

ROCZNIK

WYDZIAŁU
FILOZOFICZNEGO

WYŻSZEJ SZKOŁY
FILOZOFICZNO-PEDAGOGICZNEJ
IGNATIANUM
W KRAKOWIE

T. XVI: 2010

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

T. XVI: 2010

Contents, p. 7-8

**Cracoviæ 2010
Editiones *IGNATIANUM* – Editiones WAM**

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

T. XVI: 2010

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

Kraków 2010
Wydawnictwo *IGNATIANUM* – Wydawnictwo WAM

WYŻSZA SZKOŁA FILOZOFICZNO-PEDAGOGICZNA „IGNATIANUM”
WYDZIAŁ FILOZOFICZNY
ul. Kopernika 26, 31-501 KRAKÓW
tel.: 12/629 34 16; fax: 12/423 00 38
e-mail: filozofia@ignatianum.edu.pl
www.ignatianum.edu.pl/filozofia

Konto Bankowe:
BPH O/Kraków 53 1060 0076 0000 3210 0016 0058

Redakcja
Stanisław Ziemiański SJ

Sekretarz
Robert Janusz SJ

Recenzenci:
Ks. Prof. dr hab. Stanisław KOWALCZYK
Prof. dr hab. Władysław STRÓŻEWSKI
Ks. Prof. dr hab. Krzysztof SZCZYGIEŁ

ISSN PL 0860-9675

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Tadeusz Tomasz ŚLIPKO SJ <i>Etyka chrześcijańska w kontekście współczesnych kontrowersji filozoficzno-etycznych</i>	11
Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ <i>Relacja według Franciszka Suáreza SJ</i>	35
Stanisław PYSZKA SJ <i>Nauczanie filozofii moralnej w Uniwersytecie Jagiellońskim od XV do XVII wieku</i>	71
Jarosław PASZYŃSKI SJ <i>Weisheit als Tugend nach Thomas von Aquin</i>	105
Dariusz SZKUTNIK <i>Hans Driesch o teleologii Immanuela Kanta</i>	119
Ewelina ŻOŁYŃSKA <i>Karen Horney antropologiczne założenia psychoanalizy</i>	137
Piotr Stanisław MAZUR <i>O sposobie uwyrażnienia pojęcia duszy ludzkiej</i>	171
Jarosław CHARCHUŁA SJ <i>Aksjologiczno-jurydyczne podstawy państwa w klasycznym liberalizmie angielskim. Refleksje na kanwie teorii politycznej Hobbesa</i>	193
Roman DAROWSKI SJ <i>Zachariasz Modzelewski SJ (1648-1710) i jego filozofia</i>	221

SPRAWOZDANIA

Wiesław SZUTA Sprawozdanie z konferencji pt.: <i>Cywilizacja życia i cywilizacja śmierci</i>	241
Rafał KUPCZAK, Piotr Tomasz SROKA Sprawozdanie z IV Ogólnopolskiej Konferencji Doktorantów	245

RECENZJE

Piotr DUCHLIŃSKI	
Rec.: Dariusz ŁUKASIEWICZ, <i>Bóg, wszechwiedza, wolność</i>	253
Jacek KLĘCZAR	
Rec.: Wojciech SŁOMSKI, <i>Człowiek pośród dylematów i wyzwań etycznych współczesności</i>	259
Rafał KUPCZAK	
Rec.: <i>Towarzystwo Naukowe Księży Jezuitów w Krakowie. Prace 1950-2008</i>	265
Rafał KUPCZAK	
Rec.: <i>W stronę szczęścia. Szkice i studia filozoficzne</i>	269
Tomasz SROKA	
Rec.: <i>żyć etycznie – żyć etyką. Prace dedykowane Ks. Prof. Tadeuszowi Ślipko SJ z okazji 90-lecia urodzin</i>	273
Wiesław SZUTA	
Rec.: <i>Szukając Mistra. Życie – duchowość – przesłanie Edyty Stein. Wykłady w Roku Świętej w Lublińcu</i>	277
Wiesław SZUTA	
Rec.: R. DAROWSKI SJ, <i>Filozofia człowieka</i>	281
Dariusz SZKUTNIK	
Rec.: <i>W stronę filozofii autorskiej. Kolokwia filozoficzne</i>	285
Marta USZKO	
<i>Etyka jako styl życia. Wprowadzenie do etyki</i>	
Rec.: A. ANZENBACHER,	289
Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ	
Rec.: Kardynał Zenon GROCHOLEWSKI, <i>Refleksje na temat prawa. Prawo naturalne. Filozofia prawa</i>	293
Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ	
Rec.: Zenon Cardinal GROCHOLEWSKI, <i>Universitatea Azi – Universität heute</i>	299

CONTENTS

PAPERS

Tadeusz Tomasz ŚLIPKO SJ <i>Christian Ethics in the Context of Contemporary Controversies</i>	11
Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ <i>The Relation According to Francis Suárez SJ</i>	35
Stanisław PYSZKA SJ <i>Moral Philosophy at Jagellonian University in the XV-XVII Centuries</i> .	71
Jarosław PASZYŃSKI SJ <i>Wisdom as a Virtue According to St. Thomas Aquinas</i>	105
Dariusz SZKUTNIK <i>Hans Driesch on Kant's Teleology</i>	119
Ewelina ŻOŁYŃSKA <i>Karen Horney's Anthropological Presuppositions of the Psychoanalyse</i>	137
Piotr Stanisław MAZUR <i>The Human Soul and its Comprehension</i>	171
Jarosław CHARCHUŁA SJ <i>Axiological and Juridical Fundaments of State in the Classic English Liberalism. Reflexions on the Canvas of Hobbes' Political Theory</i>	193
Roman DAROWSKI SJ <i>Zacharias Modzelewski (1648-1710) and his Philosophy</i>	221

REPORTS

Wiesław SZUTA <i>Report on the Conference „Civilization of Life and Civilization of Death”</i>	241
Rafał KUPCZAK, Piotr Tomasz SROKA <i>Report on the IV all-Polish Conference of Candidates for a Doctor's Degree</i>	245

BOOK REVIEWS

- Piotr DUCHLIŃSKI
 Rec.: Dariusz ŁUKASIEWICZ, *God, Omniscience, Freedom* 253
- Jacek KLĘCZAR
 Rec.: Wojciech Słomski, *Human Being in Front of the Contemporary Ethical Dilemmas and Challenges* 259
- Rafał KUPCZAK
 Rec.: *Scientific Society of Jesuits in Cracow. Output 1950-2008* 265
- Rafał KUPCZAK
 Rec.: *Towards Happiness. Philosophical Essays and Studies* 269
- Tomasz SROKA
 Rec.: *To Live Ethically – to Live with Ethics. Papers dedicated to Rev. Professor Thaddeus Ślipko SJ on the Occasion of His 90th Birthday* 273
- Wiesław SZUTA
 Rec.: *Looking for a Master. Edith Stein's Life, Her Spirituality and Message. The Lectures in Lubliniec on the Occasion of the Edith Stein's Year* . . . 277
- Wiesław SZUTA
 Rec.: Roman DAROWSKI SJ, *Philosophy of Human Being* 281
- Dariusz SZKUTNIK
 Rec.: *Concern for the Genuine and Original Philosophy. Philosophical Debates* 285
- Marta USZKO
 Rec.: Arno ANZENBACHER, *Ethics as a Life-Style, Introduction to Ethics* 289
- Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ
 Rec.: Cardinal Zeno GROCHOLEWSKI, *Reflexions on the Natural Law. Natural Law. Philosophy of Law* 293
- Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ
 Rec.: Cardinal Zeno GROCHOLEWSKI, *The University to-day* 299

ARTYKUŁY

Tadeusz Tomasz ŚLIPKO SJ

ETYKA CHRZEŚCIJAŃSKA W KONTEKŚCIE WSPÓŁCZESNYCH KONTROWERSJI FILOZOFICZNO-ETYCZNYCH

1. Wprowadzenie

Termin „etyka chrześcijańska” niejednakowo bywa rozumiany w literaturze filozoficzno-etycznej¹. A przeto, dla uniknięcia ewentualnych nieporozumień, niech za wprowadzenie we właściwy nurt niniejszych rozważań posłuży krótkie wyjaśnienie, że chodzi nam o kierunek filozoficzny ukształtowany w ciągu długowiecznej tradycji zapoczątkowanej przez św. Augustyna, w zasadniczym wszakże zrębie wypracowanej przez św. Tomasza z Akwinu pod niewątpliwym wpływem platońsko-arystotelesowskiej inspiracji². W następnych stuleciach rozbudowywały go kolejne pokolenia filozofów pod mianem „etyki neoscholastycznej” w XIX wieku, bądź częściej używanym – „etyki tomistycznej”. Jednak w XX wieku do tego kierunku doszły odmienne od tomizmu teorie filozoficzno-etyczne, tym razem zrodzone już w kręgu ideowych oddziaływań współczesnych kierun-

¹ A. Dura, *O wieloznaczności pojęcia „etyka chrześcijańska”*, „Folia Philosophica” 16 (1998) Katowice, s. 175-191. Por. T. Ślipko SJ, *Zarys etyki ogólnej*, wyd. 4, Kraków 2004, s. 50-53.

² T. Ślipko SJ, *W poszukiwaniu „prawdziwego” Tomasza. Wstępny zarys współczesnych badań nad etyką św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Nauk Społecznych”, t. 25, z. 1 (1997), s. 63-83.

ków, przede wszystkim fenomenologii i egzystencjalizmu. Na skutek tego doszło do oczywistego zróżnicowania stanowisk, które mimo tego zachowały pewne wspólne im ogólnofilozoficzne założenia, przede wszystkim teistyczną wizję świata, spirytualistyczną koncepcję osoby ludzkiej jako podmiotu moralnego działania oraz obiektywistyczną teorię ludzkiego poznania. Jeżeli ten zespół podstawowych założeń określimy jako chrześcijańską orientację światopoglądową, w takim razie wszystkie na nich oparte kierunki filozoficzno-etyczne można sprowadzić do wspólnego mianownika „etyki chrześcijańskiej”, przeciwstawnej z tego tytułu wszelkiej etyce materialistycznej, laickiej i relatywistycznej. W tym kontekście etyka tomistyczna schodzi do rzędu odrębnej wersji „etyki chrześcijańskiej”. Jasne jest jednak, że „chrześcijańską” jest ona tylko ze względu na swe historyczne uwarunkowania, gdyż ideowe treści czerpie ze źródeł wcześniejszej od chrześcijaństwa filozofii greckiej, a po części także łacińskiej. Mimo to współcześnie termin „etyka chrześcijańska” częściej w literaturze filozoficzno-etycznej bywa odnoszony do samej tylko „etyki tomistycznej” jako najwzszechstronniej rozbudowanej i zdolnej do dalszego twórczego rozwoju w świecie chrześcijańskiej filozoficznej orientacji światopoglądowej. W tak właśnie terminologicznie określonym kształcie „etyka chrześcijańska”, z ewentualnym dookreśleniem „w wersji tomistycznej”, występuje w tytule niniejszego artykułu i nadal występować będzie w dalszym ciągu snutych w nim refleksji.

2. Motywy podjęcia tematu

Obok podanych wyjaśnień można i trzeba ujawnić motywy, które zadecydowały o podjęciu tego bądź co bądź nieco ekscentrycznego tematu. Sprawa ma za sobą dłuższą historię. Przed wieloma laty pierwszych w tym kierunku bodźców dostarczyła lektura popularnej w swoim czasie, ale i dziś jeszcze cytowanej książki Marii Ossowskiej pt.: *Podstawy nauki o moralności*.³ Autorka omawia tam między

³Wyd. 4, Warszawa 1966.

innymi kierunki filozoficzne głoszące obiektywistyczną teorię ocen i norm moralnych. Po krótkiej charakterystyce poglądów W. D. Rosasa za przedmiot analiz obiera „platonizujący obiektywizm” niemieckiego fenomenologa N. Hartmanna. Filozof ten sprowadza oceny moralne do kategorii zdań apriorycznych, które „dotyczą ... pewnych przedmiotów ze względu na ich partycypację w ... ideach (die Wesenheiten – T.S.) podobnych do idei platońskich”. Prof. Ossowskiej to wystarcza, aby zamknąć swój wywód krótką konkluzją: „Nad tym stanowiskiem nie będziemy zatrzymywać się dłużej”, gdyż wciąga w dyskusję „pewne tajemnicze byty, bez których nasza dyskusja może się znakomicie obejść”. Wyraziwszy w tych słowach negację obiektywnego charakteru ocen moralnych, podąża dalej własnym torem, opisując funkcjonowanie tych ocen i odpowiadających im norm w kategoriach języka potocznego oraz niektórych ujęć filozofii języka⁴.

W pewnej analogii do stylu filozofowania prof. Ossowskiej pozostaje sposób, w jaki jej uczennica, prof. Lazari-Pawłowska potraktowała pokrewny w teorii moralności temat. Rozważa bowiem problem bezwarunkowo obowiązujących norm moralnych w kontekście sporu toczzonego przez zwolenników skrajnego pryncypializmu z etycznym sytuacjonizmem. Jej zdaniem w kręgu skrajnych pryncypialistów sztandarową postacią jest I. Kant, obok którego występuje w pewnych kontekstach L. Petrażycki, w cieniu zaś tych dwu filozofów pojawia się także etyka chrześcijańska, czasem w przebraniu anonimowych uwag, kiedy indziej imiennie wymienionych autorów⁵.

W ujęciu prof. Lazari-Pawłowskiej stanowisko pryncypializmu skrajnego przedstawia się prosto: wszystkie normy moralne są bezwarunkowo obowiązujące, cały obszar zjawisk moralnych jest poddany „ściślejszej reglamentacji”. Powstaje wszakże problem, jak sformułowana w tych słowach zasada bezwarunkowej obowiązywalności norm moralnych funkcjonuje w moralnej praktyce człowieka. Pryncypializm

⁴ Dz. cyt., s. 86.

⁵ I. Lazari-Pawłowska, *Pryncypializm i sytuacjonizm w etyce*, „Studia Filozoficzne”, 7 (1978), s. 104; *O potrzebie norm bezwarunkowo obowiązujących*, „Studia Filozoficzne” 1/2 (1982), s. 143.

wyjaśnia: należy tak uściślić tenor normy, aby wyłączyć z jej zakresu ewentualność konfliktu. Jest to zatem zabieg na wskroś semantyczny. Np. „należy zawsze pomagać ludziom”, ale „poza sytuacją posługiwania się w tym celu kłamstwem, ściągą (w szkole), wyrządzaniem krzywdy swojej rodzinie”. A jeżeli już koniecznie trzeba powiedzieć nieprawdę, to pryncypialiści (w tym przypadku wyraźnie katolicy) usiłują uratować bezwarunkowy charakter normy „nie kłam” kwalifikując te wypowiedzi jako eufemistyczne „przemilczanie prawdy” lub jako „słowa ukrywające prawdę”⁶. Zauważa jednak autorka, że nie leży w ludzkiej mocy sporządzić wyczerpującą listę niezbędnych określeń jakiegokolwiek normy moralnej. Stanowisko pryncypializmu skrajnego ma zatem charakter czysto werbalny. W gruncie rzeczy pod osłoną kryptozacieśnień norm uznaje on konieczność stosowania wyjątków od tychże norm, czyli solidaryzuje się z pryncypializmem umiarkowanym. Ten zaś uznaje pewne normy za bezwarunkowo obowiązujące, inne zaś za obowiązujące „na ogół”, dopuszczając takie lub inne niezbędne wyjątki.

Do tych dwu głosów dołączyć jeszcze należy wystąpienie ks. Józefa Tischnera. Komentując tekst encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor* pisze, że Jan Paweł II posługując się w tekście tejże encykliki pojęciem „aktu wewnętrznie złego” (nr 67, 78, 80-83), tym samym „zbliża się, na ile tylko możliwe, do manicheizmu, aby go przewyciężyć”⁷. A zatem w oczach ks. Tischnera sięgnięcie przez Papieża do tradycyjnego w etyce chrześcijańskiej i katolickiej teologii moralnej pojęcia aktu wewnętrznie złego, zakazującego w sposób absolutnie bezwyjątkowy spełnienie tego rodzaju aktu w najlepszej chociażby intencji, oznacza ostrożną akceptację manichejskiej koncepcji obiektywnie istniejącego zła, jak o tym z historii filozofii wiadomo, z gruntu obu tym dyscyplinom obcej. Innymi słowy Jan Paweł II podtrzymuje tezę o bezwarunkowym statusie norm moralnych, ale za cenę otwarcia furtki dla manichejskiego konia trojańskiego.

⁶ Tamże.

⁷ „Tygodnik Powszechny” 48 /1999/, s. 4.

Zapoznanie się z krytycznymi głosami trojga rzeczonych autorów ma dla naszych rozważań znacznie większe znaczenie aniżeli tylko uzyskanie informacji na temat ich czysto osobistych poglądów. W ich wystąpieniach bowiem jak w krzywym zwierciadle zarysowują się trzy wielkie zagadnienia nieadekwatnie przez nich odczytane i naświetlone. Idzie tu mianowicie 1^o o problem obiektywnego statusu ocen i norm moralnych, 2^o o bezwarunkowo i niezmiennie, bądź sytuacyjnie pojmowaną obowiązującą moc norm moralnych, oraz 3^o o autentyczność pojmowania aktu wewnętrznie złego. Zadaniem niniejszego studium jest podjąć badawczy wysiłek, którego celem będzie ukazać możliwość zgoła innego spojrzenia na te trzy fundamentalne w każdym systemie etycznym zagadnienia. W tym celu dla rozszerzenia badawczej perspektywy, przede wszystkim zaś dla wytyczenia właściwego kierunku dalszych poszukiwań, zapoznamy się wpieryw w zwięzłym zarysie, co na ten temat ma do powiedzenia tradycyjna etyka chrześcijańska w jej tomistycznym wcieleniu.

3. Etyki chrześcijańskiej tradycyjne stanowisko

W dyskusji nad wymienionymi przed chwilą zagadnieniami z reguły nie uwzględnia się ich historycznego rozwoju. A tymczasem na te właśnie tematy wypowiadała się już średniowieczna filozofia scholastyczna, a tym bardziej z całym poczuciem ich doniosłości wypowiadała się tomistyczna etyka XIX i XX wieku⁸. W podręcznikowej literaturze podejmowano te zagadnienia w rozważaniach poświęconych „wewnętrznej różnicy między dobrem a złem moralnym”. Kwintesencję ówczesnej doktryny na ten temat ujmowano w dwie tezy. Pierwsza głosiła, że istnieją „akty wewnętrznie dobre i złe”, druga

⁸ Th. Meyer, SJ, *Institutiones iuris naturalis, seu philosophia moralis universalis*, Pars I, *Jus naturale generale*, Friburgi Brisgoviae 1885, s. 101-114; V. Cathrein, SJ, *Philosophia moralis in usum scholarum*, ed. 20, Friburgi Brisgoviae – Barcinone 1955, s. 75-79; I. Gonzalez Moral SJ, *Philosophia moralis*, ed. 4, Santander 1955, s. 133-152.

natomiast wyjaśniała, że konstytutywną zasadę dobra bądź zła tych aktów stanowi zgodność bądź niezgodność przedmiotu tychże aktów z odpowiadającym mu obiektywnie uwarunkowanym „dobrem godziwym” (*bonum honestum*). Co zaś jest tym „dobrem”, to rozpoznaje „rozum słuszny” (*ratio recta*), odczytując je w formułowanych przez siebie ocenach i normach zakorzenionych w obiektywnym porządku moralnym, który – zdaniem większości autorów – utożsamia się z „rozumną naturą ludzką integralnie rozpatrywaną” (*natura humana complete spectata*). Koronnym zaś argumentem na rzecz tej tezy było świadectwo historii. Wyszczególniano więc najpierw istnienie pewnego zespołu aktów ludzkich wspólnych wszystkim ludom w czasie i przestrzeni, powszechnie ocenianych jako dobre (np. szacunek dla rodziców, kult Boga bądź bóstw), inne zaś jako złe (np. bluźnierstwo bądź morderstwo), następnie zaś odwoływano się do intuicyjnej introspekcji ludzkiego umysłu, który rozumiejąc, czym jest każdy z owych aktów, zdaje sobie tym samym sprawę, że jest to akt dobry moralnie, jego zaś zaprzeczenie jest aktem moralnie złym. Zamknięciem zaś tego ciągu rozumowania był wniosek, że tego rodzaju powszechna jednomyślność moralnej świadomości ogółu ludzkości musi mieć proporcjonalną przyczynę jej zaistnienia, taką zaś przyczyną jest właśnie „natura ludzka integralnie rozpatrywana”⁹.

Do jakich wniosków uprawnia ta krótka relacja? Przede wszystkim na poczet osiągnięć tradycyjnej etyki chrześcijańskiej należy zapisać, że problem obiektywnego statusu ocen i norm moralnych nie uszedł jej uwagi, ponadto dostrzegła zależność moralną wartościowości określonej kategorii aktów ludzkich od wewnętrznej określoności odpowiadających im aktów ludzkich. Teoria ta została wypracowana za pomocą metafizycznej metody badania filozoficznego i wyrażona w odpowiadającym tej metodzie języku, a więc przedstawienia „moralnej wartości” w postaci „dobra godziwego” (*bonum honestum*).

Ostatnie dwa stwierdzenia nie są oczywiście żadnym zarzutem, ponieważ „jakąś” właściwą sobie metodą i „jakimś” sobie właściwym

⁹ T. Ślipko SJ, dz. cyt., s. 223-231.

językiem posługuje się każdy system filozoficzno-etyczny. Natomiast zapytać można, czy zasada „natury rozumnej integralnie rozpatrywanej” pozwala na udzielenie wyczerpującej odpowiedzi w kwestii wyjaśnienia specyficznej, światu wartości wyłącznie przysługującej, aksjologicznej odrębności, a także zasadności koncepcji „aktu wewnętrznemu dobrego” lub „złego”? Otóż, chociaż trzeba przyznać, że tradycyjna etyka chrześcijańska trafnie wskazuje na fundamentalny w jej systemie problem obiektywnego statusu wartości moralnych, to jednak nie naświetla należycie wewnętrznego mechanizmu, który konstytuuje tę obiektywną swoistość wartości moralnych i je ze sobą wiąże w odrębną kategorię obiektywnego porządku moralnego. To są racje, które zapoczątkowaną w tradycyjnej etyce chrześcijańskiej teorię wartości moralnych nakazują poddać dalszej rozbudowie. Te badawcze zadania przybierają na aktualności w kontekście współcześnie na ten temat wygłaszanych poglądów i zarzutów. Nawijając przeto do wcześniej sformułowanych trzech wielkich zagadnień filozoficzno-etycznych rozpoczniemy dalszy ciąg naszych rozważań od zastanowienia się nad obiektywnym statusem ocen i norm moralnych.

3. Obiektywny status ocen i norm moralnych

a) Oceny i normy moralne a wartości moralne

Nerwu sprawy dotykamy obierając za punkt wyjścia trafnie przez prof. Ossowską dokonane ustalenie. Idzie o to, że zarówno w treści ocen, a więc zdań orzekających o dobru lub złu moralnym określonej kategorii aktów ludzkich jak też norm, czyli zdań imperatywnych, nakazujących spełniać te lub inne kategorie aktów moralnie godziwych, występują zawsze dwie części zdaniowe: „to, co jest wartościowane (nakazywane)” oraz „ze względu na co jest to wartościowane (nakazywane)”. Potwierdzają to proste przykłady. Ilekroć wygłaszamy ocenę: „mówienie prawdy jest aktem moralnie dobrym” bądź normę: „mów prawdę”, jesteśmy świadomi, że tak jest i tak trzeba postępo-

wać, ponieważ jest to zgodne z ogólną intuicją moralną, którą zwie się „prawdomówność”. Z podobną logiczną konsekwencją spotykamy się w przypadku każdej innej oceny lub normy. Wobec tego w pełni uzasadniona jawi się konkluzja, że wszelka ocena bądź norma moralna jest treściowo określona przez odpowiednią wartość moralną. A to znaczy, że punkt ciężkości refleksji nad obiektywnym charakterem ocen i norm moralnych przesuwa się w stronę pytania, jaki status przysługuje wartościom moralnym, czy są ufundowane na odpowiednich obiektywnych podstawach, czy też są one tworem subiektywnych doznań bądź sytuacyjnych układów okoliczności, w których działające podmioty podejmują zamierzone przez siebie akty.

b) Wartości moralne a wartości pozamoralne

Wpierw jednak, zanim podejmiemy właściwy wątek rozważań, trzeba dokonać wstępnego zabiegu celem usytuowania tych rozważań na odpowiednim dla nich gruncie. Pomocne do tego będzie nawiązanie do zarysowanej przez M. Schelera koncepcji hierarchii wartości. Filozof ten przedstawił tę hierarchię w formie drabiny: na najniższym szczeblu umieścił wartości hedoniczne, bezpośrednio nad nimi wartości witalne, wśród których poczesne miejsce zajmują wartości utylitarne, szczebel wyżej widnieją wartości duchowe poznawcze, estetyczne i prawne, sam zaś szczyt tej hierarchii zarezerwował dla wartości religijnych. Uderza fakt, że w tej bogatej skali nie zostały wymienione wartości moralne. Skoro jednak Scheler w swej twórczości tak wiele miejsca poświęca zagadnieniom etycznym, w podstawowym zaś swym dziele *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Ethik* wyodrębnia kategorię „wartości osobowych”, do których zalicza „wartości samej osoby” (die Werte der Person „selbst”) oraz „wartości cnót” („die Tugendwerte”)¹⁰, nie można wątpić, że w ramach jego fenomenologicznej filozofii mieszczą się także wartości etyczne, słusznie uznane za „wartości wyższe”¹¹.

¹⁰ 5 Auflage, Bern 1966, s. 117.

¹¹ Tamże.

Przyjęte przez Schelera preferencje domagają się jednak uzupełnienia w jednym punkcie, istotnym dla rozpatrywanego przez nas zagadnienia. Wielki ten filozof nie dostrzegł zasadniczej różnicy, jaka zachodzi między wartościami moralnymi a wartościami przyjemnościowymi i użytecznymi. Otóż wartości przyjemnościowe, a także użyteczne jawią się jako cenne i pożądane w tym stopniu, w jakim dzięki właściwej sobie strukturze okazują się zdolne do wzbudzenia w osiągających je podmiotach przyjemnościowych przeżyć lub użytecznych stanów (np. doznania smakowe, zdrowie, siła). W zasadzie zewnętrzne w stosunku do działających podmiotów, powiedzmy wyraźnie – osób, dopiero w powodowanych przez siebie skutkach stają się realnymi składnikami psychofizycznych doznań i stanów tych podmiotów. W tej postaci bogacą ich życiowo jako jeden z przejawów ich osobowej aktywności, zaspokajając określone dziedziny ludzkich potrzeb, poczynając od czysto wegetatywnych jedzenia i picia, a kończąc na subtelnych przeżyciach intelektualno-estetycznych.

Z chwilą jednak, kiedy przedmiotem naszej refleksji stają się wartości moralne, tak jak np. sprawiedliwość, miłość, prawdomówność czy roztropność, odsłania się przed nami zgoła inna wizja specyficznych cech właściwej im wartościowości. Wartości te prezentują się nam jako pewne wzorce odpowiedniego postępowania. Tak się dzieje, kiedy człowiek mówi np. prawdę: postępuje tak, gdyż przyświeca mu wzorcza treść prawdomówności, podobnie też ma się sprawa, kiedy szanuje prawa drugiego bądź okazuje mu dowody życzliwości: w tego rodzaju aktach odtwarza to, co mu dyktuje wzorcza treść rzeczonych wartości. Wartości moralne tak rozpatrywane, odwrotnie aniżeli wartości pozamoralne, pozostają zawsze w pewnym „oddaleniu” od działającego podmiotu. Takimi pozostają nawet wówczas, kiedy ów podmiot urzeczywistnia je konsekwentnie w moralnej praktyce własnego życia. W toku tej praktyki rośnie jego osobista godna postawa moralna, natomiast wartości moralne pozostają niezienne w swym aksjologicznym statusie.

Poczynione uwagi potwierdzają zasygnalizowaną wcześniej radykalną odmienną zachodzącą między wartościami przyjemności-

ciowymi i utylitarnymi a wartościami moralnymi. Usprawiedliwia to celowość wprowadzenia małej poprawki terminologicznej. Idzie mianowicie o to, aby termin „wartość” zarezerwować wyłącznie dla kategorii „wartości moralnych”, natomiast na określenie „wartości przyjemnościowych i użytecznych” posługiwać się terminem „dobro” (przyjemnościowe i użyteczne).

c) Ontyczne podstawy statusu wartości moralnych

Poczynione ustalenia, aczkolwiek, jak można sądzić, w pełni uzasadnione, nie rozwiązują jednak zasadniczej, interesującej nas kwestii: obiektywny status wartości moralnych nadal pozostaje wielką niewiadomą. Chcąc, aby ta niewiadoma stała się jasną filozoficzną kategorią, nawiązać musimy do wcześniej zarysowanego pojęcia wartości moralnej, którego ideowym sednem stało się pojęcie „wzorca” działania doskonalącego osobę jako osobę. Skoro tak ma się sprawa, w takim razie uzasadnienia obiektywnego statusu wartości moralnej należy doszukiwać się w analizie pojęcia „wzorca”.

Zapoznajmy się zatem wpierw ze słownikowym określeniem tego słowa, zapożyczonym ze skarbcza „poprawnej polszczyzny”: przez „wzorec” w naszym języku rozumie się przedmiot będący „wzorcem”¹². To pleonastyczne niemal sformułowanie odniesione do wartości moralnej domaga się uściślenia przez wskazanie, na czym ta „wzorca” treść moralnej wartości polega. Otóż w myśl etyki chrześcijańskiej wartość moralna jest „wzorcem moralnym” w tym znaczeniu, że wyraża moralny ideał, a więc doskonały kształt, według którego należy urzeczywistniać gatunkowo określone rozumne akty ludzkie, np. ideał prawdomówności w aktach mowy ludzkiej, dobroczynności w aktach świadczenia bliźniemu pomocy, sprawiedliwości w aktach oddawania tego, co się komuś należy, np. zwrócenie długu.

Na tym jednak problem się nie kończy. Decydujące znaczenie dla rozpatrywanej kwestii ma odpowiedź na pytanie, jakie czynniki

¹² S. Szober, *Słownik poprawnej polszczyzny*, Warszawa 1973, s. 939.

konstituują gatunkową odrębność tych ideałów, innymi słowy — co sprawia że prawdomówność nie jest dobroczynnością, dobroczynność zaś nie utożsamia się ze sprawiedliwością. W tym zagadnieniu wypada rozpocząć od stwierdzenia, że sprawczym podmiotem rzeczonych działań (mówienie prawdy, świadczenie pomocy, uiszczanie długu) jest osoba ludzka, która podejmuje zamierzone przez siebie akty mocą swej woli oraz podległych jej władz i uzdolnień. Konstitutywnej przeto zasady dla gatunkowego zróżnicowania wartości trzeba się doszukiwać w dynamicznej strukturze tych właśnie spełnianych przez człowieka aktów. Istotne znaczenie dla naszego zagadnienia ma fakt, że w tym obszarze działań ludzkich mieści się spora kategoria aktów, których dynamiczną jakość określa właściwa im wewnętrzna celowość. Rozumie się przez to tak skonstruowany mechanizm odpowiednich czynności i ewentualnie narzędzi, ażeby spełnianie danego aktu zgodnie z tą celowością urzeczywistniało szczegółowe dobra, doskonalące zarazem spełniającą go osobę właśnie jako osobę. Posłużmy się przykładem. Kiedy osoba „mówi prawdę”, czyli wygłasza jakieś zdanie zgodnie z jej wewnętrznym przekonaniem, nie tylko „mówi”, a więc uaktywnia właściwy tylko człowiekowi rozumny dynamizm, ale równocześnie i tym samym osoba ta doskonali siebie jako „prawdomównego człowieka”. Podobnie spłacając dług nie tylko zwraca materialną należność, ale urzeczywistnia przez to samo własną osobową doskonałość „uczciwego człowieka”. Identycznie ma się sprawa we wszystkich gatunkowo określonych kategoriach ludzkiego osobowego działania. Natomiast tam, gdzie brak jest tego „osobotwórczego” kształtowania moralnego wizerunku człowieka, nawet perfekcyjne opanowanie malarskiego pędzla czy jakiegokolwiek innego podobnego kunsztu urzeczywistnia jedynie wzór malarza, rzemieślnika bądź uczonego, w żadnym wszakże przypadku moralnej doskonałości osoby ludzkiej.

Każda zatem wartość moralna tym się wyodrębnia i stąd czerpie charakteryzującą ją specyfikę, że stanowi wzorzec realizacji odpowiedniego gatunkowo określonego aspektu doskonałości osoby jako osoby. Ale też dla tej właśnie racji, że wspólnym podmiotem tego pewnego

zespołu powszechnych wartości moralnych jest jedna i ta sama osoba ludzka, wszystkie owe gatunkowo zróżnicowane wzorce jej doskonałości mają jednak wspólny horyzontalny punkt odniesienia i scalające je zwieńczenie w naczelnym wzorcu życia i rozwoju człowieka jako osoby. Jest to zatem swego rodzaju pełnia rozwoju osoby ludzkiej, nie wykraczająca poza jej bytową rzeczywistość, niemniej jednak ukazująca jej nowy wymiar człowieczeństwa. Jawi się ona w formie ideału zadanego wolności człowieka celem realizowania moralnej osobowej doskonałości w trudzie praktyki codziennego życia. Dokonuje się to wszakże za pomocą aktów spełnianych zgodnie z właściwą im wewnętrzną celowością i dzięki tej celowości – zdalnych do realizacji idealnych wzorców ludzkiej osobowej doskonałości, czyli odpowiadających im wartości moralnych. W świetle tego ostatecznego stwierdzenia staje się jasne, że pomiędzy tą celowością a wieńczącą ją wartością moralną zachodzi relacja współzależności. Stwarza to ostateczną podstawę dla obiektywnego statusu ocen moralnych i na nich opartych norm moralnych. Krótko mówiąc w myśl etyki chrześcijańskiej ostatecznej odpowiedzi na pytania dotyczące tej kwestii udziela jedna z podstawowych jej teorii, a mianowicie teoria relacji.

d) Etyka chrześcijańska a normy bezwarunkowo obowiązujące

Kolejnym problemem, który stanie się przedmiotem naszej filozoficzno-etycznej refleksji, jest przez prof. I. Lazari-Pawłowską zaktualizowane zagadnienie norm bezwarunkowo obowiązujących. Zdaniem tej Autorki etyka chrześcijańska na równi z kantyzmem i innymi jeszcze kierunkami reprezentuje orientację określoną przez nią mianem „pryncypializmu”. Wszystkim tym stanowiskom wspólna jest teza, która głosi, że „wszystkie normy moralne są bezwarunkowo obowiązujące”. Etyka chrześcijańska różni się od pozostałych tym, że w sytuacjach konfliktowych dopuszcza – co prawda pod zasłoną czysto werbalnych zastrzeżeń – stosowanie wyjątków od tych norm. Na tej też podstawie została przez prof. Lazari-Pawłowską uznana za reprezentantkę „pryncypializmu umiarkowanego”.

Na tle przypomnianego w tym krótkim streszczeniu obrazu etyki chrześcijańskiej w oczach prof. Lazari-Pawłowskiej przychodzi nam z kolei zapoznać się z autentycznym stanowiskiem etyki chrześcijańskiej w poruszanej przez nią sprawie. I tak wbrew temu, co stwierdza omawiana autorka, etyka chrześcijańska zawsze głosiła i nadal głosi, że w obszarze moralnej praktyki człowieka mieszczą się znaczne połacie aktów moralnie obojętnych, których normatywne reglamentacje nie mają charakteru norm bezwarunkowo obowiązujących. Odnoszące się do nich reguły postępowania są zależne od szeregu czynników uwarunkowanych sytuacyjnie, nader często stanowią też przedmiot regulacji ze strony prawa pozytywnego. Z tego też powodu mogą być i bywają nader często poddawane korekcyjnym przekształceniom.

Niemniej jednak jest prawdą, że w etyce chrześcijańskiej uznaje się pewien zespół norm moralnych za zbiór norm niezmiennych i bezwarunkowo obowiązujących. Określa się je powszechnie za pomocą terminu „prawo naturalne”. Normy te odnoszą się do podstawowych dziedzin życia ludzkiego, a zwartą i powszechnie znaną ich ilustracją jest Dekalog. Stanowisko etyki chrześcijańskiej tym się wszakże wyróżnia, że za punkt wyjścia refleksji nad zagadnieniem niezmiennie i bezwzględnie obowiązujących norm moralnych obiera ewidentną w świetle dotychczasowych wywodów treściową zależność owych norm od odpowiadających im ocen moralnych: norma moralna jest w tym założeniu imperatywnym nakazem spełniania aktu moralnie dobrego. Wobec tego ostatecznych źródeł bezwarunkowej i niezmiennej, wyrażmy to krótko „absolutnej”, obowiązywalności norm moralnych należy się doszukiwać w tych samych pokładach porządku moralnego, do których sięgają korzenie moralnego dobra, innymi słowy – do znanego nam już świata obiektywnych wartości moralnych.

Dokonana w poprzednim paragrafie analiza tychże wartości doprowadziła do dwu ważnych konkluzji:

1^o do sformułowania pojęcia wewnętrznej celowości aktu ludzkiego oraz

2^o do ustalenia, że konstytutywną zasadą aksjologicznego statusu fundamentalnych w strukturze porządku moralnego tzw. dekalogo-

wych kategorii aktów ludzkich jest relacja, w jakiej właściwa tym aktom celowość pozostaje do realizacji naczelnego ideału doskonałości osoby ludzkiej jako osoby. Obecnie przychodzi nam dopełnić tę zasadę stwierdzeniem, że ta właśnie celowość z tej racji, że tkwi u samych podstaw aksjologicznego statusu fundamentalnych kategorii aktów ludzkich, determinuje tym samym absolutny, a więc niezmienny i bezwarunkowy charakter ocen moralnych orzekających o ich moralnym dobru, a konsekwentnie wyrażających także imperatywny nakaz postępowania zgodnie z normami treściowo tym ocenom odpowiadającymi.

Tak w wielkim skrócie przedstawiają się tezy głoszonej przez etykę chrześcijańską nauki o absolutnie obowiązujących normach moralnych. Radykalizm zajętego wskutek tego stanowiska stawia tę etykę w obliczu rzeczywistości ogniowej próby, której musi sprostać w konfrontacji z realiami praktyki życia, przede wszystkim zaś z sytuacją, którą w literaturze filozoficzno-etycznej określa się jako „konflikt wartości”. Konflikt ten przybiera różne postaci¹³. Dla omawianej problematyki absolutnej obowiązywalności określonych norm moralnych rozstrzygające znaczenie ma jedna z nich, a mianowicie tzw. „aksjologiczny konflikt wartości”. Chodzi tu o pełne dramatycznego napięcia sytuacje, w których obowiązek afirmacji jednej wartości implikuje pogwałcenie innej wartości. Trudność przybiera na sile, kiedy pogwałcenie tej wartości dokonuje się przez spełnienie aktu „wewnętrznie złego”. Etycy chrześcijańscy jako przykład tego rodzaju sytuacji rozważali zazwyczaj dwa przede wszystkim przypadki: zabicie człowieka we własnej obronie oraz pogwałcenie sekretu moralnie bezwzględnie obowiązującego. Historia naszego narodu, szczególnie z okresu okupacji w czasie II wojny światowej i pierwszych lat powojennego komunistycznego terroru, dostarcza informacji o wielu realnych wydarzeniach, kiedy to dramatyczne „być albo nie być” wciągniętych w ich wir osób rozgrywało się w kontekście zagrożenia tych dwu moralnych wartości, do jakich zalicza się ludzkie życie, a także sekret o wielkiej społecznej doniosłości.

¹³ T. Ślipko, SJ, *Zarys etyki ogólnej*, s. 237-242.

Obok tego rodzaju granicznych sytuacji nie może przejść obojętnie system, który podstawy moralności opiera na moralnym fundamencie norm absolutnie obowiązujących, a takim systemem, jak wiadomo, jest etyka chrześcijańska. Mając przed oczyma opisane przed chwilą konfliktowe sytuacje przyjmuje jako obowiązującą dyrektywę dalszego postępowania zasadę, że wszelkie ewentualne środki zaradcze muszą być takie, aby nie implikowały pogwałcenia jakiegokolwiek moralnej wartości i związanego z nią imperatywu. Trzymając się tak ustawionej generalnej dyrektywy przedstawiciele tej etyki konstruowali odpowiednie obronne strategie.

Oczywiście działo się to na przestrzeni dłuższego czasu. Zawiązki propozycji możliwych do przyjęcia na gruncie etyki chrześcijańskiej sięgają czasów św. Augustyna¹⁴, jednakowoż kształt wyraźnie zarysowanego poglądu przybrały dopiero dzięki św. Tomaszowi z Akwinu. Na kanwie rozważań, czy i na jakiej podstawie da się usprawiedliwić zabicie człowieka w krytycznej sytuacji obrony własnego życia zagrożonego ze strony niesprawiedliwego agresora, wypracował rozwiązanie, w którym kluczową pozycję zajęła „zasada podwójnego skutku”. Zakłada się w niej, że chodzi o posłużenie się aktem, który bezpośrednio powoduje (co najmniej) dwa skutki: jeden dobry (w przypadku samoobrony ocalenie własnego życia), drugi zaś zły (w tymże akcie zabicie agresora). Wobec zaistniałej dzięki temu ambiwalencji skutków działający podmiot (ofiara napaści) może i powinien tak uformować nastawienie swej woli, aby przedmiotem jej zamierzenia uczynić jedynie skutek dobry, natomiast wobec skutku złego zająć postawę tolerancji, dopuszczenia go na skutek niemożności jego uniknięcia. A zatem w ostatecznej konsekwencji norma „nie zabijaj!” nie została naruszona, gdyż w strukturze tego działania nie mieści się akt woli „zabicia człowieka”, ale działanie innego typu: etycznie dopuszczalnego tolerowania zabójczego efektu.

W Tomaszowej koncepcji „zasady podwójnego skutku” następne pokolenia tomistów upatrywały swego rodzaju panaceum na wszyst-

¹⁴ T. Ślipko SJ, *Godziwa obrona sekretów*, Kraków 2009, s. 11.

kie bólączki związane z praktycznymi zastosowaniami do konfliktowych sytuacji życiowych. Do takich zaś sytuacji należy też zagrożenie moralnie obowiązującego sekretu, nader aktualne w XVI i XVII stuleciu. W tamtym też czasie teologowie nawiązując do ustalonej przez św. Tomasza zasady „podwójnego skutku” przedłożyli nową teorię obrony sekretu, która po pewnych modyfikacjach nosi współcześnie nazwę „zastrzeżenia domyślnego” (*restrictio late mentalis*). Przez to zastrzeżenie rozumiano taki sposób mówienia, które w dosłownym brzmieniu jest wypowiedzią nieprawdziwą, ale dzięki dodatkowemu dopełnieniu w postaci myślniej korektury zewnętrznie „domyślniej”, czyli możliwej do rozpoznania przybiera sens wypowiedzi częściowo prawdziwej (np. na śledztwie w UB na pytanie, „czy należysz do konspiracyjnej organizacji?”, odpowiedź członka takiej organizacji zewnętrznie brzmi „nie należę”, ale z zawartą w myśli korekturą „organizacji wrogiej państwu lub narodowi”). Zaistniała dzięki temu dwoistość prawdy i fałszu stwarza możliwość stosowania „zasady podwójnego skutku”, a mianowicie zamierzenia tylko prawdy, tolerowania zaś fałszu. A więc i tym razem absolutnie obowiązująca norma „nie kłam!” pozostaje nietknięta, sekret zaś zostaje ocalony.

Jednakowoż krytyczne studia nad tymi rozwiązaniami, prowadzone w łonie etyki chrześcijańskiej, odsłaniały słabe strony z nimi immanentnie związane i zmuszały do przedkładania innych rozwiązań. Również autor niniejszego artykułu zajął w tej sprawie odmienne od tradycyjnych propozycji stanowisko. Kieruje się bowiem przekonaniem, że konflikt wartości należy rozpatrywać w perspektywie wzajemnych odniesień samych skłóconych ze sobą wartości, nie zaś w wynajdywaniu omijających ten konflikt sposobów postępowania, choćby w postaci zasady „podwójnego skutku”. Zapoczątkowaniem zaś w tym kierunku zorientowanej refleksji musi być ponowne nawiązanie do ustalonego już wcześniej pojęcia wartości moralnej. Jak wiadomo, istotowe sedno wartości moralnej odsłania jej swoistość jako wzorczego ideału aktu ludzkiego doskonalącego osobę jako osobę mocą właściwej mu wewnętrznej celowości. Za nonsensowne zatem trzeba uznać twierdzenie, że akt, który z natury swej ma

służyć moralnemu doskonaleniu osoby ludzkiej w całokształcie jej wolnej aktywności, staje się czynnikiem deprawującym ją moralnie w tym stopniu, w jakim pogwałca drugą wartość, również tę doskonałość realizującą. Konsekwentnie wypada się zgodzić z opartą na tym sformułowaniu tezą, że w świecie obiektywnych niezmiennych wartości nie ma miejsca na zaistnienie realnego konfliktu wartości. Pojęcie „konfliktu wartości” jest zatem tylko werbalną ekstrapolacją subiektywnych intuicji moralnych działającego podmiotu, a więc osoby ludzkiej w wyniku błędnego odczytania moralnego wymiaru skomplikowanych sytuacji życiowych.

To w zasadzie negatywne stwierdzenie zawiesza tylko prawomocność wyjściowego sformułowania problemu, nie stwarza natomiast podstaw dla wskazania przesłanek dla przedstawienia moralnie usprawiedliwionych dyrektyw, jak ma się zachować osoba przeżywająca tego rodzaju dylemat. Także tym razem po niezbędne po temu przesłanki należy sięgnąć do ogólnej teorii wartości moralnych¹⁵, zacieśniając wszakże uwagę jedynie do przewodnich idei proponowanego rozwiązania. Główny przedmiot snutej na ten temat refleksji koncentruje się oczywiście na świecie obiektywnych niezmiennych wartości moralnych. Każda z tych wartości bytuje jako wzorzecy ideał aktów ludzkich w ich odniesieniu do nadrzędnego ideału doskonałości osoby jako osoby. Ta wzorcza funkcja domaga się jednak, aby spełniające ją wartości pozostawały we wzajemnym ze sobą związku tworząc jeden system moralnego ładu oparty na zasadzie porządkującej go hierarchii, mocą której wartości niższego rzędu pozostają w odpowiedniej zależności i podporządkowaniu wartościom wyższego rzędu co do obszaru ich aksjologicznego zakresu.

Otóż tu w grę wchodzi niedoceniony w etyce tradycyjnej możliwy akt agresji, czyli działania bezpośrednio zmierzającego do pogwałcenia określonej wartości. Moralne zło tego rodzaju działania uzasadnia pytanie, czy w strukturze moralnego ładu zawierają się, a jeżeli tak,

¹⁵ Por. T. Ślipko SJ, *Zarys etyki ogólnej*, s. 236-242; Tenże, *Zarys etyki szczegółowej*, Cz. I, *Etyka osobowa*, wyd. 2, Kraków 2005, s. 220-236, 360-371.

na czym polegają środki skutecznej obrony wartości moralnej w sytuacji zagrożenia jej przez skierowaną przeciwko niej niesprawiedliwą agresję. Odpowiedzią na to pytanie jest koncepcja odwołująca się do sformułowanej przed chwilą zasady zależności i podporządkowania wartości niższego rzędu wartościom wyższego rzędu. W myśl tej koncepcji akty mające celowościową strukturę z wartością niższego rzędu i dlatego w świetle tej wartości oceniane jako złe i moralnie niedopuszczalne przybierają inną postać, postać aktów moralnie neutralnych i na tej podstawie dopuszczalnych, kiedy stanowią ostateczny i konieczny środek obrony wyższej wartości w walce przeciwko wymierzonej w nią agresji.

Klasycznym zaś przykładem takiego właśnie zamachu na absolutne wartości moralne są akty agresji przeciwko ludzkiemu życiu, a także bezwzględnie obowiązującego sekretu. Na mocy wyłączonej przed chwilą teorii moralnie dopuszczalne stają się akty zabicia człowieka w obronie własnego życia, a także mówienia świadomej nieprawdy. Z tego też powodu nie można tych aktów kwalifikować jako aktów morderstwa, ani też kłamstwa, aczkolwiek są takimi poza sytuacją słusznej obrony własnego życia bądź sekretu.

Można przeto ten ciąg rozważań podsumować konkluzją, że zarysowana koncepcja ograniczonego zakresu aksjologicznego wartości niższego rzędu na rzecz obrony moralnej nienaruszalności wartości wyższego rzędu umożliwia rozwiązanie problematyki konfliktu wartości bez naruszenia przysługującego im statusu niezmiennie i bezwarunkowo, czyli absolutnie obowiązujących ocen i norm moralnych. Zabezpiecza też obiektywny ład moralny przed osłabiającymi jego normatywną konstytucję pozorami nieskuteczności i niedostosowania do twardych wymogów moralnej praktyki człowieka.

e) Pojęcie „aktu wewnętrznie złego”

Do omówienia pozostaje trzeci z wyszczególnionych w swoim czasie problemów. Dotyczy on, jak wiadomo, poprawnego rozumienia „aktu wewnętrznie złego”. Co do tej kwestii można jednak poprze-

stać na przypomnieniu, że w myśl etyki chrześcijańskiej zrozumienie istotnego sensu tego pojęcia sprowadza się do wnikięcia w treść kilkakrotnie w różnych kontekstach występującego terminu „celowości, czyli teleologii aktu ludzkiego”. Idzie tu oczywiście nie o skierowanie aktu do określonego zewnętrznego dobra/celu, ale o stałą wewnętrzną strukturę aktu ludzkiego. Polega zaś ta struktura na takim zespoleniu wszystkich składowych elementów aktu, aby spełnienie tego aktu zgodnie z tak ukonstytuowaną jego budową urzeczywistniało dobro, które doskonali spełniającą ten akt osobę właśnie jako osobę. Wszelkie przeto działania będące pogwałceniem tej dynamicznej, ku dobru moralnemu ukierunkowanej teleologii aktu oznacza dogłębne zło moralne i przekształca dane działanie w „akt wewnętrznie zły”.

Zakończmy zatem ten ciąg krytycznych rozważań ogólnym wnioskiem: uzyskane tą drogą ustalenia pozwolą ustosunkować się do zrelacjonowanych w swoim czasie opinii znanych nam już autorów.

4. Apologetyczne odpowiedzi

Ostatni etap naszych rozważań przejdziemy w odmiennej nieco kolejności aniżeli w poprzednim uszeregowaniu. Nasze wyjaśniające uwagi rozpoczniemy od wskazania luk widocznych w poglądach prof. Lazari-Pawłowskiej.

a) Stanowisko prof. Lazari-Pawłowskiej w krytycznym naświetleniu

Niestety w wypowiedziach tej godnej wysokiego szacunku autorki znajdują się także takie, które na poważną dyskusję nie zasługują. W tej kategorii mieszczą się przypisywane zwolennikom pryncypializmu, ale bez cytowania źródeł, zgoła prymitywne próby zacieśniania zakresu obowiązywania norm o bezwarunkowym charakterze. Wymowną ilustracją tych zabiegów jest wymieniona przez nią norma: „należy zawsze pomagać ludziom”, z takim jednak ograniczeniem:

„poza posługiwaniem się w tym celu kłamstwem, ... wyrządzeniem krzywdy swojej rodzinie” itp. Autorka, jak się zdaje, nie zdaje sobie sprawy, że zacieśnienie normy musi mieć miejsce w tenorze, czyli w słownym sformułowaniu samej normy. Tymczasem w przytoczonym przez nią przykładzie, zamiast zacieśnienia zawartego w niej „zawsze”, widnieje jej zależność od równie uniwersalnie obowiązującej zasady, w myśl której „dobry cel nie uświęca moralnie złych środków”, czyli innych aktów. Autorka zgubiła wątek własnej myśli i weszła na tematycznie inny teren, na teren niezbędności uwzględniania przy stosowaniu w praktyce życia okoliczności towarzyszących normie pozytywnej. Na poważniejszą ripostę zasługują natomiast krytyczne uwagi poczynione w kontekście relacji z podejmowanych przez etyków chrześcijańskich prób zinterpretowania konfliktowych sytuacji ludzkiego życia. Nie wzięła przede wszystkim pod uwagę siły argumentacji, na której ci etycy opierali tradycyjną tezę głoszącą istnienie norm moralnych bezwarunkowo obowiązujących, a także kapitałnej roli, jaką te normy pełnią w akceptowanym przez tych etyków filozoficzno-etycznym systemie. Umknął przeto jej uwagi fakt, że konstruowane przez nich koncepcje rozwiązywania zawikłanych przypadków tzw. konfliktu wartości były inspirowane troską o zachowanie w nienaruszonym stanie fundamentalnych założeń i tego systemu, nie zaś arbitralną dowolnością łatwego wywikłania się z zawikłanych trudności. Na koniec pominięła milczeniem, a może w ogóle nie zdawała sobie sprawy, że sztuczny, a niekiedy wręcz naciągany charakter niektórych opinii budził zastrzeżenia także wśród zwolenników tradycyjnej etyki chrześcijańskiej i stawał się źródłem inspiracji do podejmowania odmiennych rozwiązań. Zaprezentowana w niniejszym studium koncepcja ograniczonego zakresu aksjologicznej ważności pewnej, w strukturze obiektywnego porządku moralnego kategorii wartości moralnej niższego rzędu jest także kontynuacją tej krytycznej orientacji.

Ostatecznie więc stwierdzić należy, że tę wielopłaszczyznową problematykę związaną ze zjawiskiem „konfliktu wartości” prof. Lazari-Pawłowska potraktowała nader powierzchownie i fragmenta-

rycznie. Za zasługę można jej poczytać co najwyżej to, że stworzyła okazję do ponownego podjęcia tej problematyki i naświetlenia jej na szerszym forum filozoficzno-etycznego dyskursu.

b) Stanowisko prof. M. Ossowskiej

W zgoła innego rodzaju problematykę wprowadzają zarzuty, wysunięte przez prof. Ossowską pod adresem znanego fenomenologa niemieckiego N. Hartmanna, ale w pewnym stopniu dotyczące także etyki chrześcijańskiej. Zdaniem prof. Ossowskiej filozof ten zdegradował obiektywny status wartości moralnych do rzędu „tajemniczych bytów”, nie zasługujących na poważne potraktowanie w dokonywanym przez tę uczoną opisie ocen i norm moralnych. Otóż, formułując tę lekceważącą i jednostronną ocenę dała tylko dowód słabej orientacji w przedmiocie, o którym się z takim poczuciem pewności wypowiada. Najwidoczniej bowiem nie zdawała sobie sprawy z fundamentalnej trudności co do obiektywnego statusu wartości moralnych, z którą borykali się wszyscy zwolennicy filozofii fenomenologicznej, poczynawszy od twórcy tego kierunku H. Lotzega, a kończąc na N. Hartmannie i M. Schelerze¹⁶. Wychodzili oni z założenia, że świat wartości, opisywany w fenomenologicznym doświadczeniu, jawi się jako świat struktur powszechnie ważnych i niezmiennych, podczas gdy to samo doświadczenie mówi, że świat dóbr bytuje w postaci rzeczy konkretnych i zmiennych. Wartości moralne przeto nie mogą być uznawane za określoną postać dobra. Rozwiązanie tego dylematu upatrywali w przyjęciu odrębnego świata wartości jako swoistych istotowych struktur („die Wesenheiten”). Ich obiektywny status polega zatem na tym, że „znaczą”, „są cenne” (gelten), odkrywane zaś są przez człowieka za pomocą ich wyczuwania. W tę specyficzną logikę odkrywania i przeżywania świata wartości moralnych nie wczuła się pogrążona w empirystycznym stylu myślenia prof. Ossowska i stąd

¹⁶ Por. T. Ślipko SJ, *Teoria wartości Czesława Znamierowskiego*, „Roczniki Filozoficzne” 9 (1961), z. 2, s. 5-27.

wynikły jej naukowo mało wartościowe poglądy. Natomiast dla przedstawicieli etyki chrześcijańskiej fenomenologia jest filozofią wysokiej klasy, która wniosła w dorobek myśli filozoficznej wiele cennych idei. W dyskutowanej aktualnie sprawie podziela więc z fenomenologią tezę, że dane doświadczenia ukazują nam istnienie obiektywnego świata niezmiennych wartości moralnych. Kiedy jednak chodzi o wyjaśnienie, na czym polega ten niezmienny obiektywizm, etyka chrześcijańska głosi własną teorię, opartą na przesłankach personalistycznej antropologii. Została ona już naświetlona w poprzednim paragrafie niniejszego studium i nie ma potrzeby do niej raz jeszcze powracać.

c) Stanowisko ks. Józefa Tischnera

Zgoła odmienne reakcje budzą wypowiedzi, w których ks. Tischner komentując encyklikę Jana Pawła II, *Veritatis splendor* ustosunkowuje się do pojęcia aktu wewnątrznie złego. Zgoła zaskakująca jak na katolickiego filozofa wydaje się jego sugestia, że Jan Paweł II, a na jego zapleczu cała etyka chrześcijańska akceptując to pojęcie „zbliży się, na ile to tylko możliwe, do manicheizmu, aby go przewyciężyć”. W jaki sposób Papież dokonuje tej sztuki „przewyciężenia manicheizmu”, tego ks. Tischner dokładnie nie wyjaśnia. Jak się jednak zdaje, głębszy sens tej gry słów można odtworzyć, korzystając z eseju T. Gadacza pt. *Sprawa z Innym. Czytając Pamięć i tożsamość: problem zła w filozofii ks. Józefa Tischnera*¹⁷. Zdaniem tego autora manicheizm w ujęciu ks. Tischnera przybrał postać kosmicznej siły, która istniejąc na równi z dobrem podporządkowuje to dobro własnej dialektyce rozwoju, owszem wyznacza „podstawowy sens ludzkiego dramatu”. Pomińmy niesmaczną sugestią Gadacza, który zaopatrując tytuł swego eseju w dopełniający go podtytuł *Czytając Pamięć i tożsamość*, tym samym, podsuwa czytelnikowi myśl o istnieniu ideowych koneksji między tischnerowskim pojmowaniem zła

¹⁷ „Tygodnik Powszechny”, 21 /2915/, s. 8, 13.

a wyrażoną w tej publikacji historiozoficzną refleksją Jana Pawła II nad „wybuchem zła” we współczesnych dziejach ludzkości, przede wszystkim w postaci totalistycznych systemów hitleryzmu i komunizmu. Natomiast nie ulega wątpliwości, że ks. Tischner posługując się swoistym pojęciem manicheizmu ten właśnie sens przypisywał pojęciu aktu wewnętrznie złego, pojęciu użytemu przez Jana Pawła II w encyklice *Veritatis splendor* (n. 67, 70, 80-81). Na tym też polega kardynalny błąd ks. Tischnera. Niezależnie bowiem od tego, ile w filozoficznej twórczości kard. Wojtyły, a więc przed powołaniem go na Stolicę Piotrową, było fenomenologii, ile zaś tradycyjnej filozofii i etyki chrześcijańskiej, to w nauczaniu Jana Pawła II, a więc już papieża, wszelka filozofia zejść musiała do roli instrumentalnej kategorii doktrynalnej. W tym zaś skromnym zakresie, w jakim rzeczywiście była w nim obecna, działo się to w ogólnie w Kościele przyjmowanej szacie tradycyjnego jej rozumienia. Co do pojęcia aktu wewnętrznie złego o żadnych manichejskich naciękach mowy być nie może. Również w doktrynalnych rozstrzygnięciach Jana Pawła II termin ten oznaczał akt stale, na skutek pogwałcenia właściwej mu wewnętrznej teleologii, nieodwracalnie i absolutnie niezgodny z odpowiadającym mu wzorcem doskonałości osoby ludzkiej i na nim opartej oceny i normy moralnej. Pod piórem ks. Tischnera spadł wszakże do rzędu teatralnego gestu, nie mającego nic wspólnego z rzetelną filozoficzno-etyczną analizą.

5. Pokłosie

Na koniec wypada zastanowić się nad końcowym wnioskiem, do jakiego uprawnia dokonana krytyczna refleksja nad poglądami autorów, reprezentujących współczesną polską filozoficzną myśl, którzy pozostają wszakże w wyraźnej opozycji do stanowiska etyki chrześcijańskiej. Zazwyczaj dzieje się to w kontekście przypisywania etyce chrześcijańskiej (nie tylko jej zresztą) ewidentnie błędnych opinii w trzech wielkich problemach, niewątpliwie podstawowych dla każ-

dego kierunku filozoficzno-etycznego. W niniejszym studium została podjęta próba zweryfikowania tych opinii metodą porównawczej analizy ich treściowej zawartości z autentycznym sensem nauczania etyki chrześcijańskiej. Czy uzyskane efekty potwierdzają przypisywane jej przez jej oponentów zarzuty? Czy nie odsłaniają raczej bardziej dojrzałych i twórczo płodnych rozwiązań? Można zatem nasze rozważania zakończyć wnioskiem, że szczególnie we współczesnych warunkach pluralizmu filozoficznych kierunków warto i należy punkt ciężkości badawczych poszukiwań przesunąć w kierunku rzetelnych studiów nad filozofią i etyką chrześcijańską w jej tradycyjnym, ale wciąż rozbudowywanym i korygowanym nurcie odnawianego tomizmu.

Christian Ethics in the Context of Contemporary Controversies

Summary

The christian ethics in this paper means specially the thomistic one. It usually has been confronted in Poland with the situationistic ethics (M. Ossowska, I. Lazari-Pawłowska, J. Tischner). The characteristic for the christian ethics is the integral nature of human beings. Thus the moral values have as their source the human nature and specially the dignity of human person, able to develop its qualities. The behaviour of persons are therefore governed by the stable normes based on the moral values. As the moral values form a hierarchy, it is easier to give rationally answer to some moral conflicts, for ex. in the case of self-defence, without infringing the moral system. On the grounds of his ethical system Fr. T. Ślipko considers critically the ethical views of M. Ossowska, I. Lazari-Pawłowska and J. Tischner.

Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ

RELACJA WEDŁUG FRANCISZKA SUÁREZA SJ

Relacja jest jednym z najczęściej stosowanych obiektów zarówno w naukach formalnych, jak i empirycznych. Można ją rozważać z punktu widzenia ontologicznego, gnozeologicznego i logicznego. Nas interesuje ontologia relacji, szczególnie jej istota, podział i wartość bytowa.

1. Określenie relacji

O relacji $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\acute{\iota}$ mówią już Sofiści (Protagoras) i Platon (w *Teajecie*), ale więcej miejsca poświęcił jej Arystoteles. Nie jest łatwo zdefiniować relację. Arystoteles zalicza ją do kategorii przypadłości. Kategorie (od słowa $\kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ – orzekać) to w pierwszym znaczeniu typy orzeczeń. Mają więc swoją funkcję w zdaniu. Ale Arystoteles jako realista nie ograniczył się do języka. Językowi powinna odpowiadać rzeczywistość przez język wyrażana. Tą rzeczywistością jest najpierw myśl zawierająca pojęcia. Kategorie więc w drugim znaczeniu wyrażają różne typy pojęć, wreszcie ponieważ pojęciom odpowiadają ich przedmioty, kategorie wyrażają różne sposoby bytowania. Pełny wykaz kategorii znajduje się u Stagiryty w księdze im poświęconej: *Kategorie* 1^a 25-27. Naczelną kategorią jest substancja, inne kategorie, a jest ich 9, to przypadłości. Najmniej wątpliwości wzbudzają pierwsze z nich, tj. ilość i jakość. Wiele trudności sprawia

kategoria relacji, a najwięcej pozostałe, które dają się rozłożyć i sprowadzić do innych. Może dlatego Arystoteles traktuje je zdawkowo i przygodnie.

Określając relacje podajemy najpierw ich rodzaj, do którego należą, mianowicie przypadłości. Do pełnej definicji należy jednak podać ich specyficzną charakterystykę. Arystoteles czyni to w *Kategoriach* 7, 6^a 36 – ^b 11, gdzie czytamy, że: „Relatywami nazywamy to, co jako takie orzekane jest o czymś innym lub w jakiś inny sposób jest [odniesione] do czegoś, np. większe orzekane jest w stosunku do czegoś innego. Mówi się bowiem, że jest większe od czegoś. Również podwójne orzekane jest, o ile jest [takie] wobec [czegoś] innego, bo jest podwójne wobec czegoś. Tak samo w innych przypadkach. Do relatywów należą: zdolność, nastawienie, doświadczenie zmysłowe, nauka, twierdzenie. O wszystkich tych przykładach mówi się, że należą do czegoś innego, choć nie są tym innym, bo zdolność jest zdolnością do czegoś, a nauka jest nauką o czymś i twierdzenie – twierdzeniem o czymś, itd. Πρὸς τί to są te, które orzekane są jako takie o czymś innym, czyli jakkolwiek wobec czegoś innego, np. «wielka góra» mówi się w stosunku do innej, bo o górze mówi się, że jest wielka w stosunku do czegoś innego. Podobne orzeka się jako podobne do czegoś i wszelkie inne tego typu [przypadki] tak samo orzeka się jako wobec czegoś”.

Pokrewny tekst znajdujemy w *Topikach* 4, 125^a 7 nast. „Podobnie przypadki relatywów różne mają przeciwstawienia, np. podwójne lub wielorakie; każde z nich [orzeka] o czymś innym i wnosi jakies przeciwieństwo. Połowa też jest [połową] czegoś, jak również jakiś ułamek. Tak samo ma się sprawa z nauką i poznaniem: dotyczą czegoś i podobnie się przeciwstawiają. Przedmiot nauki i poznania też są przeciwstawne czemuś, choć przeciwstawiają się nie tak samo”.

Przygodnie omawia relację w *Metafizyce* N 1, 1088^a 23-35: „To jednak, co jest relatywne, jest w najmniejszym stopniu ze wszystkich rzeczy rodzajem jakiejś natury czy substancji i jest późniejsze od jakości i ilości; stosunek jest, jak już powiedzieliśmy, właściwością ilości, a nie materią, jeżeli jest prawdą, że czy to w sensie ogólnym, czy

w swych częściach i gatunkach, stosunek nie może być bez jakiejś innej rzeczy, która mu służy jako przedmiot. Nic bowiem nie jest ani duże, ani małe, ani liczne, ani nieliczne, ani w ogóle relatywne w stosunku do czegoś, co mogłoby być takie nie będąc czymś innym. Wskazówką, że stosunek nie jest w najmniejszym stopniu ani substancją, ani określonym bytem jest to, że sam nie jest przedmiotem ani powstawania, ani giniecia, ani ruchu. [...] ze względu na stosunek nie zachodzi żadna zmiana.” Z tych tekstów już widać, że określenie relacji jest trudne, bo Arystoteles najczęściej ucieka się do przykładów, nie dokonując uogólnienia, a także wprowadza negacje, co nie jest zabiegiem polecanym w definiowaniu.

Klasyycznym jednak miejscem omawiającym relacje jest *Metafizyka* 15, 1020^b 26 – 1021^b 11: „«Względny» nazywa się, z jednej strony, taki stosunek jak podwójny do połowy, potrójny do trzeciej części i, w ogóle, wielokrotny do tego, co się mieści wiele razy w czymś innym, a także to, co przewyższa do tego, co jest przewyższane; z drugiej strony, stosunek tego, co może ogrzewać, do tego, co może być ogrzane, oraz tego, co może ciąć, do tego, co może być cięte, i w ogóle działającego do doznającego. Względny jest również stosunek mierzonego do miary, poznawalnego do wiedzy oraz przedmiotu postrzeganego do postrzeżenia”¹. W tych przykładach dają się wyróżnić trzy grupy stosunków:

Pierwsza grupa obejmuje stosunki liczbowe, określone lub nieokreślone. Do nich zalicza Arystoteles też równość, podobieństwo i tożsamość, choć uzasadnienie tego faktu nie jest zbyt przekonujące: „Wszystkie bowiem odnoszą się do jedności. «Tymi samymi» są rzeczy, których substancja jest jedna; «podobnymi» są te, których jakość jest jedna; «równymi» są te, których ilość jest jedna.” Co do równości można się zgodzić, bo w przedmiotach równych da się wyliczyć wymiary i stwierdzić ich przystawanie. Natomiast trudno przeliczać substancję lub jakość.

Druga grupa dotyczy możliwości czynnej lub biernej i ich aktualizacji. Jako przykład podaje Arystoteles stosunek ojca do syna. Są one

¹ Arystoteles, *Metafizyka*, tł. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 131.

względne, ponieważ w samej ich istocie zawiera się odniesienie do czegoś innego.

Trzecia grupa obejmuje przypadki intencjonalności np.: mierzanie, myślenie o czymś, postrzeganie. Te stosunki traktuje Stagiryta jako jednostronne, w tym sensie, że przedmioty mierzalne, poznawalne, możliwe do pomyślenia są względne, ponieważ do nich odnosi się inna rzecz. Natomiast myśl i inne podobne czynności poznawcze nie odnoszą się do swych przedmiotów, gdyż byłoby to powtórzeniem tego samego.

Św. Tomasz z Akwinu zajmuje się relacjami przy różnych okazjach, szczególnie jednak kiedy porusza problem relacji między osobami Trójcy świętej oraz relacji stworzeń do Stwórcy. Przy tym w określeniu relacji nie odbiega od Arystotelesa, a niekiedy wręcz go cytuje. Tak np. w *Summie przeciw Poganom*, II, r. 12 pisze, że „Relatywami są takie rzeczy, które według swej bytowości odnoszą się w pewien sposób do czegoś innego.” Jest to aluzja do *Kategorii* Δ . W *Summie Teologii* znajdujemy podobne określenia: „To, co nazywa się *do czegoś*, oznacza według swej własnej istoty tylko wzgląd na coś innego.” (ST kw. 28, art. 1) „Specyficzna treść relatywu polega na odniesieniu się do czegoś innego”. (ST kw. 32, art. 2) „Bytowość relatywu polega na odniesieniu do czegoś innego.” (ST kw. 40, art. 2) Tomasz używa tu takich słów, jak: *relativum*, *relatio*, *ad aliud se habere*, *respectus ad aliud*. A. B. Stępień podaje kilka polskich odpowiedników tych terminów. Są to: „relacja”, „stosunek”, „względ”, „odniesienie”². Co to zaś jest odniesienie czy względ, musimy to pokazać na przykładach, jak to czynił Arystoteles, i zawierzyć intuicji. W każdym razie relacja jest przypadłością dwupodmiotową. Podmioty te zwane są korelatami, lub terminami relacji. Niekiedy znaczenie słowa „termin” zawęża się do drugiego korelatu i odpowiada ono wtedy polskiemu słowu „kres”. W tym przypadku pierwszy korelat traktuje się jako fundament. Chociaż niekiedy i tę nazwę bierze się dwuznacznie: raz

² Zob. A. B. Stępień, *Teorie relacji filozoficzne i logiczne. Przyczynek do zagadnienia stosunku między teorią bytu (przedmiotu) a logiką*, Lublin, TNKUL, 2005, s. 147.

jako synonim podmiotu, drugi raz jako specyficzną treść w podmiocie, która decyduje o stosunku.

Św. Tomasz z Akwinu w *Summie teologicznej*, kw. 13, art. 7, odwołuje się do arystotelesowskiego podziału na trzy wymienione wyżej grupy relacji, kiedy rozważa problem realności relacji. Za relacje rzeczywiste uznaje te, które zachodzą między dwoma rzeczywistymi terminami. Do takich należą stosunki ilościowe (grupa pierwsza), jak: wielkie i małe, podwójne i połowiczne itp., ponieważ ilość występuje po obydwu stronach. Rzeczywiste są według Akwinaty relacje oparte na działaniu i doznawaniu (grupa druga), np. poruszacz i rzecz poruszana, ojciec i syn itp. Natomiast relacje trzeciej grupy są częściowo rzeczywiste, częściowo myślnie. Mianowicie wiedza i postrzeganie mają relację rzeczywistą, skierowaną ku przedmiotom, natomiast w rzeczach nie ma rzeczywistego stosunku do wiedzy i postrzegania, lecz tylko myślny. Sprawą realności relacji zajmiemy się jednak osobno później. Szczegółowo odnosi się do tych trzech grup, komentując je, Fr. Suárez w *Disputationes metaphysicae*, dysp. 47, odc. 10.

Zanim jednak dojdziemy do tej kwestii u Suáreza, przyjrzyjmy się jego określeniu relacji. Zajmuje się tym w dyspucie 47, w odcinku 1, zatytułowanym: Czy relacja jest rodzajem bytu różnym od innych?

Jak na dysputę przystało, Suárez najpierw przedstawia kilka trudności przeciw istnieniu relacji jako osobnego bytu. Pierwsza trudność polega na tym, że relacja nie dodaje niczego bytom, między którymi ewentualnie zachodzi, ani nie istnieje samodzielnie, ponieważ nie jest substancją. Dalsza trudność: Nie są potrzebne relacje kategoriałne, ponieważ wystarczą relacje transcendentalne. Następnie Suárez wymienia trzy opinie co do charakteru relacji, z których pierwsza jest negatywna: Relacje są tylko ujęciami słownymi (Averroes, Avicenna, Aureolus), druga, że wprawdzie relacje istnieją, ale nie stanowią osobnego rodzaju (filozofowie przedplatońscy, np. Zenon), trzecia pozytywna, że relacje są rzeczywiste i stanowią osobną kategorię bytu (Platon, Arystoteles i jego komentatorzy, Tomasz z Akwinu, Capreolus, Henryk z Gandawy). Jako takie nadają się do wyjaśniania tajemnicy Trójcy świętej. Suárez uznaje za słuszną trzecią opinię. Jego

zdaniem wyrażenia relacyjne ani nie naruszają form absolutnych, ani nie są czymś tylko zewnętrznie narzuconym.

Wprawdzie różnica między relacją a jej fundamentem nie jest realna, lecz myślna z podstawą w rzeczy, jednak racją formalną relacji nie jest nic, tzn. denominacja relacyjna nie jest czymś tylko zewnętrznym, zależnym od jakiejś formy absolutnej, lecz jest to jakaś forma realna i wewnętrznie denominująca własność relacyjna. Godzimy się – pisze Suárez, że relacja nie jest czymś różnym od fundamentu, ale nie godzimy się na to, że jest niczym³. Dlatego nie jest słuszne twierdzenie A. B. Stępnia, że „F. Suárez w ogóle zakwestionował realność kategorii relacji, mówił, że to co jest realne, to tylko podstawa relacji, tzn. np. człowiek, który jest ojcem, liczba, która jest większa od innej liczby, realnie (obiektywnie) istnieją, natomiast sama relacja (odniesienie jednego do drugiego) jest już czymś myślnym”⁴.

Suárez odróżnia relacje rzeczywiste od relacji myślnych. Te drugie jego zdaniem nie są bytami rzeczywistymi. Tylko relacja rzeczywista jest właściwą relacją⁵. Przy okazji omawiania podziału relacji na *secundum dici* oraz *secundum esse*, stwierdza, że tylko ta druga ma faktyczne istnienie wraz z odniesieniem do czegoś innego. Relacja *secundum dici* natomiast wyraża pewien aspekt, który w rzeczywistości nie istnieje. Np. wszechmoc Boża traktowana jest jako odniesienie na zasadzie analogii do władz bytów stworzonych, faktycznie jednak takiego odniesienia w Bogu nie ma⁶.

2. Relacje kategoriałne i transcendentálne

Podstawowym jednak rozróżnieniem jest podział relacji na kategoriałne i transcendentálne. Różnicę między nimi omawia Suárez szeroko w odcinku 4 tej dysputy (n. 2-3). Jeśli się różnią, wymagają

³ *Disp. Met.*, 47, odc. 2, n. 15, 22 i 24.

⁴ A. B. Stępień, dz. cyt., s. 150.

⁵ *Disp. Met.*, 47, odc. 3, s. 3 i 5.

⁶ Tamże, n. 8.

też różnych definicji. Zanim więc *Doctor eximius* przystąpi do ich definiowania, stara się wykazać, że są one niesprowadzalne do siebie. Relacja kategoriałna ma trzy cechy, którymi różni się od transcendentalnej: a) Relacja kategoriałna, stanowiąca jeden z rodzajów bytu przypadłościowego, wymaga jakiejś podstawy rzeczywistej i absolutnej, np. podobieństwo – białości, ojcostwo – siły rozrodczej. b) Wymaga też rzeczywistego terminu. c) Różni się od podstawy i terminu przynajmniej z natury. Relacja transcendentalna tych warunków nie spełnia. Np. boska wiedza ma odniesienie do boskiej istoty, miłość boska do boskiej dobroci, ale między tymi elementami nie ma różnicy realnej, a co najwyżej myślna. Relacja transcendentalna nie zawsze wymaga terminu rzeczywistego, lecz może się odnosić do fikcji, do bytu myślnego, np. do braku, a także do bytu możliwego, który jeszcze nie istnieje. Relacja transcendentalna nie potrzebuje też fundamentu, np. relacja materii do formy zawiera się w materii; podobnie ma się sprawa z relacją formy do materii, wiedzy do przedmiotu. Ta relacja wchodzi w strukturę samej rzeczy absolutnej.

Relacja kategoriałna (inaczej predykamentalna) jest formą przypadłościową, dochodzącą do fundamentu w sobie ukonstytuowanego i absolutnego, który zostaje odniesiony do czegoś innego. Relacja transcendentalna zaś jest cechą istotną, choć jest równocześnie odniesieniem⁷.

Czy może się kierować ku bytowi myślnemu? Na to pytanie Suárez odpowiada w sposób ostrożny. Wzgląd na byt myślny, czyli możliwy, jest dopuszczalny w przypadku przedmiotu posiadającego istotę jeszcze nie istniejącą aktualnie. Nie mniej istnieją relacje transcendentalne wymagające kresu realnego. Np. akt widzenia i rozumienia stworzonego, intuicyjnego i naturalnego posiada relację transcendentalną do kresu, czyli do krańca zjednoczenia, którego zarówno realności, jak i aktualnego istnienia się domaga. Działanie jako takie i doznawanie jako takie zakładają stosunek do działającego lub doznającego aktualnie istniejącego, bez którego są niezrozumiałe. Także

⁷ *Disp. Metaph.*, 47, odc. 4, n 2 i 3.

byt stworzony jako uczestniczący i zależny zakłada istotny stosunek transcendentálny do Pierwszej Przyczyny, czyli do Bytu aktualnie ze swej istoty istniejącego⁸.

W sprawie podstawy relacji Suárez zastanawia się nad tym, czy ma się ona różnić od podmiotu. I odpowiada, że tylko taka relacja kategorialna wymaga realnego fundamentu różnego z natury od swego podmiotu, która przynależy jakiejś substancji za pośrednictwem przypadłości. Są jednak relacje kategorialne oparte na naturze substancjalnej, np. relacja identyczności gatunkowej dwóch ludzi lub dwóch dusz. Relacja zaś podobieństwa ma fundament bliższy w przypadłości, np. w białości. Proporcjonalnie to samo odnosi się do relacji transcendentálnych. Niektóre są zapodmiotowane bezpośrednio w substancji, inne za pośrednictwem przypadłości.

Podsumowując dyskusję, Suárez stwierdza, że „relacja predykamentalna pełni rolę odnoszenia się do czegoś innego, a relacja transcendentálna konstytuuje formę czy naturę, która coś przyczynuje lub działa na coś, do czego się odnosi”⁹. Dalej pisze, że „relacja predykamentalna nie jest wprost zamierzona przez naturę, a pojawia się dopiero gdy zaistnieje fundament i kres. Natomiast relacja transcendentálna często wynika z samej natury, np. ogrzewanie zawiera odniesienie do ciepła, rodzenie zawiera transcendentálną relację do przedmiotu, przez działanie jednoczące powstaje modus zjednoczenia, który zawiera transcendentálne odniesienie do elementów mających możliwość zjednoczenia się”¹⁰.

Relacja predykamentalna nie ma z natury pełnić jakiejś roli, lecz tylko towarzyszy rzeczom innym po to, by były do siebie odniesione z jakiegoś powodu, czyli podstawy, którą się w nich zakłada. Taka relacja powstaje dopiero wtedy, gdy pojawia się kres. Relacja natomiast transcendentálna przynależy jakiejś formie lub bytowości, a także modusowi bytu, o ile ze swej natury jest nastawiony na jakąś szczególną rolę, która może być zamierzona *per se* przez jakieś działanie.

⁸ Tamże, n. 5.

⁹ Tamże, n. 11.

¹⁰ Tamże, n. 12.

Gdy bowiem forma zawiera to odniesienie, nie może ono nie być zamierzone i nie stać się mniej niż sama forma, ponieważ czynność i zamiar działającego *per se* nastawione są na całą formę, aż do jej specyficznej treści¹¹.

Tak więc relacja predykamentalna nie jest zasadą działania, ani nie jest skierowana z natury do pełnienia jakiejś roli koniecznej dla bytu. Jest tylko odniesieniem wynikającym jako konsekwencja. Natomiast forma o transcendentnym odniesieniu według własnej treści relacyjnej często jest zasadą działania *per se*¹². Podsumowując stwierdza, że relacja predykamentalna jest pewną najmniejszą formą przypadłościową, która podmiotowi nie dodaje bytu, a tylko odniesienie do czegoś innego. Natomiast relacja transcendentna jest istotowym modu-sem, o ile podmiot jest przystosowany (*instituta*) do przyczynowania lub do zależności istotowej. Tkwi ona stale wewnątrznie i istotowo w danej bytowości, i może należeć do różnych kategorii, w zależności od funkcji, jakie pełni, podczas gdy relacja predykamentalna ma charakter przypadłości i pojawia się dzięki współlistnieniu terminów: podstawy i kresu¹³.

3. Istota relacji predykamentalnej

Po wyjaśnieniu różnic między relacją predykamentalną a transcendentną Suárez przechodzi w odcinku 5 do określenia relacji predykamentalnej. Powołuje się przy tym na rozdz. 15 księgi Δ *Metafizyki* Arystotelesa. Są tam dwie definicje. Pierwsza mówi o orzekaniu: τὸ πρὸς τί – ku czemuś, to jest to, co w tym, czym jest, jest orzekane o cudzym bytowaniu lub do czegoś innego. Druga o bytowaniu: Ku czemuś to jest to, czego bycie polega na odniesieniu do czegoś innego¹⁴. Rodzajem dla relacji jest przypadłość. Relacje transcendentne

¹¹ Tamże, n. 13.

¹² Tamże, n. 14..

¹³ Tamże, n. 15, 16 i 20.

¹⁴ Tamże, odcinek 5, n. 2.

w przeciwieństwie do kategoriaalnych są w substancji i w niej bytują. Relacje czysto myślnie też nie należą do kategoriaalnych, bo nie są przypadłościami. Relacja predykamentalna jest przypadłością dwu-podmiotową. Cała jej bytowość polega na odniesieniu jednego do drugiego. Zawiera podwójne *esse*: *esse in* oraz *esse ad*. Odniesienie to musi być aktualne. Potencjalne nie różniłoby się od podstawy¹⁵. Zaskakujące jest twierdzenie Suáreza, że „relacja sama z siebie nie posiada własnej bytowości. Nie jest rzeczą odrębną od [bytów] absolutnych”. Swoją bytowość zawdzięcza podstawie, a nie kresowi, który jest czymś zewnętrznym i odrębnym. „Po zaistnieniu kresu następuje i wynika w jej podmiocie. Przyczyna jej pojawiania się w podmiocie stanowi podstawę rzeczywistą relacji”¹⁶.

W każdej relacji rzeczywistej w rzeczach musi być coś, co jest podstawą odnoszenia jednej rzeczy do innej. Ale czasem jest jeszcze coś dodatkowego, jakiś warunek, który umożliwia odniesienie do kresu, np. działanie rodzenia do ojcostwa, sposób jedności potrzebny do jedności materii.

Do definicji relacji należy także termin – kres, bo jest ona ku czemuś. Zachodzi pytanie, czy musi to być kres rzeczywisty, czy wystarczy myślny. Na dowód tego, że kres powinien być aktualnie istniejący, Suárez przytacza teksty Arystotelesa i św. Tomasza oraz tomistów¹⁷. Dodatkowo argumentuje: Relacja jest połączeniem skrajności. Może więc być rzeczywista tylko pod warunkiem, że skrajności są rzeczywiste. Dalej: Relacja i jej kres są równoczesne. Usuwając kres, usuwamy relację. Pojawienie się kresu decyduje o relacji. Stąd wniosek, że „do relacji predykamentalnej konieczny jest zawsze kres rzeczywisty i rzeczywiście istniejący”¹⁸. Nawet Bóg nie może sprawić, by relacja była bez kresu. W samym bowiem pojęciu relacji zawiera się kres realny i aktualny¹⁹.

¹⁵ Tamże, n. 3-9.

¹⁶ Tamże, odcinek 7, n. 1.

¹⁷ *Metafizyka* Δ 15, *STh* I, kw. 13, a. 7; kw. 28, a. 1, ad 2; *CG*, II, a. 12, racja 3; *De potentia*, kw. 3, a. 3, ad 5.

¹⁸ *Disputationes metaphysicae*, 47, odc. 8, n. 5-7.

¹⁹ Tamże, n. 13.

W odcinku 9 Suárez rozpatruje zagadnienie różnicy między podstawą i kresem. Musi to być różnica rzeczywista, w przeciwnym przypadku relacja byłaby tylko myślna. Relacja do samego siebie nie jest więc rzeczywista. W związku z tym pojawia się problem takiej własności strukturalnej uznawanej przez współczesnych logików, jak zwrotność²⁰. Jeśli relacja zwrotna ma być rzeczywista, należałoby odróżnić w tym samym bycie pewne aspekty, które pełniłyby rolę podstawy i kresu. Np. kocham samego siebie, to znaczyłoby, że mają wola pozytywnie nastawiam się na siebie jako na pewną wartość, którą poznaję jako przedmiot mojej samoświadomości. Relacje części do całości oraz relacje części do innych części Suárez uznaje za rzeczywiste. Jako przykład podaje relację połówki odcinka, połówki połówek. Jeśli jest w nich nieskończona ilość punktów, to i ilość relacji jest nieskończona. Należy tu zauważyć, że wyróżnianie punktów jako realnie różnych jest nieuzasadnione. Punkty wyróżniamy arbitralnie. Uznawanie zaś istnienia nieskończonych liczb jest wyrazem pitagoreizmu.

4. Trzy typy relacji według Arystotelesa

Typ 1 – Należą tu relacje co do jedności, np.: równość, podobieństwo, identyczność dzięki jednej substancji. Rzeczy podobne mają jedną jakość, rzeczy równe mają jedną wielkość, rzeczy konsubstancjalne mają tego samego rodzaju substancję. Następnie relacje co do wielości, np.: większe, dwojaki, trojaki.

Typ 2 – Opiera się na możliwości czynnej i biernej, np. zdolność do ogrzewania się i ogrzewania.

Typ 3 – Dotyczy mierzącego do mierzonego.

Podział relacji na te 3 typy opiera się na odróżnieniu jej fundamentów. Suárez komentuje poszczególne typy, rozpatrując nasuwające się wątpliwości.

²⁰ Por. T. Czeżowski, *Logika*, Warszawa 1968², s. 146, 173.

Tak np. rozważając relację podobieństwa (typ 1) pyta o relację między dwoma relacjami. Jego zdaniem jeśli dwie relacje są do siebie odniesione, to nie przez samą siebie odnosi się jedna relacja do drugiej, ale przez inną relację. Np. relacja ojcostwa do innej relacji ojcostwa odnosi się przez relację podobieństwa. Czy w takim ujęciu nie grozi pochód w nieskończoność? Suárez uspokaja: Jeśli mianowicie następuje iteracja, to trzeba się w pochodzie zatrzymać. Tak więc, chociaż ojcostwo jest podobne do innego ojcostwa, a same podobieństwa są też podobne, to nie potrzeba już innego podobieństwa, bo podobieństwo jest tego samego typu. Ponieważ aspekty, pod jakimi odnosimy rzeczy do siebie, są ograniczone, nie jest możliwy pochód w nieskończoność²¹.

Relacja takozsamości łączy rzeczy, których substancja, czyli istota są identyczne. Dwie jakości tego samego gatunku są powiązane relacją takozsamości. Relacja równości przysługuje wielkościom. Taka sama jakość może być równocześnie podstawą takozsamości i podobieństwa. Można też sensownie mówić o relacji takozsamości rodzajowej i gatunkowej, z tym, że jedna kryje się w drugiej²².

Dla teorii matematyki interesujący być może problem, czy stosunki między liczbami dotyczą poszczególnych jednostek, czy zbiorów? Suárez jest zdania, że zbiór nie może być podstawą relacji, gdyż wtedy jedna relacja tkwiłaby w wielu jednostkach. Nie może zaś relacja podzielić się na podrelacje, bo nie byłaby prosta, tak samo jak nie jest prosty zbiór. Chyba że się potraktuje zbiór jako pewną niedoskonałą jedność, wtedy zbiór mógłby być porównywany z innym zbiorem, np. równolicznym, dwakroć większym itp.²³. Należałoby dodać, że samo pojęcie zbioru implikuje relację elementów, traktowanych jako związanych z sobą. Chyba że potraktuje się zbiór czysto logicznie, bez odniesienia do metafizyki.

W odcinku 12 Suárez komentuje drugi typ relacji, opartej na możliwości czynnej i biernej. Powstaje problem, czy jest możliwa relacja

²¹ Tamże, odc. 11, n. 8, 12 i 13.

²² Tamże, n. 14-17.

²³ Tamże, n. 19.

przyczyny i działania do skutku, którego jeszcze nie ma? Podobnie, czy jest relacja do działania przeszłego, którego już nie ma (np. spłodzenie dziecka, które potem zmarło)? Suárez odpowiada twierdząco. Relacja między czynnością, która trwa, oraz jej skutkiem jest rzeczywista, ponieważ terminy są realne²⁴. Relacja nie może być oparta na działaniu, które już nie istnieje, ale może ono być warunkiem, by taka relacja zaistniała. Dlatego np. relacja ojcostwa ma podstawę w zdolności płodzenia oraz w podmiocie ojca płodzącego. Pozostaje ona nawet po ewentualnej śmierci dziecka. Nie ma jej zaś, gdy ktoś w ogóle nie ma dzieci, bo nie może być relacji realnej do możliwego skutku, skoro go jeszcze nie ma. Specjalne miejsce dla rozważań o działaniu pozostawia Suárez do dysputacji 48.

W odcinku 13 Suárez analizuje trzeci typ relacji oparty na mierze. Zalicza się do niego takie relacje, jak relacja przedmiotu mierzalnego do miary, poznawalnego do poznania, odczuwalnego do odczuwania zmysłowego. Podkreśla przy tym fakt, że jest to relacja przedmiotu do wiedzy, a nie odwrotnie, bo relacja wiedzy do przedmiotu byłaby relacją skutku do przyczyny, czyli należałaby do typu drugiego, gdybyśmy zaś brali pod uwagę proporcję wiedzy i jej przedmiotu, to mielibyśmy do czynienia z relacją typu pierwszego. Także w przypadku gdy miara i przedmiot mierzony rozpatrywane są z punktu widzenia podobieństwa, mamy do czynienia z relacją typu pierwszego²⁵. Miara nie jest brana w odniesieniu do naszego poznania, ale w odniesieniu do rzeczy mierzonej, dlatego jest podstawą rzeczywistej relacji.

W odcinku 14 Suárez zastanawia się, do jakiego typu relacji należy miłość. Nie należy do drugiego, bo przedmiot miłości nie jest możliwością bierną, ani skutkiem działania. Pewne racje przemawiają za tym, że należy do typu trzeciego. Taką racją jest analogia miłości do poznania. Jeśli wiedza jest mierzona przez przedmiot, to również miłość może być tak mierzona. Jeśli miara prawdy jest wystarczającą podstawą relacji, to dłączego miara uczciwości lub dobra miłości nie

²⁴ Odc. 12, n. 3.

²⁵ Odc. 13, n. 2-5.

może być fundamentem relacji miłości?²⁶ Gdyby ktoś jednak się upierał, twierdząc, że w przypadku miłości występuje relacja zależności i relacja podobieństwa, które wskazywałyby na typ drugi i pierwszy, to nie należy tym się przejmować, ponieważ w tej samej rzeczy mogą istnieć odniesienia różnego typu jednocześnie. Relacja przyczyny do skutku należy do drugiego typu; relacja przyczyny materialnej do formalnej – do pierwszego, bo jest między nimi związek zjednoczenia. Relacja przyczyny celowej należy do trzeciego typu, ponieważ jest jednostronna: skutek jest przyporządkowany do przyczyny. Jeżeli mamy do czynienia z jakąś zależnością, to relacja należy do drugiego typu; natomiast bliskość, współistnienie należą do pierwszego typu.

W odcinku 15 Suárez omawia niektóre problemy związane z trzema typami relacji. Relacje dzielą się na jednostronne i dwustronne czyli wzajemne²⁷. Jednostronne mogą występować w dwóch przypadkach: 1) gdy od strony każdego z kresów relacja nie jest o tej samej treści; 2) gdy w jednym z kresów jest rzeczywista i prawdziwa, a w drugim nie. Co do pierwszego, to nie ma takiej sytuacji, żeby nie było relacji w jedną stronę i zarazem w drugą, choć swym charakterem mogą się różnić. I dlatego faktycznie takie relacje są wzajemne i lepiej je nazywać różnotreściowymi [*disqu岸parantiae*] w przeciwieństwie do równotreściowych [*aequ岸parantiae*]. Relacje drugiego typu są różnotreściowe, bo z jednej strony jest w nich możliwość czynna, a z drugiej – bierna. W pierwszym typie relacje częścią są różnotreściowe, częścią równotreściowe. Np. jednakowość, równość, podobieństwo, tożsamość jest równotreściowa. Natomiast relacje liczbowe, jak podwójność, są różnotreściowe, ponieważ w jednym kresie jest nadmiar, w drugim niedomiar. W rodzajowym, ogólniejszym ujęciu są dwustronne, np. ogólnie: nierówność, niepodobieństwo²⁸.

²⁶ Odc. 14, n 4-6.

²⁷ U T. Czeżowskiego takie relacje nazywają się symetrycznymi. Por. *Logika*, dz. cyt., s. 150-151.

²⁸ T. Czeżowski nazywa relacje, w których jeden człon należy do innej kategorii semantycznej niż drugi, stosunkami niehomogenicznymi, patrz. dz. cyt., s. 143.

Co do relacji trzeciego typu, to wg Arystotelesa nigdy nie są równotreściowe, bo z jednej strony relacja jest rzeczywista, z drugiej strony myślna. Ten pogląd Suárez poddaje w wątpliwość z dwóch powodów: Po pierwsze relacja wiedzy i doświadczenia do przedmiotu jest rzeczywista. Na dowód tego podaje trzy racje: 1) niezależnie od umysłu wiedza ma za przedmiot coś poznawalnego, a poznawalne jest takie dla wiedzy; 2) bycie przedmiotem wiedzy lub doświadczenia zmysłowego ma podstawę w rzeczach lub ich własnościach. Akt wiedzy lub doświadczenia zmysłowego rzeczywiście zależy od przedmiotu jak czynność od działającego. 3) ponieważ kresem relacji jest druga relacja istniejąca w drugim kresie, musi być ona rzeczywista w obydwu kresach. Po drugie, jeśli przyjmiemy istnienie relacji jednostronnych, to musiałyby one należeć nie tylko do typu trzeciego, ale i do innych. I tak relacja między Bogiem jako przyczyną a stworzeniem jako skutkiem należy do typu drugiego, a nie jest wzajemna. Relacja podobieństwa między Bogiem a stworzeniem, relacja między Słowem a człowieczeństwem Chrystusa nie jest wzajemna, a należy do pierwszego lub drugiego typu. Relacja przyczyny celowej i jej skutku nie jest wzajemna, a należy do drugiego typu²⁹.

Mimo tych trudności Suárez dopuszcza istnienie pewnych relacji jednostronnych, należących do trzeciego typu, związanych z możliwością, zdolnością do czegoś, itp. Przedmiot nie jest w relacji do władzy poznawczej, ona do przedmiotu tak³⁰. Co do wiedzy i jej przedmiotu, to nie może ta sama relacja rozdzielić się na dwa kresy przeciwstawne, bo np. ojcostwo nie jest równe relacji synostwa. Także Arystoteles uznaje tylko relację wiedzy do jej przedmiotu. A jeśli się odróżnia relację czynności od relacji bierności, to są to odróżnienia myślnie. Natomiast relacja przedmiotu do wiedzy o nim nie ma fundamentu. Jeśli jednak przedmiot wiedzy odnosimy do wiedzy, to tylko dlatego, że wiedza odnosi się do przedmiotu, ale i wtedy relacja przedmiotu do wiedzy nie może być realna³¹.

²⁹ Odc. 15, n. 1-6.

³⁰ Tamże, n. 8.

³¹ Tamże, n. 11-12.

Suárez przystępuje do rozwiązania wyżej sformułowanych trudności. Przypomnijmy trudność pierwszą: Arystoteles w ks. Δ *Metafizyki* twierdzi, że w trzecim typie relacji stosunki są jednostronne, bo przynajmniej w jednym terminie brak fundamentu (n. 2). Przeciwko temu zdaniu były podane argumenty (n. 3-6). Pierwszy argument (trudność) w n. 3 powoływał się na to, że między wiedzą a jej przedmiotem jest relacja oraz odwrotnie, między przedmiotem a wiedzą o nim jest relacja.

Odpowiedź na trudność pierwszą znajduje się w n. 13. Przedmiot wiedzy ma dwa aspekty: 1) bierność, 2) odniesienie do wiedzy. Co do pierwszego aspektu przedmiot wiedzy jest taki dzięki wiedzy i nie jest to fikcja myślna. Przedmiot poznawalny umysłem jest takim dlatego, że się nim umysł zajmuje. Drugi aspekt ma charakter tylko myślny, bo rzecz sama nazywa się poznawalna dlatego, że jest przedmiotem wiedzy. Argument (n. 3) odwołuje się do pierwszego aspektu, natomiast Arystoteles ma na myśli drugi aspekt, tzn. że przedmioty poznania są relatywne, bo do nich odnosi się wiedza, a one same relacji nie mają. Dlatego ta relacja jest jednostronna (n. 2).

Drugi argument (trudność) w n. 4 polegał na tym, że w przedmiocie poznania jest podstawa, którą są jego własności. Nie musi się też dokonywać zmiana przedmiotu, aby był poznawalny, bo np. działający nie zmienia się, gdy działa.

Odpowiedź na tę trudność mamy w n. 14. Powodem, dlaczego ta relacja jednostronna nie jest rzeczywista w jednym kresie, jest to, że np. w przedmiocie poznawalnym nie ma podstawy rzeczywistej dla takiej relacji. Tą podstawą nie jest sama zdolność do bycia poznawalnym, bo taka podstawa sama z siebie jest tylko kresem lub przedmiotem, do którego coś innego się dostosowuje (*commensuratur*). Brak tej podstawy nie polega na tym, że ta dana rzecz nie istnieje, lecz na tym, że tę rzecz nie obchodzi, czy jest poznawana, czy nie.

Trzeci argument (trudność) w n. 5 wychodzi z przypadku, kiedy kresem relacji jest inna relacja w drugim kresie, a ta druga relacja nie może nie mieć kresu.

Odpowiedź ma się znaleźć w odcinku 16, gdzie mowa o relacji między relacjami³². Tymczasem w n. 15 nawiązuje do n. 6, gdzie wprowadzono trudność z drugiego tytułu. Mowa tam o relacji między Bogiem a stworzeniem, która nie jest wzajemna (str. 840). Suárez tłumaczy, że relacje czasowe Boga do stworzeń mogą być rzeczywiste lub myślne. Jedne przymioty Boże odnoszące się do stworzeń są wieczne i niekiedy implikują relację wolną, kiedy indziej konieczną, czyli naturalną (wiedza, moc itp). Predestynacja zaś, opatrność oraz wiedza widzenia implikują relację swobodną, czyli nie z natury. Nie są one rzeczywiste w Bogu, bo w wieczności nie mają przedmiotu (kresu).

Wprawdzie niektórzy teologowie uważają, że wiedza i potęga także w Bogu są relacjami transcendentalnymi, dlatego mogą istnieć bez terminów, należą do istoty Boga. Jednak zdaniem Suáreza nie jest to słuszne. To tylko my narzucamy sposób patrzenia. Tymczasem istota Boża jest absolutna i nie jest nastawiona na cokolwiek poza sobą. Podobnie wiedza Boża i Jego wola kierują się przede wszystkim ku samej istocie Boga, a jeśli czegoś innego dotyczą, to nie transcendentalnie. Tylko takie relacje, jak Stwórca, Pan itp. Mogą być uważane za rzeczywiste relacje, jak to przyznaje wielu teologów (Ockham, Gabriel, Durand, Grzegorz, Marsyliusz). Na poparcie tego zdania podaje argument, że do rzeczywistej relacji wystarczy, że jakaś rzecz jest związana z drugą. Pojawia się bez uszczerbku w czymś, co taką relację nabywa. Bóg zaś jest prawdziwą przyczyną rzeczy i działa na nią, a to sprawia w Nim relację. Bóg więc jest Stwórcą tak jak ojciec twórcą dziecka. Popiera to zdanie św. Anzelm (*Monologium*, n. 24) i daje przykład, że wobec dziecka, które się jeszcze nie urodziło, nie jestem ani mniejszy, ani większy, ani podobny, ani niepodobny, a gdy się urodzi, mogę mieć te relacje nie zmieniając się. Wprawdzie nie są to właściwe przypadłości, ale jakoś są obecne³³.

³² Tom 26, str. 847-858.

³³ *Disputatio* 47, odc. 15, n. 16.

Większość jednak teologów ma przeciwne zdanie. Do nich należą św. Tomasz, Kajetan, Ferrariensis, Capreolus, Hispalensis, Bonawentura, Ryszard, Szkot, Idzi Rzymski, Henryk z Gandawy, Aleksander z Hales, Magister Piotr Lombard. Nie wyobrażają oni sobie, by w Bogu pojawiała się jakaś przypadłość³⁴. Niemożliwe, by Bóg był odniesiony do stworzeń tak, że to odniesienie nie istniało w Bogu, ale Mu towarzyszyło (Gilbert de la Porrée, Aleksander z Hales). Nie może to być jakaś dodatkowa substancja, bo znów byłby problem jej związku z Bogiem. A gdyby była tożsama z Bogiem, to wracałoby pytanie, czy Bóg jest odniesiony zawsze, czy w czasie³⁵. Gdybyśmy przyjęli zdanie św. Anzelma, to wtedy relacje byłyby dwustronne wbrew stanowisku Arystotelesa. Soncinas twierdzi, że relacja panowania Boga nad stworzeniem jest rzeczywista, bo oparta na rzeczywistej potędze. Popiera to Hervaeus.³⁶ Jednak sam Suárez pisze: „Nie uważam, by należało odchodzić od sposobu wyrażania się św. Tomasza i poważniejszych teologów, chociaż bowiem niewygodny wyżej przytoczony nie wynika z przypisania Bogu relacji rzeczywistej w owym sensie, niemniej złym sposobem mógłby się odnosić do stworzeń przez wewnętrzną formę i bytowość. Jest to bowiem właściwość bytów tego samego rzędu. Bóg zaś i stworzenia należą do różnych porządków, co samo z siebie oczywiste”³⁷. Wiedza i jej przedmiot też należą do różnych porządków. Tym bardziej Bóg i stworzenie. Bóg jest stwórcą, bo ma moc wobec stworzeń, ale przypisywanie Mu relacji jest tylko naszym sposobem pojmowania³⁸. Zgadząmy się z tym, że między Bogiem a stworzeniem jest relacja jednostronna. Należy zaś nie tylko do trzeciego typu, ale też do pierwszego i drugiego, z tym, że w trzecim typie relacje są zawsze jednostronne, a w innych niekiedy. I tak mię-

³⁴ Tamże, n. 17.

³⁵ Tamże, n. 18.

³⁶ Tamże, n. 19-21.

³⁷ Tamże, n. 22. A. B. Stepien w dz. cyt., s. 157-158 przedstawia współczesną postać tego problemu w artykule S. Dąbrowskiego, *Metafizyczne kategorie stosunków w ujęciu Dezyderego Merciera*, „Roczniki Filozoficzne”, 1976, z. 1.

³⁸ Tamże, n. 25-26.

dzy władzą a czynnością może być relacja dwustronna, ale w Bogu, ze względu na Jego bytową wzniosłość, relacja jest jednostronna³⁹. Relacja między przyczyną celową i jej skutkiem jest jednostronna i należy do trzeciego typu, bo środki są dostosowane do celu i od niego czerpią swą treść oraz on jest ich miarą. W przykładzie z prawą i lewą stroną słupa oraz człowieka (n. 6 pod koniec) relacja nie jest wzajemna, a jednak nie należy do trzeciego typu, bo nie ma w niej stosunku miary i mierzonego. Suárez stwierdza, że wątpliwa jest jej realność. Dla słupa bowiem mieć prawą czy lewą stronę to rzecz obojętna i cecha zewnętrzna. Relacja prawe, lewe nie opiera się ani na wielkości, ani na możliwości czynnej. Także nie występuje tu miara. Relacja ta więc jest tylko myślna. Mianowicie prawa i lewa strona w człowieku różnią się, ale na słup są one przenoszone tylko myślnie. Pod tym względem relacja człowieka do słupa jest jednostronna, choć niereczywista⁴⁰.

5. Problem kresu relacji, który sam jest relacją

Wspomnieliśmy wyżej, że na trzecią trudność z n. 5, związaną z kresem relacji, który sam jest relacją, odpowiedź znajdzie się w odcinku 16. Na wstępie Suárez podaje w tym odcinku (n. 2) subtelną dystynkcję. Nie chodzi o to, że jakiś kres jest aktualnie kresem relacji, lecz o to, co uprawnia daną rzecz, by była kresem. Aby być kresem, wystarczy, że do danej rzeczy jest odniesiona jakaś inna rzecz, i nie potrzeba specjalnego powodu. Np. ściana oglądana nie posiada w sobie predyspozycji do oglądania. Chociaż, aby być oglądaną, musi mieć pewną własność. I teraz trzeba zbadać, jaka jest ta wymagana własność. Przedtem powiedziano, że kresem musi być byt rzeczywisty i to aktualnie istniejący. Pytanie dalsze: czy może to być byt relacyjny czy absolutny? I tu pojawiają się różne opinie.

³⁹ Tamże, n. 27.

⁴⁰ Tamże, n. 28-29.

Opinia pierwsza (Kajetana i Hispalensis) głosi, że we wszystkich relacjach zarówno wzajemnych, jak i jednostronnych kres musi być relatywny, ponieważ każdy byt odniesiony kieruje się z natury do swego korelatu. Tak więc istotnym momentem skierowania jednej relacji jest relacja przeciwna, odpowiadająca pierwszej w drugim kresie, bo relatywy są równoczesne co do: 1. natury, 2. poznania, 3. definicji.

Jako przykład dla równoczesności 1. podają ojcostwo. Gdyby ojciec jako ojciec nie był odniesiony do syna, odniesionego ze swej strony do ojca, lecz tylko odniesiony do człowieka, którego spłodził, to ojciec jako ojciec nie byłby równocześnie z natury z synem jako synem, lecz tylko z człowiekiem jako spłodzonym. A przecież ten człowiek wcześniej z natury został spłodzony przez kogoś innego (ojca), zanim nabył relację synostwa względem niego, bo synostwo jest cechą powstającą w człowieku zrodzonym. Ojciec więc jako ojciec będzie wcześniej z natury niż syn jako syn. A to przeczy równoczesności z natury (1). Relacja bowiem jako relacja zależy tylko od podstawy i kresu. Jeśli więc kresem nie jest inna relacja, to od niej nie zależy i jej nie wymaga. Sam z siebie więc jest z natury wcześniejszy niż ona.

Co do równoczesności poznania (2), Suárez wyjaśnia, że relacja jest poznawana, gdy się zna podstawę i kres. Niczego poza tym nie trzeba. Jeśli więc kresem relacji nie jest inna relacja, to ta pierwsza nie jest zależna w poznaniu od tamtej. A więc nie są poznawane równocześnie. W ten sposób Suárez odrzuca punkt 2.

Z tego samego powodu odrzuca punkt 3. Mianowicie w definicji relacji występuje tylko kres, bo cała jej bytowość polega na skierowaniu do kresu. Jeśli więc kres czegoś odniesionego nie jest też czymś relatywnym, ale czymś absolutnym, to jeden korelat nie jest definiowany przez inny korelat i odwrotnie. Czyli nie są jednoczesne w definicji. Widać to szczególnie w relacjach jednostronnych, gdzie trudność jest poważniejsza. Gdyby było inaczej, to np. do poznania relacji stworzenia trzeba by znać absolutny byt Boży i Jego naturę. A do poznania wiedzy lub doświadczenia zmysłowego trzeba by znać naturę przedmiotu wiedzy lub zmysłowego poznania, co jest fałszywe⁴¹.

⁴¹ Tamże, odc. 16, n. 3.

Druga opinia (Silvester de Silvestris – Ferrariensis): Co do relacji dwustronnych, to zdanie pokrywa się z poprzednim. Natomiast co do jednostronnych, to ich kres jest absolutny, a nie relatywny. Do tego zdania przychyła się Suárez, Co do relacji obopólnych, to stoją za nimi te same racje, co w poprzedniej opinii⁴².

Trzecia opinia (D. Szkot, Lychetus, Capreolus, Soncinus): Wszystkie relacje (jednostronne i wzajemne) mają kres absolutny, ale wymagają towarzyszącej korelacji, co w przypadku relacji wzajemnej jest prawdziwe, w przypadku relacji jednostronnych – tylko myślnie⁴³.

Suárez wylicza racje stojące za trzecią opinią.

Po pierwsze (1) w relacjach jednostronnych treść w jednym kresie potrzebna do zaistnienia relacji w drugim, to nie jest relacja przeciwna, ale sama bytowość lub własność absolutna takiego kresu. Natomiast odrzuca próbę Kajetana obrony swego stanowiska, polegającego na tym, że nawet relacje jednostronne są wzajemne. Zdaniem Suáreza to twierdzenie jest zdecydowanie fałszywe. Tak np. przedmiot wiedzy (scibile) odnosi się do wiedzy tylko dlatego, że wiedza odnosi się do niego tak, że ona jest niejako przyczyną tej relacji przedmiotu do wiedzy. „Dlatego nie można w ogóle zrozumieć, by jeden kres stał się już zdalny do odpowiedzi na relację drugiego przez samą rzeczywistą relację, która jest w drugim kresie, ponieważ każda relacja predykamentalna powstaje przy zaistnieniu podstawy i kresu, wprawdzie nie obecnego aktualnie, lecz zdalnego do bycia kresem, bo nie zakłada się jak aktualny kres, lecz powstaje z nastawienia drugiego na niego”⁴⁴.

Niektórzy twierdzą – pisze Suárez – że chociaż w przedmiocie wiedzy czy w Stwórcy jest tylko relacja myślna, to jednak relacja wiedzy czy stworzenia formalnie ma kres w swoim korelacie jako takim i dlatego relacja myślna jest rzeczywistym powodem istnienia kresu. Lecz to twierdzenie jego zdaniem łatwo odeprzeć, bo mianowicie dla relacji predykamentalnej kres musi być rzeczywisty, czyli coś musi

⁴² Tamże, n. 4.

⁴³ Tamże, n. 5.

⁴⁴ Tamże, n. 7.

być zdolne do bycia kresem, bo bez tego nie będzie kresem ani aktualnym, ani możliwym. Ta zaś zdolność musi się opierać na jakiejś treści istniejącej w tym kresie. Relacja bowiem, jak to często Suárez przypomina, istnieje tylko wtedy, gdy jest dana podstawa i kres. Tymczasem gdy chodzi o relację stworzenia, to ona jest wprawdzie rzeczywista, ale w Bogu nie istnieje relacja nawet myślna, ani nie jest ona potrzebna, by stworzenie było odniesione do Boga. To samo analogicznie odnosi się do relacji doświadczenia i jego przedmiotu oraz wiedzy i jej przedmiotu. Bo nawet gdyby nikt nie czuł i nie poznawał, to i tak kresem relacji doświadczenia zmysłowego byłby przedmiot zmysłowy, a dla wiedzy jej przedmiot. Nasza relacja do Boga polega nie na tym, że sobie wyobrażamy Go jako kres relacji, ale na tym, że On naprawdę wpływa na stworzenia swoją wszechmocą. W innych relacjach też nie wystarczy sama treść w kresie, chyba że ta treść istnieje aktualnie, bo coś możliwego jest po prostu niczym⁴⁵.

Fonseca próbował obronić swoje stanowisko, twierdząc, że relacja myślna może przysługiwać np. Stwórcy, chociażby rzeczywiście nie istniała, bo może w Nim być obiektywnie w umyśle i w ten sposób stanowić kres relacji rzeczywistej. Na to odpowiada Suárez: Przysługiwanie formy nie istniejącej to bądź nieporozumienie, bądź fałsz. Jeśli bowiem forma pełni jakąś funkcję, np. będąc podstawą relacji, to musi istnieć aktualnie stosownie do swej możliwości. A jeśli abstrahuje się od istnienia, to takie coś nie przysługuje aktualnie, ale w możliwości i jest tylko w umyśle. „Jeśli bowiem wykluczy się aktualne istnienie proporcjonalne do każdego orzecznika, to nie można twierdzić, że orzecznik przysługuje aktualnie podmiotowi, chyba że należy do jego istoty lub z niej wynika, wiążąc się z nim koniecznie i z istoty. Kiedy więc orzecznik jest przygodny, spowodowany zewnętrzną przyczyną, to niezależnie od tego, czy jest rzeczywisty, czy myślny, nie można mówić, że aktualnie przysługuje, skoro aktualnie nie istnieje”⁴⁶.

Tę dyskusję kończy nasz Filozof wnioskiem, że trzeba przyjąć powszechnie uznawaną naukę co do relacji jednostronnych, że ich

⁴⁵ Tamże, n. 9-10.

⁴⁶ Tamże, n. 11.

kresem jest coś absolutnego. Wprawdzie może się zdarzyć, że kresem będzie też relacja, ale nie przeciwstawna do drugiej ani wzajemna. Np. wiedza o relacji lub miłość zmierzająca do jakiejś relacji. Wtedy ta relacja będzie przedmiotem wiedzy lub miłości i traktowana będzie jako coś absolutnego. A jeśli ta relacja, jako przedmiot, jest tylko myślna, to może być kresem relacji transcendentalnej, ale nie predykalnej.

Po drugie (2), relacje wzajemne mają kres w czymś absolutnym. Także w relacjach wzajemnych formalny powód bycia kresem jest nie przeciwna relacja, lecz jakaś treść absolutna, która jest formalną podstawą relacji przeciwstawnej. Np. jeśli w Piotrze bliską podstawą jego synostwa jest cała jego substancja jako wytworzona przez konkretne zrodzenie z Pawła, to ten sam jest powód, dzięki któremu Piotr może być kresem relacji ojcostwa Pawłowego względem siebie. I odwrotnie, ponieważ w Pawle zdolność płodzenia jest bliską podstawą relacji ojcostwa, to jest także bliskim powodem, dlaczego Paweł może być kresem relacji synostwa względem niego. Podobnie ma się sprawa w pierwszym typie: białość np. jest podstawą podobieństwa A do B i równocześnie ze względu na formalną jedność jest też podstawą dla kresu relacji podobieństwa B do A. Może też jedna relacja być bliską podstawą dla innej relacji, np. ojcostwo dla podobieństwa i w tym ujęciu relacja staje się przedmiotem absolutnym dla innej relacji. A ponieważ relację definiuje się jako przypadłość, której całe bytowanie jest ku innemu, tym kresem nie może być znów relacja, bo wtedy definicja byłaby *idem per idem*⁴⁷. Być może ten problem dałby się rozwiązać za pomocą stopni: najpierw relacja czegoś do czegoś innego, następnie relacja między relacjami, itd.

Po trzecie (3), aby uzasadnić swoje stanowisko, Suárez powołuje się na zasadę: „To co w każdym z kresów jest powodem i podstawą własnej relacji, jest powodem bycia kresem drugiej współrelacji. Np. białość może stanowić podstawę podobieństwa w jednym i drugim

⁴⁷ Por. tamże, n. 14-15.

kresie⁷⁴⁸. Podobnie ma się rzecz z relacją nierównoważności (*disaequiparantiae*). Np. Piotr ma odniesienie do Pawła, bo ten go spłodził, a nie dlatego, że Paweł ma do niego relację. Sama relacja nie utożsamia się ze spłodzeniem. Relacja ojcostwa w Pawle ma kres w Piotrze, bo ten jest przez tamtego spłodzony. Ponieważ relacja wymaga dwóch podmiotów, mianowicie podstawy i kresu, każde z nich daje podstawę do relacji. Tym powodem nie jest druga relacja. Chociaż bowiem ojciec ma relację do syna tylko wtedy, gdy syn ma relację do ojca, to nie dlatego jest ojcem, że syn ma relację do niego, tylko dlatego, że go spłodził. Bo jedna relacja nie jest powodem drugiej ani od strony kresu, ani od strony podstawy. W przeciwnym razie nie byłyby z natury jednoczesne. Powodem jest zawsze coś innego, odrębnego od relacji, czyli coś absolutnego i ono jest podstawą relacji, jaką do tego ma inny podmiot.

Problem równoczesności relatywów nie daje Suárezowi spokoju. Przypomnijmy, że Kajetan wymieniał trzy aspekty jedności: z natury, w poznaniu i w definicji. Suárez odrzuca równoczesność z natury. Relacja bowiem jest z natury późniejsza od jej kresu, ponieważ relacja powstaje z podstawy i kresu. Gdyby jedna relacja była kresem drugiej, to z zaistnieniem jednej pojawiałaby się druga, a tak nie mogłyby być równoczesne z natury. Przeciwnicy odpierają argument twierdząc, że gdy jedna relacja powstaje z wystąpieniem podstawy i kresu, to zaraz powstaje druga towarzysząca, a to znaczy, że są równoczesne z natury. Podstawa jednej relacji jest zarazem kresem drugiej i odwrotnie. „Same relacje z konieczności powstają razem zarówno w trwaniu, bo z jednakową koniecznością obie wynikają natychmiast po pojawieniu się podstawy i kresu, jak i z natury, ponieważ nie mają wyznaczonego porządku [pierwszeństwa]”⁷⁴⁹. Relacje natomiast jednostronne nie są równoczesne ani w trwaniu, ani z natury. Według św. Tomasza w Chrystusie nie ma rzeczywistego synostwa w stosunku do Matki, w Dziewicy zaś jest rzeczywista relacja macierzyństwa wobec Chry-

⁴⁸ Tamże n. 18.

⁴⁹ Tamże, n. 24.

stusa. Z tego wynika, że jedna relacja nie zależy od drugiej. Jest to argument przeciw Kajetanowi i jego zwolennikom tomistom.

Dalej Suárez komentuje równoczesność relatywów w poznaniu (n. 3). Formalnie i bezpośrednio relacja zależy w poznaniu tylko od swego kresu, a nie od relacji przeciwnej. A przy relacjach jednostronnych jest to oczywiste, bo np. aby poznać relację poddaństwa stworzenia wobec Boga, nie trzeba poznawać relacji panowania w Bogu (bo takiej w Nim nie ma). Wprawdzie aby poznać relacje poddaństwa, jaką ma stworzenie wobec Boga, potrzebne jest jakieś choćby mgliste poznanie potęgi Boga wobec stworzeń, ale wystarczy, że się tę potęgę poznaje ze skutków, a nie samą w sobie⁵⁰. Jest możliwość, że poznawszy jedną relację wzajemną, poznajemy też drugą, przynajmniej jako towarzyszącą. Wystarczy, że znamy podstawę i kres. Nie jest to poznawanie wprost relacji samej w sobie, ale przez porównanie podstaw i kresów. Co do relatywów nieobopólnych, nie jest to konieczne. W przypadku relatywów dwustronnych (wzajemnych) są one tak zrośnięte z podstawami równocześnie istniejącymi, że nie można poznawać stosunku jednej rzeczy do drugiej, by zarazem nie poznać odwrotnego stosunku drugiej do pierwszej⁵¹.

Podobnie komentuje Suárez trzeci element opinii Kajetana (n. 3): równoczesność w definicji. Definicja mianowicie to jest pewne poznanie w myśli lub wyrażone w znakach. O tyle więc relatywy są równoczesne w definicji, o ile są równoczesne w poznaniu. Formalnie biorąc, jeden relatyw nie definiuje się przez inny korelatyw, lecz przez swój kres, do którego istotnie się odnosi. Taką równoczesność wyraźnie odrzuca D. Szkot w obawie przed kołowacizną w definiowaniu. Sam Suárez podaje argument niezależny od Szkotowego, mianowicie: formalnie i ściśle każdą rzecz definiuje się przez to, do czego ma nastawienie (*habitudinem*) i prawdą jest, że w definicji jednej rzeczy odniesionej *per se* nie bierze się pod uwagę drugiego kresu, chyba o tyle, o ile jest w nim jakaś treść potrzebna do bycia kresem

⁵⁰ Por. tamże, n. 30-31.

⁵¹ Por. tamże, n. 33.

takiej relacji. Okazjonalnie jednak (*concomitanter*) jeśli rzeczy odniesione są poznawane równocześnie, to też tak samo są definiowane jednocześnie⁵².

6. Przeciwstawienia relacyjne

Przeciwstawienie może zachodzić między relacją i jej kresem lub między jedną relacją jednego kresu i drugą odpowiadającą mu w drugim kresie, czyli między jednym relatywem a jego przeciwrelatywem. Pierwsze przeciwstawienie dotyczy wszystkich relacji, także jednostronnych, czyli relacji jako takiej. Polega ono na tym, że relatyw jako taki i kres mają taki stan (*habitudo*) i warunki tak odległe, że domagają się odróżnienia, bo relatyw to coś, do czego się coś innego odnosi, kres zaś to coś, do czego się coś innego odnosi. Dlatego z samej swej istoty wymagają odrębności.

Drugie zaś przeciwstawienie, tzn. między jedną relacją jednego kresu i drugą odpowiadającą mu w drugim kresie, nie jest we wszystkich prawdziwe i rzeczywiste a tylko w niektórych. Bo w jednostronnych to przeciwstawienie nie istnieje. Między relatywami rzeczywistymi i obopólnymi oraz między samymi relacjami zachodzi przeciwstawienie relatywne, a polega na tym, że jedna relacja „ma na oku” (*respicit*) jako kres to, co jest podstawą drugiej i odwrotnie, czyli (co na jedno wychodzi), że mają przeciwstawne powody: bo jedna odnosi swój podmiot do czegoś innego, druga zaś, przeciwnie, tamto⁵³ odnosi do tego, co było podmiotem tamtej pierwszej. Z tej przyczyny tak się wykluczają, że nie mogą obie relacje tkwić w jednym i tym samym naraz, bo nie może jedno i to samo być równocześnie podstawą i kresem względem tego samego.

Dobrze to widać w przypadku relacji o różnych treściach, np. ojcostwa i synostwa, ale w pewien sposób dotyczy też relacji równoważ-

⁵² Por. tamże, n. 34.

⁵³ Por. tamże, n. 40.

nościowych (*aequiparantiae*), bo chociaż są tego samego gatunku, to jednak w konkrety są jakoś względnie przeciwstawne, bo cechują swoje podmioty według przeciwstawnych stanów, przez co posiadają rozbieżność w tym samym podmiocie.

7. Najwyższy rodzaj, gatunki i indywidualne przypadki relacji

Suárez podejmuje problem klasyfikacji relacji, tzn. wyznaczenia najwyższego rodzaju, podrodzajów, gatunków aż po indywidualne przypadki. Problem polega na tym, że do istoty relacji należy bycie ku czemuś innemu. Jak już wspomniano przy innej okazji (Punkt 4, Trzy typy..., odn. 20), w samej definicji relacji zawiera się warunek, że to samo nie może realnie odnosić się do siebie samego. Trudność ta jest szczególnie kłopotliwa u tych, którzy uważają, że jeden relatyw formalnie odnosi się do drugiego korelatywu jako takiego. Według tego poglądu, skoro relatywem jest to, co bytuje ku czemuś, to z definicji musi mieć inny korelat. A ponieważ nic nie może mieć rzeczywistej relacji do samego siebie, to nie może być jednego najwyższego rodzaju, ale dwa, które się do siebie adekwatnie odnoszą, czyli są rzeczywiście odrębne⁵⁴. A jednak – stwierdza Suárez – jest jeden najwyższy rodzaj kategorii relacji. Jeśli bowiem mamy najogólniejsze pojęcie relacji rzeczywistej i predykamentalnej w ogólności, to może istnieć też pojęcie relatywu w ogóle, bo każdej formie abstrakcyjnej może odpowiadać odpowiedni dla niej konkret. Termin „relacja” jest wspólny wszystkim relacjom i jest o nich orzekany jednoznacznie, wyrażając ich istotę. Definicja relacji w ogóle też jest jedyna i wszystkim relacjom kategorialnym przysługuje. Także przy wyżej wspomnianej hipotezie dwóch rodzajów relacji trzeba by było znaleźć dla nich coś wspólnego dzięki wyabstrahowaniu jednoznacznego pojęcia wspólnego dla obydwu. Nie jest wprawdzie wy-

⁵⁴ Por. odc. 17, n. 2.

kluczone, że relacja w ogóle może być pojmowana jako mająca coś, do czego ma stosunek (*habitudinem*) nie tylko w desygnatach, ale i w najogólniejszym pojęciu, bo relacji w ogólności odpowiada kres w ogólności. Nie wynika jednak z tego, by istniały dwa najwyższe rodzaje, bo kres w ogóle nie jest czymś relatywnym jako taki i dlatego nie stanowi nowego rodzaju „ku czemuś”⁵⁵. Tak więc, chociaż relacje w ogólności określa się jako „ku czemuś”, to „ku czemuś” funkcjonuje w konkretnych przypadkach relacji. Dlatego ujęcie ogólne nie wymaga korelatu ogólnego (ujęcie zwane *in actu signato*), lecz relacja w konkretności dotyczy poszczególnych przypadków (ujęcie *in actu exercito*)⁵⁶.

„Coś innego” w definicji relacji znaczy kres relacji jako takiej, to znaczy drugi kraniec, o ile ma w sobie powód wystarczający bycia kresem. A ten powód prawie zawsze jest absolutny. A jeśli czasem jest to znów relacja, to nie jako relacja, przeciwstawna innej relacji, ale jako posiadająca w sobie pewną jedność na wzór rzeczy absolutnych⁵⁷. Treść kresu nie jest w rzeczach jakąś cechą czy właściwością rzeczywistą, jakoś od nich odrębną lub ich przypadłością, lecz jest to sama bytowość rzeczy, o ile na nią jest nastawiona inna rzecz. Kres jako taki jest quasi-transcendentalny, ponieważ nie jest jednoznaczny i przysługuje nawet Bogu. Tylko ubocznie i dodatkowo zawiera się w definicji relatywów.

Także podstawa relacji nie jest jakimś rodzajem, lecz treścią quasi-transcendentalną rozdzieloną po różnych kategoriach. Tak np. Arystoteles traktuje wielkość jako podstawę równości lub nierówności, a jakość jako podstawę podobieństwa lub niepodobieństwa. Jest nią sama bytowość każdej rzeczy, o ile ma zdolność odnoszenia się, a więc każda należy do swojej kategorii, a tylko nie wprost należy do kategorii relacji, będąc jej podstawą.

Omówiwszy najwyższy rodzaj, do jakiego należy relacja, Suárez przechodzi do omówienia członów podziału na podrodzaje, gatunki

⁵⁵ Tamże, n. 9.

⁵⁶ Tamże, n. 4.

⁵⁷ Por. tamże, n. 8.

i jednostkowe przypadki relacji. O pierwszym podziale ze względu na jedność, działanie i miarę była już mowa w odc. 10, n. 2-4. W każdym z tych trzech typów można wyróżnić dalsze podziały. Np. w typie 1. różne odmiany jedności, ale także wielości, różności i odpowiednie kombinacje tych relacji. W typie 2., gdzie główną rolę odgrywa działanie, można mówić o możliwości czynnej i biernej, o przyczynie i skutku. W typie 3., dotyczącym miary, też są różne relacje w zależności od proporcji miar i rzeczy mierzonych⁵⁸.

Dalszy podział relacji na wzajemne i jednostronne, o którym była mowa w odc. 15, n. 1-8, nie pokrywa się z podziałem na typy 1-3. One się krzyżują. I tak, do relacji jednostronnych należy trzeci typ oraz niektóre relacje pierwszego i drugiego typu. Do drugiego członu (obustronne, wzajemne) należą prawie całe dwa pierwsze typy. Dałoby się te dwa podziały skoordynować tak, że najpierw byłby podział na relacje wzajemne oraz jednostronne, a potem wprowadzić dalsze podziały według działania, jedności.

W tym momencie nasuwa się pytanie, skąd brać różnice gatunkowe do podziału relacji? Z podstawy, z kresu czy z obydwu. Zdania są różne. Jedni twierdzą, że relacja czerpie swoją bytowość z podstawy, a swoją istotę i charakterystykę z kresu. Suárez stwierdza, że ponieważ relacja całą swoją istotę ma w odniesieniu do kresu, dlatego od niego, jakby z ostatniej formy, otrzymuje swoje gatunkowienie i przez kres jest wyróżniania i definiowana⁵⁹. Ponieważ jednak także podstawa formalna jest z zasady i wewnętrznie wymagana do relacji, to i ona jakoś stanowi o istocie relacji, jakby na sposób przyczyny materialnej zewnętrznej.

Następną sprawą jest jednostkowienie relacji. Powstaje pytanie, czy w tym samym podmiocie istnieje równocześnie wiele relacji różniących się tylko numerycznie? Czy do indywidualizacji relacji przyczynia się kres? A więc, czy ten sam podmiot może mieć różne relacje do wielu kresów. O tym Suárez rozważał w dyspucie 5, odc. 8, gdzie

⁵⁸ Por. tamże, n. 11.

⁵⁹ Por. odc. 8.

była mowa o indywiduacji przypadłości, tzn. czy w tym samym podmiocie może istnieć wiele takich samych przypadłości?⁶⁰ W numerze 15 takie zajmuje stanowisko: Nie może istnieć wiele przypadłości tego samego gatunku w tym samym podmiocie równocześnie. Jako dowód podaje właśnie relacje, zakładając, że są one czymś rzeczywistym różnym z natury od bytów absolutnych. Ale w n. 17 i 19 przyznaje, że przypadłości relacyjne tego samego typu mogą występować jako liczne, ze względu na pewne niepodobieństwo jakby materialne, gdy mają różne cele, zdatności lub są odniesieniem do różnych kresów. Tak np. syn ma dwie relacje synostwa wobec ojca i matki. To samo powtarza Suárez w tej 47 dyspucie, n. 17. Jako przykład wielu relacji w tym samym podmiocie podaje tu dwa ojcostwa tego samego ojca względem dwóch synów. Są dwa, ponieważ skutek formalny jednego nie jest zupełnie podobny do skutku formalnego drugiego. Za każdym razem powstaje nowy stosunek, który trwa, choćby inny stosunek już zniknął.

Jaką rolę w problemie wielości relacji odgrywa sprawa różnicy między relacją a jej podstawą?⁶¹ Jeśli relacja różni się rzeczywiście od podstawy, to wielość kresów zwiększa ilość relacji. Np. powstaje wielość relacji ojcostwa ze względu na wielość dzieci. Niektórzy twierdzą jednak, że ta relacja tylko się nasila, a nie mnoży⁶². Ale zdaniem Suáreza są one niezależne, więc ani nie są częścią jakiejś wspólnej relacji, ani nie wchodzi stopniowo ubogacając jedną główną. Nowa relacja pojawia się wraz z nowym kresem, znika po zniknięciu kresu⁶³.

Można rozważyć też sytuację odwrotną: czy jest możliwa wielość relacji syna do rodziców? Czy ta relacja jest jedna wspólna do matki i ojca, zwłaszcza gdy matka działa aktywnie⁶⁴. Czy może jedna z re-

⁶⁰ Zob. A. B. Stępień, dz. cyt., s. 150 oraz s. 156-157, gdzie referuje poglądy W. Kubiaka. Zdaniem Kubiaka tyle jest relacji, ile podmiotów, ile podstaw, ile par: podstawa – kres, wreszcie ile działań.

⁶¹ Problem tej różnicy był omawiany w dyspucie 47, odcinku 7, n. 2-14.

⁶² Suárez porusza tę sprawę w dyspucie 5, odc. 8, n. 22-24 na przykładzie ciepła: czy może być wiele ciepł, czy tylko jedno intensywniejsze.

⁶³ Por. dysputa 47, odc. 17, n. 21.

⁶⁴ Św. Tomasz uważał, że matka pełni tylko funkcję roli, na której ojciec zasie-

lacji ginie po śmierci jednego z rodziców? Gdyby relacja była jedna wspólna, to by nie ginęła. Jeśli są odrębne, to z chwilą śmierci jednego z rodziców znika tylko jedna relacja. Aby rozwiązać te aporie, Suárez wychodzi z założenia, że relacja nie jest rzeczą czy modusem z natury odrębnym od podstawy. W takim ujęciu odniesienie do kresów rzeczywiście różnych, kiedy jeden bez drugiego może istnieć, różni się myślnie różnicą *rationis ratiocinatae* (różnica logiczna większa) z podstawą w rzeczy. I tak, jak ta różnica wystarcza, by relacja stanowiła szczególny rodzaj i była uważana za formę różną od podstawy, to także wystarcza, by owe odniesienia do różnych kresów były uznane za liczne relacje różniące się liczbowo tym rodzajem różnicy, tzn. *rationis ratiocinatae*⁶⁵. Dla potwierdzenia swego stanowiska Suárez odwołuje się do św. Tomasza (*Summa teologiczna*, III, kw. 35, a. 5, ad 3), który mówi, że jeden syn ma jedną rzeczywistą relację do rodziców, a dwie myślnie. Gdy wielu ludzi ciągnie jedną łódź, to mają jedną relację, choć ich jest wielu. Gdy jeden ojciec ma wiele dzieci, to relacja do nich jest jedna, choć wieloaspektowa.

8. Wspólne cechy wszystkich relacji

Czy relacja ma przeciwieństwo? Według Arystotelesa relacja jako taka nie ma przeciwieństwa, ale ma własny rodzaj przeciwstawienia. Obecnie przyjmuje się istnienie stosunków odwrotnych, np. stosunek dzieciństwa jest odwrotnością (konwersją) stosunku rodzicielstwa⁶⁶. Według Suáreza nie wszystkie relacje mają swoje odwrotności, chyba że uwzględni się także relacje myślnie. Np. wiedza z jednej strony jest prawdziwą relacją myśli do przedmiotu, ale nie odwrotnie. A więc

wa nasienie. Suárez dopuszcza też aktywność matki, w czym jest bliższy dzisiejszej wiedzy.

⁶⁵ Przykładem takiej różnicy myślniej z podstawą w rzeczy jest różnica między zwierzęcością a rozumnością w człowieku. Podstawą jest istnienie zwierząt nie-duchowych oraz duchów nie-zwierzęcych.

⁶⁶ Por. T. Czezowski, dz. cyt., s. 151.

przedmiot wiedzy tylko dlatego odnosi się samej wiedzy, że akurat był poznawany. Ale ta odwrotna relacja jest tylko myślna. Odwrotność może się wiązać także z relacjami transcendentnymi⁶⁷.

Kolejnym problemem jest sprawa stopniowalności relacji. Według Arystotelesa niektóre relacje dopuszczają stopnie, np. podobieństwo. Jednak zdaniem Suáreza ta właściwość przysługuje inaczej jakości a inaczej relacji. Jakość może być faktycznie mniej lub bardziej intensywna. Co do relacji może zachodzić słabsze podobieństwo, gdy podstawa lub kres słabnie, a czasem odwrotnie właśnie wtedy podobieństwo się zwiększa. Doskonałe podobieństwo nie przybiera stopni, tak samo relacja równości. Jeśli jedna strona relacji się zwiększa, ginie równość. Nierówność zaś może być większa lub mniejsza w zależności od tego, jak dalece odbiega od równości. Trzeba jednak dodać, że to nie sama relacja się zwiększa, ale powstaje inna, bo inne są podstawy i kresy.

O tym, że relatywy są równoczesne z natury oraz, że są równoczesne w poznaniu i definicji, była mowa wcześniej w odc. 16, n. 3 i 24-26.

9. Podsumowanie

Wbrew zdaniu A. B. Stępnia, że „przedstawiciele pewnej odmiany tego nurtu perypatetyckiego, mianowicie suarezjanizmu, byli skłonni uważać, że *ens ad aliud* jest właściwie bytem myślnym, a nie odmianą bytu realnego”⁶⁸, wydaje się że sam Suárez traktuje relację, przynajmniej predykamentalną, jako rzeczywisty, choć przypadłościowy byt. Odróżnia przy tym relację myślną od rzeczywistej, czyli takiej, która ma rzeczywistą podstawę i kres. Pytanie tylko, czy wystarczające jest uzasadnienie tej realności. Spotkaliśmy się z jego twierdzeniem, że fundament relacji różni się od niej tylko myślnie z podstawą

⁶⁷ Por. odc. 17, n. 5.

⁶⁸ A. B. Stępień, dz. cyt., s. 201.

w rzeczy. Czy ta różnica nie jest za słaba, aby relacja była godna mieć *esse in*, czyli być przypadłością? Czy samo *esse ad*, czyli odniesienie ma jakąś wartość bytową?

Już w roku 1995 zwróciłem uwagę na to, że „należy zredukować ilość przypadłości do dwóch: do jakości i relacji”⁶⁹ Jeśli Arystoteles wylicza 10 kategorii, czyli sposobów orzekania, w tym 9 przypadłości, to niekoniecznie wyrażeniom językowym muszą odpowiadać realne byty⁷⁰. Weźmy za przykład relację równoległości. Mamy do dyspozycji dwie linie, które wyróżniliśmy jako dłuższe krawędzie na prostopadłościanie. W geometrii euklidesowej między odpowiednimi ich najbliższymi punktami mamy takie same odległości. Fakt równej odległości niczego tym liniom nie dodaje. Nie jest ona jednak także przez nas spowodowana i w tym leży jej rzeczywistość. Ale czy przez równoległość krawędzi prostopadłościan coś zyskał? Czy ten stosunek nie jest przez nas dostrzeżony jako pewien aspekt? Takie samo rozumowanie moglibyśmy zastosować do innych pozostałych krawędzi, z których jedne (krótsze) są też równoległe, natomiast krótsze w stosunku do dłuższych są prostopadłe, czyli nachylone pod kątem 90° . Czy i ten stosunek nie jest wydobyciem przez nas pewnego innego aspektu prostopadłościanu? Jako aspekt nie byłby on odrębnym bytem, a tylko wynikiem pewnej umiejętności ludzkiego umysłu abstrahowania jednych cech od innych.

Podobnie można by potraktować relacje przynależności do zbiorów. Sam zbiór jest myślnym ujęciem razem wielu elementów, które posiadają powtarzającą się własność, choćby tak nikłą jak bliskość, trwającą wystarczająco długo. Na tej podstawie np. zbiór cząsteczek H_2O płynących razem, bo ograniczonych brzegami i poddanych grawitacji, nazywamy Wisłą. Nawet tak ważna wartość, jak entropia, która jest liczbą wyrażającą stopień uporządkowania lub chaosu energii, nie ma charakteru bytowego i jest skalarem. Wyraża ona sieć relacji co najmniej dwóch zbiorów cząstek, które mogą być albo dokładnie

⁶⁹ *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Kraków 1995, s. 107.

⁷⁰ Por. A. B. Stępień, dz. cyt., s. 197.

oddzielone, albo pomieszane. Czy oddzielenie lub pomieszczenie ma wartość bytową? Entropia została zresztą wprowadzona w fizyce na podstawie niedoskonałych teorii Boltzmanna i Kołmogorowa⁷¹.

Jeszcze bardziej drażliwy byłby problem relacji rodzinnych, np. ojcostwa i synostwa. Najpierw niezręczne jest mówienie, że ojciec posiada relację ojcostwa. Zwrócił na to uwagę św. Tomasz, twierdząc, że jest to reifikacja lub hipostazowanie relacji. Wynik abstrakcji zostaje potraktowany jak byt i przypisany realnej substancji. Po drugie, pomijając względy uczuciowe, czy to wynikające z instynktu rodzicielskiego, czyli z zaspokojenia podstawowych potrzeb dziecka, możemy się zastanawiać, czy samo pochodzenie komórek rozrodczych od ojca i matki wystarcza, żeby powstała relacja ojcostwa i macierzyństwa? Dlaczego nie ma takiej relacji, gdy ktoś ofiaruje swoją nerkę, szpik lub krew drugiemu? Tu też mamy oddzielenie, a następnie połączenie. Nie występują jednak reakcje uczuciowe, bo nikt nie ma sympatii do krwi otrzymanej podczas transfuzji.

Na teorii relacji zbudowana została cała nowoczesna logika formalna, a na niej z kolei arytmetyka. Grają w nich rolę własności strukturalne, zależne jedynie od identyczności lub różności członów stosunku, z pominięciem wszelkich innych różnic między nimi. Nadają się one do zbudowania systemu wiedzy (czy jeszcze wiedzy?), który jest pozbawiony subiektywnych i wewnętrznych elementów zmysłowych, niekomunikowalnych i nieporównywalnych w kontaktach międzyludzkich. W tym systemie przedmioty są opisywane wyłącznie przez strukturalne właściwości stosunków łączących je z innymi przedmiotami. Dopiero interpretacja systemu logiki lub matematyki wiąże je z rzeczywistością, czyli różnymi dziedzinami wiedzy i życia codziennego. Powstaje pytanie, co jest pierwotniejsze: własności strukturalne systemu, czy relacje, które dostrzegamy w rzeczywistości?

Wiele zależy od kryterium, jakie stosujemy, by stwierdzić, że jakiś przedmiot istnieje. A. B. Stopień wymienia 8 koncepcji istnienia.⁷²

⁷¹ Por. E. Bobula, *Istnienie i poznanie*, Kraków 2001, s. 29-36.

⁷² Zob. *Teorie relacji: filozoficzne i logiczne*, dz. cyt., s. 218-219.

Z tych najbliższa Suárezowi byłaby druga: „Istnieje to, co działa, czego skutki odbieramy”. Właśnie tak definiuje on rzeczywistą istotę. Jest to zasada lub źródło rzeczywistych działań lub skutków w dziedzinie sprawczej, formalnej i materialnej przyczyny⁷³. Nasuwa się pytanie, czy relacja działa lub reaguje na działanie? Działać możemy na jej podstawę lub kres, ale nie na samą relację. Z punktu widzenia tego kryterium nie byłaby ona bytem. Czy na ubytowaniu relacji nie zaważyła teoria kategorii Arystotelesa, w której zbyt podkreślona została odpowiedniość języka i rzeczywistości? Jeśli Arystoteles wylicza 10 kategorii, czyli sposobów orzekania, w tym 9 przypadłości, to niekoniecznie wszystkim wyrażeniom językowym muszą odpowiadać realne byty⁷⁴. Skłaniam się więc do zdania W. Ockhama oraz Piotra Aureoli, że relacja oznacza wyłącznie intencję drugą, czyli jest czymś myślnym⁷⁵. Umysł ludzki, tak jak potrafi ujmować pewne aspekty rzeczy, potrafi też konfrontować jedno z nich z drugimi i tak dostrzega coś, co można nazwać odniesieniem. A ponieważ te aspekty są powtarzalne, można na nich skonstruować twory podobne do bytów, niekoniecznie jednak mają walor bytów *par excellence*.

Relation According to Francis Suárez SJ

Summary

Francis Suárez SJ (1548-1617) dedicated the 47th dispute of *Disputationes metaphysicae* on the analysing of relation. Inspired by Aristotle's 5th book of *Metaphysics* ch. 15, he inquired the essence of relation, its types and structure. The paper proofs, against the mind of some contemporary philosophers, that Suárez held the relation as the real though the weakest category of being. He distinguished the transcendental and predicamental relations, but he occupied himself mostly with the predicamental ones. These can be

⁷³ *Disputationes metaphysicae*, dysp. 2, odc. 4, n. 7.

⁷⁴ Por. A. B. Stępień, dz. cyt., s. 197.

⁷⁵ Por. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, s. 712 hasło: Relacja.

unilateral or bilateral. Some of them are contrary to each other. The mental relations are mentioned incidentally. The author of the paper interposes now and again his short comments. The Suárezian views on relation seem to him not always convincing. He concludes eventually, against the sentence of many thomists, that the relations are only mental products based on the fundament of the real attributes of things.

Stanisław PYSZKA SJ¹

NAUCZANIE FILOZOFII MORALNEJ W UNIWERSYTECIE KRAKOWSKIM OD XV DO XVII WIEKU

Wprowadzenie

Przedstawienie aktualnego stanu naszej wiedzy na temat tego, czego i jak uczono w zakresie tzw. filozofii moralnej (etyki, ekonomiki i polityki) w uczelniach akademickich na terenie I Rzeczypospolitej – i zakończenie tejże prezentacji rzetelnymi końcowymi wnioskami – wymagałoby zbadania i przeglądu wszystkich ocalałych i znanych podręczników, używanych w uniwersytetach i znaczniejszych szkołach akademickich o różnym poziomie i wpływie w społeczeństwie, a także o różnej ich przynależności wyznaniowej.

Przed wszystkim wieki XV i XVI oraz koniec XVIII są łatwiejsze do oceny, ponieważ zachowało się do nich więcej źródeł. Natomiast najtrudniejszy do oceny jest wiek XVII, ponieważ brakuje w nim często podstawowych materiałów badawczych, ponieważ uległy zniszczeniu w wielu wojnach i grabieżach lub są rozsiane po muzeach, archiwach i bibliotekach rosyjskich, szwedzkich, austriackich i (pruskich) niemieckich.

Przegląd tegoż nauczania w najbardziej znaczących centrach wychowawczych, takich, jak np. Kraków, Raków, Zamość, Gdańsk,

¹ Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna *Ignatianum*, Kraków.

Toruń i Wilno, jest ułatwiony z prostego powodu: ponieważ w ostatnich dziesięcioleciach zaczęły się ukazywać publikacje oparte wprost na rękopisach, drukowanych podręcznikach i skryptach wykładowych. Można powiedzieć, iż dopiero stosunkowo od niedawna badania zeszyły pod powierzchnię obiegowych opinii, nie ograniczając się na przykład wyłącznie do problemów organizacyjnych nauczania, lecz sięgając do jego treści, do najgłębszego *meritum*, możliwego do ustalenia jedynie za cenę zmuśnionych badań archiwalnych. Wystarczy powiedzieć, że każda kolejna monografia zmieniała i pogłębiała w znacznym stopniu poglądy przyjmowane dotychczas przez środowisko naukowe za ostateczne². W przyszłości, poznawszy w głównych zrębach owo nauczanie w szkołach średnich i wyższych np. XVII wieku, zapewne nie trzeba będzie oczekiwać rewolucyjnych zmian poglądów na ten temat. Jednak ciągle pewne akcenty będzie można w przyszłości przesuwac w różnych kierunkach oraz ustalać bardziej wiarygodne proporcje, uzyskując prawdziwszą jego postać. Zważywszy na fakt, iż biogramy ważnych osobistości polskich są dopiero opracowywane (np. hasło „Stulgiński”) w znanej serii: *Polski Słownik Biograficzny*, ukazującej się od 1935 roku (obecnie tom XLV/1), to nie znajdziemy w niej wielu cennych nazwisk, np. Bazyli Czöllner, Kasper Frisius, Ernest König, Maciej Nizolius (Nizolinus), Jan Krzysztof Rosteuscher, K. Thamnitius, Jakub Thomasius, tylko z tej przyczyny, że nikt ich dotychczas nie opracował.

Na szczęście, ostatnio ukazały się serie poświęcone nauczaniu filozofii w Polsce, w tym filozofii moralnej, co umożliwiła skonfrontowanie dawniejszej wiedzy na ten temat z najnowszymi badaniami³.

² W latach 1982-1983, kiedy pisana była praca doktorska, która stanowi włoskojęzyczną podstawę obecnego opracowania, rzeczywiście baza podręcznikowa poszczególnych uczelni była mało znana. Obecnie, dzięki badaniom i publikacjom od tego czasu do dziś, znamy tę bazę o wiele lepiej.

³ *Polski Słownik Biograficzny* (dalej: *PSB*), t. 1-45, Kraków – Wrocław 1935-2007; *Filozofia polska XV wieku*, pr. zbior., Warszawa 1972; *Filozofia i Myśl Społeczna XIII-XV wieku* (dalej: *FiMS XIII-XV*), pr. zbior., PWN, Warszawa 1978; *Filozofia i Myśl Społeczna XVI wieku* (dalej: *FiMS XVI*), pr. zbior., PWN, Warszawa 1978; *Filozofia i Myśl Społeczna XVII wieku*, cz. 1, (dalej: *FiMS XVII-I*), pr. zbior., PWN, Warszawa 1979;

Poniższy przegląd nauczania filozoficzno-moralnego w Krakowie, z konieczności nadal powierzchowny, możliwy dzięki najnowszym publikacjom monograficznym na ten temat⁴, można potraktować jako zachętę do dalszych pogłębionych badań w kierunkach dotąd słabo opracowanych.

1. Wiek XV

Jak wiadomo, uczelnia w Krakowie powstała dzięki staraniom króla Kazimierza III Wielkiego we wrześniu 1364 roku jako *Studium Generale*, z wydziałem sztuk wyzwolonych (*trivium* i *quadrivium*), wydziałem prawa i wydziałem medycyny, ale bez wydziału teologicznego. Kadra nauczająca w latach 1364-1400 jest mało znana. Kształciła się z konieczności za granicą, zwłaszcza w Pradze i w Paryżu. Jeszcze w 1397 roku królowa św. Jadwiga Andegaweńska ufundowała *Kolegium Litewskie* w Pradze, nie mogąc czekać na nieukończone budynki dla profesorów i studentów w kwartale przy ul. św. Anny. Nie są

Filozofia i Myśl Społeczna XVII wieku, cz. 2, (dalej: *FiMS XVII-2*), pr. zbior., PWN, Warszawa 1979; J. B. Korolec, *Filozofia moralna* (dalej: *FM 1980*), seria: Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce, t. VII, ZN im. Ossolińskich – Wyd. PAN, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1980, ss. 244; *Nauczanie filozofii w Polsce w XV-XVIII wieku* (dalej: *NFwP XV-XVIII*), pr. zbior. pod red. Lecha Szczuckiego, Wrocław-Warszawa – Kraków – Gdańsk 1978; Stanisław Jedynek, *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy* (dalej: *EwP.SP*), ZN im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1986.

⁴ Przed rokiem 1978 (2300 od śmierci Arystotelesa) i po nim ukazały się liczniejsze monografie, spośród których kilka zasługuje na szczególną uwagę: Anna Słomczyńska, *Krakowskie komentarze z XV wieku do „Ekonomiki” Arystotelesa*, Wrocław – Warszawa-Kraków – Gdańsk 1978; Ryszard Palacz, *Nauczanie filozofii na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku. Główne tendencje i kierunki*, w: *NFwP*, s. 17-44; Jan Czerkawski, *Arystotelizm na wydziale sztuk Uniwersytetu Krakowskiego w XVI i XVII wieku*, w: *NFwP*, s. 45-85; Jerzy Rebeta, *Komentarz Pawła z Worczyna do „Etyki Nikomachejskiej” Arystotelesa z 1424 roku*, w serii: *MzDNiT*, Wrocław 1970; J. B. Korolec, *Filozofia moralna Jana Burydana. Paryski zbiór dysput z zakresu „Etyki” w I połowie XV wieku*, Wrocław 1973; J. B. Korolec, *Kierunki i tendencje w nauczaniu „Etyki” Arystotelesa*, w: *FP XV 1972*, s. 94-122.

też znani sławniejsi wykładowcy i absolwenci uczelni z tego okresu. Prawdziwy Uniwersytet Krakowski powstał dopiero z chwilą ufundowania w nim katedry teologii w rok po śmierci Jadwigi (+ VII 1399) w dniu 22 VII 1400 roku dzięki jej hojnemu zapisowi testamentalnemu i konsekwentnym staraniom króla Władysława Jagiełły (+ 1434). Przywilej erekcyjny Uniwersytetu nosi datę 26 VII 1400 roku (papież Bonifacy IX). Od tej daty zaczął się prawdziwy rozwój uczelni.

W XV wieku na wydziale sztuk wyzwolonych Uniwersytetu Krakowskiego uczono filozofii arystotelesowskiej idąc wiernie za jego dziełami. Niezwykle interesująco i zarazem ironicznie proces wykładania filozofii od XIII wieku opisuje Erazm z Rotterdamu⁵. Tłumacz jego dziełka *Zachęta do filozofii chrześcijańskiej*, Juliusz Domański, tak to komentuje w przypisie⁶: „Średniowiecze łacińskie, poznawszy większość dzieł Arystotelesa najpierw z przekładów arabskich, wraz z tymi przekładami przejęło od Arabów liczne komentarze do dzieł Arystotelesa (najbardziej popularne były komentarze Awerroesa, którego też zwano w Średniowieczu po prostu *Komentatorem*, jak samego Arystotelesa – *Filozofem*).

Przetłumaczone na łacinę wraz z tekstami Arystotelesa komentarze arabskie stały się wzorem dla licznych komentarzy pisanych przez średniowiecznych filozofów łacińskich. Poczynając od XIII wieku, komentarze do Arystotelesa (*commentarii in Aristotelem*) były – obok komentarzy do *Sentencji* Piotra Lombarda, a także kwestyj (*quaestiones disputatae* oraz *quaestiones quodlibetales*) i traktatów

⁵ Por. Erazm z Rotterdamu (1466/67/69-1536) w swojej *Paraclesis ad saluberrimum Christianae philosophiae studium* [*Zachęta do uprawiania zdrowej filozofii chrześcijańskiej*] (ok. 1516-1524), w: *Erasmii Opera omnia ex recensione Joannis Clerici*, Lugduni Batavorum (Leyden) 1703-1706, t. V, kol. 75-144, w: BJ Kraków, sygn. 114318. IV. Wydanie w polskim przekładzie Juliusza Domańskiego, IW Pax, Warszawa 1960, 139 F stwierdza: „Mądrość (...) czerpać można z niewielu ksiąg przejrzystych jak woda źródłana z dużo mniejszym wysiłkiem, niż naukę Arystotelesa z tylu ksiąg zawitych i obszernych oraz z tylu sprzecznych ze sobą prac komentatorów”.

⁶ Por. Juliusz Domański, *Zachęta do filozofii chrześcijańskiej*, wyd. cyt., przypis 19, s. 362.

(*tractatus*) niejako obowiązującą formą literacką, służącą do wyrażania poglądów filozoficznych.

Przyjął się też w pisaniu tych komentarzy pewien schemat; polegał on na tym, że przepisywano po kawałku tekst komentowanego dzieła Arystotelesa i każdy taki kawałek z osobna opatrywano własnym komentarzem, po którym znów następował fragment dzieła Arystotelesa, a po nim znowu komentarz itd. Z tak ułożonych komentarzy poznawano naukę Arystotelesa, a niejednokrotnie zdarzało się, że łaciński komentarz do Arystotelesa jednego filozofa inny filozof opatrywał z kolei własnym komentarzem, polemizując nieraz z poglądami poprzedniego komentatora, którego na równi z Arystotelesem objaśniał.

Przy nauczaniu filozofii Arystotelesa nie tylko komentowano zawartość jego dzieł filozoficznych, lecz także przestrzegano podziałów i podpodziałów filozofii, przyjętych przez samego Filozofa⁷. Dzielił on filozofię na teoretyczną i praktyczną. Tak to ujmuje zachowany anonimowy krakowski rękopis wykładowy⁸:

Fiłozofia jest dwojaka, a mianowicie *teoretyczna* i ta dzieli się na trzy części: na metafizykę, zwaną „fiłozofią pierwszą”, na matematykę i na fiłozofię naturalną; czymś innym jest fiłozofia *praktyczna* i ta dzieli się na fiłozofię po prostu praktyczną (*simpliciter*), która dzieli się na trzy części: na etykę, politykę i ekonomikę; oraz fiłozofię praktyczną *logiczną* (*sermocinalis*), która dzieli się na trzy części: logikę, gramatykę i retorykę.

Nas będzie interesowało wyłącznie nauczanie filozofii po prostu (*simpliciter*) praktycznej, powszechnie zwanej moralną, dzielącej się na: na etykę, politykę i ekonomikę.

W Krakowie kładziono nacisk raczej na stronę praktyczną filozofii⁹. Wł. Seńko i J. Domański uważają, że „uczonych krakowskich

⁷ R. Palacz, *Nauczanie filozofii...*, dz. cyt., s. 42-44.

⁸ *Disputata super octo libros Topicorum Aristotelis*, w: BJ Kraków, sygn. 2094 f. 10 ab.

⁹ Por. zwłaszcza odnoszącą się do nauczania filozofii moralnej w Krakowie w XV wieku: J. B. Korolec, *Filozofia moralna* (dalej: *FM 1980*), seria: Dzieje filozofii śred-

XV wieku charakteryzował praktycyzm i że znacznie mniej interesowali się oni problematyką bytu jako takiego niż życiem ludzkim¹⁰. U źródeł praktycyzmu filozofii krakowskiej leżał „szeroko pojęty burydanizm”, który przypisywał większe znaczenie woli czyli działaniu, aniżeli rozumowi czyli poznaniu i kontemplacji¹¹. Problematyka etyczna, ekonomiczna i polityczna cieszyła się na krakowskim wydziale sztuk wyzwolonych szczególnym zainteresowaniem¹². Krakowscy naśladowcy Jana Burydana¹³ „podkreślali wagę funkcji wychowawczych filozofii moralnej¹⁴, przy czym mniej zależało im na systematyzowaniu tej dziedziny, a bardziej na bezpośredniej służbie człowiekowi doskonalącemu się moralnie¹⁵”.

Jan Burydan dzielił filozofię moralną na dwie części: główną i pomocniczą. Do części głównej zaliczał etykę, ekonomikę i politykę, wytyczające człowiekowi drogi do szczęścia i zbawienia i wskazują-

niowiecznej w Polsce, t. VII, ZN im. Ossolińskich – Wyd. PAN, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1980, ss. 244, zwłaszcza s. 216-235 z przypisami.

¹⁰ Por. *FM 1980*, s. 216.

¹¹ Tamże, s. 217.

¹² Por. R. Palacz, *Nauczanie filozofii...*, dz. cyt., s. 42. Por. *FM 1980*, s. 216.

¹³ Joannes Buridanus, *Quaestiones in X libros Ethicorum Aristotelis* (powstały przed 1358 rokiem w Paryżu, a od 1415 używane jako podręcznik wykładowy w Krakowie), w: BJ Kraków, sygn. 658 i sygn. 664. Był on również autorem *Quaestiones super octo libros Politicorum Aristotelis*. Jan Burydan z Béthune (1300-1358) był rektorem Uniwersytetu Paryskiego w latach 1327 i 1340. Papież Klemens VI, charakteryzując jego dzieła jako *naturalne, metafizyczne i moralne*, mianował go kanonikiem w Arras w 1342 roku. Jan Burydan podobno miał być autorem bajki o osiołku (znanym jako *osiołek Burydana*), który zdechł nie mogąc wybrać między owsem i sianem, o czym jednak nie ma śladu w jego pismach (cyt. za: Jean-Marc Lachaud, *Buridan Jean*, hasło w: *Dictionnaire des Philosophes*, t. I: A-J, Presses Universitaires de France, Paris 1984, s. 426-427). O Janie Burydanie zob. ponadto: E. Faral, *Jean Buridan, maître des arts de l'Université de Paris*). Bajka ta wędrowała przez wieki przez Europę i znana jest także w Polsce z wiersza *Osiołkowi w żłoby dano / w jeden owies, w drugi siano...*

¹⁴ Por. deklaracja Jana Burydana, zaczerpnięta z *Listów Seneki*, znana z krakowskiego rękopisu komentarza Pawła z Worczyna (BJ Kraków, sygn. 658): „Urabia [ona – filozofia moralna].. i kształtuje ducha, wprowadza ład w życie, rządzi wszelką działalnością, wskazuje, co należy czynić, a czego unikać” (por. *FM 1980*, s. 218). Por. także: Joannes Buridanus, *Quaestiones...*, dz. cyt., w: BJ Kraków, sygn. 664.

¹⁵ Por. *FM 1980*, s. 217.

ce mu, jak powinien żyć zarówno jako jednostka, jak i jako członek społeczności domowej czy państwowej. Część druga, pomocnicza, wskazywała środki do tych celów, przy zastosowaniu także retoryki, a nawet poetyki¹⁶. Niektóre z anonimowych komentarzy do *Etyki* w duchu burydanowskim uważają filozofię moralną za najdoskonalszą wśród nauk praktycznych, doskonalszą niż np. matematyka, a ustępującą jedynie metafizyce¹⁷. Nauczanie filozofii moralnej w Krakowie następowało w duchu arystotelesowskiej *via communis*, innej niż tradycja stoicka czyli cynceroniańska, co wyrażało się w pojmowaniu cnoty jako sprawności wyboru moralnego i umiejętności dobrego postępowania w rozmaitych sytuacjach życiowych według zasady „złotego środka”¹⁸.

W Krakowie, pomimo posiadania pełnego tekstu komentarza Jana Burydana do wszystkich 10 ksiąg *Etyki Nikomachejskiej*¹⁹, skupiano się na analizie komentarzy do pierwszych pięciu, w których traktowano zagadnienia miejsca jednostki w społeczności, rolę każdej jednostki ludzkiej w życiu społecznym, zagadnienia dobra wspólnego i dobra indywidualnego, jak również zagadnienia szersze, na przykład temat szczęścia doczesnego i pozaziemskiego²⁰.

Pierwsze ślady zainteresowania problematyką etyczno-ekonomiczno-polityczną można znaleźć w krakowskich mowach uniwersyteckich profesorów Bartłomieja z Jasła²¹ i Pawła z Worczyna²² w latach od 1380 do 1430.

¹⁶ Cyt. za: Jean-Marc Lachaud, *Buridan Jean...*, dz. cyt., s. 426.

¹⁷ Por. BJ Kraków, sygn. 3352, z roku ok. 1415; por. *FM 1980*, s. 219.

¹⁸ Por. *FM 1980*, s. 220.

¹⁹ Joannes Buridanus, *Quaestiones in X libros Ethicorum...*, dz. cyt.; por. *FM 1980*, s. 217.

²⁰ Por. R. Palacz, *Nauczanie filozofii...*, dz. cyt., s. 42. Por. *FM 1980*, s. 217.

²¹ Na temat Bartłomieja z Jasła, zob.: M. Kowalczyk, *Bartłomiej z Jasła*, w: *Materiały i Studia Zakładu Historii i Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej*, t. 5, Warszawa 1965.

²² O życiu i działalności Pawła z Worczyna, zob.: J. Rebeta, *Komentarz...*, dz. cyt., rozdz. 2: *Życie i twórczość Pawła z Worczyna*, s. 66-104. Zob. także: J. Rebeta, *Paweł z Worczyna*, w: *MiStZHFStS*, t. 3, Warszawa 1964, s. 120-156. O poglądach filozoficznych Pawła z Worczyna, zob. w: *FiMS XIII-XV*, s. 148-162.

Począwszy od komentarzy przepisanych ręką Macieja z Łabieszyna²³ oraz komentarza przywiezionego z Pragi przez Bartłomieja z Jasła²⁴ można zauważyć rosnący wpływ komentarzy pióra Tomasz z Akwinu. Był to jednak wpływ słabszy niż wywierany przez Jana Burydana. Tomasz z Akwinu wpływał też przez pośrednictwo komentarzy w duchu paryskiego filozofa eklektycznego Jana Versora (+ ok. 1480), ale dopiero po 1462 roku²⁵.

W swoim komentarzu z roku 1424 roku Paweł z Worczyna zajął się jako pierwszy z krakowian cnotami kardynalnymi, zwłaszcza sprawiedliwością. Sprawiedliwość w rozumieniu Pawła z Worczyna nie tyle reguluje działanie pozostałych trzech cnót: roztropności, męstwa i umiarkowania, co jest wręcz podstawą życia społecznego²⁶. Paweł z Worczyna twierdził ponadto, po raz pierwszy na gruncie polskim, że nie można rozwijać w sobie cnót moralnych nie będąc roztropnym, ani nie można być roztropnym nie posiadając rozwiniętych cnót moralnych²⁷. Paweł z Worczyna, w ślad za Janem Burydanem, był zwolennikiem praktycyzmu, czyli woluntaryzmu, przyznając prymat woli przed rozumem. Dowodem malejącego wpływu Jana Burydana w Krakowie po 1460 roku są m.in. *Puncta Ethicorum*, zachowane w Krakowie²⁸ i w Archiwum Archidiecezjalnym w Poznaniu.

Versoryzm w krakowskiej filozofii moralnej po 1462 roku był znacznie mniej zróżnicowany niż burydanizm²⁹. Jan Versor szedł bardzo wiernie za Tomaszem z Akwinu i Albertem Wielkim, a w ślad za nim szli mistrzowie krakowscy³⁰. Uważając, że filozofia moralna jest nauką jak wszystkie inne, starał się wyjaśniać pojęcia moralne, czym w sposób oczywisty różnił się od Jana Burydana. Uważał, że

²³ Por. BJ Kraków, sygn. 714; por. *FM 1980*, s. 222.

²⁴ Por. BJ Kraków, sygn. 501; por. *FM 1980*, s. 222.

²⁵ Por. *FM 1980*, s. 223.

²⁶ Por. *FM 1980*, s. 223.

²⁷ Por. *FM 1980*, s. 224.

²⁸ Por. BJ Kraków, sygn. 1903.

²⁹ Por. *FM 1980*, s. 231.

³⁰ Por. *FM 1980*, s. 231.

poznanie i kontemplacja ma w życiu ludzkim większe znaczenie niż działanie³¹.

Kolejnym autorytetem po trzech wymienionych był w nauczaniu filozofii moralnej w Krakowie Jan ze Stobnicy (1470-1519). Znamy jego komentarz do Leonarda Bruniego Aretina *In moralem disciplinam introductio*³². Filozofia moralna według niego jest wiedzą praktyczną, lecz dotyczy nie całej wiedzy praktycznej, a tylko tej, która związana jest z wewnętrznym (moralnym) działaniem człowieka (nie z techniką). Filozofię moralną dzieli na trzy części: etykę, ekonomikę i politykę. Etyka zajmuje się kształtowaniem człowieka zgodnie z cnotami, polityka formuje wspólnotę obywatelską a ekonomika gospodarke rodziny. Mielibyśmy tu więc ponowny nawrót ku praktycyzmowi³³. Obie te tendencje w filozofii moralnej – praktycystyczna i spekulatywna – panowały w Krakowie w XV, a nawet w XVII wieku. Praktycyzm występował np. w XVII wieku u Sebastiana Petrycego z Pilzna³⁴. Nastawienie społeczne można odnaleźć we wszystkich krakowskich komentarzach do *Etyki* Arystotelesa pisanych w formie kwestii³⁵. Żyją, a nawet palącą problematykę polityczną podejmowali Stanisław ze Skarbimierza, Paweł Włodkowiec czy Benedykt Hesse³⁶. Także w komentarzach do *Polityki* Arystotelesa podkreślano wyższość działania nad spekulacją i znaczenie nauk społecznych³⁷. Jeden z ówczesnych anonimowych kaznodziejów ze środowiska kra-

³¹ Por. *FM 1980*, s. 231.

³² Jan ze Stobnicy, *Komentarz do Leonarda Bruniego Aretino „Wprowadzenie w filozofię moralną”*, przeł. J. Domański, J. Haller, Kraków 1511, w: *FiMS XIII-XV*, s. 478-500.

³³ Por. *FM 1980*, s. 233.

³⁴ Sebastian Petrycy z Pilzna, *Przydatki do „Etyki” Arystotelesowej*, w: *Etyki Arystotelesowej, to jest iako się każdy ma na świecie rządzić, z dokładem ksiąg dziesięciuro*, Kraków 1618, w: *FiMS XVII-2*, s. 31-47. Por. *FM 1980*, s. 233.

³⁵ Por. *FM 1980*, s. 234.

³⁶ Por. *FM 1980*, s. 234. Omówienie wspomnianych postaci i ich dzieł znajduje się przy nauczaniu polityki w ramach obecnego rozdziału.

³⁷ Por. *FM 1980*, s. 234. Por. także: P. Czartoryski, *Wczesna recepcja „Polityki” Arystotelesa na Uniwersytecie Krakowskim*, Wrocław 1963, s. 100-114.

kowskiego³⁸ twierdził, że filozofia moralna poucza, w jaki sposób człowiek winien rządzić życiem społeczności rodzinnej i państwowej podporządkowując się prawu. Filozofia społeczna – polityka jest nauką użyteczną w życiu człowieka, nie zaś wyłącznie dociekaniem prawdy o pojęciach³⁹. Znakomitą ilustracją tej tendencji w Krakowie są pisma Stanisława z Dąbrówki⁴⁰ i Jana z Dąbrówki⁴¹. Mamy tu do czynienia z niewątpliwym utylitaryzmem wiedzy i wykorzystywaniem roztropności w życiu codziennym. Z podobnym zamierzeniem mamy do czynienia w mowach Jana z Ludziska⁴². W swoich mowach poruszał on kwestie etyczne, zwłaszcza sprawiedliwość w sztuce rządzenia. Sprawiedliwość jest podporą i podstawą rządów. Władca ma bronić swych poddanych przed krzywdą, być pożytecznym dla obywateli. Powinien pamiętać, że natura stworzyła wszystkich wolnymi, stąd ma usuwać chłopską niewolę.

Stosownie do *Statutów* krakowskiego wydziału sztuk wyzwolonych, zredagowanych ostatecznie w latach 1404-1406, nauczanie filozofii odbywało się w dwóch etapach. Na pierwszym, niższym, wykładano *Fizykę*, *O duszy* i *Analityki pierwsze* Arystotelesa i kończono je bakalaureatem. Na drugim etapie, wyższym, uczono m.in. *etyki* (przez 9 miesięcy), *metafizyki* (przez 6 miesięcy), *polityki* (przez 5 miesięcy) i *ekonomiki* (przez 1 miesiąc). Dane te odnoszą się tylko

³⁸ BJ Kraków, sygn. 513.

³⁹ Por. *FM 1980*, s. 234-235. Por. także: P. Czartoryski, *Wczesna recepcja „Polityki” Arystotelesa na Uniwersytecie Krakowskim*, Wrocław 1963, s. 183-186.

⁴⁰ Stanisław z Dąbrówki, *Traktat o władcach*, w: BJ Kraków, sygn. 187, za: P. Czartoryski, *Wczesna recepcja „Polityki” Arystotelesa na Uniwersytecie Krakowskim*, przeł. K. Popławska, Wrocław 1963, s. 201-207, w: *FiMS XIII-XV*, s. 280-293. Por. *FM 1980*, s. 235.

⁴¹ Jan z Dąbrówki, *Oratio contra Cruciferos*, 1446. Był autorem komentarza do *Kroniki* W. Kadhubka, *Historia Polonica...*, Dobromili 1612; fragment w przekł. J. Domańskiego i oprac. M. Zwiercana, w: *FiMS XIII-XV*, s. 345-352 oraz autorem komentarza do Jana Długosza, *Historiae Polonicae* (liber XIII), Lipsiae 1712. Por. *FM 1980*, s. 235.

⁴² Jan z Ludziska, *Mowa pochwalna na cześć filozofii*, przeł. M. Cytowska, wyd. staraniem H. S. Bojarskiego, Wrocław 1971, s. 103-132, w: *FiMS XIII-XV*, s. 353-380. Por. *FM 1980*, s. 235.

do początku XV wieku⁴³. Komentarze do *Etyki* Arystotelesa w duchu burydanowskim były podstawą ćwiczeń na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku⁴⁴.

W okresie od roku 1487 do 1563, w świetle *Liber diligentiarum Facultatis Artisticae Universitatis Cracoviensis*⁴⁵, nauczanie etyki, polityki i ekonomiki drastycznie spadło z 3 do 1 godziny na semestr na rzecz innych działów filozofii arystotelesowskiej, zwłaszcza matematyki i astronomii. Uniwersytet Krakowski, inaczej niż np. Uniwersytet w Pradze i inne europejskie uczelnie w tym okresie, poświęcał mniej uwagi metafizyce, a zamiast tego rozwijał filozofię moralną i naturalną (fizykę), co przyczyniło się w przyszłości do międzynarodowej sławy tej uczelni w dziedzinie nauk matematyczno-przyrodniczych (por. Mikołaj Kopernik i inni). Wybór ten spowodował jednak, niestety, upadek zarówno metafizyki, jak i filozofii spekulatywnej⁴⁶.

a. Nauczanie etyki

Nauczanie etyki w Krakowie polegało na rozsądnej syntezie interpretacji tomistycznych i nominalistycznych, reprezentowanych przez pisma Jana Burydana⁴⁷.

Gdy idzie o podręczniki z etyki, posługiwano się wspomnianym rękopisem Jana Burydana, przeniesionym tutaj z Pragi po 1415 roku. Po 1462 był jednak znany w Krakowie także oryginalny komentarz

⁴³ Por. *Statuta necnon Liber Promotionum philosophorum ordinis in Universitate studiorum Jagiellonica ab anno 1402 ad annum 1849*, wyd. staraniem J. Muczkowskiego, Kraków 1849. Por. także: R. Palacz, *Nauczanie filozofii...*, dz. cyt., s. 16.

⁴⁴ Por. *FM 1980*, s. 218.

⁴⁵ *Liber diligentiarum Facultatis Artisticae Universitatis Cracoviensis*, t. 1 (1487-1563), wyd. staraniem W. Wislockiego, Kraków 1886.

⁴⁶ Por. *tamże*. Zob. także: R. Palacz, *Nauczanie filozofii...*, dz. cyt., s. 43-44.

⁴⁷ Por. M. Markowski, *Wpływ burydanizmu na Uniwersytet Krakowski w I połowie XV wieku*, w: *Z dziejów filozofii na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*, Wrocław 1965, s. 119-151; J. B. Korolec, *Kierunki i tendencje w nauczaniu „Etyki” Arystotelesa*, w: *FP 1972*; J. B. Korolec, *Filozofia moralna Jana Burydana. Paryski zbiór dysput z zakresu „Etyki” w I połowie XV wieku*, Wrocław 1973.

do *Etyki Nikomachejskiej*, również proveniencji paryskiej, pióra Jana Versora⁴⁸. W tym samym czasie pojawiło się w Krakowie streszczenie komentarza do *Etyki Nikomachejskiej* autorstwa Pawła z Worczyna, napisanego przed 1424 rokiem⁴⁹. Po 1472 roku używano także jako podręcznika etyki komentarza do *Etyki Nikomachejskiej* autorstwa Bernarda z Nysy, a także różnych komentarzy anonimowych⁵⁰.

Co do treści nauczania etycznego, pojmowanego jako czynnik formacji moralnej społeczeństwa i przygotowanie studenta do studium prawa, było ono traktowane – podobnie jak nauczanie ekonomiczne i polityczne – od samego początku studiów jako podstawowe. Jest znamiennie, że triada filozoficzno-moralna stanowiła najczęstszy przedmiot mów uniwersyteckich Stanisława ze Skarbimierza (+ 1431), co podkreśla społeczną wagę tejże triady w Krakowie. Stanisław ze Skarbimierza znacząco wpłynął na formę nauczania filozoficzno-moralnego w Krakowie. Utrzymywał on wielokrotnie w swoich wykładach, że przedmiotem sztuk wyzwolonych jest człowiek jako istota społeczna. Praktyczne potrzeby natury politycznej i społecznej spowodowały, iż właśnie nauczaniu materii filozoficzno-moralnych poświęcano najwięcej czasu⁵¹.

Przedmiotem filozofii moralnej był zatem człowiek wolny, mający prawo do szczęścia, osiągalnego w wyniku działalności i starań człowieka na rzecz dobra wspólnego. Paweł z Worczyna uważał, iż dobro wspólne i dobro państwa przewyższają dobro indywidualne. Rękopis

⁴⁸ Joannes Versor (Jean Tournier) (+ 1480), *Quaestiones Ethicorum...*, powstały w XV wieku, znany w Krakowie po 1462 r., w: BJ Kraków, sygn. 623 i sygn. 2018. Nie jest znany w: *Dictionnaire des Philosophes*, Paris 1984.

⁴⁹ Paweł z Worczyna, *Quaestiones Ethicorum...*, powstały w 1424 roku, w: BJ Kraków, sygn. 720.

⁵⁰ Anonymus, *Quaestiones Ethicorum...*, napisany w XV wieku, w: BJ Kraków, sygn. 718; Anonymus, *Quaestiones Ethicorum secundum modum Universitatis Cracoviensis*, napisany w XV wieku, w: BJ Kraków, sygn. 1903; Anonymus, (*Pochwała filozofii praktycznej*), napisany w 1410 roku, bez tytułu, w: BJ Kraków, sygn. 513.

⁵¹ Por. R. Palacz, *Nauczanie filozofii...*, dz. cyt., s. 15; J. Rebeta, *Komentarz Pawła z Worczyna...*, dz. cyt., s. 26; Stanisław ze Skarbimierza, (*Pisma i przemówienia publiczne*), w: BJ Kraków, sygn. 723.

Pawła z Worczyna z 1424 roku był do końca XV wieku oficjalnym podręcznikiem wykładowym nauczania etycznego w Krakowie⁵².

Wraz z dołączeniem w II połowie XV wieku drugiego podręcznika, autorstwa Jana Versora, obserwuje się powolne przejście na gruncie etyki od problematyki działania (praktycyzmu) do zagadnień poznawczych i spekulacji. Jest to akcent odbiegający od dotychczasowej linii wykładów Pawła z Worczyna. Nie spowodowało to jednak wycofania jego podręcznika, ani nie odbiło się na poziomie nauczania etyki. Zmiany te były sygnałami docierania do Krakowa nurtów szkotystycznych, albertyńskiej filozofii naturalnej i tomizmu. Spowodowało to w przyszłości zanik „pluralizmu metodologicznego” w nauczaniu filozofii w Krakowie w wyniku interwencji papieża Mikołaja V i jego legata na Pragę i Kraków, św. Jana Kapistrana⁵³.

Warto dodać, iż na krakowskiej katedrze arystotelesowskiej filozofii moralnej współistniały tzw. *via antiqua* (*schola realistica*) i *via moderna* (*schola nominalistica*). W następnych dziesięcioleciach przeważała w Krakowie *via antiqua* (*schola realistica*), oparta na arystotelizmie tomistycznym, suarezjańskim i innych.

Wszystko to nie umniejsza faktu, iż nawet najnowsze publikacje nie pogłębiają zbytnio naszej wiedzy na temat samej treści nauczania etyki w tamtym okresie. Będzie to możliwe dopiero po ostatecznym przebadaniu zwłaszcza zachowanych ówczesnych rękopisów wykładowych. Poza Pawłem z Worczyna, Stanisławem ze Skarbmierza, Stanisławem z Dąbrówki⁵⁴, Bartłomiejem z Jasła i Janem ze Stobnicy spotykamy bowiem mnóstwo innych znaczących nazwisk – w dziedzinie ściśle etycznej – i pisma wszystkich wymienionych wykładowców czekają nadal na bardziej pogłębioną analizę.

⁵² Por. J. Rebeta, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 163.

⁵³ R. Palacz, *Nauczanie...*, dz. cyt., s. 23; T. Nowicki, *Teoria Kopernika a nowożytna antropologia filozoficzna. Światopoglądowe znaczenie teorii Kopernika*, „Euhemer”, nr 1/87/1973, s. 5-20; S. Swieżawski, *Problem Arystotelesa w XV wieku*, „Studia Filozoficzne”, nr 6/1973.

⁵⁴ Postać tego uczonego zostanie omówiona w części dotyczącej nauczania polityki w ramach obecnego rozdziału.

b. Nauczanie ekonomiki

Ekonomika stanowiła część triady filozofii moralnej i była nauczana w trakcie drugiego etapu studiów wyższych na wydziale sztuk wyzwolonych. Wykłady z ekonomiki, poza celami naukowymi, stanowiły same w sobie cenną wartość społeczną, kształtując nową i bardziej światłą klasę społeczną, z której mieli się w przyszłości rekrutować przyszli wykładowcy sztuk wyzwolonych. Dzięki wykładom z ekonomiki studenci nabywali umiejętności prowadzenia własnych domów, dowiadywali się o wychowawczej roli rodziny, uczyli się wewnętrznych praw rządzących jej życiem i jej poprawnego funkcjonowania⁵⁵. Treść tych wykładów dostarczała wielu danych na temat roli ojca rodziny, zwanego *yconomus*, na temat kobiety i sposobów organizacji wychowywania kobiet, na temat dzieci i ich odniesień do rodziców, a wreszcie na temat służby domowej, a raczej domowników⁵⁶.

Inaczej niż w przypadku arystotelesowskiej etyki i polityki, których nauczanie jest względnie lepiej znane dzięki badaniom w ostatnich czterdziestolecium⁵⁷, publikacja Anny Słomczyńskiej wydaje się pierwszą poświęconą ekonomice arystotelesowskiej w Krakowie w XV wieku⁵⁸.

Obydwa dokumenty krakowskie statutowe, zarówno *Statuta...*, jak i *Liber diligentiarum*⁵⁹, przytaczają za okres 1487-1563 listę nazwisk wykładowców ekonomiki na wydziale sztuk wyzwolonych. Wynika z niej, iż za wyjątkiem trzech lat: 1497, 1544 i 1561, wykłady z tej dziedziny były prowadzone w każdym semestrze przez kolejne 76 lat. Dowodzi to stałego zainteresowania uczelni i społeczeństwa proble-

⁵⁵ Por. Paweł z Worczyna, (*Komentarz do „Oeconomica” Aristotelis*), napisany w 1416 roku, w: BJ Kraków, sygn. 502; A. Słomczyńska, *Krakowskie komentarze...*, dz. cyt., s. 5.

⁵⁶ Por. *tamże*.

⁵⁷ P. Czartoryski, *Wczesna recepcja „Polityki” Arystotelesa na Uniwersytecie Krakowskim*, w: MzBNiT 23, Wrocław 1963; J. B. Korolec, *Kierunki i tendencje w nauczaniu „Etyki” Arystotelesa*, w: *FP XV 1972*, s. 94-122; J. Rebeta, *Komentarz...*, dz. cyt..

⁵⁸ A. Słomczyńska, *Krakowskie komentarze...*, dz. cyt., s. 6.

⁵⁹ Por. przypisy 41 i 43.

matyką gospodarczą, a także zapotrzebowaniem samych studentów na wykłady z tej dziedziny⁶⁰.

Gdy chodzi o treść nauczania ekonomiki w XV wieku w Krakowie, komentarz Pawła z Worczyna⁶¹ podkreśla pojęcie *domus* ze wszystkim, co to pojęcie zawiera. Kładzie zwłaszcza akcent na trzy relacje zachodzące pomiędzy mieszkańcami *domus*: relację pomiędzy panem a panią domu, pomiędzy rodzicami i dziećmi i wreszcie relację pomiędzy panami domu a ich służbą lub domownikami⁶².

Wyliczone trzy relacje są w komentarzach Pawła z Worczyna przedstawiane w perspektywie pedagogicznej, co upoważnia nas do uznania jego komentarzy za pierwszy traktat pedagogiczny, poprawiając o sto lat datę uważaną dotychczas za początek dzieł o tym charakterze na ziemiach polskich⁶³.

Domus u Pawła z Worczyna stanowi nie tylko miejsce wychowania jego mieszkańców, lub miejsce ich pracy, lecz także „centrum wychowawcze i kulturalne”, wywierające wpływ na całe otoczenie⁶⁴.

Szczególną rolę pełni w *domus* pan domu – *yconomus* – jednocześnie ojciec, mąż i pan majątku oraz wszystkich poddanych. Paweł z Worczyna przypisuje mu centralną rolę i najwyższą odpowiedzialność, wymagając od niego umiejętności w sprawach gospodarczych, zdrowego rozsądku, dobrego charakteru i cnót, sprowadzających się w istocie do czterech cnót kardynalnych: roztropności, sprawiedliwości, wstrzemięźliwości i męstwa⁶⁵.

Drugą w kolejności ważną osobą *domus* jest żona, matka i pani. Cieszy się ona pewną niezależnością wewnątrz domu, natomiast jest zależna od pana domu w sprawach zewnętrznych. Jej rolę wyznacza

⁶⁰ A. Słomczyńska, *Krakowskie komentarze...*, dz. cyt., s. 38-41.

⁶¹ Paweł z Worczyna, (*Komentarz do „Oeconomica”*), napisany w 1416 roku, w: BJ Kraków, sygn. 502.

⁶² Paweł z Worczyna kładł nacisk na określenie *domownicy* zamiast *sluży*. W początkach XV wieku domownicy uważani byli za członków rodziny. Dopiero w późniejszych wiekach poddani i służba zaczęli być uważani niemal za niewolników.

⁶³ Por. A. Słomczyńska, *Krakowskie komentarze...*, dz. cyt., s. 106.

⁶⁴ *Tamże*.

⁶⁵ *Tamże*.

jej funkcja matki i wychowawczyni dzieci, kogoś, kto rodzi dzieci i przedłuża biologicznie trwanie rodziny⁶⁶.

Oboje państwo *domus* i ich poddani są powiązani relacją, którą Paweł z Worczyna nazywa *communicatio dominalis* / relacją zależności od pana. Poddany stanowi przedmiot własności pana – wewnętrzną własność domu – rodzaj żywego inwentarza, żywej rezerwy wewnętrznej domu⁶⁷. A jednak są to przedmioty szczególnego rodzaju, ponieważ stanowią je osoby ludzkie. W poddanym spotykają się pojęcia *człowieka* i *własności*. Poddany stanowi więc najszlachetniejszą i najcenniejszą własność spośród wszystkich rzeczy należących do pana. We wszystkim tym Paweł z Worczyna szedł wiernie za myślą Arystotelesa⁶⁸.

Ponadto, Paweł z Worczyna rozróżniał dwa rodzaje sług, stosownie do ich funkcji i kwalifikacji: *servus curator* – sługę administratora, zarządcę i *servus operator* – sługę wykonawcę. Podkreślał poza tym konieczność roztropności, życzliwości i umiarkowania panów w stosunku do sług, oparcia wychowania sług na zasadzie kary i nagrody, ale sprawowanego po ojcowsku. Dobre wychowanie sług powinno odbywać się zgodnie z czterema wskazaniem: powinno zaczynać się od dzieciństwa; powinno być oparte na łagodnym i życzliwym mówieniu do sług; powinno cenić i nagradzać rozsądne inicjatywy sług; oraz powinno strzec sługi przed alkoholizmem⁶⁹.

W jakim stopniu sytuacja sługi z kart komentarza Pawła z Worczyna odzwierciedlała realia epoki? Trudno na to pytanie odpowiedzieć w pełni bez koniecznych i dostatecznych badań w tej dziedzinie. W czasach Pawła z Worczyna niewolnikami w sensie ścisłym

⁶⁶ *Tamże*.

⁶⁷ *Tamże*, s. 76-77.

⁶⁸ *Tamże*, s. 77. Cyt. za Pawłem z Worczyna: „Pierwszą, najbardziej niezbędną, najlepszą i najważniejszą z posiadanych rzeczy jest człowiek”, w: BJ Kraków, sygn. 263 f. 257v. Por. także na ten temat: P. Rybicki, *Arystoteles. Początki i podstawy nauki o społeczeństwie*, Wrocław 1963, s. 51-56.

⁶⁹ A. Słomczyńska, *Krakowskie komentarze...*, dz. cyt., s. 78-83.

byli jedynie jeńcy wojenni. Inni słudzy byli określani mianem *famuli*, czyli domowników. Nie wiadomo dokładnie, w jakim stopniu *famuli* cieszyli się pewną wolnością osobistą. Wydaje się pewne, iż ówczesni chłopci nie byli jeszcze wówczas pozbawieni ani własności osobistej, ani pewnej niezależności od swoich panów. Kim zatem dokładnie byli *servi* i *famuli* w komentarzu Pawła z Worczyna? Dziś trudno jeszcze odpowiedzieć jednoznacznie na to pytanie⁷⁰.

c. Nauczanie polityki

Na temat nauczania polityki na wydziale sztuk wyzwolonych w Krakowie najwięcej danych zawdzięczamy publikacjom P. Czartoryskiego⁷¹ i Eugeniusza Jarry⁷².

Za wyjątkiem szkicu komentarza Pawła z Worczyna z lat 1415/1416, nie są dotychczas znane polskie komentarze do *Polityki* Arystotelesa napisane przed 1470 rokiem. Nauczanie polityki opierało się zasadniczo na komentarzach Alberta Wielkiego, Waltera Burleigha i Henryka Totting d'Oyta.

Szczegółowej analizie nauczania polityki w Polsce, w tym w Krakowie w XV wieku, poświęcony jest cały rozdział IV: *Critici laici ed ecclesiastici (non gesuiti) del sistema politico e sociale dello Stato polacco-lituano del XVI e XVII secolo / Krytycy świeccy i duchowni (nie jezuici) systemu politycznego i społecznego państwa polsko-litewskiego w XVI i XVII wieku* pracy doktorskiej ks. Stanisława Pyszki SJ⁷³.

⁷⁰ Tamże, s. 84-85.

⁷¹ P. Czartoryski, *Wczesna recepcja „Polityki” Arystotelesa na Uniwersytecie Krakowskim*, MzDNiT 23, Wrocław 1963.

⁷² E. Jarra, *Historia polskiej filozofii politycznej 966-1795* (dalej: *HPFP*), London 1968.

⁷³ Stanisław Pyszka SJ, *Professori di Vilna in difesa dei diritti umani dei contadini negli anni dal 1607 al 1657. Lo sviluppo della filosofia sociale nell'Accademia di Vilna allo sfondo delle dottrine filosofico-sociali, rappresentate in Polonia [Profesorzy wileńscy w obronie praw ludzkich chłopów w latach 1607-1657. Rozwój filozofii społecznej na Akademii Wileńskiej na tle doktryn filozoficzno-społecznych, występujących w ówczesnej Polsce]*, praca doktorska z zakresu filozofii społecznej, ss. 963, obroniona

Tu wystarczy stwierdzić, iż w trakcie XV wieku Uniwersytet Krakowski odznaczał się takim samym poziomem nauczania filozofii moralnej, jak inne uczelnie europejskie. Jego profesorowie byli obecni na sesjach Soborów, reprezentując na nich własną, silną doktrynę koncyliarystyczną. Uniwersytet Krakowski obfitował wówczas w nazwiska znane i doceniane w Polsce i za granicą, uczonych uważanych obecnie za ojców polskiej myśli politycznej.

A oto przynajmniej niektóre z tych krakowskich postaci i ich najważniejsze dokonania: Mateusz z Krakowa (1333-1410), teolog-koncyliarysta, współorganizator w roku 1400 Uniwersytetu Krakowskiego, pisarz i mówca, biskup Wormacji⁷⁴; Paweł z Worczyna (1380-1430)⁷⁵, jeden z pierwszych komentatorów *Etyki*, *Polityki* i *Ekonomiki* Arystotelesa w duchu burydańskim; Stanisław ze Skarbimierza (1360-1431)⁷⁶, pierwszy rektor odnowionego Uniwersytetu Krakowskiego od 1400 r., filozof i prawnik, ustalił polską doktrynę wojny sprawiedliwej; Mikołaj Trąba (1358-1422), pierwszy prymas Polski, uczestnik i oficjalny delegat Polski na Sobór w Konstancji w 1416 roku; Benedykt Hesse (ok. 1389-1456)⁷⁷, nauczyciel Jana z Kęt i Ja-

w dniu 25 VI 1985 roku na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie i opublikowana jedynie w fragmentach. Strony 66-98 odnoszą się do nauczania filozofii moralnej (etyki-ekonomiki-polityki) w Uniwersytecie Krakowskim.

⁷⁴ Por. *Mateusz z Krakowa*, hasło w: *EwP.SP*, s. 119; *Mateusz z Krakowa (ok. 1345-1410)*, biogram w: *FiMS XIII-XV*, s. 164-165.

⁷⁵ Por. *Paweł z Worczyna (1380-1430)*, biogram w: *FiMS XIII-XV*, s. 148-149. Paweł z Worczyna, *Komentarz do „Etyki Nikomachejskiej”*, przeł. T. Włodarczyk, w: *FiMS XIII-XV*, s. 149-162.

⁷⁶ Stanisław ze Skarbimierza, *De bellis iustis (O wojnach sprawiedliwych)*, w: L. Ehrlich, *Polski wykład prawa wojny XV wieku. Kazanie Stanisława ze Skarbimierza*, Warszawa 1955. Por. Stanisław ze Skarbimierza, hasło w: *EwP.SP*, s. 165-166. Por. *Stanisław ze Skarbimierza (ok. 1360 – 1431)*, biogram w: *FiMS XIII-XV*, s. 72-73.

⁷⁷ Por. *Benedykt Hesse (ok. 1389-1456)*, biogram w: *FiMS XIII-XV*, s. 110-111; prawdopodobny autor *Quaestio de usuris*; jako koncyliarysta napisał ok. 1440 traktat o wyższości Soboru nad papieżem, w: *Positio magistri Benedicti: Utrum... sinodo... et... papae... oboediendum sit necessario*, w: *Monumenta conciliorum generalium saeculi decimi quinti. Concilium Basiliense. Scriptores*, t. 3, Wiedeń 1886 [fragmenty w tłumaczeniu J. Fijałka w: J. Fijałek, *Mistrz Jakub z Paradyża*, t. 1, Kraków 1900].

kuba z Paradyża, pięciokrotny rektor U. Krakowskiego, filozof, teolog i prawnik; Paweł Włodkowic (1370-1436)⁷⁸, świetny prawnik, profesor prawa i polemista, oficjalny – wraz z abpem Mikołajem Trąbą i Zawiszą Czarnym – delegat Polski na Sobór w Konstancji w 1416 roku; Zbigniew Oleśnicki (1389-1455), jedna z najbardziej wpływowych osób w I połowie XV wieku w Polsce, pierwszy polski kardynał i arcybiskup krakowski; Stanisław Ciołek (+ 1437), wicekanclerz króla Władysława Jagiełły; Mikołaj z Błonia (I połowa XV wieku), profesor prawa kanonicznego i humanista; Jakub z Paradyża (1383-1464)⁷⁹, szeroko znany w ówczesnej Europie, teolog-moralista, najbardziej ceniony teoretyk doktryny koncyliarystycznej w Europie, jeden z ekspertów Soboru Bazylejskiego z 1431 roku; Jan z Dąbrówki (1400-1472)⁸⁰, uczeń Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica, teolog, historyk, filozof i prawnik, autor komentarzy do pism Arystotelesa, jako pierwszy wprowadził *Kronikę* W. Kadłubka do nauczania uniwersyteckiego i szkolnego; Jan z Ludziska (1400-

⁷⁸ Paweł Włodkowic, *Tractatus de potestate papae et imperatoris respectu infidelium/O władzy papieża i cesarza w stosunku do pogan* [Konstancja 1415], w: *Starodawne Prawa Polskiego Pomniki*, t. 5, cz. 1, Kraków 1878, zawierający ogólne zasady sprawiedliwości stosunków międzynarodowych, a w szczególności zasady wojny sprawiedliwej; wyd. polskie: *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, wyd., przekł. i oprac. J. Ehrlich, t. 1, Warszawa 1968, s. 2-80. Por. *Paweł Włodkowic*, hasło w: *EwP.SP*, s. 139-140. Por. także: *Paweł Włodkowic (ok. 1370 – po 1435)*, biogram w: *FiMS XIII-XV*, s. 182-183.

⁷⁹ Jakub z Paradyża, *Tractatus de contractibus*, oprac., wstęp i komentarze D. A. Kuś, w: *TeSHThiPES*, t. II, zesz. 2, Warszawa 1974 [tłum. polskie: *Traktat o kontraktach sprzedaży z prawem odkupu*, przeł. S. Bojarski, w: *FiMS XIII-XV*, s. 263-278]. Por. *Jakub z Paradyża*, hasło w: *EwP.SP*, s. 73. Por. także: *Jakub z Paradyża (1383-1464)*, biogram w: *FiMS XIII-XV*, s. 262-263.

⁸⁰ Jan z Dąbrówki, *Oratio contra Cruciferos*, 1446. Autor komentarza do *Kroniki* W. Kadłubka, *Historia Polonica...*, Dobromili 1612; fragment w przekł. J. Domańskiego i oprac. M. Zwiercana, w: *FiMS XIII-XV*, s. 345-352. Autor komentarza do Jana Długosza, *Historiae Polonicae* (liber XIII), Lipsiae 1712. Por. *Jan z Dąbrówki (ok. 1400-1472)*, biogram w: *FiMS XIII-XV*, s. 344-345. Por. *Jan z Dąbrówki*, hasło w: *PSB*, t. 5; Por. *Jan z Dąbrówki*, hasło w: *NK*, t. 2; por. także: *Jan z Dąbrówki*, w: *FP XV 1972*. Włodek Z., *Filozofia a teologia w ujęciu mistrzów krakowskich*, w: *FP XV 1972*.

1460)⁸¹, w ścisłym znaczeniu filozof moralny, wybitny mówca uniwersytecki; Jan Długosz (1418-1489)⁸², historyk, autor pomnikowej historii Polski w XII tomach, arcybiskup-nominat lwowski; Jan Ostroróg (1435-1501)⁸³, doktor obojga praw, świecki, pierwszy ideolog i reformator państwa polskiego, wojewoda poznański; Maciej z Miechowa (1457-1522)⁸⁴, filozof, prawnik i historyk; Jan ze Stobnicy (1470-1518/1519)⁸⁵, filozof moralny; Stanisław z Dąbrówki (1473-?)⁸⁶, jeden z pierwszych komentatorów *Polityki* Arystotelesa w Kra-

⁸¹ Jan z Ludziska, *Mowa na przyjęcie Kazimierza Jagiellończyka* [1447], w: *Wybór tekstów źródłowych do 1445 r.*, Wrocław 1953; *Mowa pochwalna na cześć filozofii*, przeł. M. Cytowska, wyd. staraniem H. S. Bojarskiego, Wrocław 1971, s. 103-132, w: *FiMS XIII-XV*, s. 353-380. Franciszek Bujak, *Mowa Jana z Ludziska do króla Kazimierza Jagiellończyka z r. 1447 i zagadnienia niewoli w Polsce ówczesnej*, w: *Księga Pamiątkowa ku czci Władysława Abrahama*, t. 2, Lwów 1931. Por. *Jan z Ludziska (ok. 1400 – przed 1460)*, biogram w: *FiMS XIII-XV*, s. 353-354. Por. *Jan z Ludziska*, hasło w: *EwP.SP*, s. 73-74.

⁸² Jan Długosz, *Historiae Polonicae libri XII* (napisane 1460-1489), Lipsiae 1712; wyd. polskie: *Jana Długosza Dziejów Polski ksiąg XII*, przeł. K. Mecherzyński, Kraków 1867; fragment wstępu: *Dedykacja „Dziejów Polski”*, s. I-X, w: *FiMS XIII-XV*, s. 503-516. Por. *Jan Długosz (1415-1480)*, biogram w: *FiMS XIII-XV*, s. 502-503.

⁸³ Jan Ostroróg, *Monumentum pro Reipublicae ordinatione* (ok. 1450), Kraków 1535 i, staraniem Michała Bobrzyńskiego, w serii: *Starożytnego Prawa Polskiego Pomniki* 5, Kraków 1878; fragmenty *Memoriału o urządzeniu Rzeczypospolitej*, w: *FiMS XIII-XV*, s. 237-237-261. Por. *Jan Ostroróg (ok. 1430-1501)*, biogram w: *FiMS XIII-XV*, s. 236-237. Por. *Jan Ostroróg*, hasło w: *EwP.SP*, s. 136-137.

⁸⁴ Maciej z Miechowa, *Tractatus de duobus Sarmatiis: Asiana et Europea, et de contentis in eis*, Augustae Vindelicorum 1518, Cracoviae 1521, Basileae 1532, Basileae 1537, Basileae 1555, Venetiis 1584. Por. także: Maciej z Miechowa, *Chronica Polonorum*, Cracoviae 1519, Cracoviae 1521, Basileae 1582.

⁸⁵ Jan ze Stobnicy, *Komentarz do Leonarda Bruniego Aretino „Wprowadzenie w filozofię moralną”*, przeł. J. Domański, J. Haller, Kraków 1511, w: *FiMS XIII-XV*, s. 478-500. Por. *Jan ze Stobnicy*, hasło w: *EwP.SP*, s. 74. Por. także: *Jan ze Stobnicy (1470-1517/1518)*, biogram w: *FiMS XIII-XV*, s. 477-478.

⁸⁶ Stanisław z Dąbrówki, *Traktat o władcach*, w: BJ Kraków, rkps 187 (podręcznik polityki w Krakowie), za: P. Czartoryski, *Wczesna recepcja „Polityki” Arystotelesa na Uniwersytecie Krakowskim*, przeł. K. Popławska, Wrocław 1963, s. 201-207, w: *FiMS XIII-XV*, s. 280-293. Por. *Stanisław z Dąbrówki (ok. 1473-?)*, biogram w: *FiMS XIII-XV*, s. 279.

kwie; Jan ze Trzciany (1510-1567)⁸⁷, filozof moralny: Człowiek ma godność, niepowtarzalność i swoistość. Nie można potrzeb i pragnień ludzkich sprowadzać do kwestii biologicznych. Działanie dla dobra innych ludzi – istotny współskładnik ideału moralnego człowieka – prowadzi do istotnych dóbr społecznych, do pokoju i międzyludzkiej miłości; Andrzej Frycz Modrzewski (1503-1572)⁸⁸; drugi po J. Ostrogu świecki reformator państwa polskiego, osobisty sekretarz króla Zygmunta II Augusta; Szymon Marycjusz z Pilzna (1516-1574)⁸⁹, mieszczanin, jeden z pierwszych pedagogów polskich, zajmujący się także etyką i polityką. Nobilitowany w roku 1559 przybrał nazwisko Czystochlebski i był posłem ziemi chełmińskiej na Sejm ratyfikujący Unię Lubelską w 1569 roku⁹⁰; Wawrzyniec Grzymała Goślicki (1530-1607)⁹¹, filozof moralny, polityk, sekretarz Zygmunta II Au-

⁸⁷ Jan ze Trzciany, *Libellus de natura ac dignitate hominis*, Cracoviae 1554; wyd. polskie fragmentów: *O naturze i godności człowieka*, w: *FiMS XVI*, s. 422-433. Por. *Jan ze Trzciany (ok. 1510-1567)*, biogram w: *FiMS XVI*, s. 422. Por. także: *Jan ze Trzciany*, hasło w: *EwP.SP*, s. 74-75.

⁸⁸ Andrzej Frycz Modrzewski, *Commentariorum de republica emendanda libri quinque*, Cracoviae 1551. *O poprawie Rzeczypospolitej*, t. 1: *O obyczajach*, t. 2: *O prawach*, t. 3: *O wojnie*, t. 4: *O Kościele*, t. 5: *O szkole*. Por. Cyprian Bazylik, *Andrzeja Frycza Modrzewskiego „O poprawie Rzeczypospolitej”*, Łosk 1577 – był to pierwszy doskonały przekład dzieła A. F. Modrzewskiego na język polski. Cyprian Bazylik był kalwińskim tłumaczem, pisarzem, muzykiem i właścicielem drukarni w Brześciu Litewskim. Fragmenty dwóch pierwszych ksiąg: *O obyczajach* i *O prawach*, w przekł. E. Jędrkiewicz, Warszawa 1953, w: *FiMS XVI*, s. 244-264. Por. *Andrzej Frycz Modrzewski (ok. 1503-1572)*, biogram w: *FiMS XVI*, s. 244. Por. *Frycz Modrzewski Andrzej*, hasło w: *EwP.SP*, s. 54-56.

⁸⁹ Szymon Marycjusz z Pilzna, *De scholis seu academiis libri duo* [*O szkołach, czyli akademiach ksiąg dwoje*] (ok. 1650), przeł. A. Danysz, wyd. staraniem H. Barycza, Wrocław 1955. Por. *Marycjusz Szymon z Pilzna*, hasło w: *EwP.SP*, s. 118-119. Por. także: *Szymon Marycjusz z Pilzna (1516-1574)*, biogram w: *FiMS XVI*, s. 136. Por. na jego temat: H. Barycz, *Zmarnowany talent. Szymon Marycjusz, humanista i pisarz pedagogiczny*, w: H. Barycz, *Z epoki renesansu, reformacji i baroku*, Warszawa 1971, s. 453-503.

⁹⁰ Por. *FiMS XVI*, s. 136.

⁹¹ Wawrzyniec Grzymała Goślicki, *De optimo Senatore libri duo*, Venetiis 1568, Basileae 1593, Oxoniae 1598, Oxoniae 1607, Oxoniae 1773; fragment: Wawrzyniec Grzymała Goślicki, *O senatorze doskonałym*, k. 10-17, przeł. T. Bieńkowski, w: *FiMS XVI*,

gusta i Stefana Batorego, dyplomata, przyjaciel J. Zamoyskiego, biskup kolejno kamieniecki, chełmski, przemyski i poznański; Andrzej Wolan (1530-1610)⁹², kalwin, prawnik, sekretarz osobisty Zygmunta II Augusta i Stefana Batorego; Andrzej Gostyński (1540-1571)⁹³, profesor i pedagog, lekarz, zwolennik konieczności kształcenia wszystkich stanów; najgruntowniejsza wiedza winna przysługiwać panom „rządzającym”; wiedza jest warunkiem cnoty; Łukasz Górnicki (1527-1603)⁹⁴, pisarz polityczny; Sebastian Petrycy z Pilzna (1554-1626)⁹⁵, pisarz polityczny, autor pierwszych przekładów całej triady Arystotelesa filozofii moralnej na język polski⁹⁶; Szymon Starowolski (1588-1656)⁹⁷, pisarz, historyk i etyk, sekretarz J. K. Chodkiewicza

s. 305-316. Por. *Wawrzyniec Grzymała Goślicki (ok. 1530-1607)*, biogram w: *FiMS XVI*, s. 305. Por. *Goślicki Wawrzyniec Grzymała*, hasło w: *EwP.SP*, s. 61.

⁹² Andrzej Wolan, *De libertate politica sive civili libellus lectu non indignus*, Kraków 1572; pierwszy przekład polski: *O wolności Rzeczypospolitej albo szlacheckiej*, S. Dubingowicz, Kraków 1606. Por. *Andrzej Wolan (ok. 1530-1610)*, biogram w: *FiMS XVI*, s. 333. Por. także: *Wolan Andrzej*, hasło w: *EwP.SP*, s. 199.

⁹³ Andrzej Gostyński, *Pro nobilium, primorum, principumque liberis magnarum disciplina artium perpoliendis oratio in Academia Cracoviensi habita [Mowa o potrzebie kształcenia młodzieży szlacheckiej]*, Cracoviae 1558; fragment w przekł. T. Bieńkowskiego, w: *FiMS XVI*, s. 154-162. Por. *Gostyński Andrzej*, hasło w: *EwP.SP*, s. 61. Por. także: *Andrzej Gostyński (1540-1571)*, biogram w: *FiMS XVI*, s. 154.

⁹⁴ Łukasz Górnicki, *Dworzanin polski*, Kraków 1566, stanowiący klasyczną ilustrację stosunków politycznych i społecznych w Polsce. Por. *Górnicki Łukasz*, hasło w: *EwP.SP*, s. 62. Z nieznanых powodów nie ma jego biogramu w żadnym z 4 tomów *FiMS*.

⁹⁵ Por. Eugeniusz Jarra, *Sebastian Petrycy, Medyk krakowski, jako filozof polityczny*, „Horyzonty”, nr 11-12/1964, Paris. Por. *Sebastian Petrycy z Pilzna (ok. 1554-1626)*, biogram w: *FiMS XVII-1*, s. 94-59. Por. *Petrycy Sebastian*, hasło w: *EwP.SP*, s. 143-145. Por. *Petrycy Sebastian*, hasło w: *NK*, t. 3, s. 98-101. Por. *Petrycy Sebastian*, hasło w: *HNPwM*, t. 6, s. 506-507.

⁹⁶ Sebastian Petrycy z Pilzna, *Oekonomiki Arystotelesowej to iest Rządu Domowego z dokładem Książ Dwoie*, Kraków 1602; *Polityki Arystotelesowej, to iest rządu Rzeczypospolitej, z dokładem książ ośmioro*, Kraków 1605; *Etyki Arystotelesowej, to iest iako się każdy ma na świecie rządzić, z dokładem książ dziesięciuro*, Kraków 1618. Wszystkie te dzieła wydano w: Sebastian Petrycy z Pilzna, *Pisma wybrane*, oprac. W. Wąsik, t. 1-2, Biblioteka Klasyków Filozofii (dalej: BKF) 20, Warszawa 1956.

⁹⁷ Szymon Starowolski, *Votum o naprawie Rzeczypospolitej*, Kraków 1625; *Reformacja obyczajów polskich*, b.m.w. 1645/1646, Kraków 1655, szczególnie interesują-

i Mikołaja Wolskiego, ksiądz od 1639; Szymon Stanisław Makowski (1612-1683)⁹⁸, sformułował pierwszy zbiór zasad etyki nauczycielskiej. Zwalczał jezuitów, którzy powinni jego zdaniem dobrze uczyć, poprawiać błędy uczniów i troszczyć się o oddziaływanie wychowawcze na uczniów, filozof i teoretyk wychowania.

Wszyscy ci ludzie – do których koniecznie należy dodać, między wieloma innymi wielkimi nieobecnymi, Mikołaja Kopernika (1473-1543)⁹⁹, wybitnego astronoma, lekarza, humanistę i ekonomistę, Kaspra Siemka (+1642)¹⁰⁰, pisarza politycznego, pedagoga i moralistę, prekursora powołania do życia ministerstwa oświecenia narodowego i ks. Piotra Skargę SJ (1536-1612)¹⁰¹, który razem z biblistą ks.

cy jest rozdz. V: *O wolności bez swawoli*, wyd. staraniem K. J. Turowskiego, Kraków 1859; fragment w: *FiMS XVII-1*, s. 137-142. Por. *Starowolski Szymon*, hasło w: *EwP.SP*, s. 166-167. Por. także: *Szymon Starowolski (1588-1656/7)*, biogram w: *FiMS XVII-1*, s. 136-137.

⁹⁸ Szymon Stanisław Makowski, *Explanatio Decalogi*. Fragment *O wiedzy*, w: *FiMS XVII-2*, s. 398-405. Por. *Makowski Szymon Stanisław*, hasło w: *EwP.SP*, s. 117. Por. także: *Szymon Stanisław Makowski (ok. 1612-1683)*, biogram w: *FiMS XVII-2*, s. 258-259.

⁹⁹ Mikołaj Kopernik, *Wybór pism w przekładzie polskim*, oprac. L. A. Birkenmajer, Kraków 1920, a w nim m.in. *Monetae cudendae ratio/Sposób bicia monety* (1528), w: *Mikołaja Kopernika rozprawy o monecie i inne pisma ekonomiczne*, przeł. J. Drewnowski, oprac. J. Dmochowski, Warszawa 1923, s. 3-19; fragment w: *FiMS XVI*, s. 527-536. Mikołaj Kopernik, *De Revolutionibus orbium coelestium libri VI*, Norimbergae 1543. Por. *Mikołaj Kopernik (1473-1543)*, biogram w: *FiMS XVI*, s. 522. Por. *Kopernik Mikołaj*, hasło w: *EwP.SP*, s. 92-93.

¹⁰⁰ Kasper Siemek, *Lacon seu de Reipublicae rectae instituendae arcanis dialogus [Spartanin, czyli dialog o sposobach właściwego rządzenia państwem]*, Kraków 1635; *Lakończyk, czyli o tajemnicach należytego urzędzenia państwa*, w: *FiMS XVII-1*, s. 166-179. Por. *Siemek Kasper*, hasło w: *EwP.SP*, s. 157. Por. także: *Kasper Siemek († 1642)*, biogram w: *FiMS XVI-1*, s. 165-166.

¹⁰¹ Piotr Skarga SJ, *Kazania sejmowe* (s. 2-93) i *Wzywanie do pokuty obywatelów Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego* (s. 94-123), wstęp, opracowanie tekstu i przypisy Mirosław Korolko, IW Pax, Warszawa 1985; wielokrotnie wydawane i czytane również dzisiaj jako cenna diagnoza stanu państwa i prorocza prognoza jego przyszłego upadku. Por. zwłaszcza jego *Próba Zakonu Societatis Iesu*, Kraków 1607 i ponowne wydanie staraniem W. Dąbrowskiego pt. *Obrona Jezuitów*, Warszawa 1814, gdzie znajduje się pełna pasji obrona zakonu bezpośrednio po rokosz Zembrzydzkie-

Jakubem Wujkiem SJ współtworzył język polski i przez 25 lat był kanonodzieją sejmowym, formującym sumienia najwyższych przedstawicieli państwa, w tym także w problematyce filozoficzno-moralnej – stanowią długą listę wielu wybitnych profesorów i uczniów tego Uniwersytetu w XV i XVI wieku¹⁰².

2. Wieki XVI i XVII

Wieki XVI i XVII były świadkami najpierw nieznacznego, a następnie coraz głębszego schyłku Uniwersytetu Krakowskiego¹⁰³. Odczuło to także nauczanie filozofii moralnej. I rzeczywiście, w tym okresie trudniej znaleźć źródła, by na ich podstawie sporządzić tak dokładną prezentację tegoż nauczania, jak w wieku XV. Paradoksalnie nauczanie to w wieku XV jest lepiej znane (być może także dlatego, ponieważ było bogatsze i bardziej interesujące intelektualnie), aniżeli w dwóch wiekach następnych.

Nauczanie filozofii moralnej i recepcję tegoż nauczania w Krakowie dobrze ilustruje publikacja Jana Czerkawskiego¹⁰⁴. Publikacja ta odzwierciedla jednak tylko nurt arystotelesowski, bez rzucania go na szersze tło. Uderzamy się więc o mur niewiedzy co do całej reszty nauczania filozoficznego według innych szkół, również dotychczas mało znanego.

go i uzasadnienie prawa kapłana do ingerencji w życie polityczne kraju. Por. *Piotr Skarga (1536-1612)*, biogram w: *FiMS XVI*, s. 406. Por. *Skarga Piotr*, hasło w: *EwP.SP*, s. 158-159.

¹⁰² Tę jakże jeszcze niepełną listę sławnych postaci z kręgu Uniwersytetu Krakowskiego, zajmujących się filozofią moralną, przytaczam za: *HPFP*, s. 29-52. Szczegółowe omówienie tych i wielu innych postaci zawarłem w ramach nie opublikowanego dotąd rozdz. IV wspomnianej pracy doktorskiej z 1985 roku, por. przypis 72.

¹⁰³ Pierwsze tego sygnały znajdujemy w biografii Andrzeja Frycza Modrzewskiego, który w I połowie XVI wieku przerwał studia na Uniwersytecie Krakowskim z powodu – jego zdaniem – obniżenia się poziomu tej uczelni i udał się na dziesięć lat za granicę. Por. *Frycz Modrzewski Andrzej*, hasło w: *EwP.SP*, s. 54.

¹⁰⁴ J. Czerkawski, *Arystotelizm na wydziale sztuk Uniwersytetu Krakowskiego w XVI i XVII wieku*, w: *NFwP XV-XVIII*, s. 45-85.

Należy więc przyjąć, że nauczanie filozofii moralnej w Krakowie – podobnie jak w innych uczelniach europejskich tej epoki – opierało się na Arystotelesie i sprowadzało się w praktyce do przedstawiania i komentowania dzieł Filozofa. Z pewnością istniał ustalony kanon dzieł do wyłożenia w trakcie studiów i Uniwersytet Krakowski nie różnił się w tej mierze od innych uczelni europejskich.

W trakcie wykładów z filozofii moralnej analizowano i komentowano *Etykę*, *Politykę* i *Ekonomikę* Arystotelesa, lecz filozofia moralna wyjątkowo była w Krakowie materia doktoratów czy magisteriów¹⁰⁵.

Pod koniec XVI wieku, w Krakowie, podobnie jak we wszystkich innych ówczesnych uczelniach Europy, panowała filozofia arystotelesowska w wydaniu Tomasza z Akwinu, który był głównym komentatorem tego filozofa. Recepcja arystotelizmu tomistycznego odbywała się głównie według dwóch szkół: dominikańskiej i jezuickiej.

Postawa profesorów krakowskich względem tomizmu w końcu XVI i na początku XVII wieku była dość liberalna. Mimo iż nie lubiano w Krakowie jezuitów, arystotelizm uprawiany na Uniwersytecie Krakowskim do lat czterdziestych XVII wieku był bliższy modelowi jezuickiemu i w znacznej mierze pozostawał pod jego wpływem (Pedro Fonseca, Francisco Suárez, Coimbricenses). Biblioteka Uniwersytetu Krakowskiego obfitowała w dzieła nie tylko Tomasza z Akwinu i wielu profesorów posiadało na własność podręczniki autorów jezuickich¹⁰⁶. Wpływ Francisco Suáreza SJ na nowożytną filozofię scholastyczną był ogromny, nie tylko na uczelniach katolickich w środkowej i południowej Europie, lecz także na luterzańskich i kalwinistycznych w Europie północnej¹⁰⁷. Sytuacja ta zaczęła ulegać zmianie dopiero w następnych dziesięcioleciach, gdy profesory

¹⁰⁵ J. Czerkowski, *Arystotelizm...*, dz. cyt., w: *NFwP XV-XVIII*, s. 79. J. Czerkowski za cały okres XVI i XVII wieku przytacza jeden jedynek przykład doktoratu z filozofii moralnej, a ściśle z *polityki*: Jakub Piotrowski, *Quaestio de optima Reipublicae forma*, Cracoviae 1626.

¹⁰⁶ J. Czerkowski, *Arystotelizm...*, dz. cyt., s. 70-75.

¹⁰⁷ M. Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1939.

zaczęli pisać podręczniki filozoficzne innego typu, nie oparte już na komentarzach do oryginalnych dzieł klasyków.

Nie brakło wprawdzie badaczy, którzy na podstawie skąpej literatury na ten temat wysnuwali wniosek, iż nie było oddziaływania suarezjanizmu na Uniwersytet Krakowski czy Akademię Wileńską, a nawet kategorycznie wykluczali taki wpływ na samych jezuitów polskich¹⁰⁸, podczas gdy nawet bardzo powierzchowna analiza potwierdza taki wpływ na dzieła Marcina Śmigleckiego SJ¹⁰⁹, Jana Morawskiego SJ czy Tomasza Młodzianowskiego SJ¹¹⁰.

Nie zmienia to faktu, iż w wyniku przyjęcia uchwał Soboru Trydenckiego w Polsce, który potwierdził rolę filozofii św. Tomasza jako oficjalnego narzędzia w interpretowaniu prawd wiary i uprawianiu teologii oraz zalecił zwanie i ujednoczenie katolickich szeregów w walce z Reformacją, wpływ innych szkół filozoficznych poza tomizmem w całej Europie zmniejszył się, sprowadzając się po 1635 roku zaledwie do roli punktu negatywnego odniesienia¹¹¹.

Profesorzy krakowscy nie byli jednak zobowiązani – przynajmniej w I połowie XVII wieku – do opowiadania się, po której stronie stoją, albo do jakiego nurtu arystotelizmu czy szkoły interpretacji Arystotelesa należą. Swobodnie komentowali oni dzieła Arystotelesa, opierając się już to na komentarzach przedstawicieli szkoły dominikańskiej (Dominika z Flandrii, Kajetana, Dominika Soto, Bartolomeo di Medina, Dominika Bañeza), już to na komentarzach wyżej wspomnianych przedstawicieli szkoły jezuickiej. Na Uniwersytecie Krakowskim nadal był obecny także nurt nominalistyczny odwołujący się do W. Ockhama (1290-1349) i szkotystyczny, odwołujący się do Jana Dunsza Szkota (1266-1308).

Jak widać, filozofia krakowska była jeszcze wówczas daleka od jakiegokolwiek jednostronności. Przechodziła ona tę samą ewolucję,

¹⁰⁸ W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, t. 1, Warszawa 1958, s. 67.

¹⁰⁹ Był on uczniem Francisca Suáreza SJ i Roberta Bellarmina SJ w Collegium Romanum w Rzymie.

¹¹⁰ Por. J. Czerkawski, *Arystotelizm...*, dz. cyt., s. 74.

¹¹¹ *Tamże*, s. 70.

którą przeżywały inne uczelnie europejskie i w pełni dzieliła ich losy. Działo się to tym łatwiej, że ogromna większość profesorów krakowskich uczyła się jeszcze wówczas za granicą: we Włoszech, we Francji, w Austrii i w Niemczech.

W trakcie XVII wieku Arystoteles cieszył się jeszcze nieporównanie większym autorytetem od jakiegokolwiek innego filozofa klasycznego, jakkolwiek już wówczas widzimy pewne oddalanie się od jego oryginalnych dzieł na rzecz nowego sposobu uprawiania filozofii. Pierwszym tego przejawem było gwałtowne zmniejszanie się wydań oryginalnych tekstów Arystotelesa¹¹². Nadchodził czas racjonalizmu R. Kartezjusza, H. Grotiusa i *recentiores* oraz Thomasa Hobbesa i prekursorów Oświecenia.

W Europie daje się zauważyć w XVII wieku przejście od komentarzy i *quaestiones disputatae* do metody wykładowej, zastosowanej przez Francisco Suáreza w jego *Disputationes metaphysicae*, które stały się wzorem nowożytnego podręcznika filozofii scholastycznej. Nie tylko katolicy czy jezuici, ale także profesorzy luterańscy, ewangelicy czy kalwińscy zaczęli redagować wykłady tematyczne czyli *cursus philosophici*. Oczywiście, nadal we wszystkich szkołach królowała łacina. W tym języku napisali także swoje najważniejsze dzieła R. Kartezjusz, Th. Hobbes i H. Grotius.

Autorem *cursus philosophici* dla szkoły jezuickiej był Francisco Suárez SJ (1548-1617). Dla szkoły dominikańskiej napisał go Jan od św. Tomasza OP¹¹³. To samo uczynili w latach 1640-1642 karmelicy¹¹⁴. Karmelicy polscy już w roku 1576 opublikowali w Krakowie *Conclusiones philosophicae Aristotelico sensu difficiles Angelico Divinissimi Aquinatis ingenio facilitatae...*, które stanowią pierwsze drukowane świadectwo przeniknięcia do Polski arystotelizmu tomistycznego. Dla szkoły szkotystycznej Bartłomiej Mastrius i Bonawentura Belluti napisali *Disputationes ad mentem Scoti* (ok. 1637-1640).

¹¹² Por. W. Wąsik, *Sebastian Petrycy z Pilzna i jego epoka. Ze studiów nad dziejami filozofii w Polsce i recepcją Arystotelesa*, Warszawa 1923, s. 98.

¹¹³ Jan od Św. Tomasza OP, *Cursus philosophicus*, 1648.

¹¹⁴ *Complutenses. Cursus philosophicus*.

Wyżej wspomniane przejście od komentarzy do wykładów (*cur-sus*) tematycznych dokonało się w Krakowie w pełni w latach 30. XVII wieku, tak iż począwszy od 1633 roku wykłady z filozofii były powszechnie określane tym mianem¹¹⁵. Wykłady filozoficzne trwały przez dwa lata po dwie godziny dziennie i obejmowały logikę, fizykę i metafizykę¹¹⁶. Jak więc widać, *cursus philosophici* nie wyeliminowały całkowicie poprzedniej metody nauczania, która zawierała także komentarze do tekstów oryginalnych, lecz w dużej mierze zastępowała je innymi treściami. Zwykle profesor wykladał przez kilka lat, co pozwalało mu wyspecjalizować się w danej materii. Nowość w przedstawianiu problemów i kwestii filozoficznych polegała na cytowaniu znanych współczesnych autorytetów, a nie – jak było wcześniej – na przedstawianiu oryginalnych tekstów klasycznych Autorów. Poglądy uznanych autorytetów i autorów w danej dziedzinie były przedstawiane, porównywane i oceniane jeden po drugim. Metodzie tej zagrażało popadnięcie z czasem w pewien formalizm, automatyzm i pewną bezpłodność dysput akademickich, co nastąpiło później w najciemniejszym okresie siedemnastowiecznej scholastyki¹¹⁷.

W trakcie XVII wieku ustalił się w uczelniach polskich (katolickich i niekatolickich) podział filozofii na logikę, fizykę i metafizykę z elementami etyki¹¹⁸. Wykłady z etyki jednakże sprowadzały się w praktyce do komentowania obu *Etyk* Arystotelesa, bez ubogacania ich treści o osobiste przemyślenia wykładowcy czy współczesne ich zastosowania. Jak wyżej stwierdzono, niemal nie zdarzały się na Uniwersytecie Krakowskim doktoraty z filozofii moralnej¹¹⁹.

¹¹⁵ Por. J. Czerkawski, *Arystotelizm...*, dz. cyt., s. 78. Szczegółów dotyczących tego przejścia dostarcza Henryk Barycz w swoim *Wprowadzeniu* do: Jan Brożek, *Wybór pism*, Warszawa 1959, s. 104.

¹¹⁶ Por. BJ Kraków, sygn. 220 f. 140nn.; BJ Kraków, sygn. 3879; BJ Kraków, sygn. 3880; BJ Kraków, sygn. 1971; BJ Kraków, sygn. 1996 – wszystkie z roku akademickiego 1641/1642.

¹¹⁷ J. Czerkawski, *Arystotelizm...*, dz. cyt., s. 78-79.

¹¹⁸ Tamże.

¹¹⁹ Tamże. Por. przypis 105.

„Jak się wydaje – podsumowuje swoje badania J. Czerkawski – problematyka etyczna została zarezerwowana dla teologii moralnej, która rozkwitła w XVII wieku. Wszystkie dotychczas odnalezione teksty „*cursus philosophici*” zawierają wyłącznie treści „logiczne”, „fizyczne” i „metafizyczne” z oczywistą przewagą pierwszych dwóch”¹²⁰.

Wielki znawca historii filozofii, w tym także polskiej, Władysław Tatarkiewicz (1886-1980)¹²¹ stwierdza występowanie w Polsce pewnej tradycji filozoficznej raczej konserwatywnej niż reformatorskiej. Postęp polegał raczej na pogłębianiu tradycji własnej szkoły niż na powrocie do korzeni i na nowatorskim odczytywaniu tekstów oryginalnych.

„Polska – pisał Wł. Tatarkiewicz – posiadała zachowawców filozofii, nie zaś reformatorów”¹²². Według tegoż samego autora, działo się tak z powodu braku alternatywy; w końcu XVII wieku, poza scholastyką określaną przez Wł. Tatarkiewicza mianem *scholastyki wileńskiej*, praktycznie nie istniało w Polsce nauczanie filozofii innego typu¹²³.

Ten surowy wniosek może być jednak potwierdzony lub zaprzeczony jedynie przez nowsze i głębsze badania źródeł, zwłaszcza rękopisów i druków wykładowych z tego okresu.

„Rzetelny osąd filozofii scholastycznej w Polsce XVII wieku – twierdzi J. Czerkawski – nie jest możliwy bez dalszych badań źródeł, jak również bez właściwej znajomości całej scholastyki i jej roli w ówczesnej Europie”¹²⁴.

¹²⁰ Tamże. Szymon Stanisław Makowski w swoim *Cursus philosophicus* zredagowanym w Krakowie w latach 1679/1681 poświęcił 329 stron logice, 694 fizyce, a tylko 116 stron metafizyce.

¹²¹ Wł. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1-3, wyd. 13, PWN, Warszawa 1993.

¹²² Wł. Tatarkiewicz, *Materiały do dziejów nauczania filozofii na Litwie*, w: *Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce*, t. 2, cz. 2, Warszawa 1926, s. 10. Na temat *scholastyki wileńskiej* por. ponadto: Wł. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1978, s. 87.

¹²³ Tamże.

¹²⁴ J. Czerkawski, *Arystotelizm...*, dz. cyt., s. 82-83.

Na podstawie dotychczasowych badań wolno jednak wysunąć tezę, iż scholastycy polscy potrafili być w XVII wieku autorami dzieł na poziomie europejskim, cenionych i wielokrotnie wydawanych za granicą¹²⁵. Oto niektóre najważniejsze z nich:

Marcin Śmiglecki SJ, *Logica selectis disputationibus et quaestionibus illustrata*, t. 1-2, Ingolstadii 1618; Oxoniae 1634, Oxoniae 1638, Oxoniae 1658.

Samuel z Lublina (Wierchoński) OP, *In universam Aristotelis logicam quaestiones scholasticae, secundum viam thomistarum*, Coloniae 1620.

Samuel z Lublina (Wierchoński) OP, *In octo libris Aristotelis „De physico auditu” quaestiones scholasticae, secundum viam thomistarum*, Coloniae 1627.

Jan Morawski SJ, *Totius philosophiae principia per quaestiones de ente in communi*, Posnaniae 1660, Posnaniae 1682, Lugduni 1688.

Tomasz Młodzianowski SJ, *Praelectiones metaphysicae et logicae*, Gedani 1671.

Tomasz Młodzianowski SJ, *Praelectiones philosophicae in octo libros Physicorum*, Lesnae 1671.

Tomasz Młodzianowski SJ, *Integer cursus theologicus et philosophicus*, Moguntiae-Gedani 1682.

Andrzej Kochanowski OCD, *Metaphysica iuxta genuinam D. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici mentem*, Cracoviae 1679.

Szymon Stanisław Makowski, *Cursus philosophicus...*, Cracoviae 1679-1681.

Ze wszystkich wyliczonych tu autorów, tylko ostatni, Szymon Stanisław Makowski był kapłanem diecezjalnym i reprezentował środowisko Uniwersytetu Krakowskiego. Jego *Cursus philosophicus* ujawnia znaczącą ewolucję, którą przeszła krakowska scholastyka w XVII wieku: od biernej recepcji scholastyki europejskiej do wewnętrznego przyswojenia sobie europejskiego dziedzictwa scholastycznego i prób pogłębienia go i ubogacenia¹²⁶.

¹²⁵ Tamże, s. 83-84.

¹²⁶ Tamże, s. 83.

Ponadto znamienny jest fakt, iż Makowski wszystkie swoje dzieła napisał w polemice z jezuitami, zarzucając im zaniżanie poziomu i niewłaściwe wychowanie młodzieży. Tymczasem z dziewięciu wyliczonych dzieł aż pięć zostało napisanych przez trzech jezuitów. Antagonizm pomiędzy starym Uniwersytetem Krakowskim (zał. 1364-1400), chylącym się ku upadkowi w drugiej połowie XVII wieku, a daleką Akademią Wileńską (zał. 1579) i wieloma kolegiami jezuickimi w pełnym rozkwicie, szczególnie widoczny podczas próby założenia przez jezuitów przy kościele św. św. Piotra i Pawła w Krakowie jednego z konkurujących z Uniwersytetem Krakowskim kolegiów – jest faktem znanym wszystkim historykom filozofii w Polsce.

W sporze tym nie chodziło wyłącznie o prerogatywy, kwestie zasięgu jurysdykcji uczelnianej czy zaskarbienie sobie życzliwości władców (sprzyjającego jezuitom S. Batorego i trzech kolejnych Wazów), lecz o prawdziwe dysputy pomiędzy szkołą tomistyczną i suarezjańską. Prawdziwe apogeum znaczenia obie Uczelnie osiągnęły w połowie XVII wieku. Wówczas to w obu była uprawiana dobra filozofia scholastyczna na europejskim poziomie, czego dowodem jest dziewięć wymienionych dzieł. Ich wartość uznawano jeszcze na przełomie XVIII/XIX wieku¹²⁷. Należy uznać, iż wskutek „potopu” szwedzkiego w Polsce i najazdu moskiewskiego na Litwę i Wilno (VIII 1655) obie Uczelnie poniosły ogromne straty materialne i osobowe. Uniwersytet Krakowski podniósł się dopiero w wyniku powstania Komisji Edukacji Narodowej (1773) i reformy Hugona Kołłątaja pod koniec XVIII wieku. Uniwersytet Krakowski stał się po rozbiorach Szkołą Główną Koronną. Natomiast Akademia Wileńska podniosła się z gruzów już w latach 60. XVII wieku i miała jeszcze stulecie względnie owocnej działalności. Po rozbiorach stała się Szkołą Główną Litewską.

¹²⁷ Feliks Jaroński (1777-1827), *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, Kraków 1810; 2 wyd. staraniem Wł. Tatarkiewicza, Warszawa 1970, s. 7. Feliks Jaroński był wychowankiem i profesorem Uniwersytetu Krakowskiego, profesorem filozofii moralnej. Popularyzował dzieła S. Petrycego z Pilzna. M. Fredry, Sz. Starowolskiego, Hieronima Stroynowskiego SchP [(1752-1815), *Nauka prawa przyrodzonego, politycznego, ekonomiki politycznej i prawa narodów*, Wilno 1785] i H. Kołłątaja.

Dwa ostatnie dziesięciolecia XVII wieku – według J. Czerkawskiego – stanowiły najbardziej mroczny okres scholastyki krakowskiej bądź z powodu braku rzeczywistej konfrontacji tej uczelni z nowożytnymi nurtami naukowymi europejskimi, bądź z powodu formalizmu naukowego wewnątrz kraju i we własnym środowisku.

Ten dość surowy osąd łagodzi fakt, iż pod koniec XVII wieku nastąpił ogólny schyłek całej scholastyki europejskiej, wskutek czego zarówno środowisko uniwersyteckie krakowskie jak i wszystkie inne polskie zaprzestały kształcenia swoich przyszłych kadr za granicą. To samo zjawisko obserwujemy w przypadku Akademii Wileńskiej i w kolegiach jezuickich prowincji zakonnych w Polsce i na Litwie. Pod koniec XVII wieku znikły z jezuickich katalogów zakonnych nazwiska studentów wysyłanych na studia zagraniczne.

Moral Philosophy at Jagellonian University in the XV-XVII Centuries

Summary

Moral philosophy was taught in the Cracow Academy since around 1410-1414 when commentaries on Aristotle's *Ethics*, *Economics* and *Politics* were first brought from abroad and then written by native authors. A chair of this subject was established and the teaching was based on the authority of Aristotle, Cicero, scholastics and later authors, that is the classic canon of readings at the time. The first generations of professors were mainly clergymen, educated at Italian universities, the Sorbonne of Paris and in Prague. Christian philosophy brought from there in manuscript textbooks was Augustinian and Aristotelian in character; within the Aristotelian philosophy in Cracow there appeared first the Buridanian approach, then the Versorian, Scotist, nominalist and Thomistic ones. From the middle of the 15th century we can notice the increasing adherence of Catholic academic schools to the Thomistic version of Aristotelianism. Since the arrival of the Jesuits to Poland (1564) and especially since their founding of the Vilnian Academy (1579) Polish academic schools were influenced by textbooks written by West European Jesuit philosophy masters in the Suárezian way. It was not

because of any particular liking for this order, but rather because of an easy access to and good quality of those textbooks.

Around the middle of the 16th century one could observe how the schools in Cracow and other places went from *commentarii* to *cursus philosophici* and how around the middle of the 17th century they abandoned Aristotle's texts, stopped publishing his works and changed to *recentiores* texts.

The Cracow school of philosophy was characterised by a relative freedom of lecturing as well as practicalism, which was detrimental to speculation and metaphysics. It resulted in the deteriorating quality of philosophising as such and contributed to the decline of philosophy in Cracow. On the other hand it brought about the development of natural sciences, mathematics and astronomy. The genius of Copernicus cannot be attributed to his foreign studies only.

Jarosław PASZYŃSKI SJ¹

WEISHEIT ALS TUGEND NACH THOMAS VON AQUIN

1. Anthropologische Voraussetzungen

Um zu verstehen, was Thomas mit der Weisheit als Tugend meint, muss man die wesentlichen Züge seiner Anthropologie zeigen, und zwar: die ontische Struktur des Menschen, das letzte Ziel seines Lebens und die Prinzipien seiner Handlungen.

Für Thomas ist der Mensch keine Seele, sondern ein Kompositum aus Seele und Leib.² Das ist der Grundgedanke der aristotelischen Anthropologie, auf die sich der Aquinate stützt. Allerdings versteht Thomas den Menschen anders als Aristoteles, weil er vom neuen Seinsverständnis ausgeht, das ihn die philosophische Anthropologie mit der Offenbarung in Einklang bringen lässt. Die Seele ist also die substantielle Form, die die Materie zum Leib organisiert.³ Da die Seele ein Lebensprinzip ist, ist sie kein Leib sondern der Akt des Leibes.⁴ Die menschliche Seele, die rational ist, subsistiert in sich, weil die Vernunft durch sich handelt und infolgedessen die intellektuellen Erkenntnisse dem Wesen nach vom Leib unabhängig sind. Die selbstständigen intellektuellen Akte setzen also ihr selbständiges Prinzip

¹ Philosophisch-Pädagogische Hochschule *Ignatianum*, Krakau, Polen.

² Vgl. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, Ed. Marietti, Taurini-Romae 1940, I 75, 4 c.

³ Vgl. I 76, 1.

⁴ Vgl. I 75, 1 c.

voraus.⁵ Das heißt nicht, dass die menschliche Seele eine Person ist, im Sinn der boethianischen Definition, die Thomas übernimmt.⁶ Zwar ist die menschliche Seele rational und subsistiert in sich, aber sie ist keine individuelle Substanz. Sie ist nämlich ein wesentlicher Teil der menschlichen Substanz, zu deren rationalen Natur sowohl Seele als auch Leib gehören.⁷ Allerdings ist die Seele als substanzielle Form *causa essendi* der zum Leib organisierten Materie. Da aber die Seele in sich subsistiert, ist sie in ihrem Sein von der Materie unabhängig und deswegen auch unsterblich.⁸ Das heißt aber nicht, dass die Seele als Form ein reiner Akt ist. Sonst wäre sie Gott. Nach Thomas ist die Seele ein Kompositum aus Akt und Potenz, wobei mit dem Akt der Akt des Seins (*esse*) gemeint ist und mit der Potenz die Form. Da aber die Seele ein Kompositum aus Sein und Form ist, existiert sie aufgrund der Partizipation am Sein Gottes. Das bedeutet, dass sie geschaffen ist.⁹ Der Mensch ist also in seiner Menschlichkeit durch die von Gott geschaffene und in sich subsistierende Seele bestimmt und durch dieselbe Seele ist er ein lebendiges und körperliches Seiendes.¹⁰ Allerdings geschieht die Aktualisierung der verschiedenen menschlichen Potentialitäten nicht durch das Wesen der Seele, sondern aufgrund der verschiedenen Vermögen, die mit dem Wesen der Seele nicht identisch sind.¹¹ Unter diesen Vermögen sind die Vernunft und der Wille für den Menschen als solchen eigentümlich, weil sie seine rationale Natur ausdrücken und der Mensch durch sie handelt, um sein eigenes Ziel zu erreichen. Die Vernunft und der Wille unterschei-

⁵ Vgl. I 75, 2 c. „Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur *mens* vel *intellectus*, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur, quo est;... Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens.”

⁶ Vgl. I 29, 1 c.

⁷ Vgl. I 29, 1 ad 5.

⁸ Vgl. I 75, 5 ad 3; I 75, 6.

⁹ Vgl. I 75, 5 ad 4.

¹⁰ Vgl. I 76, 6 ad 1.

¹¹ Vgl. I 77, 2.

den sich voneinander, weil der Gegenstand der Vernunft das Seiende als solches ist und der Gegenstand des Willens das Gute als solches.¹² Deswegen will der Mensch das Gute als solches, das auch Glückseligkeit heißt, und zwar notwendigerweise. Seine Freiheit bezieht sich auf das jeweils einzelne Gute, das zur Glückseligkeit, die das letzte Ziel seines Lebens ist, führt.¹³ Die Glückseligkeit bedeutet nämlich das vollkommene Gute der rationalen Natur.¹⁴ Der Akt des Willens ist aber immer eine Folge des Erkenntnisaktes, weil das von der Vernunft erkannte Seiende, insofern es den Willen bewegt, das Gute heißt.¹⁵

Da der Mensch die Ursache seines Seins in Gott hat, bedeutet das, dass Gott als das vollkommene Gute das letzte Ziel des menschlichen Lebens ist. Das heißt, dass nur Gott als das unendliche Gute die menschliche Sehnsucht nach der Glückseligkeit erfüllen kann.¹⁶ Thomas unterscheidet zwischen dem objektiven und subjektiven Ziel, das in der Erreichung des objektiven Zieles besteht. Da Gott das vollkommene Gute ist, ist er das objektive letzte Ziel des Menschen.¹⁷ Die Erreichung dieses Zieles besteht nach Thomas in der Erkenntnis des Wesen Gottes.¹⁸ Die Glückseligkeit als subjektives letztes Ziel des Menschen besteht also im vollkommenen Erkenntnisakt der Vernunft, dessen Folge die vollkommene Freude des Willens ist.¹⁹ Das heißt, dass der Mensch durch die Erkenntnis des Wesens Gottes an der Glückseligkeit Gottes partizipiert,²⁰ die in der Selbsterkenntnis

¹² Vgl. I 5, 2.

¹³ Vgl. I 82, 1.

¹⁴ I 26, 1 c.

¹⁵ Vgl. I 16, 4; I 82, 3 c.

¹⁶ Vgl. I-II 2, 8 c.

¹⁷ Vgl. I-II 1, 8 c.

¹⁸ Vgl. I-II 3, 8 c. «Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit...»

¹⁹ Vgl. I-II 3, 4 c. «...essentia beatitudinis in actu intellectus consistit. Sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens...»

²⁰ Vgl. I-II 3, 1 ad 1.

Gottes besteht.²¹ Da, wie gesagt, die göttliche Weisheit die Selbsterkenntnis Gottes bedeutet, folgt daraus, dass die Glückseligkeit des Menschen in der Partizipation an der Weisheit Gottes besteht.

Das letzte Ziel des Menschen ist durch die menschlichen Handlungen (*humani actus*) zu erreichen, für die der Mensch moralisch verantwortlich ist.²² Diese Handlungen haben eigene Prinzipien. Es geht sowohl um die inneren Prinzipien, zu denen die dem Menschen eigentümlichen Vermögen und die Habitus gehören,²³ als auch um die äußeren Prinzipien, zu denen auf der einen Seite der zum Bösen verführende Teufel und auf der anderen der zum Guten bewegende Gott gehören. Gott ist das äußere Prinzip der menschlichen Handlungen, indem er die Menschen durch das Gesetz belehrt und durch seine Gnade hilft.²⁴ In Bezug auf die Weisheit als Tugend ist es nötig, einige der inneren Prinzipien zu behandeln, und zwar: die Vernunft, den Habitus und die Tugend, die eine bestimmte Art des Habitus ist.

Um die intellektuelle Erkenntnis zu erklären übernimmt Thomas von Aristoteles die Unterscheidung zwischen der passiven (*intellectus passivus*) und der aktiven Vernunft (*intellectus agens*), die als verschiedene Vermögen verstanden werden. Der Gegenstand der passiven Vernunft ist das Seiende als solches.²⁵ Das Problem besteht darin, dass der Gegenstand, um erkannt zu werden, aus seiner Erkenntnispotenzialität durch eine aktive intellektuelle Kraft zum intelligibelen Akt gemacht werden muss, damit die passive Vernunft ihn rezipieren kann. Dieser Prozess heißt Abstraktion.²⁶ Die aktive Vernunft bezieht

²¹ Vgl. I 26, 2. „In Deo autem non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiae rationem. Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum, sicut et aliis beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius beati dicuntur.”

²² Vgl. I-II 6, pr.

²³ Vgl. I-II 49, pr.

²⁴ Vgl. I-II 90, pr. „Principium autem exterius ad malum inclinans est Diabolus, de cuius tentatione in primo dictum est. Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam.”

²⁵ Vgl. I 79, 2.

²⁶ Vgl. I 79, 3 c.

sich hier auf ihren Gegenstand wie das Seiende im Akt auf das Seiende in der Potenz. Umgekehrt verhält es sich mit der passiven Vernunft. Sie bezieht sich auf die von der aktiven Vernunft gemachte intelligibele Form wie das Seiende in der Potenz auf das Seiende im Akt.²⁷ Allerdings hat die passive Vernunft einen dreifachen Status. Wenn es um die Möglichkeit der Erkenntnis geht, befindet sich die passive Vernunft nur in der Potenz. In diesem Sinn wird die passive Vernunft als mögliche Vernunft (*intellectus possibilis*) bezeichnet.²⁸ Wenn die Erkenntnis stattfindet, ist die passive Vernunft im Akt. Wenn aber nach der Erkenntnis die passive Vernunft nicht im Akt ist, befindet sie sich in einem Zustand zwischen Potenz und Akt. Dieser Zustand heißt Habitus. Die passive Vernunft bewahrt nämlich, was intellektuell erkannt wurde und was wieder im Erkenntnisakt oder im Denken aktiviert werden kann.²⁹

Im Sinn der aristotelischen Kategorien ist der Habitus als Qualität zu verstehen.³⁰ Der Habitus als Qualität bedeutet eine bestimmte Disposition eines in der Potenz existierenden Subjektes in Bezug auf die Natur der Sache (Form) oder in Bezug auf eine Tätigkeit bzw. auf ihr Ziel.³¹ Durch diese Disposition ist das Subjekt qualitativ (gut oder schlecht) bezüglich der Natur oder einer Tätigkeit disponiert.³² Der Habitus, dessen Subjekt ein Vermögen ist, bedeutet eine bestimmte Anordnung zu einer Tätigkeit.³³ Das heißt, dass der Habitus als Qualität eines Vermögens ein Prinzip bestimmter Tätigkeit ist. Da das Vermögen durch den Habitus determiniert wird, ist der Habitus als ein Akt zu verstehen. Deswegen bezeichnet man den Habitus als den

²⁷ I 79, 7 c.

²⁸ Vgl. I 79, 2 ad 2.

²⁹ Vgl. I 79, 6 ad 3.

³⁰ Vgl. I-II 49, 1 c. Zur Problematik des Habitus und der Tugend vgl. z.B. O.H. Pesch, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mainz 1988, 231-245; J. Schuster, *Moralisches Können. Studien zur Tugendethik*, Würzburg 1997, 32-36, 43-49.

³¹ Vgl. I-II 54, 1 c.

³² Vgl. I-II 49, 4 c.

³³ I-II 50, 2 ad 3.

ersten Akt (*actus primus*) und die Tätigkeit, derer Prinzip ein Habitus ist, als den zweiten Akt (*actus secundus*).³⁴ Der Habitus entsteht aus vielen Akten, weil dadurch die Potenzialität eines Vermögens determiniert werden kann. So verhält sich dies beim Willen. Wenn es aber um die passive Vernunft geht, kann ein Habitus auch aufgrund eines Aktes entstehen.³⁵ Da ein Vermögen aufgrund seiner Potenzialität auf verschiedene Weise zu einer Tätigkeit angeordnet werden kann, braucht es einen Habitus, der es zu seiner Tätigkeit disponiert.³⁶ In Bezug auf die verschiedenen Akte braucht die passive Vernunft verschiedene intellektuelle Dispositionen.³⁷ Da der Wille in Bezug auf das Ziel des menschlichen Lebens determiniert werden muss, aber zu konkreten Akten von Natur aus nicht determiniert ist, braucht er eine qualitative Determination seiner Inklination zur Erreichung des Zieles. Da das durch Akte verschiedener Art geschieht, braucht der Mensch verschiedene, moralische Habitus.³⁸ Durch diese qualitative Determination kann ein Vermögen entweder zu einer guten oder zu einer schlechten Tätigkeit disponiert werden, weswegen man zwischen dem guten und dem schlechten Habitus unterscheidet. Ein guter Habitus besteht darin, dass er zu solchem Akt disponiert, der der Natur des Handelnden entspricht. Solcher Habitus heißt *virtus*. Umgekehrt verhält es sich mit dem schlechten Habitus, der Laster (*vitium*) genannt wird.³⁹

Allerdings bezeichnet der Terminus *virtus* nicht nur einen guten Habitus, sondern auch im allgemeineren Sinn die Vollkommenheit eines bestimmten Vermögen (*potentia*). Die Vollkommenheit besteht in der Erreichung des Zieles. Da das Ziel eines Vermögen (*potentia*) ein Akt ist, muss seine Vollkommenheit in der Determination zu seinem Akt bestehen. Es gibt bestimmte Vermögen, die von ihrer Natur

³⁴ Vgl. I-II 49, 3 ad 1; I 79, 10 c.

³⁵ Vgl. I-II 51, 3 c.

³⁶ Vgl. I-II 50, 5 c.

³⁷ Vgl. I-II 50, 4 ad 1.

³⁸ Vgl. I-II 50, 5 ad 1.

³⁹ Vgl. I-II 54, 3 c.; I-II 55, pr.

her aktiv sind und deswegen zu eigenen Akten determiniert. Solche Vermögen sind also aufgrund ihrer Natur *virtutes*. In diesem Kontext ist *virtus* als Kraft zu übersetzen. Die rationalen Vermögen (Vernunft und Wille) sind aber zu ihren eigenen Akten, die ihrer rationalen Natur entsprechen, durch die guten Habitus determiniert. Da die Vernunft und der Wille eigentümlich für den Menschen sind, ist ein guter Habitus als *virtus humana* zu bezeichnen und als Tugend zu übersetzen.⁴⁰ Nach Thomas gibt es sowohl intellektuelle als auch moralische Tugenden.⁴¹ Sie gehören zu den inneren Prinzipien der menschlichen Handlungen. Da Gott als Ursprung und das letzte Ziel des menschlichen Lebens das äußere Prinzip der menschlichen Handlungen ist, hilft er den Menschen durch seine Gnade ihre Handlungen auf ihn zu beziehen.⁴² Es geht hier um die theologischen Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe),⁴³ die eingegossenen Tugenden⁴⁴ und um die Gaben des Heiligen Geistes.⁴⁵

2. Weisheit als intellektuelle Tugend

Zu den intellektuellen Tugenden gehört die Weisheit. Da die Weisheit mit anderen intellektuellen Tugenden verbunden ist, muss man ihr Spezifikum im Kontext dieser Tugenden zeigen.

Die intellektuellen Habitus sind Tugenden, weil sie die Vernunft zur Erkenntnis der Wahrheit disponieren, in der das Ziel und so auch die Vollkommenheit der Vernunft besteht.⁴⁶ In Bezug auf das diffe-

⁴⁰ Vgl. I-II 55, 1 c.; I-II 55, 3 c.

⁴¹ Vgl. I-II 58, 3 c.

⁴² Vgl. I-II 63, 1 c.

⁴³ Vgl. I-II 62, 1 c.

⁴⁴ Vgl. I-II 63, 3 c.

⁴⁵ Vgl. I-II 68, 2 c. Zur Problematik der Rolle der Tugenden und Geistesgaben im geistlichen Leben des Menschen vgl. S. Pinckaers, *Das geistliche Leben des Christen. Theologie und Spiritualität nach Paulus und Thomas von Aquin*, Paderborn 1995, 206-221.

⁴⁶ Vgl. I-II 56, 3 ad 2.

renzierte Ziel der Erkenntnis unterscheidet man zwischen der spekulativen (*intellectus speculativus*) und der praktischen Vernunft (*intellectus practicus*). Sie bedeuten aber neben der passiven und aktiven Vernunft keine weiteren intellektuellen Vermögen. Die Vernunft heißt spekulativ, insofern ihr Ziel in der Erkenntnis und in der Betrachtung der Wahrheit besteht, praktisch aber, wenn sie die erkannte Wahrheit zu einer Handlung anordnet.⁴⁷ Daraus folgt, dass die Vernunft sowohl die spekulativen als auch die praktischen intellektuellen Tugenden braucht. Zu den Tugenden der praktischen Vernunft gehören auf der einen Seite Klugheit (*prudentia*), wenn sich das Ziel einer Handlung auf den Handelnden bezieht,⁴⁸ und auf der anderen Seite Kunst (*ars*), wenn das Ziel einer Tätigkeit im Werk besteht.⁴⁹ Da die spekulative Vernunft auf dreifache Weise zur Erkenntnis der Wahrheit kommt, gibt es auch drei spekulative intellektuelle Tugenden, und zwar: Weisheit, Wissenschaft und Intellekt.⁵⁰

Die Wahrheit kann der Vernunft entweder aufgrund der Evidenz (*per se notum*) oder durch etwas anderes (*per aliud notum*) zugänglich sein. Wenn bei der Erkenntnis die Wahrheit für die Vernunft durch sich bekannt ist, ist sie von der Vernunft sofort erkennbar und so ist sie wie ein Prinzip für die Erkenntnis der Wahrheit, die für die Vernunft nicht evident ist.⁵¹ Der Akt der Vernunft besteht hier im einfachen Erkennen (*intelligere*) und so auch im Verstehen der Wahrheit.⁵² Der Habitus, der die Vernunft zu solchen Akten disponiert, bezieht sich also auf die Prinzipien und heißt Intellekt.⁵³ Wenn die Wahrheit durch etwas anderes erkennbar ist, ist sie von der Vernunft durch einen Erkenntnisprozess (*inquisitio rationis*) zu finden.⁵⁴ Dieser Akt der Ver-

⁴⁷ Vgl. I 79, 11 c.

⁴⁸ Vgl. I-II 57, 5.

⁴⁹ Vgl. I-II 57, 4.

⁵⁰ I-II 57, 2 c.

⁵¹ Vgl. ebd.

⁵² Vgl. I 79, 8 c.

⁵³ Vgl. I-II 57, 2 c.

⁵⁴ Ebd.

nunft besteht in einer Schlussfolgerung (*ratiocinari*).⁵⁵ Es geht also hier um die Suche nach einer Ursache, und zwar: entweder in einem Bereich der Erkenntnis oder in Bezug auf die ganze menschliche Erkenntnis. Wenn es um den Erkenntnisprozess in Bezug auf die Ursache in einem Bereich der Erkenntnis geht, entsteht in der Vernunft ein Habitus, der Wissenschaft genannt wird. Da es verschiedene Bereiche der Erkenntnis gibt, kann es auch verschiedene Habitus, das heißt verschiedene Wissenschaften geben. Wenn es aber um die Suche nach der Ursache in Bezug auf die ganze menschliche Erkenntnis geht, entsteht in der Vernunft ein Habitus, den man Weisheit nennt. Da es sich um die Ursache der ganzen Wirklichkeit handelt, kann es nur *eine* Weisheit geben.⁵⁶ Das heißt nicht, dass die Weisheit keine Wissenschaft ist. Sie hat nämlich das, was allen Wissenschaften gemeinsam ist, und zwar die Schlussfolgerung aus den Prinzipien. Allerdings hat die Weisheit etwas, was nur für sie eigentümlich ist. Es geht hier darum, dass die Weisheit gemäß der ersten Ursache über alles urteilt, und zwar sowohl über die Konklusionen als auch über die ersten Prinzipien.⁵⁷ Deswegen sind die Wissenschaft als Erkenntnis der Konklusionen und der Intellekt als Erkenntnis der Prinzipien der Weisheit untergeordnet. Auf diese Weise stehen die Tugenden der spekulativen Vernunft in einer Ordnung, in der die Wissenschaft, ausgehend von den Prinzipien, vom Intellekt abhängt und beide zusammen von der Weisheit abhängen, die in der Erkenntnis der ersten Ursache besteht, von der die ganze Wirklichkeit im Sein abhängt.⁵⁸

Nach Aristoteles ist mit dieser Weisheit die erste Philosophie gemeint, weil sie sich auf die ersten Ursachen bezieht und über die ersten Prinzipien reflektiert. Obwohl Thomas zwischen der Philosophie

⁵⁵ Vgl. I 79, 8 c.

⁵⁶ Vgl. I-II 57, 2 c.

⁵⁷ I-II 57, 2 ad 1.

⁵⁸ Vgl. I 14, 1 ad 2; I-II 57, 2 ad 2. „...scientia dependet ab intellectu sicut a principaliori: et utrumque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quae sub se continet et intellectum et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum diiudicans, et de principis earundem.”

und der Theologie unterscheidet, differenziert er jedoch zwischen der philosophischen und der theologischen Weisheit nicht. Denn die Philosophie (Metaphysik), insofern sie zur Erkenntnis Gottes führt, ist, wie bereits gesagt, ein Teil der Theologie, aber nicht aufgrund der Methode, sondern aufgrund des mit der geoffenbarten Wahrheit übereinstimmenden Ergebnisses. Der Gegenstand der Weisheit ist nämlich Gott als erste Ursache der ganzen Wirklichkeit. Deswegen gibt es nur *eine* Weisheit als Tugend der spekulativen Vernunft. Allerdings integriert die Weisheit in sich andere Tugenden der spekulativen Vernunft⁵⁹ und so disponieren sie die Vernunft zur Erreichung ihres Zieles, das heißt zur Erkenntnis der Wahrheit.⁶⁰

3. Weisheit als moralische Tugend

Wenn die Weisheit schlechthin in der Betrachtung der ersten Ursache der ganzen Wirklichkeit besteht, kann man aufgrund der Analogie sagen, dass die Betrachtung der ersten Ursache in irgendwelchem Bereich die Weisheit in diesem Bereich bedeutet. Wenn also das Ziel die Ursache einer Handlung ist, folgt daraus, dass im Bereich der menschlichen Handlungen die erste Ursache im Ziel des ganzen menschlichen Lebens besteht. Da sich die Klugheit (*prudencia*) auf dieses Ziel bezieht, bedeutet das für Thomas, dass *die Klugheit die Weisheit in menschlichen Dingen ist (sapientia in rebus humanis)*.⁶¹

⁵⁹ Vgl. I-II 66, 5 c. „Obiectum autem sapientiae praecellit inter obiecta omnium virtutum intellectualium; considerat enim causam altissimam, quae Deus est, ut dicitur in principio Metaphys. Et quia per causam iudicatur de effectu, et per causam superiorem de causis inferioribus; inde est quod sapientia habet iudicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus; et eius est ordinare omnes; et ipsa est quasi architectonica respectu omnium.”

⁶⁰ Vgl. I-II 57, 2 c. „...virtus intellectualis speculativa est per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum; hoc enim est bonum opus eius.”

⁶¹ II-II 47, 2 ad 1.

Allerdings ist sie keine Weisheit schlechthin, sondern die Weisheit im Bereich der menschlichen Handlungen.⁶² Die Klugheit ist aber eine moralische Tugend. Deswegen kann man sagen, dass die Weisheit als Klugheit eine moralische Tugend ist.

Die Klugheit ist jedoch nicht nur eine moralische, sondern auch eine intellektuelle Tugend.⁶³ Das Subjekt der Klugheit ist nämlich die praktische Vernunft.⁶⁴ Da es sich um die Erkenntnis der Wahrheit handelt, ist die Klugheit dem Wesen nach eine intellektuelle Tugend.⁶⁵ Diese Erkenntnis bezieht sich aber auf das, was konkret und kontingent ist und nicht auf das Allgemeine und Notwendige, was charakteristisch für die Erkenntnis der spekulativen Vernunft und ihrer Tugenden ist.⁶⁶ Da die praktische Vernunft ein praktisches Ziel hat, das sich auf den Handelnden bezieht, setzt sie den Willen voraus. Das bedeutet, dass die Klugheit aufgrund der Anordnung der erkannten Wahrheit zu einer guten Handlung, was den rechten Willen voraussetzt, eine moralische Tugend ist.⁶⁷ Die Anordnung (*praecipere*) ist der entscheidende Akt der Klugheit. Dieser Akt setzt aber zwei andere Akte voraus, und zwar: Beratung (*consiliari*), wo es um die Suche nach den nötigen Informationen geht, und Beurteilung (*judicare*), die in der Abschätzung der angenommenen Informationen besteht. Zwar gehören diese zwei Akte dem Wesen nach zur spekulativen Vernunft, aber aufgrund des praktischen Zieles sind sie eigentümliche Akte der Klugheit.⁶⁸ Die Tugend der Klugheit besteht also darin, dass sie in

⁶² Ebd. „...prudentia est sapientia in rebus humanis; non autem sapientia simpliciter, quia non est circa causam altissimam simpliciter; est enim circa bonum humanum: homo autem non est optimum eorum quae sunt. Et ideo signanter dicitur, quod *prudentia est sapientia viro*, non autem sapientia simpliciter.”

⁶³ Zur Problematik der Klugheit vgl. z.B. R. C. Miner, *Non-Aristotelian Prudence in the Prima Secundae*, „*The Thomist*” 64 (2000), 401-422.

⁶⁴ I-II 56, 3 c.

⁶⁵ Vgl. I-II 58, 3 ad 1.

⁶⁶ Vgl. I-II 57, 5 ad 3; II-II 47, 5 c.

⁶⁷ Vgl. II-II 47, 4 c.

⁶⁸ Vgl. II-II 47, 8 c.

Bezug auf das gute Ziel des ganzen Lebens richtige Informationen sucht, das Gefundene beurteilt und richtig zur Handlung anordnet.⁶⁹

Wie gesagt, die Klugheit ist die Weisheit in menschlichen Dingen, weil sie sich auf die erste Ursache der menschlichen Handlungen bezieht, das heißt auf das Ziel des ganzen menschlichen Lebens. Allerdings besteht der Bezug der Klugheit auf dieses Ziel weder in der Betrachtung dieses Zieles noch in seiner Bestimmung, sondern in der Betrachtung und Bestimmung dessen, was zu diesem Ziel führt.⁷⁰ Das Ziel der moralischen Tugenden erkennt nämlich und bestimmt der natürliche Habitus der praktischen Vernunft, der *synderesis* genannt wird. Die Klugheit hängt von diesem Habitus ab wie die Wissenschaft vom Intellekt, welcher der Habitus der Prinzipien ist.⁷¹ Da die freie Entscheidung das betrifft, was zum letzten Ziel des menschlichen Lebens führt, ist die Klugheit notwendig, um bei jeder Entscheidung in den verschiedenen Dingen die richtigen Mittel zu finden, die zu diesem Ziel führen.⁷² Das heißt, dass die Klugheit als Weisheit in menschlichen Dingen unerlässlich ist, um ein gutes Leben auf dem Weg zur Glückseligkeit zu führen.⁷³ Allerdings betrachtet die Klugheit das, was zur Glückseligkeit führt, wohingegen die Weisheit als Tugend der spekulativen Vernunft den Gegenstand der Glückseligkeit selbst betrachtet. Deswegen ist die Weisheit als solche der Glückseligkeit näher als die Klugheit. Die Weisheit bezieht sich nämlich auf Gott, die Klugheit dagegen auf die menschlichen Dinge.⁷⁴

⁶⁹ Vgl. II-II 47, 13 c. „...prudentia est et vera, et perfecta, quae ad bonum finem totius vitae recte consiliatur, iudicat et praecipit.”

⁷⁰ Vgl. II-II 47, 6 c.

⁷¹ Ebd.; vgl. I 79, 12 c.

⁷² Vgl. I-II 57, 5 c.

⁷³ Vgl. I-II 65, 1 c.; J. Schuster, *Moralisches Können*, 49-51.

⁷⁴ Vgl. I-II 66, 5 ad 2. „... prudentia considerat ea quibus pervenitur ad felicitatem; sed sapientia considerat ipsum obiectum felicitatis, quod est altissimum intelligibile. Et si quidem esset perfecta consideratio sapientiae respectu sui obiecti, esset perfecta felicitas in actu sapientiae. Sed quia actus sapientiae in hac vita est imperfectus respectu principalis obiecti, quod est Deus: ideo actus sapientiae est quaedam inchoatio seu participatio futurae felicitatis; et sic propinquius se habet ad felicitatem

Wenn der Mensch sein ganzes Leben auf ein Ziel ausrichtet, das nicht das wahre Gute ist, in der die Glückseligkeit des Menschen besteht, sondern ein kategoriales Gutes, in dem der Mensch seine Vollendung nicht finden kann, ist die Klugheit, die zu einem solchen Ziel führt, als Klugheit des Fleisches zu bezeichnen. Thomas bezieht sich hier auf die Stelle in Röm 8, 6, wo Paulus solche Formulierung benutzt.⁷⁵ Gemäß den verschiedenen Arten des kategorialen Guten gibt es auch Bezeichnungen für jeweils entsprechende Klugheit. Bei dieser Differenzierung geht Thomas von drei Arten der Versuchung aus. Auf dieser Grundlage deutet er die Stelle in Jak 3, 15, wo die Rede von der irdischen, sinnlichen und teuflischen Weisheit ist.⁷⁶ Wie gesagt, die Klugheit ist die Weisheit in den menschlichen Handlungen. Wenn also die Klugheit zu solchen Handlungen anordnet, die zum letzten Ziel des Menschen führen, das in äußeren Gütern besteht, heißt sie *irdische Weisheit*. Wenn dieses irdische Ziel in sinnlichen Dingen gesehen wird, nennt man sie *sinnliche Weisheit*, wenn es aber in hochfahrenden Dingen besteht, heißt sie *teuflische Weisheit*, weil sie dem Hochmut des Teufels ähnlich ist.⁷⁷ Diese Arten der Klugheit, und so auch der Weisheit, tragen diesen Name aufgrund der bestimmten Ähnlichkeit mit der wahren und perfekten Klugheit. Diese Ähnlichkeit besteht in der Organisierung aller menschlichen Handlungen

quam prudentia.” Dazu vgl. G. J. Dalcourt, *The Primary Cardinal Virtue: Wisdom or Prudence?* „International Philosophical Quarterly” 3 (1963), 76-79; J. Peterson, *The Interdependence of Intellectual and Moral Virtue in Aquinas* „The Thomist” 61 (1997), 449-454.

⁷⁵ Vgl. II-II 47, 13 c. „...prudentia de qua apostolus dicit, ad Rom. VIII, *prudentia carnis mors est, quae scilicet finem ultimum constituit in delectatione carnis.*”

⁷⁶ Vgl. II-II 55, 1 ad 1. “Potest tamen dici quod quia prudentia quodammodo dicitur sapientia, ut supra dictum est, ideo secundum tres tentationes potest intelligi triplex prudentia. Unde Jac. III dicitur sapientia esse *terrena, animalis, diabolica...*”

⁷⁷ Vgl. II-II 45, 1 ad 1. „Quicumque autem avertitur a fine debito, necesse est quod aliquem finem indebitum sibi praestituat, quia omne agens agit propter finem. Unde si praestituat sibi finem in bonis exterioribus terrenis, vocatur sapientia terrena; si autem in bonis corporalibus, vocatur sapientia animalis; si autem in aliqua excellentia, vocatur sapientia diabolica, propter imitationem superbiae Diaboli, de quo dicitur Job XLI, *ipse est rex super universos filios superbiae.*”

auf das letzte Ziel des Menschen hin. Die perfekte Klugheit, und so auch die Weisheit, führt aber zum wahren Ziel des ganzen menschlichen Lebens, das heißt, zu Gott.⁷⁸

Zusammenfassung

In diesem Artikel soll dargestellt werden, was Thomas von Aquin unter der Weisheit als Tugend versteht. Auf der Basis der anthropologischen Voraussetzungen unterscheidet Thomas nach Aristoteles zwischen den intellektuellen und moralischen Tugenden. In beiden Bereichen ist die Weisheit zu finden. Als intellektuelle Tugend besteht sie in der Erkenntnis der Wahrheit über die erste Ursache der ganzen Wirklichkeit, als moralische hingegen in der Betrachtung und der Bestimmung dessen, was zum letzten Ziel führt, das die erste Ursache der menschlichen Handlungen ist.

Mądrość jako cnota wg Tomasza z Akwinu

Streszczenie

W artykule tym chodzi o przedstawienie Tomaszowej koncepcji mądrości jako cnoty intelektualnej i moralnej. Mądrość intelektualną (teoretyczną) rozumie Akwinata za Arystotelesem jako poznanie prawdy o pierwszej przyczynie całej rzeczywistości, mądrość natomiast moralną (praktyczną) jako umiejętność polegającą na rozważaniu i określaniu tego, co prowadzi do celu ostatecznego, który jest pierwszą przyczyną ludzkich czynów.

⁷⁸ Vgl. II-II 47, 13 c. „...est enim quaedam prudentia falsa, vel per similitudinem dicta. Cum enim prudens sit qui bene disponit ea quae sunt agenda propter aliquem bonum finem, ille qui propter malum finem aliqua disponit congruentia illi fini habet falsam prudentiam, inquantum illud quod accipit pro fine non est vere bonum, sed secundum similitudinem...”

Dariusz SZKUTNIK

HANS DRIESCH O TELEOLOGII IMMANUELA KANTA

1. Dlaczego konieczna jest wzmianka o Kancie w historii witalizmu?

Charakteryzując dawne postaci witalizmu, Hans Driesch poświęcił poglądom Immanuela Kanta na rolę pojęcia teleologii, stosowanego w odniesieniu do zjawisk organicznych, oddzielny rozdział w części I swej pracy pt. *Geschichte des Vitalismus*¹. Drieschowi chodziło przede wszystkim o drugą część trzeciego z dzieł krytycznych Immanuela Kanta, tj. *Kritik der Urteilskraft* [*Krytyka władzy sądzenia*] (wydania: 1790, 1793, 1799)², noszącą tytuł: *Krytyka teleologicznej władzy sądzenia*³.

Stanowisko Kanta w kwestii pojmowania roli pojęcia teleologii, stosowanego w odniesieniu do zjawisk organicznych, jakkolwiek niewątpliwie należy do historii witalizmu w dziejach nauki zachodniej, szczególnie nowożytnej, samo w sobie nie ma jednak istotnego zna-

¹ Por. Hans Driesch, *Geschichte des Vitalismus, Zweite verbesserte und erweiterte Auflage des ersten Hauptteils des Werkes: „Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre”*, Leipzig, 1922, I. *Der ältere Vitalismus, D. Kants Kritik der Urteilskraft*, s. 62-86.

² Por. Immanuel Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, Przełożył oraz opatrzył przedmową i przypisami Jerzy Gałeccki, Warszawa, 1986. Przekład oparty na III wydaniu oryginału z roku 1799, na którego paginacji będę się dalej opierał.

³ Por. tamże, wyd. III, strony 266-482.

czenia merytorycznego. Liczy się ono głównie ze względu na szeroką recepcję poglądów Kanta w kręgach nowożytniej nauki o życiu. Dzieje się tak jednakże nie dlatego, jakoby dzieło to było powszechnie studiowane, bo sprawy miały się w tym względzie wprost przeciwnie, ale dlatego, że „każdy coś słyszał od kogoś innego” na temat poglądów Kanta w omawianej kwestii, „kto także coś słyszał od innych” i przez to „wyrażał swą opinię” w tej sprawie⁴.

Zatem konieczne jest zdaniem Driescha ostateczne wyjaśnienie rzeczywistego sensu wypowiedzi Kanta oraz miejsca jego poglądów w tradycji postaw witalistycznych w czasach nowożytnych. Niezależnie od swego – swoiście „plotkarskiego” – wpływu na uczonych i filozofów, stanowisko Kanta, jak się zdaje, nie zasługuje jednak na uwagę w ramach historii doktryn naukowych, narzucało bowiem jedynie wczesno-fizykalny schematyzm pojęciowy na sposób ujmowania świata organicznego⁵.

2. Motywy celowościowego ujmowania przyrody organicznej przez Kanta

Kantem nie kierowały żadne motywy ani racje biologiczne w sprawie sposobu ujmowania celowości w widzeniu świata organicznego. Były to motywy i racje pozabiologiczne, filozoficzne. Sprawę tę będę chciał przedstawić w niniejszym artykule. Filozofowi z Królewca chodziło wyłącznie o „wynalezienie” sposobu myślowego dla połączenia problematyki epistemologicznej (*Kritik der reinen Vernunft* [*Krytyka czystego rozumu*]) z problematyką etyczną (*Kritik der praktischen Vernunft* [*Krytyka praktycznego rozumu*]) – a nade wszystko o podporządkowanie zasad pierwszej z nich zasadom drugiej. Ujmowanie „celowościowe” przyrody organicznej wydało mu się zatem najodpowiedniejszym środkiem pojęciowym do tego celu. Driesch tak przedstawiał stanowisko Kanta:

⁴ Por. Hans Driesch, dz. cyt., strona 63.

⁵ Por. tamże.

„Świat przyrody i świat wolności są dwoma różnymi światami. Same z siebie i ze swej strony nie wywierają na siebie wzajemnie wpływu. Świat wolności powinien uzyskać jednak wpływ na ten drugi świat, mianowicie w ludzkim postępowaniu moralnym. Dlatego też przyrodę musi się pojmować w taki sposób, żeby było to możliwe. Musi istnieć racja jedności świata nadzmysłowego, który leży u podstaw przyrody, a treścią pojęcia wolności. Racja tą jest pojęcie celowości”⁶.

W tej sytuacji Driesch podkreślał, że problematyka *Krytyki władzy sądenia* ma charakter ściśle etyczny, a nie naukowy. Po prostu, wedle zamierzeń Kanta:

„Teleologia powinna pojednać przyrodę z moralnością [...], taki postulat jednak w odniesieniu do dziedziny biologicznej pozostaje [...] wątpliwy, a przynajmniej nie jest rozstrzygnięty w sposób zupełnie jednoznaczny”⁷.

Opierając się na pojmowaniu władzy sądenia jako zdolności myślowego ujmowania tego, co szczegółowe, w świetle zasad tego, co ogólne, Kant sformułował zasadę kierującą działalnością owej władzy w sposób jawnie teleologiczny. W ujęciu Driescha brzmi to następująco:

„Jeżeli całość danych doświadczenia zewnętrznego ma zostać poddana w tym sensie refleksyjnemu osądowi, to potrzebna jest zasada, nie wywodząca się z doświadczenia, lecz taka, którą dostarcza sama władza sądenia. Otóż istnieje taka zasada, a głosi ona, że przyrodę należy rozważać z punktu widzenia jedności, jak gdyby intelekt dostosował ją do naszych

⁶ „Die Welt der Natur und die Welt der Freiheit sind zwei verschiedene Welten, die an und für sich ohne Einfluß aufeinander sind; aber die Welt der Freiheit soll, nämlich im menschlichen sittlichen Handeln, Einfluß auf die andere Welt gewinnen. Daher muß die Natur so gedacht werden können, daß das möglich ist; es muß einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, das der Natur zugrunde liegt, und des Inhalts des Freiheitsbegriffes geben: dieser Grund ist der Zweckgedanke.”, tamże, strona 63.

⁷ „Die Teleologie soll Natur und Moral versöhnen [...] das Ergebnis bleibt gerade in Hinsicht des Biologischen [...] zweifelhaft, oder doch wenigstens nicht ganz eindeutig entschieden.”, tamże, strona 64.

władz poznawczych. Chodzi tu jednakże o prawo obowiązujące jedynie władzę sądenia, a nie przyrodę. – Pojęcie „celu” określa przedmiot o tyle, o ile zawiera ono zarazem podstawę urzeczywistnienia przedmiotu; celowość formy rzeczy jest jej zgodnością z takim uposażeniem rzeczy, które jest możliwe jedynie wedle celów: celowość przyrody jest zatem zasadą refleksyjnej władzy sądenia, a mianowicie „zasadą transcendentalną”¹ {¹ A więc nie jest „kategorią”. }⁸.

Zaznaczam, że – w rozumieniu Driescha – zasada transcendentalna ma charakter regulatywny, a nie konstytutywny, jak to jest w przypadku kantowych kategorii. Dziś moglibyśmy powiedzieć z naszej perspektywy, że ma ona zatem charakter heurystyczno-badawczy, a nie teoretyczno-wyjaśniający.

Na gruncie wydobytych w ten sposób założeń filozofii Kanta, liczących się w omawianych kwestiach, Driesch przeprowadza krótką, ale wnikliwą analizę krytyczną kantowskiej *Krytyki teleologicznej władzy sądenia* w jej trzech podstawowych działach: tj. jako *Analityki teleologicznej władzy sądenia*⁹, jako *Dialektyki teleologicznej władzy sądenia*¹⁰, oraz jako *Metodologii teleologicznej władzy sądenia*¹¹.

⁸ „Soll die Gesamtheit des der äußeren Erfahrung Gegebenen in diesem Sinne reflektierend beurteilt werden, so braucht man ein Prinzip, das nicht von der Erfahrung entlehnt wird, sondern welches die reflektierende Urteilskraft sich selbst gibt. Es gibt nun ein solches Prinzip, und zwar sagt dieses aus, daß Natur dergestalt unter dem Gesichtspunkt einer Einheit zu betrachten sei, als ob ein Verstand sie für unser Erkenntnisvermögen passend gemacht habe. Aber es handelt sich hierbei um ein Gesetz nur für die reflektierende Urteilskraft, nicht für Natur. – Es ist nun „Zweck” der Begriff von einem Objekt, sofern er zugleich den Grund zur Wirklichkeit des Objektes enthält; Zweckmäßigkeit der Form eines Dinges ist seine Übereinstimmung mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, welche nur nach Zwecken möglich ist: Zweckmäßigkeit der Natur ist also jenes Prinzip der reflektierenden Urteilskraft, und zwar ein „transzendentes Prinzip”¹ {¹ Also keine „Kategorie”. }”, tamże, strona 65.

⁹ Por. Hans Driesch, dz. cyt., strony 67-74; por. też Immanuel Kant, dz. cyt., strony 271-310

¹⁰ Por. Hans Driesch, dz. cyt., strony 74-76; por. też Immanuel Kant, dz. cyt., strony 311-363.

¹¹ Por. Hans Driesch, dz. cyt., strony 77-78; por. też Immanuel Kant, dz. cyt., strony 364-468.

Driesch nawiązywał do pewnych zawartych tam rozwinięć szczegółowych w toku krytyki poglądów Kanta na teleologię w odniesieniu do podstawowej problematyki biologicznej. Wnioski, do jakich Driesch dochodzi w tym zakresie, można streścić w dwóch ujęciach. Po pierwsze, stanowisko witalistyczne narzucało się Kantowi w odniesieniu do zjawisk biologicznych. Po drugie jednak, Kant – z filozoficznych racji dogmatyczno-mechanicystycznych – odrzucił witalizm jako teorię świata istot żywych.

Na szczególne podkreślenie, a zarazem pełne naukowe uznanie, zasługuje też w tym miejscu wnikliwość i zniuansowanie Drieschowej szczegółowej analizy złożonego i wieloaspektowego stanowiska Immanuela Kanta – co się tyczy zarówno postawy filozoficznej tego ostatniego, jak też jego postawy naukowej, szczególnie w odniesieniu do biologii. W niniejszym szkicu nie odtwarzam tego, ponieważ wymagałoby to dodatkowych rozwinięć i wyjaśnień, na co nie pozwala jednak szczupłość miejsca. Zostanie to jedynie zasygnalizowane niżej w punkcie 4, z konieczności w sposób ogólny. Chodzi po prostu o to, że na odrębną uwagę zasługiwałyby szczegółowe analizy Driescha, przeprowadzane przezeń w odniesieniu do stanowiska Kanta, a stanowiące podstawę – odtworzonego tu jedynie w zarysie – ogólnego krytycznego obrazu tego stanowiska.

Szkic ten będzie zatem dotyczył jedynie pewnego sprostowania obrazu kantowskiego stanowiska w kwestii pojmowania teleologii, tak jak tego sprostowania – w aspekcie kantowskich założeń głównych – dokonał sam Hans Driesch.

3. Załączki witalizmu w dociekaniach Kanta

W przekonaniu Hansa Driescha można dopatrywać się w sposób prawomocny pewnych wyraźnych elementów witalizmu w rozumieniu zjawisk organicznych przez Immanuela Kanta, pod warunkiem, że przyjmie się pewne określone rozumienie celowości przyrody żywej, tj. w sensie obiektywnym i materialnym, a nie jedynie w sensie

subiektywnym i formalnym. Driesch, włączając w swe ujęcie pewne elementy myśli samego Kanta (nie wskazując jednak źródła, z którego myśli te zaczerpnął), wyraził to w sposób następujący:

„O obiektywnej i materialnej celowości można mówić tylko wówczas, gdy zachodzi związek przyczyny i skutku, który uważamy za możliwy do ujęcia jako prawidłowy jedynie przez to, że założymy ideę skutku w przyczynowości przyczyny, jak gdyby ona sama była warunkiem leżącym u podstaw możliwości tego pierwszego”¹².

Sądzę, że tego typu rozumienie celowości zjawisk organicznych daje się odnaleźć przede wszystkim w rozważaniach Kanta dotyczących „swoistego charakteru rzeczy jako celów naturalnych”¹³ oraz w szczególności w uwagach Kanta głoszących, iż „rzeczy jako cele naturalne są jestestwami uorganizowanymi”¹⁴. Pojawia się tu pojęcie „celu naturalnego”, który różni się od celu wytworów sztuki. Ponownie włączając w swe ujęcie pewne elementy myśli samego Kanta (i również nie wskazując źródła, z którego myśli te zaczerpnął), pojęcie to Driesch ujmował następująco:

„«Cel przyrodniczy» występuje, «gdy rzecz sama z siebie (jakkolwiek w dwojakim znaczeniu) jest przyczyną i skutkiem». Kant z kolei wyjaśnia to najpierw przez opis tego, co współcześnie nazywamy embriologią lub ontogenezą. Następnie omawia obszerniej różnice między artefaktami i celami przyrodniczymi. W przypadku artefaktów siła wytwarzająca leży «nie w naturze ich materii», lecz w bycie, który może działać wedle idei, w organizmie jest inaczej. Zatem jeżeli artefakt jest maszyną, ma «zależnie siłę poruszającą», organizm ma także siłę «tworzącą», «której mechanizm nie wyjaśnia». Przyroda uorganizowana nie jest więc „«analogo-

¹² „Von objektiver materialer Zweckmäßigkeit kann nur die Rede sein, wenn ein Verhältnis von Ursache und Wirkung vorliegt, welches wir als gesetzlich einzusehen uns nur dadurch vermögend finden, daß wir die Idee der Wirkung der Kausalität der Ursache, als die dieser selbst zum Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der ersteren unterlegen”, Hans Driesch, dz. cyt., strona 68.

¹³ Por. Immanuel Kant, dz. cyt., strony 284-288.

¹⁴ Por. tamże, strony 289-296.

nem sztuki», w każdym razie byłoby przez to powiedziane zbyt mało. Jest ona raczej «analogonem życia», jednakże przy takim ujęciu trzeba albo «obdarzyć samą materię, jako taką, własnością, która przeczy jej istocie (hylozoizm)», albo też przypisać jej «obcą» zasadę, duszę, a w tym ostatnim przypadku nadal pozostaje otwarta możliwość przydania dla duszy już zorganizowanej materii w charakterze jej narzędzia, co niczego nie wyjaśnia, albo też «uczynić duszę wytwórczynią tej konstrukcji, a przez to usunąć wytwór z obszaru (cielesnej) przyrody».

«Mówiąc dokładnie, organizacja przyrody nie ma zatem żadnego odpowiednika w jakiegokolwiek przyczynowości, jaką znamy, a jest tak na przykład faktowi, że człowiek działający wedle przyczynowości celowej współnależy do «przyrody w najszerszym tego słowa znaczeniu»¹⁵.

Driesch wyraził w tym ujęciu swe stanowisko wobec poglądów Kanta w sposób wielce skondensowany, swoiście „syntetyczny”, i bez podania dostatecznych objaśnień. Chodzi w szczególności o to, że Kant mówił o celowości, ale jej nie omawiał. Wypowiedź Kanta odnosiła się tylko do porządku materialnego. A na przykład w przypadku embriogenezy wcale przyczyna nie utożsamia się ze skutkiem.

¹⁵ „Ein „Naturzweck“ aber liegt vor, „wenn ein Ding von sich selbst (obgleich in zweifachem Sinne) Ursache und Wirkung ist“. Kant erläutert das zunächst durch Schilderung dessen, was man heute Entwicklungsgeschichte oder Ontogenie nennt [...] Kant erörtert nun die Unterschiede zwischen Artefakten und Naturzwecken noch tiefer: Beim Artefakt hegt die Ursache „nicht in der Natur ihrer Materie“, sondern in einem nach Ideen wirkenden Wesen, beim Organismus nicht. Das Artefakt also, wenn es eine Maschine ist, hat „lediglich bewegende Kraft“, der Organismus hat auch „bildende“ Kraft, „welche der Mechanismus nicht erklärt“. Die organisierte Natur ist also kein „Analogon der Kunst“, wenigstens würde das zu wenig besagen. Eher ist sie ein „Analogon des Lebens“, aber bei solcher Auffassung muß man entweder „die Materie als bloße Materie mit einer Eigenschaft begaben, die ihrem Wesen widerstreitet (Hylozoismus)“ oder ihr ein „fremdartiges“ Prinzip, eine Seele beigesellen, und im letzteren Falle steht wieder nur die Möglichkeit offen, schon organisierte Materie der Seele als Werkzeug zu geben, wodurch nichts erklärt wird, oder aber „die Seele zur Künstlerin dieses Bauwerks zu machen und so das Produkt der (körperlichen) Natur zu entziehen“. – „Genau zu reden, hat also die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgendeiner Kausalität, die wir kennen“ und das, obwohl der nach teleologischer Kausalität handelnde Mensch mit zur „Natur im weitesten Verstande“ gehört“, Hans Driesch, dz. cyt., strony 69-70.

Przyczyną rozwoju może być dusza albo – ryzykując daleko idącą, wręcz anachroniczną „modernizację” ujęcia Driescha – nawet DNA.

Ważne jest jednak przede wszystkim to, iż w przedstawionym wyżej – w tak mało precyzyjny sposób – toku rozważań Kanta Driesch dostrzegął wyraźne elementy witalizmu w poglądach mędrca z Królewca na charakter zjawisk organicznych. Ujął to zwięźle w sposób następujący:

„Mogłoby się na początek wydawać, że Kant nie chce niczego więcej poza jasnym przedstawieniem natury logicznej czysto opisowo-teleologicznej odmiany sądenia, ale Kant nie mówi tu o kwestiach biologicznych jedynie w sposób opisowo-teleologiczny, ponieważ włącza on człowieka do przyrody, przynajmniej jako «zjawisko», i dopuszcza dlań, tzn. dla jego działania, choć bez odpowiedniego analitycznego dowodu, elementarną prawidłowość o charakterze teleologicznym: człowiek jest przecież istotą żywą, a zatem Kant jest «witalistą», w myśl naszej definicji, w odniesieniu do pewnych zjawisk właściwych pewnym istotom żywym, niezależnie od tego, czy on sam taki wniosek wyprowadza, czy też nie”¹⁶.

Oznaczało to, że Kant robił jednak wyjątek dla człowieka w ramach swej krypto-mechanistycznej teleologii opisowej. Rozumowanie Kanta wyglądało zatem następująco: jeżeli człowiek buduje dom, to jest to zachowanie rzeczywiście celowe, bo wynikające z pierwotnej autonomii jego woli. Kiedy jaskółka buduje gniazdo, to według Kanta nie jest to już zachowanie celowe.

Wracając jednak do tematu głównego – otóż w tej sytuacji Driesch stawia już wprost dramatyczne pytanie o powód odrzucenia przez

¹⁶ „Es könnte zunächst so scheinen, als wolle Kant nichts weiter als einer rein deskriptiv-teleologischen Beurteilungsart logische Natur klarstellen, aber lediglich deskriptiv-teleologisch redet Kant hier doch nicht über Biologisches, da er ja den Menschen, wenigstens als „Phänomenon“, zur Natur zählt und für ihn, bzw. für sein Handeln, Elementargesetzlichkeit teleologischer Art, wenn schon ohne eigentlich analytische Beweisführung, zuläßt: der Mensch ist aber doch ein Lebewesen, also ist Kant für gewisse Phänomene gewisser Lebewesen „Vitalist“ nach unserer Definition, mag er selbst diesen Schluß ziehen oder nicht“, tamże, strona 71.

Kanta wyraźnie przecież zarysowujących się podstaw witalizmu w jego – skromnych co prawda – rozważaniach na temat świata organicznego:

„Po tych rozważaniach wstępnych pytamy ze zdumieniem, dlaczego nasz filozof odrzuca możliwość ogólnego poznania przyczynowości świata organicznego”¹⁷.

Podane następnie przez Driescha wyjaśnienie głównego powodu takiej sytuacji jest wielce znamienne. Polega bowiem na wskazaniu różnicy zasadniczej między subiektywistyczną epistemologią kantowską, a witalistyczną epistemologią samego Driescha, noszącą charakter wyraźnie obiektywistyczny. Driesch pisał bowiem:

„Nie należy obstawać przy teleologii opisowej, czysto «regulatywnej» w odniesieniu do organizacji; ponieważ naszym zdaniem w ogóle nie daje się zrozumieć, dlaczego nie mogłoby zaistnieć także rozstrzygnięcie empiryczne między dwoma wyraźnie rozpoznanymi alternatywami o czysto przyrodniczo-rzeczowym charakterze”¹⁸.

Z drugiej zaś strony, co Driesch podkreślał, elementy realistyczne są jednak wyraźnie obecne w rozważaniach Kanta dotyczących świata organicznego. Kant dostrzega wówczas swoistość świata organicznego, co się tyczy prawidłowości nim rządzących – a przede wszystkim dostrzega na swój sposób zjawisko epigenezy. Driesch przedstawił to następująco:

„Skoro już zostało ustalone, że «wytwory i zdarzenia» przyrody, tak jak to się dzieje, muszą być wyjaśniane mechanistycznie, to jednak bada się

¹⁷ „Nach dieser vorläufigen Ermittlung fragen wir uns verwundert, warum unser Philosoph denn die Möglichkeit einer allgemeinen Erkenntnis der Kausalitätsart des Organischen ablehnt.”, tamże, strona 71.

¹⁸ „Man nicht bei deskriptiver, rein „regulativer” Teleologie in Hinsicht der Organisation stehenzubleiben habe; denn nach unserer Ansicht ist durchaus nicht einzusehen, warum sich zwischen zwei deutlich erkannten Alternativen rein natursachlicher Art nicht solle eine empirische Entscheidung treffen lassen.”, tamże, strona 74.

rodzaje możliwych powiązań mechanizmu i teleologii. [...] Wytworzony byt może zatem być «eduktem» [z łac. *educō*, wywieść (z czegoś przygotowanego?) – D.S.]; wchodzi się wówczas na teren «teorii ewolucji». Kant ją odrzuca! Lub też jest on «produktem» [z łac. *produco*, m.in. pobudzić, wytwarzać, doprowadzić do wzrostu? – D.S.]; należy wówczas do dziedziny właściwej dla teorii epigenezy, którą raczej należałoby nazwać teorią «generycznej preformacji» lub także «teorią inwolucji». Wedle tej teorii specyficzna forma także jest «preformowana», ale «wirtualnie», a mianowicie w «produkcyjnej zdolności wytwórcy» i w jego «wewnętrznych zdolnościach celowych».

Kant przyjmuje epigenezę, ponieważ tutaj właśnie, jeśli nie sam pierwszy załączek, to jednak dalszy rozwój zostaje uznany za «samowytwarzalny» i przez to wiele zostaje «przekazane przyrodzie». – A mianowicie opowiada się filozof w sposób otwarty za ujęciem zagadnienia przez Blumenbacha: a Blumenbach rozpoczyna wszelkie odmiany wyjaśniania «uorganizowanej materii» od «pierwotnej organizacji». Zdolność materii do kształtowania się na tej podstawie nazywa «impulsem twórczym» [...]»

Zauważmy, że Kant źle interpretuje impuls twórczy. Według jego rozumowania jajo zawiera rozwój samo w sobie. Chodzi o odróżnienie *opisu struktur* ukazujących się kolejno w toku embriogenezy od «przyzyny» ich pojawiania się.

„Kant – pisze dalej Driesch – akceptuje epigenezę, mówi o «produkcyjnej zdolności wytwórcy», potwierdza swoją zgodność z Blumenbachem, witalistą i – cytuje Blumenbacha w sposób fałszywy, a mianowicie wyraźnie w duchu teleologii statycznej, opartej na «pierwotnej organizacji», za pomocą słów, których sam ten badacz nigdy nie używał!”¹⁹.

¹⁹ „Nachdem festgestellt ist, daß die „Produkte und Ereignisse“ der Natur, soweit es geht, mechanistisch erklärt werden müssen, wird die Art der möglichen Verbindung von Mechanismus und Teleologie untersucht. [...] Nun kann das gezeugte Wesen ein „Edukt“ sein, dann gelangt man zur „Evolutionstheorie“; Kant lehnt sie ab! – Oder es ist ein „Produkt“; das gilt die Theorie der Epigenesis, welche besser Theorie der „generischen Präformation“ oder auch „Involutionstheorie“ genannt werde. Die spezifische Form ist auch nach dieser Lehre „präformiert“, aber „virtualiter“, nämlich im „produktiven Vermögen der Zeugenden“ und in ihren „inneren zweckmäßigen Anlagen“. Kant nimmt die Epigenesis an, da hier doch, wenn auch

Blumenbach traktuje struktury pojawiające się w toku embriogenezy za samowytjaśnialne.

Dla Kanta teleologia ma charakter opisowy (teleologia statyczna), a nie wytjaśniający. Teleologia dynamiczna u Driescha ma charakter wytjaśniający, w odniesieniu do podstaw teleologii statycznej. Teleologia dynamiczna działa poprzez teleologię statyczną – jak wykazuje Driesch. W pewnych przypadkach dochodzi bezpośrednio do głosu (epigeneza).

Kant łączył embriogenezę z całą materią. Statyczna teleologia Kanta ignoruje cały problem! Chodzi o to, że rozwiązanie Kanta, co się tyczy wytjaśniania świata organicznego, jest jednostronne. Kant zamyka się w kręgu samej materii pojmowanej fizykalnie i tym samym nadal zostaje mechanicystą-redukcjonistą.

Inaczej jest w przypadku Driescha, który dostrzega dynamizm świata organicznego, gdzie materia w wymiarze teleologii statycznej, jest narzędziem teleologii dynamicznej, tworzącej coraz bardziej złożone układy zmian zjawisk. Mówiąc krótko: teleologia dynamiczna działa w odniesieniu do podstaw teleologii statycznej. Driesch poprzez dostrzeżenie teleologii dynamicznej odrzuca redukcjonizm!

Zasygnalizowane powyżej „przebłyski” witalistyczne w rozważaniach Kanta nad teleologią przedstawiają jedynie „ustępstwa”, do których czuje się on zmuszony w konfrontacji z pewnymi najbardziej złożonymi pod względem organizacyjnym zjawiskami organicznymi.

nicht der erste Anfang, so doch die Fortpflanzung als „selbst hervorbringend” gesetzt und somit viel „der Natur überlassen” werde. – Und zwar erklärt sich der Philosoph ausdrücklich für Blumenbachs Auffassung der Sachlage: Blumenbach hebe alle Erklärungsart „von organisierter Materie” an, von einer „ursprünglichen Organisation”. Das Vermögen der Materie, auf Grund dieser sich zu gestalten, nenne er „Bildungstrieb”. [...] – Kant akzeptiert die Epigenesis, redet vom „produktiven Vermögen des Zeugenden”, behauptet seine Übereinstimmung mit Blumenbach, dem Vitalisten, und — zitiert Blumenbach falsch, nämlich ausdrücklich im Geiste einer statischen auf „ursprünglicher Organisation” beruhenden Teleologie, mit Worten, welche dieser Forscher selbst nie gebraucht hat!”, tamże, strony 77-78.

4. Kantowskie mechanistyczno-dogmatyczne „odrzućcie” swoistej całościowości świata organicznego

Przyjęta za główną wytyczną epistemologia mechanistyczno-subiektywistyczna Kanta wyklucza w sposób zasadniczy samą nawet możliwość dostrzeżenia w sposób pełni adekwatny realnej, całościowo-teleologicznej swoistości zjawisk organicznych. Świadczy o tym dobitnie ostatnie z przytoczonych właśnie stwierdzeń Driescha, w sprawie hołdowania przez Kanta – ostatecznie – koncepcji teleologii statycznej. Przykładem teleologii statycznej może być termostat.

„Termostat składa się z urządzenia grzewczego, zasilanego prądem z sieci, z czujnika termicznego reagującego na zmiany temperatury oraz z urządzenia przerywającego dopływ prądu do urządzenia grzewczego. Te trzy elementy są tak ze sobą sprzężone, że wzrost temperatury spowodowany działaniem urządzenia grzewczego prowadzi do zmian w układzie czujnika, te zaś zmiany powodują uruchomienie urządzenia przerywającego dopływ prądu. Gdy na skutek przerwania prądu spadnie temperatura żelazka, nastąpi zmiana w układzie czujnika, co doprowadzi do cofnięcia zmian w układzie przerywającym prąd, który znowu popłynie, nagrzewając żelazko. Przez odpowiednie wykalibrowanie oraz sprzężenie zmian zachodzących w czujniku z pracą urządzenia przerywającego prąd można dowolnie regulować poziom temperatury, przy którym dochodzi do przerywania prądu, oraz granicę, przy której prąd włączany jest z powrotem”²⁰.

Jak widzimy, rodzaj tego połączenia jest statyczny, oraz może zakładać koniec, czyli osiągnięcie jakiegoś określonego celu. Teleologia dynamiczna zdaniem Driescha nie jest i nie może być wstępnie ustalona czy stała, ale jest elastyczna i dynamiczna (np. epigeneza). Przykładem epigenezy może być fakt, że wewnątrz skorupki kurzego jaja bezpostaciowa masa białka i żółtka zamienia się podczas dwudziestu jeden dni wysiadywania przez kwokę w ciało kurczęcia. Dzisiaj już wiemy, że masa białka i żółtka nie jest bezpostaciowa, ponieważ

²⁰ Por. Piotr Lenartowicz SJ, *Elementy filozofii zjawiska biologicznego*, Kraków 1986, s. 399.

w jądrze komórki jest zawarta informacja, jak w razie ogrzania ma się ona rozwijać. W teleologii dynamicznej obserwujemy zmiany jakościowe (opis przedmiotu na pierwszym etapie procesu był prostszy niż opis tego samego przedmiotu na ostatnim etapie). Obserwujemy w przypadku teleologii dynamicznej zmiany jakościowe, a w przypadku statycznej tylko ilościowe, bez zmiany jakości organizacyjnej powiązań między zdarzeniami. Podobieństwo, jakie łączy obie teleologie, to pewne ukierunkowanie oraz zamierzone osiągnięcie celu. Istotą sytuacji mechanicznej jest przewidywalność.

Driesch po raz pierwszy w części drugiej *Philosophie des Organischen* formułuje koncepcję teleologiczną i witalistyczną. To tutaj ustala swoją teorię witalizmu oraz stanowczo stwierdza, że teleologia jest pojęciem szerokim, które obejmuje statyczną i dynamiczną wersję!

Driesch podsumowuje zatem swą szczegółową analizę Kantowego odnoszenia się do fundamentalnych zagadnień biologii w sposób następujący:

„Jeśli podsumujemy wszystko to, co przedstawiliśmy w tych długich rozważaniach co do stanowiska Kanta w sprawach dotyczących podstawowych zagadnień biologii, to jego doktryna może stanowić wsparcie:

- po pierwsze dla teleologii czysto opisowej, służącej jedynie do «regulatywnego sądzenia», która z zasady odrzuca pytanie o dalsze rozstrzygnięcia, a dla tej rezygnacji nie podano żadnych przekonujących racji;
- pod drugie dla witalizmu, który wydawał mu się wątpliwy tylko dlatego, iż on stał na gruncie dogmatu zasadniczej sprowadzalności wszystkich zjawisk przyrodniczych do procesów ruchowych, a więc postulatu, który co do istot żywych okazywał się niemożliwy do spełnienia;
- po trzecie dla teleologii statycznej, a więc dla teorii gotowej struktury, według której wszystko przebiega w sposób mechaniczny. Co prawda, na rzecz tego poglądu przemawia sam wydźwięk słowny, a nie sens wypowiedzi Kanta; jednak wyjątek został uczyniony wyraźnie w sensie witalistycznym w odniesieniu do działającego człowieka²¹.

²¹ „Fassen wir alles zusammen, was wir über Kants Stellung zu den Grundfragen der Biologie in diesen langen Erörterungen erfahren haben, so kann seine Lehre also als Stütze verwendet werden: – erstens für eine rein deskriptive, lediglich „regulativ

Cechą znamionną niemalże-witalistycznego stanowiska Kanta w sprawie teleologii, odnoszonej do swoiście całościowej natury zjawisk ze świata organicznego są jednak zasadnicze niejasności, a nawet wręcz jawne sprzeczności. Nie dziwi zatem fakt, że w takiej sytuacji Driesch zadał wcale nie retoryczne, dramatyczne wręcz pytanie:

„Czy jest zatem możliwe znalezienie zadowalającego rozwiązania tej dziwnej sytuacji, zadowalającego pogodzenia tego, co na pierwszy rzut oka jest jawną sprzecznością w rozważaniach Kanta?”²².

A oto w jaki sposób Driesch dostrzegął warunki konieczne do spełnienia, aby Kant mógł stać się witalistą w kwestii pojmowania natury zjawisk organicznych – po prostu nie powinien był dogmatycznie zakładać statyzmu, ale w pełni dostrzec dynamizm świata organicznego:

„Chcielibyśmy, na zakończenie, przedstawić w charakterze próby takiego pogodzenia dwa następujące rozważania:

Jeśli się ujmuje kantowskie wyrażenia: organizacja i porządek nie po prostu w sensie ekstensywnej tektoniki, struktury, maszyny, zestawienia różnorodności obok siebie, lecz jeśli przez to zrozumie się jedynie byt dany jako coś swoistego, jako dany porządek, to wypowiedzi o Blumenbachu i wiele innych dałyby się ująć w sensie czystego witalizmu. Blumenbach

beurteilende” Teleologie, welche die Frage nach weiterer Entscheidung prinzipiell ablehnt, für welche Resignation allerdings keine stichhaltigen Gründe beigebracht werden; – zweitens für einen Vitalismus, der ihm nur deshalb bedenklich erscheint, weil er im Dogma der prinzipiellen Zurückführbarkeit aller Naturphänomene auf Bewegungsvorgänge befangen ist, ein Postulat, das sich dem Lebendigen gegenüber allerdings als durchaus unerfüllbar erweist; – drittens für eine statische Teleologie, für die Lehre von einer gegebenen Struktur, auf deren Basis alles mechanistisch zugeht. Freilich spricht für diese Ansicht nur ab und zu der Wortlaut, weniger wohl der Sinn der Sätze Kants; auch wird für den handelnden Menschen als Phänomenon ganz ausdrücklich eine Ausnahme im vitalistischen Sinne gemacht.”, tamże, strony 78-79.

²² „Läßt sich nun eine befriedigende Lösung dieses seltsamen Sachverhalts, eine befriedigende Vereinigung der zunächst offenkundigen Widersprüche in Kants Darlegungen finden?”, tamże, strona 79.

był przecież zdeklarowanym witalistą; to, że Kant nie zrozumiał go w sensie rzeczowym, wydaje się prawie niemożliwe [...]

Po drugie, dopuszczamy możliwość pomyślenia, że Kant nie dostrzegał wyraźnie różnicy pojęciowej między teleologią statyczną i dynamiczną; że dla niego teleologia, także w znaczeniu realnym, a nie tylko formalnym, w pewnej mierze jest jednym i tym samym, i że w jej opisie używał on raz takich terminów, które charakteryzują jeden z jej rodzajów, a kiedy indziej innych terminów, takich, które charakteryzują drugi rodzaj teleologii. Byłby zatem Kant „witalistą”, ale nie w sposób w pełni konsekwentny. Jeśli wspomnimy na to, że cel etyczny *Krytyki władzy sąđen*ia był jej celem właściwym, że w gruncie rzeczy w ogóle chodziło o celowość wyłącznie dla tego właściwego celu, to nasze ujęcie nabierze być może cech prawdopodobieństwa²³.

A oto ocena podsumowująca kantowską *Krytykę władzy sąđen*ia z punktu widzenia jej znaczenia dla wiedzy biologicznej, sformułowana przez Driescha z pełną świadomością, że zawarta w niej krytyka jest kierowana pod adresem osobowości naukowej o naturze rasowego witalisty – w przypadku której jedynie niezrozumienie różnicy logicznej między teleologią statyczną a dynamiczną było ostatecznie

²³ „Wir möchten hier zum Schluß als Versuch solcher Vereinigung zwei Gedanken der Beachtung empfehlen: – Wenn man Kants Ausdrücke Organisation und Ordnung nicht gerade im Sinne einer extensiven Tektonik, einer Struktur, einer Maschine, eines Nebeneinander von Verschiedenem auffaßt, sondern darunter nur ein als Spezifisches Gegebenes, ein gegebenes Ordnendes, verstehen darf, würden sich die Aussagen über Blumenbach und manches andere im Sinne eines reinen Vitalismus auffassen lassen. Blumenbach war doch nun einmal ausgesprochener Vitalist; daß Kant ihn sachlich mißverstand, erscheint fast unmöglich; [...]. – Zum anderen geben wir ganz besonders die Möglichkeit zu bedenken, daß Kant den begrifflichen Unterschied zwischen statischer und dynamischer Teleologie überhaupt nicht scharf gesehen habe; daß ihm Teleologie, auch in realer, nicht nur in formaler Bedeutung, gewissermaßen stets eines und dasselbe ist, und er nun zu ihrer Kennzeichnung bald Worte, welche diese, bald solche, welche jene Art von Teleologie charakterisieren, verwendet. Dann wäre Kant also zwar „Vitalist”, aber nicht in voller Konsequenz. Wenn wir uns daran erinnern, daß ein ethischer Zweck der Kritik der Urteilskraft eigentliches Teil war, daß es sich aber für dieses eigentliche Ziel nur um Zweckmäßigkeit überhaupt handelte, gewinnt unsere Annahme vielleicht an Wahrscheinlichkeit.”, tamże, strony 79-80.

powodem głównym, dla którego mędrzec z Królewca nie został jednak witalistą rzeczywiście, tj. w swej działalności badawczej:

„Nasz ostateczny pogląd hipotetyczny co do treści biologicznej zawartej w *Krytyce władzy sądzienia* jest zatem następujący: Kant jest zdeklarowanym witalistą w odniesieniu do zachowań człowieka jako części świata zjawisk, natomiast w odniesieniu do zjawisk organizacyjnych jest nim tylko w sensie problematycznym; nie zawsze jest w pełni świadom różnicy logicznej między teleologią statyczną i dynamiczną i jest sam niezadowolony ze swego witalizmu, ponieważ stanowisko to przeczy w zupełności jego ideałowi nauk przyrodniczych; ideałem tym jest bowiem rygorystyczny mechanicyzm, w którym jest miejsce do włączania się z rzadka «duszy» w przyrodę – co jest zrozumiałe z racji historycznych – ale nie ma w nim miejsca na włączanie się podobnych do duszy czynników przyrodniczych. Rozważania ogólnokrytyczne, mające wykazać, iż „teleologia” nie może mieć w ogóle żadnego znaczenia metafizycznego, nie mają wprawdzie związku z badaniami biologicznymi, cel ostateczny ich całokształtu nie jest jednak ani biologiczny, ani metafizyczny, ale etyczny: świat jest wprawdzie tak urządony, że cele mogą być w nim realizowane, zatem człowiek może (i powinien) realizować w nim także cele, a mianowicie cele etyczne”²⁴.

²⁴ „Unsere letzte hypothetische Ansicht über den biologischen Inhalt der „Kritik der Urteilskraft” also ist diese: Kant ist für den handelnden Mensch als Teil der Erscheinungswelt in ausgesprochener, für das Organisationsgeschehen in problematischer Form Vitalist; er ist sich freilich des logischen Unterschiedes zwischen statischer und dynamischer Teleologie nicht immer klar bewußt und ist von seinem Vitalismus selbst unbefriedigt, weil dieser seinem Ideal der Naturwissenschaften allerdings durchaus widerspricht; dieses Ideal nämlich ist ein rigoroser Mechanismus, in welchem seltsamer, freilich historisch verständlicher Weise wohl für das Eingreifen von „Seelen”, aber nicht für das Eingreifen seelenähnlicher Naturagenzien ein Platz ist. – Die allgemein kritische Erörterung, daß „Teleologie” überhaupt keine metaphysische Bedeutung haben könne, geht der biologischen Untersuchung fortwährend nebenher; der Endzweck des Ganzen aber ist weder biologisch noch metaphysisch, sondern ethisch: die Welt ist so geartet, daß Zwecke in ihr verwirklicht werden können, also kann (und soll) auch der Mensch Zwecke, und zwar sittliche, in ihr verwirklichen.”, tamże, strona 80.

Można tu przypomnieć omówiony już powyżej kantowski wyjątek dla człowieka i kryjące się za nim rozumowanie Kanta co do budowania domu przez człowieka jako zachowania niewątpliwie pierwotnie celowego – bo dynamicznego. Możemy też jednak dodać, że kiedy jaskółka buduje gniazdo, to można to ewentualnie także uznać za zachowanie celowe – ale tylko w znaczeniu pochodnym, bo statycznym.

W charakterze ostatecznego podsumowania swych uwag krytycznych, kierowanych pod adresem niekonsekwentnego witalizmu kantowskiego, Driesch formułuje znamienne ostrzeżenie, kierowane do wszystkich biologów, poczynając od siebie samego – rzecznik lub przeciwnik witalizmu powinien postępować ostrożnie z kantowskim dziedzictwem myślowym w kwestiach dotyczących fundamentalnych zagadnień biologii:

„Osiągnięty przez nas wynik może wydawać się niezadowolający; we wszystkich przypadkach mieliśmy jednak prawo wykazywać, że biolog, który by się powoływał na Kanta w swym nastawieniu za lub przeciw witalizmowi, uczyni słusznie – postępując w sposób dość ostrożny”²⁵.

Słowem – rozważania Kanta mogą mieć ważne znaczenie myślowo inspirujące dla badań biologicznych, ale wymaga to wielkiej ostrożności myślowej i umiejętności badawczej, co się tyczy ich ewentualnego wykorzystania w samej biologii i w jej filozoficznych podstawach.

²⁵ „Unser Ergebnis mag wenig befriedigend erscheinen; auf alle Fälle dürften wir aber wohl gezeigt haben, daß ein Biologe, welcher sich auf Kant für oder wider den Vitalismus berufen will, gut tut — etwas vorsichtig zu verfahren.”, tamże, strona 80.

Hans Driesch on Kant's Teleology

Summary

The paper is focused on the Hans Driesch's interpretation of the teleology which Kant presents in his texts. The philosopher of Königsberg indeed makes impression on the readers of his *Critic of the Teleological Potency of Judgeing* to be a vitalist. Hans Driesch, sceptic about that, gave this matter careful consideration. He analysed the relevant texts and realised that in fact Kant is not a vitalist at all, but rather a mechanist. According to Kant's view the living organisms act statically, not dynamically but, as he says, only human beings act really in the very teleological way and the other living creatures act in fact like machines. Therefore Hans Driesch warns the readers of Kant's texts against the misleading understanding.

Ewelina ŻOŁYŃSKA

KAREN HORNEY ANTROPOLOGICZNE ZAŁOŻENIA PSYCHOANALIZY

Wstęp

Pogoń za wielkością, chęć osiągnięcia sukcesu, majątku, prestiżu i „miłości” powoduje utratę poczucia bezpieczeństwa, a wynikający z tego ciągły lęk jest przyczyną powstawania nerwicy. Z lęku może zrodzić się szkodliwa dla osobowości człowieka wrogość, której on sam staje się ofiarą. W obecnych czasach nerwica dotyka niemal każdego człowieka. W dużym stopniu ma na to wpływ środowisko, w którym żyje jednostka, oraz jej psychiczne predyspozycje. Cywilizacja i związane z nią tempo życia stanowi istotne zagrożenie dla zdrowia psychicznego społeczeństwa i poszczególnych osób.

Opierając się na założeniach K. Horney w zakresie psychoanalizy, przedstawimy w artykule zagadnienie osobowości człowieka nazwanej przez tę uczoną osobowością neurotyczną oraz poruszymy problem oceny moralnej zachowań neurotycznych, jak również omówimy sposoby wyjścia z „błędnego koła” nerwicy. Podkreślony będzie wpływ społeczeństwa i zachodzących w nim zmian na jednostkę. Okazuje się bowiem, że pewne ograniczenia wpływają na zahamowanie potencjału rozwojowego człowieka, czyniąc go zaledwie pokornym sługą, a nie wolną, autonomiczną osobą. Wobec tego że psychoanalicy, odkrywając coraz to nowe przyczyny nerwic, nie tylko biologiczne, np. seksualne, ale też psychologiczne, społeczne,

aksjologiczne, dostrzegli, że założenia antropologiczne w podstawowych badaniach są zbyt ciasne. K. Horney próbowała rozwinąć je i opisać, proponując integralne podejście do natury człowieka. Takie spojrzenie na jednostkę pozwalało lepiej ją zrozumieć. Horney więc w swoich pracach badawczych i doświadczeniach związanych z psychoanalizą jako metodą leczenia nerwic starała się o „całościowe” ujęcie zagadnienia. Próbowała znaleźć odniesienie zjawiska nerwic nie tylko do hamowanych popędów tkwiących w człowieku, lecz i do warunków, w jakich przyszło mu żyć. Dzięki temu podejściu do jednostki jako elementu społeczności Horney wprowadziła nowy akcent do współczesnej psychoanalizy.

1. Biografia naukowa Karen Horney

Karen Horney, niemiecka psychoanalytyk i psychiatra, córka Berndta Wackelsa Danielsona, norweskiego kapitana żeglugi morskiej, urodzona na przedmieściach Hamburga 15 września 1885, zmarła 4 grudnia 1952 r. wskutek choroby nowotworowej. Była jedną z pierwszych kobiet studiujących medycynę, uzyskując w 1913 r. stopień doktora na Uniwersytecie Berlińskim. Swoją staż psychoanalityczny rozpoczęła w 1910 r. i odbyła go pod kierunkiem Karla Abrahama, jednego z najwybitniejszych uczniów Zygmunta Freuda. W 1920 r. została członkiem Berlińskiego Instytutu Psychoanalitycznego. Jest najbardziej popularną przedstawicielką koncepcji psychodynamicznych i współtwórczynią neopsychologii¹. W 1932 r. wyemigrowała do Stanów Zjednoczonych, gdzie poza prowadzeniem praktyki psychoterapeutycznej organizowała stowarzyszenia naukowe i instytucje badawcze. Zajmowała m. in. stanowisko wicedyrektora w Instytucie Psychoanalitycznym w Chicago. Wykładała później w Medical

¹ Przedrostek „neo” oznacza, że w tym podejściu zaprzestano wyjaśniania przyczyn ludzkich zachowań w kategoriach blokady popędu seksualnego, jak czynił to Freud. Pochodzi z K. Bąk, *Meandry osobowości*, w: *Człowiek i psychologia*, red. J. Rybakiewicz, wyd. PARK, Bielsko-Biała 2004, s. 128.

College oraz New School for Social Research w Nowym Jorku. Tam w 1941 r., wspólnie z Erichem Frommem, założyła Amerykański Instytut Psychoanalityczny, którym kierowała aż do swej śmierci.

W swoich pracach podkreślała społeczno-kulturowe uwarunkowania rozwoju osobowości i zaburzeń, dystansując się wobec biologizmu Freuda. Rozszerzyła pod wieloma względami granice freudowskiej teorii. Jako jedna z pierwszych neofreudystów² zakwestionowała możliwość stosowania niektórych aspektów teorii Freuda. Kładła szczególny nacisk na znaczenie środowiskowych i cywilizacyjnych kontekstów, w których pojawia się neurotyczne zachowanie. Przyjęła bardziej elastyczną koncepcję osobowości, podlegającej ciągłemu rozwojowi, a nie zdeterminowanej tylko przez instynkty i przeżycia z wczesnego dzieciństwa.

W jej twórczości można wyróżnić trzy fazy:

1. W fazie pierwszej Horney zajmuje się psychologią kobietą w ramach ortodoksyjnej psychoanalizy freudowskiej. Ważne dzieło z tego okresu to *Psychologia kobiety* (1922-1936),

2. W fazie drugiej odrzuca ona freudowskie założenia filozoficzne dotyczące natury ludzkiej. Stara się określić, czym jest oraz czym powinna być psychoanaliza poprzez ukazanie roli cywilizacji oraz relacji międzyludzkich w kształtowaniu osobowości człowieka. Książki z tego okresu to: *Neurotyczna osobowość naszych czasów* (1937), *Nowe drogi w psychoanalizie* (1939),

3. W trzeciej fazie rozwinęła koncepcję nerwicy charakteru oraz wskazała sposoby profilaktyki i leczenia związanych z nią zaburzeń. Ostatnie prace to: *Autoanaliza* (1942), *Nasze wewnętrzne konflikty* (1945), *Nerwica a rozwój człowieka* (1950)³.

² Neofreudystami byli także: Harry Strack Sullivan, Margaret Mahler i Heinz Kohut. Opowiadali się przeciw freudowskiej koncepcji oddziaływania czynników fizjologicznych i biologicznych, zwracając większą uwagę na oddziaływanie społeczne, relacje interpersonalne oraz na zastosowanie psychoanalizy do leczenia poważnych zaburzeń psychicznych. Zob. P. G. Zimbardo, *Psychologia i życie*, red. I. Kurcz, B. Wojcieszka, tł. E. Czerniowska, J. Łuczyński, J. Radzicki, wyd. WN PWN, Warszawa 2001, s. 676.

³ Por. A. Domańska-Pękala, *Karen Horney: Filozoficzne podstawy koncepcji*

Po jej śmierci ukazała się jeszcze książka pt.: *Wykłady ostatnie*, opracowana na podstawie notatek i nagrań, których dokonali studenci i uczestniczący w zajęciach. Treść książki dotyczy głównie techniki psychoanalitycznej.

Karen Horney dostrzegała źródło późniejszych trudności, konfliktów i nieadekwatnych oczekiwań w niewłaściwych relacjach społecznych, łączących dziecko z rodzicami. Zaburzenia tych relacji prowadzą do wytworzenia się twardego systemu obronnego. Wierna głównym założeniom psychoanalizy, zachowała jednak osobisty punkt widzenia na jej twierdzenia szczegółowe, wykazując przy tym wiele oryginalności i odwagi intelektualnej.

2. Z. Freuda i K. Horney rozumienie psychoanalizy

Psychoanalizę można uznać za ważny kierunek we współczesnej psychologii. Nie jest ona typowym systemem filozoficznym w pełnym sensie tego słowa. Ociera się jednak często w swych teoriach i rozważaniach o zagadnienia filozoficzne, szczególnie z zakresu teorii poznania.

Zarówno Zygmunt Freud – twórca i prekursor psychoanalizy jak i Karen Horney – wielka zwolenniczka jego koncepcji zgodnie uważali, że psychoanaliza jako metoda leczenia jest niezwykle skuteczna w leczeniu nerwic. Kierunek myślenia Karen Horney prowadzi do kilku nowych interpretacji niektórych podstawowych założeń dotyczących istoty nerwic. Jej wyjaśnienia różnią się od tych, które podawał Freud (wskazując głównie na popędy biologiczne i instynkty). Zdaniem K. Horney dużą rolę w powstawaniu nerwic odgrywają warunki środowiskowe, gdyż nie tylko nadają doświadczeniom jednostkowym specyficzne zabarwienie i dodają im wagi, ale także określają szczegółowo ich postać.

Karen Horney różni się od innych autorów psychoanalitycznych tym, że nie ulega jednostronnej fascynacji dzieciństwem i nie traktuje wszelkich późniejszych reakcji jako odbicie przeżyć z pierwszych okresów życia. Związek z dzieciństwem jest o wiele bardziej zawily niż tylko przyczynowo-skutkowy, do jakiego sprowadzają go inni psychoanalizyści. Niewątpliwie doświadczenia z dzieciństwa sprzyjają powstawaniu nerwicy, jednak nie są one jedyną przyczyną późniejszych zmian osobowościowych. Neofreudyści, których przedstawicielką jest Karen Horney, kładą większy nacisk na środowisko społeczne, w którym żyje pacjent, na nieustanny wpływ doświadczeń życiowych. Mniej koncentrują się na przeszłości, nie zatrzymują się tylko na przeżyciach okresu dziecięcego.

Horney uważa bowiem, że uwzględnienie roli procesów nieświadomych i sposobów ich wyrażania oraz specyficzna forma terapii doprowadzająca do uświadomienia sobie tych procesów są zasadniczymi składnikami psychoanalizy. Ceni ona bardzo wysoko wysiłki Freuda i jego obserwacje, jednakże uważa, że niektórych zagadnień Freud nie zauważył bądź nie uznał za ważne. Między innymi chodzi o takie zjawisko, które Horney nazwała neurotycznymi wymaganiami. Zauważyła, iż wielu pacjentów neurotycznych oczekiwało nieuzasadnionych świadczeń ze strony innych, a spełnienie tych oczekiwań było ich wielką potrzebą. Freud nie dostrzegał, jak kluczową rolę owe wymagania odgrywają w nerwicy. Co prawda zauważał postawę współzawodnictwa, ambicji, chęci doskonalenia się czy dominacji, jednakże wszystkie te czynniki ujmował i analizował oddzielnie, a nie jako powiązane ze sobą zjawiska.

Istniały trzy przyczyny sprawiające, że Freud nie docenił wpływu pogoni za wielkością i jej znaczącej roli w procesie neurotycznym:

1. Pierwsza przyczyna to ta, że ten wielki psychoanalityk nie docenił siły oddziaływania warunków cywilizacyjnych na kształtowanie charakteru człowieka. Freud twierdzi, że obserwowany powszechnie pęd do zdobywania prestiżu i sukcesów jest powszechną cechą ludzkiej natury.

2. Druga przyczyna wynika z tendencji Freuda do interpretowania potrzeb neurotycznych jako przejawów libido.

3. Ostatnia zaś wiąże się z ewolucjonistyczno-mechanistycznym sposobem myślenia Freuda. Według niego należy nawiązywać do tego, co pierwotne. To, co aktualnie obserwujemy, jest właściwie czymś dawnym, tylko że występującym w zmienionej formie⁴.

Ze względu na wymienione przyczyny natury teoretycznej Freud nie mógł właściwie ocenić wpływu dążenia do wielkości na osobowość człowieka. Poszczególne aspekty, które obserwował, nie były dla niego tym, czym w istocie są. Traktował je jako pochodne dziecięcych popędów libidalnych.

Ponadto Freud wyklucza możliwość samoanalizy, badania własnego wnętrza, chociaż interpretacja jego własnych marzeń sennych wskazuje, że musiał przynajmniej pośrednio zakładać, że jest ona możliwa. Karen Horney w przeciwieństwie do Freuda była zwolenniczką analizy samego siebie, na co wskazuje sam tytuł jej książki: *Autoanaliza*.

Freud uważał też, że patogenicznej relacji ludzi ze światem nie da się naprawić. Można tylko nauczyć się w nim żyć. Karen Horney natomiast jest przekonana, że można poprawić relacje jednostki z samym sobą i ze światem. Wymaga to jednak odwagi poznania siebie, co w rezultacie dodaje sił i wyznacza właściwy kierunek działania naprawczego.

Karen Horney różni się od Freuda podejściem do istoty psychoanalizy. Freud traktuje psychoanalizę wyłącznie jako sumę teorii o osobowości jednostki opartej na popędach biologicznych i doświadczeniach z dzieciństwa. Według Horney nie jest to psychoanaliza, gdyż nie ma w niej miejsca na podstawowe kierunki myślenia dotyczące roli procesów nieświadomych i sposobów ich wyrażania. Przedstawiana przez Freuda istota psychoanalizy kryje w sobie niebezpieczeństwo stagnacji. „Chociaż terapia psychoanalityczna i teoria Freuda są krytykowane z wielu stron, to jednak mają one nadal licznych entuzjastycznych zwolenników, zwłaszcza w wielu krajach

⁴ K. Horney, *Pogoń za wielkością*, w: *Nerwica a rozwój człowieka*, wyd. REBIS, Poznań 2001, s. 491.

Europy Zachodniej oraz w dużych ośrodkach miejskich w Stanach Zjednoczonych”⁵.

3. Lęk motorem uruchamiającym proces nerwicy

Lęk jest ośrodkiem dynamicznym nerwic. Jest ściśle związany z procesami fizjologicznymi, które pojawiają się wraz ze świadomością lęku lub bez tej świadomości. Często mając na myśli lęk, utożsamiamy go intuicyjnie ze strachem. Są to dwa podobne, ale jakże różne zjawiska. Zarówno lęk jak i strach są reakcjami emocjonalnymi na niebezpieczeństwo, charakteryzującymi się pewnymi objawami somatycznymi, jak drżenie rąk, pocenie się, gwałtowne bicie serca. Jednak dla lepszego zrozumienia użycia przez Horney pojęcia lęku, należy wskazać też na pewną różnicę między lękiem i strachem. Otóż łatwo możemy zobaczyć to na przykładzie: Gdy matka boi się, że jej dziecko umrze, a ono ma tylko krostkę lub niewielki katar, mówimy o lęku; ale jeśli boi się wtedy, gdy dziecko jest poważnie chore, jej reakcję nazwiemy strachem. Strach więc to lęk o wysokim natężeniu.

Zygmunt Freud w dziele *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy* pisze, że „strach jest reakcją proporcjonalną do grożącego niebezpieczeństwa, podczas gdy lęk jest nieproporcjonalny do wielkości niebezpieczeństwa albo nawet jest reakcją na niebezpieczeństwo pozorne”⁶.

K. Horney podkreśla, że to, czy dana reakcja jest proporcjonalna do grożącego niebezpieczeństwa czy nie, zależy od zasobu wiadomości wspólnych dla większości mieszkańców danej cywilizacji. Np. są ludzie, którzy boją się, kiedy znajdują się nad przepaścią, wysoko w oknie, czy na moście. Dla zewnętrznego obserwatora reakcja stra-

⁵ P. G. Zimbardo, *Terapie mające na celu zmiany osobowościowe*, w: *Psychologia i życie*, red. I. Kurcz, B. Wojcieszka, tł. E. Czerniowska, J. Łuczyński, J. Radzici, wyd. WN PWN, Warszawa 2001, s. 676.

⁶ K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, wyd. REBIS, Poznań 2007, s. 41.

chu wydaje się tu nieproporcjonalna do sytuacji. Jednak u osób znajdujących się w stanie niepewności sytuacja znalezienia się nad brzeżem przepaści może wywołać konflikt między chęcią życia a pokusą skoku z wysokości. Taki konflikt może wywołać lęk, który może stać się przyczyną nerwicy.

Horney częściowo zmienia Freuda definicję lęku mówiąc, że zarówno strach jak i lęk są reakcjami proporcjonalnymi do rozmiarów niebezpieczeństwa. Różnica jest tylko w tym, że w przypadku strachu niebezpieczeństwo jest widoczne i obiektywne, a w przypadku lęku ukryte i subiektywne, co znaczy, że siła lęku jest zależna od znaczenia, jakie dana sytuacja ma dla człowieka, a przyczyny tego lęku nie są przez niego uświadomione. Co więcej, wyperswadowanie neurotykowi jego lęku kończy się niepowodzeniem; neurotyk i tak poda racjonalne uzasadnienie swojego zachowania. Lęk ten dotyczy bowiem nie sytuacji rzeczywistej, ale takiej, jaką on widzi. Lęk możemy przeżywać, nie wiedząc o tym i może być on decydującym czynnikiem w naszym życiu, chociaż nie będziemy tego świadomi.

Lęk od strachu odróżniają pewne charakterystyczne cechy. Pierwsze to nieokreśloność i niepewność. Nawet w obliczu konkretnego niebezpieczeństwa (fobia wysokości, zamkniętej przestrzeni) lęk zawiera w sobie coś z przerażenia niewiadomym. Po drugie – coś, co należy do istoty lub rdzenia osobowości, jest zagrożone przez niebezpieczeństwo wywołujące lęk. Jednak „ponieważ istnieje wielka różnorodność tego, co poszczególne jednostki odczuwają jako swe istotne wartości, istnieje również olbrzymie zróżnicowanie tego, co odczuwają one jako istotne zagrożenia.”⁷

Przyjęte niemal powszechnie wartości oceniane jako bardzo ważne będą miały dla różnych osób inne wymiary, w zależności od warunków, w jakich żyje jednostka oraz od struktury jej osobowości. I tak dla jednych wartością będzie majątek, dla innych reputacja, dla jeszcze innych przekonania bądź praca. Rozpoznanie warunków wy-

⁷ K. Horney, *Nowe drogi w psychoanalizie*, wyd. Dom Wydawniczy REBIS Poznań 2001, s. 177.

wojących lęk stanowi podstawę dla zrozumienia lęku w nerwicach. Można powiedzieć, że lęk jest reakcją na zagrożenie jakiejś istotnej wartości.

Trzecią cechą charakteryzującą lęk jest poczucie bezradności wobec niebezpieczeństwa. Bezradność może być uwarunkowana czynnikami zewnętrznymi (nagły pożar, huragan) lub wewnętrznymi, tkwiącymi w osobowości jednostki, jak tchórzostwo, brak inicjatywy. Niezależnie od zdolności i gotowości jednostki do zmierzenia się z niebezpieczeństwem sama sytuacja braku działań wobec zagrożenia wywołuje lęk.

Istotne dla zrozumienia jakiegoś typu lęku są odpowiedzi na pytania:

- Co jest zagrożone?
- Co jest źródłem niebezpieczeństwa?
- Co jest powodem bezradności wobec niebezpieczeństwa?⁸

Dysproporcja, jaka istnieje pomiędzy niebezpieczeństwem a intensywnością lęku neurotycznego stanowi zagadkę. W przypadku lęku neurotycznego można odnieść wrażenie, że niebezpieczeństwa są jedynie wyobrażone. Analizując wpływ czynników subiektywnych, Freud odniósł lęk neurotyczny do źródeł popędowych. Według niego źródłem niebezpieczeństwa jest wielkość popędowego napięcia „superego”, przedmiotem niebezpieczeństwa jest „ego” jednostki, a powodem bezradności jest jej słabość.

Kolejną widoczną cechą lęku jest jego irracjonalność. Chodzi tu o to, że jedni bardziej, inni mniej pozwalają na to, by kierowały nimi czynniki nieracjonalne. Reakcja lękowa oprócz motywów osobistych wywołana zostaje dodatkowo przez czynnik kulturowy. Ogólna opinia bowiem kładzie nacisk na racjonalne myślenie i działanie, traktując irracjonalność jako coś ośmieszającego. Z powodu irracjonalności naszego postępowania, pojawia się lęk jako ostrzeżenie, że „coś” się

⁸ Tamże, s. 178.

w nas rozregulowało i trzeba to „coś” zmienić. Stąd lęk sam w sobie jest wyzwaniem, niezależnie od tego, czy go tak właśnie potraktujemy.

Nasza cywilizacja wyróżnia cztery metody ucieczki przed lękiem:

1. Racjonalizację, która polega na zamianie lęku w racjonalny strach.

2. Zaprzeczanie istnienia lęku, wymazanie go ze świadomości. Widoczne są tylko zjawiska – uczucia i doznania somatyczne. Neurotyk jest w stanie podjąć świadomą decyzję przezwyciężenia lęku, ale rzadko kiedy to czyni. Lęk prowokuje go do przezwyciężenia nieśmiałości, często jednak dzieje się to poprzez agresję w formie brawury;

3. Odurzanie się wszelkiego rodzaju używkami, także w formie pogrążania się w życiu towarzyskim ze strachu przed samotnością lub przesadne zaangażowanie się w pracy, a także nadmierna potrzeba snu lub aktywność seksualna, np. masturbacja;

4. Unikanie myśli, uczuć, dążeń i sytuacji mogących wywołać lęk – sposób ucieczki najbardziej skrajny. Człowiek może być świadomy istnienia lęku i tego, że go unika, (np. ktoś, kto boi się jeździć windą, wychodzi na XI piętro schodami), możliwy jest też brak świadomości unikania pewnych rodzajów działań (np. ktoś w sposób nieświadomy odkłada na później sprawy związane z lękiem, np. wizytę u dentysty).

Można też „udawać” (subiektywnie wierzyć), że się nie lubi robić pewnych rzeczy i odrzucać je na tej podstawie. Jeżeli unikanie stanie się działaniem automatycznym, wówczas będziemy mieli do czynienia ze zjawiskiem zahamowania, polegającym na niemożliwości robienia i odczuwania czegoś lub myślenia o czymś, co mogłoby wywołać lęk.

Objawem zahamowań są histeryczne zaburzenia czynnościowe, np. histeryczna ślepota, paraliż kończyn. W sferze seksualnej oziębłość, impotencja, a w sferze psychicznej brak koncentracji i trudność w nawiązywaniu kontaktów z ludźmi.

K. Horney wyróżnia kilka warunków wymaganych do uświadomienia sobie istnienia zahamowań.

1. Otóż, „jeśli mamy sobie uświadomić, że coś nas powstrzymuje od zrobienia czegoś, to musimy najpierw zdać sobie sprawę z tego, że chcemy to zrobić”⁹

2. Jeżeli zahamowanie pełni tak istotną funkcję w życiu jednostki, że woli ona utrzymywać, iż jest to sytuacja nie dająca się zmienić, to samouświadomienie sobie zahamowania może być dla niej uciążliwe (lepiej pójść na wagary niż narazić się na lęk związany z ciągłą obawą o odpytywanie).

3. Niemożliwe jest również uświadomienie sobie zahamowań, gdy pokrywają się one z formami zahamowań kulturowo aprobowanymi w danym społeczeństwie.

Przyjmując jakkolwiek z wymienionych wyżej postaw, podejmujemy wprawdzie różne działania, lecz towarzyszący im lęk wywiera pewien wpływ na ich przebieg.

Po pierwsze, podejmowanie działań, w wyniku których odczuwamy lęk, powoduje poczucie napięcia, zmęczenia lub wyczerpania. „Wiele trudności przypisywanych powszechnie przepracowaniu wynika w rzeczywistości nie z samej pracy, ale z lęku związanego z tą pracą lub kontaktami ze współpracownikami”¹⁰.

Następnie lęk związany z jakąś formą działalności będzie wywoływał zaburzenia w obrębie tej funkcji. Człowiek w tym przypadku nie tyle ma poczucie lęku, które utrudnia mu w stopniu zadowalającym wykonanie danego zadania, co jest przekonany, że w ogóle nie potrafi niczego dobrze zrobić.

W końcu, jeśli jakaś forma działalności wiąże się z lękiem, to będzie ona pozbawiała osobę przyjemności, jaką mogłaby jej dać w innej sytuacji.

W ostatnim stwierdzeniu da się wyraźnie dostrzec, jak wcześniej Horney zaznacza, że uczucie niechęci może być wykorzystywane ja-

⁹ K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, wyd. REBIS, Poznań 2007, s. 51.

¹⁰ Tamże.

ko środek do unikania lęku. Niechęć może być także konsekwencją lęku. Jakie rozumowanie jest poprawne? Otóż Horney traktuje oba te stwierdzenia jako prawdziwe, tzn. że niechęć może być zarówno środkiem do unikania lęku, jak i jego konsekwencją.

Można zadać pytanie, gdzie powszechnie należy szukać lęku? Wydaje się, że obojętnie gdzie będziemy szukać lęku, czy to w przejawach pewnych doznań somatycznych, czy też będzie on ukrytą siłą popychającą ludzi do czegoś, co odwracałoby ich uwagę od niego, to zawsze będzie on czynnikiem powodującym zahamowania. Także i nasza cywilizacja jest źródłem wielu różnych lęków dla ludzi żyjących w obszarze jej oddziaływania. Niemal każdy człowiek wytworzył sobie jedną z wymienionych form obrony.

Zarówno Freud jak i Horney twierdzili, że każda jednostka neurotyczna, mimo że chce pozbyć się lęku, wyzwała w sobie strategie obronne. Według Freuda „opór” ten oznacza wszystko, co hamuje proces analizy, a tym samym uniemożliwia pozbycie się lęku. Horney uważa, że czynnikami hamującymi są także skłonności do samooskarżania siebie, uległość, podporządkowanie się. Właśnie te formy obrony utrudniają terapię oraz przewycięzenie lęku. „Jeżeli przyjąć ten punkt widzenia, trzeba powiedzieć, że blokady to strategie obronne pacjenta, za pomocą których człowiek broni się przed terapią analityczną, i które są w dużej mierze tożsame z siłami hamującymi w nim samym”¹¹.

Można, zatem powiedzieć, że „im poważniejsza nerwica, tym więcej zahamowań, zarówno tych ledwo uchwytnych, jak i tych głębokich”¹².

Lęk jest formą strachu posiadającą określony czynnik subiektywny. Jednostce przeżywającej lęk, niezależnie od tego, w jakiej formie on się przejawia, zawsze towarzyszą dwa czynniki: przytłaczające zagrożenie i bezbronność. W sytuacjach rzeczywistego niebezpieczeń-

¹¹ K. Horney, *Trudności i strategie obronne*, w: *Wykłady ostatnie*, wyd. REBIS, Poznań 2000, s. 79.

¹² K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, wyd. REBIS, Poznań 2007, s. 55.

stwa towarzyszy im bezradność wobec niego. Subiektywne odczucia ludzi doświadczane np. w czasie nagłego huraganu nie różnią się w ogóle od odczuć człowieka przeżywającego lęk przed burzą.

„W przypadku strachu niebezpieczeństwo naprawdę istnieje i poczucie bezsilności uwarunkowane jest sytuacją zewnętrzną, podczas gdy przy lęku niebezpieczeństwo jest produkowane lub wyolbrzymiane przez czynniki psychiczne, bezsilność natomiast uwarunkowana jest własną postawą”¹³. Freud twierdził, że obawa przed niebezpieczeństwem w lęku neurotycznym spowodowanym czynnikami subiektywnymi jest czymś równie realnym jak w lęku wynikającym z powodów obiektywnych.

Jeśli interesuje nas rola czynnika subiektywnego w lęku, powinniśmy zadać pytanie: jakie warunki psychiczne wywołują poczucie nadciągającego niebezpieczeństwa oraz postawę bezradności?

Próbując analizować lęk, Freud stwierdził, że czynnik subiektywny lęku ma swoje źródło w naszych własnych popędach instynktownych; znaczy to, że lęk, jak i towarzyszące mu poczucie bezradności zostają wywołane przez siłę wybuchową naszych własnych impulsów. Napięcie wywołane przez nagromadzenie się wypartych popędów jest niebezpieczeństwem, które wyraża się w neurotycznym lęku. Zatem przyczyną lęku jest zablokowana wrogość, a obawa przed odwzajemnieniem tej wrogości może wzmacniać lęk.

Od osobowości jednostki zależy poczucie bezpieczeństwa. Jeśli ktoś jest typem o dominujących tendencjach masochistycznych, będzie czuł się uzależniony od jednostki, która według niego posiada siłę spełnienia jego oczekiwań bądź zniszczenia go. Jego poczucie bezpieczeństwa uzależnione jest od uległości.

Osoba o typie jednostki dominującej z potrzebą uchodzenia za doskonałą (z nadmiarem własnej ambicji), uważać będzie za bezpieczeństwo spełnienie tego, czego, jak sądzi, od niej się oczekuje, np. opanowania, racjonalizmu. Jednakże lęk wywołać może u niej samo wyobrażenie sobie emocjonalnego wybuchu wrogości, co w efekcie spowoduje niebezpieczeństwo samopotępienia.

¹³ Tamże, s. 57.

Dla osoby typu narcystycznego bezpieczeństwo opiera się na podziwie, docenianiu ze strony innych. Niebezpieczeństwem zaś jest zdeklasowanie. Lęk pojawia się, gdy taka osoba znajduje się w obcym środowisku, niezauważana przez innych.

Podsumowując, można powiedzieć, że lęk może być wywołany przez cokolwiek, co budzi poczucie zagrożenia. Jeśli poznamy, co stanowi dla określonej jednostki poczucie bezpieczeństwa, to możemy przewidzieć, jakie okoliczności mogą u niej wywołać uczucie lęku.

Bez wątpienia wrogość można uznać za niebezpieczeństwo, które odczuwa jednostka. Jest ona typowa dla nerwicy, która sprawia, że osoba staje się słaba i bardziej podatna na zranienia. Częściej niż człowiek zdrowy czuje się ona odrzucona, upokorzona, na co reaguje gniewem, zazdrością, złośliwością, atakiem.

Jednak wrogość sama w sobie nie wywołuje lęku. Wrogość może ulec wyparciu, lecz nie dzieje się tak za sprawą wyboru, ponieważ wyparcie to proces podobny do odruchu. „Jeśli wrogość zostanie wyparta, jednostka zupełnie sobie tej wrogości nie uświadamia”¹⁴. To wypieranie wrogości prowadzi w rezultacie do sytuacji, w której człowiek zdaje sobie sprawę, że w głębi niego istnieje bardzo silny afekt. Ten wymykając się spod kontroli, zapisuje się w świadomości właściciela, z czego ten zdaje sobie sprawę, ale nie potrafi tego określić (zwerbalizować).

Istnieje pewna współzależność między lękiem i wrogością, są one w sposób nierozzerwalny ze sobą splecione. Jednak nie tyle wrogość prowadzi do powstania lęku, co wrogość jest zależna od lęku.

5. Cywilizacja a nerwica

Teoria nerwicy, przedstawiona w książce pt. *Nerwica a rozwój człowieka*, jest owocem stopniowej ewolucji poglądów omawianych we wcześniejszych pracach K. Horney.

¹⁴ Tamże, s. 61.

Autorka dopatrywała się jądra nerwicy w stosunkach międzyludzkich. Wskazywała przeto na warunki środowiskowe jako na ogólne źródło nerwicy; czynnikiem specyficznym było tu środowisko wychowujące. Jeśliby utrudniało swobodny rozwój psychiczny dziecka, to zamiast zaufania do siebie i innych rozwinąłby się w dziecku lęk, a na skutek lęku ukształtowałyby się w nim poczucie samotności i bezradności.

Horney wprowadziła pojęcie wyidealizowanego obrazu siebie. Głosiła tezę, że konflikty z otoczeniem dadzą się rozwiązać z pomocą idealizacji samego siebie. Koncepcja ta stała się kluczem do ujmowania całokształtu sfery procesów wewnętrznych. Dostrzegła mianowicie, że ludzie nienawidzą się i pogardzają sobą z tą samą intensywnością i irracjonalnością, z jaką siebie idealizują. Według Horney należy ujmować całość procesów wewnętrznych rozpoczynających się od samoidealizacji jako rozwijającą się alienację od własnego „ja” prawdziwego.

Wysuwa pojęcie centralnego konfliktu wewnętrznego, który występuje między konstruktywnymi siłami „ja” prawdziwego a obstruktywnymi siłami systemu dumy, tzn. między zdrowym rozwojem, a tendencją do realnego udowodnienia perfekcji wyidealizowanego obrazu siebie. W takim ujęciu problemu terapia stała się zabiegiem pomagającym procesowi samorealizacji.

W oparciu o prowadzone badania nad postawami ludzi, K. Horney zmieniła swoje spojrzenie na temat nerwicy, określając ją zwięźle i nader trafnie następująco: „Nerwica stała się obecnie zaburzeniem relacji jednostki do siebie samej oraz do otoczenia”¹⁵. Znaczy to, że jednostka cierpiąca na nerwicę ma problem z rozumieniem siebie i innych, a także z nawiązywaniem z nimi jakichś bliższych kontaktów.

Karen Horney przywiązuje mniejszą wagę niż inni psychoanalitycy do spraw związanych z doświadczeniami pochodzącymi z dzieciństwa, jednakże w przypadku budowania struktury nerwicy sięga głę-

¹⁵ K. Horney, *Rozważania teoretyczne*, w: *Nerwica, a rozwój człowieka*, wyd. REBIS, Poznań 2001, s. 487.

biej do tego okresu. Zainteresowały ją głównie środowiska, w jakich żyli jej pacjenci, będąc małymi dziećmi. Uznała, że przyczyna nerwicy tkwi w braku ciepła i miłości, które dziecko powinno otrzymać od swoich rodziców. Dziecko wyraźnie odróżnia miłość autentyczną od nieszczerzej i nie da się oszukać zewnętrznymi tylko jej przejawami. Analizując historię swoich pacjentów, doszła do wniosku, że główną przyczyną braku miłości i ciepła wobec dziecka jest niezdolność rodziców do okazywania tych uczuć. Powodem zaś takiego postępowania jest ich własna nerwica. Opiekunowie tłumaczą się zapewniając, że brak czułości służy dobru dziecka.

Różne zachowania i postawy rodziców, jak zmienny stosunek do potrzeb dziecka, nadmierna opiekuńczość, faworyzowanie innych dzieci bądź lekceważenie wyzwała w dziecku wrogość. Ważnym czynnikiem niszczącym osobowość młodego człowieka jest także zazdrość. Wpływa na nią brak ciepła i atmosfera rywalizacji. W takiej sytuacji wyzwała się w nim wrogość, którą próbuje świadomie wyprzeć.

Karen Horney wymienia czynniki, które mogą w różnych układach doprowadzić do wyparcia wrogości u dziecka, a w konsekwencji do powstania lęku. Są to: bezradność, strach, brak miłości lub poczucie winy. Bezradność dziecka traktowana jest jako zjawisko czysto biologiczne (przez wiele lat dziecko od rodziców jest faktycznie uzależnione). Strach może być wywołany za pomocą gróźb, zakazów, wybuchów złości i stosowania kar. Im silniejszy strach wywołuje się u dziecka, tym ma ono mniej odwagi, by wyrażać czy nawet odczuwać wrogość. W przypadku braku miłości, dziecko zadowala się zapewnieniami o miłości, w obawie, by jej nie utracić. Poczucie winy charakteryzuje się tym, że dziecko przeciwstawiając się oddziaływaniu neurotycznych rodziców, czuje się winne i uznaje siebie za niegodne ich miłości. Wymienione cechy same w sobie nie tworzą nerwicy, ale stanowią podatny grunt, na którym nerwica może się swobodnie rozwijać.

W powstaniu nerwicy duży udział ma lęk podstawowy, który jest nierozzerwalnie związany z „podstawową wrogością”. Neurotycy

rzadko zdają sobie z nich sprawę. Lęk ten powstaje w okresie wczesnego dzieciństwa, a jego źródłem są pewne sposoby oddziaływania rodziców na dziecko. „Wywołuje go u dziecka brak poczucia bezpieczeństwa w relacjach z matką i ojcem, poszanowania jego indywidualności i właściwego pokierowania, a także zmuszanie go do stawiania po czyjejs stronie w sporach pomiędzy rodzicami”¹⁶. Dziecko załęcznione nie potrafi zapewnić sobie miłości, natomiast skłonne jest do agresji, wykorzystywania innych oraz do rywalizacji.

Lęk podstawowy wpływa znacząco na postawę jednostki wobec innych. Wiąże się z izolacją emocjonalną, o tyle trudniejszą do zniesienia, że połączoną z uczuciem własnej wewnętrznej słabości i brakiem wiary w siebie.

W obronie przed lękiem podstawowym kierujemy się czterema głównymi metodami. Są to: miłość, uległość, władza i wycofanie się. Wykorzystując je dążymy do skutecznego zapewnienia sobie upragnionej potrzeby bezpieczeństwa.

Przedstawiona tu struktura nerwic, jaką opisuje Karen Horney, nie jest w zasadzie sprzeczna z teorią Freuda, zgodnie z którą nerwice są wynikiem konfliktu między popędami instynktownymi a ich odbiciem w „superego”. Jednak wystąpienie konfliktu między dążeniami jednostki a naciskiem społecznym jest warunkiem koniecznym, choć niewystarczającym, do powstania nerwicy.

„Nerwica powstaje jedynie wtedy, gdy ten konflikt rodzi lęk, a próby usunięcia lęku prowadzą z kolei do pojawienia się tendencji obronnych, które – w równym stopniu wymagając realizacji – są ze sobą sprzeczne”¹⁷.

Pod wpływem nieświadomych motywacji wytwarzają się w człowieku siły napędowe, które zmuszają go do działania, a zarazem przynoszą mu osobistą satysfakcję (ukryty talent malarski, skłonności poetyckie). Te nieświadome czynniki istnieją w każdym człowieku i nie zawsze prowadzą do zaburzeń. Dopiero gdy coś wewnątrz czło-

¹⁶ K. Bąk, A. Dyląg, *Człowiek i psychologia*, wyd. PARK, s. 204.

¹⁷ K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, wyd. REBIS, Poznań 2007, s. 89.

wieka utrudnia mu realizację zamierzeń, wówczas należy przyjrzeć się tym motywom działania, ujawnić je i rozpoznać.

Karen Horney uważa, że „w centrum zaburzeń psychicznych znajdują się nieświadome dążenia, jakie ludzie rozwijają w sobie, próbują, na przekór własnym lękom, bezradności i osamotnieniu, okiełznać życie”¹⁸. Określa je jako „dążenia neurotyczne”. Przekonana jest, „że posiadając wiedzę na temat czynników odgrywających istotną rolę w dzieciństwie danej osoby, jesteśmy w stanie zrozumieć, dlaczego rozwinęły się u niej określone dążenia neurotyczne”¹⁹. Istnieje niebezpieczeństwo, iż dążenia te – przy braku czynników przeciwdziałających – mogą utrwalić się, a nawet z biegiem czasu coraz bardziej zawładnąć jednostką.

Cechą szczególną dążeń neurotycznych jest ich impulsywny charakter, który objawia się na dwa sposoby. Po pierwsze – dążenia te ujawniają się niezależnie od okoliczności (odczuwana potrzeba miłości powinna być realizowana przez wszystkie osoby mające kontakt z neurotykiem). Drugą oznaką jest reakcja lękowa, do jakiej dochodzi, gdy dążenia neurotyczne z jakichś powodów nie są zrealizowane. Z tej bardzo istotnej cechy wynika, że dążenia neurotyczne powiązane są z poczuciem bezpieczeństwa jednostki (neurotyk czuje się bardzo zagrożony, gdy jego starania nie przynoszą skutków).

Dążenia neurotyczne rozwijają się w dzieciństwie i są uzależnione od oddziaływania środowiska i od temperamentu jednostki. Istotne jest to, w jakim stopniu wpływ środowiska pobudza lub hamuje rozwój dziecka; jaki jest charakter związku dziecka z rodzicami, rodzeństwem i innymi osobami z jego otoczenia. Wiadomo, bowiem, że ciepła i przyjazna atmosfera domowa, pełna wzajemnego szacunku sprawia, że dziecko rozwija się bez przeszkód. Niekiedy rodzice działając w ich mniemaniu w interesie i dla dobra dziecka, wywierają na niego tak wielką presję, że jest ono wewnętrznie sparaliżowane, bądź w wyniku nadopiekuńczości roztaczają przed dzieckiem wizję

¹⁸ K. Horney, *Autoanaliza*, wyd. REBIS, Poznań 2000, s. 33.

¹⁹ Tamże, s. 38.

wspaniałej przyszłości. Żyjąc w takim środowisku dziecko nie będzie w stanie uświadomić sobie, że jest oddzielną osobą mającą swoje prawa i obowiązki. Stopniowo odsuwa się od otoczenia, staje się lękliwe. Brak poczucia bezpieczeństwa sprawia, że przyswaja sobie niezauważalnie różne strategie pomagające mu radzić sobie w życiu. Strategie te zależą od wielu czynników. Jedno dziecko poprzez upór i negację czy demonstrację złości trzyma otoczenie na dystans, drugie wyrzekając się siebie i własnych uczuć ślepo podporządkowuje się rodzicom, zapewniając sobie odrobinę azylu, inne tłumiąc emocje oddaje się jednemu z rodziców przejmując jego sposób bycia, poglądy, upodobania, bardzo przy tym cierpiąc. Takie postawy wytwarzają u dziecka określone dążenia neurotyczne. Jeśli temu procesowi w porę się nie zapobiegnie, dążenia te utrwala się i jeszcze bardziej zawładną dzieckiem.

K. Horney uważa, że „aby zrozumieć trwały charakter dążeń neurotycznych, należy uświadomić sobie wyraźnie, że są one czymś więcej niż sposobem skutecznej obrony przed trudnym rodzicem”²⁰.

Trzymanie się z konieczności przez dziecko pewnych postaw nie wynika z ograniczeń jego natury, ale z lęków, bezbronności, zahamowań, przez co usztywnia się ono wewnętrznie, nie pozwalając na wprowadzenie zmian w jego życiu.

Dążenia neurotyczne mają to do siebie, że wyzwalają uczucia nadziei na ich zaspokojenie, chociaż natężenie ich może być różne. Horney niektóre dążenia wyodrębnia jako oddzielne zjawiska, określa je m.in. jako neurotyczne potrzeby:

- miłości i aprobaty,
- posiadania partnera, który troszczyłby się o nasze życie,
- ograniczenia swoich potrzeb i oczekiwań,
- władzy przez: panowanie nad sobą i innymi przy wykorzystaniu do tego rozum; przez wiarę w magiczną siłę woli i hart ducha,
- wykorzystywanie otoczenia (w każdy możliwy sposób) do realizacji własnych celów,

²⁰ K. Horney, *Autoanaliza*, wyd. REBIS, Poznań 2000, s. 39.

- potrzeba prestiżu i uznania społecznego,
- podziwiania (narcyzm),
- osiągnięcia sukcesu w życiu,
- samowystarczalności i niezależności,
- doskonałości i odporności na ataki.

Przyglądając się wymienionym wyżej potrzebom neurotycznym, zauważamy, że postawy i tendencje z nich wynikające nie są w zasadzie niczym „nienormalnym”, a jako poszczególne cechy nie są pozbawione wartości. Natomiast jasne jest, że dążenia neurotyczne wpływają na charakter danej osoby, na jej postępowanie oraz na wyobrażenie, jakie dana osoba ma na temat tego, kim jest lub być powinna. Przy tym neurotyk nie wie, gdzie tkwi źródło jego problemów i co ważne, nie chce tego wiedzieć, a przejawiane dążenia neurotyczne posiadają dla niego określoną, subiektywną wartość.

„Każde dążenie neurotyczne rodzi nie tylko określony lęk, ale także określony rodzaj zachowania, określony obraz samego siebie i innych ludzi, specyficzną dumę, konkretny rodzaj słabości i konkretne zahamowania”²¹.

Obojętnie, w jakim środowisku żyje jednostka, jest ona częścią społeczności, wraz z jej tradycjami, sposobem bycia i stosunkami międzyludzkimi. W wyniku niekorzystnych relacji z innymi ludźmi jest ona narażona na wystąpienie u niej nerwicy.

Wiedza dotycząca zakresu i natury oddziaływań środowiska na osobowość nie była dostępna Freudowi w czasie, gdy rozwijał on swój system psychologiczny. Zamiast uznać, że konfliktowe tendencje w nerwicach są pierwotne, wywoływane przez warunki, w jakich żyjemy, traktował on je jako tendencje popędowe, które są tylko modyfikowane przez konkretne otoczenie.

Z orientacją psychologiczną wiąże się u niego brak orientacji socjologicznej, przez co przypisuje zjawiska społeczne głównie czynnikom psychicznym, które wyjaśnia teorią libido (czynniki biologiczne), twierdząc np., że aktualnie funkcjonujący ustrój ekonomiczny

²¹ Tamże, s. 59.

wywodzi się z popędów erotyzmu analnego bądź że przyczyną wojen jest instynkt śmierci.

„To jak małą wagę przypisywał Freud czynnikom kulturowym, uwidacznia się wyraźnie w jego skłonności do traktowania wpływów środowiskowych jako przypadkowego losu jednostki, zamiast dostrzegania stojącej za tym całej siły kulturowych oddziaływań”²². Freud i Horney traktują zamiennie cywilizację i kulturę, choć widać z kontekstu, że wpływ na powstanie nerwic mają raczej czynniki cywilizacyjne, niż neutralne etycznie elementy kulturowe.

Horney udowadnia, że większość doświadczeń jest właśnie skutkiem wpływu całej sytuacji kulturowej. Za przykład podaje preferowanie męskiego potomka w społeczeństwie patriarchalnym. Siostra w tym przypadku czuje się gorsza, niepożądana. Stąd więc traktowanie przez Freuda preferencji brata jako przypadkowego zdarzenia wskazuje, że nie dostrzega on całości czynników oddziałujących na dziewczynę.

Zgodnie z przekonaniem Freuda, głównym czynnikiem zewnętrznym, który wywołuje nerwice, jest frustracja. Wobec tego wyprowadzał wniosek, że warunki kulturowe doprowadzają do nerwicy poprzez frustrację jednostki. Nerwica prowadzi do wyparcia, poczucia winy i potrzeby samoukarania. Zakładał on, że „istnieje ilościowy związek pomiędzy stopniem wyparcia narzuconym przez kulturę a częstością i ostrością idących za tym nerwic”²³.

Horney natomiast chodzi o ustalenie relacji między rodzajem tendencji kulturowych a rodzajem indywidualnych konfliktów. Stąd jej zdaniem charakter relacji pomiędzy środowiskiem a nerwicami jest jakościowy, a nie ilościowy. Bierzemy tu pod uwagę tendencje wspólne dla wszystkich nerwic (warunki sprzyjające wywoływaniu konkretnych nerwic oraz treści konfliktów neurotycznych).

Należy przy tym wziąć pod uwagę trzy główne zespoły czynników.

²² K. Horney, *Nowe drogi w psychoanalizie*, wyd. REBIS, Poznań 2001, s. 155.

²³ Tamże, s. 156.

1. Czynniki, które stanowią matrycę, z jakiej nerwice mogą powstać; okoliczności powodujące emocjonalną izolację; potencjalnie wrogie napięcie między ludźmi (indywidualna rywalizacja we wszystkich stosunkach społecznych, w której korzyść jednej osoby staje się stratą dla innych, np. ekonomiczna zasada konkurencyjności); brak poczucia bezpieczeństwa (niepewność w odniesieniu do spraw ekonomicznych i socjalnych), a także lęk wytwarzany przez powszechne, potencjalnie wrogie napięcia, brak poczucia solidarności. Jednostka zdana na siebie, czuje się pozbawiona opieki. Mając wpojone przekonanie, że sukces jest zależny jedynie od osobistych umiejętności, jednostka skłonna jest przypisywać niepowodzenie własnej niedoskonałości. Decydujący wpływ na obniżenie wiary we własne siły może mieć fakt, że „dla większości osób ani tradycja, ani religia nie są dzisiaj dostatecznie silne, aby dać im poczucie, że są integralną częścią potężniejszej całości, udzielającej schronienia i ukierunkowującej dążenia”²⁴. Dochodzą do tego obawy oraz poczucie własnej bezradności,

2. Czynniki, które stanowią podstawowy konflikt neurotyczny wraz z próbą jego rozwiązania; zahamowania, potrzeby, pragnienia, które tworzą konflikty neurotyczne, np. konflikt pomiędzy przymusem bycia skromnym a chęcią bycia bohaterem lub geniuszem. Po rozpoznaniu konfliktu jednostki szuka się konfliktowych tendencji środowiskowych, które mogą być odpowiedzialne za jednostkowe. Większą uwagę trzeba zwrócić na występujące w danym środowisku sposoby osiągania bezpieczeństwa i zadowolenia, ponieważ to one dotyczą konfliktów neurotyka. I tak dla przykładu, „cierpienia i bezradności raczej nie można traktować jako rozwiązania dla dylematów neurotycznych w kulturze, w której cierpienie i bezradność wywołują społeczną dezaprobate”²⁵.

3. Czynniki, związane z fasadą, którą neurotyk pokazuje sobie i innym, można dostrzec w obrazie, jaki neurotyk obawia się poka-

²⁴ Tamże, s. 158.

²⁵ Tamże, s. 160.

zać sobie i innym. Obraz ten jest zdeterminowany przez lęk przed dezaprobatą i usilne pragnienie wyróżnienia się. Właściwościami tej fasady są m.in. altruizm, samokontrola, skromność, racjonalność, wymuszone dla utrzymywania pozorów.

Wyraźnie da się zauważyć, że wpływ warunków cywilizacyjnych na tworzenie się konfliktów neurotycznych jest bardzo złożony, dlatego analizę danego środowiska dokonuje się pod wieloma względami.

6. Neurotyczna struktura osobowości

Neurotyczna struktura osobowości jest bardzo złożona i wpływa na nią wiele czynników, które zdają się wchodzić w nieskończenie różne układy, wynikające z odmienności w zakresie czynników dziedzicznych, a także doświadczeń życiowych jednostki.

Pomimo wszystkich różnic indywidualnych, decydujące konflikty, wokół których narasta nerwica, są prawie zawsze takie same, wobec tego narażony jest na nie w naszej cywilizacji także człowiek zdrowy. Truizmem bowiem byłoby według Horney stwierdzenie, że nie da się wyraźnie oddzielić tego, co neurotyczne, od tego, co normalne. Kryterium wiązałoby się tu z ustaleniem, na ile te konflikty utrudniają człowiekowi życie. W jakim stopniu jest gotów stawić im czoła i samodzielnie poradzić sobie z nimi. Przede wszystkim ważne jest to, aby jednostka przełamała swoją wewnętrzną barierę lęku i bezradności.

Freud uważa kulturę za produkt popędów biologicznych. Im dokładniej popędy zostaną stłumione poprzez wyparcie lub sublimację, tym wyższy rozwój kultury. Jednakże intensywne tłumienie prymitywnych popędów bez ich sublimacji prowadzi do nerwicy. „Nerwice to cena, jaką musi zapłacić ludzkość za rozwój kultury”²⁶.

²⁶ K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, wyd. REBIS, Poznań 2007, s. 234.

Freud zakłada, że istnieje bezpośredni związek między stopniem rozwoju cywilizacji a tłumieniem popędów seksualnych czy agresywnych – tłumienie to wpływa na określone popędy w różnym stopniu. Jego zdaniem zachodzi tu związek ilościowy a nie jakościowy. W tym aspekcie Horney krytykuje Freuda twierdząc, że takie założenie jest błędne, ponieważ takiej zależności nie ma. Uważa natomiast, że istnieje związek między rodzajem konfliktów indywidualnych a rodzajem trudności w obrębie danej cywilizacji. Nie odrzuca czynnika ilościowego, tylko ocenia go w kontekście, w którym występuje tłumienie.

„Zdaniem Horney, nasza kultura zawiera pewne typowe trudności, odzwierciedlane w formie konfliktów w życiu każdego człowieka, które w wypadku nagromadzenia mogą doprowadzić do nerwicy.”²⁷

Typy problemów, jakie powtarzają się w nerwicach, sprawiają, że neurotyk różni się od człowieka zdrowego tylko nasileniem swoich problemów i związanych z tym przeżyć. Neurotyk często ma sprzeczne odczucia w stosunku do samego siebie, np. zawyżanie własnej wartości i poczucie niższości. Różnica jest taka, że poziom takich tendencji u neurotyka jest o wiele wyższy niż u osoby zdrowej i nie jest on w stanie znaleźć żadnego zadowalającego rozwiązania.

„Powstaje pytanie, dlaczego pewne osoby stają się neurotykami, podczas gdy inne, żyjące w podobnych warunkach, potrafią sobie radzić z istniejącymi trudnościami”²⁸. Psychiczne uwarunkowania osób są w istocie podobne. Przy wyjaśnianiu nerwic chodzi o różnice doświadczeń, np. różnice w stosunkach z rodzicami, wśród rodzeństwa. „Osoby, które ulegają nerwicy to te, które zostały poważnie dotknięte istniejącymi trudnościami, szczególnie w dzieciństwie”²⁹.

Problem stanowić może pojęcie normalności, czegoś zdrowego, ogólnie akceptowanego. Wszystko, co odbiega od tego schematu, uznawane jest za nienormalne. Natomiast w psychoanalizie nie ma żadnego prostego narzędzia pomiarowego, dzięki któremu dałoby się

²⁷ Tamże, s. 235.

²⁸ K. Horney, *Nowe drogi w psychoanalizie*, wyd. REBIS, Poznań 2001, s. 161.

²⁹ Tamże, s. 162.

zmierzyć, czy ktoś jest zdrowy (normalny) czy nie. Stąd ocena społeczna, jaką jest kryterium „normalności”, wyraża tylko statystyczną przeciętną dla danej kultury lub populacji. Jednostce nie pozostaje więc nic innego, jak przystosować się do tego, co uchodzi za normalne.

„Tymczasem należałoby za Trotterem wprowadzić rozróżnienie pomiędzy psychiczną „normalnością” a zdrowiem psychicznym, rozumiejąc przez to ostatnie stan wewnętrznej wolności, w którym „możliwe jest wykorzystanie pełni posiadanych zdolności”³⁰.

Karen Horney zauważyła, że na osobowość wpływa w olbrzymiej mierze społeczeństwo, w którym żyje człowiek. Lęk wzbudzają ciężkie, wymykające się spod kontroli wydarzenia życiowe. Duże znaczenie mają tu relacje międzyludzkie. Pozwalają one na radzenie sobie z lękami, ale niekiedy stają się podstawą zaburzeń lękowych, zwanych inaczej nerwicami. Nerwica oraz jej środowiskowe podłoże interesowały Horney najbardziej.

Osobowość dotkniętą nerwicą określa ona mianem osobowości neurotycznej. Według Horney neurotycy wcale nie są świadomi swego stanu. Nie zdają sobie sprawy z tego, jak bardzo kieruje nimi lęk. A najbardziej łakną miłości, której w zasadzie nie potrafią przyjmować od innych. W głębi duszy pragną po prostu poczucia bezpieczeństwa.

Stosunek osoby neurotycznej do innych ludzi i reszty otoczenia jest skomplikowany i trudno uchwytny. „Neurotyk dostrzega ludzi przez pryzmat dokonywanych przez siebie uzewnętrznień. Nie zdaje sobie sprawy, że sam siebie idealizuje, natomiast świadomie idealizuje innych. Nie dostrzega, że sam siebie jest tyranem, to inni stają się tyranami w jego oczach”³¹. Neurotykowi wydaje się, że otaczający go ludzie czekają tylko na okazję, by go oskarżyć i potępić. Ma wrażenie, że inni go nie lubią, ale musi im ustępować i spełniać to, czego od niego oczekują. Nie dostrzega właśnie tego, że reaguje na cechy, które sam nadał pewnym osobom.

³⁰ Tamże, s. 166.

³¹ K. Horney, *Nerwicowe zaburzenia w stosunkach międzyludzkich*, w: *Nerwica a rozwój człowieka*, wyd. Wydawnictwo Literatury Polskiej, Warszawa 1978, s. 426.

Wyobrażenie neurotyka o ludziach podlega zniekształceniom, które powstają częściowo wskutek tego, że neurotyk patrzy na innych w świetle potrzeb zrodzonych przez „system dumy”. Ten zaś system separuje neurotyka od otoczenia, sprawiając, że staje się egocentrykiem.

Możemy wyróżnić trzy rodzaje zniekształceń, jakie procesy uzewnętrznienia wywołują w naszym obrazie otoczenia:

1. Obdarzanie ludzi cechami, których nie posiadają, postrzeganie ich jako istoty idealne (olbrzymy) lub godne pogardy (karły).

2. Znieczulenie na cechy pozytywne lub negatywne u innych. Neurotyk skłonny jest przez to traktować ludzi jako hipokrytów.

3. Bystrość obserwacji pozwalająca zauważyć pewne rzeczywiste cechy u innych. Neurotyk postrzega ludzi bardzo jednostronnie, w sposób zniekształcony. „Np. pacjent nie zdając sobie sprawy z własnych tendencji do nielojalności i perfidii, bywa niezwykle czujny na objawy tych cech u innych”³².

Wszystkie wymienione czynniki (potrzeby neurotyka uzewnętrznienia się, jego reagowanie na innych) utrudniają ludziom współżycie z nim oraz nawiązywanie jakichś bliższych kontaktów. Sprowadza się to u neurotyka do poczucia wyizolowania i bezradności wobec potencjalnie wrogiego świata. Mimo że buntuje się on, to jednak „ludzie potrzebni są neurotykowi dla chronienia go przed uczuciem nienawiści do siebie”³³.

Neurotyk to bardzo specyficzny człowiek, uwikłany w problemy, które często, jak to zauważyliśmy, nieświadomie absorbują jego myśli. Nie łatwo z nim nawiązać bliski kontakt, gdyż zdarza się, że bardzo wrogo i nieufnie patrzy na świat. Głównymi cechami neurotyka są:

- brak poczucia bezpieczeństwa i pewności siebie,
- wyizolowanie z potencjalnie „wrogiego” świata,
- nieufność, niepewność,

³² Tamże, s. 427.

³³ Tamże, s. 433.

- egocentryzm (jest pogrążony i skoncentrowany na sobie; posłuszny własnym prawom),
- zniekształcenie obrazu ludzi (traktuje ich jako podporządkowanych temu, co dla niego się wyłącznie liczy).

Warto wiedzieć, jak dochodzi do ukształtowania osobowości o cechach neurotycznych. Otóż możemy wymienić kilka podstawowych punktów, które przybliżą nam jeszcze bardziej sylwetkę neurotyka:

1. Korzenie osobowości neurotycznej tkwią we wczesnym dzieciństwie.

2. Podstawą zaburzeń neurotycznych jest relacja dziecka z matką – opiekunami. Relacja prawidłowa polega na tym, że matka stara się spełnić potrzeby swojej pociechy, dzięki czemu dziecko czuje się bezpiecznie i kochane. Kiedy jednak nie zapewnia mu się należytej opieki i bezpieczeństwa, zaczyna kiełkować w nim tzw. lęk podstawowy. Właściwie wychowywane dziecko także nieraz czegoś od swoich rodziców nie otrzymuje, ale wtedy potrafią mu oni sprawiedliwie i mądrze dać do zrozumienia, dlaczego tak postępują. W relacji zaburzonej, dziecko nie rozumie zachowania dorosłych, a przy tym jego potrzeby miłości i bezpieczeństwa nie są zaspokajane.

3. Dziecko nie może wpłynąć na zachowanie rodzica. Czuje się niekochane, a jednocześnie nie chce tego okazać, bo kocha swoich najbliższych.

4. Dziecko zaczyna nieświadomie stosować mechanizm obronny zwany wyparciem wrogości. Dzięki niemu „nie pamięta” swoich negatywnych uczuć wobec rodziców.

5. Mechanizm ten działa na zasadzie błędnego koła i utrwała się w dalszym życiu.

6. Skutkiem tego typu wyparcia wobec rodzica jest nasilenie lęku.

7. Powtarzanie się powyższego mechanizmu doprowadza do powstania stałego wzorca postępowania z innymi ludźmi³⁴.

³⁴ K. Bąk, *Monady osobowości*, w: *Człowiek i psychologia*, red. J. Rybakiewicz, wyd. PARK, Bielsko-Biała 2004, s. 129.

7. W kierunku antropologiczno-etycznej integracji

Działania Horney skupiły się na trosce o człowieka, afirmacji życia i optymizmie oraz na twórczej sile „ja” prawdziwego, pobudzającego jednostkę do samorealizacji. Według niej człowiek jest zdolny do podejmowania działań „autentycznych”, stanowiących podstawę jego zdrowia i rozwoju. Struktura psychiczna człowieka stanowi dynamiczny układ sił o złożonej, psychosomatycznej naturze, powiązanych ze sobą oraz z prawdziwym „ja” – centralną, wewnętrzną siłą wspólną wszystkim ludziom, ale podkreślającą zarazem indywidualność każdej istoty z osobna. Prawdziwe „ja” to autonomiczne centrum stanowiące najgłębsze źródło rozwoju. Horney jest zainteresowana tym, w jakim stopniu skutki twórczych sił wpływają na strukturę psychiczną jednostki, a tym samym na dalszy jej rozwój. Struktura psychiczna człowieka w ujęciu Horney ma charakter osobowy, spójny i dynamiczny. Wskazuje na to fakt, że siły działające na osobowość pacjenta są organiczną całością, w której wszystkie elementy są ze sobą powiązane. Zmiana jednego elementu powoduje zmianę w całej strukturze psychicznej. Podkreśla ona, że wszystkie siły psychiczne, których źródłem jest lęk podstawowy, są siłami neurotycznymi. „Pomiędzy nimi samymi oraz pomiędzy nimi a siłami prawdziwego „ja” zachodzą konflikty mające również charakter neurotyczny”³⁵. Są one „jądrem” nerwicy, gdyż są sprzecznościami umiejscowionymi wewnątrz struktury psychicznej, są konfliktami, z którymi jednostka nie potrafi sobie poradzić. Często pacjent nie wie, czy to, co robi, jest jego autentycznym pragnieniem, czy tylko przymusem wynikającym z popędu lub lęku. Psychiczna rzeczywistość jednostki to coś niezwykłego – głębia, która otwiera się wraz z rozwojem jego świadomości. Czym więc dla pacjenta jest rzeczywistość, można określić po tym, jak jednostka odbiera świat, jaki jest jej stosunek do własnego wnętrza, poczucia jej wewnętrznej wolności czy zniewolenia. Każde trau-

³⁵ A. Domańska-Pękala, Karen Horney: *Filozoficzne podstawy koncepcji nerwicy*, red. Ewa Turek, wyd. Semper, Warszawa 2004, s. 74.

matyczne przeżycie może wywołać zmiany w strukturze psychicznej („ślad”). Pacjent powinien przede wszystkim uświadomić sobie, że ślady tych przeżyć znacząco wpływają na jego zachowanie, a eliminacja ich nabiera znaczenia moralnego.

Horney nazywa problemy moralne neurotyków „pseudomoralnymi”, ponieważ ignorują oni ich sedno, a swe dylematy rozgrywają w obrębie systemu dumy. Neurotyk wykształca w sobie strukturę psychiczną, która uniemożliwia swobodne reagowanie na zmieniającą się rzeczywistość. Struktura ta zdolna jest do czynienia moralnego dobra lub zła, z tym, że kryteria dobra i zła moralnego są względne. Nakazy i zakazy wszelkiego rodzaju są procesami neurotycznymi – fałszerzami moralności. Człowiek z istoty swej natury dąży do samorealizacji, a uznawane przez niego wartości kształtują się w toku tego procesu. Nie jest ważne, na jakim etapie tego procesu się znajduje, ale to, że stale się rozwija. W czasie procesu samorealizacji człowiek dąży do zrozumienia moralnego sensu tego, co robi, a chce robić to dobrze. Proces ten opiera się na rozumności, wolności i autonomii prawdziwego „ja”. „W procesie tym dochodzi do głosu sumienia, które jest [...] naturalną instancją stojącą na straży interesów prawdziwego „ja”³⁶. Jako niesłuszne rozumienie terminu „sumienie” Horney uznała „po pierwsze bezwzględne podporządkowanie się zewnętrznym czynnikom sprawującym władzę, z towarzyszącym temu lękiem przed ujawnieniem winy i przed karą; po drugie potępiające samooskarżenie”³⁷.

W procesie kształtowania się świadomości moralnej, dużą rolę odgrywa cywilizacja, która pomaga bądź nie pomaga rozstrzygać dylematy moralne. Współczesna cywilizacja Zachodu proponuje wzorce moralne, które są ze sobą sprzeczne, co wikła jednostkę w różne dylematy:

1. między współzawodnictwem i dążeniem do sukcesu a nakazem miłości bliźniego i pokory;

³⁶ Tamże, s. 77.

³⁷ Za K. Horney, *Nerwica a rozwój człowieka. Trudna droga do samorealizacji*, s. 183.

2. między potrzebami a trudnościami w ich zaspokojeniu.
3. między pozorną wolnością, a rzeczywistym jej ograniczeniem.

Horney znajduje rozwiązanie w hierarchii wartości opartej na tym, co absolutne; to jest na prawdziwym „ja”. W przeciwnym przypadku w życie społeczne wkradnie się bezwzględne współzawodnictwo i wrogość, co powodować może zagrożenie i bezradność. Cywilizacja taka prowadzi do zahamowania u jednostki prawidłowego rozwoju psychicznego, rodząc w nim lęk podstawowy i konflikty wewnętrzne, z którymi sam człowiek nie potrafi się uporać. Sprzyja to rozwijaniu się skłonności neurotycznych.

Idąc za myślą Horney możemy wyróżnić kilka cech, które pomagają w rozwiązaniu problemów osoby neurotycznej. Otóż osoba taka, która jest pod wpływem lęku bądź nerwicy, nie zdaje sobie z tego sprawy, dopóki nie odczuje, że coś z nią nie jest w porządku, a w jej otoczeniu nie widać sensu i logiki. Często w takich przypadkach, kiedy to do niej dotrze, dzieje się tak, że nie stara się z tym walczyć, tylko poddaje się i czuje się zniewolona. Skutkiem tego jest postawa rezygnacji, poczucie bezsensu i braku bezpieczeństwa, i to nie tylko w relacjach międzyludzkich, ale i w stosunku do samej siebie jak i otaczającego ją świata.

Osoba neurotyczna staje się egoistyczna, ponieważ tak naprawdę skupia się tylko na sobie i swoich odczuciach. Pora więc zmienić swój punkt widzenia. Uwolnić się od neurozy może jedynie poprzez zdrowe postrzeganie świata. Pytanie tylko, czy jest to możliwe i od czego zacząć? Są dwa wyjścia. Po pierwsze kierujemy się do terapeuty, a po drugie sami podejmujemy się autorefleksji, czyli analizy samego siebie i tego, co się ze mną dzieje. Jednostka musi zdać sobie sprawę, że nie tylko ona istnieje na tym świecie.

Chcąc wyjść ze stanu neurotycznego, warto zastosować się do następujących punktów.

1. Uświadomić sobie, że nikt nie jest doskonały, tym samym nie może tworzyć idealnego obrazu siebie, bo powoduje to zafałszowanie własnej tożsamości. Jednostka musi zrozumieć, że nie tylko ona po-

pełnia błędy, inni czynią to również. Nie może żyć w ciągłym napięciu, w obawie, że przez jakąkolwiek porażkę zbłąźni się przed resztą, co automatycznie zaniża poziom oceny własnej wartości. Obejmuje to sferę codziennego życia, tj. pracę i współzawodnictwo.

2. Wyzbycie się egoizmu, który w znacznym stopniu utrudnia relację z innymi. Neurotyk musi uświadomić sobie, że tak naprawdę myśli wyłącznie o sobie (np. o tym jak zostanie odebrany przez innych) i na podstawie swoich chorych wyobrażeń tworzy cały otaczający go świat. Odbija się to negatywnie na jego psychice i komplikuje kontakty interpersonalne.

3. Sens istnienia (czynnik transcendentny) – wybieganie „poza”. Jeśli jednostka wybiega poza siebie, tym samym znajduje się poza zasięgiem egoistycznych celów życiowych. Wówczas automatycznie dokonuje się jakiś wewnętrzny porządek integrujący jednostkę z całym otoczeniem. Sprzyja to redukcji lęku, a tym samym nerwicy, dając poczucie bezpieczeństwa i dojrzałą relację międzyludzką; integrację społeczną. Ponadto czynnik transcendentny daje poczucie wolności i niweluje wrogość, pozwalając spojrzeć na drugiego jako na przyjaciela, a nie wroga.

4. Poczucie bezpieczeństwa jest bardzo potrzebne dla prawidłowego rozwoju jednostki. Nie można kierować się tylko jedną ze skrajnych postaw, takich jak: miłość, uległość, władza, czy wycofanie się. Powoduje to bowiem zamknięcie się w sobie jak w skorupie i brak możliwości wyjścia naprzeciw prawdziwej rzeczywistości, prawdziwemu „ja”. Wykorzystując to należy skutecznie dążyć do zapewnienia sobie spełnienia upragnionej potrzeby bezpieczeństwa.

Człowiek jako istota rozumna powinien starać się uwolnić od neurozy poprzez zdrowe patrzeć na świat i zmianę punktu widzenia w odniesieniu do siebie i otoczenia. Musi uświadomić sobie, że nie jest sam w świecie (altruizm). Podobnie jak inni, popełnia błędy i od niego w dużym stopniu zależą relacje z innymi. Świadomość tych faktów daje mu poczucie bezpieczeństwa i pewność siebie.

„Aby neurotyk mógł stać się tym, kim jest, musiałby, jak twierdzi Nietzsche, zdobyć się na bezwzględną szczerłość i uczciwość we-

wnętrzną – a na to właśnie go nie stać”³⁸. Nie podejrzewa nawet siebie o brak tych cech. Ma natomiast poczucie niemożności, nie potrafi siebie zrozumieć, przez co nie może odzyskać poczucia bezpieczeństwa ani poczucia pewności siebie.

Podsumowanie

Czytając książki Karen Horney, można dostrzec uniwersalne ich przesłanie. Są dostępne dla każdego, kto stara się zrozumieć problemy ludzi, a to zrozumienie traktuje jako ważny warunek nadania sensu własnej egzystencji. Ponadto znajdują się w nich dane dotyczące warunków psychologicznych, autentyczności życia człowieka, a także stwierdzenie przemijalności i stałości problemów ludzi, które powiązane są one z ich życiowym losem.

Realizacja własnej osobowości, naszego autentycznego ja, wolności, miłości i wartości nie jest łatwa, bo jak to odkrywają psychoanalitycy, uwikłana jest w niekontrolowane lub tylko w części kontrolowane przez nas procesy biologiczno-psychologiczno-społeczne. Dzięki studium tych procesów, w dużej mierze prowadzonemu przez Karen Horney, mamy większą wiedzę i lepsze praktyczne wskazania, jak sobie z nimi radzić.

³⁸ Domańska-Pękala A., *Karen Horney: Filozoficzne podstawy koncepcji nerwicy*, red. Ewa Turek, Wydawnictwo Naukowe *Semper*, Warszawa 2004, s. 95.

Anthropological Presuppositions of Karen Horney's psychoanalysis

Summary

This paper is focused on the anthropological presuppositions of psychoanalysis in the conception of Karen Horney. She stresses the role of the environment for the growth and evolution of individuals. This impact of the environment takes place not only during the education of a child but it influences also adults in their private as well as in their social lives. Unfavorable conditions cause negative reactions in an individual and eventually initiate neurosis. A neurotic person sees in the contemporary society a lot of dangers with which he or she is unable to cope. This deeply seated fear makes him or her unsure and timid, which augments more and more their neurosis. The important implication of Karen Horney's anthropological thought is the statement that the habits and affections of a human being depend strongly on the conditions of an individual's life. According to Karen Horney, the best method of healing neurosis is psychoanalysis. What matters in this method is mutual understanding and overcoming of fear.

Piotr Stanisław MAZUR

O SPOSOBIE UWYRAŻNIENIA POJĘCIA DUSZY LUDZKIEJ

1. Problem istnienia duszy

„Zespół zagadnień dotyczący duszy jest przedmiotem wielu dziedzin ludzkiego poznania. Stanowił on szczególnie przedmiot zainteresowań filozofii i teologii na przestrzeni wielu wieków. Czasy nam współczesne poszerzają krąg zainteresowań o takie nauki jak np. psychologia i psychiatria. Ale dla każdego człowieka zarówno w czasach minionych, jak i obecnie problem ludzkiej duszy jest zawsze doniosłą i ważną sprawą” – pisał prawie ćwierć wieku temu M.A. Krapiec¹. Czy to samo możemy powiedzieć dzisiaj? O ile problem duszy dla wielu ludzi pozostaje przedmiotem egzystencjalnego zainteresowania, o tyle z zakresu nauki, jak podkreśla V. Possenti, został on już niemal całkowicie wyrugowany: „Rozpowszechniony w kulturze światopogląd nie przyznaje już prawie żadnego miejsca duszy lub w najlepszym wypadku przyznaje jej nieznaczącą rolę, skazując ją na zapomnienie. To zniknięcie duszy jest dostrzegalne nawet na poziomie języka. Termin «dusza» pozostał w użyciu w kręgach kultury niższej (ludowej), związanej z długą tradycją i obfitującą w symbole. Zupełnie natomiast zniknął z kręgów kultury wyższej, nauki i mediów

¹ M. A. Krapiec OP, *Dusza ludzka – współczesne i Tomaszowe podejście*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 1985 nr 3-4, s. 45.

(...) Dusza jest wielką nieobecną myśli współczesnej (...)”². Właśnie na *zapomnienie* zarówno problemu, jak i samego terminu *dusza* w naszych czasach wskazują również T. Kuczyński³ oraz A. Grün i W. Müller⁴. Laureat Nobla F. Crick stwierdza, że jako neurobiolog nie potrzebuje pojęcia duszy, aby wyjaśnić zachowania ludzi, podobnie jak P. S. Laplace nie potrzebował w swoim systemie Boga,⁵

We współczesnej literaturze filozoficznej coraz rzadziej mówi się o duszy. Dominuje podejście funkcjonalne, w którym kategoria duszy została zastąpiona terminem „jaźń” czy „osobowość”. Ale ostatecznie przeważa tendencja, by nawet tak rozumianą podmiotowość sprowadzić do swoistego układu podstruktur czy funkcji biologicznych, jak to proponował już Z. Freud (podświadomość), później C. Levi Strauss (język i materia) czy R. Rorty (sieć przekonań i pragnień oraz subiektywny twór języka)⁶. Nauki szczegółowe w zasadzie nie posługują się tym pojęciem, w filozofii pojawia się ono w zasadzie jedynie u kontynuatorów myśli klasycznej⁷, coraz częściej rezygnuje

² V. Possenti, *Spór o jedność człowieka i wzywania nowego naturalizmu. Dusza – umysł – ciało*, w: *Dusza. Umysł. Ciało. Spór o jedność bytową człowieka*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2007, s. 112-113.

³ Zob. T. Kuczyński, *Czy człowiek współczesny ma jeszcze duszę?*, Radom 2005, s. 64-68.

⁴ Zob. A. Grün i W. Müller, *Czym jest dusza?*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2010, s. 7.

⁵ F. Crick, *Was die Seele wirklich ist. Die naturwissenschaftliche Erforschung des Bewußtseins*, München, 1994, s. 21. Por. też R. Martin, J. Barresi, *The Rise and Fall of Soul and Self*, New York 2006., s. 142-144.

⁶ Wskazanie na tych akurat autorów ma o tyle znaczenie, że poddają oni krytyce podmiotowość ludzkiej „jaźni”, a zarazem znacząco wpłynęli lub wpływają na sposób ujmowania bytu ludzkiego.

⁷ Można wśród nich wskazać takich autorów jak: I. Dec, *Dwie antropologie*, Wrocław 1995; S. Kamiński, *Metodologiczna problematyka poznania duszy ludzkiej*, w: tegoż, *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 263-277; K. Klósak, *Teoria duchowości duszy ludzkiej w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Analecta Cracoviensia” 4/1972, s. 87-99; *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, „Analecta Cracoviensia” 10/1978, s. 29-47; J. Pastuszka, *Dusza ludzka. Jej istnienie i natura*, Sandomierz 1957; S. Swieżawski, *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy*, „Przegląd Filozoficzny”, r. 1948. s. 131-189; K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, czy przywołany na wstępie M.A. Krapiec.

się też z niego w teologii⁸. Rodzi się więc pytanie o sens i kontekst zadawania pytania o duszę ludzką. Czy jest to wyłącznie kategoria językowa, czy jednak rzeczywistość przedmiotowa w postaci współkonstytuującego człowieka substancjalnego podmiotu czynności niematerialnych, którego nie da się zredukować do procesów zachodzących w obrębie choćby najlepiej uorganizowanej materii? Poszukując odpowiedzi na to pytanie, trzeba mieć na uwadze niewystarczalność fizykalnego wyjaśnienia złożenia bytu z części materialnych, niewystarczalność wyjaśnienia procesów życiowych w aspekcie czysto materialnym oraz niewystarczalność wyjaśnienia wewnętrznego doświadczenia istnienia i działania rozumnej jaźni w obrębie przemian materialnych. W ten sposób od strony pozytywnej można wskazać najpierw na konieczność uwzględnienia w bycie, obok materii, formy substancjalnej jako czynnika konstytuującego istotę bytu, następnie uznania, że w bytach ożywionych jest ona źródłem różnorodnych czynności życiowych i racją ich jedności, a wreszcie w kontekście doświadczenia wewnętrznego, że jest źródłem istnienia i substancjalnej podmiotowości.

Tłem dla poszukiwania racji koniecznych istnienia duszy ludzkiej i zarazem sposobu uwyrażnienia jej natury będzie tu refleksja nad najważniejszymi źródłami przekonań na temat duszy ludzkiej.

2. Źródła przekonań na temat duszy ludzkiej

Dusza ludzka nie jest przedmiotem bezpośredniego poznania, jak to się ma w przypadku ciała, którego obecność jest nam dana w poznaniu zmysłowym. Do takiego wniosku doszedł K. Wojtyła, kiedy pisał: „Człowiek nie przeżywa bezpośrednio swojej duszy. [...] Zarówno sama rzeczywistość duszy jak też jej stosunek do ciała jest w tym sensie rzeczywistością trans-fenomenalną i poza-doświadczalną.

⁸ Zob. E. Bianchi, *Dusza jako życie wewnętrzne*, w: *Czy dusza istnieje?*, red. Z. Korzeńska, tłum. D. Chodynicki, Kielce 2009, s. 75-82; A. Grün i W. Müller, dz. cyt., s. 7-8.

Równocześnie jednak całościowe i wszechstronne zarazem doświadczenie człowieka naprowadza nas na tę rzeczywistość i to zarówno na rzeczywistość duszy jak też jej stosunek do ciała [...] metodą refleksji filozoficznej właściwej dla filozofii bytu, czyli metafizyki.⁹ Nawet doświadczenie wewnętrzne własnej jaźni („ja”), wbrew istniejącej tradycji (św. Augustyn), nie jest uznawane za formę bezpośrednio poznania duszy, gdyż jest to jaźń złożona, a więc nie tylko duchowa, lecz i zmateriałizowana. Zatem doświadczenie wewnętrzne człowieka jako bytu osobowego nie utożsamia się z doświadczeniem duszy. Jako duchowy podmiot czynności umysłowych ujawnia się ona dopiero w rezultacie wyjaśniania tego doświadczenia jako czynnik tak a nie inaczej je konstytuujący. K. Ajdukiewicz podkreśla, że problem duszy i ciała jako substruktur człowieka jest zagadnieniem metafizycznym wyrastającym z refleksji nad przyrodą. W tym sensie byłby to problem szerszy niż odnoszący się do człowieka, a w samym człowieku akcentowałby funkcję ożywiania ciała przez duszę. Tymczasem, o ile kompleksowo ujmuje się relację duszy do ciała, to ożywianie jest ważną, ale nie jedyną z istotnych funkcji duszy ludzkiej. Dusza jest bowiem racją istnienia człowieka, racją treściwego ukonstytuowania ciała (forma i akt), a także źródłem różnych aktów zwłaszcza zaś osobowych. Ten ostatni aspekt poniekąd akcentował już Platon poprzez odróżnienie duszy rozumnej od dusz: gniewliwej i pożądliwej¹⁰.

Biorąc pod uwagę fakt, że istnienie duszy ludzkiej nie jest dane bezpośrednio, wskazać można trzy zasadnicze źródła tej problematyki na terenie filozofii: 1. aspekt religijno-kulturowy; 2. aspekt wewnątrzsystemowy danej filozofii; 3. aspekt przedmiotowy. Pierwszy aspekt nie budzi wątpliwości, gdyż problem istnienia duszy i jej funkcji w człowieku był już obecny w wierzeniach oddziałujących na formowanie się myśli Zachodu, choć proponowane rozwiązania treściowo były różne. Bogactwo różnych kultur i ich wierzeń co do

⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 316.

¹⁰ Zob. Platon, *Państwo*, IV.

szczególnego pochodzenia duszy człowieka oraz jej pośmiertnych losów stanowi stały punkt odniesienia dla większości religii¹¹. Zagadnienie duszy ludzkiej jest więc starsze od samej filozofii, gdyż jest dziedzictwem religii wywodzących się nie tylko z zachodniego kręgu kulturowego. W świecie zachodu sprowadza się ono do dwóch diametralnie różnych koncepcji, jakimi są orfizm i przekaz biblijny. Echa pierwszej z tych koncepcji odnaleźć można w mitach stanowiących uzupełnienie platońskiej koncepcji człowieka. Dusza ludzka jako fragment duszy świata z uwagi na ciężące na niej winy upada w świat materialny, aby odbywać w nim karę za popełnione zło czy-ny. Złączenie duszy z ciałem jest więc dla człowieka karą, a celem podejmowanych wysiłków jest wyzwolenie duszy ze stanu, w jakim się znalazła. Uważając ją za pełnego człowieka tradycja ta uznała cielesność za źródło niedoskonałości i zła, a zarazem znacząco wpłynęła na antagonistyczne postrzeganie relacji tych czynników w bycie ludzkim. Inne akcenty wносиła tradycja biblijna, która uznawała człowieka za wynik specjalnego aktu stwórczego Boga i Jego najdoskonalsze dzieło. Człowiek pochodzi od Boga zarówno w swojej cielesności jak i duchowości, choć w przypadku duszy jest to pochodzenie bezpośrednie, bo wynikające z aktu stwórczego. Dusza stanowi o podobieństwie człowieka do Boga, jest czynnikiem ożywiającym ciało a zarazem stanowi podstawę osobowej relacji człowieka do Boga. Dla religii fundamentalne znaczenie mają przy tym dwie kwestie: pochodzenie oraz przeznaczenie duszy.

Fakt, że problem duszy z całą siłą objawił się właśnie w sferze religijnej, świadczy o jego znaczeniu dla sposobu życia, poznania

¹¹ „Idea duszy – pierwiastka duchowego, który w zasadniczy sposób różni się od doświadczanego zmysłami ciała – jest bardzo stara. Pojawia się już w najdawniejszych, prymitywnych wierzeniach. Duszę uważa się powszechnie za niewidoczną substancję, którą oddzielić można od ciała i która pozwala odróżnić osoby żywe od zmarłych. Według niektórych wierzeń choroba i utrata przytomności powodują czasową nieobecność duszy w ciele. Jak zostało zapisane w Koranie, Allah zabiera człowiekowi dusze nie tylko w momencie śmierci, ale także podczas snu, oddając ją w chwili przebudzenia”. B. Innes, *Granice śmierci*, tłum. M. Bernacki, E. Krzak-Ćwiertnia, Warszawa 1999, s. 98.

i działania człowieka. Jest to więc zagadnienie ważne dla człowieka nie tylko teoretycznie, ale również praktycznie. Z tej racji problem duszy także dzisiaj uznaje się za jeden z fundamentalnych składników światopoglądu¹².

Sama filozofia, odkąd wzięła sobie człowieka za przedmiot swojej refleksji, odwołuje się dla jego wyjaśnienia do jakiejś koncepcji duszy lub usiłuje ją zanegować. Stąd problem duszy lub stosunek do niej zwykle jest spotykany w obrębie danego systemu filozoficznego. W jego ramach dokonuje się zasadniczych rozstrzygnięć co do pojmowania duszy ludzkiej lub można je wyprowadzić z założeń i tez danego systemu. Niekiedy uznaje się samoświadomość duszy za oczywisty punkt wyjścia w dociekaniach filozoficznych (św. Augustyn, R. Descartes), a niekiedy pojawia się ona pośrednio jako czynnik konieczny dla wyjaśnienia bytu ludzkiego.

Aspekt wewnątrzsystemowy jest o tyle ważny, że pozwala dostrzec podstawowe założenia danego systemu i ukazać, w jaki sposób wpływają one na sposób pojmowania człowieka oraz jego duszy. Dla Platona założeniem takim będą: boskie pochodzenie duszy i obiektywnie istniejący świat idei jako miejsce bytowania duszy i przedmiot jej poznania. Z kolei dla tradycji materialistycznej dusza bądź nie jest czymś realnym, bądź daje się sprowadzić do struktur cielesno-materialnych tkwiących w człowieku, jak to próbował czynić Arystoteles wywodząc ją z dyspozycji materii, choć dostrzegał zarazem niedoskonałość takiego rozwiązania, a rozum jako część duszy uważał za coś boskiego.

Nie zaprzeczając rangi zarówno dociekań historyczno-kulturowych jak i historyczno-filozoficznych na temat sposobu rozumienia duszy, za główny przedmiot obecnych rozważań zostały obrane racje przedmiotowe, w świetle których można dojść do poznania istnienia oraz natury duszy ludzkiej. Podejmując próbę stopniowego uwyrażnienia pojęcia duszy ludzkiej sięgnąć należy zarówno do doświadczenia zewnętrznego jak i wewnętrznego.

¹² Zob. A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989, s. 35.

3. Uwyrażnianie istnienia i natury duszy na podstawie doświadczenia zewnętrznego

Skoro do istnienia duszy nie dociera się na podstawie bezpośredniego poznania, dla racjonalnego poznania istotne jest wskazanie racji przedmiotowych postawienia samego zagadnienia. Podstawą może być ograniczoność rozwiązań dotyczących rozumienia materii i procesów życiowych, jakie proponowane są w naukach szczegółowych. W ujęciu fizykalno-chemicznym sprowadza się rzeczywistość do materii istniejącej w postaci różnorodnych substancji chemicznych. Właściwy dla makroświata pluralizm bytowy na poziomie atomowym daje się sprowadzić do ponad stu pierwiastków chemicznych zawartych w układzie okresowym i zapisanych w tablicy Mendelejewa. Są to również substancje, jednakże w postaci atomów, które charakteryzuje określona liczba protonów w jądrze atomowym. Atom okazuje się również złożony z jądra o dodatnim ładunku elektrycznym, wokół którego „krążą” ujemne elektrycznie elektrony. Między jądrem a elektronami działa siła przyciągania elektrostatycznego. Jądro atomu jest z kolei złożone z powiązanych siłami jądrowymi nukleonów (protonów – elektrycznie dodatnich i neutronów – elektrycznie obojętnych), z których każdy składa się z trzech kwarków. W miarę rozwoju narzędzi poznawczych umożliwiających coraz głębsze wniknięcie w strukturę mikroświata zmienia się spojrzenie na cząstki elementarne materii, a więc nie mające struktury wewnętrznej. W szerszym znaczeniu uznaje się, że liczba tego rodzaju trwałych i nietrwałych cząstek sięga kilkuset, w węższym sprowadza się ona do kilku różnego rodzaju: leptonów, kwarków i bozonów pośredniczących w oddziaływaniach subatomowych.

Proponowane przez nauki szczegółowe modele budowy materii ujmują rzeczywistość wyłącznie w aspekcie ilościowym, co okazuje się niewystarczające do wyjaśnienia bytów. Wynika to najpierw z tego, że wskazanie na złożenie różnorodnych bytów materialnych z tego samego typu cząstek elementarnych pomija w tych bytach to, czym w swojej istocie są. Konkretny byt jako ontyczna całość jest zaś

zdecydowanie czymś więcej niż prostym złożeniem części i występujących między nimi relacji ilościowych. Całość ta bowiem posiada takie własności i wyłania takie działania, których nie można wyjaśnić poprzez odwołanie się do samej struktury materialnej. W tym sensie, nawet jeśli prawdziwie wskazuje się na budowę bytów materialnych, a nie ma powodu, by od strony filozoficznej model ten podważać, to z uwagi na swój redukcjonizm nie daje wystarczającej podstawy do wyjaśniania bytów.

Drugim problemem, z którym nie radzi sobie wyjaśnianie fizykalno-chemiczne, jest kwestia jedności bytu. Skoro byt jest układem wielu cząstek elementarnych, to dlaczego jest bytem jednym, niepodzielonym w sobie, posiadającym swoją ontyczną tożsamość (jedność), a tym samym odrębność od bytów drugich. Na najniższym subatomowym poziomie struktur budujących materię nie ma realnej różnicy pomiędzy cząsteczkami tworzącymi różne byty. Rodzi się więc pytanie, dlaczego byty składające się z tych samych substruktur realnie się od siebie różnią. Różnice między bytami są czymś realnym, jednakże poznanie materialnej budowy bytów, jakkolwiek samo w sobie jest działaniem niezwykle ważnym, nie daje wyczerpującego wyjaśnienia natury bytów. Konieczne jest wskazanie na inny, bo pozamaterialny czynnik bytowy, który jest odpowiedzialny za realne różnice między bytami. „Jeśli więc poszczególne byty są jedne, czyli nie podzielone same w sobie, mimo że posiadają różnorodne elementy składowe, to istnieje czynnik jednoczący te elementy, czynnik wyznaczający jedną zdeterminowaną treść (...) wewnętrzna racja dostateczna zaobserwowanej w działaniu jedności. Tę właśnie dostateczną rację jedności bytu materialnego, element nadający treść i definiowalność jakiemuś ciału, nazywamy za Arystotelesem formą. Forma zatem jest tym, co konstituuje treść, co jest podstawą pojęciowalności materialnej rzeczy”¹³.

¹³ M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1988, s. 357. Podobnego zdania jest V. Possenti, który stwierdza: „przez formę rozumiemy to, co nadaje jedność częściom tworzącym całość i co stanowi o tożsamości tejże całości, a także o jej zdolności do pewnych działań. Forma wyodrębnia określoną klasę jednostek

K. Wojtyła podchodzi do problemu duszy ludzkiej od strony fenomenologii poprzez analizę czynu ludzkiego i jego wyjaśnianie. Niemniej, docenia także klasyczną argumentację, kiedy pisze: „wypada zaaprobować to widzenie rzeczywistości ludzkiej, jakim obdarzyła nas filozofia tradycyjna (Arystoteles, Tomasz z Akwinu), odnajdując w człowieku na podobieństwo innych bytów widzialnego świata oprócz pierwiastka «materia-hyle» inny jeszcze pierwiastek «formamorphe». Stąd teoria hyle-morfizmu oraz w ramach tej teorii przeprowadzona analiza bytu ludzkiego”¹⁴.

Niewystarczalność wyjaśniania bytu przez odwołanie się do struktury materii wskazuje, że jest on wewnątrznie złożony. Obok materii należy w nim również wyróżnić formę substancjalną, która sprawia, że dana rzecz jest tym, czym jest. Na tym poziomie nie można jeszcze utożsamić formy z duszą, bo każdy byt posiadając formę posiadałby duszę, np. kamień, co jest niedorzeczne. Tym niemniej wskazanie na istnienie różnego od materii – niematerialnego czynnika odpowiedzialnego za jedność i poznawalność substancji otwiera drogę do poznania, że może nim być dusza. Byt nie jest bowiem powiązaniem „agregatem” części materialnych przypadkowo ze sobą sąsiadujących, ale jest jednością. Jedność ta nie jest czymś do bytu dodanym, lecz jest sposobem wewnętrznego ukonstytuowania bytu. Stąd w bycie forma jest wtopiona w materię, a materia zawsze występuje pod jakąś formą substancjalną, bo jeśli jest, to zawsze jest jakaś.

Analogicznych trudności co w przypadku wyjaśnienia bytów materialnych wyłącznie poprzez odwołanie do materii dostarcza również zredukowanie do niej aktów bytów ożywionych. Byty ożywione

(przedmiotów) i tym samym sprawia, że są one poznawalne (inteligibilne). Zgodnie z teorią hylemorfizmu, forma to niematerialny element substancji złożonej ze zmiennych części materialnych”. V. Possenti, *Spór o jedność człowieka i wzywania nowego naturalizmu. Dusza – umysł – ciało*, w: *Dusza. Umysł. Ciało. Spór o jedność bytową człowieka*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2007, s. 116. Por. I. Dec, *Doświadczenie bytowej jedności człowieka*, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, n. 9, *Dusza. Umysł. Ciało*, j.w., s. 495.

¹⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 249.

wylaniają z siebie różnorodne czynności, które umożliwiają im trwanie jako jednostkom i jako gatunkom. Dyskusja nad definicją życia nie przekreśla zdroworozsądkowego jego ujęcia, które pozwala nam odróżnić byt żyjący od nieżyjącego.¹⁵ Odżywianie, wzrost czy rozmnażanie się są czynnościami, poprzez które realizuje się i przejawia życie danego bytu. W nich wszystkich widoczne są charakterystyczne dla bytu żyjącego ruchy wsobne, a więc wylaniane przez dany byt dla siebie, gdyż podmiot będący źródłem ruchu jest też ostatecznie jego kresem (celem). Nie przekreśla to bynajmniej obecności w procesach życiowych ruchów przechodnich, które jednak są właściwe przede wszystkim dla bytów nieożywionych.

W kontekście czynności życiowych zasadne jest rozróżnienie między bytem ożywionym a nieożywionym. W naukach szczegółowych podział ten zwykle jest uznawany za dziedzictwo przeszłości, ale zarazem podkreśla się, że nauki te „(...) nie znajdują istotnej różnicy między materią ożywioną a nieożywioną, gdyż różnica ta należy do innego porządku. W gruncie rzeczy nie ma «materii ożywionej» ani «nie istnieje życie», istnieją natomiast organizmy wraz ze zjawiskami i procesami życiowymi (...)»¹⁶. Skoro w perspektywie przy-

¹⁵ Proces życiowy można opisać posługując się tradycyjnym odróżnieniem fenotypu i genomu. Jak podkreśla P. Lenartowicz w sensie ogólnym pojęcie fenotypu oznacza to wszystko, co można zaobserwować w cyklu życiowym. Zasadniczymi elementami fenotypu są: 1. wzrost złożoności, informacji przedmiotowej (epigenetyka); 2. powtarzalność tego procesu w kolejnych cyklach pokoleń; 3. konkretyzacja, szczególnie sposób pojawiania się szczegółów informacji przedmiotowej; 4. hierarchizacja, pojawianie się nowych pięt hierarchii; 5. integracja procesu rozwojowego w czasie i przestrzeni. Zob. P. Lenartowicz, *Elementy filozofii zjawiska biologicznego*, Kraków 1984, s. 202). Jak podkreśla autor, wskazane elementy ujmują te cechy organizmów biologicznych, które są obecne w każdym z nich, a zarazem nie są obecne w przypadku braku organizmów żywych. W tym sensie składają się na „zjawiskową definicję życia”, która wydaje się potwierdzać zdroworozsądkowe odróżnienie bytów ożywionych od nieożywionych.

¹⁶ M. Wnuk, *Życie w interpretacji współczesnych teorii przyrodniczo-filozoficznych*, w: PEF, t. 9, Lublin 2008, s. 985. Warto zwrócić uwagę na fakt, że czymś innym jest brak różnic między bytem ożywionym a nieożywionym, a czymś innym poznawcza niemożność ich stwierdzenia.

rodniczej nie ma różnicy między materią ożywioną a nieożywioną, to dlaczego z dwóch bytów złożonych z takich samych cząstek elementarnych jeden jest bytem żyjącym – organizmem, a drugi substancją nieożywioną; jeden jest uorganizowany od wewnątrz, a drugi jedynie od zewnątrz? Co jest racją, dla której mamy do czynienia z bytem ożywionym? Przystawianie i wydalanie materii a więc jej organizowanie i dezorganizowanie wskazuje na byt, który jest organizmem spełniającym wszystkie konieczne do swojego istnienia czynności. Żyjący byt jest więc w ciągłej zmianie, lecz nie są to zmiany przypadkowe. Na każdym poziomie organizacji tworzące go elementy w postaci komórek, organów czy układów współdziałają ze sobą w sposób uporządkowany. „(...) Każdy pojedynczy organizm jest kolektywem. Składa się z milionów indywidualnych komórek, każdej na swój sposób samowystarczalnej, ale równocześnie zależnej od całości, dokładnie tak jak robotnica-mrówka. Pytaniem, które powinniśmy zadać, nie jest to, dlaczego niektóre organizmy zbierają się, by formować kolonie, ale to, dlaczego komórki zbierają się, by formować organizmy. (...) W zasadzie nie ma niczego, co powstrzymałoby komórki przed samodzielnym funkcjonowaniem (...)”¹⁷. Sama komórka również jest złożona z plazmy, zawierającej w sobie organelle, np. mitochondria, enzymy, rybosomy itp. oraz jądra, w których z kolei mieszczą się chromosomy, jako odpowiednio ukonstytuowane zbiory genów. Organizm ludzki okazuje się więc wielopoziomową strukturą złożoną nie tylko pod względem fizykalno-chemicznym, ale i biologicznym. Podobny problem dotyczy mózgu, który zbudowany jest z około stu miliardów komórek nerwowych – neuronów, połączonych ze sobą przy pomocy tzw. synaps. Każda z nich posiada około dziesięć tysięcy tego rodzaju połączeń. Można więc uznawać mózg za utkaną z materii dynamiczną „sieć zawierającą milion miliardów połączeń”¹⁸. Tymczasem, mimo ciągłego przepływu materii, byt ożywiony zachowuje swoją tożsamość i jedność. Jest więc zasada

¹⁷ M. Ridley, *O pochodzeniu cnoty*, tłum. M. Koraszewska, Poznań 2000, s. 26.

¹⁸ Zob. E. Boncinelli, *Czy nauki neurologiczne przekreśliły duszę?*, w: *Czy dusza istnieje?* (dz. cyt.), s. 44-45.

tej organizacji będąca racją, dla której części organizmu istnieją jego jednym istnieniem i działają na rzecz całości, spełniając właściwe sobie funkcje, co jest widoczne już na poziomie organizacji i celowego działania różnorodnych układów występujących w organizmie, np. krwionośnego, nerwowego, oddechowego, a wreszcie ich wzajemnego ze sobą współdziałania. W świetle współczesnej biochemii okazuje się, że życie ludzkie jest złożonym, a zarazem całościowym procesem „(...) integrowanym na wszystkich szczeblach swej hierarchicznej struktury i dynamiki”¹⁹.

Do podobnych wniosków prowadzi również refleksja nad różnicą między dwoma radykalnie odmiennymi stanami tego samego bytu ożywionego: raz jako żyjącego, a raz jako martwego. Tak właśnie argumentuje za istnieniem duszy św. Tomasz, traktując ją jako zasadę życia.²⁰ Ten sam kod genetyczny osobnika żyjącego i martwego, świadczący o identycznym układzie materii w bycie, nie wystarcza, by wyjaśnić radykalną odmienność pomiędzy substancją żyjącą a martwą. Byt żyjący zwykle wyłania z siebie wiele czynności, które nie zachodzą w sposób chaotyczny, lecz właśnie uporządkowany, co przejawia się w ich przyporządkowaniu do dobra całości bytu. Krapiec pisze: „(...) Poszczególne byty żyjące – np. ten oto dąb, to oto zwierzę czy wreszcie jakiś człowiek, pobierający pokarm – są bytami jednostkowymi. O ich jedności, czyli niepodzieleniu w sobie, świadczy działanie przyporządkowane do harmonijnego dobra całości organizmu pobierającego pokarm”²¹. Dla bytu żyjącego charakterystyczne jest to, co Krapiec określa jako „celowość dynamiczną zjawisk życia”. Zmierzając „(...) nieustannie do jednego celu, jakim jest zachowanie i przekazywanie istnienia istoty żyjącej, domaga się jednego tylko źródła tych czynności”²². Byt martwy takiej zdolności

¹⁹ P. Lenartowicz, dz. cyt., s. 352.

²⁰ Por. *STh*, I, 75, a. 1, c.; I, 3, a. 1, c.; *In II De Anima*, n. 220-222, 242. Zob. I. Dec, *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1995.

²¹ M.A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1988, s. 357.

²² M.A. Krapiec, *Byt materialny żyjący*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, red. M.A. Krapiec i in., Lublin 1999, s. 240.

jest pozbawiony. Brakuje w nim charakterystycznego dla żyjącego organizmu celowego układu zjawisk, ale przede wszystkim brakuje owego żyjącego centrum – podmiotu emanującego i przyporządkowującego ku sobie owe celowe działania. W odniesieniu do tak rozumianej substancji można mówić jedynie o kategorii *passio* – podlegania działaniu, nie zaś *actio* – wyłaniania działania od wewnątrz.

W kontekście trudności, jakie wynikają z redukcji do materii złożonej struktury żyjących organizmów – ich jedności (niepodzielności) ontycznej i jedności funkcjonalnej (celowy układ procesów życiowych przyporządkowanych do życia organizmu), konieczne jest wskazanie na formę substancjalną – duszę jako zasadniczą rację tej jedności. Już Platon uważał, że dusza jest czynnikiem ożywiającym ciało. Arystoteles definiując duszę stwierdza, że dzięki niej: „żyjemy, spostrzegamy i myślimy” (O duszy, II, 2, 414^a12). Zdaniem Stagiryty dusza jako forma substancjalna jest najpierw przyczyną życia tych bytów, które dzięki niej są organizmami. To od formy substancjalnej zależy, czy mamy do czynienia z substancją nieożywioną lub martwą czy też z substancją żyjącą, dynamiczną, posiadającą wewnętrzną zdolność do aktualizacji, w której zachodzą różnorodne procesy i akty. Dynamizm ten widoczny jest zwłaszcza w kontekście materii, z której byt jest uformowany, a która w żyjącym organizmie nieustannie się zmienia, podlegając procesom asymilacji i dezasymilacji. Tylko czynnik nie podlegający zmianom materialnym, a więc dusza jako forma substancjalna może być racją jedności i tożsamości bytowej danego organizmu, a przede wszystkim racją jego życia. „Teoria duszy jako formy substancjalnej jasno stawia przed nami problem bytowej jedności substancjalnej ciała żyjącego. Każdy organizm żyjący jest jeden, gdyż ma jedną formę substancjalną. Jedność ta (...) może mieć różne stopnie”²³.

Na kanwie doświadczenia zewnętrznego, do którego odwołują się nauki przyrodnicze można dojść do stwierdzenia niewystarczalności wyjaśniania bytów poprzez odwołanie do obecnych w materii struktur fizykalno-chemicznych czy biologicznych. Istnienie bytu nie jest

²³ M.A. Krapiec, *Życie*, w: PEF, t. 9, Lublin 2008, s. 975.

zrozumiałe bez odwołania się do formy substancjalnej, a jego życie jako organizmu, bez uznania jej nie tylko za rację jedności, lecz i za źródło procesów życiowych (duszę), które jednakże zachodzą w i poprzez organizowane przez nią ciało. Na drodze uniesprzeczniania doświadczenia zewnętrznego można więc dojść do uwyrażnienia duszy jako formy substancjalnej i źródła procesów życiowych, natomiast zdecydowanie trudniej uwyżyć specyfikę duszy ludzkiej i dlatego istnieje potrzeba odwołania się do doświadczenia wewnętrznego.

4. Uwyrażnianie istnienia i natury duszy na podstawie doświadczenia wewnętrznego

Trzeci etap uwyrażniania istnienia i natury duszy ludzkiej wymaga dopełnienia doświadczenia zewnętrznego. Uznając istnienie w bytach czynnika, jakim jest forma substancjalna, odpowiedzialnego za substancjalną tożsamość, a następnie przyjmując, że tylko ona może być zasadą życia, jedności i celowej organizacji procesów życiowych w bytach ożywionych, nie docieramy jeszcze do specyfiki duszy ludzkiej. Kolejnym etapem do uwyrażniania natury duszy ludzkiej jest odwołanie się do doświadczenia wewnętrznego i próba jego uniesprzeczniania. Odślania się więc i tu pośrednia droga poznania duszy ludzkiej. Taką drogę stosował św. Tomasz, kiedy na podstawie zasady przyczynowości domagał się różnorodności władz ze względu na różnorodność aktów, a dla władz domagał się podmiotu, za który uważał duszę jako ich zasadę i źródło.²⁴ T. Kuczyński słusznie zwraca uwagę, że przyjęta droga argumentacji za istnieniem duszy ludzkiej opiera się na wnioskowaniu redukcyjnym, które z następstw wnosi o przyczynie. Prawdziwe następstwo może w nim wynikać zarówno z prawdziwej jak i fałszywej przesłanki. Stąd istnieje konieczność dodatkowego uzasadnienia prawdziwości przyjętej racji jako jedynej możliwej dla uzyskania proporcjonalnego skutku. Za przyczynek do

²⁴ Por. *STh*, I, 77, a. 7, sed contra. Zob. I. Dec, *Dwie antropologie*, dz. cyt., s. 157-159.

takiego uzasadnienia uznaje zaś to, że materia, a wraz z nią i ciało ani w sposób bezpośredni ani pośredni nie może być źródłem czynności niematerialnych²⁵. W ten sposób ciężar argumentacji przenosi na uzasadnienie, że istnieje różnica między aktami materialnymi i niematerialnymi oraz, że przynajmniej część z nich nie pochodzi od materii ani nie jest realizowana przy pomocy cielesnych organów.

Całe doświadczenie wewnętrzne człowieka wspiera się na beztreściowym ujęciu istnienia własnej jaźni. Jest to moment niezwykle istotny, bo wychodząc od doświadczenia zewnętrznego można pytać o życie, jak to czynił to Arystoteles, ale samo istnienie może zostać pominięte²⁶. To wewnętrzne doświadczenie siebie jako podmiotu czynności było przywoływane już przez św. Tomasza, który stwierdzał, że człowiek doświadcza siebie jako podmiotu wykonującego czynności zmysłowe i intelektualne²⁷. W doświadczeniu wewnętrznym „ja” jawi się jako źródło i centrum różnorodnych czynności „moich”. Emanowane przez doświadczany od wewnątrz podmiot czynności w nim znajdują swoje źródło i on jest ich celem. Pochodzą więc z „ja” i ku owemu „ja” są ostatecznie nakierowane i to do tego stopnia, że nie ma czynności „moich” nie pochodzących z mojego „ja”, dla których „moja” jaźń nie byłaby podmiotem i poprzez które by się nie wypowiedała. W refleksji towarzyszącej nieustannie doświadczam owego zapodmiotowania aktów „moich” w „ja”. Nie tylko więc dostrzegam, że teraz piszę, ale jednocześnie doświadczam, że to właśnie „ja” piszę.

²⁵ Zob. T. Kuczyński, dz. cyt., s. 212-213.

²⁶ W tym kontekście zasadne wydaje się pytanie o różnicę pomiędzy duszą jako zasadą życia a duszą jako racją istnienia. Dusza jako zasada życia sprowadza się do funkcji ożywiania materii oraz uformowanego przez siebie ciała. Jest więc ostatecznie źródłem procesów biologicznych zachodzących w organizmie. W tym sensie dusza odpowiada za to, jaki, względnie, czym byt jest. Natomiast dusza jako racja istnienia konstytuuje całą bytowość, a nie tylko stronę treściową, jest aktem istnienia i w tym sensie jest czynnikiem sprawiającym, że dany byt nie tylko jest tym, czym jest, ale że w ogóle jest. Stąd jest ona źródłem realności bytu. Jest to więc uprzywilejowany sposób poznania bytu od strony jego istnienia.

²⁷ „Experitur enim homo se esse idem qui intelligit et sentit”. Sth, I, q. 76, a. 1, c.

Żaden pojedynczy akt ani ich suma nie może wypowiedzieć owego podmiotowego centrum, żaden z nim się nie utożsamia, choć każdy od niego pochodzi. Stąd jaźń jawi się jako trwale immanentna w spełnianych aktach „moich”, ale zarazem transcenduje te akty, co jest widoczne choćby na tle refleksji nad specyfiką ludzkiego poznania. „Otwartość na przedmiot poznania i transcendowanie tego przedmiotu jest sprzężone z poznaniem refleksyjnym, rejestrującym proces poznania i notyfikującym doświadczalne źródło poznania – jakim jest sam podmiot. Dlatego doświadczalne poznanie «ja» jako podmiotu, który aktualnie działa, doświadczenie «jaźni», czyli «samo-świadomość» – jest ukazaniem się transcendencji właśnie od strony podmiotu, jest transcendencją nad «sobą samym» i nad wszystkimi swoimi aktami”²⁸.

Różnorodne akty spełniane przez człowieka są więc zapodmiotowane w taki sposób, że podmiot ów doświadcza jednocześnie immanencji w każdym z tych aktów oraz transcendencji nad nimi. W tym momencie otwierają się dwie dopełniające się drogi uniesprzecznienia owego doświadczenia. Pierwsza, odwołująca się wprost do myśli św. Tomasza, zmierza do wykazania, że wśród różnorodnych czynności „moich” są akty niematerialne, które mogą być zapodmiotowane jedynie w duszy jako podmiocie duchowym. Druga – wyeksponowana przez Krapca – odwołując się do Tomaszowego uzasadnienia transcendencji aktów duchowych nad materią, specjalny akcent kładzie na transcendencji podmiotu względem samego siebie.

Co do pierwszej drogi, to analiza aktów „moich”, które wyłania ludzkie „ja” wskazuje, że nie są to tylko akty różne ilościowo, ale i jakościowo, i że odmienne są ich właściwości, wobec czego różna jest ich natura. Obok bowiem aktów czysto materialnych są akty psychiczne a nawet duchowe, których wytwory nie posiadają właściwości aktów materialnych z uwagi na swoją niezmiennność i ogólność, w przeciwieństwie do zmienności i jednostkowości aktów zmysłowych (np. pojęcie względem wyobrażenia) oraz nieograniczony

²⁸ M.A. Krapiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 19.

przedmiot (akty rozumu czy woli mające za przedmiot cały istniejący byt względem aktów poznania zmysłowego czy uczuć, które obejmują jedynie pewien zakres rzeczywistości). Ponieważ źródłem wszelkich czynności bytu ożywionego jest jego dusza, rodzi się pytanie, jak to możliwe, aby ten sam podmiot był źródłem heterogenicznych czynności, a wśród nich czynności umysłowych, w sposób wyrażony transcendujących materię. Wykluczając materię jako źródło aktów niematerialnych, która musiałaby transcendować siebie samą, jedynym niesprzecznym rozwiązaniem jest uznanie, że adekwatnym podmiotem czynności umysłowych (niematerialnych) może być podmiot umysłowy – dusza. „Zasada działalności umysłowej, którą nazywamy duszą ludzką, musi być pewnego rodzaju zasadą niecielesną i samoistną”²⁹. Nie jest natomiast niemożliwe, aby podmiot duchowy wyłączał czynności materialne. Za Tomaszem z Akwinu zasadne wydaje się przyjęcie rozwiązania, w myśl którego akty duchowe wyłącza dusza bezpośrednio, zaś pozostałe za pośrednictwem ciała³⁰. Jednakże jako forma ciała nie jest wobec niego w izolacji, a więc nawet wówczas, gdy akty są czysto duchowe, towarzyszy im intensywna aktywność cielesna. Stąd myślenie zapodmiotowane w duszy jest także wysiłkiem dla ciała, które musi posługiwać się mózgiem dla tworzenia i operowania wyobrażeniami towarzyszącymi pojęciom oraz sądom³¹. W kontekście tej argumentacji za podmiot aktów nie-

²⁹ *Sth*, 1, q. 75, a. 2, c. Uzasadnienie umysłowego charakteru duszy ludzkiej opiera Tomasz na analizie specyfiki poznania umysłowego. Gdyby to ostatnie było zapośredniczone przez organy cielesne, nie byłoby możliwe poznanie wszelkich ciał.

³⁰ Zob., *Sth*, 1, q. 77, a. 5, c.

³¹ Człowiek wyłącza różnorodne czynności, których natura wyraźnie się od siebie różni. Są wśród nich czynności materialne, ale również psychiczno-duchowe. Jako akty są wytworem przynależnych do podmiotu możliwości. Gdyby podmiotem wszystkich czynności człowieka był wyłącznie podmiot duchowo-cielesny, wówczas akty te nie powinny się między sobą różnić, a ponadto wszystkie akty winny nosić na sobie w równym stopniu znamię cielesności co i duchowości. Tymczasem niektóre z tych aktów z istoty swojej przynależą do sfery materialnej człowieka – jedzenie czy spanie, a inne z istoty swojej są niematerialne: akty rozumu (tworzenie pojęć, wydawanie sądów) oraz woli są w swojej istocie niematerialne, gdyż nie mają właściwości materialnych: nie są ograniczone czasowo czy przestrzennie, nie są

materialnych może być uznana tylko dusza obdarzona rozumem i do tego posiadająca własny akt istnienia, gdyż inaczej byłaby pochodna od materii, co w świetle prowadzonych tu analiz prowadziłoby do absurdu.

Drugim sposobem wyrażenia natury duszy ludzkiej jest unieśprzecznienie doświadczenia immanencji i transcendencji jaźni wobec aktów „moich”. Niektórzy przedstawiciele współczesnej kognitywistyki, jak A. Damasio, sprowadzają doświadczenie jaźni do organizacyjno-funkcjonalnego schematu naszego organizmu w niektórych częściach mózgu³². Wydaje się jednak, że mózg jest tylko narzędziem, dzięki któremu jakaś stabilna zasada kieruje podstawowymi funkcjami naszego organizmu i bez niej nie byłoby ani świadomości, ani samoświadomości. Krapiec stwierdza, że „naturę duszy, jej istotne funkcje i bytowy charakter można odczytać jedynie w analizie spójnej z podstawowym wewnętrznym doświadczeniem «bycia człowiekiem». Znaczy to, że dusza człowieka musi gwarantować doświadczenie ludzkiego „ja” – jako immanentnego we wszystkich aktach „moich” i zarazem wszystkie te akty „transcendującego”³³. „Każdy czyn zawiera w sobie jakąś syntezę sprawczości i podmiotowości ludzkiego „ja”. Jeżeli sprawczość jest jakby polem ujawniania się transcendencji, to podmiotowość – integracji”³⁴.

ograniczone co do swojego przedmiotu. Zarazem towarzyszą im działania o charakterze biologiczno-psychicznym. Jako duchowe wymagają zapodmiotowania w proporcjonalnym podmiocie, który również musi być niematerialny. Stąd też należy mówić o substancjalności w szerszym i w węższym zakresie. W szerszym zakresie substancjalność człowieka obejmuje całą jego duchowo-cielesną strukturę bytową, natomiast odniesieniu do aktów duchowych substancjalności należy się dopatrywać w jakimś istotnym czynniku niematerialnym. Rodzi się jednak pytanie, w jakim sensie miałby on być podmiotem i czy mamy do czynienia z realnie dwoma podmiotami, gdy doświadczamy jedności bytowej i tożsamości. Wymaga to wskazania, że czynnik będący podmiotem niematerialnych aktów jest samoistny i jest źródłem podmiotowości całego bytu.

³² Por. A. Damasio, *Błąd Kartezjusza*, Poznań 2002, s. 176-177.

³³ M.A. Krapiec, *Kim jest człowiek*, Lublin 2005, s. 15-16.

³⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 233.

Przyjmując, że skutek jest proporcjonalny do przyczyny, złożone doświadczenie wewnętrzne człowieka jako podmiotu aktów „moich” może być wyjaśnione jedynie poprzez adekwatną koncepcję duszy. Na tle dwóch zasadniczych koncepcji duszy Platonijskiej i Arystotelesowskiej Krapiec stwierdza, że pierwsza wyjaśnia transcendencję jaźni nad aktami „moimi” zwłaszcza biologicznymi, ale nie odpowiada doświadczeniu immanencji jaźni w aktach fizjologicznych i cielesnych, natomiast druga uznając duszę za formę wywiedzioną z materii właściwie ujmuje moment immanencji, ale nie odpowiada doświadczeniu transcendencji. Stąd konieczne okazuje się wyjaśnienie pośrednie, a mianowicie, że dusza jest istniejącym w sobie podmiotem, który nie powstaje na skutek przemian materialnych, lecz musi być bezpośrednio powoływana do istnienia przez Byt Pierwszy³⁵. Jako taka jest także formą, która organizuje sobie materię w ciało. Nie jest to związek przypadkowy, gdyż dusza potrzebuje ciała do działania i aktualizacji swoich potencjalności. Związek duszy z ciałem, którego skutkiem jest działanie „poprzez ciało i w ciele”, prowadziły do zanegowania niematerialności aktów poznania i miłości, gdyby nie uznać duszy za „podmiot w sobie istniejący”³⁶. Oznacza to, że dusza jest nie tylko formą ciała, będącą źródłem różnorodnych aktów człowieka, ale również istniejącym w sobie duchowym podmiotem, dla którego zaistnienia w przygodnym świecie nie można wskazać dostatecznej racji bytowej. Wobec tego jej zaistnienie należy wiązać z bezpośrednim działaniem Boga, powołującym duszę do istnienia poprzez jej stworzenie. Dusza jako forma substancjalna jest w działa-

³⁵ W innym przypadku transcendencja jaźni nad aktami moimi nie byłaby w ogóle możliwa, „(...) albowiem działanie, będące jakby «przedłużeniem» istnienia bytu, byłoby wyższe bytowo niż sposób ludzkiego bytowania, a więc istnienia zapodmiotowanego w całym psychofizycznym podmiocie”. J.w., s. 19. Argument ten odwołuje się do uzasadnienia samoistności duszy przez św. Tomasza, który stwierdza, że: „Każdy byt działa o tyle, o ile jest w akcie, więc dusza umysłowa musi posiadać sama przez się samodzielne (absolutum), niezależne od ciała istnienie – formy bowiem, które posiadają istnienie zależne od materii lub podmiotu nie działają same przez się (...)”. *De anima*, q. 1, c.

³⁶ Zob. j.w., s. 20.

niu podmiotem niesamodzielnym, ale wyłanianie aktów duchowych, z transcendencją nad sobą samym, jest możliwe wyłącznie dzięki temu, że zapodmiotowany jest w niej akt istnienia³⁷.

5. Zakończenie

Odwołanie się do zinterpretowanego filozoficznie doświadczenia zewnętrznego i doświadczenia wewnętrznego człowieka stanowi zasadniczą drogę wyrażania natury duszy ludzkiej. Niekiedy akcent kładziony jest na doświadczeniu wewnętrznym i to właśnie w jego świetle próbuje się zinterpretować to, co jest dostępne w doświadczeniu zewnętrznym. Trzeba jednak pamiętać o tym, że zakłada się wówczas rozstrzygnięcia metafizyczne odnoszące się do bytów w ogóle i bytów ożywionych w szczególności, jak choćby hylemorfizm ze wszystkimi jego wcześniej niewyrażnionymi konsekwencjami. Tymczasem skłaniając się ku wskazaniu metody dochodzenia do klasycznego rozumienia duszy, nie tyle rezygnujemy z zaplecza metafizycznego, co stopniowo odkrywamy i właśnie od strony bytu ludzkiego dostrzegamy konieczność uznania, że w człowieku musi być jakaś niecielesna zasada będąca źródłem jego tożsamości i poznania, że jest ona również racją życia oraz czynności wsobnych człowieka, że jest wreszcie niematerialnym podmiotem aktów umysłowych realizowanych bez pośrednictwa organów cielesnych i jako taka musi być samoistna, co pociąga za sobą jej niezniszczalność.

Takie połączenie metod jest widoczne u K. Wojtyły, który pisze: „Integracja – właśnie jako aspekt komplementarny względem transcendencji osoby w czynie – mówi nam, że stosunek duszy do ciała przenika poprzez wszystkie te granice, jakie znajdujemy w doświad-

³⁷ „Gdyby istnienie człowieka było zapodmiotowane w psychofizycznym podmiocie, a nie w samej duszy, która «istniejąc w sobie» jako podmiocie, organizuje sobie materię do bycia ludzkim ciałem – to w jaki sposób byłaby możliwa transcendencja ludzkich aktów duchowych – poznania i miłości – nad «samym sobą»?”. M.A. Krapiec, *Człowiek jako osoba*, s. 19.

czeniu, że jest od nich głębszy i bardziej zasadniczy. I na tym chyba polega pośrednia bodaj weryfikacja twierdzenia, że zarówno sama rzeczywistość duszy jak też jej stosunku do ciała może być prawidłowo wyrażona tylko w kategoriach metafizycznych³⁸.

The Human Soul and its Comprehension

Summary

In contemporary exact sciences and in philosophy less and less space is given to the issue of the human soul. Meanwhile, it turns out that the reference to the physicochemical structure of the matter does not explain the unity of being and the differences between beings to a sufficient degree, and natural sciences are not able to indicate the reason for the unity and the sources of life processes of living organisms. Therefore, they do not answer the question why a given matter is the kind of being it is and why it performs life functions essential for a living organism. In the light of the deficiencies of explaining the matter proposed in physicochemical sciences and the issue of life processes in biological sciences still relevant remains the metaphysical way of explaining the being, which indicates that the being internally consists of the matter and form. Owing to this, gradually going through the metaphysical as well as philosophical and natural stage, both the existence and nature of the human soul become distinctive. On the general level of being, the existence of a substantial form can be confirmed, which within the scope of natural philosophy turns out to be the life principle and the source of life activities of the body it has shaped. Finally, in the light of internal experience emerging in the immanence of the ego in „my” acts and the transcendence of the ego towards them, it appears as the only reason for the existence of the whole being and the source of intellectual activities.

³⁸ *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 319.

Jarosław CHARCUŁA SJ

**AKSJOLOGICZNO-JURYDYCZNE PODSTAWY PAŃSTWA
W KLASYCZNYM LIBERALIZMIE ANGIELSKIM.
REFLEKSJE NA KANWIE
TEORII POLITYCZNEJ HOBBESA**

1. Inspiracje filozoficzne

Rozpoczynając omawianie tego zagadnienia, warto na wstępie sprecyzować i określić dokładniej przestrzeń, w granicach której będziemy się poruszać. Liberalizm bowiem jest nurtem, który rozwija się i ewoluuje bardzo dynamicznie. Na przestrzeni kilku wieków wytworzył liczne – często dość odmienne – koncepcje, stanowiska i trendy. Liberalizm ma wiele twarzy, a co więcej, czasem zdarza się, że są one do siebie niepodobne. Wszystko to jest potwierdzeniem potencjału, jaki się w nim znajduje oraz aktualności zagadnień przez niego poruszanych. Bogactwo form liberalizmu nie wyklucza bowiem istnienia pewnych cech wspólnych, na bazie których możemy mówić o jego istocie. Wielu autorów stoi na stanowisku, że można wskazać pewne podstawowe elementy, wspólne dla każdej formy liberalizmu.¹ Do takiej wspólnej przestrzeni można niewątpliwie zaliczyć inspiracje filozoficzne, z jakich czerpie. „Chociaż liberalizm nie eksponuje bezpośrednio swych filozoficznych założeń, to jednak niewątpliwie posiada je. Należą do nich: nominalizm, indywidualizm,

¹ Por. S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 11nn.

racjonalizm”². Dlatego też dla pełniejszego uchwycenia aksjologiczno-jurydycznych uwarunkowań państwa, należy rozpocząć omawianie tego zagadnienia od krótkiego przywołania wspomnianych inspiracji filozoficznych liberalizmu.

A. Nominalizm

Pisząc o teorii nominalizmu należy na wstępie przywołać „odwieczny” spór o pojęcia ogólne, czyli tzw. uniwersalia lub powszechniki. Termin ten może posiadać różne znaczenia, spośród których najważniejsze to: „1. powszechnik w przyczynowaniu – to co jest przyczyną wielu jestestw; 2. powszechnik w obowiązywaniu – prawo obowiązujące wielu ludzi; 3. powszechnik w oznaczaniu – pojęcie oznaczające wiele desygnatów; 4. powszechnik w bytowaniu – coś jednego istniejącego realnie w wielu rzeczach; 5. powszechnik w reprezentowaniu – znak wskazujący na wiele przedmiotów”³. Nominaliści przyjmują istnienie powszechników trzeciego rodzaju, czyli w oznaczaniu. Uznają, że ogólne nazwy odnoszą się do wielu nazw jednostkowych, które tworzą pewien zespół, niemniej jednak same niczego w konkretnym bycie nie określają. Warto w tym momencie odwołać się do przedstawicieli różnych szkół filozoficznych, aby jeszcze lepiej zobrazować, na czym zasadza się cała kwestia.

W starożytności pierwszymi po platoniku Speuzyppie, którzy wyraźnie opowiadali się po stronie nominalizmu – wcale o tym nie wiedząc, gdyż samo pojęcie jest o wiele późniejsze – byli stoicy. Ich stanowisko wyrosło na fundamencie materialnego postrzegania świata. Przyjmowali oni, że świat ma budowę jednolitą, że jest ożywiony oraz doskonały, w wyniku czego stworzyli monistyczny system. Bytem było dla nich tylko to, co jest materialne, był to jedyny sposób egzystencji, który uważali za realny. Nie przyjmowali istnienia bytów niematerialnych, duchowych czy idealnych, nie mieściły się one

² Tamże, s. 19.

³ S. Kowalczyk, *Teoria poznania*, Sandomierz 1997, s. 112n.

w ich systemie. Wszystko co jest niematerialne jest dla nich niebytem, także pojęcia ogólne, które były ich zdaniem wytworami mowy, nie mającymi odpowiednika w rzeczywistości. Są to tylko oderwane od jednostkowych rzeczy ogóły, które ułatwiają porozumiewanie, ale nie mówią niczego o świecie.⁴

Kolejnym momentem w rozwoju filozofii, w którym nominalizm dał o sobie wyraźnie znać był koniec wieku XI. Wówczas to Roscelin, zakonnik z okolic Compiègne, udawał w swoich pismach, że nie ma nic oprócz rzeczy jednostkowych, tylko one istnieją realnie. Wszelkie nazwy ogólne są tylko zbiorem pewnych pojedynczych elementów. Wszystko co istnieje ma charakter indywidualny, tak jest też z barwą, której nie ma poza barwnymi ciałami, czy też z mądrością, która nie występuje w oderwaniu od mądrego człowieka. Z tego wywodził, że rodzaje są tylko wymawianymi dźwiękami, czyli – jak je nazywał – głosami. Nie mają one odpowiednika w realnie istniejącym bycie, ale porządkują wypowiedzi⁵.

Po raz kolejny w wiekach średnich nominalizm uaktywnił się dość znacząco na początku czternastego stulecia. Jego największym i najbardziej typowym przedstawicielem był wówczas Wilhelm Ockham. Uważał on, że wszelki byt jest jednostkowy i konkretny – taki jest, bo innego nie ma i być nie może. Cała rzeczywistość jest tak skonstruowana, że tworzą ją tylko byty indywidualne. Poszukując niezachwianych podstaw wiedzy, zakwestionował znaczenie rozumu i na jego miejsce postawił bezpośrednią intuicję. Kolejnym krokiem było zanegowanie pojęć ogólnych jako mających odpowiedniki w istniejących bytach. Pojęcia te były dla niego jedynie wytworami myśli i mowy, które nie posiadały desygnatów w żadnych bytach ogólnych. Taki sposób postrzegania rzeczywistości wynikał w pewnej mierze z reguły metodologicznej, którą się posługiwał przy badaniu zagadnień filozoficznych. Ujmując ją najkrócej, można stwierdzić, że Ockham dążył do najprostszego wyjaśnienia wszelkich zjawisk, co więcej,

⁴ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1997, t. 1, s. 129n.

⁵ Por. tamże, s. 233n.

postulował, aby nie mnożyć bytów tam, gdzie to nie jest konieczne. Dzięki tym założeniom udało mu się zbudować system prostszy i bardziej przejrzysty⁶.

W kolejnych wiekach nominalizm nieco stracił na popularności, choć oczywiście nie można mówić o jego zniknięciu, ponieważ ciągle był obecny i inspirował do żywej debaty. Dopiero jednak myśliciele czasów nowożytnych, a szczególnie przedstawiciele klasycznej myśli liberalnej z kręgów anglosaskich, przyczynili się do jego odrodzenia. Nominalizm powrócił z niespotykaną dotąd siłą, wnosząc jednocześnie nowe i jakże często oryginalne treści.

B. Indywidualizm

Początków tej tendencji można doszukać się już u Orygenes, który jako pierwszy przeciwstawił się starożytnej uniwersalistycznej teorii świata⁷. Orygenes zakładał zgodność objawienia i rozumu, czyli innymi słowy wiary i wiedzy. Kluczowym punktem jego filozofii była nauka o przyjściu na świat Boga – człowieka, którego utożsamiał z Logosem. Bóg stworzył świat i wszystko, co istnieje, z niczego, ale jako Stwórca przekraczający swoje stworzenie jest dla niego niepoznawalny, niedostępny i odległy. Dlatego właśnie tak ważne miejsce zajmował w tym systemie Chrystus, który miał przyczynić się do połączenia stworzeń z ich Stwórcą⁸. Dla Orygenes „ideałem systemu był monizm: osiągnięcie jedności między Bogiem a światem. Środkiem zaś był gradualizm: wprowadzenie pośrednich szczebli, przede wszystkim Logosu”⁹. Istotne było w tym wszystkim zwrócenie uwagi na wolność, która miała znaczący wpływ na połączenie stworzeń z ich Stwórcą.

W pełniejszej formie występuje jednak indywidualizm dopiero w średniowiecznej szkole franciszkańskiej, której czołowym przed-

⁶ Por. tamże, s. 293nn.

⁷ Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982, s. 35n.

⁸ Por. W. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 183nn.

⁹ Tamże, s. 186.

stawicielem jest Duns Szkot. Jest on zwolennikiem indywidualizmu metafizycznego, z czego wynika, że przyjmuje on istnienie tylko rzeczy jednostkowych¹⁰. Dlatego też rozróżniał dwa rodzaje poznania – intuicyjne i abstrakcyjne. To dzięki intuicji można stwierdzić istnienie rzeczy, natomiast abstrakcyjne myślenie jest kolejnym etapem tego procesu poznawczego. Intuicja jest źródłem poznania rzeczy konkretnych, ale ma to charakter przypadkowy, natomiast poznanie abstrakcyjne dociera do właściwości powszechnych i stałych. Nie jest jednak możliwe zdaniem Szkota pominięcie pierwszego etapu, ponieważ wymusza to natura bytu, która jest jednostkowa. Nie jest ona konsekwencją czy realizacją ogólnej istoty – jak chciał starożytny uniwersalizm – lecz przeciwnie – podstawową cechą bytu. Dlatego też poznanie abstrakcyjne, które pozbawione jest możliwości dotarcia do konkretnych i indywidualnych cech rzeczy, nie może obejść się bez intuicji. Dzięki niej ma jakby materiał, na którym może pracować i dokonywać uogólnień¹¹. „Dalej jeszcze idzie w tym kierunku Wilhelm Ockham. Podczas gdy Szkot wysuwa tylko na pierwszy plan jednostkowość i konkretność bytu, Ockham uważa, że istnieją jedynie byty jednostkowe i konkretne, natomiast byty ogólne stanowią wyłącznie *fictiones intellectus*”¹². Taka właśnie jest natura umysłu, że myśli, które się w nim pojawiają, dotyczą czegoś, nie ma bowiem myśli o niczym. To, co jest przedmiotem myśli, nie musi jednak istnieć realnie, może być po prostu fikcją. Dla Ockhama jednak wszystko to nie zasługiwało na miano bytu, ponieważ nie miało ukonkretnienia w jednostkowych rzeczach¹³.

Rodzące się w wiekach średnich koncepcje indywidualistyczne bardzo łatwo znajdowały sobie miejsce w systemach myślicieli Odrodzenia, takich jak Mikołaj Kuzańczyk czy Michel de Montaigne. Silny akcent położony na praktycyzm i konkretyzm był dobrym podłożem, na którym bujnie rozwijały się teorie tej epoki. Rolę nie do

¹⁰ Por. J. Majka, dz. cyt., s. 35.

¹¹ Por. W. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 282nn.

¹² J. Majka, dz. cyt., s. 36.

¹³ Por. W. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 296nn.

przecenienia odegrał w tym wszystkim Kartezjusz, „którego sceptycyzm, natywizm i woluntaryzm poznawczy nakazuje mu szukać wiedzy nie w świecie zewnętrznym, lecz w człowieku, co stanowi dalsze ogniwo w rozwoju indywidualizmu”¹⁴. Takie postawienie sprawy pociągnęło za sobą konsekwencje przede wszystkim w mocniejszym zaakcentowaniu priorytetu jednostki wobec społeczności. Został do wartościowany indywidualny, konkretny człowiek, z całą jego niepowtarzalnością i różnorodnością¹⁵.

W tym momencie jednak nie ma potrzeby bardziej rozwijać to zagadnienie, warto tylko zaznaczyć, że nie wszystkie formy indywidualizmu mają swoje ukoronowanie w różnych nurtach liberalizmu, są bowiem i takie, które na stałe łączą się z egalitaryzmem. Może to być o tyle zaskakujące, że indywidualizm akcentuje przede wszystkim wolność a wtórnie inne wartości. Niemniej jednak nie można podważyć wpływu i znaczenia indywidualizmu na rozwój egalitarnych teorii społecznych¹⁶.

C. Racjonalizm

Od razu na wstępie warto zaznaczyć, że racjonalizm „może być rozumiany różnorodnie, mianowicie istnieje racjonalizm epistemologiczny, metodologiczny, metafizyczny i etyczny”¹⁷. Ze względu na temat niniejszego artykułu zostaną tu jednak bliżej przedstawione tylko dwa pierwsze rodzaje, przy czym zaakcentowany zostanie przede wszystkim ten drugi. Racjonalizm ujęty w pierwszym znaczeniu stoi na stanowisku, że jedynym źródłem poznania jest rozum, który w tym procesie jest całkowicie wolny od poznania zmysłowego. Zwolennikiem takiej postawy w starożytności był między innymi Parmenides. Jako pierwszy świadomie i z całą konsekwencją stosował rozumowa-

¹⁴ J. Majka, dz. cyt., s. 36.

¹⁵ Por. S. Kowalczyk, *Liberalizm...*, dz. cyt., s. 21n.

¹⁶ Por. tamże, s. 22.

¹⁷ S. Kowalczyk, *Teoria...*, dz. cyt., s. 151.

nie dedukcyjne, czego następstwem było to, że „odrzucał doświadczenie jako źródło poznania i całą wiedzę wywodził z założonych *a priori* przesłanek ogólnych”¹⁸. Wszystko to doprowadziło go do tego, że musiał zaprzeczyć wszelkim zmianom, ponieważ te były przedmiotem poznania zmysłowego, którego jednak nie uważał za wiarygodne. Spośród innych sympatyków tego stanowiska warto przywołać choćby Platona i Plotyna, w pewnej mierze należał do nich także św. Augustyn oraz Kartezjusz – ze swoją teorią natywizmu¹⁹.

Drugi sposób rozumienia racjonalizmu, o którym była wyżej mowa, to tak zwany racjonalizm metodologiczny. Charakteryzuje się on tym, że jego zwolennicy w poznaniu kładą nacisk przede wszystkim na intersubiektywną komunikowalność i sprawdzalność. Intelkt jest dla nich organem podstawowym w całym procesie poznania. Nie negują co prawda roli zmysłów, ale to nie one mają tu znaczenie kluczowe. Racjonalizm tak rozumiany przyjmował różne formy – ekstremalne i umiarkowane. Do stanowisk umiarkowanych należy zaliczyć te, które nawiązują do poglądów Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, podkreślając dominującą rolę intelektu. Cechą ich jest również to, że nie negują całkowicie znaczenia, jakie w procesie poznawczym spełnia intuicja oraz świadomość. Są i tacy, którzy idą dalej i jako potencjalne źródło wiedzy dopuszczają także Objawienie²⁰. O ile nie sposób nie przyznać racji postulatowi, które zmierzają do zwiększenia intersubiektywnej komunikowalności oraz weryfikowalności wiedzy, o tyle jednak sprawa komplikuje się, gdy dochodzimy do ustalenia kryteriów, jakie powinny być przy tym zastosowane. Pośród proponowanych rozwiązań pojawiają się i takie, które akcentując komunikowalność niestety znacznie ograniczają zakres weryfikacji, co w niektórych przypadkach jest wysoce kontrowersyjne, żeby nie powiedzieć, błędne²¹.

¹⁸ W. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 35.

¹⁹ Por. S. Kowalczyk, *Teoria...*, dz. cyt., s. 152.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Por. tamże, s. 153.

Omawiając postulaty racjonalizmu nie można pominąć postaci Kartezjusza, który poprzez swój system, a szczególnie przyjętą metodę, wywarł ogromny wpływ na następne pokolenia. Kryterium prawdziwej wiedzy uczynił jasność i wyrazistość, które ostatecznie doprowadziły go do znanego *cogito, ergo sum* – myślę, więc jestem. I w ten właśnie sposób, to co było punktem wyjścia w jego systemie, czyli wątplenie metodyczne – stało się także punktem dojścia, gwarantem pewności. Bo skoro wątpię, to myślę, a skoro myślę to istnieje – mogę wątpić co do istnienia rzeczy, ale nie co do istnienia myśli. Przyjęcie takiego sposobu argumentacji doprowadziło Kartezjusza do uznania rozumu za jedyne kryterium poznania. To on wyznacza granice poznania i jest gwarantem pewności. Wrażenia zmysłowe są przydatne, ale nie wnoszą niczego do poznania, dlatego nie warto się nimi przejmować. To wszystko było osadzone w przyjętej przez Kartezjusza mechanicznej koncepcji przyrody, która przyczyniła się do znacznego zubożenia opisu świata, ale ułatwiła jego naukowe badanie²². Poglądy tego myśliciela oddziaływały bardzo szeroko zarówno na jego zwolenników jak i przeciwników, ponieważ stawiane przez niego kwestie pobudzały do dyskusji kolejne pokolenia filozofów. Dokonując pewnego podsumowania warto podkreślić, że „plusem racjonalizmu jest to, że domaga się trzeźwości myślenia, semantycznej precyzji i ścisłości dowodów. Jego brakiem jest natomiast ubóstwo językowe i nieporadność w tłumaczeniu świata jako całości”²³.

Na zakończenie tej części artykułu warto podkreślić, że treści tu zawarte nie wyczerpują z oczywistych racji całości problematyki, są tylko zasygnalizowaniem pewnych kluczowych kwestii. Przedstawione zagadnienia mają pomóc w zarysowaniu perspektywy, w jakiej się obracamy i oddać, choć oczywiście w sposób wielce uproszczony, charakter powiązań między różnymi epokami, nurtami i filozofami.

²² Por. W. Tatarkiewicz, dz. cyt., t. 2, s. 45nn.

²³ S. Kowalczyk, *Teoria...*, dz. cyt, s. 155.

2. Podstawy systemowe

Przejdźmy teraz do omawiania założeń, jakie odnajdujemy w teorii politycznej klasycznego liberalizmu angielskiego, w tej mierze, w jakiej dotyczą one teorii państwa. Zgodnie z tytułem artykułu będziemy się opierać przede wszystkim na koncepcji stworzonej przez czołowego przedstawiciela tego nurtu – Thomasa Hobbesa. Część niniejsza artykułu składa się z dwóch paragrafów. W pierwszym wychodząc od zagadnienia prawdy dojdziemy do systemu praw państwowych. Wśród szczegółowych zagadnień tego paragrafu omówimy między innymi definicję etyki stworzoną przez Hobbesa. W paragrafie drugim przybliżona zostanie interpretacja zjawiska religii w ujęciu angielskiego myśliciela. Przedstawiona zostanie między innymi jej definicja, funkcje oraz znaczenie dla porządku społecznego.

A. Etyka a prawo

Hobbes w zbudowanej przez siebie teorii politycznej przedstawił człowieka w bardzo niekorzystnym świetle. Jego zdaniem ludzie są całkowicie poddani swoim pragnieniom²⁴. To one wyznaczają cele ludzkich działań, to one są przyczyną jakiegokolwiek aktywności człowieka. Dzięki nim możliwe jest rozróżnianie dobra od zła. Dla angielskiego myśliciela bowiem nie ma żadnych obiektywnych kryteriów takiego podziału. To ludzie sami odkrywają w zależności od sytuacji i okoliczności, co jest dla nich dobre a co nie. Jedynym wiarygodnym wyznacznikiem są tutaj ich apetyty i awersje²⁵. Zdaniem angielskiego filozofa to one właśnie pomagają człowiekowi w odkrywaniu tego, co mu służy i o co powinien zabiegać, od tego co jest szkodliwe i niepożądane. W związku z tym słuszne wydaje się stwierdzenie, że dla autora *Lewiatana* wszystko, co jest przyjemne i użyteczne, jest także

²⁴ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956, t. 2, s. 123 nn.

²⁵ T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 140 nn.

dobrze²⁶. Te dwa kryteria są najważniejsze i najbardziej wiarygodne, ponieważ w prosty sposób daje się je udowodnić.

W poszukiwaniu tego co dobre angielski myśliciel nie uwzględnia kategorii prawdy. Jest to całkowicie zrozumiałe, kiedy weźmiemy pod uwagę jej definicję, którą on przyjmuje. Pisze mianowicie, że „prawda polega na prawidłowym uporządkowaniu nazw w naszych twierdzeniach”²⁷. Dalej pisze także, iż prawda jest cechą „mowy, nie zaś rzeczy”²⁸. Przy takim ujmowaniu tego zagadnienia nie budzi wątpliwości fakt, że Hobbes pomija całkowicie kryterium prawdy w poszukiwaniu tego co dobre. Nie stanowi ona dla niego wartości, która może wpływać realnie na odkrycie tego, co służy człowiekowi. Konsekwencją przyjmowanych przez angielskiego myśliciela kryteriów dobra i akceptowanej definicji prawdy jest to, że nie uznaje on obiektywnie słusznych norm postępowania. Uważa też, iż nie można określić tego co jest słuszne w oderwaniu od okoliczności. Sprawa jest o tyle skomplikowana, że coś, co jest słuszne w pewnej sytuacji, nie musi być takie w innej. W związku z tym Hobbes postuluje, aby nie określać tego co dobre bez okoliczności zewnętrznych, ponieważ takie postępowanie jest nieracjonalne. Tylko w określonej sytuacji, poddani zewnętrznym uwarunkowaniom możemy prawidłowo rozpoznać, co jest słuszne i w jaki sposób należy postępować. To okoliczności wpływając na ludzkie pragnienia kształtują potrzeby i dlatego też tylko w określonej sytuacji możemy stwierdzić, że coś jest dobre lub nie. W związku z tym każda próba ustalania obiektywnie słusznych norm postępowania jest zdaniem angielskiego filozofa niczym innym jak zgadywaniem i dlatego też nie powinno się tego czynić. Co prawda mamy czasem szczęście w zgadywaniu i uda się nam coś przewidzieć, ale nie może to być kryterium przyjmowania czy określania norm. Racjonalnym i słusznym sposobem postępowania jest określanie zachowania w zależności od sytuacji. Tylko wtedy

²⁶ F. Tönnies, *Tomasz Hobbes. Życie jego i nauka*, tłum. L. Karpińska, Warszawa 1903, s. 254-255.

²⁷ *Lewiatan*, s. 29.

²⁸ Tamże.

bowiem jasno czujemy, ku czemu kieruje się nasze pożądanie i co może sprawić nam przyjemność.

Przyjęte przez autora *Elementów filozofii* założenia, w znacznym stopniu zaważyły na stworzonej przez niego definicji etyki. Etyka jest dla niego działem filozofii społecznej, który „traktuje o usposobieniach i obyczajach”²⁹. Warto w tym miejscu wyjaśnić, co angielski myśliciel rozumie przez usposobienia i obyczaje. Pierwsze są dla niego „skłonnościami ludzi do pewnych określonych rzeczy”³⁰. Innymi słowy można określić je jako pewne upodobania do konkretnych czynności, zachowań oraz przedmiotów, które w jakiś sposób wydają się człowiekowi atrakcyjne. Jeżeli chodzi o obyczaje, to przedstawia on następującą ich definicję: mamy z nimi do czynienia, „gdy usposobienia tak zostaną umocnione przez nawyk, że łatwo i bez sprzeciwu rozumu powodują odpowiadające im działania”³¹. Można więc ogólnie powiedzieć, że są to pewne usposobienia, które wzmacniają swoją siłę przez regularne powtarzanie. Usposobienia i obyczaje razem składają się w całym systemie angielskiego filozofa na to, co nazywa on etyką. Jest to w tym przypadku etyka jednostek, które w zależności od sytuacji oceniają jedne rzeczy jako dobre, a inne jako złe. I tu pojawiają się już spory pomiędzy interpretatorami. Jedni stwierdzają, że zgodnie z tym, co pisze Hobbes, słuszne jest założenie, iż liczba jednostek w społeczeństwie określa liczbę znajdujących się w nim etyk. Zwolennikiem takiego stanowiska jest między innymi Witold Wudel, który pisze: „Etykę jednostkową determinują subiektywne kryteria dobra i zła. Mamy tutaj tyle etyk, ile jednostek”³². Są też interpretatorzy, którzy nie podzielają takiej opinii, twierdząc, iż nie ma ona potwierdzenia w pismach Hobbesa, a stawianie podobnych tez jest zwykłą nadinterpretacją. Wśród wielu głosów odzywają się i takie, które twierdzą że zagadnienie etyki jest u autora *Lewiatana*

²⁹ *Elementy filozofii*, t. 1, s. 22.

³⁰ Tamże, t. 2, s. 146.

³¹ Tamże, s. 153.

³² W. Wudel, *Filozofia strachu i nadziei. Teoria społeczna Tomasza Hobbesa*, Warszawa 1971, s. 227.

zbyt słabo zarysowane, aby w ogóle się nim zajmować. Taką opinię podziela między innymi Ferdynand Tönnies³³, który analizując system filozoficzny Hobbesa pomija prawie całkowicie kwestię etyki. Spośród tych trzech stanowisk interpretacyjnych, najbliższe prawdy wydaje się pierwsze, dlatego też przy dalszej analizie tego zagadnienia do niego właśnie będziemy odwoływać się najczęściej.

Etyka, o której do tej pory była mowa, to etyka jednostkowa. Określa ona sposób rozpoznawania przez człowieka tego co dobre i słuszne, ale tylko w odniesieniu do konkretnej sytuacji. Dlatego też wydaje się słuszne nazwać ją etyką sytuacyjną. W zależności od okoliczności zewnętrznych należy ciągle na nowo rozpoznawać, co jest właściwe i pożądane. Zgodnie z tym, co pisze Hobbes, nie ma żadnych racjonalnych przesłanek, aby ustalanie tego co odpowiednie, dokonywało się poza kontekstem sytuacyjnym. Czyli innymi słowy, nie ma możliwości, aby określić jakiegokolwiek obiektywne normy czy wzory zachowań, które mogłyby obowiązywać w co najmniej dwóch różnych sytuacjach. Etyka ta jest charakterystyczna przede wszystkim dla stanu natury, w którym panuje wolność absolutna, a jednostka sama określa swoje postępowanie.

Wszystko się zmienia, kiedy powstaje państwo. Człowiek traci swoją wolność i musi przestrzegać zawieranych umów. Panująca do tej pory etyka nie znika jednak zupełnie, staje się podstawą do zbudowania kolejnego poziomu, który można nazwać etyką obywatela³⁴. W jej przypadku nie ma już dowolności, ponieważ jest ona wyrażona w prawach państwowych, za którymi stoi państwo ze swoim aparatem wywierania przymusu. To właśnie owa moc rzeczypospolitej jest gwarancją, że normy tego prawa będą przestrzegane. Angielski filozof dużo uwagi poświęca tym prawom, dlatego też słuszne wydaje się dokładniejsze przedstawienie w tym miejscu tego zagadnienia. Najlepiej będzie zacząć od samej definicji tych praw, którą daje autor *Le-*

³³ Autor ten w swojej pracy pt. *Tomasz Hobbes. Życie jego i nauka*, nie zajmuje się zagadnieniem etyki prawie wcale, a jeżeli już o nim wspomina, to tylko w kontekście innych omawianych kwestii.

³⁴ W. Wudel, dz. cyt., s. 228.

wiatana. Pisze on mianowicie, że „prawo państwowe to dla każdego poddanego te reguły, które mu państwo narzuciło rozkazem przy pomocy słowa, pisma lub innych wystarczających znaków woli, iżby się nimi kierował ku rozróżnianiu tego, co słuszne i niesłuszne”³⁵. Widać więc wyraźnie, że po zaistnieniu społeczności ludzie tracą przywilej określania samemu tego co dobre. Teraz suweren ma prawo o tym decydować. A jeżeli nawet jakiś człowiek zdobędzie się na indywidualne określenie tego co słuszne, to i tak zapewne nie poprze tego konkretnym działaniem, ponieważ będzie się obawiał konsekwencji z tym związanych. Każde bowiem naruszenie lub łamanie reguły prawa państwowego jest karane. Gdyby władza państwowa ignorowała łamanie prawa, to szybko doprowadziłaby do tego, że państwo straciłoby swoją moc i nie byłoby w stanie chronić swoich członków. Dlatego też przestrzeganie prawa i stosowanie odpowiednich kar jest konieczne dla stabilności rzeczypospolitej i dobra obywateli.

Oczywiście angielski myśliciel nie idealizuje tych praw. Oprócz korzyści, jakie one przynoszą, dostrzega też realne szkody, jakie one powodują. Największą z nich jest to, że wprowadzają nierówność pomiędzy ludźmi. W stanie natury wszyscy byli równi i posiadali identyczne uprawnienia, państwo wprowadziło podziały i zależności. Niemniej autor *Lewiatana* uważa, że bilans zysków i strat jest korzystny, a prawa państwowe przynoszą więcej pożytku niż szkód³⁶. Dlatego też Hobbes wiele pisze o tym, że obywatele są zobowiązani do posłuszeństwa i przestrzegania praw państwowych³⁷. Argumentuje on za tym co najmniej w dwojaki sposób. Po pierwsze ludzie zakładając społeczność zgodzili się na podporządkowanie suwerenowi i prawom przez niego ustalonym. Po drugie natomiast, dopuszczenie do indywidualnego formułowania praw spowodowałoby powrót do stanu anarchii i wojny. Z powodu umowy społecznej, która dała początek rzeczypospolitej, a także ze względu na moc państwa, która jest gwarantem bezpieczeństwa, obywatele są zobowiązani do prze-

³⁵ *Lewiatan*, s. 234.

³⁶ W. Wudel, dz. cyt., s. 225 nn.

³⁷ *Lewiatan*, s. 237 nn.

strzegania praw państwowych. Zgodnie z tym, co pisze autor *Elementów filozofii*, usprawiedliwieniem dla człowieka nie jest nieznanostwo prawa³⁸. Jest to zbyt słaby argument, aby uniknąć kary za naruszenie reguł wyznaczonych przez suwerena. Po zaistnieniu społeczności ludzie tracą przywilej indywidualnego określania tego co dobre i słuszne. Takie prawo przechodzi na suwerena, to on ustala reguły i normy, którym należy się podporządkować. Wyrazem jego woli jest prawo państwowe, które obowiązuje wszystkich obywateli. Od tej pory prawo przez niego tworzone jest „miarą dobrych i złych czynów”³⁹. Obywatele, którzy nie chcą popaść w konflikt z prawem i ściągnąć na siebie kary, powinni przestrzegać ustalonych reguł, nawet jeżeli się z nimi do końca nie zgadzają. Tylko to może zapewnić sprawne funkcjonowanie państwa, a co za tym idzie, ustrzec także obywateli przed powrotem do stanu natury. Dlatego więc pomimo pewnych niedogodności z tym związanych, ludzie dla własnego dobra powinni przestrzegać praw ustalanych przez suwerena.

Autor *Lewiatana* budując swoją teorię polityczną, tworzy także system praw i przedstawia ich podział. Warto teraz pokrótce przedstawić ważniejsze z wyróżnionych przez niego praw. Pierwszym podziałem jest rozróżnienie na prawa „naturalne i pozytywne”⁴⁰. Te pierwsze są po prostu prawami natury, czyli regułami rozpoznanymi przez rozum, na których należy budować pokój. Jeżeli chodzi natomiast o prawa pozytywne, są nimi te, „które nie istniały odwiecznie, lecz stały się prawami z woli tych, co mieli władzę suwerenną nad innymi ludźmi”⁴¹. Innymi słowy, są to te prawa, które stworzył suweren dla zapewnienia ładu społecznego i których obywatele winni przestrzegać. Kolejnym podziałem, jaki proponuje Hobbes, jest wyróżnienie pozytywnych praw ludzkich i pozytywnych praw boskich⁴². O tym podziale jednak angielski myśliciel nie pisze zbyt wiele, jest

³⁸ Tamże, s. 268 nn.

³⁹ Tamże, s. 287.

⁴⁰ Tamże, s. 252.

⁴¹ Tamże, s. 253.

⁴² Tamże.

to spowodowane tym, że służy on mu jedynie jako pośredni poziom między różnymi rodzajami wyróżnionych praw. Dzięki temu podziałowi w systemie autora *Lewiatana* jest możliwe płynne przejście od praw pozytywnych do praw „rozdawniczych” i „karnych”⁴³. Bez tej pośredniej płaszczyzny, na której jest przeprowadzony podział na prawo ludzkie i boskie, w systemie byłaby pewna wyraźna luka, na którą Hobbes nie mógłby sobie pozwolić.

Jeżeli chodzi o prawa rozdawnicze, to inaczej nazywa on je dystrybutywnymi i przedstawia następującą ich definicję: są to „te, co wyznaczają uprawnienia poddanych, wskazując każdemu człowiekowi, jak zdobywa on i zachowuje prawo własności do ziemi czy też innych dóbr oraz uprawnienie do działania czy swobodę działania”⁴⁴. Są to te prawa, które regulują kwestie posiadania oraz swobody działań w relacjach między obywatelami. Podlegają im tylko członkowie państwa, suweren natomiast jest ponad nimi. Władzy bowiem nie obowiązują te same prawa co ludzi w państwie, ona tylko tworzy je i egzekwuje ich przestrzeganie. Tak na przykład jest z prawem do własności, które ma charakter absolutny tylko w relacjach między obywatelami, a nie obowiązuje suwerena.

Kolejnym wyróżnionym rodzajem są prawa „karne [...]”, które wskazują, jaką karę należy nałożyć na tych, co gwałcą prawo”⁴⁵. Czyli są to te reguły, które określają sankcje, jakie spotkają wszystkich, którzy nie podporządkują się ustalonym przez suwerena prawom. Są one przede wszystkim skierowane do tych, którzy w imieniu władzy są odpowiedzialni za wyznaczanie i wykonywanie kar. Wynika to z tego, że Hobbes zakłada, iż sami obywatele nigdy nie nałożą na siebie żadnych kar, nawet jeżeli byłiby świadomi naruszeń prawa, przez siebie dokonanych. Innym równie ważnym rozróżnieniem, które przedstawia Hobbes, jest podział na prawa „fundamentalne i niefundamentalne”⁴⁶. Te pierwsze stanowią istotny element funkcjo-

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ *Lewiatan*, s. 253.

⁴⁶ Tamże, s. 256.

nowania państwa i gdyby zostały usunięte, to przestałoby ono istnieć. Drugie natomiast to te, których łamanie nie osłabia w znaczny sposób mocy państwa. Autor *Elementów filozofii* przedstawiając omówione podziały najwięcej uwagi poświęca pierwszemu, dlatego też obecnie bliżej scharakteryzujemy relacje między prawem naturalnym i pozytywnym. To pierwsze określa reguły, na jakich możliwe jest zbudowanie pokoju. Ma ono charakter absolutny, w przeciwieństwie do tego drugiego⁴⁷. Pomimo tego statusu, dopiero prawo pozytywne zasługuje na miano prawa, w pełnym znaczeniu tego słowa. Jest tak dlatego, że tylko ono posiada moc wpływania na zachowania ludzi. Ta właśnie zdolność „kształtowania empirycznej rzeczywistości społecznej” jest zdaniem Hobbesa tym, co decyduje, że „prawo pozytywne zyskuje tę swoją wartość”⁴⁸. Jest to możliwe dzięki temu, że za prawem pozytywnym stoi autorytet państwa z całym aparatem wywierania przymusu. A każdy przejaw niepodporządkowania się ustalonym regułom jest karany. Pomimo tego, że ludzie często nie zgadzają się z nakazami suwerena, to w obawie przed mieczem państwa są gotowi działać wbrew sobie i poddać się nakazom prawa.

Generalnie jednak można stwierdzić, że w systemie Hobbesa oba rodzaje praw wzajemnie się uzupełniają i dopełniają. Najlepszym potwierdzeniem tego są słowa: „prawo państwowe i prawo natury to nie odmienne rodzaje, lecz tylko różne części prawa, z których jedna jest pisana i nazywa się prawem państwowym, druga zaś, niepisana, prawem natury”⁴⁹. Widać więc wyraźnie, że u angielskiego filozofa prawo pozytywne nie stoi w opozycji do prawa naturalnego. Przeciwnie, dopiero oba prawa tworzą kompletny system, w którym pierwsze jest jakby przedłużeniem drugiego. Z reguły nie zachodzi między nimi konflikt, bo ich zakresy są prawie całkowicie różne. Niemniej gdyby jednak tak się zdarzyło, że reguły prawa natury stałyby w opozycji do stanowionych zasad prawa pozytywnego, to Hobbes ma i na to gotową receptę. Postuluje mianowicie, aby na wypadek takiego kon-

⁴⁷ Por. R. Tokarczyk, *Hobbes. Zarys żywota i myśli*, Lublin 1998, s. 88.

⁴⁸ Tamże, s. 87.

⁴⁹ *Lewiatan*, s. 237.

fliktu była powołana specjalna instytucja, która miała by prawo rozstrzygnięcia w takich sprawach⁵⁰. Aby dobrze mogła wykonywać swoje zadania, powinna być jej powierzona władza wykonawcza i ustawodawcza w zakresie prawa pozytywnego, a także powinna posiadać wpływ na rozpowszechniane w społeczności twierdzenia i poglądy⁵¹. To ostatnie z wymienionych uprawnień jest szczególnie istotne, ponieważ stanowi ważne dopełnienie dwóch pierwszych. Wynika to z tego, że nawet stworzenie najlepszych przepisów prawa pozytywnego nie gwarantuje sukcesu, jeżeli władze państwowe nie posiadają chociaż minimalnej kontroli nad pojawiającymi się w społeczeństwie teoriami. Chociaż w systemie angielskiego myśliciela teoretycznie nie występuje konflikt między prawem naturalnym a pozytywnym, to bardzo słusznie zakłada on jednak, że taka ewentualność może zaistnieć. Dlatego właśnie postuluje stworzenie odpowiedniej instytucji, która by mogła rozstrzygać. Szkoda tylko, że nie omawia tej kwestii szerzej i bardziej dokładnie.

Oceniając system praw stworzony przez Hobbesa, można stwierdzić, iż podobnie jak cały jego system filozoficzny, jest on przemyślany i logiczny. Elementy składowe wzajemnie się warunkują i wynikają z siebie, co sprawia że cała konstrukcja jest stabilna i mocna. Wszystko co znajduje się w systemie jest sensownie uzasadnione i przemyślane, przez co zawiera on tyle komponentów, ile potrzeba do sprawnego funkcjonowania. Oczywiście wszystkie te zalety nie oznaczają wcale, że angielski myśliciel stworzył coś idealnego, coś co nie posiada żadnych wad. Tak naturalnie nie jest, niemniej jednak system praw przez niego stworzony posiada znacznie więcej stron dodatnich niż ujemnych. Po za tym należy uwzględnić realia, w jakich on tworzył. Sam zakres wiedzy prawniczej był o wiele mniejszy, a na dodatek przepływ informacji był bardzo słaby. Wśród wielu interpretatorów, którzy analizują system praw stworzony przez Hobbesa, opinia R. Tokarczyka wydaje się być godna zauważenia. Pisze on miano-

⁵⁰ F. Tönnies, dz. cyt., s. 252.

⁵¹ Tamże.

wicie: „Filozofia prawa Hobbesa przeniknięta jest woluntaryzmem, racjonalizmem, materializmem, empiryzmem i ateizmem. Zbiegły się w niej wątki antycznych doktryn sofistów [...], ze średniowiecznymi treściami [...], wyrażonymi zwłaszcza przez Dunska i Ockhama”⁵². W innym miejscu stwierdza także, iż system praw autora *Lewiatana* należy włączyć do tradycji epikurejskiej, która zwraca uwagę na społeczną naturę ludzi⁵³.

Pomimo tego, że wśród głosów oceniających system prawny, jak i całą teorię polityczną Hobbesa nie braknie krytycznych, to i tak należy stwierdzić, że był on myślicielem wyjątkowym. Posiadał duży potencjał możliwości i ogromną pasję pisaną. Wszystko to było jeszcze wzbogacone zdolnością do przeprowadzania logicznych i racjonalnych wywodów. Choć niewątpliwie jego system nie był wolny od błędów, to i tak zasługuje na to, aby przyjrzyć mu się uważnie i przemyśleć rozwiązania w nim zawarte. Interpretatorzy myśli Hobbesa akcentują to, że myśliciel ten nie boi się stosować niekonwencjonalnych rozwiązań i odkrywać drogi, po których jeszcze nikt nie kroczył. Jeden z nich napisał nawet, że „Hobbes stoi na szczycie i niejako w punkcie środkowym łuku, jaki przeprowadzić można w myśli przez trzy stulecia, które pod wieloma względami stanowią jedność”⁵⁴. Z punktu widzenia użyteczności systemu praw stworzonych przez autora *Lewiatana* godny uwagi jest fakt, że każda epoka odkrywa w nim coś nowego, czego nie dostrzegali poprzednicy, a jego myśl inspiruje umysły i jest motorem do poszukiwań nowych rozwiązań. Można chyba pokusić się nawet o stwierdzenie, że nie udało się do dziś całkowicie rozszyfrować bogactwa, jakie pozostawił po sobie angielski filozof. Ta myśl niech posłuży jako podsumowanie rozważań dotyczących systemu prawa stworzonego przez autora *Lewiatana*.

⁵² R. Tokarczyk, dz. cyt., s. 83.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ F. Tönnies, dz. cyt., s. 276.

B. Religia

Po przedstawieniu kwestii związanych z etyką i prawem jest teraz odpowiedni moment, aby przejść dalej i zająć się religią. Chcąc bliżej scharakteryzować rozważania Hobbesa na ten temat, ważne jest to, aby rozróżnić i oddzielić religię pogańską od chrześcijańskiej. Omawiając tę pierwszą angielski filozof stał na stanowisku, że „religia pogan była częścią ich polityki”⁵⁵. Pisząc o drugiej nie postawił jej takiego zarzutu, choć jego stanowisko w tej sprawie jest trudne do jednoznacznego określenia. Nie ma co prawda w jego pismach zarzutu pod adresem religii chrześcijańskiej, jakoby stanowiła element polityki, ale to nie oznacza wcale, że angielski myśliciel wykluczał taką ewentualność. Ta niejasność stanowiska może być związana z okolicznościami zewnętrznymi, które – jak sugeruje w swej pracy W. Wudel⁵⁶ – mogły ograniczać autora *Lewiatana*, przez co nie mógł on otwarcie głosić poglądu, że religia chrześcijańska jest także wykorzystywana jako element powiększający skuteczność działania polityki. Taka krytyka religii katolickiej mogłaby przyczynić się także do upadku jej prestiżu w oczach obywateli, co znowu pociągnęłoby za sobą inne negatywne konsekwencje⁵⁷.

Właściwie rozumiany interes państwa natomiast w pełni uzasadnia podtrzymywanie wysokiego prestiżu religii. W swoich rozważaniach na ten temat Hobbes szedł jeszcze dalej, twierdził że jest dopuszczalne, aby państwo miało możliwość współkształtowania treści religijnych. Aby pogodzić tę pojawiającą się sprzeczność – między stosowaniem przez racjonalną instytucję, jaką jest państwo, nieracjonalnych metod – Hobbes proponował wprowadzenie pewnych reform doktryny religijnej, które przystosowałyby ją do „wymagań rozumu”⁵⁸. Zdaniem autora *Elementów filozofii* suweren właściwie

⁵⁵ *Lewiatan*, s. 327.

⁵⁶ Chodzi tu o cytowaną już wcześniej pracę pt. *Filozofia strachu i nadziei. Teoria społeczna Tomasza Hobbesa*.

⁵⁷ *Lewiatan*, s. 98.

⁵⁸ Tamże, s. 102.

realizujący politykę państwa powinien odpowiednio regulować natężenie religijności mas ludowych. Przy czym uznawał on, że osłabienie religijności jest mniejszym złem niż fanatyzm, ponieważ może on doprowadzić do tego, że strach przed bóstwem jest większy niż przed władzą państwową. Mogłoby to w konsekwencji spowodować osłabienie mocy suwerena lub nawet uzależnienie go od władzy religijnej, czyli kościoła. Warto w tym miejscu przytoczyć samą definicję kościoła, jaką przedstawia Hobbes. Píše on mianowicie, że jest to „społeczność ludzi wyznających religię chrześcijańską, połączonych i zjednoczonych w osobie jednego suwerena, na którego rozkaz winni się zbierać, bez którego zaś upoważnienia zbierać się nie powinni”⁵⁹. Zbieranie się ludzi i wspólne przebywanie wiązało się zawsze z kultem, przez który okazywano cześć Bogu. To zewnętrzne wykonywanie pewnych ściśle określonych czynności angielski filozof definiuje jako religię, która jest zarezerwowana dla ludzi autentycznie czcących Boga⁶⁰. Kryterium szczerości jest tu wiara, że Bóg nie tylko istnieje, ale również jest władcą wszelkich rzeczy, wszechwiedzącym stwórcy i panem, który dzieli wedle swej woli wszelkie szczęście i nieszczęście. Tak więc – zgodnie ze stanowiskiem Hobbesa – „religia składa się z dwóch elementów: wiary i kultu”⁶¹. Pierwszy jest wierzeniem czy raczej ufaniem, że istnieje Bóg i wszystkim rządzi. Drugi natomiast jest zewnętrznym wyrażaniem w praktycznych czynnościach poczynionych założeń.

Jedną z najważniejszych cech religii, o której pisze angielski myśliciel, jest obawa przed mocą niewidzialną związaną z wyobrażeniem Boga. Owa moc przybiera formę wyobrażeń tworzonych przez umysł człowieka lub też przekazu pochodzącego od innych ludzi, który zyskuje powszechne uznanie. Gdyby moc niewidzialna, utożsamiana z Bogiem była rzeczywiście taka, jak ją ludzie sobie wyobrażają, wówczas wyobrażenie to byłoby religią prawdziwą. Od niej odróżniał autor *Lewiatana* zabobon, który też jest wyobrażeniem mocy

⁵⁹ Tamże, s. 417.

⁶⁰ Tamże, s. 579.

⁶¹ *Elementy filozofii*, t. 2, s. 156.

niewidzialnej, ale nie znajdującym powszechnego uznania. Hobbes szukał genezy religii jedynie w człowieku, ponieważ sądził, że skoro jest ona związana tylko z nim, to i przyczyny jej powstania muszą się tu znajdować. Za główne źródło religii uznawał on ludzką dociekliwość w poszukiwaniu i wyjaśnianiu przyczyn wszelkich zdarzeń. Dociekanie początku rzeczy i szukanie etapów jej rozwoju może prowadzić do wniosku, że nie zawsze przyczyna, która poprzedza określony skutek, jest możliwa do wyjaśnienia na drodze racjonalnego rozumowania. Mimo wszystko ludzie w swoich rozważaniach dochodzą do przekonania, że „musi być pierwszy czynnik poruszający [...], to znaczy pierwsza i wieczna przyczyna wszelkich rzeczy, którą jest to, co ludzie oznaczają mianem Boga”⁶². Angielski filozof wymienia także inne przyczyny religii, wśród których są: wiara w duchy, pokora człowieka wobec tego czego się boi oraz przyjmowanie rzeczy przypadkowych za prognozy. Jeżeli chodzi o pokorę wynikającą z bojaźni, to pojawia się ona przede wszystkim w chwilach, gdy wiedza o podobnych zdarzeniach z przeszłości nie znajduje potwierdzenia. Kiedy wiedza taka okaże się niewystarczająca, wówczas pozostaje człowiekowi bojaźń i ufanie Bogu⁶³. W myśl poglądów Hobbesa ten Bóg, któremu zawiera się zagubiony, pełen niepokoju człowiek, występuje w roli szczególnego, najwyższego władcy. Jako istota tajemnicza i anonimowa wydaje nakazy, które wierni mogą odczytywać, jeśli podejmą odpowiedni wysiłek. Bóg objawia swoją wolę ludziom w trojaki sposób: poprzez przyrodzony rozum, poprzez objawienie i poprzez głos jakiegoś człowieka, któremu na drodze cudu dane jest zaufanie u wszystkich innych ludzi⁶⁴. W związku z tym można wyróżnić trojokie słowo Boże: przemawiające do rozumu, do uczuć i prorocze. Autor *Lewiatana* wyróżnia także trzy sposoby słyszenia Boga: „słuszne rozumienie, nadprzyrodzone uczucie oraz wiara”⁶⁵.

⁶² Tamże, s. 435.

⁶³ *Lewiatan*, s. 49.

⁶⁴ Tamże, s. 330 nn.

⁶⁵ Tamże, s. 375.

Zajmując się naturą władzy boskiej, angielski filozof przede wszystkim podaje i analizuje jej atrybuty. Po pierwsze należy do nich jakieś realne istnienie Boga, ponieważ nikt nie będzie chciał oddawać czci komuś, kto w jego mniemaniu nie istnieje. Po drugie Bóg jest przyczyną, która nie ma już przyczyny wcześniejszej, lecz jest wieczna. Po trzecie Bóg posiada nieograniczoną władzę suwerenną, która obejmuje wszystkich ludzi. Te atrybuty Boga to zdaniem angielskiego myśliciela swoisty wyjątek, gdyż z reguły rozum ludzki skuteczniej odkrywa to, czym Bóg nie jest, niż to czym jest. O wiele łatwiej znaleźć określenia, które nie odpowiadają Bogu, niż takie, które odsłaniałyby choć częściowo jego naturę. Do tych pierwszych można między innymi zaliczyć takie: „Bóg nie jest istotą bierną, skończoną, osobową, posiadającą części, zajmującą miejsce, poruszającą się, odpoczywającą, kierującą się emocjami”⁶⁶. Wszelkie próby opisu Boga zwrotami w rodzaju najwyższy, najwspanialszy, doskonały są przede wszystkim – zdaniem Hobbesa – odzwierciedleniem ludzkiego uznania, a nie rzeczywistą charakterystyką natury boskiej. Angielski filozof stoi na stanowisku, że wszelkie ludzkie rozważania o istocie Boga nie mogą pretendować do miana prawdziwych. Z drugiej strony jednak nigdy nie negował sensowności takich dociekań. Podkreślał tylko związane z tym trudności i zachęcał do posługiwania się rozumem jako darem Boga. Chociaż ludzka myśl nie jest w stanie ogarnąć natury Boga, to ogólny sens słowa „Bóg” nie kłóci się nawet w małym stopniu z treściami rozpoznawanymi przez rozum⁶⁷. Autor *Lewiatana* twierdzi, że gdy jakaś rzecz jest w Piśmie świętym zbyt trudna do zbadania i wyjaśnienia, to należy rozważać znaczenie samych słów i nie posługiwać się metodami, które daje nam logika⁶⁸. Aby lepiej to wyjaśnić, można tajemnicę religijną porównać do pigułki leczniczej, która połknięta w całości przez chorego ma w sobie siłę uzdrawiająca, natomiast żuta w ustach nie przynosi żadnych rezultatów. Zgodnie z założeniami angielskiego filozofa rozum nie jest jedyną

⁶⁶ *Lewiatan*, s. 522.

⁶⁷ Tamże, s. 91 nn.

⁶⁸ Tamże, s. 541.

drogą poznania woli Boga. O niej w sposób szczególny zostali także poinformowani biblijni prorocy, którzy następnie zapisali wszystko na stronach Pisma świętego. Aby wykluczyć możliwość pomyłki i poczytania treści prywatnych za treści objawione, Hobbes proponował dwa warunki interpretacji. Pierwszym jest zdolność dokonywania przez proroka cudów, drugim natomiast zgodność wewnętrzna przekazywanych elementów doktryny religijnej.

Oprócz analizy wiarygodności poznania woli Bożej przez człowieka, autor *Elementów filozofii* zajmował się także dość dokładnie badaniem relacji między religią a wiedzą. Stał na stanowisku, że ta pierwsza jest zdecydowanie odmienna od tej drugiej. Choć rezultatem obu są twierdzenia, to jednak kryteria ich akceptacji są zupełnie różne. Jeżeli chodzi o wiedzę, to odbywa się to za pomocą określenia „związku między słowami”⁶⁹. Prawda w tym przypadku jest konsekwencją przyjętych definicji rzeczy. Jeśli natomiast twierdzenia wynikają z subiektywnych przekonań człowieka – mamy do czynienia z wiarą. Odróżniając wiarę od wiedzy, odrzucał jednocześnie kategorię wiary religijnej rozumianej jako wiedza. Uważał ponadto fałszywe interpretacje spraw wiary za bardzo niebezpieczne i określał je mianem królestwa ciemności⁷⁰.

Zajmując się zagadnieniem religii, angielski filozof przedstawił różne podejścia do tego tematu. Jednak z żadnym wyraźnie się nie identyfikuje. Przedstawione teraz zostaną pokrótce te, którym poświęca najwięcej uwagi. Pierwszym jest providencjalna koncepcja Boga. Jest ona wyjaśniona jako pogląd, według którego Bóg jest stwórcą świata i jego opatrnością. Pisząc o panteizmie całkowitym stwierdza, że zgodnie z nim Bóg jest światem. Omawiając natomiast panteizm częściowy zauważa, że tylko jego częścią. Stanowisko deistyczne – według ujęcia Hobbesa – miało uznawać Boga jako stwórcę świata, który jednak po dokonaniu tego aktu przestał ingerować w jego losy. Radykalny deizm natomiast był koncepcją, która stawiała

⁶⁹ Tamże, s. 579.

⁷⁰ Tamże, s. 541.

znak równości pomiędzy istotą Boga i pierwszą przyczyną świata. Ateistycznymi nazywał angielski myśliciel te przekonania, według których Bóg nie istnieje, a świat posiada byt wieczny, niezależny od jakiegokolwiek stwórcy⁷¹. Omawiając te wszystkie stanowiska angielski myśliciel najwięcej uwagi poświęca dwóm: radykalnemu deizmowi i providencjalnej koncepcji Boga. Uważnie czytając dzieła Hobbesa można odnieść wrażenie, iż te dwa stanowiska są jakoś uprzywilejowane w jego systemie. Można nawet pokusić się o stwierdzenie, że są one mu najbliższe ze wszystkich omawianych przez niego. Chociaż pod pewnymi względami również koncepcja ateistyczna uchodzi w jego oczach za racjonalną i słuszną. Jest tak dlatego, że ateści „negując istnienie Boga, zarazem eliminują go jako źródło strachu”⁷². Podobnie jest ze stanowiskiem radykalnego deizmu, który wprawdzie uznaje istnienie Boga jako przyczyny sprawczej świata, ale nie odczuwa przed nim żadnych obaw, ponieważ odrzuca możliwość jego ingerencji w sprawy człowieka. Jeżeli chodzi o koncepcje ateistyczną i deistyczną, trafiają one, według Hobbesa, do przekonań ludzi świątłych i wykształconych. Wiązało się to jego zdaniem z tym, że ludzie ci posiadają zdolność racjonalnego myślenia, co z kolei każe im szukać rozumowego uzasadnienia wszelkich przyjmowanych twierdzeń. Nie przyjmowali niczego, czego wcześniej nie udowodnili. W związku z tym trudno oczekiwać przyjęcia tych poglądów przez niewykształcone masy, ponieważ im obce są prawa, jakimi rządzi się racjonalne dowodzenie.

Zastanawiając się nad społecznym oddziaływaniem religii, angielski myśliciel dostrzegął z jednej strony poważne znaczenie wiary religijnej dla utrzymania mas w posłuszeństwie suwerenowi, z drugiej zaś ograniczenia z tego płynące. Sądził bowiem, że gdyby usunąć strach przed duchami, to ludzie znacznie bardziej mogliby się oddać do dyspozycji władz świeckich. Drogą do tego miał być wzrost wiedzy, który spowodowałby ograniczenie oddziaływania wiary re-

⁷¹ Tamże, s. s.70.

⁷² Tamże, s. 348.

ligijnej na umysły ludzkie i umocniłby przewagę władzy świeckiej nad kościelną. Taki właśnie przebieg zdarzeń przewidywał Hobbes w swoich pracach⁷³.

W koncepcji religii przedstawionej przez angielskiego myśliciela można odnaleźć elementy charakterystyczne tak dla teistów, jak i deistów⁷⁴. Dlatego trudne jest jednoznaczne zakwalifikowanie tego filozofa. Z jednej strony bowiem zakłada on możliwość poznania Boga i to na dwa różne sposoby: przez wiarę oraz poprzez refleksję intelektu. Z drugiej natomiast, postuluje całkowite uzależnienie wspólnot religijnych od państwa. Bez względu jednak na to wszystko, można z całą pewnością stwierdzić, że jego koncepcja religii jest ujęciem redukcjonistycznym. Nie ujmuje bowiem całego jej bogactwa, ale tylko ogranicza ją do zewnętrznego kultu i pewnego rodzaju uczucia bojaźni przed czymś nieznanym.

Podsumowanie

Hobbes żył na przełomie XVI i XVII wieku, a mimo to stworzony przez niego system nadal intryguje. Wraz z upływem czasu szybko wzrosło grono jego zwolenników jak i przeciwników. Zbudowana przez niego konstrukcja teoretyczna dla jednych była natchnieniem, dla innych zaś przedmiotem krytyki. Niewątpliwie jednak z całą pewnością można stwierdzić, że autor *Lewiatana* jest filozofem trudnym do jednoznacznego zinterpretowania.

W tym, co jest jasno przedstawione w całym jego systemie, poważne zastrzeżenia budzi najpierw koncepcja prawdy proponowana przez autora *Elementów filozofii*. Trudno zgodzić się z tym, że prawda jest tylko porządkowaniem znaczeń i wprowadzaniem do języka kolejnych nazw. Przy takim redukcjonizmie całkowicie spłycaamy jej znaczenie i usuwamy ją z dziedziny wartości. Wówczas człowiek już

⁷³ Por. R. Tokarczyk, dz. cyt., s. 119.

⁷⁴ Por. S. Kowalczyk, *Liberalizm...*, dz. cyt., s. 32 nn.

jej nie poszukuje, ale sam ją tworzy, przestaje być ona celem a staje się tylko środkiem. Kolejną kwestią budzącą poważne zastrzeżenia jest relacja między kościołem a państwem. Autor *Lewiatana* postuluje, choć nie wprost, aby ten pierwszy był całkowicie podporządkowany temu drugiemu. Uważa bowiem, że podporządkowanie kościoła władzy jest warunkiem ładu i stabilności państwa. Hobbes przyznaje nawet suwerenowi prawo do ingerowania w doktrynę religijną. Przyznanie takich uprawnień jest zrozumiałe, jeżeli weźmie się pod uwagę definicję religii, jaką przyjmuje ten myśliciel. Zakłada, że jest ona tylko pewnym specyficznym uczuciem, spowodowanym bojaźnią przed niewidzialną mocą. W tym ujęciu religia nie jest próbą odkrywania Boga i zbliżania się do Niego, ale zwykłym środkiem zapewniającym porządek społeczny. Przyjęcie takich założeń powoduje, że muszą być na nowo zdefiniowane także kategorie dobra i zła. Angielski filozof i na to jest przygotowany, proponuje bowiem aby to prawodawca przez odpowiednie normy określał kanon zachowań dopuszczalnych w społeczeństwie. Jeżeli zaś chodzi o ustalanie tego co dobre i złe, to powinna czynić to sama jednostka w zależności od sytuacji, a jedynym kryterium, jakim ma się kierować, jest skuteczność.

W artykule została skutecznie – jak sądzę – podjęta próba wykazania aksjologiczno-jurydycznych uwarunkowań państwa w filozofii klasycznego liberalizmu angielskiego. Odbyło się to głównie w oparciu o jak najwierniejsze odczytanie myśli Hobbesa. Nie było to zadanie proste, ponieważ jest to filozof bardzo oryginalny i odważny w swoich dociekaniach. Oczywiście nie dało się tu rozwiązać wszystkich wątpliwości z tym związanych. Zresztą nie wiadomo, czy kiedykolwiek się to uda. Warto jednak podkreślić, że jeżeli chodzi o samego filozofa, to można się z nim nie zgadzać w wielu kwestiach, ale nie powinno to nikogo powstrzymywać od sięgania do jego pism, które mogą być dobrą inspiracją do refleksji nad obecnym stanem teorii państwa.

**Axiological and Juridical Fundaments of a State According
to the Classical English Liberalism.
Reflexions on the Hobbes' Political Theory**

Summary

The paper's objective is to point out the philosophical background of liberalism. The main features of liberalism are: nominalism (which denies the existence of universals) related to it individualism and rationalism proclaiming the intellect as a main source of knowledge. The ethics and politics based on these grounds become subjective, depending on a situation and individualistic, eventually degenerate in an anarchy. In this case the only remedy proposed by Hobbes is the positive law laid down by the state. The religion which is based, according to Hobbes, mainly on the emotions, is in his mind an instrument in order to promote the obedience against the sovereign. The author of the paper evaluates the Hobbes' political system as highly controversial.

Roman DAROWSKI SJ

ZACHARIASZ MODZELEWSKI SJ (1648–1710) I JEGO FILOZOFIA

O Zachariaszu Modzelewskim istnieje w dotychczasowej literaturze sporo informacji biograficznych oraz wiadomości na temat jego działalności jako żywotopisarza. Natomiast bardzo niewiele pisze się na temat jego filozofii. Tymczasem w pełni zasługuje on na obszerniejsze omówienie, należy bowiem do wybitniejszych filozofów jezuitów w Rzeczypospolitej XVII wieku. W niniejszym opracowaniu pragnę w jakiejś mierze zaradzić temu niedostatkowi.

1. Biografia

Zachariasz Modzelewski (Modzelowski, Modzielewski) urodził się dnia 5 XI 1648 r. na Mazowszu w rodzinie szlacheckiej herbu Modzele lub Herbut. Kształcił się w Kolegium Jezuitów w Braniewie na koszt biskupa kijowskiego, Tomasza Ujejskiego. Po ukończeniu retoryki wstąpił dnia 17 VIII 1668 r. do zakonu jezuitów i w Wilnie odbył dwuletni nowicjat. Po rocznym studium pedagogicznym uczył w klasie poetyki w Kolegium Jezuitów w Grodnie i Nowogródku (1671–1673). W latach 1673–1676 studiował filozofię w Akademii Wileńskiej pod kierunkiem Michała Dąbrowskiego (1633–1694) i matematykę pod kierunkiem Wojciecha Tylkowskiego. Następnie uczył poetyki w Połocku i retoryki w Wilnie. W latach 1678–1682

studiował teologię w Akademii Wileńskiej i w czerwcu 1682 r. przyjął w Wilnie święcenia kapłańskie. Po teologii uczył retoryki w Płocku i wykładał filozofię na skróconych kursach dla świeckich w Pułtusk i Warszawie (1682–1685). We wrześniu 1685 r. uzyskał w Akademii Wileńskiej stopień magistra sztuk wyzwolonych i filozofii, równoznaczny wówczas z dzisiejszym doktoratem. Promocji dokonał Piotr Kitnowski, rektor Akademii. Dzięki temu Modzelewski mógł prowadzić wykłady na tej uczelni. W latach 1685–1688 prowadził tam pełny kurs filozoficzny, tj. logikę, fizykę, czyli filozofię przyrody, i metafizykę. Po rocznym pobycie w Warszawie, gdzie był kaznodzieją, powrócił do Akademii Wileńskiej jako profesor etyki (1689–1691).

Z okresu pracy dydaktycznej w Akademii Wileńskiej pochodzi jego stosunkowo bogata spuścizna filozoficzna, którą omawiamy poniżej. W latach 1691–1694 Modzelewski był w Połocku dyrektorem studium filozoficznego. Będąc znawcą prawa i zagadnień moralnych, przewodniczył zebraniom z tej dziedziny, zwoływanym co pewien czas w kolegium połockim. W latach 1694–1699 był rektorem Kolegium Jezuitów w Łomży. Podlegała mu również tamtejsza szkoła średnia i stacja misyjna dla Kurpiów w Myszyńcu. W czasie jego urzędowania – w 1696 r. – pożar Łomży zniszczył budynek kolegium i drewniany kościół. Wkrótce potem rozpoczęto budowę murowanego kolegium i przyspieszono prace przy kościele, budowanym z cegły od 1685 r., a w Myszyńcu powstał kościół drewniany i dom misyjny. Później Modzelewski pracował w Pińsku (1699–1701), Grodnie (1701–1704), Orszy (1704–1708) i Nieświeżu (od 1708), przeważnie jako dyrektor szkół. Zmarł dnia 13 VII 1710 r. w Nieświeżu podczas zarazy.

2. Filozoficzna spuścizna pisarska

Modzelewski opublikował kilkanaście żywotów świętych i świątobliwych jezuitów. Ale także w dziedzinie filozofii jego dorobek jest znaczny. Stanowią go:

1. *Conclusiones ex universa philosophia sub auspiciis Perillustris Magnifici Domini D. Georgii Lavrentii in Zemłosław Zemlla, Subdapiferi Osmianensis [...] Defensae ab Erudito ac Generoso D[omi]no GEORGIO GRYNKIEWICZ, AA [Artium]. LL. [Liberalium] & Philosophiae Baccaureo, Metaphysices Auditore, pro suprema Philosophiae laurea Praeside R. P. ZACHARIA MODZELEWSKI Societatis IESV, AA. LL. & Philosophiae Magistro, eiusdemque ordinario in Alma Vniversitate Vlnensis Societatis IESV Professore. Anno D[omi]ni 1688. Mense Iunio, Die [daty dziennej nie wpisano].*

[Wilno] 1688, folio, k. nlb. 7

Na s. 3 portret Jerzego Wawrzyńca Zemłły, podstolego oszmiańskiego; sztych L. Tarasewicza.

4-10 – dedykacja Jerzego Grynkwicza swemu mecenasowi, Jerzemu Wawrzyńcowi Zemlle

11-13 – Tezy I-XXI, w tym EX LOGICA I-IV, EX PHYSICA V-XIII, EX LIBRIS DE ORTU ET INTERITU XIV-XV, EX LIBRIS DE ELEMENTIS XVI-XVII, EX ANIMASTICA XVIII-XIX, EX METAPHYSICA XX-XXI.

Estreicher XVII 436 (pod: Grynkwicz Jerzy)

– Biblioteka Narodowa XVII. 4. 192; XVII. 4. 2813 (kopia w Arch. TJ w Krakowie).

Są to ułożone przez Modzelewskiego tezy, których w publicznej dyspucie w Akademii Wileńskiej w 1688 r. bronił bakałarz Jerzy Grynkwicz w celu uzyskania magisterium sztuk wyzwolonych i filozofii. Magisterium – co wyraźnie podkreślono w słowach: *pro suprema Philosophiae laurea* – było wówczas najwyższym stopniem, równoważnym z dzisiejszym doktoratem.

2. *Theses ethico-politicae de Societate Humana tam domestica quam Civili nec non de Ctetica atque Chrysica id est quaestuarium ac Vsu Rei familiaris tam ad Domesticam quam ad Civilis Societatis conservationem necessaria, Honori [...] IOANNIS BIEGANSKI Mareschalicidae & Dapiferi Brasłaviensis [...] Litterarum in Alma Academia Vlnensi Studiosi, dicatae ac defensae ab Erudito Ac No-*

bili D[omi]no MICHAELE MOYGIS A.A. L.L. [Atrium Liberalium] & Philosophiae Magistro, Sacrae Theologiae Ethicesque Auditore, Congregationis Marianae Praeside, Assistente sibi R.P. ZACHARIA MODZELEWSKI S. I. A.A. L.L. & Philosophiae Magistro, Ordinario in dicta Vniversitate Politices Professore, ibidemque Scholarum Praefecto. Anno DEI Naturae Humanae Sociati 1690. Mense Die [miesiąca i daty dziennej nie wpisano] Vilnae, Typis Academicis

Wilno 1690, Drukarnia Akademicka, 4^o, stron nlb. 50.

Treść: 1-2: karta tytułowa

3-9: dedykacja Michała Moygisa Janowi Biegańskiemu, synowi marszałka i stolnika brasławskiego, kończącemu szkołę średnią przy Akademii

10-54: Tezy I-IX

I. De Ethicae natura, & divisione, s. 10

II. De origine Societatis humanae referuntur et refelluntur opiniones, s. 10-12

III. De Divisione Societatis humanae, eiusque Materia, 13-16

IV. De Fine Societatis praecipue civilis & ad eam inclinatione, 16-20

V. De Politicae Societatis Civibus in communi, eorumque virtute ac obligatione, 21-22

VI. De Societate Coniugali, 23-24

VII De Societate paterna seu de patre, matre & liberis, 24-31

VIII. De Societate Heri, & servi etam improprie dicta, 37-41

IX. De Ctetica & Chrystica, 42-50.

Estreicher XXII 608 (pod: Moygis Michał)

– Centralna Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk, Wilno L – 17/1100

– Biblioteka Narodowa, Warszawa XVII. 3. 1075; (kopia w Arch. TJ w Krakowie);

– Biblioteka Ossolineum, Wrocław XVII – 6552 – III

Mimo że tekst ten nazwano tezami, są to zredagowane przez Modzelewskiego krótkie opracowania wybranych zagadnień z etyki społecznej i politycznej. „Tez” tych w publicznej dyspacie w Akade-

mii Wileńskiej w 1690 r. bronił magister sztuk wyzwolonych i filozofii Michał Moygis, student teologii i etyki.

3. Logica / Logika

Skrypt studencki (notatki, przeważnie dyktaty), rękopis, Akademia Wileńska 1685/86, k. nlb. 165

Części: *Introductio ad logicam seu dialectica*, 1-29

Logica Aristotelis Stagiritae Principis Philosophorum seu philosophia rationalis tradita in Alma Universitate Vilnensi Anno 1685, 30-164

Części (*Tractatus*) : *Disputationes prooemiales, De Universalibus in genere et in specie, De Categoriis seu Praedicamentis Aristotelis, In libros Peri Hermenias, sive De Interpretatione, In Libros Analyticos Aristotelis.*

W tekście rękopisu jest dużo zarzutów (*obiicio 1^o, 2^o, 3^o...*) i odpowiedzi na nie. Na k. 102 pięknie narysowane i ozdobione „drzewo Porfiriusza” (*Arbor Porphyriana*).

Lietuvos filosofinës minties istorijos šaltiniai, t. I, Vilnius 1980, s. 213 (tu mylna data powstania rękopisu)

– Wilno, Biblioteka Uniwersytecka, rkps F 3–2096

4. Fizyka / Filozofia przyrody

Skrypt studencki, rękopis, Akademia Wileńska 1686/87, k. nlb. 213.

Tractatus primus Physicus in Aristotelis 8 libros Physicorum, quatuor De coelo, quatuor De meteoris Anno Incarnatae in terris Sapientiae 1686 die 2 Septembris [k. 1]

Części : [*Tractatus primus Physicus*], k. 2-203

Tractatus secundus Physicus in quatuor libros De coelo. k. 203-213

W tym tomie brak zapowiedzianego na k. 1 traktatu *O meteorach* – mimo notatki na k. 213^v: *Nihil deest* [niczego nie brak].

Rękopisy logiki i fizyki (nr 3 i 4) są pisane tą samą ręką – poza nielicznymi wyjątkami pisanymi inną ręką (z powodu nieobecności,

może choroby studenta), np. w fizyce na k. 56^v-57, 107, 109, 114-114^v, 116-118^v.

Lietuvos filosofinės minties istorijos šaltiniai, t. I, Vilnius 1980, s. 213-214.

– Wilno, Biblioteka Uniwersytecka, rkps F 3–2042

5. *Tractatus Politicus, duabus suis partibus, duobus libris, tertio nempe et quarto Politicae Aristotelis correspondens. Quarum una varias formas et status imperiorum proponit, altera qualem oporteat esse civem reipublicae ostendit.*

Skrypt studencki, rękopis, Akademia Wileńska 1689-1691, kart 1-127.

Dalsze części tego rękopisu dotyczą innych dziedzin; pod koniec jest m.in. matematyka (liczne tabele i ryciny) oraz arytmetyka.

Na k. 66^v tytuł części: *Praelectiones politicae Anni 1690*

Lietuvos filosofinės minties istorijos šaltiniai, t. I, Vilnius 1980, s. 213

– Wilno, Biblioteka Uniwersytecka, rkps F 3–1390

6. *Praelectiones politicae*

Skrypt studencki, rękopis, Akademia Wileńska 1691, kart 13

Części: *De monarchia seu regno*, k. 137-144

In IV libros Institutionum D. Iustiniani commentarius, una cum explicatione variorum iurium, praesertim Iuris Municipalis plurimarum civitatum Regni Poloniae & Magni Ducatus Lithuaniae, seu Magdeburgici [w oryginale zapewne przez pomyłkę: Mardeburgici], k. 145-150.

Wykłady te są kontynuacją wykładów opisanych wyżej.

Lietuvos filosofinės minties istorijos šaltiniai, t. I, Vilnius 1980, s. 213

– Wilno, Biblioteka Uniwersytecka, rkps F 3–2005

Uwaga: W rękopisach 3-6 nie znaleziono nazwiska autora (wykładowcy). Ich autorstwo ustalił prof. Romanas Plečkaitis z Wilna głównie na podstawie jezuickich katalogów.

3. Poglądy filozoficzne

A. Filozofia teoretyczna

Logika jest nabytą sprawnością intelektu kierującą jego działaniem¹. Jej przedmiotem materialnym są trzy działania umysłu, a przedmiotem formalnym – poprawność działań umysłowych².

Logika wraz ze wszystkimi swymi częściami należy do dziedziny poznawczej, stanowi bowiem „moc” rozumu (*virtus intellectus*). Człowiek posiada różne rodzaje wiedzy naukowej (*scientiae*), które jednak nie są mu wrodzone. Nie polegają też jedynie na przypomnieniu. Uzyskuje się je zaczątkowo przy pomocy zmysłów, a w sposób doskonały, czyli pełny, dzięki rozumowi za pośrednictwem dowodzenia. W procesie poznania terminy mają charakter umowny; oznaczają zarówno rzecz, czyli przedmiot, do którego się odnoszą, jak i pojęcie tego, który je wygłasza, głównie jednak oznaczają rzecz³.

Materia pierwsza posiada własne istnienie różne od istnienia formy⁴, nawet przy założeniu, że istota różni się od istnienia. W sposób naturalny materia nie może istnieć bez formy. W porządku rzeczy (niezależnie od poznania) istnieją formy substancjalne, które tworzą ciała naturalne; formy te nie istnieją już wcześniej w materii, lecz są tworzone całkiem od nowa. Połączenie (*unio*) materii i formy różni się rzeczowo od tworzących je składników i nie jest wyłącznie czynnością wyprowadzającą formy materialne. Pierwiastki nie pozostają

¹ „Logicam esse habitum directivum operativum intellectus. Habitus enim ut sic nil aliud est, nisi facilitas quaedam seu promptitudo [...] exercitio acquisita”. *Logica*, rkps 2096, k. 31.

² „Logica totaliter sumpta pro objecto materiali primo et adaequato habet 3 mentis operationes”. *Ibidem*, k. 54^v. „Objectum formale Logicae est rectitudo operationum”. *Ibidem*, k. 58.

³ „Voces significant ex instituto: & quidem tum rem, tum conceptum loquentis, principalius tamen rem”. *Conclusiones*, 1688, teza III.

⁴ „Materia prima habet propriam existentiam distinctam ab existentia formae”. *Tamże*, teza V.

formalnie w związkach [chemicznych]. Natura jest pierwszą i podstawową zasadą i przyczyną ruchu i spoczynku ciał.

Życie rozpatrywane w swym wymiarze podstawowym (*in actu primo*) to zasada działania immanentnego, którego kres (*terminus*) nie może być stworzony przez czynnik zewnętrzny. Życie zaś rozważane konkretnie (*in actu secundo*) to działanie zasadniczo immanentne, którego kres (wykonanie, spełnienie) może być wynikiem działania czynnika zewnętrznego, ale tylko w sposób niepełny (*inadaequate*).

Istnienie bytu nie różni się rzeczowo od jego istoty⁵. W bycie ożywionym nie ma form częściowych, nie ma też formy cielesności. Zwierzęta formalnie nie działają celowo. Bóg kieruje przyczyny drugie (stworzenia) do dokonania konkretnego wyboru⁶.

B. Etyka społeczno-polityczna

Etyka, czyli filozofia moralna, tj. filozofia obyczajów, kieruje człowieka ku dobrym obyczajom w ogóle, niezależnie od stanu, w jakim ktoś żyje. Etyka jest związana z roztropnością i na roztropności się opiera⁷. W związku z tym Autor wysuwa m.in. dwa zarzuty, na które zaraz odpowiada. Zamieszczam je jako swoistą ciekawostkę:

1. „Niektórzy filozofowie moralni są dobrzy, ale nieroztropni. A więc etyka nie jest roztropnością.

Odpowiadam: Są nieroztropni z braku roztropności pełnej w znaczeniu moralnym – Zgadzam się.

Są nieroztropni z braku roztropności pełnej w znaczeniu fizycznym – Nie zgadzam się.

2. Wielu jest roztropnych bez etyki. A więc etyka nie jest nauką.

Odpowiadam: Są roztropni z natury – Zgadzam się.

Są roztropni dzięki nauce – Nie zgadzam się”.

⁵ „Existentia rei non distinguitur realiter ab essentia”. Tamże, teza XX.

⁶ „Deus determinat causas secundas ad individuationem effectus”. Tamże, teza X.

⁷ „Ethica revocatur ad prudentiam”. *Tractatus politicus*, rkps 1390, k. 24.

Woryginalne brzmi to bardziej uczenie:

1. „Nonnulli philosophi morales boni sunt, tamen imprudentes.

Ergo Ethica non est prudentia.

Respondeo: Sunt imprudentes ob defectum prudentiae moraliter completae – Concedo. Physice completae – Nego.

2. Multi sunt prudentes sine ethica. Ergo Ethica non est scientia.

Respondeo: Sunt prudentes naturaliter – Concedo. Doctrinaliter – Nego”⁸.

Etyka dzieli się na indywidualną (*monastica*), rodzinną (*oeconomica*) i polityczną. Pierwsza kształtuje dobrego człowieka, druga – ojca rodziny, trzecia – obywatela. Modzelewski najpierw referuje różne opinie na temat powstawania pierwotnej społeczności ludzkiej, które jako niewłaściwe odrzuca, przyjmując naturalne (*a natura*) jej pochodzenie.

Spółeczność ludzką tworzą państwa (*civitas, respublica*), a w ich obrębie: wsie–miasta (*vicus*) i rodziny (*familia*). Państwo jest zgodnym z naturą zgromadzeniem ludzi, złożonym z wielu siedzib, związanym prawem, ustanowionym dla tworzenia warunków dobrego i szczęśliwego życia obywateli⁹. Omawiając różne formy ustroju państwa, Autor wspomina „Polaków, którzy rządili się już to monarchicznie, tj. przez jednego władcę, już to arystokratycznie przez dwunastu wojewodów”¹⁰. Jego preferencje kierują się jednak ku monarchii¹¹.

⁸ Ibidem.

⁹ „Respublica [...] est Coetus hominum secundum naturam, jure sociatus, ex multis Vicis perfectus, ad bene beateque vivendum constitutus”. *Theses ethico-politicae*, teza III, 1.

¹⁰ „Sicut Poloni, modo monarchice, ab uno Principe, modo Aristocratice a duodecim Palatinis recti sunt”. Tamże, teza III, 3.

¹¹ Zob. zwłaszcza paragraf *De monarchiae praestantia. Tractatus politicus*, rkps 1390, k. 69^v.

W rękopisie *Tractatus Politicus* mamy dość obszerny namysł nad zagadnieniem, co jest lepsze: wybór czy sukcesja króla (władcy). Podano tam różne opinie za pierwszym i drugim rozwiązaniem, by w końcu wyciągnąć rozsądny wniosek: „Najważniejsze jest to, by [król] był dobry i by dobrze rządził oraz by był przeświadczony, że to on jest dla Rzeczypospolitej, a nie Rzeczpospolita dla niego”¹².

Kolejny dylemat zjawia się przy założeniu, że decydujemy się na wybór króla. Modzelewski zastanawia się w szczególności nad tym, czy wybierać rodaka, czy obcego. Przytacza racje za i przeciw dla obu rozwiązań. Pytania, co jest lepsze, nie rozstrzyga, lecz widzi w tym problem¹³.

Modzelewski – co oczywiste – opowiadał się za tym, by religia katolicka znajdowała poparcie w państwie, bo ona jako jedyna uczy, że należy dochować wiary i obietnic nawet wobec wrogów¹⁴.

Przez „Dom doskonały” (*Domus perfecta*) rozumie Modzelewski społeczności proste: pan i sługa, mąż i żona, ojciec i dzieci, a także sztukę gospodarowania i dobrego używania tego, co się zdobyło.

Celem społeczności jest dobro zarówno społeczne, jak i indywidualne. Człowiek ze swej natury jest bytem politycznym, a więc także społecznym, i to bardziej niż zwierzęta, które żyją gromadnie; z natury bowiem obdarzony jest mową, która go uzdalnia do ściślejszej komunikacji z innymi ludźmi. To ukierunkowanie do życia społecznego i wprowadzanie go w życie przynosi wiele korzyści zarówno społeczności, jak i poszczególnym ludziom. W tym kontekście jest wzmianka o prawie miłości ojczyzny, które już według Kasjodora wynika z natury.

¹² „Summum est, ut bonus sit et bene imperet, seque datum Reipublicae, non sibi Rempublicam arbitretur”. Ibidem, k. 81^v.

¹³ „Problema esto”. Ibidem, k. 80.

¹⁴ „Religio Catholica sola docet fidem servare etiam hostibus”. Ibidem, k. 107^v.

Modzelewski uznaje zwierzchność męża nad żoną; mąż i żona pełnią dwie funkcje: mąż wyższą, żona – niższą. Jego zdaniem Opatrzność Boża sprawiła, iż kobiety są bardziej bojaźliwe niż mężczyźni, gdyż przewidziała je do strzeżenia rzeczy już zdobytych, gdzie strach i bojaźń ma duże znaczenie.

Autor – zresztą za Arystotelesem – zajmowanie się przez kobiety polityką uważa za niewłaściwe i szkodliwe dla wychowania dzieci, i skłania się do zdania polityków, że sprawowanie przez nie władzy byłoby w pewien sposób wbrew naturze¹⁵.

Wychowaniu poświęca Modzelewski sporo uwagi, gdyż – jak twierdzi – ma ono większy wpływ na urobienie młodego człowieka niż natura. Wychowanie obejmuje sprawy dotyczące ciała (zaleca m.in. gimnastykę), obyczajów i wykształcenia. W wychowaniu wskazana jest odpowiednia surowość. Nic bardziej nie zaszkodzi samym rodzicom jak rozpieszczane dzieci. Lepsze jest kształcenie publiczne niż prywatne. W wychowaniu moralnym bardzo ważny jest przykład rodziców. Autor przywołuje zdanie Arystypa, że lepiej być żebrakiem niż niewykształconym, bo żebrakowi brak pieniędzy, a niewykształconemu tego, co ludzkie. Za Stagirytą zaleca też muzykę. Dzieci są zobowiązane do posłuszeństwa rodzicom; nie wolno im sprzeciwiać się rodzicom, chyba żeby ojciec chciał dziecko zabić lub zdradzić ojczyznę. W tej sprawie przytacza opinię Schönbornera, dodając jednak, że przeciwną opinię ma Bodin. Dzieci winno się uczyć różnych rzemiosł. Wśród przykładów wymienia m.in. Zygmunta III, króla Polski, który w młodości uczył się sztuki złotniczej. Przy okazji zauważa, że Polacy i Litwini nie cenią rzemiosła, a nawet nim gardzą. Paragraf kończy się ostrzeżeniem mędrca Pittakosa: jakim ty będziesz dla twych rodziców, takimi będą twoje dzieci dla ciebie.

¹⁵ „Vnde, imperia muliebria, sive domestica, sive politica, quodammodo esse naturae contraria sentiunt politici”. *Theses ethico-politicae*, teza VIII, 4. – W tym kontekście Autor przytacza opinię pewnego polityka: „Mulieres regunt nos, nos senatum, senatus Romam, Roma orbem – Kobiety rządzą nami, my senatem, senat Rzymem, Rzym światem”.

Wśród zagadnień związanych z omawianiem stosunku: pan–sługa Modzelewski zajął się nieco obszerniej sprawą nierówności między ludźmi. Wychodząc z faktu różnic między ludźmi, szczególnie w sferze zdolności umysłowych, wykazuje, że jest rzeczą naturalną (*con-naturaliter*), iż jedni są przewidziani to tego, by rządzić, inni zaś, by słuchać. Podkreśla jednak z naciskiem:

„Z tego, że jeden jest bardziej zdatny do rządzenia, a inny do słuchania, nie wynika wcale, że jakiś człowiek jest z natury w sensie ścisłym sługą, czyli niewolnikiem. Żaden bowiem człowiek nie został ustanowiony dla służby drugiemu w tym znaczeniu, by był poddany innemu ze wszystkimi dobrami i uczynkami swymi, jak to się dzieje w przypadku zwierząt i wszystkich rzeczy nieożywionych, które są dla człowieka.

Sługa, także ten w ścisłym znaczeniu, posiada władzę nad swą duszą i ciałem, wskutek czego jego Pan nie ma prawa do jego życia i członków. Człowiek bowiem dzięki wzniosłości swej natury żadnym przepisem prawa nie może być w tym względzie zrównany ze zwierzętami”¹⁶.

W ostatniej, IX tezie przedmiotem rozważań jest *Ctetica*, czyli (z greckiego) sztuka pozyskiwania tego, co niezbędne do życia (*ars rei familiaris quaerendae*), oraz *Chrysica*, czyli umiejętność dobrego używania tego, co się zdobyło (*ratio bene utendi quaesitis*). Są to więc umiejętności zdobywania majątku i gospodarzenia nim. W obu obowiązują określone zasady sprawiedliwości, których zachowanie Autor zaleca, podobnie jak i umiar we wszystkim i unikanie zbytku.

¹⁶ „Caeterum ex hoc, quod unus sit aptior ad regendum, alter ad parendum, nullus homo natura est servus proprie, seu mancipium; quia nullus homo est conditus propter servitutum alterius; ita, ut alieno dominio quo ad bona omnia & opera sua sit ita subjectus, sicut sunt caetera bruta, aliaeque res omnes inanimae, propter eundem hominem. Servus etiam rigorose dictus habet dominium animae & corporis, ita ut ejus Dominus non habeat jus in ejus vitam & membra; quia homo ob suae naturae excellentiam, nulla legis dispositione deprimi potest ad aequalitatem in hoc genere cum brutis”. Tamże, teza VIII, 5-6.

4. Podsumowanie

Z zakresu etyki, a zwłaszcza z etyki społecznej i politycznej, w XVII wieku powstało niezbyt dużo tekstów drukowanych. Także i spuścizna rękopiśmienna z tej dziedziny nie jest obfita. Dlatego tym cenniejsza jest spuścizna Modzelewskiego, która – jak widać – jest stosunkowo bogata.

W zagadnieniach teoretycznych (metafizycznych) widoczny jest u Modzelewskiego wpływ poglądów Franciszka Suáreza, który był popularny wśród jezuitów, także w Polsce. Wyrazem tego jest m.in. twierdzenie, że materia pierwsza posiada własne istnienie oraz że istota i istnienie nie różnią się rzeczowo.

Arystoteles jest czołowym autorytetem, na którego bardzo często powołuje się Modzelewski, wielokrotnie cytując jego teksty, najczęściej *Politykę*, niekiedy także *Etykę nikomachejską*. Cytuje również innych autorów oraz podaje przykłady różnych osobistości, zwłaszcza gdy pisze o wychowaniu. Rzadziej występują: Platon (często krytycznie), Cyceon i Seneka. Sporadycznie spośród filozofów pojawiają się m.in. Krates, Epikur, św. Augustyn i Tomasz z Akwinu.

O niezwykłej erudycji Modzelewskiego świadczy m.in. to, że cytuje względnie odwołuje się do kilku nowszych czołowych teoretyków państwa i prawa. Są wśród nich: Jean Bodin – w formie zlatynizowanej: Bodinus (1530–1596), autor dzieła *Les six Livres de la République*, Paris 1576; Giovanni Botero – w formie zlatynizowanej: Boterus (1544–1617), autor dzieła *Tre libri delle cause della grandezza delle città*, Roma 1588; Nicolas Vernuleus (1570–1647), autor dzieła *Institutionum politicarum libri quatuor*, Louvain 1625; Georg Schönborner (1579–1637), autor dzieła *Politicorum libri septem*, które miało wiele wydań, m.in. w Lipsku w 1614 i w Amsterdamie w 1642 r. Wśród przytaczanych autorytetów znalazł się nawet kalwinista francuski, Lambertus Danaeus (1530–1596), autor dzieła *Politices Christianae libri septem*, [Genewa] 1596.

Theses ethico-politicae de societate humana zawierają wybrane zagadnienia etyki społecznej i politycznej zgodnie z ówczesną klasyfikacją: jednostka, rodzina, państwo. Modzelewski przedstawił

celniejsze wątki myśli społeczno-politycznej Arystotelesa, zawarte głównie w jego *Polityce*. Wybrane zagadnienia nieco rozwinął, przystosowując je do warunków panujących w Rzeczypospolitej i modyfikując niektóre jego poglądy, m.in. o niewolnictwie. Obszernie potraktował zagadnienie rodziny. W znanych nam obecnie tekstach tego autora nie ma opracowania filozoficznych podstaw całej etyki, którymi niewątpliwie zajmował się podczas wykładów.

Do wykładów *Praelectiones politicae* z 1691 r. Modzelewski dodał część *In quatuor libros D. Iustiniani commentarius*, tj. komentarz do „Kodeksu Justyniana” (*Corpus iuris civilis*, pierwotnie z VI w., późniejsze przeróbki, uzupełnienia i przedruki). Przedstawił w nim różne prawa, zwłaszcza prawo samorządowe (miejskie), tj. magdeburskie wielu miast Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Studentom przekazywał też wiadomości luźniej związane z problematyką wykładów, np. o wielkich miastach w Europie i na świecie, m.in. w Japonii i w Indiach, a także o miastach bardzo pięknych; za najpiękniejszy uznał Konstantynopol¹⁷.

Modzelewski – podobnie jak wielu autorów tamtego okresu – różnił porządek naturalny i nadprzyrodzony. Przejawia się to wówczas, gdy stwierdza, że coś nie jest możliwe w sposób naturalny (*naturaliter*), możliwe jest jednak dzięki interwencji Bożej, czyli w sposób nadprzyrodzony (*supernaturaliter*). Takie rozróżnienie pojawia się np. w zbiorze pt. *Conclusiones ex universa philosophia*, w tezie VI, a w tezie XIX nawet dwa razy. W rękopisach tego rodzaju określeń jest jeszcze więcej. W dziełku *Theses ethico-politicae* zaś jest wzmianka o Opatrzności Bożej – *Providentia divina* (teza VI, 2; zob. wyżej relacja: mąż–żona).

Bliższe poznanie filozofii uprawianej przez Modzelewskiego prowadzi do wniosku, że w swej warstwie teoretycznej (spekulatywnej) jest ona przejawem nowożytnego, XVII-wiecznego arystotelizmu chrześcijańskiego. W części praktycznej zaś (etyka społeczno-polityczna) w znacznej mierze dochodzą do głosu zarówno osobowość Autora (np. dobór zagadnień, objętość, czyli ile uwagi i miejsca im

¹⁷ Rkps 1390, k. 53-60.

poświęca, jakie rozwiązania przyjmuje), jak i sytuacja społeczno–polityczna Rzeczypospolitej w XVII wieku.

O Modzelewskim

Estreicher, *Bibliografia polska*, XXII s. 497-498 (pod: Modzelewski Zachariasz i – mylnie – pod: Modzelewski Paweł); s. 608 (pod: Moygis Michał); XVII s. 436 (pod: Gryniewicz Jerzy); XXV s. 422 (pod: Jędrzej Puteo); De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, k. 1149-1150; *Encyklopedia Orgelbranda*, t. 18, s. 733; *Encyklopedia kościelna*, t. XIV, Warszawa 1881, s. 524; *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, t. 27-28, s. 130; *Wielka Encyklopedia Powszechna Ilustrowana*, t. 47-48, s. 302; K. Niesiecki, *Herbarz polski*, t. 6, s. 446 (pod: Modzelewski); *Herbarz polski i imionospis*, Lwów 1855, t. I, s. 157; S. Rostowski, *Lithuanicarum Societatis Iesu historiarum libri decem*, Paris 1877, s. 364, 426; S. Załęski, *Jezuici w Polsce*, t. IV, Kraków 1905, s. 450, 1030-1031; R. Plečkaitis, *Feodalizmo laikotarpio filosofija Lietuvoje*, Vilnius 1975, s. 451-452; B. Natoński, *Modzelewski Zachariasz*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXI, Wrocław 1976, s. 201, 394, 551-552 (tu wymieniono m.in. źródła rękopiśmienne z Centralnego Archiwum Jezuitów Rzymie – AR-SI, z których wypisy znajdują się w Archiwum TJ w Krakowie); *Lietuvos filosofinės minties istorijos šaltiniai*, t. I, Vilnius 1980, s. 106-107, 212-215; L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. III, Rzym 1987, s. 34; t. IV, 1990, s. 116, 117; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564–1995*, oprac. L. Grzebień, Kraków 1996, s. 433; *Filosofijos laurai / Laureae philosophicae*, Vilnius 1997, s. 199, 271, 327; *Polonica w Archiwum Rzymskim Towarzystwa Jezusowego*, t. 2: *Litwania*, Kraków 2003, s. 49, 105-106, 272 (informacja o nekrologu); S. Pyszka, *L'insegnamento della filosofia morale nelle scuole dei gesuiti polacchi e lituani ed in particolare nell'Accademia di Vilna, 1642-1774*. [streszczenie: *Nauczanie filozofii moralnej przez jezuitów polskich i litewskich, szczególnie w Akademii Wileńskiej, w latach 1642-1774*], w: *Philosophia vitam alere*, Kraków 2005, s. 581.

Roman DAROWSKI SJ

**Zacharias Modzelewski SJ (1648–1710)
and his philosophy**

Summary

Zacharias Modzelewski was born in Mazovia (Central Poland) in 1648. In 1668 he entered the Society of Jesus and completed his novitiate in Vilnius. He studied philosophy (1673–1676) and theology (1678–1682) at the Vilnius Academy. He was ordained priest in 1682 in Vilnius. He taught philosophy to lay students in the Jesuit College in Pułtusk and Warsaw from 1682 to 1685. In 1685 he graduated from the Vilnius Academy with a degree of master in liberal arts and philosophy. From 1685 to 1688 he lectured a full philosophy course in Vilnius academy, and from 1689 to 1691 he taught ethics in the same Academy. He died in 1710 in Nieśwież (Nesvizh, now in Belarus) during the plague time.

Modzelewski's philosophical heritage is quite valuable. It comprises two printed works: 1) *Conclusiones ex universa philosophia* (Vilnius, 1688) – a collection of theses for philosophical disputation; 2) *Theses ethico-politicae de societate humana* (Vilnius, 1690). Although this text is called *theses* („Ethical and political theses about the human society”), it is more than theses – it is a short work, analyzing several questions of social and political ethics. In addition we also know of four manuscript courses written by the students attending his lectures.

Special attention should be paid to the *Theses ethico-politicae*. They contain important questions of social and political ethics of the society: individual, family, country. Modzelewski brought to light the threads of social and political thought of Aristotle, which were hiding in his treatise *Politics*. Modzelewski complimented and amplified some questions, making them closer to our circumstances. He modified some views of Aristotle, for example his views on slavery. Problems of family and education are developed most comprehensively. The love of one's country (patriotism), encoded in the nature, is also mentioned.

There were not too many printed texts on ethics, especially social and political ethics in the 17th century. Manuscripts from that area are also scarce. That is why the heritage of the author discussed in this paper has even a greater value.

His theoretical philosophy is an expression of Christian Aristotelism with some influences of Suárez's views. In his practical philosophy, i.e. social, political, and economical ethics, very often the personal opinions of the author come through and the social political situation of Lithuania in the 17th century is highlighted. The heritage of Modzelewski allows us to know the philosophy, taught at the Vilnius Academy in the second half of the 17th century. Among forty Jesuit colleges functioning at that time, the Academy was the leading educational institution in Lithuania and Poland.

SPRAWOZDANIA

Wiesław SZUTA

CYWILIZACJA ŻYCIA KONTRA CYWILIZACJA ŚMIERCI

XX wiek nazwany został wiekiem cywilizacji śmierci. Czy aby na pewno tak jest? W dniu 28 listopada 2009 r. próbowali na to pytanie znaleźć odpowiedź prelegenci konferencji naukowej odbywającej się w Auli Politechniki Śląskiej w Zabrzu, a zorganizowanej przez Stowarzyszenie *Misericordia*, prowadzące „*Wszelchnicę Zabrzeńską*” oraz przez Uniwersytet Otwarty III Wieku. Konferencja pod patronatem ks. arcybiskupa Damiana Zimonia oraz ks. biskupa Jana Wiczorka była próbą przedstawienia konfrontacji dwóch cywilizacji: śmierci i życia. Miała ona charakter bioetyczny, ideologiczny oraz światopoglądowy.

Problematyka konferencji spotkała się z wielkim zainteresowaniem. Na to ważne wydarzenie naukowe przybyli miejscowi senatorowie, posłowie, przedstawiciele samorządu miejskiego i lokalnego oraz liczni przedstawiciele nauki, m.in. duchowni. Wsparcie medialne płynęło ze strony wielu redakcji i rozgłośni radiowych, obecna była również telewizja TV Kraków.

Prezes Stowarzyszenia *Misericordia* dr Krystyna Rożek-Lesiak powitała licznych gości oraz przedstawiła prelegentów. Wygłoszono następnie referaty. Jako pierwszy głos zabrał dr filozofii Tomasz Terlikowski, publicysta, komentator „Wprost”, redaktor „Frondy”, tłumacz i autor wielu książek. W swoim wykładzie zatytułowanym: *Dogmatyzm kultury śmierci* poruszył różne aspekty starcia ideolo-

gicznego między tzw. kulturami „życia” oraz „śmierci”. Dotyczyły one:

– kwestii stawiania przez środowiska kreujące homoideologię oraz popierające orientację homoseksualną niesłusznych zarzutów pod adresem kręgów katolickich, które rzekomo wykazują postawę wrogości oraz „zatraciły” ducha prawdziwej tolerancji i poczucie „wolności”. Tymczasem wg Prelegenta to właśnie Kościół i środowiska z nim związane w imię miłości chrześcijańskiej nawołują do szacunku, braterstwa, tolerancji i pojednania,

– sprawy kreowania przez kręgi laickie programu wyobcowania życia współczesnych ludzi od wartości chrześcijańskich oraz negacji cywilizacji miłości, o którą zabiegał Jan Paweł II. Pojęcie „homo videns”, czyli „człowiek obrazu”, lansowane przy pomocy techniki wirtualnej, np. poprzez gry internetowe, programy telewizyjne, reklamy, bilbordy, zdjęcia w czasopismach kolorowych, jest sprowadzane często do wizji człowieka bezrefleksyjnego, człowieka „masowego”, człowieka „mediów” w złym tego słowa znaczeniu. Aby wzmocnić to działanie, pozyskuje się w sposób mistrzowski celebrytów, wpływowych polityków, cieszących się popularnością aktorów, niejednokrotnie relatywizujących moralność. W imię obrony praw człowieka oraz poprawności politycznej werbuje się i angażuje polityków, by pozwali na „obrońców praw wyborców, obrońców postępu i prawdziwej wolności, swobody w kwestiach odmiennych orientacji seksualnych”, co nie wynika z wewnętrznej motywacji czy poglądów, ale jest dobrą inwestycją i manipulacją wyborczą,

– zjawiska przeakcentowania środowisk wspierających homoideologię, wyrażającą się światopoglądem ściśle nastawionym na egocentryzm oraz antropocentryzm, myśleniem o miłości tylko i wyłącznie w kategoriach emocji, dobrego samopoczucia, czy też w aspekcie nieskrępowanego ulegania popędowi seksualnemu. Tymczasem prelegent stwierdzał, że prawdziwa miłość obejmuje i przenika całą egzystencję człowieka i nie jest zastrzeżona wyłącznie dla ludzi młodych. Zaznaczył, że miłość prawdziwa dojrzewa w próbie czasu, w przyjaźni i zaufaniu, a nie w chwilowym zauroczeniu. Prawdziwa i dojrzała miłość „oczyszcza się w piecu utrapienia”,

– problematyki rozwodów i ich przyczyn, nietrwałości małżeństw. Prelegent stwierdził, że sytuacje te istniały zawsze, lecz obecnie kreuje się ich wypaczony obraz. Problem dotyczy zgubnej mentalności i przekonania, że gdy w małżeństwie „coś” trzeszczy, „coś” przeszkadza, to wtedy „najlepszą” receptą jest rozerwanie małżeństwa. Żenujące staje się tłumaczenie wymiany partnera na „lepszy model” w imię komfortu psychicznego, jakże szeroko propagowane w krajach zachodnioeuropejskich i amerykańskiej północnej przez liberalne środowiska opiniotwórcze. Przypomniął, że celem małżeństwa jest prokreacja i wychowanie potomstwa w świecie chrześcijańskich wartości, natomiast w przypadku małżeństw nieplodnych należy propagować ideę adopcji, rzeczywistej lub duchowej. Wspomniął, że należy w starciu z kulturą „śmierci” odrzucić tzw. dzieciofobię, czyli lansowanie idei życia bez dzieci, traktowanie ich jako zbyteczny „dodatek” do małżeństwa. W tym kontekście poruszył zgubną i rosnącą tendencję do uznawania tzw. prawa par homoseksualnych do adopcji i wychowania dzieci, co jest niezgodne z prawem naturalnym,

W końcowych wnioskach Prelegent zaznaczył, że obecnie w walce z tzw. „kulturą śmierci” należy być czujnym i szukać wsparcia w innych wspólnotach chrześcijańskich, współpracować z Kościołem prawosławnym oraz z „braćmi odłączonymi w Chrystusie”, tzn. z tradycyjnymi Kościołami ewangelickimi, aby dokonać odrodzenia chrześcijańskiej Europy, by nie zaginęła odwieczna kultura oparta na naturalnym prawie moralnym.

Po przerwie Prezes Stowarzyszenia *Misericordia* dr K. Rożek-Leśniak poprosiła doktora filozofii oraz teologii, pracownika naukowego Wydziału Filozoficznego z UP JP II z Krakowa, ks. Dariusza Oko o wygłoszenie wykładu pt.: *Kościół wobec homoideologii*.

W części historycznej prelegent wspomniął o katastrofalnych skutkach homoideologii (ideologia nadczłowieka, kult jednostki i jej przebóstwienie), wywołanych przez nazizm oraz komunizm. Przywołał postać słynnego filozofa niemieckiego, antropologa Dietricha von Hildebranda, szykanowanego przez nazizm. Wspomniął, że wtedy, ale też i dziś skrajne lewicowe, lewackie pisma oraz ich agendy propagu-

ją homoideologię, promowały i promują wybitnie egocentryczny, pod względem ontycznym i aksjologicznym, status człowieka. Stwierdził, że w Polsce mamy jeszcze na tym polu względnie dobrą sytuację w porównaniu z krajami zachodnimi. Ks. Oko dzielił się swoimi spostrzeżeniami w tym aspekcie wyniesionymi z pobytu we Francji. Nasze małżeństwa są jeszcze zasadniczo trwałe, wpływy lobby lansującego homoideologię, w tym też propagującego orientację homoseksualną są jeszcze stosunkowo mało odczuwalne. Można powiedzieć, że prawo polskie posiada wciąż charakter prorodziny, antyaborcyjny, a mentalność społeczna jest tolerancyjna. Te pozytywne wartości są w dużym stopniu zasługą Kościoła katolickiego w Polsce.

Ks. Oko podkreślał, że w zakresie pojęciowym słowa „tolerowanie” nie mieści się propagowanie. Kościół zatem zachowując tolerancję nigdy nie będzie propagował homoideologii, stąd pojawiające się ataki na niego należy uznać za krzywdzące, godne ubolewania. Prelegent zaznaczył, że z punktu etycznego i estetycznego współżycie par homoseksualnych jest odpychające, nie mieszczące się w naszej moralności, kulturze, nie należy więc oczekiwać ich sankcjonowania czy tym bardziej usprawiedliwiania. Rzeczą oczywistą jest, iż Stolica Apostolska nie będzie popierała homoideologii ani legalizowała związków homoseksualnych, jak również domagania się dla nich prawa do adopcji i wychowywania dzieci.

Jezus jest prawdą, dlatego trudno nie bronić prawdy, nie da się przejść obojętnie w imię prawdy wokół problemu homoseksualizmu, homoideologii. Homoideologię należy odrzucić, a ludziom z problemami orientacji seksualnej trzeba pomagać. Nie wolno naruszać ich godności, a tym bardziej potępiać, natomiast godne bezpośredniego ubolewania są wszelkie akty homoseksualne. Ks. prelegent zwrócił uwagę, że Biblia uznaje homoseksualizm za synonim upadku moralnego, a św. Paweł Apostoł uważał, że mężczyźni współżyjący ze sobą powinni się tego wstydzić.

Prowadząca konferencję naukową podziękowała za wygłoszone wykłady i zaprosiła obecnych do kontynuowania debaty w formie dyskusji. W imieniu organizatorów zadeklarowała zamiar opublikowania materiałów pokonferencyjnych.

Rafał KUPCZAK
Łukasz Tomasz SROKA

**SPRAWOZDANIE Z IV OGÓLNOPOLSKIEJ KONFERENCJI
DOKTORANTÓW „KIERUNKI BADAWCZE FILOZOFII”,
KRAKÓW, 13-14.05.2010 R., INSTYTUT FILOZOFII
UNIwersytetu Jagiellońskiego**

W dniach 13-14 maja 2010 r. w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie odbyła się Czwarta Ogólnopolska Konferencja Doktorantów pt.: „Kierunki Badawcze w Filozofii”. Uroczyste otwarcie w Sali Romana Ingardena odbyło się 13 maja o godz. 10.00. Nad przebiegiem obrad czuwała Przewodnicząca Komitetu Organizacyjnego mgr Paulina Tendera. Na każdy referat zarezerwowano 20 minut, plus 10 minut na dyskusję. Patronat nad Konferencją objęły: Estetyka i Krytyka oraz Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ.

Organizatorzy niniejszej konferencji – doktoranci filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie – przygotowali dla uczestników następujące sekcje:

- Sekcja Filozofii Społecznej: opiekun – Damian Barnat,
- Sekcja Epistemologii: opiekun – Lena Adamus,
- Sekcja Filozofii Kultury: opiekun – Maciej Kałuża,
- Sekcja Estetyki: opiekun – Paulina Tendera,
- Sekcja Historii Filozofii: opiekun – Artur Jewuła,
- Sekcja Etyki: opiekun – Paweł Bankiewicz,
- Sekcja Ontologii i Metafizyki: opiekun – Katarzyna Barska,

Sekcja Logiki i Pragmatyki: opiekun – Dominik Kowalski.

Za cel konferencji obrane zostały refleksje nad trendami badawczymi rozwijanymi obecnie w naukach filozoficznych, oraz dokonanie przeglądu i zaprezentowanie najnowszych badań, które są prowadzone i rozwijane w ramach aktualnie podejmowanych projektów badawczych.

Do uczestnictwa zaproszono młodych naukowców, którzy posiadają częściowo lub całościowo sprecyzowaną tematykę i strukturę swojej przyszłej rozprawy doktorskiej. Tym samym umożliwiono prelegentom przedstawienie pomysłu w formie naukowego referatu i poddanie go publicznej dyskusji. Na zaproszenie odpowiedzieli doktoranci z takich uczelni, jak Uniwersytet Warszawski, Katolicki Uniwersytet Lubelski im. Jana Pawła II, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II i Uniwersytet Wrocławski. Wyższą Szkołę Filozoficzno – Pedagogiczną „Ignatianum” reprezentowała delegacja w składzie:

1. Mgr Rafał Kupczak (*Działalność narzędziowa a „rozumność” i „przedrozumność” człowieka*).

2. Mgr (doktor historii) Łukasz Tomasz Sroka (*Filozoficzne aspekty ruchu feministycznego*).

3. Mgr Dariusz Szkutnik (*Hansa Driescha filozofia świata organicznego*)¹.

W przypadku dwóch osób uczestniczących w sekcji epistemologii, trzeba zaznaczyć, że tematyka prezentowanych referatów nie do końca pokrywała się z zagadnieniami, jakich można by oczekiwać w sekcji epistemologii. Jest to wynikiem faktu, iż organizatorzy nie przewidzieli „sekcji filozofii przyrody” i jako najbliższą tematycznie zaproponowano prelegentom „sekcję epistemologii”. Negatywnie też należy ocenić brak sekcji „filozofia człowieka”.

W „sekcji epistemologii” zaprezentowano cztery referaty. Wyszczególnione powyżej mgr. Rafała Kupczaka i mgr. Dariusza Szkutnika oraz mgr Katarzyny Kuś, *Możliwość jako podstawowa modalność w porządku epistemologicznym* (Uniwersytet Warszawski) i mgr Leny Adamus, *Różne typy racjonalności a efektywność teorii*

¹ W nawiasie podane zostały tytuły wygłoszonych referatów.

(Uniwersytet Jagielloński). Referatom przysłuchiwał się i w dyskusji uczestniczył prof. zw. dr hab. Jan Woleński.

Referat mgr. Dariusza Szkutnika (promotor rozprawy doktorskiej: ks. prof. zw. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ) dotyczył podejmowanych przez niego w przygotowywanej rozprawie doktorskiej prób odtworzenia, analizy i objaśnienia witalistycznego stanowiska Hansa Driescha. Według autora referatu głównym punktem jego badań będzie zbadanie, jaką rolę odgrywa entelechia w rzeczywistym, pierwotnym fundamentalnym warunkowaniu podstaw istnienia oraz funkcjonowania świata organicznego. Jak twierdził D. Szkutnik, stanowisko Driescha zostało w większości zapomniane w historii filozofii, natomiast jeśli jest przywoływane, to tylko w kontekście krytycznym. Jednakże pomimo tych zarzutów jego badania biologiczne i przemyślenia filozoficzne tworzą pewną całość oraz z szerszej perspektywy postzegają ogólny rozwój organizmu. Nadal mogą inspirować biologię współczesną, a na pewno filozofię biologii. Referat wywołał dyskusję dotyczącą kwestii naukowości witalizmu. Interesujące dla obecnych okazało się, czy przejście Driescha od wyników badań empirycznych (badanie niepodzielności pewnych procesów rozwojowych organizmów) do bardziej ogólnych tez filozoficznych miało uzasadnienie. Innymi słowy, czy baza empiryczna badań biologicznych uzasadniała tezy, jakie wysunął Driesch. Jedną z najistotniejszych kwestii, którą próbował wykazać i uzasadnić Szkutnik, było m.in. wyraźne podkreślenie metodologicznej ciągłości pracy Driescha. Ciągłość ta zdaniem autora referatu miałyby polegać na płynnym przejściu Driescha od jego wczesnej pracy eksperymentalno-badawczej do ogólnego stanowiska filozoficznego, gdzie rdzeniem tych spekulacji była entelechia wraz z zasadą zachowania energii. Szkutnik podkreślał również, że niektóre zarzuty wobec Driescha nie do końca zostały uzasadnione. Podsumowując referat Szkutnika, (który jest ściśle powiązany z jego pracą doktorską), dotyczył nietypowego a zarazem oryginalnego stanowiska Driescha na polu filozofii przyrody.

Referat mgr. Rafała Kupczaka (promotor rozprawy doktorskiej: ks. prof. zw. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ) poruszał kwestię wczes-

nych działań narzędziowych człowiekowatych oraz związanej z tym problematyki ich rzekomej „przedrozumności”. W opinii autora referatu istnieje dziś przekonanie, że działania narzędziowe małp człekokształtnych są zbliżone do poziomu umiejętności wczesnych człowiekowatych i że są one wyjątkowe w świecie zwierząt. Miałyby to wskazywać na istnienie kontinuum pomiędzy działalnością narzędziotwórczą małp człekokształtnych a działalnością narzędziotwórczą człowiekowatych. Istnieje również przekonanie, że postęp techniczny jest wyrazem rozwoju rozumności od poziomu wczesnych człowiekowatych. A więc postęp techniczny miałby być ilustracją przechodzenia człowiekowatych od „przedrozumności” do „rozumności”. W opinii prelegenta, aby zweryfikować te przekonania, zasadnym będzie poddanie analizie metod i wyników rekonstrukcji działań narzędziowych wczesnych człowiekowatych. Należałoby spróbować rozpoznać te pojęcia, które są dobrze udokumentowane i oddzielić je od cech przypisywanych tym istotom na podstawie wyjściowego założenia, które nie zawsze było explicite formułowane. Należy również porównać bezpośrednio oczywiste dane empirii z treścią i konsekwencjami bardziej ogólnych tez, proponowanych jako wyjaśnienie napotykaných pytań i zagadek.

W dyskusji po referacie zebranych uczestników konferencji interesowała kwestia, na ile wyniki badań prehistorycznych z zasady opartych wyłącznie na materiale kopalnym, który jest w stanie przetrwać tak długi okres czasu (resztki najtwardszych części ciała, zęby, fragmenty kości czaszki, nieliczne stosunkowo fragmenty kośćca pozaczaszkowego, oraz tak zwane artefakty), mogą być kryterium rozumności. Na ile materiał empiryczny dotyczący działań narzędziowych człowiekowatych uzasadnia wprowadzenie pojęcia „przedrozumności” jako własności różnej od typowej dla *Homo sapiens* – rozumności, a na ile pojęcie to wymuszone jest założeniami ogólnej teorii ewolucji. Zastanawiano się również, na ile owocne mogą być w prowadzonych przez R. Kupczaka badaniach filozoficzne rozważania dotyczące kwestii narzędzi, prowadzone m.in. przez Martina Heideggera.

W „sekcji filozofii społecznej” wygłoszono cztery referaty. Poza wymienionym już mgr. Łukaszem Tomaszem Sroką (promotor rozprawy doktorskiej ks. prof. zw. dr hab. Roman Darowski SJ), wystąpili: mgr Damian Barnat, *Sekularyzacja idei legitymizacji władzy*, mgr Maja Bednarska, *Filozofia Mediów* i mgr Zaneta Oczkowska, *Spór; zasady a język w nowoczesnej demokracji*. W swoim wystąpieniu mgr Ł. T. Sroka określił cel przygotowywanej przez siebie rozprawy, którym jest odpowiedź na następujące (uszczegółowione w kolejnych rozdziałach) pytania: jaka jest geneza, istota, dorobek i cele ruchu feministycznego. Nie mogło przy tym zabraknąć zagadnień związanych z antropologią, psychologią, fizjonomią i fizjologią kobiety. Jak zauważył prelegent, tematyka kobieca, a w szczególności ruch feministyczny nie doczekał się jeszcze należytego zainteresowania ze strony filozofów polskich. A przecież mamy do czynienia ze zjawiskiem żywym, aktualnym. Nie jest to ruch z wieków minionych, który mógłby stać się zajęciem już tylko dla historyków i historyków filozofii. Nie jest to nurt wyłącznie polityczny. Wykracza daleko poza ramy psychologii i psychiatrii. Nie sposób opisywać go tylko z religioznawczego, socjologicznego czy prawnego punktu widzenia. Bezsprzecznie niezbędna jest analiza filozoficzna (czerpiąca z dorobku wymienionych dyscyplin naukowych). Z opinią tą zgodziły się wszystkie osoby biorące udział w panelu. Polemikę wywołała kwestia funkcjonowania i dorobku organizacji feministycznych. Zdaniem jednej z uczestniczek praca winna wyeksponować środowiska gejów, lesbijek, biseksualistów i transwestytów, kosztem nadmiernie ich zdaniem docenianych w pracy zasług Kościoła katolickiego i papieża Jana Pawła II. Choć prelegent nie podzielił tej opinii, to podjął dyskurs, który na tyle zainteresował zebranych, że kontynuowano go podczas kolejnych przerw kawowych.

Równie ożywioną dyskusję wywołało wystąpienie mgr M. Bednarskiej (UPJP II), poświęcone mediom. Niestety dyskusja w większości prowadzona była bez prelegentki, która musiała wcześniej opuścić konferencję. M. Bednarska dokonała filozoficznej analizy języka mediów oraz relacji zachodzących pomiędzy środkami maso-

wego przekazu a filozofią. Zdaniem M. Bednarskiej aktualnie język mediów wpływa niekorzystnie na poziom publicznych debat. Wszyscy zebrani zgodzili się z tym, że jest to pilna kwestia do rozwiązania, gdyż nic nie wskazuje na to, by media miały przestać wyznaczać trendy. Jeśli tak, to ich poziom musi zostać podwyższony, a może w tym pomóc edukacja filozoficzna i etyczna przyszłych dziennikarzy.

W opinii uczestników konferencji zasadne byłoby rozszerzenie liczby proponowanych sekcji. Szkoda, że Organizatorzy pominęli tak ważne obszary badań, jak chociażby filozofia człowieka czy też filozofia przyrody. Należy docenić fakt, że dzięki działaniom doktorantów filozofii UJ oraz przychylności władz Instytutu Filozofii UJ Konferencja „Kierunki Badawcze w Filozofii” wpisała się na stałe w coroczny kalendarz konferencyjny. Dostrzegalna jest profesjonalna obsługa. Na potrzeby konferencji otwarto stronę internetową, a zgłoszeń dokonywano w trybie *on-line*. Każdy uczestnik otrzymał czytelny i dokładny program. Mimo braku opłaty konferencyjnej przygotowano przerwy kawowe oraz obiady. Pierwszego dnia wieczorem zorganizowano też przyjęcie integracyjne w Klubie Pauza.

Należy ufać, że co roku Ogólnopolska Konferencja Doktorantów będzie miejscem spotkań i dyskusji doktorantów filozofii z całej Polski (a w przyszłości może i z zagranicy).

RECENZJE

Piotr DUCHLIŃSKI

**Dariusz Łukasiewicz, *Bóg, wszechwiedza, wolność*,
Bydgoszcz 2007, str. 88.**

We współczesnym dyskursie filozoficznym filozofia Boga i religii cieszy się bardzo dużym zainteresowaniem. Istnieje obecnie wiele nurtów filozoficznych proponujących szereg różnego rodzaju teorii próbujących rozwikłać najważniejsze problemy związane z Bogiem i religią. Na szczególną uwagę zasługuje tzw. analityczna filozofia religii, która obecnie nie tylko bardzo intensywnie się rozwija w Anglii czy USA, ale także i na kontynencie europejskim. Spotykamy tu coraz częściej filozofów, którzy uprawiają filozofię Boga czy religii właśnie w duchu filozofii analitycznej. Także i w Polsce pojawia się coraz więcej prac monograficznych i artykułów na temat analitycznej filozofii religii, jej historii, stosowanych w niej metod badawczych oraz rezultatów, do jakich dochodzi. Pojawiają się zarówno jej zwolennicy, jak i przeciwnicy. Oprócz tych sprawozdawczych prac z zakresu analitycznej filozofii religii, nie brak także coraz częściej podejmowanych śmiałych prób filozofowania w tym właśnie duchu o Bogu i religii. Jedne afirmują istnienie Boga, inne podchodzą krytycznie i zachowują podejście agnostyczne. Filozofów Boga i religii spod analitycznego znaku cechuje, jak zresztą wszystkich analityków, dbałość o precyzję wypowiedzi i należyte uzasadnienie tez filozoficznych, w tym przypadku dotyczących Boga i religii. W tym właśnie nurcie filozoficznym mieści się praca D. Łukasiewicza, *Bóg, wszechwiedza, wolność*, w której autor podejmuje klasyczne problemy teodycealne, z uwzględnieniem współczesnej filozofii analitycznej. Za

przedmiot swoich rozważań obiera on trzy klasyczne zagadnienia, którymi zajmowała się klasyczna teologia naturalna. Interesuje go istnienie Boga, przypisywany mu atrybut wszechwiedzy i ludzka wolność, a szczególnie ich wzajemny stosunek. „Celem niniejszego opracowania jest przedstawienie kilku argumentów na istnienie Boga i dwóch argumentów na nieistnienie Boga. Znane argumenty na istnienie Boga przedstawia na podstawie tekstów współczesnych analitycznych filozofów religii (teistów i ateistów lub agnostyków) i ożywionych dyskusji, jakie na ten temat ze sobą prowadzą (...)”. (s. 11) Inspiracją dla powstania książki była debata między dwoma analitycznymi filozofami, tj. W. L. Craigiem a Sinnotem-Armstrongiem, która została przedstawiona w monografii pt.: *God? A Debate between a Christian and an Ateist*. Autor książki wielokrotnie powołuje się na przedstawione w tej pracy stanowiska i argumenty. D. Łukasiewicz sądzi, wbrew radykalnej tendencji neopozytywistycznej, że mówienie o Bogu jest sensowne i racjonalne. Tym samym nie przesądza ono jednak o prawdziwości teizmu. Łukasiewicz uznaje za racjonalną debatę między teistą a ateistą, uważa, że strony tej debaty mogą wymieniać się wzajemnie różnymi argumentami, z tym, że każdy z nich powinien być należycie uzasadniony. W dotychczasowej debacie między teizmem a ateizmem padło szereg różnych argumentów, których celem było zakwestionowanie stanowiska przeciwnego. Nie brakowało po obydwu stronach entuzjazmu i silnego przekonania o ostatecznym pokonaniu strony przeciwnej. Tymczasem, jak pokazuje to debata, żadna ze stron nie przedstawiła jak do tej pory rozstrzygającego argumentu, który mógłby w sposób definitywny zamknąć usta drugiej stronie. Autor pracy podziela pogląd reprezentowany przez J. Hicka, że „dowody na istnienie Boga nie dowodzą istnienia Boga, ale też „dowody” na nieistnienie Boga nie dowodzą nieistnienia Boga. Nie zwiększają one ani też nie zmniejszają prawdopodobieństwa Bożego istnienia. Służą one (wbrew intencjom ich zwolenników) natomiast bardzo dobrze wykazaniu nieoczywistości teizmu i nieoczywistości ateizmu”. (s. 13) Wobec wszelkich prób dowodzenia czy obalania istnienia Boga Dariusz Łukasiewicz przy-

muje postawę krytyczną. Nie rozstrzyga z góry, który argument jest zasadny a który nie, lecz analitycznie śledzi ich strukturę i logiczne konsekwencje. Zagadnienie dowodów za istnieniem Boga i dowodów podważających jego istnienie autor omawia w rozdziale pierwszym. Przedstawia tam klasyczne dowody na istnienie Boga, tj., dowód kosmologiczny, dowód teleologiczny, dowód z istnienia obiektywnych i niezmiennych wartości moralnych, argument z doświadczenia religijnego, na zakończenie zaś podaje argument ze zła i wolnej woli, którym w debacie bardzo chętnie posługują się przeciwnicy teizmu. Przedstawienie argumentów za istnieniem Boga nie opiera się na przywoływaniu klasycznych tekstów i znajdujących się w nich sformułowań. Łukasiewicz w rekonstrukcji tych argumentów opiera się przede wszystkim na analitycznych filozofiach religii, szczególnie przytacza szereg opinii i argumentów z pracy: *God? A Debate between a Christian and an Ateist*. W przypisach natomiast często przywołuje krytyczne względem teizmu stanowisko krakowskiego filozofa, przedstawiciela agnostycyzmu Jana Woleńskiego z jego pracy, *Granice niewiary*. Przedstawiając poszczególne argumenty za lub przeciw istnieniu Boga, autor książki czyni to w sposób bardzo wyważony i analityczny. Interesuje go przede wszystkim logiczna struktura tych argumentów, dlatego sporo uwagi poświęca samej strukturze tych dowodów, ich konstrukcji, wynikaniu od przesłanek do wniosku. Pod lupę bierze zarówno dowody za jak i przeciw Bogu. W jego opinii, jak przypuszczam, wszystkie posiadają logiczne braki, tak że nie możemy przypisać im epistemologicznej pewności, czyli tego że w 100 procentach prowadzą one do stwierdzenia istnienia Boga lub do jego zaprzeczenia. Odsłaniają one tylko braki tak stanowiska teistycznego, jak i stanowiska ateistycznego i pokazują, że sama debata ma charakter racjonalny i sensowny, jest się zatem o co spierać, wbrew temu co twierdzili neopozytywiści. W rozdziale drugim Dariusz Łukasiewicz zajmuje się atrybutem Bożej wszechwiedzy i jej stosunkiem do ludzkiej wolności. Omawiając ten problem autor pracy przedstawia wszystkie klasyczne najważniejsze koncepcje teologiczno-filozoficzne dotyczące natury boskiej wszechwiedzy.

W pierwszej kolejności omawia koncepcje dwóch największych klasyków myśli chrześcijańskiej, św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu. W modelu augustyńsko-tomistycznym, jak określa go D. Łukasiewicz, Bóg posiada wiedzę co do zdarzeń przyszłych, gdyż sam je określa, stąd też wolność, w znaczeniu indeterminizmu nie jest możliwa do urzeczywistnienia w tym modelu. W następnej kolejności mamy prezentację poglądu Wilhelma Ockhama na wszechwiedzę Boga. Najwięcej jednak miejsca Łukasiewicz poświęca omówieniu koncepcji wiedzy pośredniej sformułowanej przez hiszpańskiego jezuitę Ludwika Molinę SJ. W tym modelu Bóg wprawdzie zna przeszłość, ale nie determinuje ludzkiej wolności. Koncepcja wiedzy pośredniej umożliwia zatem wolność w znaczeniu indeterminizmu. Po zaprezentowaniu koncepcji Moliny, autor przedstawia teorię łaski kongruentnej i Bożej opatrności w ujęciu Franciszka Suáreza. W rekonstrukcji tych klasycznych stanowisk autor monografii odwołuje się tak do tekstów samych klasyków jak i ich komentatorów z kręgu analitycznej filozofii religii. Po przedstawieniu klasycznych teorii na problem wszechwiedzy Boga i tego, czy umożliwiała ona ludzką wolność, autor omawia współczesne dyskusje nad zagadnieniem wiedzy pośredniej, na gruncie współczesnej filozofii analitycznej. Omawia krytykę molinizmu w ujęciu Roberta Adamsa i Williama Haskera. W tym modelu antymolinistycznym Bóg nie zna przyszłości, nie posiada wiedzy o zdarzeniach, które zajądą, stąd też człowiek zachowuje swoją wolność w znaczeniu niezdeternowania. W zakończeniu autor dokonuje podsumowania przeprowadzonych analiz i zarysowuje problem odniesienia omówionych teorii do obecności zła w świecie, do którego jako argumentu często odwołują się ateści, krytyczni wobec stanowiska teistycznego.

Recenzowana praca podejmuje jeden z najważniejszych problemów klasycznej teodycei, problem stosunku wszechwiedzy Boga do ludzkiej wolności oraz do zła. Na styku tych dwóch problemów mieści się szereg innych, takich jak problem opatrności, odpowiedzialności, przeznaczenia do zbawienia lub potępienia, problem łaski. Praca Dariusza Łukasiewicza jest dobrym i analitycznym wprowadze-

niem w tę problematykę. Jest owocem jego własnych zainteresowań i poszukiwań w zakresie analitycznej filozofii religii. W interesujący sposób przedstawia on poprzez pryzmat analitycznych filozofów religii, klasyczne ujęcia zagadnień teodycealnych.

Praca: *Bóg, wszechwiedza, wolność* została napisana w duchu analitycznym, co widać po samym sposobie prezentacji poszczególnych teorii, jak również po sposobie argumentowania i oceny argumentacji za lub przeciw Bogu. Język pracy jest klarowny i przejrzysty. Autor dołożył bowiem wszelkich starań do tego, aby swoim myślom nadać charakter jasny i wyraźny. Zastosowanie w niektórych miejscach do prezentacji klasycznych koncepcji boskiej wszechwiedzy aparatury logiki formalnej pozwala na precyzyjniejsze wyrażenie tego, co dany autor miał na myśli, i jeszcze bardziej ujawnia metodę badania tych problemów, jaką stosuje autor. Ponadto pokazuje, że aparatura logiki formalnej może być zastosowana do analizowania niektórych problemów teodycealnych. Dlatego nie należy żywić niczym nie uzasadnionych oporów wobec zastosowania aparatury formalnej do precyzowania zagadnień i prób ich rozwiązywania, nawet jeśli próby te miałyby być tylko tymczasowe.

W pracy nie znajdujemy ostatecznej odpowiedzi na pytanie o stosunek boskiej wszechwiedzy do ludzkiej wolności i zagadnienia zła. Czy z tego tytułu można autorowi postawić zarzut, że nie podjął się on rozwiązania do końca tego problemu? Ktoś nastawiony wobec filozofii maksymalistycznie a niekiedy także i roszczeniowo mógłby poczytać brak ostatecznego wyjaśnienia danej kwestii za zarzut i niekonsekwencję zajmowanego stanowiska. Wydaje się jednak, że z faktu braku radykalnego rozwiązania jakiegoś problemu nie należy czynić zarzutu autorowi książki. Zresztą nie o takie ostatecznościowe rozwiązanie tej sprawy, jak przypuszczam, chodziło autorowi. Dariusz Łukasiewicz daleki jest od wszelkiego radykalizmu w stawianiu zagadnień filozoficznych. Wydaje się, że chciał raczej dokonać wprowadzenia w tę problematykę poprzez pryzmat określonej tradycji filozoficznej, z którą sympatyzuje, poukładać różne argumenty za i przeciw bez ostatecznej oceny i rozstrzygnięcia o ich słuszności.

Filozofując w duchu analitycznym, D. Lukasiewicz daleki jest od budowania maksymalistycznych teorii, gorzej uzasadnionych, opierających się bardziej na deklaracjach niż na logice i rzetelnym uzasadnieniu. Woli raczej minimalistyczne, ale za to bardziej efektywne stanowisko. Stąd też to jego stanowisko wydaje się mi bardziej przekonujące niż usiłowania tych, którzy wygłaszają tylko deklaracje bez pokrycia, dalekie od uzasadnienia i formalnej poprawności.

Jacek KLĘCZAR

Wojciech Słomski, *Człowiek wśród dylematów i wyzwań etycznych współczesności*, Warszawa 2009, Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania w Warszawie, ss. 350.

Książkę rozpoczyna aforyzm zaczerpnięty z pracy Henryka Elzenberga *Kłopot z istnieniem*: „Życie nie jest rzeczą radosną; najcenniejsze jego klejnoty są oprawne w ciemność, jak gwiazdy”. Zwiastuje on, że książka dotyczy egzystencjalnych treści człowieka.

We wstępie autor odwołuje się do zmian dokonujących się współcześnie, gdy dawne problemy etyczne nabrały nowego wymiaru. Kwestie etyczne, które na początku XX wieku uważane były za drugorzędne, w przeciągu ostatnich dziesięcioleci stały się kluczowe. Chodzi przede wszystkim o aborcję, eutanazję i eksperymenty medyczne. Powodem nowego spojrzenia na te sprawy jest rozwój nauki i techniki. Ciągłe pojawiają się nowe odkrycia naukowe i wynalazki techniczne, które szybko się rozprzestrzeniają. Rozmyciu i pewnej relatywizacji uległo wiele pojęć i dawniejszych zasad. Takie pojęcia, jak: śmierć, życie, zdrowie, choroba wymagają precyzyjnego dookreślenia, aby mieć pewność, że używając danego słowa, mówimy o tym samym. Podobnie zaciera się różnica między pojęciem etyki i moralności. Zaczyna się je używać zamiennie, a są to przecież kluczowe terminy i pojęcia nie tylko w etyce, ale w ogóle w filozofii i teologii.

Zdając sobie z tego sprawę, Autor podaje definicję obydwu terminów, cytując Stanisława Jedynaka (s. 12). Przechodząc do aktualnych, palących zagadnień, Słomski niejako wybiega w przyszłość, przewidując, że takie odkrycia, jak klonowanie i internet, które teraz

wzbudzają niepokój, kiedyś staną się ludzką codziennością, bo – jak pokazuje historia, szybko przyzwyczajamy się do wynalazków technicznych, które usprawniają nasze codzienne życie. Wtedy zaczynamy je traktować jako naturalny element otoczenia.

Omawiana książka dzieli się na dwadzieścia osiem krótkich rozdziałów, z których każdy porusza inną tematykę. Spośród nich wybieram trzy, którym przyjrę się nieco bliżej.

Na obraz i podobieństwo (s. 129-142) – Na podstawie samego brzmienia tytułu można by przypuszczać, że poruszane będą kwestie z zakresu biblistyki lub egzegezy biblijnej, dotyczące *Księgi rodzaju* oraz stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1,26). Ale już pierwsze zdanie: „Mówiąc o klonowaniu jako dylemacie etycznym należy w pierwszym rzędzie ustalić zakres znaczenia pojęcia klonowanie” – uświadamia nam, że chodzi o coś innego. Autor porusza tutaj głównie kwestie klonowania, genetyki i eugeniki. W pierwszej kolejności podaje różne definicje klonowania: definicję biologiczną zawartą w *Protokole* zabraniającym tzw. klonowania reprodukcyjnego, dołączonym do Konwencji o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej w kontekście zastosowań biologii i medycyny, zwanej potocznie *Europejską Konwencją Bioetyczną*. Następnie zwraca uwagę na wieloznaczność jednego z podstawowych pojęć pojawiających się w dyskusji na temat dopuszczalności klonowania, mianowicie na wieloznaczność samego pojęcia człowiek. Autor wspomina o pojęciu biologicznym i filozoficznym. Rozróżnia pomiędzy człowiekiem pojmowanym jako jeden z milionów gatunków organizmów a człowiekiem pojmowanym jako istota ludzka, jako podmiot, którego nie sposób zredukować do tego, co jest w nim zwierzęce, a który pojmuje siebie w opozycji do świata zwierząt. Ma to zasadnicze znaczenie dla odpowiedzi na pytanie, kto jest uprawniony do wypowiedzania się o etycznych aspektach klonowania człowieka?

Autor staje w obronie nie-naukowców, którzy podobnie jak naukowcy, ponoszą skutki badań naukowych. W związku z tym nie-naukowcy powinni mieć co najmniej równe prawo do współdecydowania o instytucjonalnych barierach nakładanych na naukę. W prak-

tyce bowiem zarówno ogół społeczności, jak i ogół filozofów, a także zdecydowana większość społeczeństwa sprzeciwia się klonowaniu reprodukcyjnemu, tj. uzyskiwania drogą klonowania nowych, w pełni rozwiniętych ludzi.

Problem dotyczy przede wszystkim tego, czy wolno klonować embriony ludzkie po to, by uzyskać z nich narządy potrzebne do przeszczepów? Czy embrion ludzki jest już człowiekiem, czy jeszcze nim nie jest? W tym miejscu problem dotyczący klonowania jest niczym lawina. Jakakolwiek odpowiedź pociąga za sobą kolejne wątpliwości. Jeżeli uznamy, że embrion ludzki nie jest człowiekiem, wówczas zmuszeni jesteśmy zgodzić się także, że życie ludzkie pojmowane jako wartość podlega stopniowaniu.

Autor rozważa konsekwencje tego rodzaju gradacji: na samym początku swego trwania embrion jako wartość mniejsza może stać się przedmiotem różnego rodzaju eksperymentów, potem w miarę rozwoju organizmu stanowi wartość większą, w związku z czym wszystkie eksperymenty, w tym również klonowanie, powinny być zabronione. Płód ludzki traktowany jest nie jako cel, ale jako środek do celu. Uznając natomiast, że embrion ludzki jest już człowiekiem, biolog w argumentacji posługuje się poglądem filozoficznym, gdzie istnienie ludzkie jest jedną z największych wartości, których nie wolno traktować jako środka do osiągnięcia innych celów.

Po dłuższych wywodach i dyskusjach Autor skupia się na zagrożeniach związanych z klonowaniem. Są to: zagrożenia całej populacji ludzkiej, które są stosunkowo niewielkie, jak i zagrożenia dotyczące jednostki, które są nieporównywalnie większe. Człowiek powstały drogą klonowania może cierpieć na trudne do przewidzenia obecnie choroby, brak prywatności, czy odebranie prawa do posiadania niepowtarzalnej tożsamości.

Mobbing – zagrożenia miejsc pracy (s. 219-226) – Autor rozpoczyna odwołaniem się do etymologii. Tłumaczy, że wyraz *mobbing* pochodzi od angielskiego czasownika *mob*, oznaczającego powtarzające się i trwające przez dłuższy okres czasu szykanowanie osoby. H. Leymann – twórca pojęcia, w swojej książce: „*The Mobbing En-*

cyclopedia” (1996) tłumaczy: „Mobbing, inaczej mówiąc terroryzm psychiczny to bezzasadne, długotrwałe i powtarzające się dręczenie pracownika, wywieranie na niego psychicznej, społecznej i ekonomicznej przemocy. Mobbing bywa stosowany zwykle wobec jednostki, rzadko wobec grupy pracowników, co powoduje u osoby prześladowanej poczucie osamotnienia, bezsilności i odrzucenia przez grupę” (s. 220).

Po wyjaśnieniach terminologicznych omawianego pojęcia następuje rys psychologiczny. Autor koncentruje się na odczuciach nękanego pracownika i skutkach takiego stanu w przyszłości. Osoba doświadczająca mobbingu narażona jest na długotrwały stres i poczucie skrzywdzenia. Wynikiem tego bywają różnego rodzaju zaburzenia somatyczne, psychiczne i społeczne, takie jak: bóle głowy, stany lękowe, bezsenność, depresja, zaniżenie poczucia własnej wartości, niezdolność do nawiązywania relacji społecznych. Osoby doświadczające mobbingu często wyładowują swoje negatywne emocje w rodzinie, skutkiem czego jej funkcjonowanie także zostaje zaburzone (s. 220).

Z powyższego Autor wysuwa wniosek, że skutki mobbingu nie dotyczą jedynie funkcjonowania jednostki w miejscu pracy, ale obejmują niemal wszystkie aspekty jej życia. Badania pokazują, że zachowań mobbingowych dopuszczają się przeważnie osoby o określonych cechach osobowości (m.in. osoby o typie osobowości perwersyjno-narcystycznym, które nie odczuwają poczucia winy z powodu poniżania i krzywdzenia innych).

Z etycznego punktu widzenia mobbing jest działaniem niedopuszczalnym w każdych okolicznościach. Wobec tego, że sprawcy są często subiektywnie przekonani, iż ich postępowanie nie jest moralnie naganne, konieczne staje się jasne formułowanie zasady etycznej. Mobbing w sensie etycznym jest szczególnym przypadkiem zadawania cierpienia (s. 222). Mobbing jest zakazany przez konstytucje i prawo pracy.

Pod koniec swoich rozważań Autor podaje informacje dla osób, które doświadczyły działania mobbingowego. Mogą one szukać po-

mocy w związkach zawodowych, mogą złożyć skargę w Państwowej Inspekcji Pracy, mogą też zgłosić problem do przełożonego, o ile to nie on jest sprawcą mobbingu.

Internet – świat bez granic? (s. 235-242) – Internet jest zjawiskiem stosunkowo nowym i nie do końca jeszcze poznany. Korzystając z internetu, stopniowo, niemal z dnia na dzień, przekonujemy się do niego i z nim się oswajamy. Nie potrafimy jednak przewidzieć, co przyniesie przyszłość i z jakimi problemami przyjdzie nam jeszcze się zmierzyć.

Rozdział ten w dużej mierze jest poświęcony „przestępstwom w internecie”. Autor dzieli je na: czyny popełnione dla zysku i czyny popełnione z bezinteresownej chęci szkodenia innym użytkownikom internetu. Spośród licznych przestępstw Autor wymienia: pomówienia, oszczerstwa i wypowiedzi naruszające czyjąś godność, przestępstwa spowodowane za pomocą specjalnie stworzonego w tym celu oprogramowania powodującego awarię urządzeń umożliwiających działanie internetu, kradzież cennych danych za pomocą łączy internetowych, rozsyłanie niechcianych wiadomości, tzw. spamu, itp.

Podsumowując tę kwestię, Słomski wypowiada się ogólniej na temat człowieka i jego skłonności: „Powszechność wirusów komputerowych rzuca też pewne światło na naturę człowieka. Ostatecznie celem autorów wirusów jest wyłącznie wyrządzenie krzywdy drugiemu człowiekowi, w dodatku człowiekowi anonimowemu, nie pozostającemu z twórcą oprogramowania w żadnej konkretnej relacji. Tworzenia wirusów komputerowych trudno porównać z wandalizmem lub chuligańskim atakiem na przypadkowe osoby. W przypadku takich czynów przedmiot ataku jest zawsze znany, sprawca bezpośrednio doświadcza skutków własnego działania, podczas gdy niszczenie danych zgromadzonych na cudzych komputerach nie przynosi tego rodzaju doznań. Wysiłek wkładany w tworzenie wirusów nie przynosi twórcom żadnej korzyści poza świadomością wyrządzenia mniejszej lub większej szkody grupie anonimowych osób, wydaje się potwierdzać tezę o istnieniu w człowieku czystej skłonności do czynienia zła” (s. 238-239). Trafnie więc pisze Papież Jan Paweł II w encyklice:

Redemptor hominis: „Technika, która miała uwolnić człowieka od ograniczeń natury, staje się oprócz Boga i natury trzecią – tym razem sztuczną – siłą, od której człowiek staje się zależny”.

W zakończeniu Autor, nawiązując do książki R. Kapuścińskiego *Autoportret reportera*, stwierdza, że internet – podobnie jak wszystkie instrumenty stworzone przez cywilizację – ma pozytywne i negatywne strony. Podobnie jak nóż może służyć do krojenia chleba, ale można też użyć go do zadania śmiertelnego ciosu. Podobnie jest z internetem.

Książka Wojciecha Słomskiego *Człowiek pośród dylematów i wyzwań etycznych współczesności* porusza wiele interesujących, aktualnych zagadnień. Zaciekawia różnymi szczegółami. Już tytuł budzi nadzieję na rozsąplanie niektórych współczesnych problemów. Okładka książki – mężczyzna stojący przed drogowskazem i zastanawiający się, którą z dróg wybrać – przyciąga i zaciekawia. Strony tytułowe wzbogacone są mądrymi aforyzmami. Treść książki bogata i ciekawa dostarcza czytelnikowi wielu wiadomości z licznych dziedzin, poruszanych przez Autora. Przede wszystkim jednak skłania do myślenia, do refleksji i do szukanie własnych rozwiązań.

Rafał KUPCZAK

Towarzystwo Naukowe Księża Jezuitów w Krakowie. Prace 1950 – 2008. Redakcja: Robert Janusz. Kraków 2008, Wydawnictwo WAM – Ignatianum, ss. 307¹.

Wydana w 2008 roku książka jest pracą zbiorową, podsumowującą ponad pięćdziesięcioletnią działalność Towarzystwa Naukowego Księża Jezuitów w Krakowie. Oprócz wprowadzenia, autorstwa redaktora tej pracy, dr Roberta Janusza SJ (s. 7-10), zawiera 17 artykułów, w tym trzy artykuły ks. prof. Romana Darowskiego SJ zatytułowane: „*Towarzystwo Naukowe Księża Jezuitów w Krakowie 1950-2007*”, drugi „*Koncepcje opracowywania historii filozofii a specyfika badań nad filozofią Jezuitów w dawnej Polsce i na Litwie*”, trzeci „*Filozofia w Polsce – uwagi i refleksje*”. Ponadto po dwa artykuły przygotowali: ks. dr Robert Janusz SJ, „*Matematyka, umysł, świat i dobro*” oraz: „*Obserwacja w astronomii*” i ks. prof. dr hab. Stanisław Głaz SJ: „*Determinates of religious experiences*” w języku angielskim oraz wraz z mgr Michałem Leżoniem: „*Koncepcja wolności w filozofii J. Tischnera*”. Na recenzowaną tutaj pracę zbiorową składają się także dwa artykuły autorstwa ks. dr Antoniego Jarnuszkiewicza SJ, a mianowicie: „*Krytyka rozumu dialektycznego – studium z metafizyki prawa naturalnego*” oraz „*Emanuela Lévinasa metafizyka spotkania*”. Pozostałe artykuły to: ks. prof. Ignatianum dr hab. Józefa

¹ Wstęp wraz z pierwszym artykułem ks. prof. Romana Darowskiego SJ dostępny jest na stronie internetowej Wydawnictwa WAM pod adresem http://media.wydawnictwowam.com/pdf/49628_skrot.pdf

Bremera SJ, *Ludwig Wittgenstein: teoria maszyn w traktariańskiej teorii odwzorowania*; ks. dr Stanisława Cieślaka SJ, *Działalność Domu Rekolekcyjnego oo. Jezuitów w Czechowicach-Dziedzicach w latach 1945-1949*; ks. dr Piotra Janika SJ, *Abdukcja-Dedukcja-Indukcja: C.S. Peirce*; dr Jolanty Koszteyn, *Życie a orientacja w rzeczywistości przyrodniczej*, dra Teresy Obolevitch, *Aleksego F. Łosiewa głos w sporze o onomatodoksję*; mgr Małgorzaty Pagacz, *Racjonalność w ujęciu Benedykta XVI*; ks. prof. dr hab. Tadeusza Ślipko SJ, *Sprawy Alicji Tysiąc ciąg dalszy*; ks. prof. dr hab. Stanisława Ziemiańskiego SJ, *Historia filozofii czy sama filozofia?*

Jak czytamy we wprowadzeniu, niniejsza publikacja zawiera prace autorów, „którzy opracowali dany temat, wychodząc od referatu na posiedzeniach TN, bądź byli inspirowani toczącymi się dyskusjami, czy wreszcie zechcieli wnieść wkład bezpośrednio w pisemnej formie” (s. 10). W tym też wprowadzeniu możemy znaleźć przedstawione w skrócie dzieje Wydziału Filozoficznego Księży Jezuitów w Krakowie, należącego obecnie do Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum*. Ma to posłużyć lepszemu umiejscowieniu i zrozumieniu roli i charakteru Towarzystwa Naukowego Księży Jezuitów.

Wypada zaznaczyć, że pierwszy artykuł ks. prof. Romana Darowskiego SJ „*Towarzystwo Naukowe Księży Jezuitów w Krakowie 1950-2007*”, oraz kończący niniejszy zbiór artykuł ks. prof. Stanisława Ziemiańskiego SJ „*Historia filozofii czy sama filozofia?*”, jak mawiają anglosasi „*last but not least*”, mogą stanowić swoistą klamrę obejmującą różnorodne zagadnienia, które poruszają autorzy w swych artykułach stanowiących treść recenzowanej książki.

Za kontynuację i rozwinięcie wprowadzenia możemy uznać wspomniany pierwszy artykuł prof. Romana Darowskiego SJ, w którym autor przedstawia czytelnikowi historię Towarzystwa Naukowego Księży Jezuitów od chwili jego formalnego powołania do życia w 1951 roku aż po rok 2008. Należy mieć na uwadze, że bogactwo działań naukowych Towarzystwa nie ogranicza się tylko do filozofii, jak możemy się dowiedzieć z niniejszego opracowania, albowiem na

spotkaniach podejmowano także zagadnienia z teologii, historii, nauk społecznych, przyrodniczych i innych.

Ks. prof. Stanisław Ziemiański SJ w napisanym przez siebie artykule zwraca uwagę na sposób wykładania a w konsekwencji uprawiania filozofii, który może być z grubsza sprowadzony do dwóch podejść: meta-systemowego i systematycznego. Jego zdaniem obecnie obserwujemy tendencję sprowadzania całego wykładu j filozofii do historii poglądów filozoficznych², a tu z kolei „*historia filozofii przybiera postać muzeum tworców myśli ludzkiej, a w nim najbardziej popularne są te poglądy, które są wyjątkowe i oryginalne, skrajne i nienaturalne*” (s. 303). Profesor Ziemiański ubolewa nad tym i wskazuje na najlepsze rozwiązanie tej kwestii – arystotelesowską „zasadę złotego środka”. Pomiędzy sprowadzeniem filozofii do jej wymiaru historycznego a zupełną marginalizacją historii filozofii mieści się ograniczona potrzeba historii filozofii. Ta „potrzeba historii filozofii” wymaga odpowiedniej proporcji, w jakiej ma ona występować w szeroko rozumianych badaniach filozoficznych; historia filozofii ma jego zdaniem pełnić rolę pomocniczą. Filozofia ma być filozofią systematyczną, filozofią zdrową, a więc taką, jaką zaleca Kościół – tomistyczną czy też neotomistyczną. Sprowadzanie filozofii do samego zadawania pytań i poprzestawanie na tym, jej ideologizacja, *political correctness*, postmodernizm, nihilizm i relatywizm to zagrożenia, którym trudno będzie się przeciwstawić bez zdrowej filozofii.

Reasumując, recenzowana książka przedstawia przekrój problematyki, jaką zajmuje się Towarzystwo Naukowe Księży Jezuitów, ona zaś odzwierciedla myśl pracowników nauki związanych z Wydziałem Filozoficznym *Ignatianum*. Dlatego w zbiorze opublikowanych artykułów trudno doszukać się jakiejś myśli przewodniej, która

² Podobne zdanie w tej kwestii wypowiedział ks. prof. Piotr Lenartowicz SJ: „*Sama historia cudzych poglądów – dodatkowo dobranych nie od strony reprezentatywności, lecz pod kątem ‘oryginalności’ pozostawia nam chaos w głowie*”, zob. Piotr Lenartowicz SJ w: „*Elementy teorii poznania. Szkice wykładów*”, wyd. WAM, Kraków 1995, s. 3.

by rzutowała na dobór treści umieszczonych w nim artykułów. Są one tak różne, jak różne są filozoficzne afiliacje ich autorów. W żadnym przypadku nie można tego traktować jako wadę niniejszej publikacji. Ta wielorakość i różnorodność podejmowanych zagadnień podczas spotkań Towarzystwa świadczy o tym, że gdzie jak gdzie, ale w *Ignatianum*, używając słów Ojca Ziemiańskiego: „*zdrowa filozofia*” ma się dobrze. Działalność Towarzystwa Naukowego oraz postulat filozofii systematycznej jako odtrutki na różne filozoficzne „mody”, zdają się stanowić komplementarną całość.

Pozostaje również mieć ufność, że Towarzystwo Naukowe *Ignatianum* nadal będzie miejscem żywych spotkań filozoficznych, których pokłosiem będą kolejne publikacje trafiające do rąk czytelników.

Rafał KUPCZAK

W stronę szczęścia. Szkice i studia filozoficzne. Red. W. Słomski, Wyd. Heliodor, Warszawa 2010, ss. 956.

Księga jest dedykowana Ireneuszowi Marianowi Światale, prof. Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, dlatego jest w niej wiele o nim samym (biografia, bibliografia itp.). Poza tym książka zawiera aż 72 artykuły w kilku językach i o różnej tematyce.

Główny artykuł pt. *O szczęściu* jest autorstwa samego Światały. Zajmuje się filozofią szczęścia, czyli felicytologią. Przedstawię tutaj wybrane wątki tego artykułu, który charakteryzuje poglądy Profesora. W jego myśli dostrzegalny jest wpływ wybitnego polskiego filozofa Władysława Tatarkiewicza (1886-1980).

Ireneusz Światała stwierdza najpierw, że „szczęście” jest trudne do zdefiniowania, bo jego pojęcie powstaje w naszych pragnieniach, ale jest też owocem naszych wyobrażeń, te zaś przekładają się na sferę dążeń. Wszyscy pragniemy szczęścia, choć bywa ono różnie rozumiane. Łatwiej jest mówić o „czynnikach szczęścia”, czyli o tym, co się na nie składa i odgrywa pozytywną rolę w życiu człowieka. „Człowiek, niestety, w całej swej ziemskiej wędrówce napotyka co rusz liczne przeszkody, które oddalają go od dróg prowadzących do szczęścia” (s. 8).

Analizując zagadnienia dotyczące szczęścia, prof. Światała sporo uwagi poświęca trudnościom, jakie napotyka przy próbie osiągnięcia takiego stanu ducha, który moglibyśmy nazwać „szczęściem”. Za Tatarkiewiczem Autor uważa, że przeszkody w osiągnięciu „szczęścia” możemy podzielić na zewnętrzne i wewnętrzne. Pierwsze, niezależne

od nas, mają dla nas decydujące znaczenie. Wpływ przeszkód określanych jako biologiczne (np. choroba, kalectwo...) i społeczne (np. poniżenie) na nasze dążenie do „szczęścia” jest przemożny. „Większe przyjemności” – takie jak sława, duży majątek, światowa kariera – to dobra, które nie są dostępne dla wszystkich; naszym udziałem dużo częściej są „małe przyjemności” i to one zwykle wpływają na „nasze szczęście”.

Swoistą antynomią szczęścia jest cierpienie. Bywa ono fizyczne i duchowe. Cierpienia fizyczne niekoniecznie są powiązane z bólem cielesnym. „Główna różnica pomiędzy cierpieniem umysłowym i fizycznym jest spowodowana, w przypadku pierwszego, relacją z dobrem i złem obecnym, jak i przyszłym oraz przeszłym, względem cierpienia fizycznego – spowodowanego tylko złem obecnym” (s. 12). Podobnie jak towarzyszą nam najczęściej drobne chwile przyjemności, również cierpienie jest udziałem naszego codziennego życia. I to poprzez te cierpienia jesteśmy bardziej zdolni doceniać chwile szczęścia. „Powiedzielibyśmy, że cierpienie nas uszlachetnia, a szczęście ubogaca” (s. 13).

Świłała zwraca uwagę na to, że ryzyko niespełnienia pragnień nie tkwi w rzeczach, jako tym, co ma nas uszczęśliwiać, ale w samym człowieku. Od nas samych zależy, czy szczęście osiągniemy. Nikt z zewnątrz szczęśliwymi nas nie uczyni i nie powie, czym jest dla nas szczęście. To my sami powinniśmy określić, czym ono jest dla nas.

Może powstać pytanie, czy osiągnięcie szczęścia sprowadza się tylko do jego poszukiwania? Innymi słowy, czy w samej aktywności poszukiwania szczęścia kryje się sposób na jego doznawanie? Pozornie można by się zgodzić z taką opinią, biorąc pod uwagę np. wielce przyjemne chwile oczekiwania na nagrodę. Niemniej jednak, szybko uświadamiamy sobie, że przecież dążymy do szczęścia, a nie do jego poszukiwania. Świłała tak o tym pisze: „W pojęciu szczęścia kryje się spełnienie, czyli nie tylko podążanie do celu i jego osiągnięcie, ale też istotna pełność, doskonałość, harmonia różnorodnych elementów” (s. 15).

Szczęście ma również ważny kontekst społeczny. Trudno być „wyspą szczęśliwości” pośród „oceanu cierpienia”. W związku z tym

szczęście musi być w jakiś sposób powiązane relacją do innych ludzi. Tę relację nazywa on altruizmem. Zwraca uwagę na to, że pytanie: „czym jest szczęście”, mimo wielu odpowiedzi, jakie różni filozofowie w ciągu wieków udzielali, ciągle jest aktualne. Zadaniem filozofii jest ukazywać możliwe kierunki myślenia i przedstawiać propozycje interpretacji zjawisk otaczającego nas świata w perspektywie szczęścia (s. 18).

Reasumując swoje rozważania o szczęściu, prof. Światała stwierdza: „Sam wybór i ocena trafności dążenia do szczęścia i osiągnięcia szczęścia należy już bezpośrednio do każdego, kto owe pytania zadaje sobie, zgodnie ze swoim sumieniem, w myśl racji podpowiadanych przez rozum, doświadczenie i serce – uznawane tradycyjne przez poetów za siedlisko uczuć, emocji i człowieczej wrażliwości” (s. 18).

Omawiana książka ma charakter międzynarodowy. Są w niej prace przedstawicieli wielu uczelni z Polski i z zagranicy, ze wschodu i zachodu Europy. Obcojęzyczne artykuły zostały napisane w językach: włoskim, niemieckim, angielskim, słowackim, rosyjskim i białoruskim. Szkoda, że nie zamieszczono ich streszczeń w języku angielskim.

Księga stanowi swoiste „źródło” wiedzy humanistycznej, ponieważ treści owych artykułów dotyczą m.in. takich dyscyplin naukowych jak: filozofia, historia, socjologia, psychologia, politologia, zarządzanie i inne.

Łukasz Tomasz SROKA

Żyć etycznie – żyć etyką. Prace dedykowane Ks. Prof. Tadeuszowi Ślipko SJ z okazji 90-lecia urodzin. Redakcja: Robert Janusz, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, ss. 260

Jubileusz księdza profesora Tadeusza Ślipki SJ stwarzał doskonałą okazję do tego, by jeszcze raz okazać mu uznanie, a zarazem poddać analizie jego twórczość naukową. Idealnym w takim przypadku rozwiązaniem jest przygotowanie specjalnej publikacji książkowej. Zadanie to podjął zespół autorów: Piotr Aszyk, Tadeusz Biesaga, Józef Bremer, Roman Darowski, Piotr Duchliński, Stanisław Głaz, Robert Janusz, Antoni Jarnuszkiewicz, Ewa Podrez, Tadeusz Rostworowski, Ewelina Sroczyńska, Andrzej Szostek i Wiesław Szuta.

Wymowny jest tytuł książki. Koresponduje on z tym, co u Tadeusza Ślipki SJ jawi się jako najpiękniejsze – w pełnym tego słowa znaczeniu. Otóż Ojciec Ślipko nie tylko skoncentrował swoje zainteresowania naukowe na etyce¹, w szczególności zaś na chrześcijańskiej filozofii moralności, ale sam postanowił dawać przykład innym – jak żyć etycznie. O tym, jak to wyglądało w praktyce, pisze Józef Bremer w artykule *Ks. Prof. dr hab. Tadeusz Ślipko SJ*. Natomiast

¹ Jest to w zasadzie etyka tomistyczna, zawierająca w sobie jednak pewne poglądy zaszczerpięone w etyce chrześcijańskiej przez św. Augustyna. Dlatego też można określić ją jako etykę augustyńsko-tomistyczną. Zob. Tadeusz Ślipko SJ, *Zarys etyki ogólnej, Ignatianum* – WAM, Kraków 2002, T. Biesaga, Rec.: „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie”, t. X: 2002 – 2003, Kraków 2004, s. 243-245.

Andrzej Szostek zwraca uwagę na bardzo ważną cechę osobowości profesora Ślipki:

„Wierność prawdzie każe mu prezentować pogląd (uznany za słuszny) z całą mocą, „nie oszczędzając” poglądów przeciwnych. Z kolei szacunek dla oponentów wyraża się w tekstach Księdza Profesora najpierw uważną lekturą ich pism, następnie próbą rzetelnego zaprezentowania ich poglądów, bez uproszczeń i złośliwości, a wreszcie krytyką merytoryczną, odnoszącą się tylko do przywołanych wcześniej tez i ich uzasadnień. [...] Wreszcie należy podkreślić gotowość podjęcia przez Księdza Profesora tematów społecznie ważnych, choć niekiedy „politycznie niebezpiecznych” (s. 243).

Szeroką analizę dorobku prof. Ślipki podjął Roman Darowski SJ w tekście pt.: *Charakterystyka twórczości naukowej Tadeusza Ślipki SJ* (s. 59-76). Dokonał przy tym podziału na: metodę, eudajmonologię, aksjologię, deontologię i etykę szczegółową. Podział ten ułatwia lekturę tekstu, a przy tym zgodny jest ze szczególnymi rysami twórczości Ślipki. Dla czytelnika cenna jest zarówno dokonana analiza i interpretacja, jak też wyjaśnienie okoliczności powstania wybranych dzieł (np. *Zarys etyki ogólnej* oraz *Zarys etyki szczegółowej*, s. 60-61).

Na łamach książki spotykamy również opracowania dotyczące poszczególnych, a zarazem wyróżniających się aspektów i kierunków występujących w pracach Ślipki: Piotr Aszyk, „*Etyka granic*” Tadeusza Ślipko (s. 39-50); Tadeusz Biesaga, *Tadeusza Ślipko uzasadnienie norm chroniących przyrodę i zwierzęta* (s. 51-58); Józef Bremer, *Ethisch Leben – Leben für die Ethik. Eine Sammlung von Aufsätzen gewidmet Prof. Tadeusz Ślipko SJ zum 90. Geburtstag* (s. 257-260); Piotr Duchliński, *Od fenomenologii do metafizyki wartości. Aksjologia tomistyczna Tadeusza Ślipko* (s. 77-106); Ewa Podrez, *Projekt etyki T. Ślipki a współczesne spory o uzasadnienie moralności* (s. 211-224); Wiesław Szuta, *Źródła myśli etycznej Tadeusza Ślipko – próba klasyfikacji* (s. 245-255).

Również pozostałe artykuły nawiązują w pewien sposób do głównego nurtu zainteresowań naukowych Ojca Ślipki: Stanisław Głaz,

Wartości ostateczne a poczucie bezpieczeństwa singli oraz osób żyjących w związku małżeńskim (s. 107-129), Stanisław Głaz, Ewelina Sroczyńska, *Antropologiczny wymiar cierpienia i sensu ludzkiego życia w rozumieniu Victora Emila Frankla* (s. 131-151); Robert Janusz, *Platon – nauka – ontologia* (s. 153-163); Robert Janusz, *Co historia mechanicyzmu może wnieść do dyskusji o poczęciu życia?* (s. 165-176); Antoni Jarnuszkiewicz, *Od systemu do etyki* (s. 177-209); Tadeusz Rostworowski, *Człowiek drogą Kościoła – Status Quaestionis* (s. 225-235) oraz Andrzej Szostek, *O etyce dyskursu etycznego słów parę* (s. 237-244).

Pozytywnie należy ocenić zamieszczenie w recenzowanej książce *Bibliografii Tadeusza Ślipki*, którą opracował Robert Janusz. Dostojny Jubilat nie ułatwił tego zadania, wszak wykaz prac liczy 22 strony! (s. 17-38). Wśród nich odnajdujemy dzieła, które zasłużyły sobie już na miano klasyki gatunku, np. *Zarys etyki ogólnej*, *Zarys etyki szczegółowej* oraz *Życie i pleć człowieka*. Mamy tu do czynienia z obszernymi monografiami, artykułami publikowanymi w pracach zbiorowych oraz na łamach czasopism naukowych, z recenzjami oraz publicystyką. Warto zauważyć, iż wiele wyszczególnionych pozycji posiada pionierski charakter. Niektóre rozważania Autor podejmował, zanim w Polsce na ich temat rozgorzała publiczna debata. Za przykład mogą posłużyć publikacje: *Eutanazja – śmiercią godną czy niegodną człowieka?*, „Ateneum Kapłańskie” 95 (1980) 1 (429), s. 78-90; *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, ATK, Warszawa 1988, wyd. 2, WAM, Kraków 1994; *AIDS a etyka*, „Znaki czasu” 23 (1991), s. 70-85. Ojciec Ślipko bardzo często poddawał analizie zagadnienie sensu życia oraz związane z tym problemy, takie jak: godność ludzka, samobójstwo i eutanazja. Są to tematy wciąż aktualne, a być może bardziej aktualne teraz niż kiedykolwiek wcześniej; albowiem struktura wewnętrzna człowieka (jego wrażliwość, sfera uczuciowa, etc.) nie zmieniła się aż tak bardzo, jak jego otoczenie zewnętrzne. Współczesny świat znajduje się w permanentnym ruchu, który momentami przeobraża się w chaos. Człowiek może się w tym wszystkim odnaleźć, może nawet czerpać z tego tytułu przyjemności

(rozwijająca się technika proponuje nowe rozwiązania i urządzenia). Wystarczy jednak, że ktoś lub coś wybije go z tego rytmu, wówczas często staje wobec świata osamotniony i obnażony. Mowa o tych, którzy trwale stracili pracę, ciężko zachorowali lub po prostu... zestarzelili się. „Pędzący świat” patrzy na nich z zażenowaniem, a często z pogardą. To skłania tych ludzi do prób samobójczych lub poddania się eutanazji. Wiele z tych tragedii mogłoby zostać powstrzymanych, gdyby ktoś zechciał poświęcić potrzebującemu człowiekowi trochę uwagi, wyciągnąć do niego pomocną dłoń. Trudno to jednak zrozumieć tym, którzy nie są obeznani z etyką chrześcijańską. Tymczasem – jak zauważa Władysław Zuziak:

„T. Ślipko przypomina nam, że nie da się porządku społecznego budować bez uznania, że istnieją niezmiennie zasady moralne, obecne w jakiś sposób w naturze człowieka. Niezmiennie w sensie ontologicznym, bowiem, jak podkreśla J. Maritain, od strony gnozeologicznej odkrywamy je i poznajemy stopniowo. Bez tego założenia trudno skonstruować jakiś sensowny model człowieka i nie popaść przy tym w sprzeczność”².

W tym kontekście warto pomyśleć o ponownym wydaniu (przynajmniej niektórych) prac ojca Ślipki. Należy też wziąć pod uwagę zebranie w jednym tomie artykułów rozproszonych.

Na sam koniec wypada stwierdzić, iż recenzowana książka jest przedsięwzięciem zasługującym na bardzo wysoką ocenę; dotyczy to zarówno samej koncepcji pracy, jak też jej wymiaru merytorycznego. Z punktu widzenia czytelnika nie bez znaczenia jest bardzo ładna, twarda oprawa oraz starannie opracowana szata graficzna. Uwzględniając obfity dorobek naukowy księdza profesora Tadeusza Ślipki, łatwo się domyślić, że nie jest to ostatnia książka inspirowana jego myślą i postawą życiową.

² W. Zuziak, *Etyka społeczna ks. Tadeusza Ślipki SJ wobec współczesnej myśli filozoficznej*, [w:] *Philosophia vitam alere. Prace dedykowane księdzu profesorowi Romanowi Darowskiemu SJ z okazji 70-lecia urodzin*, Red. S. Ziemiański SJ, Kraków 2005, s. 761.

Wiesław SZUTA

Szukając Mistrza. Życie – duchowość – przesłanie Edyty Stein. Wykłady w Roku Świętej w Lublińcu, Tom II, wyd. WEST, Lubliniec 2008. Red. Andrzej Pyttlik, ss. 150.

Dokonując refleksji nad myślą oraz twórczością Edyty Stein, stwierdzamy szeroko zakrojony wachlarz jej dociekań filozoficznych oraz wielką erudycję, wzbogaconą przez psychologię głębi i opartą na gruntownych badaniach fenomenologicznych na wzór jej mistrza E. Husserla. Idąc śladem tej wielkiej Uczennicy Prawdy (głoszonej nie tylko przez E. Husserla, ale przede wszystkim przez Chrystusa, prawdy płynącej z Krzyża) przechodzimy wraz z nią drogę od niewiary do wiary, poruszając się wciąż w sferze rozważań antropologiczno-etycznych oraz religijno-mistycznych. Takie spostrzeżenia rodzą się w nas po przeczytaniu niezbyt obszernego drugiego tomu *Szukając Mistrza. Życie – duchowość – przesłanie Edyty Stein. Wykłady w Roku Świętej w Lublińcu*, który ukazał się na przełomie roku 2008/2009 staraniem „lublinieckiego środowiska steinowskiego”¹. Okazją do wydania obu tomów było nadanie Patronatu Świętej miastu, z którym ta wielka filozofka i mistyczka była związana poprzez swoją matkę A. Currant-Stein. Z racji tej, że recenzja ma trafić do renomowanego pisma filozoficznego, pozwolę sobie pominąć sprawę omówienia pierwszego tomu, przygotowanego na to ważne wydarze-

¹ Katolickie Stowarzyszenie Wychowawców w Lublińcu; Towarzystwo im. Edyty Stein, oddz. w Lublińcu; Stowarzyszenie Miłośników Ziemi Lublinieckiej; Rada Miejska w Lublińcu.

nie przede wszystkim dla lokalnej społeczności Lublińca. Wypada mi tylko wspomnieć, że tom pierwszy zawiera materiały opracowane przez ludzi propagujących kult św. Teresy Benedykty od Krzyża – Edyty Stein, a wskazujące na Jej lublinieckie korzenie. Tom drugi jest propozycją skierowaną do tych, którzy pragną się zapoznać z filozofią oraz mistyką tej wybitnej żydowskiej uczennicy prof. Husserla, a po okresie niewiary i przyjęciu chrztu św. wybitnej komentatorki i tłumaczki dzieł filozoficzno-teologicznych, m.in. św. Tomasza z Akwinu, św. Jana od Krzyża czy też św. Teresy z Avila.

Recenzowana publikacja zawiera dwie części: pierwsza obejmuje cykl tzw. „wykładów niedzielnych”², na które składają się prelekcje wybitnych znawców życia i filozofii Edyty Stein. Prelekcje noszą tytuł:

- *Ku własnej tożsamości – życiowa i twórcza droga Edyty Stein – s. Teresy Benedykty od Krzyża* (ks. prof. dr hab. Jerzy Machnac),
- *„W płomieniach miłości” – miłosne zjednoczenie z Bogiem w pismach Edyty Stein* (doktorantka Alicja Zawadzka),
- *Błogosławiona przez Krzyż – Edyta Stein jako wyzwanie dla dialogu chrześcijańsko-żydowskiego* (doktorantka Marta Titanic),
- *Edyta Stein i odpowiedzialność Kościoła* (ks. dr Manfred Dese-laers),
- *Umiłowanie prawdy – podstawą życia duchowego Edyty Stein* (ks. prof. dr hab. Alojzy Marcol),
- *Edyty Stein droga do wiary* (ks. prof. dr hab. Joachim Piecuch oraz doktorantka Izabela Marszałek),
- *Edyta Stein i teologia symboliczna* (ks. prof. dr hab. Joachim Piecuch oraz doktorantka Izabela Marszałek).

Wyżej wymienione wykłady, wygłoszone w Lublińcu, zostały wydane w ramach tego tomu w nakładzie dwóch tysięcy egzemplarzy. Stanowią one zwarty cykl tematyczny i staną się zapewne przedmiotem wielu analiz badaczy zainteresowanych głębią myśli filozoficz-

² Odbywały się one w kolejne niedziele od 7 września do 5 października w auli parafii św. Mikołaja w Lublińcu.

no-mistycznej dr filozofii Edyty Stein. Ogromnego bogactwa treści filozoficznych zawartych w tychże wykładach nie jestem w stanie przedstawić w krótkiej recenzji, dlatego pozostaje mi tylko odesłać przyszłego czytelnika do tej publikacji. Dokonam tylko streszczenia jej drugiej części.

Tworzą ją cztery wykłady wygłoszone podczas sesji naukowej poświęconej św. Edycie w „umiłowanym mieście Edyty Stein” (Lublińcu). Wykład prof. dr hab. Anny Grzegorzczuk zatytułowany był: *Uobecnienie świętości w dziele i życiu Edyty Stein – Edyta Stein jako wydarzenie w kulturze*. W podsumowaniu swojego wykładu Prelegentka stwierdziła, że kultura zawsze zawierała element świętości – sacrum, a Święta była otwarta na kulturę jej pokolenia. Współczesna kultura również zawiera treści prowadzące do świętości, choć jest narażona na banalizację, relatywizację, a nawet na profanację sacrum. A zatem świętość ma być odszukiwana, propagowana i pielęgnowana. Można to również czynić w „świetle” świętości i prawdy pojmowanej w duchu świętej Edyty.

Autorem drugiego wykładu pt.: *Analiza porównawcza najważniejszych wartości Edyty Stein i dzisiejszej młodzieży akademickiej*, jest pochodzący z Lublińca ks. dr Grzegorz Polok. Podzielił się on wynikami badań diagnozujących wartości aksjologiczno-etyczne młodzieży studiującej w kilku ośrodkach akademickich, ze szczególnym uwzględnieniem Akademii Ekonomicznej w Katowicach. Badania porównawcze, w odniesieniu do systemu wartości Edyty Stein z okresu jej studiów, wykazały wiele podobieństw z systemem wartości wyznawanych przez współczesną młodzieżą studiującą.

Uniwersytety Edyty Stein to tytuł wykładu dr Małgorzaty Grzywacz. Autorka zaznaczyła m.in., że w Rzeszy Niemieckiej do 1891 r. wielką rzadkością był fakt, że dziewczyna podejmowała studia wyższe, a cóż dopiero pochodząca z rodziny żydowskiej. Jeszcze bardziej wyjątkowym wydarzeniem było to, że Edyta ostatecznie uzyskała jako druga kobieta stopień doktora filozofii. Dojście do władzy Adolfa Hitlera przerwało starania Edyty o habilitację oraz przyczyniło się do utraty przez nią stanowiska wykładowcy.

Ostatni wykład zamykający tę ciekawą pozycję jest autorstwa mgr Sylwina H. Bechcickiego, mieszkającego w Lublińcu i żyjącego duchem Świętej. Przebadał on związki Edyty Stein z tym miastem. Wykład nosił tytuł: *Lubliniec w życiu Edyty Stein. Edyta w życiu Lublińca*. Ograniczę się tylko do pobieżnego zasygnalizowania drugiej części wydrukowanego referatu, w którym autor wymienił wiele Osobistości i Instytucji, Towarzystw, bez których pamięć o Świętej Patronce i jej związkach z ziemią lubliniecką nie mogłaby się zachować.

Recenzowany tom drugi publikacji *Szukając Mistrza* jest wprawdzie książką niezbyt obszerną, ale za to bardzo potrzebną, aby poznać duchowość, filozoficzną fenomenologię oraz głębię ducha kobiety-filozofa, a zarazem mistyka, patronki ludzi szukających prawdy poprzez pryzmat filozofii oraz Krzyża, osoby przechodzącej od niewiary do wiary, od judaizmu do katolicyzmu, w końcu od filozofii do świętości.

Autorom i wydawcom tego pożytecznego dzieła o współpatronce Europy (ogłoszona nią została przez Jana Pawła II w 1999 r.), należą się słowa uznania.

Recenzowana pozycja jest dostępna w wyd. WEST oraz w lublinieckich księgarniach. Została rozesłana do wielu bibliotek, również do Biblioteki Narodowej.

Wiesław SZUTA

Roman Darowski. *Filozofia człowieka. Zarys problematyki – antologia tekstów*, wyd. IV zmienione i uzupełnione, Kraków 2008, Wydawnictwo WAM – *Ignatianum*, ss. 301.

Książka pt.: *Filozofia człowieka*, której autorem jest ks. Roman Darowski SJ, profesor Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie, została wydana po raz czwarty w wersji zmienionej i poszerzonej o 25 stron w stosunku do wydania trzeciego z roku 2002. Pierwsze wydanie *Filozofii człowieka* ukazało się w roku 1995 i spotkało się z dużym zainteresowaniem, dlatego już w roku następnym ukazało się wydanie drugie w wersji niezmienionej. Kilka lat później ks. Darowski przygotował wydanie trzecie, znacznie rozszerzone. Książka wzbogaciła się o prezentację postmodernizmu, o nowy rozdział pt.: *Człowiek istotą religijną* oraz o nowy paragraf zatytułowany: „*Być i mieć*”. Największą jednak zmianą było wówczas dołączenie ponad stustronicowej antologii tekstów. Obecne czwarte wydanie jest znacznym rozszerzeniem wydania poprzedniego.

Zanim przejdę do nieco bardziej szczegółowego omówienia najnowszego wydania *Filozofii człowieka*, odwołam się do recenzji Marka Rosłonia SJ, zamieszczonej w „Roczniku Wydziału Filozoficznego WSF-P *Ignatianum* w Krakowie” (t. XII: 2006, s. 224), a odnoszącej się do książki *Philosophia vitam alere* (Kraków 2005), wydanej na 70-lecie prof. R. Darowskiego. Charakteryzując filozofię uprawianą przez niego jako filozofię człowieka w duchu personalizmu chrześcijańskiego, pisze on: „Filozofia człowieka w ujęciu Romana Darow-

skiego jest rozumową nauką o człowieku w świetle jego przyczyn ostatecznych, czyli podstawowych uwarunkowań. [...] Znajduje to swój wyraz już choćby w stosowanej przez Romana Darowskiego metodzie analizy problematyki człowieka: analiza fenomenologiczna stanowi wstęp do właściwej analizy metafizycznej”.

We wstępie do czwartego wydania Autor *Filozofii człowieka* wspomina o zmianach, uściśleniach i uzupełnieniach, jakich dokonał, przygotowując nowe wydanie książki. Ograniczę się tylko do najistotniejszych. Należy do nich niewątpliwie swoiste podsumowanie piętnastu rozdziałów części zasadniczej, jaką stanowią *Główne problemy filozofii człowieka*, a szczególnie wartościowa jest refleksja nad zagadnieniem: *Człowiek-Absolut? Z cennych rozważań nad tą kwestią egzystencjalną warto przywołać kluczowe w tym względzie pojęcie nieograniczoności czy swoistej nieskończoności człowieka*. Wyraża się ona m.in. w otwarciu się na prawdę i dobro, w dążeniu do poznania otaczającego świata i samego człowieka (s. 146). Jej wyrazem jest też jego niedosyt poznawczy i wolitywny: człowiek pragnie poznać więcej niż to co poznał do tej pory, pragnie posiadać więcej niż ma aktualnie. Jak pisze Autor: „Ta zdolność i dążność nigdy się nie wyczerpuje. Człowiek nie może wprawdzie uchwycić nieskończoności naraz (aktualnie), ale potencjalnie jest na nią otwarty” (s. 147).

Innym nowym, ważnym elementem jest wprowadzona ciekawa prezentacja augustynizmu z zestawem sześciu najistotniejszych cech tego nurtu filozofii (s. 50-51) oraz wykaz filozofów, którzy w swym dorobku nawiązywali do augustynizmu w czasach nowożytnych; byli to m.in.: Descartes, Pascal, Leibniz, Bergson i Scheler. W nowym wydaniu szerzej uwzględniono szkotyzm i suarezjanizm oraz podkreślono znaczenie wpływu tych kierunków na późniejszą filozofię chrześcijańską, m.in. na egzystencjalizm chrześcijański (s. 53). Omawiając wkład współczesnego tomizmu do filozofii człowieka, ks. R. Darowski uwzględnia – oprócz zachodnioeuropejskich filozofów – również polskich tomistów, czego nie było w poprzednich wydaniach (zob. s. 54 i 55).

W części drugiej zatytułowanej: *Dzieje filozofii człowieka* zamieszcza m.in. na podstawie *Informatora filozofii polskiej* (Kraków 2004) interesujące informacje na temat współczesnego „życia filozoficznego” w Polsce oraz przedstawia główne czasopisma filozoficzne ukazujące się w naszym kraju.

W głównej części książki Autor wprowadził dodatkowo stosowne odsyłacze do tekstów źródłowych zawartych w antologii tekstów, co ułatwia zrozumienie treści zasadniczej części pracy. Ponadto z uznaniem odnotować należy umieszczenie paragrafu zatytułowanego: *Religia a ateizm*.

Należy wreszcie wspomnieć o fakcie zmodyfikowania kilku fragmentów w *Antologii tekstów* oraz o dodaniu całkiem nowego tekstu autorstwa prof. Władysława Stróżewskiego pt. *Wolność i wartość*. W bibliografii Autor pominął kilkanaście dawniejszych pozycji, za to na ich miejsce wprowadził informacje bibliograficzne o książkach, które się ukazały w ostatnich latach. Zamieszczone w języku angielskim i francuskim spisy treści i wykazy głównych twierdzeń (s. 281-288) dają możliwość wglądu w zawartość treściową dzieła także obcokrajowcom. Nowy zaś rozszerzony indeks osób i ważniejszych pojęć (s. 289-301) ułatwia korzystanie z pracy.

Czwarte wydanie *Filozofii człowieka* uznać należy za pozycję wartościową, wprowadzającą przystępnie, a mimo to w sposób pogłębiony w problematykę tak ważną dla każdego człowieka. Zapewne będzie pomocna zarówno tym, którzy zajmują się filozofią w sposób rzec by można profesjonalny, jak i tym, którzy się nią zajmują z racji jej umiłowania. Jestem przekonany, że każdy, kto skorzysta z czwartego wydania, będzie zadowolony jeszcze bardziej niż z poprzednich wydań.

Dariusz SZKUTNIK

W stronę filozofii autorskiej. Kolokwia filozoficzne, Redakcja: Mariusz Oziębłowski, Maciej Woźniczka, Andrzej Zalewski, Kraków 2009, wydawnictwo „scriptum”, ss. 253

Książka składa się z tekstów wystąpień wygłoszonych podczas serii spotkań *Kolokwia Filozoficzne*, które odbyły się w Złotym Potoku koło Częstochowy w dniach 6 i 7 grudnia 2007 roku. Celem tych spotkań była autoprezentacja własnych oryginalnych projektów filozoficznych.

Tematem wiodącym *Kolokwiów* była tematyka dotycząca stanu polskiej filozofii, a konkretnie przekonanie, że:

„...tym czego najbardziej brakuje polskiej filozofii, jest oryginalny, twórczy wkład Polaków w rozwój idei filozoficznych. Brak ten jest widoczny pomimo hektolitrów wylewanych łez i nawałnic mniej lub bardziej szczyrych lamentów wszczypanych przy różnych okazjach z powodu wspomnianej ułomności”¹.

Recenzowana pozycja składa się z trzech części. Są to: teksty nadesłane, wypowiedzi zarejestrowane oraz dyskusja.

Część pierwsza: Teksty nadesłane

Krzysztof Wiczorek, *Cóż po filozofii?*

¹ *W stronę filozofii autorskiej*, Wprowadzenie.

Mariusz Oziębłowski, *Czy filozofia autorska jest możliwa?*
Maciej Woźniczka, *Kwestia samodzielności polskiej filozofii*;
Stanisław Buda, *Filozofowanie jako zawierzenie*;
Michał Tempczyk, *Monizm dynamiczny*;
Andrzej Zalewski, *Świadomość intencjonalna a przytomność
w świetle ogólnego pojęcia refleksografii. Intencjonalność w bada-
niach nad tekstem*;
Jan Hartman, *Eros i Tanatos (prośba o litość dla Jasia)*;
Adam Olech, *Jest w ziemi Ulro*;
Kajetan Maria Jaksender, *O filozofowaniu poza filozofią, czyli za
co kocham Michale Foucault*.

Część druga: Wypowiedzi zarejestrowane

Jan Hartman, *Metafilozofia jako filozofioznawstwo*;
Andrzej Zalewski, *Czym jest refleksografia?*
Renata Matsili: *Wolność – Fruwające krowy i szczekające koty,
czy filozofujący ignoranci*

Część trzecia: Dyskusja

Głosy dotyczyły wystąpień: Macieja Woźniczki, Krzysztofa wieczorka, Jana Hartmana, Stanisława Budy, Mariusza Oziębłowskiego, Andrzeja Zalewskiego, Michała Tempczyka, Renaty Matsili, Kajetana Jaksendera oraz Adama Olecha.

Autorzy książki, w moim przekonaniu, trafnie dostrzegli pewien brak w polskiej filozofii, który jest spowodowany nieobecnością publikacji zawierających oryginalne pomysły autorskie. Przyczyny takiego stanu rzeczy, mogą wynikać między innymi z pewnych blokad środowiskowych, jak też przyzwyczajenia do referowania cudzych poglądów. Prezentowana praca zbiorowa jest pewną próbą zatrzymania owej złej tendencji w polskiej filozofii. Pytania, jakie pojawiają się w tym miejscu, to: czy istnieje jeszcze jakaś szansa na uratowanie

oryginalności polskiej myśli? Czy można zmienić kierunek polskiej filozofii? Czy nasza filozofia jest rzeczywiście w słabej kondycji?

We wstępie do publikacji: *W stronę filozofii autorskiej* czytamy:

„Aby w choć nieznacznym stopniu przełamać ten niefortunny stan rzeczy, postanowiliśmy w ciągu dwóch grudniowych dni 2007 roku dać szansę przedstawienia zaproszonym i zgłaszającym się autorom ich pomysłów, szkiców projektów pretendujących do dumnego miana „własnej filozofii” albo przynajmniej będących zaczątkiem takowej”.

Pierwsze projekty, które zostały przedstawione w Złotym Potoku koło Częstochowy podczas odbywającego się kolokwium, są pewną propozycją i zarazem początkiem oryginalnej, twórczej polskiej myśli, polskiej refleksji filozoficznej.

Tematyka przedstawionych prac jest różna, dlatego też ze względu na szczupłość miejsca tej recenzji chciałbym nawiązać tylko do fragmentu, który najbardziej do mnie przemawia.

Maciej Woźniczka w artykule zatytułowanym: *Kwestia niesamodzielnosci polskiej filozofii*² trafnie dostrzega problem bariery językowej, z powodu którego Polska filozofia nie dociera do różnych środowisk zagranicznych. Aby uwydatnić przyczynę niesamodzielnosci filozofii w naszym kraju, Autor ten kolejno omówił najważniejsze czynniki wpływające na ten stan rzeczy. A są to:

1. Czynniki społeczne i polityczne;
2. Czynniki edukacyjne;
3. Czynniki wewnętrzne środowiska filozoficznego.

Pomimo zauważonych braków polskiej filozofii, Autor docenia naszą myśl filozoficzną i przyjmuje za swoje następujące słowa:

„Choć nie jesteśmy potęgą, to zapewne należymy do grupy krajów, gdzie filozofia jest silna i ciekawie uprawiana. Zwłaszcza w tej

² *W stronę filozofii autorskiej. Kolokwia filozoficzne*, rozdział III, s. 52-63.

rozmaitości i rozpiętości zainteresowań upatrywać należy [...] szansy powodzenia polskiej filozofii w przyszłości”³.

Pomimo tego, że filozofia polska sama została ukształtowana na gruncie myśli klasycznej filozofii, rzutującej na mentalność współczesnej cywilizacji euroatlantyckiej, to jednak nasza polska filozofia wywarła znaczny wpływ na umysłowość zagranicy (Mikołaj Kopernik, Wawrzyniec Goślicki, Andrzej Maksymilian Fredro, Alfred Tarski, przedstawiciele szkoły lwowsko – warszawskiej). To tylko niektóre zagadnienia podejmowane przez wspomnianego Autora.

Ustosunkowując się do całości referatów, zawartych w zbiorze *W stronę filozofii autorskiej*, z pewnością można stwierdzić, że jest to propozycja ciekawa, m.in. dlatego, że występuje z praktycznymi propozycjami, aby zaradzić pewnej słabości naszego ruchu filozoficznego.

Najważniejsze chyba jest to, że sam ten problem został w ogóle dostrzeżony przez autorów książki, oraz że pojawiają się pierwsze próby polepszenia oryginalności polskiej myśli filozoficznej. Autorom i wydawcom zapewne udało się obudzić zainteresowanie filozofią. Książka ta to kolejny przyczynek do dalszych dysput filozoficznych wokół problemu oryginalności myślenia filozoficznego.

³ *Informator filozofii polskiej*, red. J. Jaśtał, S. Kołodziejczyk, J. Rabus, Kraków 2004, s. 7-8.

Marta USZKO

ETYKA JAKO STYL ŻYCIA

Arno Anzenbacher, *Wprowadzenie do etyki*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, str. 323.

Gdyby zapytać przeciętnego człowieka, co to jest etyka, prawdopodobnie bez większego wahania odpowiedziałby, że jest to zbiór wskazówek, które mówią o tym, co dobre, a co złe; o tym, co wolno, a czego nie wolno, co powinniśmy, a czego nie powinniśmy czynić. Wszyscy też żywimy jakieś poglądy na temat dobra i zła; w codziennym życiu wiemy też, co godziwe, a co nie. Czy etyka sprowadza się do jakiegoś zbioru złotych reguł postępowania? Czy jest ona czymś więcej? Komu i na co jest potrzebna?

Wprowadzenie do etyki Arno Anzenbachera, które jest kolejną książką wydaną przez Wydawnictwo WAM w serii *Myśl filozoficzna*, poświęconej kluczowym kwestiom filozoficznym, od zawsze towarzyszącym dziejom człowieka, stara się odpowiedzieć na to właśnie pytanie.

Intencją autora jest przede wszystkim wprowadzenie czytelnika w sferę podstawowych zagadnień z zakresu etyki ogólnej (fundamentalnej). Nie jest to zatem dzieło „odkrywcze”, wnoszące w dziedzinę etyki „nowe” myśli. Nie jest to również jakaś forma interpretacji dotychczasowych teorii. Jest to natomiast rzetelne przedstawienie oraz próba określenia i sprecyzowania pojęcia etyki, które ma na celu pogłębienie świadomości moralnej czytelnika.

Książka adresowana jest zarówno do osób, które zajmują się filozofią zawodowo, jak i do tych, którzy nie będąc profesjonalistami w tej dziedzinie, pragną rzetelnej wiedzy oraz ogólnego naświetlenia problematyki etycznej. Łączy w sobie aspekt systematyczny, wprowadzający w główne tematy etyki ogólnej, z aspektem historycznym, który stanowi zarys najważniejszych pod względem oddziaływania teorii etycznych. Jest to zatem dobre ujęcie ważnych historycznie stanowisk w dziedzinie etyki filozoficznej w ogóle, przedstawienie głównych argumentów klasyków i ich wzajemne oddziaływanie, a także wpływ na myśl współczesną.

Książka ta, jak mówi sam autor, jest w pewnym sensie kontynuacją jego wcześniejszej pracy: *Wprowadzenie do filozofii* (Kraków 2003), „ponieważ wydziela z szerokich ram filozofii etykę filozoficzną i czyni ją tematem specjalnego omówienia [...] Rzeczą nieuniknioną jest przy tym tematyczne zazębianie się w niektórych miejscach obu tych prac”. Nie jest to jednak powielanie tego, co już było powiedziane, ale raczej krok „w głąb”.

Również forma i układ graficzny, które sprawdziły się w poprzednim dziele, mają tu swoje zastosowanie. Każdy rozdział zaopatrzonej jest w krótkie wprowadzenie w tematykę; kończy się natomiast podsumowaniem i wyszczególnieniem najważniejszych momentów spośród poruszanych zagadnień. Pojawiają się wskazówki odsyłające do uzupełniającej literatury z danego zakresu. Książka posiada indeks nazwisk i pojęć oraz wykaz wykorzystanej literatury, co otwiera drogę bardziej dociekliwemu czytelnikowi do samodzielnego mierzenia się z omawianymi problemami czy też teoriami i konfrontowania własnych przemyśleń z treściami zawartymi także w samym *Wprowadzeniu do etyki*.

Książka sprawdza się dobrze jako podręcznik, co nie znaczy, że jest nudna. Może stanowić pomoc dla studiujących. Materiał w niej zawarty, podany w przystępnej formie, został treściowo ujęty tak, by pomimo specyficznej dla tej dziedziny terminologii mógł być zrozumiały i stosunkowo łatwo przyswajalny. Atutem są tu krótkie biografie omawianych postaci oraz cytaty zaczerpnięte z ważniejszych

dział, dzięki czemu książka nie jest tylko kolejnym wprowadzeniem i komentarzem, ale pozwala czytelnikowi na bezpośredni kontakt ze słowem danego myśliciela.

Autor omawia najważniejsze pojęcia etyczne, odsłania drogi, które prowadziły do ukształtowania się danej teorii oraz ukazuje jej konsekwencje i wpływy. Problem może stanowić tu jednak pewna skrótowość prezentowanych myśli, co czytelnikowi mniej zaznajomionemu z historią filozofii może sprawiać trudność w uchwyceniu ogólnego sensu niektórych idei i pociąga za sobą konieczność sięgania po oryginalne dzieła.

Cennym zabiegiem jest natomiast zaprezentowanie problematyki etycznej jako wynikającej z naturalnych odczuć moralnych każdego człowieka i dotyczącej człowieka osobiście. Według autora książki „zadanie filozoficznej etyki fundamentalnej [ogólnej] polega na tym, by zawarte w nim założenia krytycznie objaśniać, precyzować i w razie potrzeby korygować. Chodzi tu więc o filozoficzną rekonstrukcję potocznego rozumienia” (s. 15). Rozpoczynając książkę rozdziałem, który niejako odsyła czytelnika do jego własnego, codziennego doświadczenia oraz opartego na nim potocznego przedrozumienia już na wstępie odsłania etykę i moralność jako rzeczywistość prawdziwie ludzką. Zagadnienia przez nią poruszane są jakoś zakorzenione w samym człowieku, zatem ważne i niemożliwe do pominięcia. Stąd też w omawianej tu pozycji ogólne teorie nabierają charakteru jakby bardziej osobistego, a problematyka etyki i moralności staje się problematyką konkretnych ludzi i także moją własną. Wydaje się, że o taki efekt w głównej mierze powinno chodzić w rozważaniach tego typu i temu zadaniu *Wprowadzenie do etyki* stawia z powodzeniem czoła.

Ludzkie potoczne przedrozumienie sfery moralnej jest określane przede wszystkim przez odniesienia międzyludzkie, społeczne, ale także przez stosunek człowieka do samego siebie. Dziedzina ta dotyczy szeroko pojmowanej sfery działania. Działanie to musi odznaczać się takimi cechami, by zasługiwało na szacunek u innych i dawało poczucie własnej wartości. A. Anzenbacher stwierdza, że niezależnie od warunków kulturowo-społecznych, indywidualnego

wychowania, czy też później własnej filozofii życiowej, wyznawanego światopoglądu, człowiek spontanicznie i bezproblemowo „wie”, że pewne jego czyny mogą być ocenione jako dobre, lub jako złe. „Wie” także, że pewne czyny są dobre, a inne złe. O ile sporną zawsze pozostaje kwestia stopnia wartości moralnej przypisywanej danym czynom, o tyle fakt, że czyny niosą ze sobą pewien walor moralny, etyczny, jest niezaprzeczalny. Jest to nieunikniony aspekt rzeczywistości – dla jednych dar, dla innych przekleństwo; dla jednych konsekwencja ludzkiej wolności, dla innych skutek funkcjonowania struktur zamkniętego systemu. Jakkolwiek by było, zwykłe ludzkie doświadczenie odsłania ów fakt różnej wartości moralnej i etycznej czynów, pociągając za sobą swoistą konieczność ustosunkowania się do niego.

Zachęcając do lektury tejże książki, warto jeszcze podkreślić potrzebę, zwłaszcza w obecnych czasach, kiedy to człowiek miota się między różnymi „prawdami”, zdrowej etyki, która opierając się o solidny fundament prawdziwych wartości, stanowiłaby mocne oparcie, czy też nadający prawdziwie sens ludzkiemu postępowaniu punkt odniesienia. Odbudowa właściwych zasad i norm, w perspektywie prawdy i w obszarze właściwie rozumianej wolności wydaje się być bowiem jedyną szansą nie tylko na pokój i szczęście indywidualne i społeczne, ale i na godne, wartościowe życie na miarę bytu, jakim jest człowiek. Można nawet mówić o potrzebie zdobycia nie tyle samej wiedzy z zakresu etyki, ile raczej o potrzebie nabycia pewnej dojrzałości. To, co autor nazywa wprowadzeniem do etyki, otwiera czytelnikowi drogę do właściwie rozumianego humanizmu.

Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ

Kardynał Zenon Grocholewski, *Refleksje na temat prawa. Prawo naturalne. Filozofia prawa*. Wyd. „Homo Dei” Kraków 2009, str. 101.

Praca stanowi rozwinięcie wcześniejszego opracowania pt.: *La filosofia di Giovanni Paolo II, Roma 2002*, wydane w Polsce pt.: *Filozofia prawa w nauczaniu Jana Pawła II*, Poznań 1996. Dodana została tu część I. We wprowadzeniu pisze Luigi Cirillo: „Niniejsza praca Kardynała Zenona Grocholewskiego stanowi rozwinięcie jego wcześniejszego opracowania dotyczącego poszukiwania wartości leżących u podstaw prawa i moralności, które Kościół wypracował, zwłaszcza w odniesieniu do współczesnej kultury.” Punktem wyjścia rozważań jest prawo wpisane w naturę człowieka i potwierdzone przez objawienie. Dzisiaj jednak w epoce osłabienia metafizyki prawo naturalne jest kwestionowane. Dlatego zadaniem chrześcijan jest obrona prawa naturalnego i jego odniesienia do Boga, bo bez fundamentu cały gmach moralności łatwo się rozpada. Odwołanie się do Objawienia ma funkcję wzmacniającą prawo wobec słabości człowieka, który jest skłonny do zła, zwłaszcza do czynów przeciwnych życiu. Kardynał Grocholewski zwraca szczególną uwagę na relatywizm etyczny i pozytywizm prawny. One bowiem prowadzą łatwo do zachwiania porządku we współżyciu obywatelskim.

Książka składa się z dwóch części:

Część I. *Prawo naturalne w nauczaniu Kościoła*, tłum. Krzysztof Stopka, str. 3-55;

Część II. *Filozofia prawa w nauczaniu Jana Pawła II*, tłum. ks. bp Marek Jędraszewski, str. 57-101.

Autor rozpoczyna część I. książki stwierdzeniem, że w obliczu współczesnych wyzwań trzeba na nowo odkryć wartość prawa naturalnego. Było ono zawsze obecne w nauczaniu Kościoła Katolickiego. Obecnie trzeba je tylko potwierdzić. Kwestionowanie prawa naturalnego wiąże się z kryzysem metafizyki, która leży u jego podstaw. Pomijanie naturalnego porządku moralnego pociąga za sobą dwa rodzaje zagrożeń: Albo schodzi się na fideizm, kiedy moralność opiera się wyłącznie na Objawieniu, albo szuka się fundamentu w konsensusie społecznym, który jest zmienny i niestały. Czy istnieje jakaś trzecia droga? Tak. Jest to odwołanie się do natury człowieka. Prawo naturalne to odbicie prawa wiecznego w stworzeniu – powiada św. Tomasz. Nie jest ono związane z jakimkolwiek wyznaniem religijnym, bo ma charakter ponadkulturowy. Jest powszechne, tzn. obowiązuje wszystkich ludzi i w każdym czasie, przynajmniej co do podstawowych norm, ponieważ mimo odrębności i niepowtarzalności osób, uczestniczą one w jednej ludzkiej naturze. Choć zmieniają się okoliczności życia, natura ta nie zmienia się radykalnie, co pociąga też niezmiennosc prawa naturalnego. Jest ono łatwo dostępne naszemu poznaniu, bo człowiek jest poznawczo sobie najbliższy. Natury nie można ograniczać jedynie do elementu biologicznego. Człowiek stanowi bowiem jedność ciała i duszy.

Kardynał Grocholewski przedstawia w punkcie 6. szereg wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na temat prawa naturalnego, poczynając od papieża Piusa XII poprzez Jana XXIII, Pawła VI, Jana Pawła II, a kończąc na Benedykcie XVI. Podkreśla w nich szczególnie naukę o godności ludzkiej osoby i o szacunku dla życia ludzkiego. Oprócz nauczania papieskiego Kardynał przytacza też dokument Kongregacji Nauki Wiary na temat homoseksualizmu. Uznaje ona ustawodawstwo sprzyjające związkom homoseksualnym za sprzeczne z prawym rozumem. Nauczanie Kościoła o prawie naturalnym uznaje Autor za wyraz podstawowej prawdy humanizmu chrześcijańskiego, który służy realnemu i spójnemu rozwojowi życia osobistego i ładu społecznego.

Do I części dołączona została literatura, na którą składają się dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła oraz szereg publikacji

na temat prawa naturalnego zarówno w ujęciu historycznym, jak i systematycznym.

Część II pt.: *Filozofia prawa w nauczaniu Jana Pawła II* zawiera tekst referatu wygłoszonego w języku francuskim podczas Międzynarodowego Sympozjum, zorganizowanego przez Institut Européen des Relations Église-État (30 XI-1 XII 1990). Tekst ten ukazał się w przekładzie na kilka języków europejskich. Kardynał Grocholewski poszukuje w nauczaniu Jana Pawła II elementów filozoficznych, obecnych w jego dziełach zarówno z okresu przed jego wyborem na Stolicę Piotrową, jak i po tym wyborze. To prawda, że Karol Wojtyła nie zajmował się wprost filozofią prawa, ale w swej filozofii zanalizował on byt ludzki także w wymiarze wspólnotowym, gdzie nie można się obejść bez oparcia się na prawie. Stosował przy tym zarówno metodę opisu fenomenologicznego, jak i wyjaśnianie bytu ludzkiego w ramach klasycznej metafizyki.

U podstaw prawa stoi – zdaniem Jana Pawła II – podmiotowość osoby ludzkiej. Wyraża się ona w wolnym działaniu, w samo-posiadaniu i samo-panowaniu. Wolność ta jednak jest regulowana prawdą i dobrem, nie tylko własnym, ale też dobrem innych. Człowiek bowiem uczestniczy w swym działaniu we wspólnocie innych, czy to poszczególnych osób czy grup społecznych. Drugi człowiek stanowi jakby alter ego – drugie „ja”, wzywające do miłości i solidarności. Jeśli człowiek zaniedba tę postawę, grozi mu niebezpieczeństwo zejścia na drogę indywidualizmu lub totalizmu. Może też stosować konformizm i uniki. One jednak oznaczają rezygnację z urzeczywistniania siebie we współuczestnictwie.

Po naszkicowaniu filozofii człowieka wg Jana Pawła II kard. Zenon Grocholewski przechodzi do omówienia jego filozofii prawa. Założeniem podstawowym i punktem wyjścia tej filozofii jest uznanie godności osoby i jej wymiaru integralnego, który obejmuje bycie indywidualne i społeczne. Podstawową zasadą filozofii prawa jest dobro człowieka jako osoby żyjącej we wspólnocie. To dobro jest jednak różnie rozumiane. Np. nadużywa się pojęcia ludzkiej wolności. Pod słowem „wolność” może się kryć wolność pozorna, powierzchow-

na i jednostronna. Pozorna z powodu nierówności ekonomicznych; powierzchowna, bo nie wypływająca z wewnętrznego nastawienia; jednostronna, bo przeradzająca się w anarchię. Jan Paweł II kładzie duży nacisk na rolę pracy w rozwoju człowieka. Praca ma stać przed kapitałem, tak jak człowiek przed rzeczami. Wiele miejsca w swym nauczaniu poświęca Papież stosunkom panującym w sferze pracy, jak własność, opieka ze strony państwa, zatrudnienie, płaca, związki zawodowe, praca osób upośledzonych, itp.

Papież analizuje programy cywilizacyjne pod kątem ich przydatności do postępu ludzkości. Główną jego tezą jest, że człowiek powinien nie tyle „więcej mieć” co „bardziej być”. Etyka powinna mieć pierwszeństwo przed techniką, osoba przed rzeczą, duch przed materią. W przeciwnym razie grozi człowiekowi alienacja i degradacja. Papież nawołuje do rozwoju cywilizacji miłości. Realizuje się ona dzięki solidarności międzyludzkiej oraz poprzez dialog. Równość ludzi w ich naturze stanowi wezwanie do współpracy i poczucia braterstwa. Sama sprawiedliwość nie wystarcza, musi być uzupełniona przez miłość. Nauczanie Papieża nie ogranicza się oczywiście do płaszczyzny filozoficznej. Wobec ułomności ludzkiego rozumu i skłonności woli do złego ważną rzeczą jest odwołanie się do Objawienia. Z niego można czerpać wiele motywów do budowania cywilizacji miłości. Chrystus bowiem – mówi Papież – objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi.

Papież Jan Paweł II nie konfrontuje się z poglądami współczesnych psychologów czy przedstawicieli kognitywistyki, którzy często kwestionują wolność człowieka i podkreślają wpływ otoczenia na działanie jednostek. Jego analizy mają charakter fenomenologiczny, skierowane są ku typowym zachowaniom człowieka jako osoby. Papież nie dyskutuje także z poglądami biologów, którzy ze względu na metodę scientystyczną nie dostrzegają pierwiastka duchowego w człowieku. Skłonny jest uznać nawet ewolucjonistyczną genezę człowieka w jego wymiarze cielesnym, natomiast Bogu przypisuje stworzenie duszy ludzkiej, gwarantujące transcendencję człowieka w stosunku do otaczającej go przyrody. Ten moment jest wystarczająco

jący do stwierdzenia wyjątkowości natury ludzkiej oraz opartego na niej prawa naturalnego.

Dobrze, że kardynał Zenon Grocholewski w tej rozmiarach nie-dużej pracy przybliżył bardzo ważny problem prawa naturalnego jako fundamentu, na którym można i trzeba prowadzić konstruktywny dialog z ludźmi dobrej woli, także ponad podziałami religijnymi.

Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ

**Zenon Cardinal Grocholewski, *Universitatea Azi – Universităt
heute*, Cluj-Napoca 2010, str. 181.**

Jest to książka nietypowa. Zawiera 5 wykładów i jeden wywiad ks. kard. Zenona Grocholewskiego, Prefekta Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego, w językach oryginalnych (francuski, niemiecki) oraz w przekładzie na język rumuński. Książka została opublikowana przez Fundației pentru Studi Europene w Cluj-Napoca (Rumunia) pod red. P. Friedricha Bechina oraz Moniki Meruțiu. Wstęp pt. *An event and an homage* napisał Andrei Marga, ten sam, który przeprowadził wywiad z Kardynałem. Nie jest to suche wprowadzenie, lecz mocno rozbudowana pochwała osiągnięć Autora, hołd oddany Uczonemu, który otrzymał doktorat h.c. Uniwersytetu Babeș-Bolyaia w Cluj-Napoca oraz Uniwersytetu w Bukareszcie, a ponadto był częstym gościem w Rumunii. A. Marga podkreśla wielkie zasługi Kardynała. Już jako profesor prawa kanonicznego piastował urząd prefekta Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej. Przybliżył dorobek Karola Wojtyły jako fenomenologa i tomisty, który u podstaw swojego systemu filozoficznego postawił podmiotowość osoby ludzkiej. Kardynał Grocholewski kładzie nacisk na rolę prawa naturalnego jako fundamentu, na którym można zbudować system moralny w dzisiejszym postmodernistycznym świecie. Jako prefekt Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego nawołuje do scalenia nauki, która rozpadła się na wiele wąskich specjalności, przy czym nauki przyrodnicze z ich zastosowaniami praktycznymi w technice wyprzedziły nauki humanistyczne, niemniej ważne dla zrozumienia człowieka i sensu jego życia.

Kardynał Grocholewski akcentuje rolę prawdy w nauczaniu, prawdy odkrywanej nie tylko mocą samego rozumu, ale też rozumu oświeconego wiarą, prawdy, do której dochodzi się na drodze dialogu, a nie narzucanej siłą. Te i inne idee tak wybitnej Osobistości można znaleźć także w wykładach zamieszczonych w obecnej publikacji.

Pierwszy wykład pt.: *Teologia na Uniwersytecie* został wygłoszony z okazji otrzymania doktoratu h.c. na Uniwersytecie w Bukareszcie 13 czerwca 2006 r. Ma on 3 główne punkty: 1) Wydziały teologiczne w służbie Kościoła, czyli wspólnot chrześcijańskich; 2) Wydziały teologiczne na uniwersytecie; 3) Uniwersytet wzbogaca wydziały teologiczne.

Co do punktu pierwszego Kardynał powołuje się na Konstytucję Apostolską *Sapientia Christiana* z 1979 r. Według niej głównym celem wydziałów teologicznych jest przygotowanie kandydatów do kapłaństwa, do wykładania teologii i pogłębionych prac apostolskich. Studia powinny odbywać się w ścisłej zależności od Stolicy Apostolskiej, w wierności nauce Kościoła, przy zachowaniu wolności badań takich spraw, które nie są sprzeczne z wiarą. Profesorowie powinni dawać świadectwo zgodności swego życia z wyznawaną wiarą, kierować się nie tylko rozumem, ale wypraszać także światło ze strony Boga. Kardynał zwrócił uwagę na potrzebę współpracy z innymi ośrodkami myśli teologicznej oraz z przedstawicielami innych wyznań, ale bez uszczerbku dla doktryny Kościoła.

Punkt drugi omawia miejsce wydziałów teologicznych na uniwersytecie. Wynika ono z celów i zadań tych wydziałów. Kościół był pierwszym założycielem uniwersytetów i na nich mu zależy. Dawniej celem uniwersytetów było odkrywanie prawdy dla dobra ludzkości. Dziś często osiągnięcia naukowe są wykorzystywane do technik zabijania i to coraz okrutniejszego. Dlatego obok techniki potrzebna jest moralność i etyka. Refleksja nad podstawami etyki jest jednym z zadań wydziałów teologicznych. Środowiska akademickie winny odpowiedzieć na pytanie, czy rozwijając technikę nie gubi się innych wymiarów człowieka? Szczególnie wrażliwe na te wymiary są wydziały teologiczne. Rozważają one centralną prawdę chrześcijaństwa

o miłości do ludzi Boga wcielonego. Uniwersytety mają za zadanie scalić rozczłonkowane nauki i ustawić je w perspektywie osoby ludzkiej. Taką syntezę zapewniają właśnie studia teologiczne. Troszczyć się one przede wszystkim o poznanie prawdy, a nie tylko o interesy różnych grup. Wiara i wiedza nie powinny się z sobą kłócić, ale uzupełniać i wzajemnie ubogacać.

W punkcie trzecim zauważa ks. kard. Grocholewski, że odkrycia naukowe rodzą nowe problemy teologiczne. Wydziały teologiczne powinny je rozwiązywać w świetle objawienia. Trzeba też przystosować język teologiczny do wymogów czasów współczesnych. Można to wprawdzie czynić i poza uniwersytetem, ale dokonuje się to sprawniej, gdy wydziały teologiczne są częścią uczelni wyższej.

Wykład pt.: *Uniwersytet wobec globalizacji* zawiera 4 punkty. W punkcie 1) Aktualność problemu globalizacji, Autor nawiązuje do Międzynarodowej Konferencji zorganizowanej w r. 2002 przez Watykan we współpracy z Międzynarodową Federacją Uniwersytetów Katolickich, nt.: *Globalizacja i katolickie kształcenie wyższe. Nadzieje i wyzwania*, oraz do seminarium zorganizowanego w r. 2005 przez Papieską Akademię Nauk wraz z Papieską Akademią Nauk Społecznych pt.: *Globalizacja i wychowanie*. Materiały z tych obrad zostały opublikowane. Świadczą one o zainteresowaniu Kościoła zjawiskiem globalizacji. W punkcie 2) stwierdza, że z problemem globalizacji muszą się zmierzyć także uniwersytety. Wartość globalizacji ocenia w punkcie 3). Sama z siebie jest ona etycznie neutralna. Ale niesie z sobą niebezpieczeństwo rozwarstwienia ludzkości na bogatych i biednych oraz uniformizacji kultur i kolonializmu kulturowego. Widać te dysproporcje na polu edukacji, także na poziomie szkół wyższych. W krajach rozwiniętych publikuje się 84 % produkcji naukowej i uzyskuje 94 % nowych patentów. Reszta szkół wyższych to konsumpcja twórczości tamtych. Z tego też powodu wymiana studentów kuleje, a następuje drenaż mózgów. W punkcie 4) zastanawia się kard. Grocholewski nad właściwym ukierunkowaniem globalizacji. Z punktu widzenia zasad humanizmu chrześcijańskiego należałoby w ramach uniwersytetu:

a) podkreślać godność osoby ludzkiej we wszystkich jej wymiarach; szczególnie ważny jest wymiar etyczny. Należy walczyć o prawa człowieka, o szacunek dla poszczególnych kultur. Praca ma służyć człowiekowi, a nie człowiekowi pracy. Ważniejsze jest być niż mieć.

b) W duchu solidarności należy troszczyć się o dobro wspólne, budować cywilizację miłości.

Wykład 3 nosi tytuł: *Prawda i kształcenie*. Kardynał Zenon Grocholewski jako prefekt watykańskiej Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego ogranicza się tu do problemu prawdy w kształceniu. Żyjemy bowiem w okresie kryzysu prawdy. Bez prawdy zaś schodzimy na manowce relatywizmu czy utilitaryzmu. W dzisiejszych czasach wobec krzyżujących się poglądów i atmosfery względności prawdy dostrzega się kryzys wychowania. Ubolewał nad tym papież Benedykt XVI w tekście wygłoszonym z okazji otwarcia obrad duszpasterskich diecezji rzymskiej 11 czerwca 2007 r. Prawda jest dziś niepopularna, dlatego w wychowaniu kładzie się nacisk na wyrobienie sprawności, umiejętności praktycznych; unika się kategoriycznych twierdzeń. Ofiaruje się młodzieży krótkotrwałe przyjemności, a nie trwałe wartości i zasady życia. Mówi się też o urynkowieniu kształcenia. Usuwa się z niego elementy religii. Przeciwstawił się temu papież Benedykt XVI podczas spotkania z uczonymi w auli uniwersytetu w Regensburgu 12 września 2006 r., nawołując do dialogu rozumu z teologią.

Dziś żąda się prawdy w sprawozdaniach gospodarczych i w nauce. Media chętnie wychwytyją kłamstwa. Problemem jest jednak samo rozumienie prawdy, ograniczenie jej do eksperymentu, a często poddanie jej politycznej poprawności lub korzyści. Tymczasem w ogóle prawda powinna być celem nauczania, jak o tym mówił papież Benedykt XVI podczas wizyty w Uniwersytecie Laterańskim 22 października 2006 r. oraz 12 lutego 2007 r. Prawda jest nie tylko znakiem dojrzałości, ale stanowi centrum życia ludzkiego. Tymczasem w postmodernistycznej mentalności absolutną wartość stanowi tolerancja dla jakichkolwiek poglądów. W konsekwencji buduje się gmach myśli ludzkiej na grząskim gruncie użyteczności, konwensu, ducha czasu. Prawda wymaga świadectwa. Wymowny tego przy-

kład mamy w Jezusie (1 Tm 6,12; J 18,37), który za prawdę poniósł śmierć. Bez prawdy nie da się osiągnąć pokoju, sprawiedliwości i dobrobytu. Tylko posłuszeństwo prawdzie obroni ludzkość przed arbitralnością, dyktatem większości, konwencją.

W punkcie 4) kard. Z. Grocholewski porusza problem stosunku prawdy do wolności. Kongregacja ds. Wiary w Instrukcji o kościelnym powołaniu teologa, z r. 1990, stwierdza, że „niewiedza trzyma człowieka w niewoli”. Na gruncie relatywizmu dochodzi do manipulacji ludźmi. Papież Jan Paweł II nawiązując do słów Chrystusa: „Prawda was wyswobodzi”, wzywa młodzież do szukania prawdy. Punkt 5) poświęca nasz Kardynał religijnemu wymiarowi prawdy. Bóg objawił siebie w Jezusie Chrystusie, a w Nim pełną prawdę.

Wywiad Andrei Marga z księdzem Kardynałem zawiera cały wachlarz problemów, które pojawiają się w wykładach Autora książki. Aby się nie powtarzać, podkreślimy tylko niektóre wypowiedzi rozmówcy. Kardynał Z. Grocholewski jest optymistą. Dostrzega wzrost zainteresowania wartościami chrześcijańskimi na uniwersytetach europejskich jako antidotum przeciw wojnom, terroryzmowi i niesprawiedliwości. Wiele uniwersytetów przywraca wydziały teologiczne wyrzucone w czasach komunistycznych. Za pontyfikatu Jana Pawła II powstało ponad 250 uniwersytetów katolickich; wprowadza się wydziały teologiczne nawet tam, gdzie liczba katolików jest znikoma (Niemcy Wschodnie, Tajwan, Tajlandia). Postać Chrystusa pociąga młodych, co widać z licznego udziału w Dniach Młodzieży. Teoretycy prawa świeckiego biorą często wzór z prawa kościelnego, które jest bardzo humanistyczne, i oparte na wielowiekowym doświadczeniu.

Wracamy do wykładów. Wykład na temat stosunku rozumu do wiary został wygłoszony w czasie konferencji: *Reason and Faith at the Beginning of the Third Millennium* na Uniwersytecie Babeş-Bolyai w Cluj-Napoca 9-11 października 2008 r. Kardynał dostrzega we współczesnej mentalności dwie postawy: fundamentalizm oraz sekularyzm, których wspólnym założeniem jest rozdział rozumu od wiary: albo fideizm, albo skrajny racjonalizm. Tymczasem – powiada Kardynał – wiara to nie irracjonalny sentyment, a (cytując *Fides*

et ratio papieża Jana Pawła II) „parrezji wiary powinna odpowiadać odwaga rozumu”.

Ostatni i najdłuższy z wykładów odpowiada na pytanie: jakiego uniwersytetu potrzebuje dziś Europa? Jest to poszerzona wersja wykładu wygłoszonego z okazji otrzymania doktoratu h.c. na tym samym uniwersytecie 20 lutego 2009 r. Uniwersytet w Cluj-Napoca jest bliski Kardynałowi Grocholewskiemu jako Polakowi, ponieważ został założony w XVI w. przez Stefana Batorego, już wtedy króla polskiego, a pierwszym jego rektorem był o. Jakub Wujek jezuita bibliista. W pierwszym punkcie wykładu Kardynał nawiązuje do samej nazwy *universitas* – powszechność. Oznaczała ona najpierw wspólnotę profesorów i uczniów, niezależną od politycznych trendów danej epoki. Drugie znaczenie, odpowiadające pokrewnej nazwie *studium generale* wskazywało szeroki zasięg wiedzy, z włączeniem w system kształcenia także teologii. Ten aspekt zagubiony w czasach Reformacji, został odnowiony na Uniwersytecie W. Humboldta w Berlinie w 1810 r., a następnie na Uniwersytecie w Oksfordzie (za kard. H. Newmana). W punkcie drugim Wykładowca przedstawił krótko historię powstania uniwersytetów. Do tytułowego pytania powraca w punkcie trzecim. Szkicuje najpierw współczesną sytuację polityczno-społeczną w dobie kryzysów finansowych, zderzenia się cywilizacji i religii światowych, postępów globalizacji. Kardynał widzi w tej sytuacji przyszłość instytucji uniwersytetu opartą na czterech założeniach: 1) Uniwersytet powinien dokonywać syntezy; 2) Mieć wyraźnie sprecyzowany profil, zajmować jasną pozycję światopoglądową, uwzględniającą m.in. religię; 3) Filozofia i teologia powinny być częścią istotną uniwersytetu godnego tej nazwy. 4) Europa potrzebuje takiego uniwersytetu, który kształtuje całego człowieka, tzn. nie tylko dostarcza informacji, ale także wyrabia cnoty, m.in. rzetelność w badaniach, współpracę i solidarność z innymi. Sprzyja temu poczucie odpowiedzialności przed Bogiem.

Książka ks. kardynała Zenona Grocholewskiego *Universitatea azi*, rozmiarami nieduża posiada jednak pokaźny ładunek myśli, które mogą zainspirować zwłaszcza osoby odpowiedzialne za profil kształcenia

młodzieży w wyższych uczelniach. Rozwija ona myśli Jana Pawła II oraz Benedykta XVI na temat stosunku rozumu do wiary, i odpowiednio stosunku uniwersytetów do wydziałów teologicznych. Obydwie te strony powinny się wspierać i ubogacać – taka jest główna idea wypowiedzi Prefekta Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego.

PROFESOROWIE ZMARLI W ROKU 2009

FRANCISZEK BARGIEŁ SJ urodził się 25 XI 1918 w Starej Wsi k. Krosna. W 1935 wstąpił do Towarzystwa Jezusowego. W 1946 przyjął święcenia kapłańskie. Od 1949 studiował na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, gdzie uzyskał magisterium. Wykładał na Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie w latach 1949-1965 metafizykę ogólną, a w 1964/65 był dziekanem tegoż Wydziału. Doktoryzował się tu w 1989 r. Począwszy od lat siedemdziesiątych badał dzieje filozofii jezuitów w dawnej Polsce i z tego zakresu opublikował wnikliwe monografie dziewięciu wybitniejszych filozofów. Łącznie jego bibliografia liczy ponad 100 pozycji, w tym kilka artykułów w języku łacińskim, zamieszczonych w czasopiśmie „Forum Philosophicum”. Zmarł 30 września 2009 r. w Starej Wsi. Przez swe niezwykle sumienne, dokładne i precyzyjne publikacje Franciszek Bargieł przyczynił się w sposób znaczący do opracowania filozofii jezuitów w dawnej Polsce.

JERZY PERZANOWSKI urodził się 23 IX 1943 w Aix-le-Bains we Francji. Trzy lata później jego rodzina przeniosła się do Polski i zamieszkała w Bielsku-Białej. Studiował na Uniwersytecie Jagiellońskim. Opublikował kilkanaście książek i kilkadziesiąt artykułów. Wykładał nie tylko na macierzystej uczelni, ale także na Uniwersytecie im. Mikołaja Kopernika w Toruniu, w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Rzeszowie, w Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach, a na koniec w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie. Utworzył Zakład Filozofii Logicznej i Kognitywistyki w Instytucie Filozofii UJ. W pracy naukowej zgłębiał teo-filozofię Gottfrieda Leibniza oraz ontologię Ludwiga Wittgensteina. Za osiągnięcia na polu nauki został odznaczony Złotym Krzyżem Zasługi i Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski. Zmarł w Bydgoszczy 17 maja 2009 r. Wyczulony na ludzką biedę, był wzorem człowieka szlachetnego i życzliwego.

Requiescant in pace!

