

ROCZNIK
WYDZIAŁU
FILOZOFICZNEGO
WYŻSZEJ SZKOŁY
FILOZOFICZNO-PEDAGOGICZNEJ
IGNATIANUM
W KRAKOWIE

T. XVII: 2011

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

T. XVII: 2011

Contents, p. 7-8

**Cracoviæ 2011
Editiones *IGNATIANUM* – Editiones WAM**

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

T. XVII: 2011

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

**Kraków 2011
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:
53 1060 0076 0000 3210 0016 0058

Redaktor
Prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ

Sekretarz
Mgr Robert Grzywacz SJ

Rada Naukowa
Prof. dr hab. Roman Darowski SJ
Prof. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ
Dr hab. Piotr Mazur

Recenzenci:
Prof. dr hab. Ewa Podrez
Prof. dr hab. Tadeusz Biesaga SDB
Ks. prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk

ISSN PL 0860-9675

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

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Piotr DUCHLIŃSKI <i>Badania nad stylem filozofii klasycznej</i>	11
Rafał KUPCZAK <i>Działalność narzędziowa szympansów i wron brodatych a scenariusz ewolucjonizmu</i>	53
Stanisław PYSZKA SJ <i>Akademia Rakowska (1602-1638)</i>	87
Wiesław SZUTA <i>Etyka ogólna ks. prof. Tadeusza Ślipko SJ</i>	111
Kinga KWINTA-PIETUSZKO <i>Postawa solidarności w personalizmie</i>	143
Piotr MAZUR <i>Specyfika klasycznej filozofii człowieka w ujęciu Stanisława Kamińskiego</i>	171
Lucyna SKRABA <i>Rola przesądu i autorytetu w rozumieniu według hermeneutyki filozoficznej Hansa-Georga Gadamera</i>	189
Kazimierz GRYŻENIA <i>O filozofii Piotra Fonseki SJ uwag kilka</i>	213
Anna MAREK-BIENIASZ <i>Alistera McGratha koncepcja POMA</i>	227
Roman DAROWSKI SJ <i>Heinrich Schaaf SJ (1860-1936). Koleje życia i poglądy filozoficzne</i> . . .	239
Agnieszka SMOLIŃSKA <i>Antropologia w myśli filozoficznej Hugona Kollątaja</i>	249

SPRAWOZDANIA

- Wiesław SZUTA
Metafilozofia – ślepy zaulek czy szansa filozofii?267
- Wiesław SZUTA
Autoreferat z obrony rozprawy doktorskiej273

RECENZJE

- Roman DAROWSKI SJ
 Rec.: Sławomir Dąbrowski, *PT. L'uomo – prima e fondamentale via del filosofare. La dimensione etica dello „sviluppo umano” nel pensiero di Felice Balbo*, Roma 2009279
- Bogdan KOPERSKI
 Rec: Red. Stanisław Janeczek, *Antropologia*, Lublin 2010281
- Kinga KWINTA-PIETUSZKO
 Rec.: *Godność człowieka wczoraj i dziś. Wokół zagadnień antropologicznych*, Kielce – Busko Zdrój 2009287
- Dariusz SZKUTNIK
 Rec.: Grzegorz Hołub SDB
Problem osoby we współczesnych debatach bioetycznych,
 Kraków 2010291
- Dariusz SZKUTNIK
 Rec.: *Wkład osiągnięć polskiej nauki i techniki do dziedzictwa światowego*, Kraków – Warszawa 2009.295
- Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ
 Rec.: Robert Goczał, *Onto-teo-logia. Status bytu realnego i myślnego w metafizyce Francisco Suáreza*, Warszawa 2010.299

CONTENTS

PAPERS

Piotr DUCHLIŃSKI <i>The Study of the Style of the Classical Philosophy</i>	11
Rafał KUPCZAK <i>Tool Making Activity in Chimpanzees and Caledonian Crows</i>	53
Stanisław PYSZKA SJ <i>Arian Academy in Raków (1602-1638)</i>	87
Wiesław SZUTA <i>Prof. Thaddaeus Ślipko's SJ General Ethics</i>	111
Kinga KWINTA-PIETUSZKO <i>The Spirit of Solidarity in Personalism</i>	143
Piotr MAZUR <i>Specific Features of Classical Philosophy Concerning a Human Being According to Stanisław Kamiński</i>	171
Lucyna SKRABA <i>The Role of Presupposition and Authority in Understanding According to Hans-Georg Gadamer</i>	189
Kazimierz GRYŻENIA <i>Briefly on the Piotr Fonseca's SJ Philosophy</i>	213
Anna MAREK-BIENIASZ <i>The Problem of Competence of Science and Religion in Explication of the Living Creatures according to Alister McGrath</i>	227
Roman DAROWSKI SJ <i>Heinrich Schaaf's Biography and His Philosophy</i>	239
Agnieszka SMOLIŃSKA <i>Philosophical Anthropology of Hugo Kollątaj</i>	249

REPORTS

- Wiesław SZUTA
Is Metaphilosophy a Blind Alley or a Chance for Philosophy? 267
- Wiesław SZUTA
Author's Review of his own Doctors' Degree. 273

BOOK REVIEWS

- Roman DAROWSKI SJ
 Rec.: Sławomir Dąbrowski, *PT. The Human Being, the Main and Fundamental Object of Philosophy. The Ethical Dimension of the Human Progress according to Felice Balbo*, Rome 2009 279
- Bogdan KOPERSKI
 Rec: Red. Stanisław Janeczek, *Anthropology*, Lublin 2010 281
- Kinga KWINTA-PIETUSZKO
The Dignity of Human Being in the Past and Now. The Anthropological Problems, Kielce – Busko Zdrój 2009 287
- Dariusz SZKUTNIK
 Rec.: Grzegorz Hołub SDB, *The Problem of Person in the Contemporary Bioethical Controversies*, Kraków 2010 291
- Dariusz SZKUTNIK
 Rec.: *The Contribution of Polish Science and Technology to the World Heritage*, Kraków – Warszawa 2009 295
- Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ
 Rec.: Robert Goczał, *Onto-theo-logia. The Status of Real and Mental Being in Francis Suárez' Metaphysics*, Warszawa 2010 299

ARTYKUŁY



Piotr DUCHLIŃSKI¹

BADANIA NAD STYLEM FILOZOFII KLASYCZNEJ

Wstęp

Faktem historycznie potwierdzonym jest wielość stylów filozofowania. Jednym z nich jest styl, który w literaturze przedmiotu określa się mianem filozofowania klasycznego lub stylu filozofii klasycznej². Styl ten jest reprezentowany przez niektórych filozofów europejskich oraz polskich³. W niniejszych rozważaniach chodzi o metodologiczną i epistemologiczną refleksję nad stylem filozofii, określanym jako filozofia klasyczna⁴. Aby zrealizować to niełatwe zadanie, trzeba dokonać w punkcie wyjścia dwóch rzeczy: po pierwsze, trzeba określić samo pojęcie stylu ze szczególnym odniesieniem go do filozofii. Pojęcie stylu nie jest jasno określone. Jego znaczenie jest chwiejne, uza-

¹ Instytut Filozofii, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna *Ignatianum* w Krakowie.

² Pojawia się on przede wszystkim u filozofów o orientacji tomistycznej (neotomistycznej) lub u ich zwolenników. Nie pojawia się on u fenomenologów i analityków ani też u egzystencjalistów i dialogików. Przez J. Herbuta został opracowany *Leksykon Filozofii Klasycznej*, zaś *Powszechna Encyklopedia Filozofii* ma u swoich podstaw właśnie ideę klasycznie rozumianej filozofii.

³ Szczególnie chodzi mi o Maritain, Gilsona i polskich tomistów egzystencjalnych, takich jak Krapiec, Kamiński, Stępień i ich uczniowie.

⁴ Rozważania niniejsze mają charakter wprowadzający. Chodzi w nich przede wszystkim o wstępną systematykę stanowisk i ogólne wyodrębnienie znamion stylu klasycznego, szczególnie właściwego dla tomizmu egzystencjalnego.

leżnione od wielu kontekstowych determinant. Spotykamy się z nim przede wszystkim w sztuce. Mówi się bowiem o stylu malarzkim, literackim, architektonicznym, muzycznym⁵. O ile w malarstwie, czy nawet w literaturze termin: „styl” jest już bardziej określony, co nie znaczy, że ostatecznie dookreślony, o tyle nie bardzo wiadomo, w jakim znaczeniu odnieść go do filozofii. Co to znaczy, że filozofia posiada jakiś styl? Jakie są wyznaczniki decydujące o stylu danej filozofii? I druga sprawa, równie ważna, mianowicie problem znaczenia samego wyrażenia: filozofia klasyczna (FK), szczególnie słów: klasyczna i klasyczność. Co to właściwie znaczy, że jakaś filozofia jest klasyczna? Jak należy rozumieć tę jej klasyczność przez wielu tak podkreślaną i brzoną za niemalże każdą cenę? Po udzieleniu odpowiedzi na te pytania, przejdziemy do przedstawienia głównych stanowisk na temat filozofii klasycznej, jej przedmiotu, metody, stosunku do innych nauk oraz zadań epistemicznych. Przegląd podstawowych w tej materii poglądów pozwoli nam na wyciągnięcie ogólnych wniosków, w których postaramy się określić styl filozofii klasycznej (SFK), wskazując na właściwe dla tego stylu determinanty (znamiona) epistemologiczne i metodologiczne.

1. Pojęcie stylu filozoficznego

Z pojęciem stylu spotykamy się przede wszystkim w sztuce. Tam jest ono w miarę określone, choć trzeba przyznać, że jak do tej pory brakuje konsensusu co do tego, czym jest styl w szeroko rozumianej sztuce. Dzieje się tak z tego powodu, że nie ma jednego stylu, ale ich wielość, że są uwarunkowane różnymi czynnikami, przede wszystkim kulturowymi, historycznymi, społecznymi. Do filozofii pojęcie to jest odnoszone bardzo rzadko. Mówi się raczej o nurtach, systemach, kierunkach, szkołach, programach filozoficznych, rzadziej o stylu. Zwraca na to uwagę Leon Koj w swojej analizie pojęcia stylu

⁵ L. Koj, *O stylach w filozofii*, w: Tenże, *Wątpliwości metodologiczne*, Lublin 1993, s. 95-98.

filozoficznego. Z analiz przeprowadzonych przez niego skorzystamy w naszych rozwiązaniach. Kiedy przychodzi nam określić coś takiego jak styl w filozofii, trzeba wziąć pod uwagę szereg czynników, determinant, które ów styl określają. Niełatwo jest je wyróżnić. Leon Koj wskazuje na kilka takich determinant stylu filozoficznego⁶: 1) tematyka, czyli innymi słowy, przedmiot badań, którym zajmuje się filozofia; przedmiot też decyduje bardzo często o podziale filozofii na takie dziedziny, jak np.: ontologia, epistemologia, estetyka, itd. 2) punkt wyjścia w analizach filozoficznych, czyli to, od czego dany filozof zaczyna: czy od analizy świata, czy od badania treści świadomości, czy od analiz struktur językowych, 3) cele poznawcze, które stawia sobie uprawiający filozofię; cele te mogą być minimalistyczne lub maksymalistyczne, 4) język, czyli forma literacka, za pomocą której przedstawiana jest dana filozofia; może on decydować o jej stylu. I tak wyróżnia się np. styl naukowy, spekulatywny, zbliżony do literackiego, metaforyczny, 5) rodzaj założeń, szczególnie wedle przyjmowanych wartości poznawczych, 6) stosunek danego kierunku filozoficznego do przeszłości i teraźniejszości.

Wymienione przez Leona Koję determinanty stylu filozoficznego będą nam pomocne w określeniu stylu filozofii klasycznej. Dla ścisłości raz jeszcze przedstawmy te determinanty stylu filozoficznego, uzupełniając powyższą listę o kilka, naszym zdaniem, istotnych determinant. I tak o stylu filozoficznym danej filozofii (SF) decydują następujące wyznaczniki: 1) stosunek do nauk szczegółowych, 2) punkt wyjścia, pierwsze dane do przyjęcia, założenia, zadane pytania, 3) przedmiot, wokół którego koncentrują się jej wysiłki poznawcze 4), metoda badania, 5) cele poznawcze; minimalistyczne czy maksymalistyczne, 6) stosunek do przeszłości i teraźniejszości, 7) forma językowa (literacka), za pomocą której dana filozofia jest wyrażona, 8) funkcje społeczne i kulturowe, 9) stosunek do tradycji religijnej, 10) zdolność do twórczego dialogu (czyli otwartość w duchu racjonalizmu krytycznego) z innymi kierunkami filozoficznymi.

⁶ Tamże.

Na podstawie tak wyznaczonych formalnych określników (determinantów) stylu filozoficznego będziemy starali się pokazać, jaki treściowy charakter wyznaczniki te przyjmują w przypadku stylu klasycznie pojętej filozofii.

2. Pojęcie klasyczności i wstępne określenie terminu „filozofia klasyczna”

Terminy: „klasyczny”, „klasyczność”, podobnie jak „styl”, cechuje znaczeniowa niejednorodność. Próby określenia tego co klasyczne czy samej klasyczności podejmowano najpierw na gruncie sztuki i estetyki. Natomiast na gruncie filozoficznym, pierwsze próby określenia tego pojęcia w odniesieniu do filozofii, i to do określonego typu filozofii (tomizm egzystencjalny), miały miejsce dopiero pod koniec XX w. Były one związane z Lubelską Szkołą Filozoficzną i wysuwanyymi przez nią postulatami filozofowania. Zadania określenia znaczenia pojęcia klasyczności podjął się Władysław Tatarkiewicz, polski historyk filozofii i estetyk. Wskazał on na poczwórne rozumienie tego pojęcia, które ukształtowało się pod wpływem różnych czynników historycznych i kulturowych na przestrzeni wieków⁷. We wszystkich tych znaczeniach pojęcie klasyczności jest przez autora pojmowane jako pojęcie humanistyczne. Klasycznym w pierwszym znaczeniu nazywa się to, co jest niejako wzorcowe, doskonałe, uznane za godne podziwu i naśladowania. Historycznie rzecz ujmując, to znaczenie klasyczności wyprzedza wszystkie pozostałe. Ma ono wyraźnie charakter wartościujący. Zawiera bowiem określoną ocenę np. dzieła sztuki czy jakiegoś utworu literackiego. W znaczeniu drugim klasyczność to synonim tego co starożytne. Znaczenie to powstało w okresie Odrodzenia, które cechowało się powrotem do starożytności jako do źródła inspiracji dla sztuki, kultury i filozofii.

⁷ W. Tatarkiewicz, *Czworakie rozumienie klasyczności*, „Ethos” nr 35-36, 1996, s. 67-80.

I to znaczenie wywarło największy wpływ na rozumienie tego, czym jest klasycyzm i to co klasyczne. Pod wpływem Odrodzenia utożsamia się właśnie to co klasyczne z tym co starożytne. W znaczeniu trzecim klasycyzm jest to, co wzoruje się na tym co starożytne. W tym znaczeniu, sztuka, architektura czy literatura jest klasyczna o tyle, o ile urzeczywistnia pewne wzorce starożytne. Natomiast w ostatnim znaczeniu przymiotnik: klasyczny dotyczy utworów, które posiadają zdaniem Tatarkiewicza pewne własności, takie jak: harmonia, miara, równowaga, czyli te własności, które przypisywano dziełom starożytnych, uznając je za wzorcowe i godne podziwu. Chodzi tu także o pewną postawę ludzkiego umysłu względem sztuki, jaka cechowała starożytnych autorów. Tatarkiewicz starał się określić znaczenie tego pojęcia mając na uwadze przede wszystkim sztukę i estetykę. Dążył do sformułowania pewnych formalno-treściowych wyznaczników klasycznego stylu, uwzględniając przy tym szerokie konteksty historyczne i kulturowe. Jednakże pod koniec swoich analiz zadaje interesujące pytanie, czy istnieje coś takiego jak filozofia klasyczna? Czy tak zdefiniowane pojęcie klasycyzmu, jakie ustalił, może być z powodzeniem odniesione do filozofii? Jeśli tak, to w jaki sposób?

I tak, powiada nasz autor, istnieje filozofia klasyczna w pierwszym z wyróżnionych powyżej znaczeń klasycyzmu. Taka doskonała czy wzorcowo filozofia obejmowałaby zdaniem Tatarkiewicza nie tylko systemy filozoficzne z okresu starożytności czy średniowiecza, ale także nowożytności i współczesności. Mamy tu semantycznie bardzo pojemne określenie zakresu filozofii klasycznej. Istnieje też, jak się wydaje, filozofia klasyczna zgodnie z drugim ustalonym znaczeniem. Obejmuje ona wtedy tylko filozofię starożytną. Do klasycznych więc zaliczałoby się wszystkie systemy i nurty filozoficzne, które powstały w epoce historycznej, jaką była starożytność: od pierwszych filozofów do zamknięcia w 529 r. przez cesarza Justyniana szkół nauczania filozofii. W stosunku do poprzedniego znaczenia mamy tutaj semantycznie węższe pojęcie filozofii klasycznej, bo ograniczonej tylko do jednej epoki historycznej i do występujących w jej ramach systemów. Wydaje się, że istnieje także filozofia klasyczna w trzecim, wyróżnio-

nym przez autora, znaczeniu. Byłaby to filozofia nawiązująca do epoki starożytnej, filozofia, dla której kultura starożytna stanowi niewyczerpalne bogactwo inspiracji i źródło wszelkich godnych pochwały wzorów do naśladowania w nowych warunkach kulturowych, społecznych i historycznych. Gdyby przyjąć, że istnieje tak określona filozofia klasyczna, to trzeba by zaliczyć do niej całą filozofię Odrodzenia, która, jak wiadomo, postawiła sobie starożytność jako wzorcowy model. Tutaj także mamy do czynienia ze znaczeniowo pojemnym rozumieniem filozofii klasycznej. Istnieje także, zdaniem polskiego historyka filozofii, filozofia klasyczna w znaczeniu ostatnim, czyli jako pewna postawa ludzkiego umysłu, która odpowiadałaby postawie klasycznej z czasów starożytności.

Tatarkiewicz podejmuje się także określenia czegoś takiego jak styl klasycznej filozofii. I choć niełatwo jest zdeterminować ów styl, to jego wyróżnikami mogłyby być: 1) harmonia, 2) miara, 3) realizm, 4) dyscyplina, 5) uniwersalizm. Filozofem, któremu udało się na gruncie swojego systemu urzeczywistnić te cechy, był, jak wprost wskazuje to W. Tatarkiewicz, nie kto inny, jak właśnie Arystoteles ze Stagiry. To właśnie jego, obok Platona, Tatarkiewicz uznaje za głównego filozofa klasycznego. „Filozofia klasyczna w tym rozumieniu istniała w starożytności: była to filozofia Arystotelesa – on to był filozofem klasycznym. I niezliczeni filozofowie usiłowali później z różnym powodzeniem naśladować tego filozofa klasycznego, tak samo jak artyści usiłowali naśladować sztukę klasyczną”⁸. Pojęcie filozofii klasycznej jak również jej stylu próbowali określić A. Bronk i S. Majdański⁹, metodologowie z Lubelskiej Szkoły Filozoficznej, uczniowie Stanisława Kamińskiego, jednego ze współtwórców tej Szkoły. Jednym z powodów podjęcia przez nich tej analizy był fakt, że to właśnie przedstawiciele tej Szkoły filozofią klasyczną nazywają uprawianą przez siebie filozofię. Przy różnych okazjach jej czołowi przedstawi-

⁸ Tamże, s. 80.

⁹ Interesujące przedstawienie tego, jak filozofia klasyczna jest pojmowana w Szkole Lubelskiej, można znaleźć w pracy: A. Bronk, S. Majdański, *Klasyczność filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 39-40 (1991-1992) z. 1, s. 368-391.

cele deklarują, że uprawiają filozofię zgodnie z ideałem klasycznie pojętej filozofii¹⁰. W parze z tymi deklaracjami, jak słusznie zresztą zauważają to autorzy, nie zawsze idzie metodologiczna świadomość tego, czym jest filozofia klasyczna. Szkoła ta nie od samego początku swojego istnienia określała siebie mianem klasycznej. Jej przedstawiciele na oddanie specyfiki uprawianej w tej Szkole filozofii posługiwali się różnymi mniej lub bardziej trafnymi etykietkami, np.: filozofia wieczysta, tomizm egzystencjalny, neotomizm, egzystencjalizm tomistyczny, filozofia perypatetycka, filozofia realistyczna, Lubelska Szkoła filozofii realistycznej, filozofia bytu, (tą nazwą posługiwał się często np. Krąpiec) czy Lubelska Szkoła filozofii chrześcijańskiej.

Na przeciąg dalszych analiz można wstępnie określić, że przez filozofię klasyczną należy rozumieć przede wszystkim tomizm egzystencjalny, zapoczątkowany w XX wieku przez systematyczno-historyczne badania J. Maritaina i E. Gilsona oraz kontynuowany przez założycieli Lubelskiej Szkoły Filozoficznej, do których należało pierwsze jej pokolenie, tj. S. Swieżawski, M. A. Krąpiec, S. Kamiński, M. Kurdziałek, A. B. Stępień, Z. J. Zdybicka, E. Morawiec, J. Herbut, a później przez ich uczniów (tzw. drugie pokolenie szkoły), którymi są: A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, H. Kiereś, W. Chudy oraz ich wychowankowie, których zaliczam do trzeciego pokolenia Szkoły Lubelskiej. Filozofowie ci, deklarujący swoją przynależność do tomizmu egzystencjalnego, uważają siebie za filozofów klasycznych, zaś uprawianą przez siebie filozofię za realizującą ideały klasycznej filozofii zapoczątkowanej w starożytności przez Arystotelesa i dopracowanej przez rewolucyjną koncepcję filozofii i bytu (egzystencjalnie pojętego) przez średniowiecznego scholastyka św. Tomasa z Akwinu.

W dalszej części naszych analiz postaramy się przedstawić program filozofii klasycznej i wyodrębnić właściwy dla tej filozofii styl, wedle przedstawionych powyżej (punkt 1) znamion.

¹⁰ M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, *The Lublin Philosophical School*, Lublin 2010. Jest to najnowsze przedstawienie poglądów tej szkoły.

3. Program filozofii klasycznej u czołowych tomistów egzystencjalnych

Trzeba zaznaczyć, że w samej Szkole Lubelskiej pojęcie klasyczności jest różnie pojmowane i wartościowane. Obecnie dla jednych filozofów tej szkoły przynależność do tego nurtu ma wartość nobilitującą i wyróżniającą, a dla innych, wiąże się raczej z konotacjami negatywnymi, takimi jak dogmatyzm, konserwatyzm, brak dialogu i konfrontacji z filozofią współczesną, czy hermetyczność. Jest to zatem środowisko podzielone, filozoficznie niejednolite tak co do rozumienia wartości filozofii klasycznej, jak i jej programu i nobilitującej funkcji. Nie brakuje też głosów krytyki, zarzucających przedstawicielom klasycznie pojętej filozofii ideologizowanie religii, kultury i samej wreszcie filozofii¹¹. Pomimo tych krytycznych głosów, warto jednak przyrzeć się temu programowi i krytycznie przemyśleć jego założenia, choćby i z tego względu, że program ten idzie w całości pod prąd współczesnym tendencjom występującym w filozofii.

Realizując ideał klasycznej filozofii, tomiści egzystencjalni głoszą, jak podkreślają to niektórzy, niemodny i nieprzystający dziś do współczesnego człowieka i obrazu naukowego świata program filozofii, który w ich przekonaniu jest właśnie ową *philosophia perennis*, mającą za zadanie w sposób ostateczny rozwiązać zagadkę bytu. Pytanie jednak, czym jest tzw. filozoficzna moda i czy filozof faktycznie powinien się nią kierować?¹² Czy na pewno musimy ulegać modom na to, co przynosi współczesna kultura i filozofia, może jednak jest tak, że współczesny człowiek, coraz bardziej zmęczony stałym poszukiwaniem różnych dróg, chce w końcu mieć solidny grunt pod nogami, a taki właśnie chce mu dostarczyć klasyczna wizja filozofii lansowana przez tomistów egzystencjalnych. Czy faktycznie ideał ten jest całkowicie bezużyteczny a jego realizacja jest skazana na niepowodzenie i czy sam ideał klasycznej filozofii jest w ogóle możliwy do

¹¹ Zarzuty te często podnosił w swoich publikacjach ks. Józef Tischner.

¹² Interesujące uwagi na temat mody w filozofii można znaleźć w: A. B. Stepień, *Studia i szkice filozoficzne*, Lublin 1999.

urzeczywistnienia w warunkach współczesnej kultury i mentalności człowieka XXI wieku?

Prześledzimy teraz, jak u poszczególnych przedstawicieli tomizmu egzystencjalnego (ze szczególnym uwzględnieniem środowiska polskiego) kształtowała się koncepcja klasycznie pojętej filozofii. M. A. Krąpiec, który jest czołowym teoretykiem tomizmu egzystencjalnego, rzadko używał tej nazwy, dopiero w latach 90. wyraźnie określił, co rozumie przez filozofię klasyczną, co jednak nie znaczy, że do tej pory nie miał świadomości tego, co uprawia. Był raczej pochłonięty tworzeniem systemu, kreowaniem wizji metafizyki egzystencjalnej, zaś w kwestiach metodologicznych wypowiadał się raczej ogólnie i przez to nieprecyzyjnie. Najbardziej precyzyjnie sformułowany przez tomistów egzystencjalnych program filozofii klasycznej znajduje się w pracach S. Kamińskiego, czołowego metodologa Szkoły, filozofa, któremu tomizm egzystencjalny zawdzięcza metodologiczne opracowanie całości programu Szkoły, następnie u A. B. Stępnia, choć w jego przypadku, jak zobaczymy, trochę zmodyfikowany, i u E. Morawca, choć ten ostatni właściwie powtarza tezy swoich poprzedników, czyniąc to w sposób bardzo klarowny i precyzyjny.

Stanisław Kamiński¹³, początkowo zwolennik filozofii uprawianej w duchu Szkoły Lwowsko-warszawskiej, pod wpływem współpracy z M. A. Krąpcem w latach 50. XX wieku podjął się metodologicznego opracowania programu filozofii klasycznej. Wykorzystał do tego celu odkrycia, jakie w dziedzinie poznania naukowego zostały dokonane przez współczesną logikę, filozofię nauki i metodologię nauk. Wykorzystując ten warsztat, opracował od strony metodologicznej zarys programu filozofii klasycznej, który przez wiele lat aż do dnia dzisiejszego jest inspiracją dla wielu filozofów, tak z obrębu Szkoły Lubelskiej, jak i spoza niej. Według niego filozofia klasyczna wyrasta z naturalnej potrzeby każdego człowieka, jaką jest potrzeba filozofowania. Dla tomistów egzystencjalnych każdy człowiek jest z natury

¹³ S. Kamiński, *O metodzie filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 34 (1986) z. 1, s. 5-19; S. Kamiński, *Jak filozofować. Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989.

filozofem poszukującym ostatecznego zrozumienia świata, sensu życia w perspektywie ostatecznej. Ta jego filozoficzność ujawnia się szczególnie poprzez fakt pytań zadawanych pod adresem rzeczywistości. Człowiek przecież „uporczywie pyta, dlaczego coś istnieje, skoro nie musi istnieć, czy zachodzą jakieś konieczności w obrębie tego co realnie istnieje, dzięki czemu ostatecznie rzeczywistość tak istnieje i taka jest właśnie, dlaczego w ogóle istnieje dobro i zło, po co ostatecznie żyje człowiek, jaki ostateczny sens ma cierpienie narzucone mu przez los”¹⁴. Na pytania te nie jest w stanie odpowiedzieć żadna z nauk szczegółowych. Można powtórzyć za Ludwikiem Wittgensteinem, że jeśliby nawet wszystkie problemy naukowe zostały rozwiązane, problemy człowieka nie zostałyby nawet dotknięte. Fakt zadawania pytań rodzi zapotrzebowanie na wiedzę, która mogłaby sprostać złożonemu w nich zapotrzebowaniu poznawczemu. Tą wiedzą w przekonaniu Kamińskiego ma być właśnie filozofia klasyczna, to ona bowiem ma dostarczyć zadowalających odpowiedzi na pytania zadawane pod adresem człowieka i świata.

Przez filozofię klasyczną lubelski metodolog rozumie „pewien typ filozofii, który merytorycznie nawiązuje do tradycji, lecz pod względem metodologicznym stara się bardziej nowocześnie przedstawić swoją koncepcję. Filozofia klasyczna wyrosła bowiem na gruncie tradycji arystotelesowskiej, ubogaconej i modyfikowanej osiągnięciami średniowiecznych myślicieli zarówno arabskich, jak i łacińskich, a głównie przez św. Tomasza z Akwinu. Potem była rozwijana przez nowożytnych racjonalistów (zwłaszcza F. Suáreza, R. Descartesa, G. W. Leibniza i Ch. Wolffa), a współcześnie doskonalona jest wedle różnych epistemologii”¹⁵. Filozofię klasyczną wiąże on przede wszystkim z filozofią perypatetyką, która w różnych okresach kryzysu znalazła swoje schronienie w instytucjach kościelnych, seminariach duchownych, gdzie była nauczana i rozwijana. Jeśli chodzi o współczesną filozofię klasyczną, to omawiany autor, twierdzi, że

¹⁴ S. Kamiński, *O metodzie filozofii klasycznej*, art. cyt., s. 9.

¹⁵ Tamże, s. 5.

„nie stanowi ona jednolitego nurtu ani pod względem metody, ani nawet z uwagi na zasadniczą treść. W stosunku do tradycji perypatetyckiej zróżnicowanie metodologiczne (które prowadzi do merytorycznego) poszło bowiem w trzech kierunkach: 1) zachowanie koncepcji ukształtowanej w średniowieczu (zwłaszcza przez Tomasza z Akwinu z ewentualnymi próbami jej dopracowania (uwzględniającymi wyniki najnowszych badań mediewistycznych, późniejsze dyskusje metafizyczne i niekwestionowane osiągnięcia logicznej teorii nauki), 2) pod wpływem pozytywizmu i scjentyzmu (ograniczenie autonomii filozofii) wykorzystanie w punkcie wyjścia ogólnie przyjmowanych rezultatów nauk szczegółowych i odrzucenie postulatu nieobalalności, zwłaszcza w metafizyce szczegółowej, 3) otwarcie się na nowe kierunki filozoficzne i zasymilowanie w filozofowaniu epistemologicznego podejścia, jakie wnieśli Kartezjusz, Kant i Husserl tudzież ich najnowsi kontynuatorzy¹⁶.

Filozofia klasyczna dla Kamińskiego to filozofia, która swoje historyczne korzenie posiada w starożytności u Arystotelesa, następnie była kontynuowana przez św. Tomasza z Akwinu, który w znaczny sposób zmodyfikował koncepcje Stagiryty. Jednakże o przyjęciu tej filozofii nie decyduje autorytet jej twórców, lecz jej zawartość treściowa, ubogacona współczesnymi badaniami mediewistycznymi oraz najnowszymi osiągnięciami z zakresu logiki, epistemologii i metodologii nauk. „(...) poznanie filozoficzne, występujące w klasycznej formie, charakteryzuje się raczej teoretycznością i upodobnieniem się zewnętrznym do nauki, zwłaszcza pod względem metody i chociaż odpowiedzi metafizyki klasycznej nie spełniają (...) warunków poprawności scjentyistycznej, (...) nie naruszają praw rządzących racjonalnym poznaniem ludzkim¹⁷.

Pojęcie filozofii klasycznej, którym operuje Kamiński, jest znaczeniowo pojemne. Odnosi się ono nie tylko do filozofii klasycznej doby starożytności czy średniowiecza, ale obejmuje także niektóre

¹⁶ Tamże, s. 6.

¹⁷ S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1981, s. 281.

kierunki nowożytności i współczesności. Można zatem mówić o szerokim i wąskim pojęciu filozofii klasycznej u tego autora. To jednak nie przeszkadza widzieć pewnej różnorodności i niespójności w łonie samej filozofii klasycznej. Kamiński podkreśla jej niejednorodność tak pod względem metody, punktu wyjścia jak i zasadniczych treści. Tę różnorodność najlepiej jest zdaniem Kamińskiego pokazać przy uwzględnieniu rozmaitych podejść do filozofowania. Zasadniczo można wyróżnić dwa podejścia związane z punktem wyjścia filozofii: podejście przedmiotowe i podejście metaprzmiotowe. Oba typy podejść występują w różnych nurtach filozofii klasycznej, jakie ukształtowały się na przestrzeni historii. W podejściu przedmiotowym punktem wyjścia jest doświadczana rzeczywistość. Celem filozofii jest wówczas wyjaśnienie rzeczywistości jako całości lub też jakiejś jej części. W podejściu metaprzmiotowym wychodzi się nie od doświadczenia świata realnego, lecz od analizy zawartości świadomości, co typowe jest np. dla wszelkiego rodzaju metod transcendentnych czy fenomenologiczno-egzistencjalnych. Do podejścia metaprzmiotowego Stanisław Kamiński zalicza także różne metody hermeneutyczne, mające na celu interpretację znaków i symboli, poszukujące ukrytych sensów i znaczeń, jak i metody stosowane przede wszystkim przez filozofów analitycznych, dotyczące eksplikacji lub logicznej rekonstrukcji wyrażań celem ujawnienia ich funkcji poznawczych i pozapoznawczych. Filozofia klasyczna, która obiera metaprzmiotowy punkt wyjścia oparty na analizie danych świadomości lub na poszukiwaniu apriorycznych warunków konstruujących poznanie, gubi prawdziwy wymiar klasyczności, który polega na tym, że filozofia ma być przede wszystkim związana z poznaniem i wyjaśnieniem tego co jest realne, nie zaś tego co dane jest jako immanentna treść świadomości. Kamiński zauważa tendencję filozofów nowożytnych i współczesnych do koncentrowania się właśnie na metaprzmiotowym punkcie wyjścia. Uważa on, że w pewnym sensie filozofie te odchodzą od ideału filozofii klasycznej opartej na podejściu przedmiotowo-objektywnym¹⁸.

¹⁸ S. Kamiński, *O metodzie filozofii klasycznej*, art. cyt., s. 10-11.

Dla filozofii klasycznej właściwe jest tylko podejście przedmiotowe, które wychodzi od doświadczenia świata realnego, od afirmacji w sądach egzystencjalnych faktu istnienia realnego bytu. Wówczas celem filozofii staje się wyjaśnienie świata rzeczywistego. „Filozofia klasyczna stanowi – wbrew obecnej modzie – myślenie przedmiotowe, a nie metapredmiotowe. W punkcie wyjścia bowiem wysoko ceni się doświadczenie zdroworozsądkowe wyrażone w języku potocznym, zdając sobie sprawę, iż nie jest ono czyste. Bywa bowiem uwikłane w różne teorie, gdyż korzysta z całej tradycji wiedzy”¹⁹. Przyjęcie przedmiotowego punktu wyjścia nie oznacza jednak lekceważenia metod właściwych dla podejścia metapredmiotowego. Kamiński podkreśla, że na gruncie filozofii klasycznej nie odrzuca się tego podejścia, tylko że nie czyni się go jedynie „punktem archimedesowym” samego filozofowania. „Nasza wiedza bowiem nie jest przede wszystkim samowiedzą. Poznajemy siebie również żyjąc w świecie świadomie i bacznie go obserwując. Całą jednak refleksję teoriopoznawczą i eksplikację semiologiczną umieszcza się zasadniczo w metafizologii. Tam też należy jak najpełniej wykorzystać historię filozofii. Analizy i interpretacje języka, będącego narzędziem poznania, stanowią przygotowawczy etap dociekań filozoficznych i winny być umieszczone w metafizologii”²⁰. Filozofia klasyczna jest przede wszystkim teorią bytu realnego, czyli tego co jest dane w doświadczeniu, nie zaś wiedzą o zawartości ludzkiej świadomości czy o strukturach języka.

W obrębie podejścia przedmiotowego, właściwego dla klasycznie pojętej filozofii, Kamiński rozróżnia, z uwagi na sposób determinacji przedmiotu formalnego, dwa typy tej filozofii: filozofię klasyczną typu esencjalistycznego i filozofię klasyczną typu egzystencjalistycznego²¹. Obie ukształtowały się w historycznym procesie przeobrażeń tej filozofii. Filozofia klasyczna typu esencjalistycznego koncentruje się na istotowym aspekcie bytu, pomijając aspekt egzystencjalny. Posługuje się metodą intuicyjno-dedukcyjnego uprawomocnienia swo-

¹⁹ Tamże, s. 11.

²⁰ Tamże, s. 12.

²¹ Tamże, s. 7-8.

ich tez. Dla tego typu filozofii rezerwuje się także nazwę ontologia, czyli nauka o tym co możliwe, co dopiero ma zaistnieć, jeśli zostaną spełnione odpowiednie ku temu warunki. Historycznie poprzedza ona drugi, egzystencjalistyczny typ filozofii klasycznej. Jeśli chodzi o filozofię klasyczną typu egzystencjalistycznego, to w punkcie wyjścia koncentruje się ona na egzystencjalnym aspekcie bytu, co nie oznacza, że nie bierze pod uwagę aspektu esencjalnego. Obok istnienia aspekt ten jest konstytutywny dla bytu realnego. „Dlatego filozofia [klasyczna] dotyczy jedynie bytów realnych, rezerwując sobie nazwę metafizyki, jako teorii bytów konkretnych, ujętych w aspekcie proporcjonalnej ogólności i ostatecznej racji istnienia. Stosowane tu wyjaśnienie ma głównie charakter intuicyjno-redukcyjny”²². Tak rozumiana filozofia klasyczna to przede wszystkim metafizyka, czyli teoria bytu realnego. Wyczerpuje ona całość filozoficznej problematyki. Kamiński podkreśla fundamentalność teorii bytu dla klasycznie pojętej filozofii. Właściwie można powiedzieć, że filozofia klasyczna i teoria bytu pojęta w duchu egzystencjalnym to synonimy.

Od strony formalnej filozofia klasyczna charakteryzuje się następującymi znamionami:

1) maksymalizmem epistemologicznym – „Filozofia klasyczna przyjmuje maksymalizm gnozeologiczny, dążąc do najgłębszego wyjaśnienia (w zasadzie nieobalalnego wskazania racji ostatecznych porządku bytowania), całej rzeczywistości”²³. Wedle Kamińskiego „przyjmując maksymalistyczne cele teoretyczne i praktyczne filozofowania, pozostajemy zgodzie z potrzebami jakie wysuwa samo życie”²⁴.

2) autonomią metodologiczną w stosunku do innych dziedzin wiedzy, tak jeśli chodzi o nauki szczegółowe jak i tradycje religijne. „Metodologicznie autonomiczna (w stosunku do nauk szczegółowych jak i w stosunku do wiary nadprzyrodzonej) filozofia wydaje się być praktycznie nieodzowna”²⁵.

²² Tamże, s. 8.

²³ Tamże, s. 9.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 11.

3) empiryzmem genetycznym co do źródeł poznania, racjonalizmem metodologicznym oraz intuicjonizmem epistemologicznym. Szczególnie istotny w propozycji Kamińskiego jest ów intuicjonizm poznawczy obecny na każdym etapie konstituowania się teorii bytu. „Akty intuicji intelektualnej (zwłaszcza powtarzalne) odnośnie do prostych relacji koniecznych nie są bowiem ani nagłym olśnieniem (wpadnięciem na pomysł, operacją błyskową), ani też zlepkim przypadkowych, nie powiązanych ze sobą spostrzeżeń, lecz odpowiednio przygotowanym (zwłaszcza przez dokładne wskazanie przedmiotu poznania i dobrze określone abstrakcje) odczytaniem (*intus legere*) całościowo i bezpośrednio ujmowanej sytuacji z oczywistością przedmiotową”²⁶.

4) tym, że dostarcza podstaw dla zbudowania racjonalnego poglądu na świat, prowadzi także do rozwoju osobowościowego. „Filozofia dostarcza bowiem racjonalnie uzasadnionych podstaw do zbudowania poglądu na świat, ułatwia doskonalenie osobowości oraz pełni zazwyczaj funkcję generowania, integrowania i regulatywną w naukach, nie da się wykluczyć jej, uświadomionej albo nie, ingerencji w ustalenia metanaukowe”²⁷.

Jeśli chodzi o treściowe znamiona filozofii klasycznej, to są one następujące: pluralizm ontologiczny, wyrażający się w tezie, że świat realny składa się z mnogości bytów złożonych w aspekcie esencjalnym z materii i formy oraz w aspekcie egzystencjalnym z istoty i proporcjonalnego do niej istnienia. Filozofia klasyczna konsekwentnie odrzuca wszelkie postaci monizmu czy to materialistycznego czy spirytualistycznego, jako niezgodne z danymi zdroworozsądkowego doświadczenia. Filozofia klasyczna jest także z natury teistyczna, przyjmuje bowiem istnienie osobowego Boga, jako Absolutu, który jest przyczyną sprawczą, wzorcą i celową realnego bytu. Jak już wspomnieliśmy, celem klasycznej filozofii jest ostatecznościowe i nieobalalne wyjaśnienie rzeczywistości, a może się ono dokonać

²⁶ S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, w: tenże, *Jak filozofować. Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 84.

²⁷ S. Kamiński, *O metodzie filozofii klasycznej*, art. cyt., s. 11.

tylko poprzez wskazanie na takie racje – przyczyny ostateczne, które gaszą wszelkie pytania, dowody i wątpliwości.

Podobne stanowisko co S. Kamiński co do statusu metodologicznego klasycznej filozofii przyjmuje A. B. Stępień²⁸. Stanowisko jego jest o tyle ciekawe, że rozszerza on znacznie ideał filozofii klasycznej filozofii na inne kierunki filozoficzne niż tylko tomizm egzystencjalny, do którego ideowej przynależności się przyznaje.

W sensie genetycznym klasyczna filozofia powstała w starożytnej Grecji. Jej idea została sformułowana już u Platona, a do pełnego rozwinięcia została doprowadzona przez jego ucznia Arystotelesa. Na pytanie, na czym polega klasyczna koncepcja filozofii, Stępień odpowiada w następujący sposób: „Otóż charakteryzuje się ona tym, że 1) traktuje filozofię jako odrębną wiedzę (ewentualnie podzieloną na kilka ze sobą powiązanych nauk), w zasadzie niezależną od innych typów poznania, 2) uważa, że filozofia bada przede wszystkim to co jest, a nie zajmuje się tylko możliwościami, przypuszczeniami itp., 3) sądzi, że filozofia ujmuje to co w przedmiocie badanym konieczne, a zasadniczy zrab tej wiedzy filozoficznej jest niepowątpiewalny, 4) pojmuje filozofię jako ostateczną wiedzę o tym co podstawowe w badanym przedmiocie i dla danego przedmiotu, 5) twierdzi, że tak pojętą filozofię można uprawiać intersubiektywnie, w sposób realizujący podstawowe postulaty racjonalnej koncepcji nauki”²⁹.

Tak rozumiana filozofia klasyczna jest realizowana przede wszystkim na gruncie „neoscholastycznym (do którego należy współczesny tomizm) i fenomenologicznym”³⁰. Tę poszerzoną koncepcję filozofii klasycznej jeszcze dobitniej przedstawia Stępień w dyskusji z Kamińskim. Pisze, że „niektórzy proponują, ażeby termin „filozofia klasyczna” stosować wąsko, jedynie do filozofii bytu (metafizyki) a nawet do tomistycznej filozofii bytu. Takie zawężenie – niezależnie od motywów je popierających – jest po prostu zbyteczną rozrzutnością

²⁸ A. B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995.

²⁹ A. B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, dz. cyt., s. 27.

³⁰ Tamże, s. 28.

językową: to, co można nazwać niejako wprost po imieniu, nazywa się inaczej w sytuacji, gdy notorycznie – znaczenia i pojęcia (jak to ktoś trafnie powiedział) biją się między sobą o terminy. Gdybyśmy tę koncepcję, która wszystkie działy filozofii sprowadza do (tomistycznie pojętej) metafizyki, nazwali klasyczną koncepcją filozofii, brakłoby nam nazwy dla koncepcji przypisującej filozofii wyżej wymienione cechy i tym różniące się zasadniczo od pozostałych koncepcji wspólnej dla nurtów filozoficznych platonizmu, arystotelizmu i neoplatonizmu, szeroko pojętego perypatetyzmu, kantyizmu i neokantyizmu, heglizmu i neoheglizmu, fenomenologii i im podobnych³¹. Stopień skłonny jest zaliczać fenomenologię, zwłaszcza w wydaniu Romana Ingardena, do filozofii, która urzeczywistnia ideały klasycznego stylu filozofowania.

Klasyczna koncepcja filozofii, choć jest metodologicznie jednolita, dopuszcza jednak różne zaakcentowania, szczególnie co do punktu wyjścia³². W obrębie filozofii klasycznej można jego zdaniem wyróżnić dwie podstawowe nauki filozoficzne charakteryzujące się odmiennym punktem wyjścia i metodą badania przedmiotu. Chodzi tu o metafizykę, czyli teorię bytu i teorię poznania. Metafizyka dotyczy tego co istnieje faktycznie, nie zaś tego, co możliwe, co może dopiero zaistnieć, kiedy zostaną spełnione odpowiednie warunki. Stopień wyraźnie odróżnia metafizykę od ontologii. Metafizyka jest nauką o tym co najbardziej podstawowe w rzeczywistości. W badanym przedmiocie poszukuje tego, co konstytuuje go w sposób ostateczny. Jest poznaniem maksymalistycznym, stawia sobie za cel ostateczne zrozumienie i wyjaśnienie wszelkiego bytu. Metafizyka jest nauką przedmiotową. Dzieli się z reguły na metafizykę ogólną, ustalającą ogólne pryncypia bytu oraz na metafizyki szczegółowe, które mogą posiadać autonomiczne punkty wyjścia, przyjmując do wyjaśnienia dane z różnych kategorii bytu. Drugim działem jest wspomniana już teoria poznania³³. Zajmuje się ona poznaniem (poznaniem jako prze-

³¹ A. B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*, Lublin 1999, s. 414.

³² A. B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, dz. cyt., s. 30-32.

³³ Koncepcję teorii poznania opracował A. B. Stępień w swojej pracy habilitacyjnej, *O metodzie teorii poznania. Rozważania wstępne*, Lublin 1966.

życiem świadomym) jako informatorem, poszukuje ostatecznych racji prawdziwości poznania, zajmuje się ponadto podstawowymi warunkami uprawiania teorii poznania (aspekt metaepistemologiczny). Jako nauka powinna być niedogmatyczna i epistemologicznie samowystarczalna. Powinna dysponować własną metodą badania przeżyć poznawczych i uzasadniania twierdzeń ich dotyczących. Nie może w żadnym wypadku zapożyczać tej metody z nauk szczegółowych. Tak bowiem teoria poznania, jak i metafizyka są metodologicznie autonomiczne względem danych nauk szczegółowych czy to przyrodniczych czy humanistycznych.

W przeciwieństwie do metafizyki, która jest nauką przedmiotową, teoria poznania ma charakter metanauki. Dla A. B. Stępnia teoria poznania jest także metodologicznie niezależna od metafizyki. Jest poznaniem, podobnie zresztą jak metafizyka, maksymalistycznym, zmierza bowiem do ostatecznego zrozumienia (eksplanacji) fenomenu ludzkiego poznania. Dlatego też na etapie eksplanacji staje się metafizyką poznania. Teoria poznania, podobnie zresztą jak metafizyka, dzieli się na ogólną teorię poznania oraz teorię szczegółową, w ramach której analizuje się różne typy ludzkich poznań. Obok tych dwóch dziedzin wiedzy, Stępień skłonny jest także wyróżniać teorię wartości (aksjologię). Jest ona działem metafizyki, czyli teorii bytu. Stępień uznaje wartości za pewne jakości ontyczne, przysługujące bytowi, zatem ich ontyczną strukturę można badać właśnie na gruncie metafizyki, zaś sposób poznania w ramach szczegółowej teorii poznania.

Zdaniem Wojciecha Chudego Stępień uprawia dwa typy filozofii klasycznej: typ podmiotowy i typ przedmiotowy; traktuje je oddzielnie, nie syntezując ich ze sobą.³⁴ W swoich analizach poświęconych rozumieniu klasycznej koncepcji filozofii W. Chudy opowiada się za rozróżnieniem na filozofię klasyczną przedmiotową i filozofię klasyczną podmiotową. Ta pierwsza utożsamia się zasadniczo z metafizyką pojętą w duchu tomizmu egzystencjalnego i jest poznaniem

³⁴ W. Chudy, *Filozofia wieczysta w czasie przełomu*, Lublin 2009, s. 30.

autonomicznym względem nauk szczegółowych, przyrodniczych i humanistycznych, ponadto jest poznaniem maksymalistycznym, które dotyczy ostatecznego wyjaśnienia bytu jako bytu. Chodzi tu o wyjaśnienie poprzez wskazanie na takie racje-przyczyny, które tłumaczą byt w sposób nie podlegający żadnej wątpliwości. Tak rozumiana filozofia przedmiotowa była uprawiana w starożytności przez Arystotelesa i rozwijana w złotym wieku scholastyki przez św. Tomasa, obecnie zaś jest kontynuowana przez tomizm egzystencjalny, np. Gilsona, Krapca i innych. Obok klasycznej filozofii przedmiotowej istnieje także zdaniem W. Chudego klasyczna filozofia podmiotowa. Jest to także filozofia racjonalna cechująca się maksymalizmem epistemologicznym. Nie jest to jednak filozofia obiektywistyczna. Punktem wyjścia tej filozofii nie jest świat przedmiotowy (pozazmysłowy) tylko podmiot (subiektywność) i zawarte w nim treści. Klasyczna filozofia podmiotowa poszukuje, jeśli można tak powiedzieć, ostatecznych racji wyjaśniających fenomen podmiotowej subiektywności. Poszukuje tego co fundamentalnie (zasadniczo) konstytuuje ludzki podmiot. Do tak rozumianej filozofii klasycznej można w przekonaniu Chudego zaliczyć niektórych twórców filozofii starożytnej, np. Platona, czy wczesnego średniowiecza, np. św. Augustyna. Bez wątpienia czołowym reprezentantem tej filozofii jest ojciec nowożytnego racjonalizmu Kartezjusz potem Kant, Hegel i cała fenomenologia XX wieku. Na pograniczu klasycznej filozofii podmiotowej i przedmiotowej swoją filozofię uprawiał także Karol Wojtyła i wielu innych polskich filozofów. Jak się wydaje, także Wojciech Chudy skłania się do podobnej pośredniej opcji między przedmiotowym a podmiotowym ujęciem klasycznego stylu filozofowania.³⁵ Jest zdania, że podejścia te mogą się twórczo uzupełniać, szczególnie na gruncie antropologii filozoficznej.

W pracach Krapca, czołowego przedstawiciela Szkoły Lubelskiej i głównego teoretyka tomizmu egzystencjalnego, nazwa „filozofia klasyczna” zaczęła coraz częściej pojawiać się dopiero od połowy

³⁵ Tamże, s. 29-31.

lat 90. ubiegłego wieku. W jego pracach dominującymi nazwami określającymi sposób uprawianej przez niego filozofii były: tomizm egzystencjalny, neotomizm, filozofia bytu (z dodatkiem realistyczna filozofia bytu) filozofia realistyczna. Usystematyzowany pogląd na strukturę filozofii klasycznej przedstawił Krąpiec w artykule z 1997 roku: *Czym jest filozofia klasyczna?* Zawarte w nim analizy stanowią, właściwie rzecz biorąc, pewne ogólne streszczenie (podsumowanie) uprawianej przez niego filozofii, której ideał starał się realizować we wszystkich swoich pracach poruszających bardzo wszechstronną tematykę ujmowaną z perspektywy tomizmu egzystencjalnego. Swój pełny wyraz klasyczna filozofia w ujęciu Krąpca znajduje w jego dwóch głównych pracach: w pierwszej *Z teorii i metodologii metafizyki*, napisanej jeszcze wspólnie ze Stanisławem Kamińskim, oraz w pionierskim, jak na ówczesną sytuację w filozofii tomistycznej, dziele *Metafizyka. Zarys teorii bytu*.

Charakteryzując filozofię klasyczną, Krąpiec wskazuje, iż może być ona rozumiana w trzech aspektach: 1) w sensie czasowym; chodzi tu przede wszystkim o filozofię greckiego i rzymskiego antyku, 2) w sensie przedmiotowym; filozofia klasyczna może być pojmowana jako filozofia, którą określa właściwy przedmiot filozoficznych analiz, jak i stosowana do tego metoda badania, 3) filozofia klasyczna może być pojmowana jako zespół podstawowych pytań, które człowiek zadaje wobec realnie istniejącego świata osób i rzeczy. Zadając te pytania, poszukuje ostatecznych, uzasadnionych oraz intersubiektywnych odpowiedzi³⁶.

Postulowana przez Krąpca klasyczna koncepcja filozofii nawiązuje zdecydowanie do stanowiska Arystotelesa, który w jego przekonaniu jako pierwszy sformułował zasadnicze zręby klasycznego stylu filozofowania. „Arystoteles w swej pracy okazał się niewątpliwie klasykiem filozofii. Koncepcja filozofii klasycznej w dużej mierze nawiązuje do stanowiska Arystotelesa, który w sensie wybitnym

³⁶ M. A. Krąpiec, *Czym jest filozofia klasyczna*, „Roczniki Filozoficzne KUL”, 45 (1997), s. 156.

wyzaczył kierunek filozoficznego wyjaśniania rzeczywistości³⁷. Inny stosunek zajmuje ów autor w stosunku do mistrza Arystotelesa, Platona. Choć ten mieści się czasowo w klasycznej filozofii greckiego antyku, to jednak jego koncepcja filozofii nie spełnia wymogów klasycznego ideału filozofowania w sensie ścisłym. „Koncepcja zatem Platona, jako pierwsza synteza stanowisk poprzedzających myślenie, będąc apriorycznym obrazem „narzuconym” na rozumienie świata realnego, jest jednak w pewnych aspektach „filozofią klasyczną” ze względu na czas klasycznej myśli greckiej, jak i ze względu na ogólne nastawienie i zadanie filozofii, jakim jest wyjaśnienie realnie istniejącego świata ludzi i rzeczy, chociaż nazbyt wyakcentowała stronę językową sensów, czyniąc je przedmiotem myśli. Z tym wszakże zastrzeżeniem „wyjaśnienie” Platona było aprioryczne, zideologizowane, co nie przeczy temu, że w takiej filozoficznej apriorycznej konstrukcji (mającej regulować życie ludzkie) było wiele genialnych pomysłów, które weszły na stałe do filozoficznych rozwiązań i zostały zaakceptowane przez późniejszych myślicieli i filozofów. Jednak wydaje się, że ostatecznie Platona filozofia jako wyjaśnienie świata osób i rzeczy realnie istniejących jest jedynie genialnym mitem³⁸. Mít zaś nie może pretendować do roli ideału filozoficznego, stanowiącego uniwersalny wzorzec dla wszelkiego filozoficznego wyjaśniania.

Odpowiadając na pytanie, czym charakteryzuje się klasyczna koncepcja filozofii, Krąpiec zwraca uwagę na cztery najważniejsze znamiona (cechy diagnostyczne) tej filozofii:

1) O klasyczności filozofii w pierwszej kolejności decydują zadawane przez człowieka pod adresem rzeczywistości realnie istniejącej spontaniczne pytania³⁹. Rodzą się one na kanwie spontanicznego i naturalnego (przedteoretycznego) doświadczenia świata. Świat,

³⁷ M. A. Krąpiec, *Filozofia co wyjaśnia*, Lublin 1998, s. 78. W pracy tej znajduje się syntetyczne przedstawienie poglądów jej autora na filozofię klasyczną i inne kierunki filozoficzne.

³⁸ Tamże, s. 66.

³⁹ Tamże, s. 15-52.

w którym żyjemy, wywołuje w nas poznawczy niepokój, prowokuje do zadawania pytań, które mają na celu zrozumienie otaczającej nas rzeczywistości. Już bowiem małe dziecko, które zaczyna używać swojego rozumu, jest pierwszym filozofem właśnie poprzez fakt zadawania pod adresem rzeczywistości różnych pytań. Dziecko pyta, gdyż chce zrozumieć świat, który w jego poznaniu jawi się nie jako strukturalnie prosty, ale jako strukturalnie złożony z wielu elementów pozostających względem siebie w zdeterminowanych relacjach. Filozofia klasyczna, która jest naukowym i zorganizowanym typem refleksji, wychodzi właśnie od tych pytań spontanicznie zdawanych przez człowieka pod adresem bytu realnego. Podejmując te pytania stara się udzielić na nie odpowiedzi, które w pełni satysfakcjonowałyby człowieka w jego epistemicznych wysiłkach. „Najogólniejsze pytania o byt przy bliższym zetknięciu się z rzeczą stają się coraz bardziej dociekliwe i uszczegółowione, wówczas formułuje się pytania dotyczące właściwości bytu, jego działania, lub okoliczności bytowania. I tak pytamy: „jak ma się dana rzecz”, „jaka jest”, „ile jej jest”, „z kim, z czym jest”, „gdzie ona jest”, „kiedy jest”, „czy doznaje działania”, „czy oddziałuje”, „czyja jest”⁴⁰. Wszystkie te pytania dotyczą natury tego co istnieje. Samo natomiast istnienie na gruncie poznania naturalnego i spontanicznego nie podlega problematyzacji, jest dane jako coś oczywistego, czasem prawie niezauważalnego. Te właśnie pytania, jak podkreśla Krapiec, spontanicznie przez człowieka zadawane w obliczu doświadczenia istnienia realnego świata „stanowią osnowę filozofii wieczystej” w jej klasycznym rozumieniu”. Najważniejszym pytaniem, które, można powiedzieć, konstytuuje tożsamość tego typu filozofii, jest pytanie „dla-czego”. Pytanie to stanowi istotę wszelkiej pytalności. Pytanie to wyrasta z oglądu realnej, złożonej i uwarunkowanej wieloma czynnikami rzeczywistości. Zadając pytanie „dlaczego” pod adresem bytu-rzeczywistości, zmierzamy do „ukazania takiego bytowego czynnika, który rozumiejąco uzasadnia

⁴⁰ M. A. Krapiec, *Klasyczne rozumienie filozofii*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii* t. 3, Lublin 2002, s. 463.

i poznawczo uspokaja niepokój zrodzony z niezrozumienia poznawczego przedmiotu (bytu)⁴¹.

2) Drugą cechą decydującą o charakterze klasycznej filozofii jest przedmiot, wokół którego koncentrują się jej filozoficzne wyjaśnienia⁴². Tym przedmiotem filozofii klasycznej jest rzeczywistość realnie istniejącego świata. Przedmiot filozofii klasycznej jest zatem czymś danym, zastanym, bezpośrednio doświadczanym, nie jest czymś wytworzonym i sztucznie skonstruowanym. Dlatego filozofia klasyczna nie zajmuje się subiektywnymi treściami zwartymi w polu świadomości, ani też nie zajmuje się semantycznymi analizami znaczenia. Dla klasycznej filozofii właściwe jest nastawienie przedmiotowe, czyli nastawienie na to co istnieje realnie, co jest wewnętrznie (ontycznie) złożone i domaga się wyjaśnienia. Tym samym tak pojęta filozofia klasyczna odcina się od nastawienia metapredmiotowego, które za swój przedmiot obiera sobie nie świat realnie istniejący, ale zawartość ludzkiej świadomości. „Wobec tego, pisze Krąpiec, ze względu na sam przedmiot poznania, konieczne jest wyróżnienie zasadniczego pierwotnego nurtu filozofii klasycznej, która usiłuje wyjaśnić świat rzeczywisty a więc osób i rzeczy, czyli rzeczywistość realnie istniejącą⁴³”.

3) Trzecią cechą klasycznie uprawianej filozofii jest metoda, za pomocą której dokonuje się filozoficzne i poznawczo zorganizowane wyjaśnienie. „Jest to metoda uniesprzeczniającego wyjaśnienia bytu realnie istniejącego, polegająca na wskazaniu takiego koniecznego czynnika realnego, którego ewentualna negacja byłaby zarazem negacją samego faktu – bytu danego do wyjaśnienia. Taka metoda właśnie cechuje metafizyczne poznanie⁴⁴”. Krąpiec mocno podkreśla, że sposób eksplanacji rzeczywistości jest kryterium demarkacyjnym odróżniającym klasyczną koncepcję filozofii od innych typów myślenia, wobec których nawet wątpliwe jest nazwanie ich filozofią. „Klasyczny kierunek filozofii, wyznaczony przez realnie istniejący

⁴¹ Tamże.

⁴² Zob. M. A. Krąpiec, *Filozofia co wyjaśnia*, dz. cyt., s. 79.

⁴³ M. A. Krąpiec, *Filozofia co wyjaśnia*, dz. cyt., s. 140.

⁴⁴ Tamże, s. 79.

przedmiot filozoficznych wyjaśnień i metodę „uniesprzeczniającą” zgodną z przedmiotem poznania – przy użyciu naturalnego języka – jest kryterium odróżniającym filozofię klasyczną od wszelkich innych dociekań, które otrzymały swe „filozoficzne” nazewnictwo. Okazuje się bowiem, że nie wszystko, co jest nazwane „filozofią”, stanowi rzeczywiście filozofię wyjaśniającą metafizycznie (uniesprzeczniająco) realnie istniejący świat osób i rzeczy, a co często można sklasyfikować jedynie jako rozmaite para-filozoficzne spekulacje, noszące tylko miano „filozofii”⁴⁵.

4) Kolejną, czwartą właściwością klasycznie rozumianej filozofii jest język, za pomocą którego filozofia ta wygłasza swoje tezy, formułuje sądy i dokonuje wszelkich zasadnych argumentacji. Zdaniem Krapca analizy filozoficzne dokonują się w języku naturalnym, ten bowiem język jest właściwym środkiem do wyrażenia przedmiotu filozofii klasycznej, jakim jest świat realnie istniejący. Język ten został spontanicznie ukształtowany na bazie spontanicznego doświadczenia realnie istniejącej rzeczywistości. Dlatego też najbardziej nadaje się do wyrażenia jej struktur byto-relacyjnych. „Język naturalny, posłużył do łatwiejszego rozwikłania struktury bytowej i przyczynił się szczególnie do rozwoju filozoficznego poznania”⁴⁶. Ponadto posługując się językiem naturalnym w opisie i wyjaśnieniu bytu realnie istniejącego filozofia klasyczna uwzględnia na takiej samej płaszczyźnie wszystkie trzy aspekty tego języka, czyli aspekt syntaktyczny, semantyczny oraz pragmatyczny. Uwzględnia te wszystkie trzy aspekty w sposób, można powiedzieć wyważony, nie przeakcentowując żadnego z nich.

Podsumowując metodologiczną charakterystykę filozofii klasycznej, Krapiec stwierdza, że „przedmiotowość dotycząca świata realnie istniejącego, metoda metafizycznego (uniesprzecznienia) i posłużenie się językiem naturalnym w jego nie okrojonej strukturze, ukazało zasadniczy, realistyczny kierunek filozofowania w filozofii klasycznego. I to stało się mocnym fundamentem dla uprawiania filozofii, ro-

⁴⁵ Tamże, s. 80.

⁴⁶ Tamże.

zumianej jako wyjaśnienie ostatecznościowe (bazowe) świata, osób i rzeczy realnie istniejących i działających⁴⁷.

Krapiec przyjmuje pewną historyczno-filozoficzną tezę, dotyczącą rozwoju systemów filozoficznych. Rozwój ten polega, najogólniej mówiąc, na stopniowym odchodzeniu filozofii od ideałów stylu klasycznego, który zapoczątkował Arystoteles, a w pełni rozwinął św. Tomasz z Akwinu. To odejście w radykalny sposób dokonało się w momencie wystąpienia Kartezjusza. „Właściwie na nim kończy się wielki nurt filozofii klasycznej, albowiem to już nie rzeczywistość świata realnie istniejącego, ale jakieś idee wrodzone, jak też nabyte stanowią przedmiot analiz. Treść bowiem idei jest czytelna, jak też czytelny jest swoisty łańcuch oczywistości, gdy zestawimy je ze sobą⁴⁸. Nowa sytuacja, która zaistniała razem z koncepcją ojca racjonalizmu nowożytnego, jest zerwaniem z dotychczasowym nurtem filozofii klasycznej. Odtąd już nie poza-podmiotowy przedmiot realnie istniejący jest wyjaśniany w procesie filozoficznego poznania, ale podmiotowe subiektywne idee. Cały przedmiot filozoficznych wyjaśnień został sprowadzony do badań w obrębie ludzkiej świadomości. Poznawać to tyle co w świadomości podmiotu analizować poszczególne idee lub też zespoły – łańcuch idei. Filozofia utraciła swój realny pozaumysłowy przedmiot poznania. Nie jest wyjaśniany świat osób i rzeczy realnie istniejących w sobie (poza zasięgiem podmiotu) ale tym samym przedmiotem dla człowieka – ducha (*res cogitans*) jest i może być tylko to, co jest w samym duchu, w jego wnętrzu. Analiza idei spełnia zasadniczy proces poznania.

Wedle analiz historycznych Krapca, „post-kantowska filozofia europejska XIX i XX wieku usytuowała się zasadniczo właśnie na polu świadomości, analizując w różny sposób „znaki” – pojęcia i świadomościowe akty woli. Problematyka realizmu, zwana odtąd „realizmem naiwnym” została zgodnie z tradycją kantowską powiązana z podmiotem, jaźnią i czystą świadomością, jako źródłem inten-

⁴⁷ Tamże, s. 81.

⁴⁸ Tamże, s. 120.

cyjności i pojęć znaków poznawczych. Pojęcia bowiem, będące w gruncie rzeczy znakami poznawczymi wytworzonymi w procesie poznawczej interioryzacji bytu-rzeczy, stały się przedmiotem filozoficznych analiz⁴⁹. To co wniosła do tradycji myślenia filozoficznego filozofia nowożytna i współczesna, jest tak naprawdę pozorem. „Wielki – pozornie – rozkwit filozofii epoki nowożytnej i współczesnej, zdaniem omawianego filozofa, był, jak to powyżej usiłowano ukazać, rezygnacją z istotnych, tradycyjnych zadań filozofii, a więc z ostatecznościowego, racjonalnego wyjaśnienia świata realnie istniejących osób, rzeczy przy użyciu języka naturalnego i uniesprzeczniającej metody wyjaśniania. Tak właśnie rozumiana filozofia, uprawiana przez klasyków filozofii Arystotelesa i w średniowieczu przez Tomasza z Akwinu została zastąpiona analizą subiektywnych idei przez Kartezjusza i transcendentalnej, kreującej świadomości u Kanta i u wyznawców kantowskiego sposobu myślenia⁵⁰.”

Krapiec jest zdania, że właśnie współczesne filozofie, doszedłszy w dziele kreowania znaków do granic swoich wewnętrznych możliwości, a więc do „poszerzenia świadomości” jedynie, usiłują nawiązać kontakt ze światem realnym także poprzez twory świadomościowe – poprzez mity. Tak więc współczesne procesy krytycznej filozofii dochodzą do mitologii. Ta surowa i grubo przesadzona ocena współczesnej po-kartezjańskiej i po-kantowskiej filozofii wynika z tego, że filozofa ta zapoznała właściwy obiekt filozoficznych dociekań. Krapiec stanowczo twierdzi, że to właśnie przedmiot badań jest kryterium demarkacyjnym dzielącym filozofię na filozofię klasyczną i filozofię nieklasyczną. W ten sposób całość historii filozofii można dychotomicznie podzielić na klasyczną i nieklasyczną. Współczesna filozofia jak i również nauka (Krapiec czyni tu aluzję do współczesnej kosmologii i do opracowywanej przez nią teorii Wielkiego Wybuchu) pełna jest różnego rodzaju mitów, za pomocą których próbuje się wyjaśnić świat dany człowiekowi w doświadczeniu. Współczesne mito-

⁴⁹ Tamże, s. 127.

⁵⁰ Tamże, s. 133.

logie filozoficzne zatoczyły jakby swoje koło. Wróciły na przedfilozoficzne pozycje, kiedy to człowiek próbował wytłumaczyć i oswoić rzeczywistość za pomocą mitów i mitycznych wyobrażeń. Te jednak, jak pokazuje historia, zostały przewyżczone przez powstałą na wyspach Jońskich filozofię. Dziś sytuacja sprzed VI wieku się powtarza. Od końca średniowiecza poprzez czasy nowożytne aż do chwili obecnej mamy do czynienia ze stopniowym powrotem na pozycję tworzenia mitów, na pozycję, jak to Krąpiec określa, *homo creator*: Tylko filozofia klasyczna, którą reprezentuje tomizm egzystencjalny, jest tą prawdziwą i ostatecznie sensowną filozofią, i tylko ona tak naprawdę zasługuje na miano filozofii⁵¹. Co ciekawe M. A. Krąpiec odnosząc pojęcie filozofii do różnych nowożytnych i współczesnych kierunków, pisze ją zawsze w cudzysłowie, dając do zrozumienia, że na tę nazwę kierunki te z całą mocą nie zasługują. Właściwie są to tylko filozoficzne mitologie, które na różne sposoby za pomocą znaków usiłują dotrzeć do realnej rzeczywistości. Mitologia zaś jest czymś poznawczo (jeśli chodzi o sposób eksplanacji świata) niższym niż filozofia. Dlatego nie można jej utożsamiać z rzetelną filozofią. Dlatego też stawianie jej na równi z prawdziwą filozofią, czyli tomizmem egzystencjalnym, jest horrorem, który zdominował dziś współczesny krajobraz filozoficzny. Obraz sytuacji filozofii wyłaniający się z takiej koncepcji jest bardzo prosty i dualistyczny zarazem: mamy zgodnie z nim tylko jedną prawdziwą filozofię, jest nią tomizm egzystencjalny, czyli filozofia klasyczna, reszta zaś to mitologia, zbiór różnych pseudo-koncepcji, pseudo-racjonalizacji, które oderwawszy się kiedyś od wzorcowej filozofii dziś tylko wegetują, nie mogąc wydostać się z więzienia skonstruowanych mitów. Jedynym remedium na ten horror współczesności jest powrót na pozycje właściwe dla ideału klasycznie rozumianej filozofii⁵².

Charakterystyki filozofii klasycznej dokonuje także Z. J. Zdybicka, uczennica Krąpca. W jednym z artykułów poświęconych tej

⁵¹ Tamże, s. 141-142.

⁵² Tamże, s. 142.

kwestii twierdzi, że filozofia klasyczna „wywodzi się metodologicznie z określonego typu filozofowania, zainicjowanego przez wielkich myślicieli starożytności Platona i Arystotelesa, a kontynuowanego przez wielu ze szczególnym uwzględnieniem udziału Tomasza z Akwinu. Zmierza ona do poznania istniejącej rzeczywistości, jej nieobalalnego wyjaśnienia poprzez wskazanie na ostateczne czynniki ontyczne. Poznanie to organizowane jest przez wiedzotwórcze pytanie: „dzięki czemu”, dzięki jakim czynnikom rzeczywistość tak istnieje i jest taka”⁵³.

Styl filozofii klasycznej opiera się, wedle autorki, na następujących własnościach metodologicznych:

1) opiera się na doświadczeniu (empiryzm genetyczny), obejmującym nie tylko samą zmysłową empirię, ale także intelektualną intuicję, która odgrywa bardzo ważną rolę w procesach metafizykotwórczych,

2) charakteryzuje się teoretycznością, czyli nastawieniem na poznanie ostateczne o realnie istniejącej rzeczywistości, nie jest nastawiona w pierwszym rzędzie na realizację celów praktycznych, te co najwyżej wynikają jako konsekwencja poznanej prawdy,

3) realizmem epistemologicznym; formułowanie pytań i udzielanie odpowiedzi (odpowiedzi ostatecznych, bazowych) dokonuje się przede wszystkim w języku naturalnym, który ukształtowany jest przez doświadczenie realnie istniejącej rzeczywistości, nie zaś w języku sztucznym oderwanym od realnych stanów bytowych,

4) maksymalizmem epistemologicznym i metodologicznym – celem tak pojętej klasycznej filozofii jest ostateczne wyjaśnienie (uniesprzecznienie) bytu realnego, aporematyczny charakter polegający na racjonalnym roztrząsaniu w społecznym dialogu – zadawanie, rozważanie i rozwiązywanie pytań, które potem znowu stają się aporią,

5) neutralnością; chodzi o epistemologiczną i metodologiczną niezależność tej filozofii od nauk szczegółowych, religii i ideologii,

⁵³ Z. J. Zdybicka, *O wierność rzeczywistości i pełną prawdę o człowieku – Polska Szkoła Filozofii Klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 9(29) 1980, s. 110.

6) historyzmem; filozofia klasyczna posługuje się historią filozofii w celu poznania podstawowych problemów filozoficznych oraz wykluczenia błędnych i stale powtarzających się rozwiązań filozoficznych, które nie liczą się z faktem realnego istnienia bytu, lecz dokonują się w oderwaniu od niego⁵⁴,

Tezy filozofii klasycznej charakteryzują się od strony epistemologicznej następującymi właściwościami:

1) realnością; mają one charakter prawdziwościowy w znaczeniu klasycznym,

2) konkretnością; dotyczą istnienia konkretnych bytów,

3) ogólnością; mają charakter nie jednoznaczno-abstrakcyjny, ale transcendentalno-analogiczny. Łączą ogólność z konkretnością⁵⁵.

W nawiązaniu do ustaleń Kamińskiego i Krapca, dokonuje metodologicznej charakterystyki filozofii klasycznej także E. Morawiec⁵⁶. „Wyrażenie: filozofia klasyczna, pisze on w swoim podręczniku, oznacza więc wyjaśnienie rozumiejące świata realnie istniejącego w aspektach koniecznych, w świetle ostatecznych racji. Taki sposób podejścia daje w konsekwencji wiedzę, którą od strony formalnej charakteryzują cechy: ogólności, realności i konieczności”⁵⁷. Wyróżnia on dwie wersje filozofii klasycznej, esencjalistyczną oraz egzystencjalistyczną. Ta pierwsza koncentruje się na esencjalnym (istotowym) aspekcie bytu, ta druga zaś na aspekcie egzystencjalnym, czyli na akcie istnienia, który konstytuuje realność bytu. Filozofia klasyczna, za którą opowiada się Morawiec, to jej wersja egzystencjalna. Tak pojmowana filozofia klasyczna utożsamia się z metafizyką, która jest pewnym określonym typem poznania, dokonującym opisu rzeczywistości w wybranym aspekcie. Przedmiotem metafizyki, która jest wykładnią filozofii klasycznej, jest byt realny ujmowany w aspekcie ogólnno-egzystencjalnym. Aspekt ten ma, wedle tomistów, charakter

⁵⁴ Tamże, s. 111.

⁵⁵ Tamże, s. 112.

⁵⁶ E. Morawiec, P. Mazanka, *Metafizyka klasyczna w wersji egzystencjalnej*, Warszawa 2006.

⁵⁷ Tamże, s. 20.

analogiczny i transcendentálny. Metafizykę charakteryzuje epistemologiczna i metodologiczna autonomia względem nauk szczegółowych oraz maksymalizm co do zadań poznawczych. Zasadniczo Morawiec nie odbiega od reszty poglądów tomistów egzystencjalnych na filozofię klasyczną; jego ujęcie tej filozofii i jej opis jest jednak bardziej precyzyjny niż np. Krapca i jego uczniów, co zbliża go bardziej do podejścia reprezentowanego S. Kamińskiego i A. B. Stepnia, którzy przykładali dużą wagę do jasnych i przejrzystych sformułowań.

4. Systemowe rozumienie filozofii klasyczej

Takie ujęcie filozofii klasyczej proponuje uczeń M. A. Krapca, A. Maryniarczyk⁵⁸. Dla Maryniarczyka filozofia klasyczna pokrywa się zakresowo z pojęciem metafizyki sformułowanej w ramach tomizmu egzystencjalnego. Proponuje on autonomiczną interpretację systemu metafizyki klasyczej. Autonomiczna i neutralna interpretacja tego systemu polega na tym, że nie jest on budowany w oparciu o dane zaczerpnięte z nauk szczegółowych, oraz respektuje naturalny i spontaniczny punkt wyjścia, wyrażający się afirmacją egzystencjalnego aspektu rzeczywistości (bytu). Stwierdzenie to jest na tyle neutralne, że nie zawiera w sobie żadnej filozoficznej prekoncepcji, która ustawiłaby ludzkie myślenie na torach subiektywizmu i aprioryzmu. System metafizyki, jako wykładni filozofii klasyczej, jest formułowany (konkretyzowany epistemologicznie i metodologicznie) w ramach procesu uwyrażniania bytu jako bytu i właściwie nie istnieje poza tym złożonym i wieloetapowym procesem. Można powiedzieć, że proces determinacji i uwyrażniania bytu (analogicznych struktur realnego, konkretnego bytu) stanowi ramy dla systemu filozofii klasyczej, dla której metafizyka jest wykładnią unifikującą. Tak rozumiana filozofia klasyczna jawi się jako autonomiczny system poznawczy, niesprowadzalny do żadnego innego typu systemu. Nie

⁵⁸ A. Maryniarczyk, *Czy system metafizyki. Wstępne ustalenia dotyczące „systemu” metafizyki*. „Zeszyty Naukowe KUL” 30 (1988) nr 4 (124), s. 3-17.

jest możliwa redukcja systemu metafizyki do systemów formalnych czy też innych występujących w naukach przyrodniczych (np., cybernetyka, informatyka). Nie istnieje przecież metafizyka a-systemowa, tak jak nie istnieje a-systemowa fizyka, matematyka czy też biologia. System, poprzez który wyraża się klasyczna koncepcja filozofii, można potraktować jako pra-pojęcie wszelkiego systemu i systemowości, „w stosunku do którego pojęcia takie, jak teoria, struktura, model, schemat, organizm itp., będą partykularyzacjami”⁵⁹.

System jest epistemologiczną odpowiedzią na istniejącą realnie rzeczywistość, której doświadcza potocznie każdy człowiek. Jest on pełniejszym (metodycznym) opracowaniem tego spontanicznego doświadczenia. Nie jest zatem tak, że to człowiek tworzy jakiś system, uprzedni względem bytu realnego (realnej rzeczywistości osób i rzeczy) i następnie za jego pomocą próbuje uporządkować, zorganizować rzeczywistość jawiącą się na różne sposoby w poznaniu. Jest dokładnie na odwrót, to bowiem sama ta rzeczywistość (byt realnie istniejący) decyduje o systemowej formie naszego poznania i to sam byt realny jest przedmiotowym warunkiem wyodrębnienia systemu metafizyki klasycznej. W klasycznej koncepcji filozofii przyjmuje się mocne założenie o odpowiedniości (korelacji istotowej) poznania i rzeczywistości (realnego bytu). Za pomocą systemu nie tyle dokonuje się porządkowania świata, co odkrywa się i afirmuje racjonalny porządek w świecie już zastany⁶⁰. Dlatego system jest nie tyle poznaniem co „od-poznaniem” realnych i obiektywnych struktur rzeczywistości, struktur danych, zastanych, jako budzących epistemiczną odpowiedź ze strony podmiotu. Struktury te w ramach systemu zostają następnie wyrażone w języku naturalnym podmiotowo-orzecznikowym, który to język najlepiej dopasowany jest do struktury bytu realnego. Dlatego podkreślmy to raz jeszcze, racją przedmiotową systemowości filozofii klasycznej jest byt – realnie istniejący, byt analogicznie rozumiany, w którym akt istnienia odgrywa decydującą

⁵⁹ Tamże, s. 5.

⁶⁰ Tamże, s. 13.

rolę. „Tak więc byt (jak i cała rzeczywistość) istnieje systemowo. Jest to zarazem powszechny (a więc transcendentalny) sposób istnienia bytu. Ten właśnie sposób istnienia bytu (i całej rzeczywistości), determinowany przez analogiczny dla każdego istnienia bytu-konkretu akt istnienia, jest najgłębszą przedmiotową racją „systemowości” poznania metafizycznego i „systemu” metafizyki”⁶¹.

System metafizyki jako podstawowej wykładni filozofii klasycznej niweluje radykalnie podkreślaną tak często przez różnych filozofów opozycję, między konkretnością a ogólnością. Przedmiotem systemowych zabiegów nie jest bowiem abstrakcyjny byt, uzyskany, jak było to w tradycyjnym tomizmie, na trzecim stopniu abstrakcji, ale byt – realny konkret, utkany z sieci analogicznych relacji. Maryniarczyk twierdzi, że w systemie filozofii klasycznej „możliwe jest poznanie uniwersalizujące (transcendentalne) a zarazem jednostkowe oraz, że możliwa jest wiedza powszechna a zarazem konkretna o rzeczywistości (bycie). A więc, że jest możliwe wyodrębnienie „systemu” metafizyki, który nie byłby formą poznania (czy wiedzy) abstrakcyjnego czy apriorycznego (a zarazem redukcjonistycznego) lecz realizowałoby się w nim poznanie realistyczne”⁶².

5. Próba określenia stylu filozofii klasycznej (SFK)

Przedstawienie programu filozofii klasycznej u wybranych tomistów egzystencjalnych pozwoli nam teraz na wyróżnienie zasadniczych znamion stylu filozoficznego właściwego dla klasycznie rozumianej filozofii. Ogólne znamiona decydujące o czymś takim jak styl filozoficzny (SF) określiliśmy w pierwszym paragrafie tego artykułu. Teraz próbujemy ukonkretnić je w zastosowaniu do filozofii klasycznej, której program powyżej został przedstawiony⁶³.

⁶¹ Tamże, s. 10.

⁶² Tamże, s. 9.

⁶³ Omówienie tego programu znajdujemy w różnych współczesnych podręcznikach do metafizyki tomistycznej (neotomistycznej)

O stylu filozofii klasycznej (SFK) decydują następujące znamiona:

1) SFK cechuje epistemologiczna i metodologiczna autonomia:

– względem nauk szczegółowych tak przyrodniczych jak i humanistycznych. Autonomia ta polega na tym, że w punkcie wyjścia analiz nie przyjmuje się danych tych nauk ani też nie stosuje się ich metod w uzasadnieniu własnych tez. W tym znaczeniu SFK jest antydogmatyczny i samouzasadniający się.

– względem tradycji religijnej; FK nie przyjmuje w punkcie wyjścia danych zaczerpniętych z Objawienia religijnego, aczkolwiek nie wyklucza się tego, że FK może być racjonalizacją objawienia, czyli służyć swoją aparaturą pojęciową dla głębszego poznania i wyrażania prawd teologicznych. Nie zachodzi bowiem sprzeczność między wiarą i rozumem. Można powiedzieć, że klasyczna koncepcja filozofii jest ich naturalnym połączeniem.

– względem ideologii oraz światopoglądu. FK nie jest światopoglądem, nie może być tylko w takim znaczeniu rozpatrywana, aczkolwiek może być ona wykorzystana do jego racjonalizacji. Daleka jest także od wszelkiej formy ideologicznego interpretowania wydarzeń i sytuacji z życia osób i społeczeństwa.

2) SFK charakteryzuje się przedmiotowo-objektywnym punktem wyjścia⁶⁴. W przeciwieństwie do metapredmiotowego punktu wyjścia, skierowanego wyłącznie na analizę zawartości treści świadomości, przedmiotowy punkt wyjścia jest nastawiony na bezpośrednie doświadczenie świata w jego prymarnym i konstytutywnym dla wszelkiego bytu-konkretu aspekcie egzystencjalnym. Można powiedzieć, że FK „jest egzystencjalnie doniosła a metafizyka klasyczna jest ontologią egzystencjalną. Moment istnienia jest intuitywnie uchwytyny i stwierdzalny bezpośrednio w sądach egzystencjalnych, a potem kognitywnie dziedziczony (w pryncypiach i transcendentaliach). Egzystencja jest ujęta w opozycji i bliskoznacznicach”.⁶⁵ Dostrzeża się

⁶⁴ Szerzej na ten temat: M. A. Krąpiec, *Czynniki filozoficznego realizmu*, w: *Osoba i realizm w filozofii* w: A. Maryniarczyk, K. Stepień (red), *Zadania Współczesnej Metafizyki*, 3/4 Lublin 2002.

⁶⁵ S. Majdański, *Filozofowanie klasyczne (FK) i niektóre jego wyznaczniki*, s. 363.

tutaj ponadkategorialność momentu egzystencjalnego (aktu istnienia bytu) jego transcendentalność i analogiczność⁶⁶. Opis egzystencji nie może dokonać się za pomocą struktur pojęciowych, chyba że za pomocą transcendentaliów, te jednak są traktowane jako epistemiczne doniosłe struktury sądowe. Moment egzystencjalny, jako pierwotny, jest bowiem niepojęciwalny. Można go tylko ująć, a raczej stwierdzić – w ramach doniosłych struktur bazowych, jakimi są sądy egzystencjalne, konstytuujące bazę empiryczną metafizyki klasycznej.

3) O SFK rozstrzyga także przedmiot, wokół którego koncentrują się filozoficzne deliberacje. Przedmiotem tym jest świat pozapodmiotowy, uniwersum złożone z konkretnych realnych bytów i analogicznych struktur opartych na analogiczności samego istnienia. Chodzi tu o przedmiot – byt realny, konkretny, nie zaś abstrakt urobiony na trzecim stopniu abstrakcji. Metafizyka jest poznaniem (systemem) łączącym w sobie w sposób spójny konkretność i ogólność⁶⁷.

4) O SFK decyduje metoda badania, która polega na ostatecznym wyjaśnieniu (tomiści egzystencjalni powiadają tutaj: na uniesprzecznieniu) świata realnie istniejącego poprzez wskazanie na takie czynniki (lub czynnik), które wyjaśniają sam byt w sposób ostateczny w samych podstawach, gasząc wszelkie wątpliwości i epistemologiczne problematyzacje. W tej materii SFK implikuje teizm filozoficzny, gdyż to właśnie Bóg pojęty jako filozoficzny Absolut (Czyste istnienie) jawi się jako ostateczna racja zrozumiałości (racjonalności bytu) i wytłumaczenia wszelkiego bytu.

5) O specyficie SFK rozstrzyga także epistemologiczny i metodologiczny maksymalizm. Wedle tego FK jest poznaniem ambitnym, jej epistemiczne roszczenia są maksymalistyczne. Jako takie stanowią one grecką „episteme” czyli wiedzę w pełnym tego słowa znaczeniu, racjonalną i ostatecznie uzasadnioną przez czynniki nieobalalne⁶⁸. Taki typ poznania zakłada silne oparcie na określonych zdaniach

⁶⁶ O unikaniu kategorializacji metafizyki pisze Stępień.

⁶⁷ A. Maryniarczyk, *Czy system metafizyki*, art. cyt., s. 5-8.

⁶⁸ S. Majdański, *Filozofowanie klasyczne (FK) i niektóre jego wyznaczniki*, s. 363.

bazowych (sądy egzystencjalne) oraz zasadach-pryncypiach (pierwsze zasady bytu i poznania). SFK reprezentuje tedy prawdziwą wiedzę, nie zaś „dokse”, „opinię” „czy mniemanie”, nie jest mitem, lecz przewycięzeniem różnych mitów lansowanych przez współczesność. Maksymalizm SFK wiąże się przede wszystkim z epistemicznym dotarciem do ostatecznych racji-przyczyn wszelkiego bytu realnie istniejącego. Z punktu widzenia nazewnictwa współczesnej epistemologii SFK podpada pod pojęcie fundacjonalizmu⁶⁹. Tym samym styl ten przeciwstawia się wszystkim współczesnym minimalistycznym tendencjom, zwłaszcza z kręgu filozofii analitycznej, filozofii nauki, postmodernizmu, podkreślającym ograniczoność i zawodność ludzkiej wiedzy. Wedle tych podejść osiągnięcie ostatecznej wiedzy o rzeczywistości, znamionujące się przedmiotowym, koniecznym i ogólnym charakterem, jest niemożliwe do uzyskania, jest tylko sztucznie podtrzymywanym (nieuzasadnionym) mitem, który już dawno został obalony przez teorię poznania naukowego. Wiedza w sensie greckiej „episteme” jest niemożliwa do osiągnięcia dla podmiotu poznającego; w swoich poszukiwaniach musi się on zadowolić tylko „doksą”, czyli wiedzą prawdopodobną.

6) O SFK rozstrzyga także stosunek do przeszłości (tradycji) i terażniejszości. Związany on jest z metodą historyzmu, która służy poznaniu i eliminowaniu błędnych rozstrzygnięć, jakie pojawiały się w historii filozofii. Wszyscy tomiści pozytywnie wartościują tradycję, zwłaszcza starożytność (Arystoteles) i średniowiecze (św. Tomasz z Akwinu). Wtedy bowiem ukonstytuowały się i rozwinęły podstawy klasycznego ideału filozofii. Inaczej jest już w przypadku filozofii nowożytnej i współczesnej. Różnice pojawiają się, jeśli chodzi o stosunek do filozofii nowożytnej oraz współczesnej a także do nauk szczegółowych. Większość tomistów egzystencjalnych odnosi się bardzo krytycznie (a niektórzy wręcz z dezaprobatą) do tradycji filozofii nowożytnej i współczesnej, wprost nazywając ją mitem

⁶⁹ Zob. A. Bronk, S. Majdański, *Klasycyzm filozofii klasycznej*, art. cyt., s. 390. Także: A. Bronk, *Antyfundamentalizm filozofii hermeneutyczno-pragmatycznej i fundamentalizm filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne KUL”, 36(1988), z. 1, s. 159-183.

i upadkiem myślenia (Krapiec i jego uczniowie), inni zaś (A. B. Stępień i jego uczniowie) skłonni są widzieć w tej filozofii wiele cech pozytywnych, które można asymilować do filozofii klasycznej.

7) O SFK decyduje także język, za pomocą którego wyraża ona swoje tezy i dokonuje ich uzasadnienia. Jest to przede wszystkim język naturalny; ten bowiem najlepiej nadaje się do oddania egzystencjalnych, transcendentnych i analogicznych struktur bytu (konkretu) realnego. SFK dystansuje się od ujednoznaczenia języka, formalizacji (symboliki); takie procedury, choć mogą cieszyć się powodzeniem na gruncie systemów formalnych, w FK mogą tylko jej zaszkodzić. Odrzuca się także wszelkie próby formalizacji i ujednoznaczenia teorii analogii. Wszelkie próby formalizacji na gruncie FK muszą zakończyć się niepowodzeniem, gdyż nie są w stanie ująć aspektu egzystencjalnego bytu, a ten dla SFK jest priorytetowy. SFK operuje nie związkami formalnymi, ale treściowo-egzystencjalnymi, realizującymi się w sposób analogiczny w całym porządku bytowym⁷⁰.

8) SFK charakteryzuje się tym, że według niego filozofia ma dostarczyć podstaw (fundamentów) dla całości życia społecznego, kulturalnego i naukowego. Następstwem bowiem odkrytych prawd teoretycznych są określone prawdy praktyczne i pojetyczne⁷¹.

9) Specyfika SFK polega na tym, że jest on związany z tradycją określonej religii, jest to religia chrześcijańska. Można powiedzieć, że FK pełni rolę, jak już wspomnieliśmy, racjonalizacji danych objawienia chrześcijańskiego. Jest wedle jej twórców jedyną i właściwą ramą interpretacyjną dla objawienia judeo-chrześcijańskiego. Można zatem powiedzieć, że SFK spełnia funkcje parareligijne⁷².

⁷⁰ R. Tomanek, *Filozofia klasyczna jako szkoła dobrego myślenia*, w: *Co daje współczesnemu człowiekowi studium filozofii klasycznej*, P. Mazanka, M. Mylik (red), Warszawa 1997, s. 153-158. Autor omawia problem stosunku logiki do filozofii klasycznej i jej rolę w uprawianiu tego typu filozofii.

⁷¹ E. Morawiec, *Filozofia klasyczna a niektóre negatywne własności współczesnej kultury*, w: *Co daje współczesnemu człowiekowi studium filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 11-26.

⁷² „Maksymalistycznie rozumiana filozofia, właśnie filozofia klasyczna, stanowi w swych roszczeniach poznawczych jakiś pendant do postawy religijnej. Spełnia

10) SFK znamionuje raczej małą skłonność do dialogu (choć nie w całości) i konfrontacji ze współczesną filozofią oraz współczesną nauką. I tak np., M. A. Krąpiec i jego uczniowie przyjmują raczej postawę defensywną wobec współczesnej nauki, kultury i filozofii, wprost stwierdzając, że nowożytność i współczesność to zbiór pseudo-racjonalizacji, czyli mitów, a jedyna prawdziwa filozofia klasyczna to tomizm egzystencjalny. Ocena ta jest mniej wyważona (powierzchnowe poznanie tradycji filozofii współczesnej, szczególnie fenomenologów i analityków prowadzi do wypaczonej oceny tych kierunków filozoficznych) i uzasadniona, dominują w niej elementy psychologiczne i brak emocjonalnego i intelektualnego dystansu wobec własnej teorii. Inny pogląd na te sprawy ma A. B. Stępień i jego uczniowie. Ich SFK jest bardziej otwarty, dialogiczny i konfrontacyjny, a przez to twórczy i bardziej wpisujący się w ducha współczesności i wrażliwości, co nie znaczy, że podążający bezkrytycznie za modnymi kierunkami filozoficznymi. Filozof klasyczny nie jest modnym filozofem⁷³. W dyskusji i dialogu z filozofią współczesną (przede wszystkim z fenomenologią) widzą oni możliwość twórczego ubogacenia SFK. Dokonana przez nich ocena stanu filozofii współczesnej jest zdecydowanie bardziej wyważona (wynika z głębszego poznania i docenienia tradycji tej filozofii dla SFK) ponadto racjonalnie uzasadniona; mniej jest w tej ocenie elementów psychologicznych i emocjonalnych, ujawnia się większy dystans do własnego stanowiska.

Na podstawie przeprowadzonych powyżej analiz, można mówić o dwóch stylach filozofii klasycznej, o 1) stylu wąskim i 2) stylu szerokim, zwanym w literaturze przedmiotu jako styl otwarty⁷⁴, z tym,

bowiem funkcje niejako parareligijne, porównywalne z religijnymi, z nimi styczne, mimo respektowania autonomii obu dziedzin pod względem metodologiczno-epistemologicznym i semiotycznym oraz głoszenia przygodności (także poznawczej) ludzkiego bytu” A. Bronk, S. Majdański, *Klasycyzm filozofii klasycznej*, art. cyt., s. 390.

⁷³ A. B. Stępień, *Filozof klasyczny wobec kultury współczesnej*, „Ethos”, 1988, nr 2/3, s. 112-116.

⁷⁴ Zob. E. Morawiec, P. Mazanka, *Metafizyka klasyczna w wersji egzystencjalnej*, dz.cyt., s. 60-61.

że chodzi tu o otwartość tylko na zdobycze współczesnej filozofii, bo można jeszcze mówić o otwartości tego stylu na dane nauk szczegółowych przyrodniczych i humanistycznych. Styl wąski zacieśnia pojęcie filozofii klasycznej tylko do tomizmu egzystencjalnego, jako do tej filozofii, która prawdziwie i autentycznie go urzeczywistnia, natomiast styl szeroki (otwarty) rozciąga pojęcie filozofii klasycznej na inne kierunki filozoficzne, takie jak współczesna fenomenologia, zwłaszcza fenomenologia o nachyleniu realistycznym i obiektywistycznym (np., Ingarden)⁷⁵.

Dlatego można mówić, jak się wydaje, o dwóch zasadniczych stylach filozofii klasycznej, o 1) stylu przedmiotowym (wąskim) i 2) o stylu przedmiotowo-podmiotowym (szerokim, otwartym). Ten drugi styl, zachowuje wspomniane powyżej znamiona (szczególnie autonomię epistemologiczną i metodologiczną) stylu filozofii klasycznej przedmiotowo (obiektywistycznej i egzystencjalistycznej) rozumianej, z tym, że jest on otwarty na uzupełnienie przez odkrycia, jakie dokonały się na gruncie filozofii współczesnej, szczególnie u fenomenologów i niektórych analityków. Ten styl filozofii klasycznej formuluje się w dialogu – konfrontacji z nurtami filozofii współczesnej. Trafnie to podejście charakteryzuje A. B. Stępień, zwolennik tego właśnie stylu filozofii klasycznej. Píše co do tej kwestii tak, że „właśnie formułowanie tomizmu [egzystencjalnego P.D] w dialogu z pewnymi nurtami fenomenologicznymi wyjdzie na dobre tomizmowi w tym sensie, że odświeży jego pewne formuły, wzbogaci jego ekspresję, wyprecyzuje pewne tezy. I w tym sensie, píše Stępień, czuje się otwarty na fenomenologię w rozważaniach metafizycznych, nie mówiąc już o szczegółach, takich jak chociażby zagadnienie bytów czysto intencjonalnych; to ostatnie zagadnienie u samego Tomasza z Akwinu właściwie nie było wyraźnie postawione, a na pewno nie było rozwijane, natomiast domaga się jakiegoś dopełnienia zwłaszcza w świetle pewnych dyskusji i wyników fenomenologów. Podjęcie

⁷⁵ Zresztą na gruncie fenomenologii były próby łączenia tradycji fenomenologicznej z tomistyczną, przykładem jest tutaj E. Stein.

dyskusji, uwzględnienie wyników fenomenologów, także analityków jest okazją do doprecyzowania, uzupełnienia czy odświeżenia pewnych aspektów systemu tomistycznego⁷⁶.

W stylu przedmiotowo-podmiotowym filozofii klasycznej docenia się pewne ustalenia współczesnej filozofii. Nie jest ona zatem postrzegana jako zbiór mitologicznych pseudo-racjonalizacji, ale jako partner dialogu, od którego można się wiele nauczyć i wiele skorzystać. Wydaje się, że podejście to jest bardziej obiecujące niż samo podejście przedmiotowe filozofii klasycznej, właściwe dla M. A. Krapca i jego uczniów, które coraz bardziej odcinając się od dialogu i twórczej konfrontacji z filozofią współczesną operuje tym samym nieodświeżonym i przez to tak bardzo niezrozumiałym, hermetycznym (nieczytelnym) i nieprzystającym do współczesnego człowieka i jego wrażliwości językiem. Język ten zawodzi szczególnie wtedy, kiedy przychodzi nam opisać człowieka i jego egzystencjalne doświadczenia, dylematy moralne. Trzeba podkreślić, że jeśli chcemy przekazywać obiektywne prawdy o strukturze rzeczywistości (byt) musimy dopasować do tego właściwy język, dookreślić podstawowe sformułowania, musimy raz jeszcze przemyśleć sam przekaz. Nie wystarczy bowiem powiedzieć, że tak musi być, bo to sam byt realny kształtuje język, dlatego nie może on być inny. Ta wielce kontrowersyjna teza musi zostać trochę osłabiona na rzecz tych, którym ma ona być przekazywana.

Problematyczny dla szerokiego ujęcia SFK pozostaje przede wszystkim stosunek do nauk szczegółowych, przyrodniczych oraz humanistycznych. Tu również podkreśla się zdecydowaną autonomię metodologiczną i epistemologiczną otwartego SFK względem tych nauk szczegółowych. Łączenie osiągnięć tych nauk i filozofii w punkcie wyjścia, czy na innych etapach tworzenia systemu jest raczej wykluczone ze względów logiczno-metodologicznych. „Jeśli ktoś tego nie rozumie, pisze Stępień, jeżeli twierdzi, że istnieje naturalne przejście od nauk szczegółowych do filozofii, to jest po prostu

⁷⁶ A. B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*, dz.cyt., s. 431.

naiwny metodologicznie, stoi na stanowisku scjentyistycznym z końca XIX wieku, zapominając o całym dorobku dwudziestowiecznej metodologii nauk.

Przejawem naiwności jest również twierdzenie, że współczesna nauka, odsłaniając matematyczną strukturę bytu, sugeruje jakiś neopitagoreizm lub neoplatonizm i że to jest dopiero filozofia naprawdę związana z naukami szczegółowymi. Jest to po prostu pewna reinterpretacja innej filozofii⁷⁷. Ta krytyczna ocena została sformułowana pod adresem idei filozofowania w kontekście nauki, której rzecznikami w Polsce są M. Heller i J. Życiński⁷⁸. Jak widać zatem, SFK w szerszym znaczeniu z racji metodologicznych jest zamknięty na konfrontację i uzupełnienie naukami przyrodniczymi. Można powiedzieć, że to otwarcie nie jest na tyle pełne, aby mogło obficie z korzystać z tego, co niesie współczesna nauka⁷⁹. Gdyby jednak przyjąć całkowite otwarcie się SFK na dane nauk szczegółowych to zgodnie z opinią przedstawicieli tego podejścia, trzeba by zmodyfikować w samych założeniach SFK tak, aby dopasować go do tego stylu, jaki panuje w danej nauce szczegółowej. A to prowadziłoby do jego całkowitej rekonstrukcji, na skutek której utraciłby on znamiona stylu klasycznego, szczególnie pod znakiem zapytania pozostałaby jego autonomia metodologiczna⁸⁰.

Podsumowując nasze rozważania możemy stwierdzić, że z wymienionych właściwości systemu filozofii klasycznej pozostają stałe: niezależność od metod nauk szczegółowych, neutralność w stosunku do ideologii i światopoglądu, dążenie do ostatecznego wyjaśnienia rzeczywistości oraz maksymalizm epistemologiczny i metodologiczny. Natomiast system ten mógłby się ubogacić osiągnięciami

⁷⁷ Tamże, s. 440.

⁷⁸ Chodzi tu o styl filozofowania w OBI w Krakowie na obecnym Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II.

⁷⁹ W Polsce ten otwarty styl neotomizmu także i na nauki szczegółowe reprezentował ks. K. Kłósak, obecnie S. Ziemiański SJ.

⁸⁰ Zob. E. Morawiec, P. Mazanka, *Metafizyka klasyczna w wersji egzystencjalnej*, dz. cyt, s. 61.

analiz fenomenologicznych i metaprzmiotowych, precyzją języka, uwzględnieniem aktualnych potrzeb jednostek i społeczeństw. Z dwóch stylów: wąskiego i szerokiego, czyli otwartego ten drugi ma większe szanse znalezienia odzewu w dzisiejszych czasach.

THE STYLE OF PHILOSOPHIZING IN THE CLASSICAL PHILOSOPHY

Summary

The paper attempts to determine the appropriate criteria for the defining the classic style of philosophizing. To this end, the views of the leading representatives of the classical philosophy in Poland were discussed. The classical style is represented by some European and Polish philosophers. In particular the achievements of the Polish school of existential Thomism are presented in this paper, because just the thinkers who declare their allegiance to the existential Thomism identify themselves as classical philosophers. They feel sure that they follow in steps of Aristotle and regard St. Thomas Aquinas as an excellent master of the medieval scholastics who refined the metaphysics by stressing the role of existence. Considering the characteristics of classical philosophy and showing its different versions, the author pays his attention to its special methodological and epistemological features. He advocates an open concept of classical philosophy, which is apt for the dialogue with the contemporary philosophical currents, especially with the phenomenology and the analytical philosophy.



Rafał KUPCZAK

**DZIAŁALNOŚĆ NARZĘDZIOWA SZYMPANSÓW
I WRON BRODATYCH A SCENARIUSZ
EWOLUCJONIZMU**

Wstęp

Do pewnego etapu historii kultury europejskiej działania narzędziotwórcze były traktowane jako charakterystyczna i „monopolistyczna” cecha człowieczeństwa. Takie stanowisko tworzyło przepaść między behawiorem zwierząt a behawiorem człowieka. Ten monopol przełamały liczne obserwacje i badania działań narzędziowych zwierząt. Jedne z tych działań wydają się bardziej wyrafinowane a inne mniej. W niniejszym artykule przyjrzymy się nieco bliżej wybranym problemom dotyczącym działań narzędziowych szympanów (*Pan troglodytes*), a w szczególności dynamice wytwarzania narzędzi. Następnie omówione zostaną działania narzędziowe wron brodatych (*Corvus moneduloides*), również ze szczególnym uwzględnieniem działań związanych z wytwarzaniem narzędzi. Porównanie tych działań może pomóc w rozstrzygnięciu kwestii działań narzędziotwórczych w królestwie zwierząt. Czy szympany rzeczywiście stanowią przykład wyjątkowych i niedoścignionych umiejętności? Inaczej mówiąc, czy działalność narzędziotwórcza szympanów sprawia, że są one najlepszym przykładem wyrafinowanej dynamiki narzędziotwórczej w świecie zwierząt?

a. Rozróżnienia pojęciowo-terminologiczne

Termin „działania narzędziowe” oznacza behawior wytwarzania narzędzia lub posługiwania się narzędziem. Działania narzędziowe są elementem określonej tendencji, czyli złożonej dynamiki o niepodzielnym charakterze. Może nią być np. tendencja do zdobywania pokarmu lub do obrony przed agresją. Ta złożona dynamika nie jest jednak całością bytową. Całością bytową jest osobnik rozumiany nie jako struktura fizyczno-chemiczna, ale jako cykl życiowy, w którym realizują się różnorodne tendencje.

Tendencja to właściwość zespołu działań zmierzających do osiągnięcia określonego celu (zdobycia pokarmu, wydania potomstwa, itd.). Ani w materii mineralnej ani w materii obumarłego ciała nie obserwuje się żadnego działania skierowanego do osiągnięcia celu.

Narzędzie składa się z uchwytu i końcówki pracującej. Uchwyt pozwala na połączenie narzędzia z takim, czy innym organem ciała – w przypadku człowieka jest to zazwyczaj ręka. Kończówka pracująca wchodzi w bezpośredni kontakt z przedmiotem modyfikowanym przez narzędzie. O ilości i kierunku energii przenoszonej z ciała na modyfikowany przedmiot decyduje behawior konkretnego osobnika.

Organy ciała są narzędziami *sensu stricto* i tak samo jak narzędzia zewnętrzne wymagają użycia i uszlachetnienia odpowiedniego materiału, który następnie jest odpowiednio kształtowany. Taki proces zachodzi w embriogenezie. Dlatego embriogeneza (dynamika rozwojowa) jest behawiorem narzędziotwórczym (organogeneza) *sensu stricto*. Dotyczy to wszystkich form żywych.

b. Modele ewolucji inteligencji ludzkiej

Beck (1982) ukuł termin „szympansocentryzm” (chimpanocentrism), aby oznaczyć nieproporcjonalną koncentrację uwagi na badaniach zdolności poznawczych szympanów i tendencje do rozszerzania wyników tych badań na modelowanie ewolucji hominidów (por. Seyers i Lovejoy 2008). W ostatnim ćwierćwieczu XX wieku model

referencyjny bazujący na szympansach (m.in. Tooby i DeVore 1987) stał się dominującym paradygmatem modelującym dywergencję hominidów. Aby uzasadnić szympansi model, często argumentuje się że „*ich umiejętności zarówno w niewoli jak i w terenie są nadal zaskakujące i w sposób narastający zmniejszają odległość pomiędzy nimi a istotami ludzkimi*”¹ Nie tak dawno argumentowano (np. McGrew 1993), że wytwarzanie i używanie narzędzi i być może poznawcze zdolności leżące u podstaw tego zachowania są pośród naczelných najlepiej rozwinięte u szympansów. Mogło to sugerować, że wyjątkowe zdolności do wytwarzania i używania narzędzi charakteryzowałyby tylko hipotetycznego wspólnego przodka *Pan* i *Homo* oraz ich potomków.

c. Bogactwo działalności narzędziowej u kręgowców

Beck (1980) w swojej pracy przeglądowej udokumentował wytwarzanie i używanie narzędzi u wielu gatunków ssaków, ptaków, ryb a nawet bezkręgowców. Analizując to kompendium, można odnieść wrażenie, iż pewne przykłady są całkiem porównywalne do tego, co możemy zaobserwować u szympansów. Czy więc rzeczywiście działalność narzędziowa szympansów jest bardziej podobna do ludzkiej niż do obserwowanej u innych zwierząt? Współczesne badania poszerzyły wiedzę na temat narzędziowego zachowania zwierząt z licznymi nowymi i mającymi duże znaczenie przykładami.

Zięba dzięciołowata (kłowacz kaktusowy) (*Cactospiza pallida*) jeden z 15 gatunków zięb Darwina używa gałązek oraz kolców kaktusa tak, aby wydobywać stawonogi z dziur w drzewach i szczelinach. Czasami nawet modyfikuje swoje narzędzia, skracając gałązki lub odrywając boczne gałązki, które utrudniałyby wkładanie narzędzia do dziury. Zaobserwowano również, że ptaki te odrzucają gałązki zbyt krótkie lub zbyt giętkie; często też obserwowano ptaki przemiesz-

¹ „*Their abilities both in captivity and in the field still surprise us and increasingly narrow the gap between them and human beings*” (Fernández-Carriba i Loeches 2001, s. 143, cyt. za: Seyers i Lovejoy 2008, s. 87).

czające się z „narzędziem łownym” i przeszukujące jedno drzewo za drugim (zobacz np. Bowman 1961, Tebbich et al. 2002, Tebbich i Bshary 2004).

Wiedza dotycząca kapucynek (rodzaj *Cebus*) sugeruje, że zachowania narzędziowe wykraczają poza grupę małp człekokształtnych. Kapucynki z rodzaju *Cebus* to nadrzewne małpy Nowego Świata znane ze swych zdolności manipulacyjnych (Jalles-Filho 1995, Boinski et al. 2000). Wytwarzają i używają one narzędzi zarówno w niewoli jak i na wolności. Dużo mniejsza liczba studiów nad kapucynkami powoduje, że w porównaniach faworyzuje się szympansy.

„Wszystkie kapucynki znane są z forsownych technik pozyskiwania stawonogów i ze skomplikowanych manipulacji związanych z trudnymi do pozyskania owocami. Rozbijanie i rozcieranie owoców, bezkręgowców oraz innego pokarmu o twarde podłoże jest kolejną techniką pozyskiwania pokarmu występującą u wszystkich czterech gatunków kapucynek. (...) na bagnach namorzynowych w Brazylii *C. apella* używają kawałka skorupy ostrygi by otworzyć inną zamkniętą skorupę ostrygi w ten sposób, aby można było wydobyć z niej mięso. (...) *C. capucinus* używają dużych gałęzi, aby nimi częstokroć uderzać jadowitego węża (...)”².

„W suchym Parku Narodowym Serra da Capivara w Brazylii *Cebus apella* używają gałęzi, często zmodyfikowanych, aby sondować puste drzewa i szczeliny skalne w poszukiwaniu owadów, miodu i wody”³.

Visalberghi et al. (2009) w trakcie swoich badań żyjących na wolności kapucynek *Cebus libidinosus* (Boa Vista, Brazylia), zaobser-

² „All capuchins are well known for strenuous arthropod extraction techniques and complex manipulation of difficult-to-process fruits. Pounding and rubbing of fruits, invertebrates, and other food items against hard substrates is another food processing technique exhibited by all four capuchin species. (...) *C. apella* in a mangrove swamp in Brazil using a chunk of oyster bed to break open a closed oyster shell so that the oyster meat could be ingested. (...) *C. capucinus* using a large branch to repeatedly club a venomous snake (...)” (cyt. za: Boinski et al. 2000, s. 742).

³ „In the dry Serra da Capivara National Park of Piauí, Brazil, *Cebus apella* uses branches, often modified, to probe hollow trees and rocky crevices for insects, honey, and water.” (Moura i Lee 2004, cyt za: Sayers i Lovejoy 2008, s. 91)

wowali że „(...) *dzikie kapucynki (...) używają młotków do rozbijania orzechów na kowadle. Tak jak w przypadku szympansów, zbadanie miejsc, w których znajdowały się kowadła, sugeruje selekcje odpowiednich kamieni (...)*”⁴.

Ze wszystkich ssaków, słonie (*Loxodonta* i *Elephas*) ze swoimi manipulacyjnymi trąbami, mogą wykazywać największą częstotliwość i różnorodność w używaniu narzędzi.

„*Zaobserwowano, że zarówno azjatyckie jak i afrykańskie słonie stepowe używają różnych typów narzędzi aż do sześciu różnych funkcji, w większości są to zabiegi pielęgnacyjne polegające na drapaniu skóry i usuwanie kleszczy, odnotowano również fakt rzucania błota podczas współzawodniczenia z nosorożcem o dostęp do wody. Słonie azjatyckie wyposażone w gałęzie, które były zbyt długie lub zbyt krzaczaste, aby wykonać z nich efektywną ‘packę na muchy’, powszechnie używały narzędzi, modyfikując je przed użyciem poprzez odłamanie któreś z bocznych gałązek lub przelamanie ich w połowie. Dlatego słonie mogą być dodane do małej grupy zwierząt wytwarzających narzędzia*”⁵.

Szczególne ciekawym przykładem są zachowania narzędziowe obserwowane u wron brodatych (*Corvus moneduloides*). Scenariusz taksonomiczny darwinizmu zakłada, że działania narzędziowe ptaków nie mogą dorównywać szympansom. Hunt i Gray natomiast, po wieloletnich obserwacjach tych ptaków żyjących na wolności, stwierdzili,

⁴ „(...) *wild capuchins (...) use hammers to crack open nuts on anvils. As for chimpanzees, examination of anvil sites suggests stone selectivity (...)*” (Visalberghi et al. 2009, s. 1)

⁵ „*Both Asian and African savannah elephants have been seen to use multiple tool types for up to six different functions, mostly in the context of body care such as scratching and removing ticks, with one report of throwing mud during a competitive encounter with a rhino over access to a waterhole. Asian elephants presented with branches that were too long or bushy to make effective fly switches (fly-swats), a commonly used tool, modified them before use by either breaking off a side branch or snapping them in half. Elephants may thus be added to the small number of animals that make tools.*” (cyt. za: Byrne i Bates 2009, zobacz również Wickler & Seibt, 1997, Hart, Hart, McCoy, & Sarath, 2001)

iz „*Wiele wyspecjalizowanych cech obecnych w wytwarzaniu narzędzi przez wrony, ma paralele tylko w kulturowych zachowaniach ludzi*”⁶.

W tym kontekście można również powołać się na inne słowa Hunt’a i Grey’a, którzy piszą: „*Wrony brodate rozwinęły względnie wyrafinowane wytwarzanie narzędzi (...) które jest bardziej podobne do wytwarzania narzędzi przez ludzi niż przez jakiegokolwiek inne gatunki zwierząt, włączając szympansy*”⁷. I dalej „*Wytwarzanie narzędzi przez wrony pokazało że zdolność do produkowania narzędzi haczykowatych i regularnych, arbitralnie ukształtowanych narzędzi nie wymaga dużych mózgow, manipulacyjnych kończyn lub symbolicznych atrybutów*”⁸.

1. Działania narzędziowe szympanсів (*Pan troglodytes*)

Wytwarzanie i używanie narzędzi przez szympanсы jest aktualnie dobrze udokumentowane (np. Goodall 1963, 1968; Boesch & Boesch 1983, 1990; Hannah & McGrew 1987; McGrew 1974; McGrew 1992, Sabater Pi 1974; Sugiyama 1985, Sugiyama & Koman 1979; Teleki 1973, Whiten et al. 1999). W pięciu miejscach w Afryce prowadzone są długoterminowe badania polegające na obserwacji żyjących na wolności szympanсів, są to: Gombe [Tanzania], Mahale [Tanzania], Kibale [Uganda], Tai [Wybrzeże Kości Słoniowej] i Bossou [Zachodnia Gwinea]. (Matsuzawa 2001).

Nie jest prawdą, jak twierdzą niektórzy (np. Matsuzawa 2001 s. 11), że to Jane Goodall pierwsza odkryła używanie narzędzi u żyjących na wolności szympanсів. Piszze też o tym Beck (1980 s. 79)

⁶ „*Many of the specialized features in crow tool making have parallels elsewhere only in the cultural behaviors of humans.*” (Hunt & Gray 2006, s. 625).

⁷ „*New Caledonian crows have evolved relatively sophisticated tool manufacture (...) their toolmaking (...) is more similar to human toolmaking than that of any other nonhuman species, including chimpanzees*” (Hunt & Gray 2006, abstract).

⁸ „*Crow tool manufacture has already demonstrated that capacity for making hook tools and regular, arbitrarily-shaped instruments does not require large brains, manipulatory limbs or symbolic attributes.*” (Hunt & Gray 2006 s. 625).

„(...) ona nie odkryła, że żyjące na wolności szympansy używają narzędzi (jak często się twierdzi), ale udokumentowała nieoczekiwaną różnorodność i częstotliwość zachowania narzędziowego pośród szympansów z Parku Narodowego Gombe, gdzie przeprowadzała pionierskie długoterminowe badania”⁹.

„Pierwsze zapiski dotyczące obserwacji szympansów łupiących orzechy pochodzą od portugalskich odkrywców z początku XVII wieku”¹⁰. Amerykańscy misjonarze Savage i Wyman, pracujący w Zachodniej Afryce opisywali w 1843 roku istnienie nowej i bardzo dużej człekokształtnej małpy; obserwowali oni w tym samym czasie, że używają one kamiennych narzędzi do rozłupywania twardych orzechów. Chociaż ten fakt był znany Darwinowi, to jego wpływ na badaczy odwrócił się aż do chwili, gdy Jane Goodall (1968) opublikowała swoje badania nad zachowaniem szympansów z Gombe (porównaj: Hewes 1993 s. 24).

Szympanasy (*Pan troglodytes*) stale używają różnego rodzaju naturalnych przedmiotów jako narzędzi, wytwarzają narzędzia, posiadają regionalnie i miejscowo zróżnicowane zestawy narzędzi. (np. Whiten et al. 1999). Szympanasy często modyfikują liście, źdźbła trawy, łodygi, rośliny pnące, korę, gałązki i gałęzie, małe i duże kije, kamienie. Następnie zmodyfikowane, lub też niezmodyfikowane, używają do różnych celów, np.: sondowania, wsuwania, uderzania, rzucania czy też rozbijania. Działania te podejmowane są po to, aby m.in. zebrać z miejsc, gdzie zęby i palce nie mogą dotrzeć, osobniki różnych gatunków społecznych owadów, czy też jak to ma miejsce w przypadku łupania orzechów, dotarcie do jadalnego jądra orzecha. Zdobycie tych zasobów pokarmu bez narzędzi, mogłoby być niemożliwe (Scothern 2006 s. 2, zobacz również Morbeck 1994).

⁹ „(...) she did not discover that wild chimpanzees use tools (as others often assert), she did document an unexpected diversity and frequency of tool behavior among the chimpanzees of Gombe National Park where she conducted a pioneer longitudinal study.” (Beck 1980 s. 79).

¹⁰ „Written observations of chimpanzee nutcracking date back to Portuguese explorers in the early 1600s” (Vogel 2002 s. 1380).

a. Łupanie orzechów przez szympansy

Łupanie orzechów przez szympansy bywa często podawane jako przykład najbardziej złożonego działania narzędziowego wśród naczelnych, wymagającego wielu selektywnych działań. Sugeruje się, że hominidy, łupiąc w odległej przeszłości orzechy tak jak to robią współcześnie żyjące małpy, rozwinęły z tej działalności technikę łupania narzędzi kamiennych. (por. np. Sugiyama i Koman 1979, Vogel 2002, Foucart et al. 2005).

„W tropikalnych lasach Zachodniej Afryki, szympansy gorliwie łupią orzechy, spędzając godziny cierpliwie używając kamieni lub drewnianych młotków do rozbijania twardych skorup Coula, Panda i innych gatunków orzechów. To zachowanie, było przez dziesięciolecia studiowane przez prymatologów (...), może ono również rzucić światło na to jak wczesne hominidy rozpoczęły wytwarzać i używać narzędzia”¹¹.

Istnieją dwa główne miejsca, w których badano zarówno zachowanie szympansov jak i same narzędzia używane podczas łupania orzechów, są to: Bossou w Gwinei oraz Tai na Wybrzeżu Kości Słoniowej.

b. Przykłady selekcji związanych z łupaniem orzechów

Rozbijanie orzechów polega na tym, że szympansy umieszczają orzech na odpowiednim kamieniu lub czasami na korzeniu, który pełni rolę „kowadła” i uderzają w niego starannie wybranym kamieniem lub kawałkiem drzewa, który służy jako „młotek” (por. Miklosi 1999 s. 354).

„Typowo, szympansy zbierają orzechy z ziemi lub z drzew, przenoszą je do korzenia, który służy jako kowadło, siadają, umieszcza-

¹¹ „In the tropical forests of West Africa, chimpanzees are especially avid nut-crackers, spending hours patiently using stone or wooden hammers to break open the tough shells of Coula, Panda, and other nuts. That behavior, studied for decades by primatologists (...) may also shed light on how early hominids began to make and use tools.” (Vogel 2002 s. 1380).

ją orzechy na ziemi i zaczynają rozbijanie. Orzech umieszczany jest w zagłębieniu korzenia (odpowiednie zagłębienie na orzech jest uzyskiwane po jakimś czasie łupania) i rozbijany poprzez powtarzalne uderzanie młotkiem. W każdym przypadku zawartość orzecha jest natychmiast zjadana, zjadłszy to co zebrały, szympansy mogą poszukiwać więcej orzechów i powtórzyć łupanie na tym samym kowadle lub też na innym, w ten sposób wolno przemieszczając się pomiędzy 'orzechodajnymi' drzewami"¹².

W Bossou szympansy używają kamiennych „młotków” i „kowadeł”, do rozbijania jednego z gatunków orzecha (por. Sugiyama i Koman 1979). Natomiast w Tai, szympansy używają zarówno kamiennych jak i drewnianych „młotków” i „kowadeł” celem rozbicia orzechów różnych gatunków.

Szympanasy poszukując odpowiedniego materiału, dobierają go według twardości skorupy danego gatunku orzecha (Boesch 1993). Występuje tutaj zależność, że im twardsza jest skorupa orzecha, tym cięższy i twardszy jest dobierany przez szympansa „młotek” (Boesch i Boesch 1983). Ważna jest tutaj właściwa selekcja materiału. Zbyt ciężki „młotek” zmiażdży orzech i jego zawartość. Natomiast, jeśli jest on zbyt lekki, trudno będzie nim rozbić skorupę orzecha. Istotna jest też tutaj dynamika związana z posługiwaniem się „młotkiem”. Szympanas musi kontrolować kierunek i siłę uderzenia.

Sakura i Matsuzawa (1991) zbadali używanie przez szympansy naturalnych kamieni jako „młotków” i „kowadeł”. Okazało się że „młotki” były zawsze mniejsze niż „kowadła”. Wahania w rozmiarze „młotków” były mniejsze niż w przypadku „kowadeł”, co sugeruje

¹² „Typically, the chimpanzee collect nuts on the ground or in the trees, carry them to a root which is used as an anvil, sit and place their provisions on the ground, and start pounding. For this, a nut is placed in a depression of the root (a neat hole of the size of the cracked nuts is obtained after some pounding), and opened by hitting it repeatedly with a hammer tool. Each nut is eaten at once and, having consumed what they have collected, the chimpanzees may search for more nuts and resume cracking at the same anvil or continue at another one, thus moving slowly between nut-yielding trees.” (Boesch 1993 s. 173).

że ważnym kryterium wyboru „młotka” jest jego rozmiar. „Kowadło” musi również posiadać określone właściwości, które umożliwią rozbijanie na nim orzecha. Musi być ono twardsze niż skorupa orzecha, stabilne i posiadać płaską platformę, dodatkowe wgłębienie na górnej płaskiej platformie pomaga w stabilizacji orzecha (Sakura i Matsuzawa 1991, por. Foucart et al. 2005). Zaobserwowano również, że w przypadku gdy powierzchnia „kowadła” jest nie dość płaska i stabilna, szympansy używają dodatkowego, małego kamienia do poprawy kąta nachylenia powierzchni „kowadła”.¹³ (Matsuzawa 1994)

Szympansy, aby móc pozyskać odpowiedni zestaw narzędzi do łupania orzechów tzn. „młotek” i kowadło”, musi zlokalizować odpowiedni materiał, który będzie nadawał się do tej czynności. Dostępność w lesie tropikalnym materiału, który mógłby służyć jako „młotek”, jest ograniczona, szczególnie dotyczy to materiału skalnego. A więc mamy sytuację, że z jednej strony odpowiedni materiał skalny, który mógłby posłużyć za „młotek”, jest trudny do pozyskania, z drugiej strony jest on niezbędny do otwierania bardzo twardych orzechów *Panda oleosa* (las Tai). Szympansy rozwiązują problem w ten sposób, że często transportują kamienne narzędzia z miejsc, gdzie wcześniej rozbijały orzechy. Natomiast kawałki drzewa nadające się na „młotki” występują w znacznie większej ilości. Dlatego rzadziej są transportowane i na mniejsze odległości.

Wytwarzanie kamiennych „młotków” jest zjawiskiem dość rzadkim i dodatkowo trudno doszukiwać się w nim jakiejś precyzji czy wyrafinowania (zobacz: Tabela nr 1).

„Młotki wytwarzane są na trzy sposoby: najprostszy polega na tym, że używany młotek rozłamuje się podczas łupania orzecha (n=44 drewnianych i 17 kamiennych młotków). W 37 z tych 61 przypadków, jeden z dwóch kawałków był później użyty jako młotek (n=31 drewnianych i 6 kamiennych młotków). Z drugiej strony szympansy może intencjonalnie doprowadzić do złamania gałęzi przez silne uderzenie

¹³ Niemniej jednak kamienny klin został odnaleziony tylko w jednej z populacji żyjących na wolności szympansów, tzn. w Bossou i dane empiryczne są na ten temat bardzo ubogie.

nią w korzeń, bez znajdującego się pod nim orzecha, i doprowadzić do rozłamania gałęzi na dwie części ($n=11$). Trzeci sposób polega na tym, że szympans stoi jedną lub dwoma stopami na gałęzi i przelamuje ją na dwie części poprzez silne pociągnięcie rękami jej do góry"¹⁴.

Z 1037 wszystkich obserwowanych przez Boesch i Boesch (1990) „młotków”, używanych do rozbijania orzechów, tylko 1,6 % kamiennych „młotków” i 6,5 % drewnianych młotków było ukształtowanych przez szympansy.

Tabela nr 1

(Boesch i Boesch 1990 s. 94, zmodyfikowane)

Wytwarzanie „młotków”	Surowy materiał	Narzędzie	Liczba obserwacji
Rozbicie na dwie części przez uderzenie o twardą powierzchnię	Gałąź	„Młotek”	55
Rozbicie na dwie części przez uderzenie o twardą powierzchnię	Kamień	„Młotek”	17
Stojąc na gałęzi, przelamanie jej poprzez podciągnięcie do góry	Gałąź	„Młotek”	6

Szympansy pozyskują „młotki” na trzy sposoby. Zdarza się, że podczas łupania orzechów używany młotek pęknie na pół, dzięki czemu zwierzę jest w posiadaniu dwóch (lub więcej) użytecznych kawałków.

¹⁴ „Hammers are produced according to three methods, the easiest being when a hammer happens to break while being used to open a nut ($n = 44$ wooden and 17 stone hammers). In 37 of these 61 cases, one of the two pieces was subsequently used as a hammer ($n = 31$ wooden and 6 stone hammers). On the other hand, a nutcracker may intentionally set out to break a branch by hitting it powerfully on a root without any nut under it, until it breaks in two ($n = 11$). The third method consists of a chimpanzee standing with one or both feet on a branch and breaking it in two by pulling forcefully upwards with its hands ($n = 6$).” (Boesch i Boesch 1990 s. 94).

Zdarza się, że szympansy chybiając, uderzają w „kowadło” zamiast w leżący na nim orzech (Hannah i McGrew 1987). Rezultatem tego są „odłupki”, tj. odłupane kawałki kamienia o ostrych krawędziach. Jednak używanie tych kamiennych fragmentów nie zostało do tej pory zaobserwowane (por. Marchant i McGrew 2005).

Las Tai jest jedynym miejscem, które poddano archeologicznym badaniom metodą radiowęglową i stwierdzono, że kamienne fragmenty, które najprawdopodobniej oddzieliły się podczas łupania orzechów, liczą przynajmniej kilkaset lat (por. Marchant i McGrew 2005 s. 343).

c. Wytwarzanie narzędzi do łowienia owadów społecznych

Najczęściej występującym działaniem narzędziotwórczym jest z pewnością produkcja różnych narzędzi „łownych”, wykonywanych głównie z gałązek i liści (Yamakoshi 2001). Boesch i Boesch (1990) porównali wytwarzanie i używanie narzędzi u trzech dziko żyjących populacji szympansov z Gombe, Mahale, Tai. Zaobserwowali, że szympansy najczęściej wytwarzają narzędzia, by zdobyć pokarm w postaci społecznych owadów (termitów, mrówek). Z reguły owady te przebywają w dobrze zabezpieczonych mrowiskach lub kopcach. Pozyskanie ich „gołymi rękami” jest bardzo trudne (Yamakoshi 2001). Aby pokonać tę przeszkodę, szympanś wykonuje odpowiednie narzędzie. Służą mu do tego najczęściej giętkie części roślin, którymi penetruje kolonie owadów poprzez małe otwory wejściowe. Narzędzia te wykonywane są z rosnących dookoła roślin. Szympansy z Tai wybierają surowy materiał na narzędzia do łowienia mrówek w sposób oportunistyczny. Gałązki, które mają posłużyć za narzędzia, rzadko są pozyskiwane z odległości większej niż zasięg rąk.

Tabela nr 2

(Boesch i Boesch 1990 str. 95, zmodyfikowane)

Przecinanie/oddzielenie (cutting), aby skorygować długość/wielkość (trawa, gałązka, kijek, kamień)	(1) przełamanie rękami (2) przecinanie zębami (3) przełamywanie gałęzi stojąc na niej (4) uderzenie o twardą powierzchnię
Kształtowanie (shaping) (gałązek, kijków)	(5) oddzielenie liści lub kory (6) zaostrzanie zakończenia narzędzia zębami

Zaobserwowano, że szimpansy z Tai wytwarzają narzędzia używając sześciu różnych metod (Boesch i Boesch 1990 str. 95).

Trzy z wymienionych powyżej metod – przełamanie rękami, przecinanie zębami, oddzielenie liści lub kory – zaobserwowano u populacji szimpansów z Tai, Gombe, Mahale. Pozostałe trzy metody – przełamywanie gałęzi stojąc na niej, uderzenie o twardą powierzchnię, zaostrzanie zakończenia zębami – zaobserwowano tylko u szimpansów z Tai, z czego dwie z tych metod – przełamywanie gałęzi stojąc na niej, uderzenie o twardą powierzchnię – związane jest z łupaniem orzechów.

Rysunek nr 1

Przygotowanie narzędzia do polowu (van Lawick-Goodall 1974 s. 327)



Trzeba jednak zaznaczyć, że szympansy z Mahale wybierają gałązki do łowienia mrówek z dużo większej odległości, niż to czynią szympansy z Tai. (Boesch i Boesch 1990)

Aż 91% z wszystkich obserwowanych kijków do łowienia mrówek czy też termitów, było ukształtowanych przed ich użyciem (Boesch i Boesch 1990).

„W lesie Tai znacznie szerzej dostępne są gałęzie niż kamienie, toteż szympansy częściej ‘obrabiają’ właśnie gałązki, a nie kamienie. Dlatego też wśród szympansów z Tai wysoce rozwinęły się umiejętności przestrzenne związane z wyszukiwaniem rzadkich kamieni w poprzednich lokalizacjach służących rozłupywaniu orzechów. Rozwojowi nie uległy przez to wyszukane techniki wytwarzania narzędzi z materiałów twardych: skoro materiał wytwórczy stanowi rzadkość, oszczędniej jest znaleźć gotowe narzędzie niż materiał, z którego potem można takie narzędzie wykonać”¹⁵.

Szympansy z Tai wytwarzają kijki o różnych rozmiarach, mniejsze do pozyskania pozostałości jadalnych fragmentów z rozbitego orzecha, dłuższe i grubsze do łowienia mrówek i pozyskiwania miodu. Prawie w każdym przypadku szympansy przygotowywały odpowiednie narzędzie ze wszystkimi niezbędnymi modyfikacjami, zanim przystąpiły do działania. Modyfikacje narzędzia po jego pierwszym użyciu miały miejsce tylko w 6,5 % przypadków (Boesch i Boesch 1990). Szympansy zdają się więc dostrzegać relacje między właściwościami mechanicznymi, wielkością danego przedmiotu a jego potencjalnym użyciem. Opisano również przypadek kształtowania końcówki pracującej narzędzia na wzór czegoś, co przypomina szczotkę czy też pędzel (Sugiyama 1995). W południowo-zachodnim Kame-

¹⁵ „In the Tai forest, twigs are more commonly available than stones and the chimpanzees fashion sticks much more frequently than stones. Thus, Tai chimpanzees have apparently developed high faculties in representation of space for finding the rare stones at previous nut-cracking sites rather than developing sophisticated techniques to make tools of hard material: raw material being rare, it is more economic to search for tools rather than to search for raw material and then make the tools.” (Boesch i Boesch 1990 s. 97).

runie szympany używają do łowienia owadów narzędzi w postaci patyków z wystrzępionymi końcówkami. Większa liczba włókien daje większą powierzchnię końcówki narzędzia wkładanej do kopca i zwiększa liczbę miejsc, które owady mogą ugryźć. W efekcie narzędzie jest dużo bardziej skuteczne. Ze względu na brak obserwacji sposobu wykonywania tych specyficznych narzędzi, snuto na ten temat wiele hipotez. Podczas gdy jedni uważali, że wystrzępiona końcówka narzędzia to przypadkowy efekt wielokrotnego wkładania narzędzia do mrowiska, inni zakładali, że może to być efekt złożonego działania narzędziotwórczego, polegającego na umieszczeniu końcówki gałązki pomiędzy młotem i kamiennym kowadłem. Sanz et al. (2004) wykazał, że szympans wytwarza część pracującą opisywanego narzędzia, poprzez przeciągnięcie łodygi rośliny przez zaciśnięte zęby trzonowe (por. McGrew 2004).

Jane Goodall (1968) opisała technikę łowienia termitów i mrówek przez szympany żyjące w Ugandzie. Łowienie termitów polega na tym, że szympans przebija w jednym miejscu twardą skorupę kopca termitów, co z jednej strony alarmuje żołnierzy termitów do obrony gniazda, a z drugiej strony pozwala na wsunięcie narzędzia poprzez uszkodzoną wierzchnią warstwę kopca. Zaalarmowane termyty chwytają swoimi szczękami „intruza”. Szympans po krótkim czasie delikatnie wycofuje narzędzie wraz z uczepionymi do niego termitami. Następnie wargami lub zębami zbiera z niego owady (por. Hansell 2007 s. 191).

Szympany łowią również mrówki koczujące (mrówki safari) z rodzaju *Dorylus*. W tym przypadku szympans wsuwa węższy koniec narzędzia do podziemnego gniazda mrówek, trzymając jedną ręką za drugi koniec. Pobudzone obecnością „intruza” agresywne mrówki wspinają się do góry po narzędziu. Kiedy są na wysokości około trzech czwartych długości narzędzia, szympans wycofuje je z gniazda, obraca go wąskim końcem w kierunku ust i wolną ręką zgarnia mrówki wprost do ust i natychmiast połyka (por. Hansell 2007 s. 191).

Nie ulega wątpliwości, że szympans musi zlokalizować odpowiedni otwór w mrowisku lub kopcu, dobrać odpowiedni materiał

na narzędzie, odpowiednio go zmodyfikować a następnie wykonane narzędzie efektywnie wykorzystać. Wymaga to orientacji, umiejętnej manipulacji i tendencji do uzyskania ściśle określonego celu.

Na podstawie trwających dziewięć lat obserwacji szympanсів z Tai, Boesch i Boesch (1990 s. 94, zmodyfikowane) dokonali zestawienia działań narzędziotwórczych związanych z łowieniem owadów społecznych.

Tabela 3.

Wytwarzanie narzędzi	Surowy materiał	Narzędzie	Liczba obserwacji
(a) Oddzielenie od podłoża (substrat) zębami lub rękami	Gałązka z liśćmi, gałąź	Kijek + pałka (stick + club)	5
(b) a+ odcięcie/ przerwanie na określonej długości zębami lub rękami	Gałązka z liśćmi	Kijek	18
(c) b+ oddzielenie liści lub kory zębami lub rękami	Gałązka z liśćmi	Kijek	293
(d) c+ zaostrenie zakończenia zębami	Gałązka z liśćmi	Kijek	13
(e) c+ zmiana długości zębami lub rękami	Kijek	Kijek	23

Liczba modyfikacji podczas kształtowania kijka zwiększa się od (a) do (d). Podczas tej modyfikacji gałązka może podlegać czterem postępującym modyfikacjom, zanim będzie użyta przez szympansa. Zdarza się, że szympansy dokonują piątej modyfikacji, która ma miejsce podczas użycia narzędzia, a celem jej jest zmiana jego długości. W większości przypadków gałązki podlegają trzem modyfikacjom, zanim zostaną użyte. (por. Boesch i Boesch 1990 s. 94)

d. Przykłady środowiskowej różnorodności działań narzędziowych szympanсів

Żyjące na wolności szympansy z Bossou (Gwinea, Zachodnia Afryka) używają pary kamieni jako „młotka” i „kowadła” do roz-

bijania orzechów drzewa *Elaeis guineensis* (np. Sugiyama & Koman 1979, Boesch i Boesch 1983). Znane są też przykłady łupania orzechów przez szympansy z innych rejonów Zachodniej Afryki. Nie ma natomiast danych na takie zachowanie co do szympansów ze Wschodniej i Centralnej Afryki (Gombe, Mahale), pomimo iż w tym rejonie orzechy i kamienie są dostępne (Goodall 1986; Nishida 1990; McGrew et al. 1997). Przyjmuje się, iż tylko zachodnio-afrykański podgatunek *Pan troglodytes verus* posiada tradycję łupania orzechów (Sugiyama 1993, Boesch et al. 1994).

W Lopé w Gabonie istnieją wszystkie konieczne warunki do łupania orzechów (orzechy, kamienie itd.), ale nie obserwowano tam nigdy szympansów rozbijających orzechy narzędziami. (McGrew et al. 1997).

Kortland [1986] zasugerował, że szympansy nauczyły się łupania orzechów od ludzi.

W Bossou w Gwinei oraz na stanowisku Beattiego w Liberii „szympansy stosują kamienne młotki i kowadła, aby rozłupać orzechy z uprawnych palm olejowych i zjeść ich ziarna. Robią to w taki sposób jak ludzie, i nie rozłupują dziko rosnących orzechów. W innych miejscach geograficznego obszaru występowania tego gatunku, gdzie powszechnie występują palmy olejowe, szympansy połykają owoc w całości, trawią jego zewnętrzną warstwę, a sam orzech wydalają w całości. Dowody dostarczone przez Bossou sugerują, iż nawyk rozłupywania orzechów palmy olejowej za pomocą kamiennych narzędzi został skopiowany przez szympansy od miejscowej społeczności ludzkiej jako rezultat nauki na podstawie obserwacji, wynikającej z presji stale pogarszającego się stanu środowiska bytowania. Społeczność ta oraz społeczność badana przez Beattiego być może stanowią pierwszy możliwy do zidentyfikowania przypadek bezpośredniego kulturowego przeniesienia technologii ludzkiej do świata zwierząt w warunkach dzikich”¹⁶.

¹⁶ „Chimpanzees use stone hammers and anvils to crack cultivated oil palm nuts in order to eat the kernel. They do so in the human manner and do not crack wild fruit. Elsewhere in the geographical range of the species, in most areas where oil

Teza Kortlanda jest o tyle ważna, że stawia pod znakiem zapytania wszystkie hipotezy próbujące wywieść kamienną technikę człowiekowatych z techniki łupania orzechów obecnej u małp (np. Sugiyama i Koman 1979).

McGrew et al. (1979) zaobserwowali, że szympansy z Gombe i Mont Assirik używają do połowu termitów głównie traw, łądyg i gałązek. Wybór tych materiałów na narzędzia skorelowany jest z techniką połowu, polegającą na tym, że szympansy wsuwają te delikatne narzędzia do kopców termitów poprzez otwory wejściowe i używają ich jako sondy. W związku z tym szympans musi wyselekcjonować odpowiedni materiał, z którego mają być wykonane narzędzia. Musi być on wystarczająco smukły, aby można było go włożyć, na tyle silny, aby się nie złamał podczas wkładania, dostatecznie miękki, aby termit mógł go uchwycić i na tyle elastyczny, aby po wyciągnięciu odzyskał początkowy kształt.

Natomiast w Okorobiko na narzędzia do łowienia termitów służą kijki. Zastosowana przez szympansa technika polega na tym, że przebijają one wierzchnią warstwę kopca i silnie penetruje jego wnętrze. W tym przypadku narzędzie musi być wystarczająco grube i sztywne, aby mogło służyć do kopania i penetracji (zobacz: Beck 1980, s. 86-87).

2. Działania narzędziowe wron brodatych (*Corvus moneduloides*)

Hunt (1996) doniósł, że w odróżnieniu od dotychczasowych znanych zachowań narzędziowych ptaków, które wymagają małej mo-

palms commonly occur; chimpanzees swallow the whole fruit, digest the outer layer, and defaecate the nuts undamaged. Evidence from Bossou suggests that the habit of cracking oil palm nuts by means of stone tools has been copied by the chimpanzee community from the local human population as a result of observational learning under pressure of habitat deterioration. This community and Beatty's may represent the first identifiable cases of direct cultural transmission of technology from man to animal in the wild." (Kortland 1986 abstract).

dyfikacji materiału, wrony brodate z Nowej Kaledonii wytwarzają i używają dwóch różnego rodzaju typów haczykowatych narzędzi do zdobywania pokarmu: haczykowatych gałązek oraz schodkowato ciętych koleczastych liści pandanusa.

W trakcie dalszych badań zaobserwowano, że wrony używają różnego rodzaju narzędzi, które mogą być zaliczone do trzech głównych kategorii:

1. Prostych patyków lub łodyg liści (Hunt 2000b; Hunt & Gray 2002; Rutledge & Hunt 2004).

2. Haczykowatych gałązek lub pnączy (Hunt 1996; Hunt & Gray 2004a).

3. Narzędzi ukształtowanych z liści pandanusa (Hunt 1996; 2000a; Hunt et al. 2001; Hunt, Corballis, & Gray; 2006; Hunt & Gray; 2003, 2004b).

Hunt (1996) uważa, że narzędzia wytwarzane przez wrony, posiadają przynajmniej trzy cechy, nieobecne w działaniach narzędziowych innych zwierząt (jeśli nie liczyć człowieka). Są to: „*wysoki stopień standaryzacji, wyraźnie odrębne typy narzędzi z narzuconą określoną formą, i używanie haczyków*”¹⁷.

a. Wytwarzanie narzędzi z liści pandanusa

Jednym z materiałów, jakiego używają wrony do wytwarzania narzędzi, są liście pandanusa: „*Jednoliścienne drzewa pandanusa, których liści wrony używają do wytwarzania narzędzi, składają się z korony liści umiejscowionej na szczycie wąskiego pnia. Ich długie (najczęściej 2-3 metry) wąskie, „skórzane” liście posiadają silne, równoległe włókna, które przebiegają wzdłuż liścia oraz kolce wzdłuż każdej krawędzi, zakrzywiające się w kierunku przeciwnym do pnia. (...)*”¹⁸ (zobacz zdjęcie nr 1).

¹⁷ „*A high degree of standardization, distinctly discrete tool types with definite imposition of form in tool shaping, and the use of hooks.*” (Hunt 1996, s. 249).

¹⁸ „*The monocotyledon pandanus trees, or screw pines, that crows use for tool manufacture consist of a leaf clown situated at the top of a narrow trunk. Their long*

Zdjęcie nr 1



Zdjęcie nr 1 za:

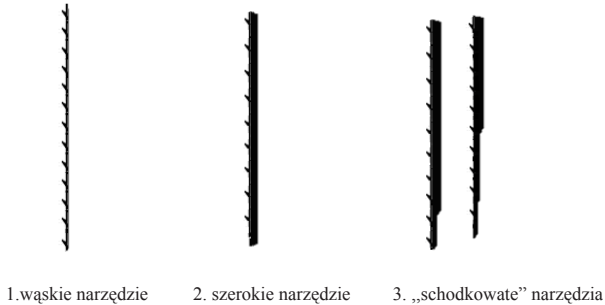
http://en.wikipedia.org/wiki/File:Pandanus_tectorius_leaf.jpg

Wyróżnia się trzy różne typy narzędzi wykonanych z pandanusa: wąskie, szerokie, „schodkowate”, zobacz Rysunek nr 2. Te różnorakie typy narzędzi występują z różną częstotliwością w różnych rejonach Nowej Kaledonii. Każdy z tych typów narzędzia wykonywany jest za pomocą innej metody, tzn. wytworzenie odmiennych typów narzędzi zakłada dla każdego z nich odmienną, unikatową serię działań. Każda metoda zakłada serię precyzyjnych cięć i naderwań dziobem (Hunt i Gray 2003).

(generally 2-3 m), narrow, leathery leaves have strong parallel fibres, which run longitudinally along their length and barbs along each edge facing away from the trunk (...) (Hunt 2003, s. 868).

Rysunek nr 2

Wg Hunt i Gray (2003 s. 873, zmodyfikowane)

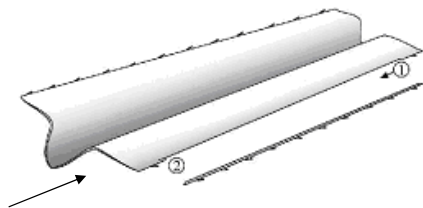
**b. Wytwarzanie wąskiego narzędzia¹⁹**

W przypadku wytwarzania wąskich narzędzi, ptak wykonuje poprzeczne cięcie na krawędzi liścia i nadrywa dziobem część liścia wzdłuż jego lewej krawędzi (ruch dziobem jest tutaj podobny do tego, jaki jest potrzebny do wyrwania liścia), „(...) [to]stosunkowo długie naderwanie jest wykonywane w kierunku pnia drzewa, po czym wrony najprawdopodobniej odgryzają ten zwisający kawałek liścia, tuż przed zakończeniem tego naderwania”²⁰. (Hunt i Gray 2003, s. 871) [zobacz Rysunek nr 3].

¹⁹ Numery w kółku przy rysunkach nr 3,4 oznaczają kolejność nacięć. Strzałka dołączona do numeru oznacza kierunek nacięcia. Brak strzałki przy numerze 2 oznacza, iż ptak robi nacięcie w kierunku „kadłuba” liścia i odrywa wiszący kawałek liścia. Pytajnik umieszczony w kółku oznacza, że trudno ustalić sekwencję nacięć.

²⁰ „(...) a relatively long rip is made towards the tree trunk then crows seem to nip the hanging strip off the leaf just before the end of the rip.” (Hunt i Gray 2003, s. 871).

Rysunek nr 3 wg Hunt i Gray (2003, s. 868, zmodyfikowane)

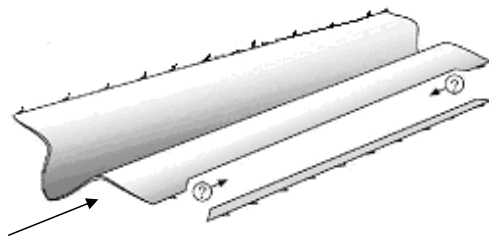


Kierunek do wierzchołka liścia

c. Wytwarzanie szerokiego narzędzia

Szerokie narzędzia są z reguły krótsze od wąskich. W przypadku ich wytwarzania wymagane są dwa cięcia, w poprzek liścia i dwa naderwania wzdłuż włókien liścia. Przy czym jedno nacięcie wykonywane jest bliżej nasady liścia i ptak naderwa fragment liścia w kierunku jego wierzchołka. Natomiast drugie nacięcie, wykonywane jest nieco dalej od nasady liścia i wrona dokonuje naderwania w kierunku nasady liścia. Oba naderwania muszą mieć jednakową głębokość, aby ptak mógł oddzielić narzędzie od reszty liścia. (Hunt i Gray 2003, s. 870-871) [zobacz Rysunek nr 4].

Rysunek nr 4 wg Hunt i Gray (2003, s. 868, zmodyfikowane)



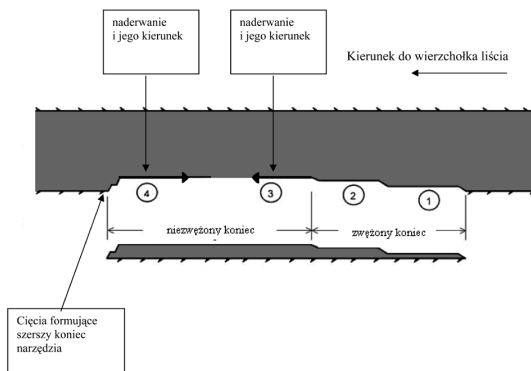
Kierunek do wierzchołka liścia

d. Wytwarzanie narzędzia „schodkowego”

W przypadku produkcji „schodkowego” narzędzia z liścia pandanusa, wrona musi wykonać kilka różnych cięć w poprzek włókien liścia i naderwań wzdłuż tych włókien. Najpierw przecina krawędź liścia, a następnie naderwa go na określonej długości i po raz kolejny dokonuje nacięcia i naderwania. Następnie przycina liść z przeciwległej strony wzdłuż tej samej krawędzi liścia, określając w ten sposób długość mającego powstać narzędzia. To ostatnie cięcie musi być tyle głębokie, aby podczas naderwania tego fragmentu dotychczasowe wycięcia zbiegły się i utworzyły „schodkowo” ukształtowane narzędzie. [zobacz Rysunek nr 5] Liczba nacięć i naderwań określa liczbę „schodków” narzędzia; doliczono się nawet pięciu nacięć na jednym narzędziu (Hunt 2000). Te schodki gwarantują odpowiednią wytrzymałość mechaniczną narzędzia oraz jego ergonomię.

Nie zaobserwowano, aby w procesie wytwarzania narzędzi z pandanusa ptak wracał do wcześniejszych etapów produkcji narzędzia celem poprawienia czy też uzupełnienia swoich wcześniejszych działań. (Hunt i Gray 2003 s. 871).

Rysunek nr 5
Wg Hunt (2004 s. 117, zmodyfikowane)



Sekwencje połączonych cięć i naderwań oznaczono kolejnymi numerami od 1 do 4.

Wykonane przez wronę narzędzie „schodkowate” jest mocne, ponieważ posiada szeroki uchwyt („dziobojeść”), za który trzyma ptak, oraz posiada wąską część łowną, umożliwiającą precyzyjną manipulację. [zobacz Rysunek nr 6]

Jak już była o tym mowa, charakterystyczne dla liścia pandanusa jest to, że kolce na krawędzi liścia ustawione są zadziorami wzdłuż liścia w kierunku jego wierzchołka. Aby wykonać narzędzie, które będzie posiadało w swej węższej, „łownej” części haczyki zwrócone zadziorami w kierunku rękojeści, lub raczej „dziobojeści” (co umożliwia skuteczne wyciągnięcie ofiary), ptak musi odpowiednio zorientować swoje dzieło tak, aby ostatecznie haczyki na narzędziu były skierowane we właściwą stronę.

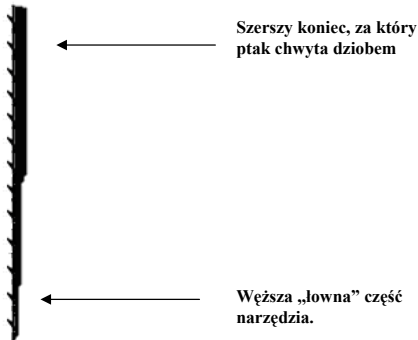
Wrona wykonując narzędzie, nadaje materiałowi, w tym przypadku jest to liść pandanusa, kształt odpowiedni dla uzyskania celu, jakim jest wydobycie larw z różnych zakamarków pni drzewa. Kształt narzędzia jest częściowo określony przez właściwości liścia a w szczególności usytuowanie jego zadziorów na krawędzi. Wrona pracując z dwóch stron fragmentu liścia, z którego ma utworzyć narzędzie, potrafi tak zestawić nacięcia liścia, aby zbiegły się one w jednym miejscu – jak drążone z dwóch stron tunele, które muszą się spotkać w środku góry. Wytwarzanie narzędzia to całościowy, zamknięty proces. Po oddzieleniu narzędzia z liścia, wrona już dalej go nie modyfikuje. Wykonane narzędzie używane było w ten sposób, by kolce znajdujące się na krawędzi narzędzia skierowane były ku „dziobojeści”, i to węższa część narzędzia stanowiła jego „łowną” część.

Wrony sprawnie posługiwały się narzędziami z kolcami do zaczepiania zdobyczy. W sytuacji, gdy po kilku zabiegach narzędzie nie spełniało swej roli, zostawało zamienione na bardziej skuteczne.

Wytwarzanie narzędzi z pandanusa pozostawia ślady w postaci konturów wyciętych narzędzi. Dzięki tym śladom można poznać

kształt i liczbę wykonanych narzędzi w przeciągu ostatnich czterech lat lub do czasu pozostawania liści na drzewie.

Rysunek nr 6 Wg Hunt (1996 s. 251, zmodyfikowane)



e. Wytwarzanie narzędzia z rozgałęzienia rośliny

Aby z gałązki lub pnącza wykonać narzędzie haczykowane, które będzie odpowiednie do wydobycia ofiary (najczęściej larwy) z różnych zakamarków pnia, wrona musi wybrać specyficzny materiał. Takiego materiału dostarczają specyficzne gatunki drzew lub pnączy. Znalazłszy takie drzewo lub pnącze ptak musi wybrać takie rozgałęzienie, które będzie właściwe do wykonania zadania. Wrony wybierają specyficzne gatunki drzew na materiał, aby wytworzyć haczykowane narzędzia z gałązek.

f. Kształtowanie narzędzia haczykowanego z rośliny

Cunonia vieillardii

Po wybraniu odpowiedniego rozgałęzienia składającego się z trzech gałązek a tworzącego kształt przypominający literę „Y”,

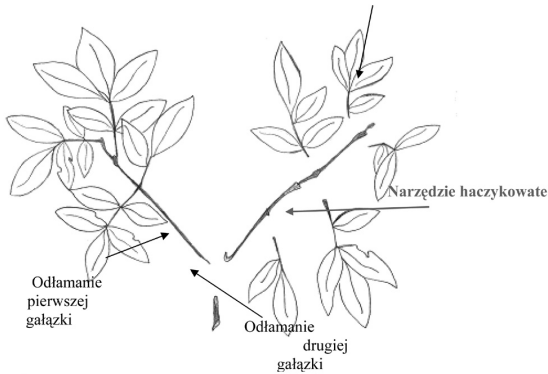
ptak odłamuje pierwszą boczną gałązkę, tuż powyżej rozgałęzienia. Pozostawiony fragment bocznej gałązki będzie stanowił „zadzior” mającego powstać narzędzia. Ptak poprzez wybór miejsca oderwania pierwszej gałązki decyduje o długości „zadzioru”. Następnie odłamywana jest druga, dolna, „macierzysta” gałązka poniżej rozgałęzienia, z którego wyrastały boczne gałązki. Odłamanie bezpośrednio poniżej rozgałęzienia jest bardzo trudne, ponieważ w tym miejscu gałązka jest najtwardsza. Niemniej jednak zabieg ten gwarantuje, że haczyk zawsze jest umieszczony na końcu narzędzia. Powstały dzięki tym zabiegom oddzielony fragment trzeciej gałązki jest czyszczony z liści, a jego ostateczna długość określona jest poprzez odłamanie zbędnego fragmentu górnej części gałązki. Sam haczyk jest dodatkowo precyzyjnie obrabiany dziobem, aby miał jak najbardziej funkcjonalny kształt. Wrony z reguły preferują wykonywanie narzędzi dłuższych, niż jest to konieczne do wydobycia zdobyczy. (Hunt i Gray 2004) [zobacz Rysunek nr 7]

Zaobserwowano, że zdarzało się młodym wronom rozpoczynać „wylawianie” larw narzędziem z nie do końca usuniętymi liśćmi. Liście zostawały usunięte dopiero po jakimś czasie. Zdarzało się też, że młode ptaki używały niefunkcjonalnego końca narzędzia (bez haczyka), co nie zostało zaobserwowane u dorosłych ptaków. Wskazuje to na fakt, iż młode ptaki mają mniejsze doświadczenie niż dorosłe i muszą się nauczyć najbardziej efektywnych działań. (Hunt i Gray 2004).

Rysunek nr 7

Wg (Hunt i Gray 2004 s.89, zmodyfikowane).

Oddzielenie zbędnych liści z trzeciej gałązki



g. Różnorodność działań narzędziowych wron

Wrony produkują różne narzędzia i różne techniki stosownie do miejsc, w których zdobywają pożywienie. Na *Sarramea* kruki wydobywają duże larwy *Cerambycidae* za pomocą narzędzi niehaczykowatych. Repertuar tych narzędzi obejmuje szeroki zakres materiałów od ogonków liści do gałązek, które zdają się być uzyskiwane głównie w miejscu użycia. Wrony używały tych materiałów do „łowienia” larw w dziurach obumarłych pni. Larwy chwyciły swymi żuchwami jego końcówkę. Wymagało to dużej cierpliwości i ostrożnego operowania narzędziem w sytuacji, gdy larwa swymi żuchwami uchwyciła końcówkę narzędzia. Duża gęstość występowania wspomnianych larw ograniczona jest do miejsc poza centrum lasu deszczowego, gdzie występują *Agathis moluccana*. W środku lasu deszczowego występują bezkręgowce o mniejszych rozmiarach, bez tak dużych żuchw. Tam wrony szukają zdobyczy pośród wielkiej ilości kryjówek, takich

jak połamane gałęzie, pnie pandanusa czy liści palmowych. W tym środowisku haczykowane narzędzia wydają się oferować najwięcej korzyści i tam też zebrano ich najwięcej. (Hunt 2000, Hunt i Gray 2006).

3. Komentarz

W każdym przypadku działania narzędziowe (czyli wytwarzanie lub posługiwanie się narzędziem) są podporządkowane realizacji konkretnej tendencji w ramach konkretnego cyklu życiowego.

Narzędzie jest przedmiotem materialnym, służącym do przezwyciężenia bariery tych cech fizycznych (jakiegoś obiektu), które stoją na przeszkodzie w realizacji danej tendencji. „Młotek” używany przez szympansy służy do przezwyciężania bariery twardej skorupy, osłaniającej pożywnie wnętrze orzecha. Haczykowato zakończony patyk służy do przezwyciężania bariery wąskiej szczeliny, w której ukryła się gąsienica, a której dziobem nie da się dosięgnąć. Wprawdzie młotek i haczyk są tu konieczne, ale muszą być one sprzężone z odpowiednim behawiorem. Sam młotek niczego nie rozłupie, a haczyk sam niczego nie wydobędzie.

Narzędzie jest przekształconą strukturą materiału mineralnego (np. kamieni pochodzących z różnych skał) lub biologicznego (kości, liści, drewna ...itd.). To przekształcenie polega na utworzeniu uchwytu i końcówki pracującej (roboczej). Narzędzie ma więc podwójną korelację:

- do manipulującego organu ciała – to jest ów uchwyt (rękojeść, dziobojeść) oraz
- do rodzaju bariery, którą osobnik musi przezwyciężyć, aby zrealizować konkretną tendencję.

W wytworzeniu narzędzia nie ma przypadku, dlatego że produkcja narzędzia i korzystanie z narzędzia składa się z bardzo licznych i bardzo różnorodnych działań selektywnych, czyli nieprzypadkowych. Próba wytłumaczenia genezy narzędzia przypadkiem, czyli

zbiorem nieskorelowanych ze sobą, niezależnych od siebie przyczyn, jest zamykaniem oczu na oczywistą selektywność procesu wytwarzania i korzystania z narzędzia.

Korelacja wobec manipulującego organu ciała może być przypadkowa lub ukształtowana w procesie narzędziotwórczym. Korelacja do bariery też może być przypadkowa, gotowa, lub ukształtowana w procesie narzędziotwórczym. Tworzenie narzędzia dotyczy i uchwytu i końcówki pracującej. Aby spełnić swoją rolę, gotowe narzędzie musi podlegać odpowiedniej manipulacji (behawiorowi manipulacyjnemu).

Specjalizacja narzędzia może dotyczyć uchwytu, ale przede wszystkim dotyczy końcówki pracującej. Im specjalizacja końcówki jest bardziej precyzyjna, tym behawior manipulacyjny jest bardziej ograniczony. Jeśli do otwarcia zamka używamy narzędzia o końcówce pracującej mało wyspecjalizowanej – jak w przypadku wytrycha – wtedy behawior manipulacyjny, aby osiągnąć cel, musi być bardzo złożony, kosztowny energetycznie i czasochłonny. Im narzędzie jest bardziej wyspecjalizowane, tym zakres jego zastosowania jest mniejszy. O wykorzystaniu narzędzia decyduje behawior. Sama materialna struktura narzędzia nie pozwala na rekonstrukcję tego behawioru. Narzędzie może jednak nosić ślady zużycia, a one mogą wskazywać na określony behawior.

Podczas wytwarzania przez szympansy i wrony brodate narzędzi „łownych”, możemy dostrzec złożone zespoły czynności selektywnych, tzn.:

- **selektywność wielokrotną** – kolejne sekwencje produkcji narzędzia wymagają odpowiednich selekcji na każdym etapie produkcji narzędzia;
- **selektywność uporządkowaną w czasie** – czynności wykonywane są kolejno w określonym porządku;
- **selektywność skorelowaną** – funkcjonalność wykonanego narzędzia zależy od poprawności wszystkich etapów produkcji, które tworzą całościowy dynamiczny zespół.

Dodatkowo, wytwarzanie narzędzi z liści pandanusa zawiera selektywność, która nie jest obecna w wytwarzaniu narzędzi przez szympansy, tzn.:

- **selektywność heterogeniczna** – różne elementy działalności narzędziotwórczej wymagają selekcji pod różnym względem, czyli to nie jest selekcja tej samej cechy, bo różne elementy formy narzędzi wymagają odmiennych selekcji.

Używanie przez szympansy narzędzi do łupania orzechów jest działaniem złożonym, składającym się z wielu czynności selektywnych. Niemniej jednak dynamika narzędziotwórcza jest tutaj bardzo ograniczona i sprowadza się do bardzo prostych modyfikacji surowego materiału.

Kształt narzędzi wykonywanych przez szympansy do łowienia mrówek i termitów (stick tools) jest bardzo zbliżony do siebie, przy czym wynika to raczej z użytego materiału niż zabiegów wytwórcy. Wytwarzanie narzędzi zakłada tylko proste modyfikacje gałązek. Wybierana jest gałązka o odpowiedniej średnicy, pozbawiana liści czy też kory i w razie potrzeby skracana. (Boesch i Boesch 1990, por. Hunt 2000). Jak było powiedziane, szympansy częstokroć wybierają gałązki na narzędzia z materiału, który jest dostępny w zasięgu ręki. Dlatego też używane narzędzia różnią się istotnie tylko co do długości i średnicy.

Tak pisze Lieberman (1991 s. 159) na temat szympanskich narzędzi z patyków „(...) *ani zastosowana technika, ani też ukończone narzędzie, nie są „abstrakcyjne” w sensie całkowitego odejścia od początkowego materiału, czyli gałęzi z gałązkami i liśćmi*”²¹.

Nie ulega wątpliwości, że część działań narzędziowych szympanсів związanych jest z czynnikami ekologicznymi, tzn. różnice w środowisku mogą tłumaczyć pewne zróżnicowanie działań narzędzi-

²¹ (...) *neither the technique used . . . nor the [finished tool] is very „abstract” in the sense of departing profoundly from the initial material – the branch with twigs and leave*” (Lieberman 1991, s. 159).

wych. Nieobecność termitów w miejscu przebywania danej populacji szympansów uzasadnia brak narzędzi do łowienia tych owadów. Niemniej jednak zaobserwowano populacje szympansów, w rejonie przebywania których występują termyty, a mimo to szympansy ich nie łowią (zobacz: Beck 1980 s. 86). Innym przykładem jest fakt, iż część populacji szympansów nie pozyskuje bardzo wartościowego pokarmu w postaci zawartości orzechów, mimo dostępności orzechów i potencjalnych narzędzi do ich łupania. W tym przypadku może to wspierać tezę Kortlanda (1986), że łupanie orzechów jest naśladownictwem zachowań ludzkich.

W przypadku narzędzi z pandanusa, wykonywanych przez wrony, widoczne jest precyzyjne kształtowanie narzędzia. Mamy tu też do czynienia ze standaryzowanymi kształtami „schodkowato” ciętych narzędzi, które mogą różnić się na wiele sposobów, ponieważ ich forma jest nadawana przez ptaka i zależy dużo bardziej od jego behawioru niż od materiału. Zmiana kształtu narzędzia nie może jednak pozbawić go funkcjonalności, co więcej, nadany kształt musi odpowiadać celowi, który ptak zamierzył.

Aby narzędzie było w pełni funkcjonalne, tzn. aby posiadało odpowiednią długość, szerokość, określoną liczbę „schodków”, haczyki zwrócone w kierunku „dziobojeści”, ptak musi wykazać się bardzo dużą precyzją działania. Zdolność do wyrównania zbiegających się naderwań wymaga od ptaka dokładności rzędu 0,5 mm. Jednocześnie proces wytwarzania narzędzia stanowi całościowy cykl sekwencji działań, ściśle ze sobą skorelowanych. Brak któregoś z nich lub niewłaściwa kolejność działań skutkuje wytworzeniem niefunkcjonalnego narzędzia. O wyjątkowej precyzji działań narzędziotwórczych może świadczyć też fakt, iż narzędzia nie są modyfikowane po ich oddzieleniu od krawędzi liścia pandanusa. Może się natomiast zdarzyć, że wykonane narzędzie nie sprawdzi się w określonych warunkach. Wówczas ptak porzuca je i przystępuje do wykonania innego, pasującego do zaistniałej sytuacji. Działalność narzędziotwórcza wron wskazuje na to, iż ptak może narzucić określoną formę materiałowi, tzn. „wyrzeźbić” narzędzie o odpowiedniej formie.

W pracy porównano wybrane zachowania narzędziowe szympanśów i wron brodatych. Szczególną uwagę zwrócono na sam proces wytwarzania narzędzi „łownych” przez te zwierzęta. Okazało się, że wrony brodate wytwarzające narzędzia z liści pandanusa oraz rozgałęzień roślin, wykazują bardziej złożony zespół czynności selektywnych niż szympansy. Fakt ten ma wpływ na ocenę często przyjmowanych schematów myślowych ewolucjonizmu.

Schemat myślowy ewolucjonizmu dotyczący „małpiego modelu” ludzkiej ewolucji częstokroć przebiega następująco: jeśli szympansy rutynowo wytwarzają i używają narzędzia i są blisko spokrewnione z ludźmi, to możemy wnioskować z tego o zachowaniu wczesnych hominidów poprzez badanie behawioru szympanśów. Innymi słowy, ludzkie zachowania narzędziowe, w tym zachowania narzędziotwórcze są ulepszoną wersją zachowań, które są obserwowane u szympanśów. Dodatkowo ewolucjonizm zakłada istnienie kontinuum pomiędzy działalnością narzędziową człowieka a działalnością narzędziową małp. Aby te hipotezy „małpiego modelu” i „kontinuum” miały sens, nie może istnieć zbyt duży *hiatus*, pomiędzy zachowaniem narzędziowym małp i ludzi. Dlatego też, w myśl tych teoretycznych supozycji, szympansy powinien zajmować miejsce wyjątkowe pośród zwierząt wytwarzających i używających narzędzia. Szympansy, oprócz człowieka, powinny być wyposażone w najwyższy poziom umiejętności narzędziotwórczych.

Jeśli natomiast zachowaniu narzędziotwórczemu szympanśów przypisać inne, nie tak wyjątkowe miejsce, na co wskazują badania nad wronami, czy można wtedy nadal z taką oczywistością utrzymywać, że ludzka działalność narzędziotwórcza ma małpie korzenie?

TOOL MANUFACTURING ACTIVITY OF CHIMPANZEES AND CALEDONIAN CROWS

Summary

Tool manufacturing has been always treated as a criterion of human intelligence. Yet many contemporary investigations prove that a lot of animals are also able to produce some kind of tool, to get their food, e.g. nuts or ants. In this paper two examples of tool manufacturing animals are presented, chimpanzees and Caledonian crows. These examples have been elected non arbitrarily. The main thesis of the theory of evolution suggests that the chimpanzees are exceptionally intelligent. If this were true, it would imply that the distance between chimpanzees and humans is inconsiderable and so the hypothesis of a common ancestor of apes and men would become more verisimilar. But if other animals, e.g. birds, manufacture non less complicated tools than made by chimpanzees, the main evolutionary thesis fails. The Author describes the tool manufacturing by Caledonian crows. They make hooks or steplike sticks to catch their prey. One can observe in these actions some selection of material and of form, as well as the sense of correlation between a tool and handling organ on the one part, and between a tool and a prey on the other. The Caledonian crows surpass with their intelligence the chimpanzees. This fact disturbs somehow the simplicity of supposed continuum, postulated by the theory of evolution, between the intelligence of chimpanzees and of human beings.



Stanisław PYSZKA SJ

AKADEMIA RAKOWSKA (1602-1638)

1. Początek, rozwój i schyłek Akademii

Akademia Rakowska została założona w 1602 roku przez posła i arianina Jakuba Sienieńskiego (1568-1639), właściciela Rakowa¹. Jak na tak rozległą propagandę wokół Akademii Rakowskiej², zwa-

¹ Postać niezwykle barwna, której poświęcono wiele miejsca w *PSB*; por. Irena Kaniewska, *Sienieński Jakub h. Dębno (1568-1639)*, *PSB*, t. XXXVI, 1996-1997, s. 174-179. Został pochowany w Rakowie. W mowie pogrzebowej tak go scharakteryzował kaznodzieja Piotr Morzkowski (por. *tamże*, s. 178): *Magnacki syn, dożywotni wojewodzie (o zysk z urzędu niedbający), niezależny w sądach, gwałtowny nieraz w swych działaniach, ale zarazem zdolny do politycznego kompromisu, wytrawny mówca, był konsekwentnym rzecznikiem szlacheckiego republikanizmu. Człowiek o głębszej kulturze umysłowej, miłośnik i zbieracz książek, zyskał u współwyznawców (arian) miano „puklerza obrońcy muz i religii”*. Był ojcem Zbigniewa (+ 1639) arianina, ale także konwertyty z arianizmu, Kazimierza Jana, jezuita (+ 1660); por. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach...*, WAM, Kraków 1996 (dalej: *EWOJ*), s. 616, gdzie figuruje pod błędnym nazwiskiem *Sieniński*. Obaj bracia byli współwłaścicielami Rakowa.

² Na temat tejże Akademii, por. między innymi: Tadeusz Grabowski, *Literatura arińska w Polsce 1560-1660*, Kraków 1908; Stanisław Kot, *Ideologia polityczna i społeczna Braci Polskich, zwanych arianami*, Warszawa 1932; Stanisław Tync, *Wyższa Szkoła Braci Polskich w Rakowie. Zarys jej dziejów (1602-1638)*, w: *Studia nad arianizmem*, pr. zbior. pod red. L. Chmaja, PWN, Warszawa 1959, s. 331-389; Stanisław Jedynek, *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy*, ZN im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1986; por. *Wstęp*, s. 5-15, a także hasło: *Crell (Crellius) Jan*, s. 38; *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, wyd. zbior. zawierające dzieła wybitnych przedstawicieli polskich arian (antytrynitarzy), w tym także przedstawicieli Akademii Rakowskiej, Amstelodami 1668.

nej *sarmackimi Atenami*, która miała wychować w ciągu 36 lat swej działalności ok. 1000 uczniów, w tym wielu cudzoziemców i synów szlacheckich, wiemy dość niewiele o jej kolejnych rektorach, programie i strukturze nauczania, o finansowaniu i kadrach profesorskich³. „Ciąg rektorów szkoły rakowskiej zaczyna się niemal anonimowo”⁴. Rekonstrukcja następowania po sobie kolejnych rektorów wygląda następująco:

- 1) Krzysztof Brockajus (1603-1605)⁵.
- 2) Jerzy Manlius (1606-1609)⁶.
- 3) Samuel Nieciecki (1609-1610)⁷.
- 4) Paweł Krokier (1610-1616)⁸.
- 5) Jan Crell (1616-1621)⁹.

³ Istotnie, nie ma hasła *Akademia Rakowska* w *WEP PWN*, ani w *EK KUL*, choć jest tam nawet *Akademia Połocka*, ani w najnowszym wydaniu *Wielkiej Encyklopedii PWN*. Również wyrok sejmowy z 19 IV 1638 r. nakazujący jej zburzenie nie uznawał szkoły rakowskiej za Akademię, uważając ją zaledwie za „gimnazjum rakowskie”.

⁴ Stanisław Tynec, *Wyższa Szkoła Braci Polskich w Rakowie. Zarys jej dziejów (1602-1638)*, w: *Studia nad arianizmem*, pr. zbior. pod red. Ludwika Chmaja (dalej: *SNA*), PWN, Warszawa 1959, s. 367-376.

⁵ Krzysztof Brockaius (Brockajus) nie został opracowany w *PSB* ani w innych biografiach. Według Stanisława Tynca, *Wyższa Szkoła Braci Polskich w Rakowie*, w: *SNA*, s. 367 – pochodził on z Westfalii i został powołany na pierwszego rektora w Rakowie w maju 1603 r., przy czym wygłosił dysertację *De iustitia ex mente Aristotelis*. Zmarł w Rakowie 15 V 1605 r.

⁶ Por. tamże, s. 367, 368, 377. Był Ślązakiem ze Zgorzelca, magistrem *artium et philosophiae*. Poza wzmianką u S. Tynca nie ma o nim żadnych opracowań w znanych zbiorach biograficznych.

⁷ Samuel Nieciecki nie został opracowany w *PSB*. Nie ma o nim wzmianek także w innych opracowaniach biograficznych. Kilkakrotnie wspomniany jest jako nauczyciel innych znanych arian, m.in. trzech synów Krzysztofa młodszego Morsztyna: Paweł, Stefan i Jan uczyli się w Rakowie pod jego kierunkiem jako rektora AR (por. Janusz Tazbir, *Morsztyn (Morstin) Krzysztof młodszy h. Leliwa (?-1642)*, *PSB*, t. XXI, 1976, s. 818-819). St. Tynec, *Wyższa Szkoła ...*, dz. cyt., *SNA*, s. 367-368 stwierdza, iż S. Nieciecki „objął rektorat szkoły rakowskiej zapewne po ustąpieniu Manliusa”, ale tylko na rok (1609-1610).

⁸ Pierwszy dobrze udokumentowany rektor AR. Por. Stanisław Tworek, *Krokier (Kroker) Paweł (?-1642)*, *PSB*, t. XV, 1970, s. 315-316. Chodzi oczywiście o Pawła Krokiera syna, autora podręcznika filozofii moralnej.

⁹ Niewątpliwie najwybitniejszy rektor i profesor AR. Por. Marek Wajsbłum,

- 6) Marcin Ruar (1621-1622)¹⁰.
- 7) Jan Caper (Kozielski) (1622-1626)¹¹.
- 8) Joachim Stegmann starszy (1626-1630)¹².
- 9) Adam Francus (1630-1633)¹³.
- 10) Piotr Teichman (w 1633)¹⁴.
- 11) Jerzy Nigrinus (Schwartz) (1633-1634)¹⁵.
- 12) Wawrzyniec Stegmann (1634-1638)¹⁶.

Crell (Crellius, Krell) Jan (1590-1636), *PSB*, t. IV, Kraków 1938, s. 101-104. Por. także: St. Tync, *Wyższa Szkoła...*, dz. cyt., *SNA*, s. 368-369: „Wszyscy biografowie przyznają mu wielki talent nauczycielski. (...) Wielki Jan Crell może rościć sobie (...) z racji godności, prawo do pierwszego miejsca”.

¹⁰ Janusz Tazbir, *Ruar (Rhor, Rouer) Marcin (1587-1657/1658)*, *PSB*, t. XXXII, 1989-1991, s. 554-558.

¹¹ Por. S. Tync, *Wyższa Szkoła...*, dz. cyt. *SNA*, s. 370, 374, 375, 378, 383. Najpierw uczył wszystkich przedmiotów po J. Crellu, z wyjątkiem etyki, której, jako kluczowej, uczył Jonasz Szlichtyng. Był rektorem prowizorycznym, *per aliquod tempus*, aż do nominacji Joachima starszego Stegmana. Poza wzmianką u St. Tynca, nic o nim nie wiadomo.

¹² Henryk Gmiterek, *Stegmann Joachim starszy (1595-1633)*, *PSB*, t. XLIII, 2004-2005, s. 273-275. Por. także: St. Tync, *Wyższa Szkoła...*, dz. cyt., *SNA*, s. 375: J. Stegmann starszy był najpierw pastorem w Fahrlandzie, potem w kościele św. Piotra w Gdańsku. Z okresu pobytu i rektorstwa w Rakowie nie są znane szczegóły jego działalności rektorskiej i nauczycielskiej, poza podręcznikiem arytmetyki i geometrii.

¹³ Por. S. Tync, *Wyższa Szkoła...*, dz. cyt., *SNA*, s. 375-376, 379. Adam Francus (1590-?) był Ślązakiem. Rektorem w Rakowie był do 1633 r. Nie ma śladów jego działalności rektorskiej i nauczycielskiej. Poza wzmianką u S. Tynca nic o nim nie wiemy.

¹⁴ Por. S. Tync, *Wyższa Szkoła...*, dz. cyt., *SNA*, s. 379. Poza wzmianką u S. Tynca, iż mógł on krótko sprawować funkcję rektora AR po A. Francusie (po r. 1633) i że pochodził z Prus, nic o nim nie wiadomo.

¹⁵ Nie jest nigdzie opracowany Nigrinus tego imienia. W *PSB*, t. XXIII, opracowany jest jedynie Bartłomiej Nigrinus, jeden z inspiratorów *Colloquium Charitativum* w Toruniu. Por. St. Tync, *Wyższa Szkoła...*, dz. cyt., *SNA*, s. 376: Jerzy Nigrinus (Schwartz) był studentem Uniwersytetu w Królewcu, później ministrem ariańskim w Międzyrzeczu. Zob. F. S. Bock, *Historia antitrinitariorum maxime socinismi et socinianorum*, Regiomonti-Lipsiae 1776, s. 982-983: „Zgodził się być rektorem w Rakowie niechętnie, zastrzegając się przy tym, że pełnić będzie obowiązki rektora tylko przez rok 1633/1634, porzucając na ten okres dom, żonę i rodzinę. Po roku wrócił do Międzyrzecza”.

¹⁶ Henryk Gmiterek, *Stegmann Wawrzyniec (1610/1611-ok. 1655)*, *PSB*, t. XLIII,

Fakt tak częstych i dość przypadkowych zmian na stanowisku rektorów Akademii świadczy o trudności znalezienia odpowiednich kandydatów. „Nie miała szczęścia do rektorów szkoła rakowska w pierwszym dziesiątku lat swego istnienia. (...) Tak częste zmiany rektorów nie mogły sprzyjać rozwojowi szkoły”¹⁷. O większości jej rektorów: pierwszym Krzysztofie Brockajusie, drugim Jerzym Manliusie, trzecim Samuelu Niecieckim, siódmym Janie Caperze Kozielskim, dziewiątym Adamie Francusie, dziesiątym Piotrze Teichmanie i jedenastym Jerzym Nigrinusie (Schwartzu) niemal nic nie wiadomo. Emblematyczny jest przypadek Marcina Ruara, Niemca z Księstwa Holsztyńskiego. Ok. 1614 r. w Piotrkowie Trybunalskim i Rakowie poznał osobiście posła Jakuba Sienińskiego, właściciela Rakowa, założyciela Akademii i jej sponsora. W 1621 r. Marcin Ruar przyjechał po raz drugi do Rakowa, gdzie wybrano go na rektora Akademii. Był tam jednak tylko przez rok (do 7 XII 1622). Zniechęciły go już po roku trudne warunki materialne: „Częstokroć z Muzami porządnie marzniemy [...] i omal że nie ginimy z głodu” – pisał w jednym ze swoich listów¹⁸. Raków był też często grabiony przez niekarne oddziały wojskowe¹⁹. W 1623 r. miał np. miejsce najazd Lisowczyków na Raków²⁰.

Stanisław Tync stwierdza, iż „pierwsze czternaście lat istnienia szkoły rakowskiej [1602-1616] były latami chudymi. Może do takiego wniosku skłania niewielka ilość źródeł dla tego okresu jej istnie-

2004-2005, s. 278-279. Zob. także: St. Tync, *Wyższa Szkoła...*, dz. cyt., *SNA*, s. 376: Wawrzyniec był bratem Joachima starszego Stegmana. Był świadkiem zburzenia Akademii. Według F. S. Bocka, *Historia antitrinitariorum maxime socinismi et socinianorum*, Regiomonti-Lipsiae 1776, s. 963-964, potem przybrał nazwisko Tribander, uciekł do Siedmiogrodu, a po powrocie wrócił do Polski i Międzyrzecza.

¹⁷ Stanisław Tync, *Wyższa Szkoła Braci Polskich w Rakowie*, w: *SNA*, s. 368.

¹⁸ Por. Janusz Tazbir, *Ruar (Rhor; Rouer) Marcin (1587-1657/1658)*, *PSB*, t. XXXII, 1989-1991, s. 555. Potwierdza to również S. Tync, *Wyższa Szkoła...*, dz. cyt., w: *SNA*, s. 374.

¹⁹ Por. Janusz Tazbir, *Ruar (Rhor; Rouer) Marcin (1587-1657/1658)*, *PSB*, t. XXXII, 1989-1991, s. 555.

²⁰ Wacław Urban, *Moskorzowski (Moskorzewski) Hieronim (Jarosz) z Moskorzowa h. Piława (ok. 1560-1625)*, *PSB*, t. XXII, 1977, s. 48.

nia, może takie wyobrażenie budzi mała, a w gruncie rzeczy żadna twórczość naukowa (...) czterech pierwszych rektorów, ale trudno jakoś uwierzyć (...), by już te lata były okresem rozkwitu szkoły, nad którym tak się unoszą jej historiografowie²¹. „Informacje o wielkim rozkwicie szkoły, kiedy to liczyła ona ponad tysiąc uczniów, a w tym trzystu synów szlacheckich²², można było wiązać z całym okresem istnienia szkoły²³”.

„Historię uczelni można podzielić na trzy okresy: lata 1602-1616, które były okresem organizowania się szkoły, jej rozrostu i wznoszenia się na coraz wyższy poziom; lata 1616-1630, okres rektorstwa J. Crella, M. Ruara i Joachima starszego Stegmanna; i lata 1630-1638, okres zmierzchu szkoły²⁴”.

Jest wysoce nieprawdopodobne, by w Rakowie arianie mogli uczyć jednocześnie wiele osób. Podawana w różnych źródłach liczba ok. 1000 uczniów może oznaczać, iż tyle osób wykształcili w ogóle w latach 1602-1638 i to na poziomie humaniorów, lektoratów językowych oraz podstawowych elementów filozofii, lektoratów językowych i teologii. Na więcej nie mieli ani odpowiedniej bazy lokalowej, ani warunków zewnętrznych, ani na tyle możliwych sponsorów i finansów, ani właściwej liczby stałych profesorów i wykładowców.

W okresie przed powstaniem szkoły rakowskiej (do 1602 r.) arianie zaniedbywali wykształcenie następných pokoleń arian w sztukach wyzwolonych²⁵. „Niefrasobliwość arian o naukę młodzieży nie trwa-

²¹ Por. St. Tync, *Wyższa Szkoła...*, dz. cyt., w: *SNA*, s. 368.

²² Por. Christophorus Sandius, *Bibliotheca Antitrinitariorum*, 1684, s. 98: *gymnasium postmodum ad invidiam usque floruit [gimnazjum kwitło w stopniu godnym pozazdroszczenia]*, oraz s. 229nn.: *plerumque trecenti equestris ordinis juvenes, praeter civium oppidanorum filios (quibus junctis saepe millenarium numerus excedebat) [ponad trzystu młodzieńców z klasy szlacheckiej oprócz synów mieszczańskich (których łącznie było często ponad tysiąc)]*. Z tego źródła zatem pochodzą dane o liczbach uczniów w Rakowie.

²³ Por. S. Tync, *Wyższa Szkoła...*, dz. cyt., w: *SNA*, s. 376.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, na s. 336 S. Tync przytacza opinię ex-arianina, lekarza lubelskiego Kaspara Witkowskiego: „Nigdzie takiego niedbalstwa nie masz (...) jako u nowochrześceniów [arian]”.

ła jednak długo”²⁶. W następstwie tej sytuacji arianie wprowadzili w swoich gminach obowiązek szkolny na poziomie elementarnym²⁷.

Szkoła rakowska wzorowała się na wcześniejszych szkołach w Pińczowie i Lubartowie, a dalej, na gimnazjum Jana Sturma w Lauingen, skąd zaczerpnęła strukturę, ustrój szkoły, pięcioklasową jej budowę i tradycję nauczania²⁸. W biogramie Marcina Czechowica pojawił się wątek szkoły zürichskiej Jana Kalwina, ale była to szkoła kalwińska i jej struktura miała być przeniesiona do kalwińskiej szkoły w Wilnie²⁹. Według Łukasza Kurdybachy³⁰, szkoła w Rakowie wysuwała na czoło szkolny program nauki etyki, kształcenia obywatelskiego (naukę prawa i polityki), uwzględniała też bieżące nauki przyrodnicze.

Program szkoły da się wyśledzić z listów Marcina Ruara, zwłaszcza z listu do Piotra Rzeczyckiego³¹ oraz w dziełku Joachima Pastoriusa³². „Niewiele wiemy o programie nauki Akademii [z lat 1602-1621]”. „Niecو światła na sprawę programu rzuca podręcznik J. Crella *Prima ethices elementa*. Szereg informacji o programie zawierają listy J. Crella do matki o wewnętrznym życiu szkoły”³³. M. Ruar i J. Pastorius przyjaźnili się z J. Crellem, a Pastorius był autorem biografii Crella³⁴.

Obaj radzili uczyć się przede wszystkim teologii (oczywiście ariańskiej) i to po polsku. Na drugim miejscu – języka łacińskiego na podstawie kanonu lektur starożytnych autorów, w czym nie różnili

²⁶ Tamże, s. 338.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże.

²⁹ Stanisław Kot, *Czechowic Marcin (1532-1613)*, *PSB*, t. IV, 1938, s. 307-309.

³⁰ Łukasz Kurdybacha, *Z dziejów pedagogiki ariańskiej*, Warszawa 1958.

³¹ Zob. w: G. G. Zeltner, *Historia criptosocinismi Altorfinae*, Lipsiae 1729, s. 678-682.

³² Joachim Pastorius, *Palaestra nobilium seu consilium de generosorum adolescentium educatione in gratiam quorundam illustrium Polonorum conscriptum*, Elbingae 1654.

³³ Por. S. Tync, *Wyższa Szkoła...*, dz. cyt., w: *SNA*, s. 370.

³⁴ Zob. jego *Vita Crellii*.

się od innych szkół w tym czasie. Gramatyka, retoryka, etyka i polityka winny być wspierane bajkami, sentencjami, elogiami i adagiami a także problemami historycznymi. Polityki należy nauczać stawiając przed uczniami konkretne *casusy*, np. czy sprawiedliwe jest wypuszczenie zabójców za kaucją? Albo czy jest dobrze do obrony ojczyzny zatrudniać zaciężne armie cudzoziemskie?

Joachim Pastorius zalecał także uczenie cnót społecznych i kardynalnych, takich jak uczciwość, wstrzemięźliwość, męstwo, łagodność, życzliwość, miłkliwość (dyskrecja), uprzejmość, dobre wychowanie, przyjaźń. Podręcznikami etyki powinny być dzieła Arystotelesa, Seneki, Justusa Lipsiusa, Jana Jonstona, samego Joachima Pastoriusa czy Michała Montanusa (Michela Montaigne'a (1533-1592))³⁵.

Do programu szkolnego powinna być włączona polityka i ekonomia, „której Polacy wprawdzie nie lubią, ale która jest bardzo potrzebna”³⁶. Etykę wykładali P. Krokier³⁷, J. Crell i Joachim Stegmann starszy. W programie uwzględniano także nauczanie logiki, nauk przyrodniczych i nauk matematycznych. Arytmetyki i geometrii M. Ruar i J. Pastorius zalecali jednak uczyć tylko na poziomie użyteczności domowej³⁸. J. Pastorius widział także potrzebę nauczania medycyny, ale na poziomie anatomii i dietetyki. O naukach przyrodniczych i medycynie M. Ruar nie wspominał ani słowem³⁹.

Celem wychowawczym nie była zwykła szkoła szlachecka, ale akademia rycerska (stąd tytuł: *Palaestra nobilium*). Młodzieńca szlacheckiego „należy przygotowywać dla życia, nie dla szkoły; dla publicznego światła, nie dla samotności pogrążonej w cieniu”⁴⁰.

³⁵ Zob. Marcel Conche, *Montaigne Michel de 1533-1592*, w: *Dictionnaire des Philosophes*, vol. II: K-Z, Presses Universitaires de France, Paris 1984, pp. 843-851.

³⁶ Por. S. Tync, *Wyższa Szkoła...*, dz. cyt., w: *SNA*, s. 340, skąd zostały zaczerpnięte wymienione elementy programu szkoły.

³⁷ Podręcznik etyki jest pióra Pawła Krokiera syna, *Commentarii ethici ad libros, qui Bibliothecae latentis numero comprehenduntur*.

³⁸ Por. S. Tync, *Wyższa Szkoła...*, dz. cyt., *SNA*, s. 341.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże, s. 342-343. W tym zgadzali się zarówno M. Ruar, jak i J. Pastorius.

Trzecim źródłem, w którym można wyśledzić program szkoły rakowskiej jest dzieło Joachima Stegmana starszego⁴¹, w którym cenne są treści programowe zawarte we wstępie do tego dzieła. Mieści się tam program nauczania łaciny, retoryki, etyki, ekonomii, polityki a także nauk przyrodniczych. Znamienny jest fakt, iż ten wstęp skierowany jest do synów katolickiego wojewody lubelskiego Aleksandra Piotra Tarły, co potwierdza tolerancyjny charakter szkoły⁴².

St. Tync próbował ustalić także specyficzne programy nauczania szkoły rakowskiej, mimo iż przez 36 lat swego istnienia szkoła rakowska nie zdobyła się na wydanie swej pełnej ordynacji⁴³. Istniały tylko częściowe *Leges Scholae Racovianae* (Racoviae 1602), obejmujące przepisy dyscyplinarne dla rektora, nauczycieli i uczniów. „Charakterystyczną jest rzeczą, że ten ariański regulamin uczniowski nie odbiega od innych współczesnych mu programów szkolnych. (...) Nie wnoszą one, na dobrą sprawę, do obrazu wewnętrznego życia szkoły żadnego nowego, ciekawszego rysu, są dość szablonowe”⁴⁴. Trzeba jednak przyznać, że „szkoła rakowska nie była szkołą ciasno wyznaniową, gromadziła uczniów różnych wyznań i cechowała ją tolerancja. Ten rys szkolnictwa ariańskiego wyróżnia chlubnie szkołę rakowską od innych szkół różnowierczych”⁴⁵.

Badając problem podręczników, z których na pewno uczono w szkole rakowskiej, S. Tync ustalił na pewno tylko kilka⁴⁶. Nie ma

⁴¹ Joachim Stegmann starszy, *Institutionum mathematicarum libri duo (...) in usum Scholae Racovianae conscripti*, Racoviae 1630.

⁴² Por. St. Tync, *Wyższa Szkoła...*, dz. cyt., *SNA*, s. 344.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 346.

⁴⁵ Tamże. S. Tync pisał to w 1959 r. Dziś już wiemy, że taką tolerancją wyznaniową cechowały się i inne szkoły wyznaniowe, w tym także jezuickie, ponieważ wszystkie bez wyjątku kształciły w Polsce uczniów wielu wyznań i posiadały przepisy ochronne dla uczniów różnowierczych.

⁴⁶ Zob. S. Tync, *Wyższa Szkoła...*, dz. cyt., *SNA*, s. 346-353. Na s. 346 pisze: „Takich znamy dzisiaj dwa”. Chodzi m.in. o Walentego Smalca *Katechizm rakowski*, Racoviae 1605, Joachima Stegmana starszego *Institutionum mathematicarum libri duo*, Racoviae 1630 oraz Jana Crella *Prima ethices elementa. In gratiam studiosae iuventutis. Opus posthumum*, Racoviae 1635.

takiej pewności co do innych książek wydrukowanych w Rakowie. Jak w całej Europie, w tym także w jej niekatolickiej części, posługiwano się zapewne i w Rakowie, i w szkołach ariańskich podręcznikami wydrukowanymi poza Polską.

Akademia w gruncie rzeczy posiadała tylko 5 klas. Uczyla języków łacińskiego, polskiego, niemieckiego, włoskiego i francuskiego, logiki, retoryki, matematyki, elementów prawodawstwa, polityki, nauk przyrodniczych i etyki. Teologii (unitariańskiej) uczono w języku polskim. Może stąd brały się trudności terminologiczne w przekładaniu na język polski, nieznyany dla wielu z cudzoziemskich arian, pojęć i definicji ustalonych już przez europejską filozofię, teologię i bibliystykę łacińską. Znane są problemy arian z pierwszymi przekładami na poprawny polski język teologiczny i biblijny ksiąg *Pisma Świętego*, co uwidaczniało się w dysputach z jezuitami.

Akademia nie posiadała nigdy formalnie praw akademickich, nie nadawała żadnych stopni naukowych⁴⁷. Wyrok sejmowy z 19 IV 1638 r. nakazujący jej zburzenie, orzeka w punkcie III: *Gimnazjum rakowskie się znosi*. Nie uznawał więc szkoły rakowskiej za Akademię. Byli pracownicy szkoły w Rakowie „obawiali się, aby przypadkiem profesorowie tej szkoły, która miała prawa akademickie tytułem ich używania (*usu*), nie zostali podciągnięci pod kategorię wyjątków (*ex exceptione uterentur*). Informacja ta potwierdza zdawna przyjęte mniemanie o akademickim stopniu rakowskiej szkoły⁴⁸. Brak jednak w materiałach o niej różnych *Statuta* czy *Leges*, znanych z innych szkół w Polsce: Akademii Krakowskiej czy luterzańskich Gimnazjów Akademickich, czy kolegów jezuitskich ustalających na całe lata *praxis* nauczania na podstawie swej *Ratio Studiorum*. „Dzienna liczba godzin nauki w szkole wynosiła między 3 a 5, z wyjątkiem śród i sobót⁴⁹. Płace wykładowców w Rakowie były „oficjalnie dość chude⁵⁰.

⁴⁷ Zob. S. Tync, *Wyzsza Szkoła...*, dz. cyt., w: *SNA*, s. 388-389. Por. także: J. Stanko, *Upadek Rakowa*, Brzeziny 1926.

⁴⁸ Zob. S. Tync, *Wyzsza Szkoła...*, dz. cyt., *SNA*, s. 388-389.

⁴⁹ Por. tamże

⁵⁰ Zob. tamże, s. 346-353.

Z biogramów arian wynika, iż istniały także pomniejsze szkoły ariańskie, przygotowujące ewentualnych słuchaczy dla Akademii Rakowskiej (np. w Lusławicach k. Zakliczyna n/D czy w Kisielinie na Wołyniu⁵¹), ale ich poziom nie mógł być wysoki i właściwie nie mogły być niczym więcej niż studium przygotowującym do nauki w Rakowie, a i to pod warunkiem, że prowadził je dobry nauczyciel czy nauczyciele. W przypadku Lusławic, jej poziom zapewniał przebywający tam długo Faust Socyn i inni ściągający tam ze względu na niego wybitni arianie.

„Również drukarnia rakowska rodziny Sternackich była centrum wydawniczym i wysyłkowym druków ariańskich na całą Europę. Publikowane w niej były dzieła polskich i cudzoziemskich arian⁵². Kolporterami tych druków byli sami studenci. Ich „przemycaniem za granicę zajmowali się również cudzoziemcy przyjeżdżający bez ustanku do Rakowa; z pustymi rękami nikt stąd nie wyjeżdżał, bo głód ariańskiej literatury na Zachodzie był – jak wiadomo – ogromny. Tych gości zagranicznych było dużo. Świadczą o tym zapiski w pamiętniku W. Smalca, jeśli chodzi o czasy wcześniejsze, i w sztambuchu Andrzeja starszego Lubienieckiego z lat 1617-1619, a więc z najświetniejszego okresu Rakowa⁵³”.

Podsumowując, europejską sławę Akademia Rakowska zawdzięcza więc nie tyle znacznym ilościowo i jakościowo dokonaniom dydaktycznym i naukowym na miejscu, ile sławnym postaciom, które przeżyły się w latach 1602-1638 przez jej mury⁵⁴ i pozostawiły ślad tych

⁵¹ Zob. tamże, s. 388.

⁵² Por. tamże, s. 334.

⁵³ Por. tamże. Zob. też: Janusz Tazbir, *Lubieniecki Andrzej starszy h. Rola (ok. 1551-1623)*, PSB, t. XVII, 1972, s. 594-596.

⁵⁴ Zob. Janusz Tazbir, *Lubieniecki Andrzej starszy h. Rola (ok. 1551-1623)*, PSB, t. XVII, 1972, s. 594-596: Mieszkający od 1612 r. w Rakowie Andrzej starszy Lubieniecki „prowadził w latach 1617-1619 sztambuch, do którego wpisywali się przybywający do Rakowa z całej Rzeczypospolitej oraz z zagranicy wyznawcy i sympatycy ideologii braci polskich”. *Pamiętnik przyjaciół Andrzeja Lubienieckiego*, zawierający wpisy w wielu językach europejskich, jak również orientalnych, jest przechowywany w: Biblioteka Czartoryskich, Kraków, rkp. sygn. 1403.

odwiedzin w swoich późniejszych publikacjach, wydanych za granicą, zwłaszcza w ramach kolekcji „Bibliotheca Fratrum Polonorum”.

* * *

Dla porównania, jezuici w swoich olbrzymich i hojnie uposażonych kolegiach kresowych (np. w Wilnie czy Połocku⁵⁵) mogli mieć od 160 do 600, 700 czy nawet 1200 uczniów na roku⁵⁶. W latach 1612-1638, a więc w okresie największego rozkwitu Akademii Rakowskiej, jezuici uczyli tysiące osób rocznie⁵⁷.

Sama tylko jezuicka Akademia Połocka, następczyni olbrzymiego kolegium połockiego sprzed kasaty zakonu, działająca po kasacie zakonu (1773) już w okresie zaborów, otwarta 8 I 1813 r. przez cara Aleksandra I, posiadała wydziały teologiczny, filozoficzny i sztuk wyzwolonych oraz języków starożytnych i nowożytnych. W latach 1773-1820 wypromowała ponad 100 doktorów teologii, prawa kanonicznego i cywilnego. W samym roku 1815 uczyła ok. 2000 studentów⁵⁸. W 1820 roku (roku usunięcia jezuitów z Rosji przez tegoż cara) liczyła ok. 700 studentów i 30 profesorów. Podlegały jej jezuickie szkoły średnie w Mohylewie, Mścislawiu, Orszy, Petersburgu, Romanowie, Rydze, Użwałdzie i Witebsku⁵⁹. O takim rozmachu Akademia Rakowska mogła tylko pomarzyć.

⁵⁵ Por. *EWOJ*, s. 4 i 526 (zob. zamieszczone tam zdjęcia olbrzymich krządek kolegium w Połocku).

⁵⁶ Por. Br. Natoński SJ, *Szkolnictwo jezuickie w Polsce w dobie kontrreformacji*, w: *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce*, pr. zbior. pod red. J. Paszendy SJ, Wydawnictwo WAM, Kraków 1994, s. 48-49 (cenna tabela liczby uczniów i studentów w poszczególnych kolegiach jezuickich).

⁵⁷ Por. S. Litak, *Jezuici na tle innych zakonów męskich w Polsce w XVI-XVIII wieku*, w: *Jezuici a kultura polska. Materiały sympozjum z okazji Jubileuszu 500-lecia urodzin Ignacego Loyoli (1491-1991) i 450-lecia powstania Towarzystwa Jezusowego (1540-1990)*, Kraków, 15-17 II 1991, pr. zbior. pod red. L. Grzebienia SJ i S. Obirka SJ, Wyd. WAM, Kraków 1993, s. 189.

⁵⁸ Dane te potwierdza *EK KUL*, t. 1, s. 219.

⁵⁹ Por. *EWOJ*, 1996, s. 4.

2. Nauczanie filozofii moralnej w Akademii Rakowskiej (1612-1638)

W świetle nauczania tego przedmiotu w innych uczelniach, w ramach niniejszej pracy można się tylko domyślać nauczania filozofii moralnej również w Akademii Rakowskiej.

Jakiegokolwiek by ono jednak było, trwało bardzo krótko, bo zaledwie od 1612 (od przybycia do Rakowa Jana Crella) do 1638 roku.

Jest rzeczą znamioną, że z 54 zanalizowanych biogramów cudzoziemskich i polskich arian⁶⁰ można było wynotować tylko kilka dzieł etyczno-politycznych, które nosiłyby jakieś ściśle znamiona podręczników wykładowych z filozofii moralnej⁶¹. Nawet nie wszyscy – jak

⁶⁰ Zaczerniętych z *PSB*, *EK KUL*, *WEP PWN*, *Wielka Encyklopedia PWN*, *FiMS-XVII-1*, *FiMS XVII-2* i z innych źródeł.

⁶¹ Wyliczam w kolejności chronologicznej publikacji bądź napisania możliwe wszystkie, jakie udało mi się wynotować: Jakub Paleolog, *De bello sententia*, Racoviae 1572?; Krzysztof Ostorodt, *Unterrichtung von den Hauptpuncten der Christlichen Religion*, Raków 1604 i nast.; Szymon Budny, *Defensio verae sententiae de magistratu publico*, (Vilnae) 1580; Szymon Budny, *O urzędzie miecza używajacem*, Łosk 1583 (wyd. przez S. Kota, Warszawa 1932). Karty 1-16v., w: *FiMS XVI*, s. 358-381; Paweł Krokier, *Commentarii ethici ad libros, qui Bibliothecae latentis numero comprehenduntur*, Racoviae (1610-1616); Jan Crell, *Vinditiae pro religionis libertate* (napisane przed 1633 r. pod pseudonimem: Junius Brutus Polonus), Amstelodami 1637, 1650, 1681; wyd. polskie: *O wolności sumienia*, przeł. Irmina Lichońska, BKF 35, PWN, Warszawa 1957; Jan Crell, *Prima ethices elementa in gratiam studiosae juventutis. Opus posthumum* (w oprac. Piotra Morzkowskiego), Racoviae 1635. Fragment pt. *Wstęp do etyki czyli nauki o obyczajach*, w przekł. M. Wiśniowolskiego, w: *FiMS XVII-2*, s. 70-77; Jan Crell, *Ethica Aristotelica* i *Ethica Christiana*, wyd. pośmiertne, staraniem M. Ruara, w: *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, dział: *Opera Crelli*, Amstelodami 1650, Amstelodami 1668, w: BN (BOZ) Warszawa, sygn. 1582. Fragment tej ostatniej, z ks. V, rozdz. XV, w przekł. T. Włodarczyka: *De officio magistratum et subditorum* [*O obowiązkach urzędów i poddanych*], zob. w: *FiMS XVII-1*, s. 130-135; Joachim starszy Stegmann, *Institutionum mathematicarum libri duo*, Racoviae 1630 (w przedmowie do tego dzieła wyłożył poglądy na naukę i wychowanie młodzieży); Joachim młodszy Stegmann, *De magistratu politico bello etc. disceptatio* (rkps. z 1650 r.); Samuel Przypkowski, *Dissertatio de pace et concordia Ecclesiae*, Eleuteropoli/Amstelodami 1628, najnowsze wydanie łacińsko-polskie Warszawa 1981. Poglądy nt. rozdziału sfery religijnej i politycznej

że zresztą w większości mało znani – rektorzy Akademii pozostawili jakąś spuściznę piśmienniczą po okresie swojego rektorowania w Rakowie. Głównie – poza dziełami J. Crella, P. Krokiera czy Joachima Stegmanna starszego – nie są to wszystko dzieła powstałe w Rakowie w rękopisie, czy wydane drukiem w Rakowie, czy stanowiące podstawę wykładów w Rakowie, ale w ogóle etyczno-polityczne, jakie można wynotować z biogramów. Reszta to traktaty społeczno-polityczne wydane gdzie indziej i w innym czasie.

J. Crell, P. Krokier, Joachim starszy Stegmann i A. Wiszowaty – J. Crell systematycznie, zaś inni choćby dorywczo – ucząc elementów filozofii moralnej, musieli bazować na dziełach filozoficzno-moralnych Arystotelesa, Platona czy Cyserona, bo stanowiły one w tamtych czasach kanon obowiązujący w całej Europie.

Kopalnią wiedzy na ten temat, jakkolwiek nie bezpośrednio z zakresu filozofii moralnej, był *Katechizm rakowski*⁶². Zawierał on „tajemnice wiary chrześcijańskiej wszystkie jakby złożone na jedną gromadę, a zarazem odmalowane jakby na jednej tablicy, postawione wszystkim ludziom przed oczyma, a równocześnie przeciwnie mnie-

w państwie oraz tolerancji, nie znając ich, podzielił John Locke w swoim *Liście o tolerancji* (1689); Andrzej Wiszowaty, *Ethicae seu philosophiae moralis compendium* (rkp., bez roku powstania). Sygnalizuje jego istnienie: Zb. Ogonowski, *Socynianizm polski*, WP, Warszawa 1960, s. 42; Jonasz Szlichtyng, }fs24 *Apologia pro veritate accusata* (1654). Sformułował w niej program tolerancji religijnej i postulat pełnego rozdziału Kościoła od państwa.

⁶² *Katechizm rakowski* miał kilka faz powstania i kilku autorów, a także tłumacza na j. łaciński. Idąc od samego początku: Grzegorz Paweł z Brzezin, *Katechizm rakowski* (Racoviae 1574); Walenty Smalc, *Katechizm Rakowski (Katechizm zboru tych ludzi, którzy w Królestwie Polskim i w Wielkim Księstwie Litewskim, i w innych państwach do Korony należących twierdzą i wyznawają...*, Raków 1605, przedruk za: BN XVII. 1. 240, s. 1-20, w: *FiMS XVII-1*, s. 598-604; Hieronim (Jarosz) Moskorzowski był współautorem *Katechizmu rakowskiego: Katechizm zboru tych ludzi...*, do którego napisał przedmowę. On także przełożył go na łacinę *Catechesis Ecclesiarum, quae in Regno Poloniae...*, Racoviae 1609. Zob. także: Mikołaj Arnold, *Religio sociniana seu Catechesis racoviana maior publicis disputationibus (inserto ubique formalis ipsius Catecheseos contextu) refutata* [Oparcie religii socyniańskiej, czyli „Katechizmu Rakowskiego „większego”], Franequerae 1654. Rozdz. IV: *O zroźumialości Pisma Świętego*, w przekładzie T. Włodarczyka, w: *FiMS-1*, s. 650-655.

mania zostały gruntownie odparte i obalone”⁶³. W *Katechizmie* wierni mogą obejrzeć swe chrześcijańskie obowiązki „jak w zwierciadle”, aby mogli je z dnia na dzień pilnie spełniać⁶⁴. Z pewnością nauczanie cnót indywidualnych i społecznych należy do zakresu filozofii moralnej.

Najbardziej znanym – jeśli nie jedynym – systematycznym profesorem filozofii moralnej w Rakowie był Jan Crell [Johann Crellius] (1590-1633)⁶⁵, Niemiec z Helmetsheim we Frankonii, student uniwersytetu w Altsdorfie (1606-1612), filozof i teolog unitariański. Po przybyciu do Polski i Rakowa w 1612 roku i po nauczaniu się już po 3 latach języka polskiego, był w latach 1616-1621 rektorem Akademii Rakowskiej. W latach 1622-1624 opracował wykłady z etyki⁶⁶.

Analiza obu pism filozoficzno-moralnych J. Crella wskazuje, iż są one w jakiejś mierze bardziej profesjonalną kontynuacją *Katechizmu rakowskiego*⁶⁷. Z nich *Prima ethices elementa* są niewątpliwie szkolnym podręcznikiem filozofii moralnej. J. Crell był namawiany do napisania obu tych podręczników moralnych (m.in. przez Jana Stoińskiego), ale czynił to w pośpiechu i nie doprowadził ich redakcji do pełnej doskonałości⁶⁸.

W *Ethica Christiana* Jan Crell skupił się przede wszystkim na nauce o cnotach obywatelskich. Władza państwowa – jego zdaniem –

⁶³ Por. przedmowa W. Smalca do *Katechizmu rakowskiego*, Racoviae 1605.

⁶⁴ Tamże, Zob., S. Tync, *Wwyższa Szkoła...*, dz. cyt., *SNA*, s. 347.

⁶⁵ Por. *Jan Crell (1590-1633)*, w: *FiMS XVII-1*, s. 129-130; *Crell Jan*, w: *EwP SP*, s. 38; *Crell Jan, PSB*, t. 4, s. 101-104; *Jan Crell*, w: *NFWP 1972*, s. 59-61; *Jan Crell*, w: *HNPwM 6*, s. 99-100.

⁶⁶ Jan Crell, *Prima ethices elementa in gratiam studiosae juventutis. Opus post-humum* (w oprac. Piotra Morzkowskiego), Racoviae 1635. Fragment pt. *Wstęp do etyki czyli nauki o obyczajach*, w przekł. M. Wiśniowskiego, w: *FiMS XVII-2*, s. 70-77; Jan Crell, *Ethica Aristotelica i Ethica Christiana*, wyd. pośmiertne, staraniem M. Ruara, w: *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, dział: *Opera Crelli*, Amstelodami 1650, Amstelodami 1668, w: BN (BOZ) Warszawa, sygn. 1582. Fragment tej ostatniej, z ks. V, rozdz. XV, w przekł. T. Włodarczyka: *De officio magistratum et subditorum [O obowiązku urzędów i poddanych]*, Zob. w: *FiMS XVII I*, s. 130-135.

⁶⁷ S. Tync, *Wwyższa Szkoła...*, dz. cyt., *SNA*, s. 349.

⁶⁸ Tamże, s. 350.

powinna dbać o dobro publiczne, o pokój i pomyślność obywateli⁶⁹. W modelowym człowieku i obywatelu Jan Crell podkreślał przede wszystkim zasadę posłuszeństwa obywateli (zarówno bogatych, jak i biednych) wobec władzy państwowej: „Urzędów słuchać należy nie tylko w tych sprawach, które sama natura nakazuje czynić i które zawierają się w zakresie praw naturalnych, ale również w tym wszystkim, (...) co nie sprzeciwia się woli Bożej (...), co dotyczy zgodnego z zacnością pożytku Rzeczypospolitej, zachowania właściwego porządku i co jest nakazane prawami pozytywnymi oraz zależy od swobodnej decyzji ludzkiej. (...) Chrześcijanie wystrzegać się winni wszelkiego bezprawia (...). Z posłuszeństwem należnym urzędowi spreczny jest wszelki opór przeciwko niemu, bunt i rozruchy, podejmowane zwłaszcza bezpośrednio przeciwko jego władzy, a tym bardziej zbrojne przeciwko niemu powstanie”⁷⁰. Biedni powinni być cierpliwi w swoim ubóstwie i oddawać się pracy. Ich ubóstwo nie upoważnia ich do zachowań niezgodnych z prawem⁷¹.

Poglądy Jana Crella tu wyrażone nie były zbyt oryginalne czy rewolucyjne⁷² także na tle innych myślicieli społecznych polskich czy litewskich, również ariańskich, którzy wykazywali się o wiele większym radykalizmem społecznym.

Prima ethices elementa zawierają zarys prawa natury i prawa narodów (wpływ H. Grotiusa). Znajduje się w nim wykład prawa cywilnego i prawa karnego, porusza się zagadnienia nauki o ustroju państwa, omawia zasady ekonomii politycznej i domowej. Jest tu także krótki podręcznik *savoir vivre*³u, szereg przepisów higieny życia codziennego, refleksje i uwagi psychologiczne, a także krótki wykład zasad pedagogiki. To już nie prosty zarys nauki moralnej, przeznaczony dla początkujących (*incipientes*), ale wszechstronny pod-

⁶⁹ Por. Jan Crell, *Ethica Christiana...*, dz. cyt., w: *FiMS XVII-1*, s. 130.

⁷⁰ Por. tamże, s. 133.

⁷¹ Por. tamże, s. 133-134. Por. także: *Crell Jan, EwP.SP*, s. 38.

⁷² Por. Izidora Dąbska, *Filozofia w Akademii Zamojskiej w dobie Renesansu, NFwP XV-XVIII*, s. 87-144. Na s. 105 I. Dąbska sformułowała porównanie i osąd filozofii moralnej wykładanej przez Adama Burskiego z Zamościa i Jana Crella z Rakowa, uznając tego ostatniego za mniej tradycyjnego.

ręcznik racjonalnej i racjonalistycznej filozofii życiowej⁷³. „Ciekawe i istotne jest to, że zawarta w tej książce nauka moralna jest prawie zupełnie pozbawiona zabarwienia religijnego”⁷⁴. Niezwykle rzadkie są w niej odniesienia biblijne. „Jest to etyka świecka, etyka zdrowego rozsądku, etyka racjonalistyczna”⁷⁵. Jest to prostą konsekwencją tego, co Hugo Grotius wytknął temu dziełu Crella w liście do M. Ruara z 17 V 1639 r., a więc już po śmierci autora, iż zbyt kurczowo trzyma się ono Arystotelesa⁷⁶.

Dzieło ma cztery części: o szczęśliwości, o cnocie, o przyjemności (*voluptas*) i o przyjaźni. Oczywiście, nie mogło w nim zabraknąć kwestii z zakresu cnót kardynalnych: roztropności, wstrzemięźliwości, sprawiedliwości i męstwa. Z zakresu „męstwa” J. Crell nie był skrajnym pacyfistą (jak np. Piotr z Goniądza z drewnianą szablą u boku czy Jan Niemojewski), ale zwolennikiem umiarkowanego realizmu. W zakresie wstrzemięźliwości i roztropności J. Crell był zwolennikiem *taciturnitatis* (milkliwości, dyskrecji), czego sam był doskonałym przykładem. Był też zwolennikiem wychowywania umysłów do umiejętności pojmowania prawdy (*habitus mentis quo verum concipimus*)⁷⁷. Ostatnia część, poświęcona traktatowi o przyjaźni, zawiera „mądre i uczciwe rady dotyczące pożycia przyjaciół ze sobą, a także myśli o uczciwym i godziwym rozwiązywaniu przyjaźni”⁷⁸. W ramach tego traktatu Crell odpowiada przecząco na temat, czy we wszystkim należy słuchać rodziców. Należy to robić w przypadkach, „gdy nie jest to sprzeczne z prawością i honorem”, a także „w sprawach, w których rodzice nie są dostatecznie obeznani”⁷⁹. Trzeba wówczas zasięgnąć rady mądrych ludzi postronnych.

⁷³ Por. Jan Crell, *Ethica christiana...*, dz. cyt., w: *FiMS XVII-I*, s. 133-134. Zob. także: S. Tync, *Wýższa Szkoła...*, dz. cyt., *SNA*, s. 350.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Zob. F. S. Bock, *Historia antitrinitariorum maxime socinismi et sociniano-*
rum, Regiomonti-Lipsiae 1776, s. 156.

⁷⁷ Zob. S. Tync, *Wýższa Szkoła...*, dz. cyt., *SNA*, s. 352.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Tamże, s. 353

Pisma zawierające treści etyczno-polityczne, napisane przez innych poza J. Crellem, powstały w czasie funkcjonowania Akademii, ale zaginęły⁸⁰, albo zostały napisane po okresie istnienia Akademii, więc nie mogły stanowić podstawy nauczania w niej⁸¹. Ustalenia etyczno-polityczne, zawarte w tych pismach mogą zatem odzwierciedlać dojrzałość naukową autorów, ale nie działalność Akademii⁸².

Inne liczne publikacje arian i o arianach dotyczą raczej historii antytrynitarzy w Polsce, ich sporów teologicznych z katolikami, protestantami, kalwinami, menonitami, jezuitami, dominikanami, karmelitami i ich publicystyki politycznej, bardziej aniżeli prowadzonego przez nich systematycznego nauczania filozofii np. moralnej. Można by się pokusić jedynie o podsumowanie ideologii społeczno-politycznej arian, odzwierciedlającej w jakimś stopniu ewentualne wcześniejsze nauczanie jakichś elementów filozofii moralnej.

Gdyby sama Akademia Rakowska prowadziła systematyczne nauczanie filozofii moralnej, nie zabrakłoby tego śladów w aż tak wielu opracowaniach biograficznych wybitnych arian. Takie ślady widzimy dokładnie w opracowaniach dotyczących przedstawicieli innych współczesnych uczelni.

⁸⁰ Paweł Krokier, *Commentarii ethici ad libros, qui Bibliothecae latentis numero comprehenduntur*, Racoviae (1610-1616). Paweł Krokier, czwarty z kolei rektor Akademii, posiada swój biogram w *PSB*, ale nic o nim nie wiadomo w *FiMS XVII-1* i *FiMS XVII-2*. Nieznane są treści jego *Commentarii ethici*...

⁸¹ Por. Andrzej Wiszowaty, *Ethicae seu philosophiae moralis compendium* (rkp., bez roku powstania); Jonasz Szlichtyng, *Apologia pro veritate accusata* (1654); Joachim Stegmann młodszy, *De magistratu politico bello etc. disceptatio* (rkps. z 1650 r.); Samuel Przypkowski, *Dissertatio de pace et concordia Ecclesiae*, Eleuteropoli/Amstelodami 1628, najnowsze wydanie łacińsko-polskie Warszawa 1981.

⁸² Por. opracowania: Konrad Górski, *Zagadnienia etyczne w polskiej literaturze ariańskiej XVI wieku*, „Przegląd Filozoficzny”, nr 33/1930; Stanisław Jedynak, *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy*, ZN im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1986; por. *Wstęp*, s. 5-15, a także hasło: *Crell (Crellius) Jan*, s. 38.

3. Ideologia społeczno-polityczna arian

Temat ten reprezentują – według Zbigniewa Ogonowskiego⁸³ – trzy ariańskie teksty⁸⁴. Zagadnienia, których one dotyczą, dyskutowane były jednak nie na szerokim forum opinii publicznej, ale w wąskich kręgach wtajemniczonych. W Rzeczypospolitej dyskusje te prawie nie wzbudzały echa (z wyjątkiem oczywiście ośrodków socyniańskich); obserwowane za to były z dużą uwagą wśród myślicieli skupiających się wokół radykalnych ugrupowań religijnych na Zachodzie Europy, zwłaszcza w Holandii⁸⁵.

W XVI wieku radykalne sprawy społeczne podnosili zwłaszcza arianie polscy pochodzenia plebejskiego (Piotr z Goniądza, Grzegorz Paweł z Brzezin, Jan Niemojewski, Marcin Czechowic, Szymon Budny, Jakub z Kalinówki), natomiast w XVII wieku czynili to arianie-cudzoziemcy (Jan Crell, Krzysztof Ostorodt, Jan Ludwik Wolzogen, Joachim Stegmann młodszy czy Daniel Zwicker)⁸⁶.

Najlepiej ilustrują poglądy arian w tej materii wspomniane trzy teksty autorstwa Jana Crella (1590-1636), Jana Ludwika Wolzogeny (1599-1661) i Samuela Przyrkowskiego (1592-1670)⁸⁷.

⁸³ Por. Zbigniew Ogonowski, *Wstęp do FiMS XVII-1 i FiMS XVII-2*, w: *FiMS XVII-1*, PWN, Warszawa 1977, s. 41nn. Dalej: *FiMS XVII-1*, *passim*.

⁸⁴ Jan Crell, *De officio magistratum et subditorum* [O obowiązku urzędów i poddanych], w: *Ethica Christiana*, ks. V, cap. XV, „Bibliotheca Fratrum Polonorum”, *Opera Crelli*, pierwodruk: *Ethica Christiana*, ks. V, cap. XV, Amstelodami [ok. 1650], przekład T. Włodarczyka, w: *FiMS XVII-1*, PWN, Warszawa 1979, s. 130-135. **2)** Jan Ludwik Wolzogen, *Responsio ad Jonae Schlichtingii annotationes in annotationes* [...], w: „Bibliotheca Fratrum Polonorum”, J. L. Wolzogen, *Opera*, t. 2: *Oboowiązki chrystianina nie dadzą się nigdy pogodzić z oboowiązkami obywatela*, w: *FiMS XVII-1*, PWN, Warszawa 1979, s. 228-242. **3)** Samuel Przyrkowski, *De jure christiani magistratus et privatorum in belli pacisque negotiis* [O prawie chrześcijańskiego urzędu oraz osób prywatnych w sprawach wojny i pokoju] w: *Cogitationes sacrae...*, Eleutheropoli/Amstelodami 1692, s. 685-690, przeł. K. Stawecka, w: *FiMS XVII-1*, PWN, Warszawa 1979, s. 244-260.

⁸⁵ *FiMS XVII-1*, s. 41.

⁸⁶ Tamże, s. 42.

⁸⁷ Tamże.

Tekst Jana Crella⁸⁸ powstał w Rakowie w latach dwudziestych XVII wieku, ale został opublikowany dopiero po ok. 1650 roku. Mógł jednak stanowić podstawę wykładów Crella w Rakowie w formie rękopisu. Rozważając obowiązki urzędu, J. Crell nie miał żadnej wątpliwości, że arianin może go piastować i używać prawa do miecza. Arianin powinien akceptować i solidaryzować się z instytucją państwa⁸⁹. J. Crell był zwolennikiem silnej władzy państwowej. „Jest rzeczą nader słuszną, aby o błędach urzędu mówić oszczędnie, z wielką skromnością i słowami możliwie najłagodniejszymi, aby nie niszczyć jego powagi, o którą bardzo należy zabiegać, oraz aby nie osłabić siły władzy”⁹⁰. „Urzędów słuchać należy nie tylko w tych sprawach, które sama natura nakazuje czynić i które zawierają się w zakresie praw naturalnych, ale również w tym wszystkim, co dotyczy zgodnego z racjonalnością pożytku Rzeczypospolitej, zachowania właściwego porządku i co nakazane jest prawami pozytywnymi oraz zależy od swobodnej decyzji ludzkiej”⁹¹. Urzędnikowi obcy jest wszelki opór, a więc bunt, rozruchy i rokosze. Zakaz buntu u Crella wiąże się z wyraźną afirmacją państwa⁹². Mniejszość winna się podporządkować woli większości: „Należy usilnie zabiegać o to, aby mniejszość nie uzurpowała sobie tego, co należy do wszystkich. Obszerniejsze jednak omówienie tych spraw należy raczej do polityków”⁹³.

Jan Ludwik Wolzogen⁹⁴ wyłożył stanowisko ariańskich radykałów społecznych w polemice z innym arianinem Jonaszem Szlichtyngiem (1592-1661)⁹⁵. Wolzogen rozpatrzył tu trzy kwestie.

⁸⁸ Tłum. polskie: Jan Crell, *O obowiązkach urzędów i poddanych*, przekład T. Włodarczyka, w: *FiMS XVII-1*, PWN, Warszawa 1979, s. 130-135.

⁸⁹ Por. tamże, s. 133.

⁹⁰ Tamże, s. 135.

⁹¹ Tamże.

⁹² *FiMS XVII-1*, s. 42.

⁹³ Jan Crell, *O obowiązkach urzędów...*, dz. cyt., s. 134.

⁹⁴ Jan Ludwik Wolzogen, *Obowiązki chrystianina nie dadzą się nigdy pogodzić z obowiązkami obywatela*, w: *FiMS XVII-1*, PWN, Warszawa 1979, s. 228-242.

⁹⁵ Jonasz Szlichtyng, *Apologia pro veritate accusata* (1654), w której sformułował postulat pełnego rozdziału Kościoła od państwa.

Po pierwsze, czy wolno arianinowi dzierżyć urząd państwowy? Odpowiedział na to pytanie negatywnie. „Chrześcijanom nie wolno mieć żadnego królestwa na ziemi”⁹⁶. „Obowiązki chrześcijanina nie dadzą się nigdy pogodzić z obowiązkami obywatela”⁹⁷. Dlatego chrześcijanie (arianie) muszą się trzymać z dala od urzędów i życia państwowego. Sprawowanie urzędów nie jest grzechem, bo jest konieczne dla państwa, ale powinni je piastować niechrześcijanie, bo tych nie obowiązuje zakaz stosowania przemocy, przelewania krwi, tortur czy wymierzania kary śmierci. „Ludziom cielesnym, niewolnikom tego świata należy pozostawić te sprawy, którzy w obronie własnego szczęścia wykonują je o wiele lepiej niż chrystianie (arianie), jeżeli bronić będą oni szczęścia cudzego”⁹⁸. Zadaniem państwa – według Wolzogen – jest bronić pomyślności i pokoju doczesnego. Jest to jedyny cel państwa. Gdyby istniało kiedykolwiek państwo chrześcijańskie – a Wolzogen to wyklucza! – musiałoby być ono podporządkowane Kościołowi (tu: jakiejś instytucji wyznaniowej, np. ariańskiej). Byłoby to źródłem konfliktów, ponieważ prawa Kościoła są najzupełniej sprzeczne z prawami państwa.

Po drugie, czy wolno arianinowi brać udział w wojnie? Również na to pytanie odpowiedział negatywnie. „Nawet najświętsi ludzie, jeżeli wstąpią do wojska, z konieczności znikczemnieją. Kto bowiem może dotykać smoły, a nie pobrudzić się?”⁹⁹. „Nikomiu nie wolno stać się tym, czym nie był Chrystus. (...) Być małżonkiem, włodarzem, rzemieślnikiem, kupcem nie jest przeciwne temu, co czynił Chrystus. (...) Natomiast być królem, żołdakiem i wrogów ściagać orężem oraz zabijać (...) jest przeciwne uczynkom Chrystusa”¹⁰⁰. Na uwagę Jonasz Szlichtynga, że lepiej, by żołnierzami byli chrześcijanie, bo będą łagodniejsi, Wolzogen wątpi w samo istnienie „żołnierzy chrześci-

⁹⁶ Jan Ludwik Wolzogen, *Obowiązki chrystianina...*, dz. cyt., s. 229.

⁹⁷ Tamże, s. 228.

⁹⁸ Tamże, s. 238. Postulat ten jest zupełnie nierealny: komu obcemu można by delegować, za cenę jego życia, obronę naszego dobra wspólnego?!

⁹⁹ Tamże, s. 234.

¹⁰⁰ Tamże, s. 237.

jańskich”, bo to tak, jak gdyby „chcieć wyprać koszulę i jej nie zmożyć”¹⁰¹. Podobnie, jak nie może być chrześcijańskich łotrów, rozbójników czy cudzołożników, tak nie może być wojny prowadzonej po chrześcijańsku¹⁰². Żalonym wybiegiem – według Wolzogena – jest także twierdzenie Jonasza Szlichtynga, że chrześcijanin ma moralny obowiązek obrony ojczyzny, od którego nie wolno mu się uchyłać. Nie można go jednak wypełnić bez zastosowania przemocy¹⁰³. Jedyńm wyjściem jest poddanie się biegowi wypadków bez próby stawiania zbrojnego oporu, albo należy opuścić ojczyznę i udać się w inne, spokojniejsze strony. Dla chrześcijanina ojczyzna jest wszędzie tam, gdzie istnieje możliwość służenia Bogu i pobożne życie¹⁰⁴.

Po trzecie wreszcie, czy wolno arianinowi uciekać się w obronie własnej do użycia broni? Również na to pytanie odpowiedź brzmi negatywnie. „Całkowicie trzeba zaniedbać środka, którego [Chrystus] nam zakazał. (...) Kiedy nie ma żadnego innego ludzkiego środka do naszego ocalenia prócz tego, który połączony jest z grzechem, gotowi jesteśmy raczej życie stracić niżeli Boga grzechem obrazić”¹⁰⁵. Nie wolno uciec się do przemocy w obronie własnego życia. Jedyne wyjście – usunąć się z okolicy, gdzie zagraża przemoc¹⁰⁶, albo łzy i modlitwa, resztę zdając na Boga¹⁰⁷.

Zbigniew Ogonowski zauważa, iż stanowisko J. L. Wolzogena nie jest w istocie postulatem rozdziału Kościoła od państwa, ale negacją państwa jako takiego¹⁰⁸. Prowadzi ono do postawy sekciarskiej, do tworzenia pacyfistycznych gett „chrześcijańskich” uciekających od świata i jego doczesnych struktur, m.in. od instytucji państwa.

¹⁰¹ Tamże, s. 233

¹⁰² Por. *FiMS XVII-1*, s. 43.

¹⁰³ Tamże.

¹⁰⁴ Jan Ludwik Wolzogen, *Obowiązek chrześcijanina...*, dz. cyt., s. 238.

¹⁰⁵ Tamże, s. 241.

¹⁰⁶ Tamże, s. 238.

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ Por. *FiMS XVII-1*, s. 44.

Samuel Przypkowski¹⁰⁹ zwalczał sekciarską postawę J. L. Wolzoga i jemu podobnych. Uważał, iż należy doktrynę arian dostosować do wymogów współżycia politycznego w łonie społeczności świeckiej. Chrystus nie stawiał wyżej miłości wobec nieprzyjaciół ojczyzny czy morderców niż najświętsze obowiązki wobec ojczyzny, rodziców czy niewinnych dzieci. To urągałoby zasadom zdrowego rozsądku¹¹⁰. Religia ma być zgodna z rozumem, ale także ma się rozsądnie rozszerzać na zagadnienia społeczno-polityczne¹¹¹. Prawa w państwie powinny być tak ustanawiane, aby co rozsądniejsi ludzie nie składali sobie gratulacji, kiedy zostaną one przekroczone: „Nie wiem, czy cokolwiek innego może bardziej wstrząsnąć świętością obyczajów w Kościołach, niż gdy panują w nich tego rodzaju prawa, iż ludzie przenikliwsi zaledwie sobie po cichu nie składają gratulacji, kiedy je przekroczone. Stąd musi wynikać to, że gdy raz zacznie się przekraczać zakazy, ztraci się wszelki kres i wstyd, jako że prostsi, za przykładem rozsądniejszych, odważą się na te same albo na im podobne rzeczy z równą swobodą, lecz nie z równym umiarem ani z takimi samymi skrupułami sumienia”¹¹². Miecz doczesny w czasie wojny i pokoju jest konieczny w rękach władzy państwowej¹¹³. Stąd należy usunąć z Kościoła [ariańskiego] wszystkie te nauki, które, z jednej strony, zamykają urzędnikom państwowym drogę do Kościoła [ariańskiego], z drugiej zaś strony uniemożliwiają członkom Kościoła [ariańskiego] pełny udział w życiu politycznym. Spełnienie tych dwóch postulatów miałyby umożliwić arianom upowszechnienie ich przekonań w polskim życiu społecznym i zwiększenie ich wpływu na bieg spraw publicznych¹¹⁴.

¹⁰⁹ Samuel Przypkowski, *O prawie chrześcijańskiego urzędu oraz osób prywatnych w sprawach wojny i pokoju*, przeł. K. Stawecka, w: *FiMS XVII-1*, PWN, Warszawa 1979, s. 244-260.

¹¹⁰ Tamże, s. 247.

¹¹¹ Por. tamże, s. 247-248.

¹¹² Por. tamże, s. 249.

¹¹³ Tamże, s. 255.

¹¹⁴ Tamże, s. 258.

Mimo rozsądnej argumentacji Samuela Przypkowskiego, doktryna arian w innych sprawach (teologicznych) była tego rodzaju, że traktowani jako sekta przez wszystkie pozostałe wyznania chrześcijańskie nie mieli szans praktycznie upowszechnić się w Polsce¹¹⁵.

ARIAN ACADEMY IN RAKÓW (1602-1638)

Summary

A phenomenon was a short period of moral philosophy teaching in the Unitarian (Arian) Academy of Raków in 1612-1638. It was brief, carried out by few people and characterised by its traditionalist views on the authority of the state, even more traditionalist than those at Catholic and Protestant schools. The Arian current in Poland did not go down in history because of its philosophy teaching, including moral philosophy, but thanks to its theological and biblical publications as well as the influential nobility of that faith, especially in Wielkopolska and in the area of the present-day Lubelskie, Małopolskie and Świętokrzyskie Voivodeships. There was religious freedom in Poland of that time and a nobleman could profess a Catholic, Protestant, Arian Orthodox faith or be a Uniate, a Jew or a Muslim as long as he was loyal to the state. The Arians had to leave Poland in 1658-1660 not because they taught an erroneous moral philosophy, but because they were disloyal to the Polish state.

¹¹⁵ Por. *FiMS XVII-1*, s. 45.



Wiesław SZUTA

ETYKA OGÓLNA KS. PROF. TADEUSZA ŚLIPKO SJ¹

1. Wstęp

W artykule tym został wykorzystany ostatni fragment rozprawy doktorskiej, pisanej pod kierunkiem najpierw prof. dra hab. Tadeusza Biesagi SDB, a następnie ks. prof. dra hab. Romana Darowskiego SJ i obronionej na Wydziale Filozoficznym WSF-P Ignatianum w Krakowie w dniu 28. Września 2010 r. Rozprawa ta pt.: „Etyka ogólna w ujęciu Tadeusza Ślipko SJ” liczy 364 strony wydruku komputerowego. Część ostatnia tj. „Podsumowanie oraz uwagi końcowe” została wysoko oceniona przez recenzentów (p. prof. E. Podrez z UKSW oraz ks. prof. S. Ziemiańskiego SJ z *Ignatianum*) i zawiera główne tezy oraz wnioski pracy. Poprzedzona została krótką notą bibliograficzną jednego z największych polskich, obecnie żyjących, etyków chrześcijańskich, ks. prof. zw. dra hab. Tadeusza Ślipko SJ oraz zwięzłą charakterystyką jego poglądów filozoficzno-etycznych.

¹ Jest to podsumowanie oraz uwagi końcowe rozprawy doktorskiej.

2. Biografia

Tadeusz Tomasz Ślipko² urodził się dnia 18 stycznia 1918 r. w Stratynie w powiecie Rohatyn (obecnie na Ukrainie). W roku 1936 r. zdał maturę w Gródku Jagiellońskim, a rok później rozpoczął studia na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Najpierw studiował geologię, a następnie literaturę polską oraz historię na Wydziale Humanistycznym.

Po wybuchu II wojny światowej przybył do Krakowa, gdzie dnia 12 października 1939 r. został przyjęty do zakonu jezuitów. Nowicjat odbył w Starej Wsi koło Brzozowa. Następnie studiował filozofię oraz teologię. 29 czerwca 1947 r. przyjął święcenia kapłańskie, a w roku 1957 złożył uroczystą profesję zakonną.

W r. 1948 rozpoczął studia z etyki społecznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, gdzie w r. 1952 uzyskał stopień doktora teologii moralnej na podstawie rozprawy pt. „Zasada pomocniczości”. Równoległe na tymże Uniwersytecie odbywał studia socjologiczne na Wydziale Humanistycznym. Zakończył je w roku 1952 uzyskaniem tytułu magistra filozofii w zakresie socjologii.

W 1948 r. ks. Ślipko rozpoczął pracę dydaktyczną na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie (obecnie Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna *Ignatianum* w Krakowie). Wykładał przede wszystkim etykę ogólną i szczegółową. Od 1963 r. pra-

² Kolejne życia ks. Ślipki zostały opracowane na podstawie następujących publikacji: R. Darowski, *Filozofia jezuitów w Polsce, T. Ślipko – dane biograficzne*, Kraków 2001, s. 306-307; tenże, *Ks. Tadeusz Tomasz Ślipko*, w: *Polska filozofia powojenna*, t. I, red. W. Mackiewicz, Warszawa 2001, s. 309-312; tenże, *Ks. Tadeusz Ślipko SJ jako filozof. W osiemdziesiątą rocznicę urodzin*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, t. 1, Kraków 1997-1998, s. 143-161; E. Podrez, *Myśl etyczna Księdza Profesora Tadeusza Ślipko*, „Studia Philosophiae Christianae”, 25 (1989) z.1, s. 9-11; *Informator filozofii polskiej*, Kraków 2004, s. 261-262; oraz *Słownik filozofów polskich*, red. B. Andrzejewski i R. Kozłowski, Poznań 1999, s. 187-188; J. Bremer, *Ks. Prof. dr hab. Tadeusz Tomasz Ślipko SJ*, w: *Życie etycznie – życie etyką*, Kraków 2009, s. 9-15.

cował jako wykładowca etyki na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie (późniejsza Papieska Akademia Teologiczna, aktualnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II). Prowadził także wykłady z filozofii moralności w Seminariach Duchownych Ojców Paulinów na Skałce oraz w Ojców Franciszkanów w Krakowie.

W r. 1965 ks. dr Tadeusz Ślipko rozpoczął wykłady z filozofii moralnej w Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego). Dwa lata później habilitował się na tymże Wydziale na podstawie rozprawy pt. „Zagadnienie godziwej obrony sekretu”. W r. 1973 uzyskał tytuł profesora nadzwyczajnego, a w roku 1982 tytuł profesora zwyczajnego. W r. 1988 przeszedł na emeryturę, kontynuując jednak nadal ożywioną pracę naukową i pisarską.

Ks. Prof. Tadeusz Ślipko SJ wypromował czterech doktorów oraz licznych magistrów. Jako recenzent uczestniczył w wielu przewodach doktorskich jak również w trzech przewodach habilitacyjnych, przygotował także 10 recenzji dla osób promowanych do tytułu profesora.

Ks. Ślipko jest czynnie działającym etykiem i bioetykiem; zabiera głos w różnych sprawach moralnych, publikuje liczne artykuły naukowe. Niedawno ukazały się trzy jego prace: całkiem nowa książka pt. *Historia etyki w zarysie* (Kraków 2010), ponadto zbiór już wcześniej opublikowanych artykułów: *9 dylematów etycznych* (Kraków 2010) i w końcu zbiór innych dotąd niepublikowanych artykułów i wykładów: *Spacerkiem po etyce* (Kraków 2010).

3. Poglądy filozoficzne

Tadeusz Tomasz Ślipko łączy dwie tradycje wyrosłe na fundamentach klasycznej filozofii (przede wszystkim tomizm i augustynizm) oraz czerpie z dorobku chrześcijańskiej filozofii scholastycznej (szkotyizm i suarezjanizm), nie unikając odwoływania się do współczesnych orientacji chrześcijańskiego egzystencjalizmu czy też fenomenologii. Jest autorem, który kontynuuje myśli neoscho-

lastyczną wypracowaną na przełomie XIX i XX wieku, przyjmując za podstawę tomizm klasyczny, który ubogaca nowymi treściami i rozwiązaniami. Jego myśl jest zakotwiczona w „filozofii wieczystej” (*philosophia perennis*), bo – jak sam pisze – „ideowe korzenie tej filozofii tkwią w przedchrześcijańskiej epoce, konkretnie mówiąc, głównie w filozoficznej tradycji myśli platońskiej, arystotelesowskiej i stoickiej. Z tego powodu wiele z filozoficznych osiągnięć tych kierunków weszło w świat idei opartego na nich omawianego systemu „wieczystej filozofii”. Jest to zatem „filozofia” we właściwym tego słowa znaczeniu, zdana wyłącznie na wrodzone człowiekowi zdolności poznawcze. W tym zakresie nie korzysta z teologicznych, a więc objawionych źródeł poznania i nie sięga w odsłanianie przez te źródła nowe obszary rzeczywistości w postaci porządku nadprzyrodzonego”³. W zacytowanych słowach ks. Tadeusza Ślipki, dotyczących podstaw ogólnofilozoficznych, mamy odniesienie do filozofii klasycznej, a konkretnie do filozofii w wersji platońskiej, która zaowocowała augustynizmem, a przede wszystkim do wersji arystotelesowskiej, która w scholastyce zaowocowała tomizmem. Wobec powyższego określenie „klasyczny tomizm” w przypadku omawianego Filozofa jawi się jako całkiem uzasadnione. Jest więc prof. T. Ślipko tomistą asymilującym augustynizm oraz personalistą uprawiającym eudajmonistyczną etykę o charakterze aksjonomicznym. Jego filozofia moralności wyrosła z korzeni klasycznej filozofii, szczególnie z centralnych idei św. Tomasza oraz z klasycznego tomizmu. W tym aspekcie warto zacytować własne słowa Tadeusza Ślipki, odnoszące się do uprawianej przez niego filozofii moralności: „Powiedziałem swego czasu, że jest to „moja”, ale też i „nie moja” etyka. Nie jest „moja”, gdyż wyrosła w duchowym klimacie i na gruncie centralnych idei filozofii św. Tomasza i tradycyjnego tomizmu. Z drugiej strony jest jednak „moją” etyką, ponieważ zawiera w sobie zbyt wiele nowych treściowych i metodologicznych elementów, aby mogła być

³ T. Ślipko, *Rozdroża ekologii. Ekologiczna doktryna Kościoła*, (współautor A. Zwoliński) Kraków 1999, s. 15-16.

uznana za wierną kopię swego prototypu.(...) Różnego rodzaju racje skłaniały do wyjścia poza granice myśli Akwinaty”⁴.

Dokonując oceny tomistycznej teorii moralnej, ks. Tadeusz Ślipko sam sobie wystawia ocenę swojej teorii etycznej, kwalifikując ją jako perfekcjonistyczny eudajmonizm, realistyczny obiektywizm⁵, normatywny absolutyzm oraz uniwersalizm⁶. Ks. T. Ślipko, dokonując interpretacji myśli etycznej Tomasza z Akwinu od strony metodologicznych podstaw jego systemu, postrzega go jako „umiarkowanego racjonalistę”. Uważa, że to określenie jest bardziej adekwatne niż wysuwany przez niektórych tomistów pogląd, że Tomasz to „umiarkowany empirysta”⁷. Tadeusz Ślipko przyznaje, że różne sugestie w tej teoriopoznawczej kwestii prowadziły czasem do sporów⁸.

Reasumując dotychczasowe ustalenia, można jednoznacznie stwierdzić, że myśl filozoficzno-etyczna ks. prof. Tadeusza Ślipki była i jest inspirowana tomizmem klasycznym z wpływami augustynizmu, zasadniczo otwarta na niemal wszystkie współczesne kierunki

⁴ T. Ślipko, *Etyka św. Tomasza z Akwinu w świetle współczesnych badań*, „Studia Philosophiae Christianae”, 26 (1990) z. 2, s. 91.

⁵ T. Ślipko, *Zagadnienie godziwej ochrony sekretu*, Warszawa 1968, s. 119.

⁶ T. Ślipko, *Etyka św. Tomasza z Akwinu w świetle współczesnych badań*, art. cyt., s. 98.

⁷ Tamże: s. 92.

⁸ W tym miejscu warto wspomnieć o dyskusji, która się toczyła ponad czterdzieści lat temu pomiędzy T. Ślipko, a F. W. Bednarskim oraz T. Stycznem. Polemika dotyczyła m.in. koncepcji tomistycznego rozumienia prawa naturalnego w kontekście sformułowanych kategorii „prawa przyrodzonego”, polemika ta obejmowała również tzw. normy wtórne. Aby ów „spór” prześledzić, można sięgnąć do takich pozycji jak: *Dynamiczny charakter prawa naturalnego*, *Studia i materiały*, Rzym 1972, s. 10–21; *Problem interpretacji dynamicznego charakteru prawa naturalnego na podstawie filozofii św. Tomasza z Akwinu w świetle współczesnych badań*, „Roczniki Filozoficzne”, 25 (1977) z. 2; *O celowości ujmowanie moralności i norm etycznych*, „Roczniki Filozoficzne”, 27 (1979) z. 2; *Doświadczenie i celowość podstawy etyki normatywnej*, „Studia Philosophiae Christianae”, 19 (1983) z. 2; *List do redakcji*, „Studia Philosophiae Christianae”, 21 (1985) z. 1.

filozoficzne⁹. Jego etyka przyjmuje cechy etyki eudajmonistycznej¹⁰ otwartej na wpływy personalizmu i perfekcjonizmu chrześcijańskiego. Ks. T. Ślipko jest przedstawicielem prezentującym ujęcie etyki aksjonomicznej o charakterze aksjodeontologicznym.

3. Etyka ogólna i jej charakterystyka

Charakterystyki teorii etycznej Ks. Prof. Tadeusza Ślipki SJ można dokonać w dwojaki sposób: (a) od strony pozytywnej – poprzez

⁹ Nie zawiera w sobie kierunków, które odrzucają stanowisko teistyczne, np. ateizm, materializm, skrajny neopozytywizm itp.. Ks. prof. Władysław Zuziak, koncentrując się głównie na etyce społecznej Ślipki, wyraźnie podkreśla, że podejmuje on krytykę stanowisk takich jak „współczesne kierunki filozofii społecznej, a zwłaszcza indywidualizm i związany z nim liberalizm oraz kolektywizm w ujęciu marksistowskim”; zob.: W. Zuziak, *Etyka społeczna ks. Tadeusza Ślipko SJ wobec współczesnej myśli filozoficznej*, w: *Philosophia vitam alere*, Kraków 2005, s. 757–759. Ks. prof. Ślipko podejmując krytykę w duchu personalizmu, odrzucił wyraźnie immanentyzm, liberalizm prowadzący do ekonomizmu, libertynizm obecnie często wpływający negatywnie na złe pojęty „globalizm”, laicyzm i autonomizm; zobacz w tej sprawie: *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, *Etyka społeczna*, Kraków 2005, s. 27–37.

¹⁰ Ponieważ termin „eudajmonizm” nieraz się pojawia w tym artykule, jako ważny dla etyki chrześcijańskiej, a zarazem określający ją w aspekcie ludzkiego czynu prowadzącego ku szczęściu, którym dla etyków personalistów przede wszystkim chrześcijańskich jest cel-wartość, Dobro absolutne, czyli Bóg osobowy, zobaczymy, jak określają go niektóre encyklopedie. Obszerne hasło encyklopedyczne w *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*, t. 3, PTTA Lublin 2002, s. 303–309 opracował Jarosław Paszyński, który opisał wieloaspektowo pojęcie eudajmonizmu. Zacytuje jego pierwsze zdanie: „Eudajmonizm (εὐδαιμονία) [eudaimonia] – prawdziwe, pełne szczęście, pomyślność, dobrobyt, zamożność, bogactwo – teoria eudajmonii (szczęścia); pogląd etyczny, według którego szczęście jest ostatecznym celem i najwyższym dobrem człowieka; stanowisko etyczne, wg którego czyn jest moralnie powinien ze względu na osiągnięcie szczęścia przez działający podmiot”; zob. też: *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, red. A. Podsiad, Warszawa 2001, s. 245, gdzie czytamy: „Pogląd, według którego czyn jest moralnie dobry przez to, że prowadzi do →szczęścia, które też zgodnie z tym poglądem, uważa się za najwyższy cel człowieka oraz za zasadniczy motyw jego działania”; zob. też: *Mały słownik etyczny*, red. naukowa S. Jedynak, Bydgoszcz 1999, s. 83; również: *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa 2004, wyd. II, red. naukowa J. Woleński, s. 115.

wyodrębnienie i podkreślenie walorów jego ujęcia etyki; (b) poprzez wskazanie na słabsze punkty jego filozofii moralnej, czyli od strony krytyczno-negatywnej.

W niniejszym artykule będę usiłował dokonać jednego i drugiego. Pomocne mi w tym będą zwłaszcza opracowania ks. prof. Romana Darowskiego SJ, który spośród autorów zajmujących się filozofią ks. Tadeusza Ślipki poświęcił mu najwięcej uwagi w wielu artykułach i publikacjach¹¹.

Na wstępie trzeba przypomnieć, że z dwu głównych orientacji w tomizmie, z których w punkcie wyjścia jedna opiera się przede wszystkim na zasadach rozumowych, a druga głównie odwołuje się do danych uzyskanych drogą doświadczenia, ks. Tadeusz Ślipko opowiada się wyraźnie za orientacją empiryczną. Nie honoruje poglądów autorów, którzy głoszą istnienie specyficznego „doświadczenia aksjologicznego”, również nie akceptuje danych pochodzących z „poznania intuicyjnego”, które jego zdaniem może co najwyżej mieć charakter pomocniczy.

Nawiązując do znanego w tomizmie odrodzonym na przełomie wieków XIX/XX postulat oparcia etyki „na faktach”, odwoływał się głównie do metaetycznych rozważań Luigiego Taparelli. W tym też aspekcie rozwinął ideę doświadczenia etycznego, w którym wyróżnia dwa jego rodzaje:

¹¹ Ks. prof. Roman Darowski poświęcił ks. prof. T. Ślipce następujące publikacje: 1) *Ks. Tadeusz Tomasz Ślipko SJ*, „Edukacja Filozoficzna”, t. 25, 1998, s. 185-198; 2) *Ks. Tadeusz Tomasz Ślipko SJ jako filozof. W osiemdziesiąt rocznicę urodzin*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, T. 7 (1997-1998), s. 143-161; 3) *Tadeusz Ślipko*, w: *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku*, Kraków 2001, s. 306-329; 4) *Ks. Tadeusz Tomasz Ślipko SJ*, w: *Polska filozofia powojenna*, red. W. Mackiewicz, t. I, Warszawa 2001, s. 309-323; 5) *Tadeusz Ślipko SJ. Biographisch-bibliographische Daten und philosophische Ansichten*, „Forum Philosophicum”, T. 7 (2002), s. 29-48; 6) *Tadeusz Ślipko*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, Lublin 2008, s. 331-334; 7) *Charakterystyka twórczości naukowej Tadeusza Ślipki SJ*, w: *Życie etyczne – życie etyką*, red. R. Janusz, Kraków 2009, s. 59-76; 8) *O Autorze. Etyka w ujęciu Tadeusza Ślipki SJ*, w: T. Ślipko, *Historia etyki w zarysie*, Kraków 2010, s. 147-168; 9) *Tadeusz Ślipko*, Wikipedia – Encyklopedia Internetowa.

(a) doświadczenie wewnętrzne, przez które rozumie zdolność uświadamiania sobie własnych intuicji moralnych jako czysto duchowych przeżyć poszczególnych jednostek;

(b) doświadczenie zewnętrzne, które pojmuje jako zobiektywizowane w przekazie słownym stany społecznej świadomości moralnej. Za pomocą zaczerpniętych stąd danych możliwe jest urzeczywistnienie pierwszego etapu badania etycznego, nazwanego „filozofią świadomości moralnej”. Na początku tego etapu teoriopoznawczego podstawowe zadanie polega na ustaleniu tzw. „faktu etycznego”, a potem na jego „filozoficznym opisie”. To z kolei prowadzi do ukazania antynomii przenikających świadomość moralną jednostek oraz grup społecznych oraz pojawiania się wątpliwości, co do treści moralnych przeżywanym przez ludzi. Przy założeniu, że struktura rzeczywistości jest niesprzeczna, ujawnione dylematy skłaniają etyka do sformułowania odpowiednich pytań, domagających się odpowiedzi. Ten pierwszy etap Ślipko nazywa „etapem problemotwórczym”.

„Filozofia bytu moralnego” to etap drugi, który polega na dokonaniu racjonalnej analizy obiektywnej zawartości tego faktu, uściśleniu pojęć i uprawomocnieniu odpowiedniej zasady lub normy, czyli na wypracowaniu metodologicznie poprawnego uzasadnienia postawionej tezy moralnej. Tutaj ujawnia się metodologiczna zależność etyki od ogólnych założeń teoriopoznawczych i antropologicznych.

Podstawowym warunkiem przy tworzeniu adekwatnej metodologii filozoficzno-etycznej jest zdaniem Ślipki dobranie odpowiednich narzędzi poznawczych. Odrzuca on możliwość oparcia metodologii etycznej na założeniach filozoficznego empiryzmu oraz intuicjonizmu. Jest zwolennikiem uniwersalizmu teoriopoznawczego, przyjmując teorię tzw. „powszechników” – *uniwersalia*. Teoria powszechników według koncepcji ks. Ślipki przyczynia się do tego, że jego etyka uzyskuje nie tylko kontakt z obiektywnym bytem moralnym, ale również ma możliwość dokonywania wglądu w istotowe struktury tego bytu. Prof. Ślipko kładzie więc akcent na filozoficzną analizę faktów etycznych dostarczanych przez doświadczenie, aby z uzyskanego tą drogą ideowego „materiału badawczego” sporządzać niezbędne na-

rzędzia dla etycznego badania – w postaci uściślonych w dostępnych granicach pojęć etycznych, a także, by wydobywać racje dla uzasadnienia formułowanych zdań.

Niektórzy komentatorzy myśli ks. prof. T. Ślipki uważają, że jego podejście jest w pewnej mierze fenomenologiczne i usiłują je podważać¹². Z tym się nie do końca zgadzam, gdyż uważam, że tego typu obawy są mocno przesadzone. To swoiście rozumiane „podejście fenomenologiczne” w prowadzonych analizach metodologicznych w celu ustalenia faktu etycznego, i w ogóle w zakresie badań etycznych jest moim zdaniem całkowicie zasadne i w dużej mierze stanowi ono o wartości takiego właśnie ujęcia etyki fundamentalnej.

Ks. Prof. Ślipko uważa, że etyka zdana na własne siły nie jest zdolna wydobyć z treści doświadczenia etycznego, a zwłaszcza pozaetycznego, ostatecznych przekonujących racji do uprawomocnienia głoszonych przez nią tez normatywnych. Po te racje powinna ona sięgnąć znacznie głębiej: do tych warstw struktury człowieka, na których opierają się konstytutywne zasady obiektywnego porządku moralnego. Mamy tu do czynienia z charakterystycznym strukturalizmem w jego koncepcji etycznej, o którym wspomina p. prof. Ewa Podrez. Tym samym Ślipko zaprzecza możliwości zbudowania „etyki niezależnej”. Uważa, że etyka jest „filozofią niezależną” tylko w sferze działań problemotwórczych, w końcowej bowiem fazie swych poszukiwań przyjmuje charakter „teoriotwórczy” bądź „normotwórczy”. Dlatego etyka pozostaje w merytorycznym związku z filozoficzną wizją człowieka oraz jego miejscem we wszechświecie. Zatem w jego ujęciu etyka jest określona światopoglądowo, a więc także filozoficznie. Ścisła więź łącząca etykę z ogólnymi założeniami filozoficznymi powoduje, że stanowi ona integralną część filozofii.

¹² Czyni to przykładowo dr Piotr Duchliński. Swoje krytyczne zastrzeżenia na temat fenomenologicznego charakteru propozycji etyki w wydaniu ks. prof. Ślipki przedstawił w artykule: *Od fenomenologii do metafizyki wartości. Aksjologia tomistyczna Tadeusza Ślipki*, w pracy zbiorowej: *Życie etycznie – życie etyką*, pod red. R. Janusza, Kraków 2009; więcej w tej kwestii w drugiej, krytycznej części niniejszego opracowania.

Problem „etyki niezależnej” przedstawił on w związku z omawianiem metaetyki i etyki ks. prof. Tadeusza Stycznia¹³.

W opisanej wyżej metodzie znajduje krakowski filozof moralności swego rodzaju narzędzie badawcze, przy pomocy którego konstruuje system etyki. Uważa on, że eudajmonologia, czyli nauka o szczęściu jako ostatecznym celu człowieka nie jest bezpośrednio częścią składową obiektywnego porządku moralnego. Według niego wytycza ona jedynie horyzontalny kres oraz sens świadomego działania ludzkiego, które jest skierowane ku celowi ostatecznemu, a takim jest Byt najwyższy (Bóg). Aksjologia etyczna wraz z deontologią etyczną konstituują wewnętrzną część składową obiektywnego porządku moralnego. Takie przesunięcie akcentu ku aksjologii oraz deontologii – wartości i powinności – przyczynia się do tego, że jego ujęcie etyki dość znacznie odbiega od ujęcia tradycyjnego tomizmu – etyki eudajmonistycznej. Dlatego o jego etyce nie tylko powiemy, że ma charakter eudajmonistyczny, ale przede wszystkim jest to etyka aksjologiczna i deontologiczna. Ks. Ślipko wprowadził więc tutaj ważną innowację do etyki tomistycznej.

Aksjologia i deontologia etyczna tworzą rdzeń obiektywnego porządku moralnego, który porządkuje świadome ludzkie dążenia w kategoriach dobra i zła moralnego. Przyjęta przez Jezuitę krakowskiego teleologiczność (celowość) ludzkich dążeń nadaje jego teorii etycznej dodatkowo charakter eudajmonistyczny. Obok aksjologii i deontologii eudajmonologia jest ważną częścią w strukturze jego filozofii moralnej.

4. Eudajmonologia

Ludzkie dążenie do celu to punkt wyjścia w problematyce eudajmonologicznej ks. Tadeusza Ślipki. Analiza jego poglądów wy-

¹³ Zob. art. Prof. Ślipki pt: *Ks. Tadeusz Styczeń SDS, w: Polska filozofia powojenna*, red. W. Mackiewicz, t. I, Warszawa 2001, s. 257–272.

kazuje, że w swej treści egzystencjalnej dążenie do szczęścia (stojące w centrum owego punktu wyjścia) jest przeniknięte głęboką antynomią doznań dobra i zła moralnego, co przekłada się na szczęście człowieka (eudajmonię) albo też jego zaprzeczenie, czyli frustrację, rozczarowanie. Jako warunek konieczny, ale i wystarczający rozwiązania tej antynomii, przyjmuje on istnienie celu ostatecznego jako najwyższego dobra oraz jeszcze ważniejszą tezę, że dobrem tym jest Bóg.

W swoich rozstrzygnięciach obejmujących kwestie ludzkiego szczęścia, to jest eudajmonii (ludzkiego szczęścia doczesnego i wiecznego), ogranicza się omawiany Etyk jedynie do wprowadzenia treściowych innowacji w określeniu podstawowych pojęć dotyczących szczęścia doskonałego, a zatem ostatecznego, ponad które człowiek jako osoba pragnąć i pomyśleć już nic więcej nie może. Niektóre idee augustyńskie zasymilował w swoim ujęciu etyki, a przedstawił m.in. w obszernym artykule: *Sens życia – sens dziejów. Refleksje ze stanowiska filozofii i etyki chrześcijańskiej*¹⁴. Kładzie nacisk na dysproporcję, jaka by zaistniała między nieograniczoną ekspansywnością ludzkiego dążenia do szczęścia a ograniczonością dóbr leżących w zasięgu ludzkiego dążenia. Oznaczałoby to egzystencjalny tragizm ludzkiego istnienia i byłoby nie do pogodzenia z dobrocią oraz miłością Boga. Jego zdaniem tę trudność usuwa przyjęcie istnienia dobra zdolnego w pełni zaspokoić ludzkie dążenie, a więc Bytu nieskończonego doskonałego, czyli Boga. Ów sens – uważa ks. Ślipko – wyraża się w możliwości realizowania się każdego człowieka w obiektywnym świecie dóbr, czyli takich celów, dzięki którym jest on zdolny urzeczywistnić swój osobowy profil właściwej mu doskonałości, nie wyłączając dostępnej pełni emocjonalnych przeżyć, to jest przeżycia oraz osiągnięcia szczęścia i sensu, które go ostatecznie udoskonalają przede wszystkim w wymiarze duchowym i moralnym. W przekona-

¹⁴ *Sens życia – sens dziejów. Refleksje ze stanowiska filozofii i etyki chrześcijańskiej*, „Studia Filozoficzne”, n. 4 (185) 1981 r.; eudajmonologię, a więc naukę o celu ostatecznym oraz o immanentnym celu życia ludzkiego, Ślipko przedstawił również w *Zarysie etyki ogólnej*.

niu ks. T. Ślipki od każdego człowieka zależy, jaki użytek uczyni on ze świata celów, jaki nada mu własny kształt egzystencjalny, wyrzuty na jego osobowości i tę osobowość dookreślający, a więc chodzi o udoskonalenie swej osobowości przede wszystkim pod względem moralnym. Otóż właśnie ten świat celów przetworzony w cząstkę samego siebie wyraża istotny sens ludzkiego życia, świadomość zaś tego stanu wyzwala u ludzi odpowiednie pozytywne przeżycia – rzutuujące na odpowiednie stany szczęścia czyli eudajmonię.

Taka interpretacja sensu ludzkiego istnienia w kontekście jego uszczęśliwiającego spełnienia się stwarza przesłanki dla stwierdzenia, że teoria ta – wbrew wysuwany niekiedy zarzutom – różni się w zasadniczy sposób od felicytologii. W tym ujęciu eudajmonologia otwiera pole dla twórczej roli wartości moralnych, innymi słowy: służy za wprowadzenie do traktatu zwanego aksjologią etyczną, niezmiernie ważnego w zrozumieniu ujęcia etyki ogólnej, konsekwentnie prowadzącej do etyki szczegółowej, czyli normatywnej.

5. Aksjologia

Rozważania na temat aksjologii etycznej opiera ks. Ślipko na znany już dobrze tradycyjnej etyce tomistycznej, ale przyjmowanym też we współczesnych środowiskach etycznych, rozróżnieniu pomiędzy tym, co się wartościuje czy ocenia, oraz tym, ze względu na co się wartościuje, tj. między teorią czynników (elementów), które określają moralną wartość aktu, a teorią wartości moralnych. Tadeusz Ślipko zasadniczo przyjmuje ten podział aksjologii, ale do obu wprowadza pewne innowacje.

Teoria czynników określających moralną jakość aktu ludzkiego od wieków stanowi teren ustawicznych sporów między różnymi orientacjami filozoficzno-etycznymi. W etyce chrześcijańskiej osią, wokół której obracała się filozoficzna polemika, była opozycja dwu elementów – argumentów w dyskusji – strukturalnego aktu ludzkiego to jest: przedmiotu aktu (czynu ludzkiego sprawianego) oraz celu,

zwanego też „intencją” podmiotu (osoby sprawiającej ten czyn; na intencję kładł nacisk np. Piotr Abelard). Ta kwestia interesowała prof. Tadeusza Ślipkę od początku jego działalności naukowej. Dlatego poruszył ją w jednym z pierwszych artykułów: *Normy bezwzględne w etyce chrześcijańskiej*, który ukazał się ponad sześćdziesiąt lat temu, a następnie poświęcił mu większe opracowanie zatytułowane *Etyka intencji czy etyka przedmiotu aktu. Zagadnienie wewnętrznej moralności aktu w filozofii św. Tomasza*. Właśnie w tym opracowaniu oraz w dalszych badaniach doszedł do wniosku, że obie strony prowadzące dyskusję popełniają błąd metodologiczny, rozpatrując problem na jednowymiarowo ustawionej płaszczyźnie. Przyjmują bowiem założenie, że czyn ludzki w odniesieniu do moralnej specyfikacji posiada jednolitą strukturę, którą moralnie określają trzy czynniki: przedmiot, cel i okoliczności (*objectum, finis operantis, circumstantiae*), a spierają się tylko o to, któremu z tych czynników przyznać pierwszeństwo.

Powyższe wnioski tak interpretuje ks. Roman Darowski, wytrawny analityk myśli etycznej ks. Ślipki, z którego opracowań często korzystam w niniejszym artykule: „Rozprawiając o teorii czynników moralności aktu, Ślipko odstępuje od dotychczasowej tradycji chrześcijańskiej i za punkt wyjścia przyjmuje stwierdzenie, że działania ludzkie mają dwojaką strukturę: przybierają bowiem postać bądź „aktu prostego”, bądź też „aktu złożonego”. W akcie prostym (np. jałmużna, kłamstwo) moralną jakość konstryuuje przedmiot, a zatem obiektywny czynnik strukturalny, zakorzeniony w wewnętrznej celowości aktu. Akty te mocą przedmiotu są więc wewnętrznie dobre, złe lub obojętne, a subiektywna intencja podmiotu i inne okoliczności pełnią w nich rolę wtórną. W tym zakresie tradycyjni tomiści mają rację: moralną wartościowość aktu konstryuuje przedmiot. Natomiast w akcie złożonym, który polega na dynamicznym przyporządkowaniu dwu lub więcej aktów prostych, użytych jako „środki” do osiągnięcia określonego dobra jako celu działania (np. dobroczynność dla zyskania dobrej opinii lub dla osiągnięcia np. mandatu poselskiego), czynnikiem determinującym moralną wartościowość tego aktu jest

moralna jakość celu, czyli dobro, ku któremu się zwraca i które chce osiągnąć całość działania. Mimo swej nadrzędnej pozycji cel aktu złożonego podlega jednemu ograniczeniu: nie zmienia wewnętrznej jakości moralnej występujących w nim „środków”, czyli aktów prostych. Jak intencja nie jest zdolna uzdrowić moralnego zła przedmiotu aktu prostego, tak cel aktu złożonego nie uświęca środków moralnie złych. Spór sygnalizowany wcześniej ulega tutaj likwidacji – pod warunkiem zauważenia odmienności struktur aktu oraz wynikającego stąd odmiennego statusu celu jako intencji w akcie prostym oraz celu jako końcowego dobra w łańcuchu dóbr aktu złożonego. Są to – jak widać – pojęcia analogiczne, a nie jednoznaczne¹⁵.

Zgodzić się należy – jak to zauważa prof. R. Darowski – że wprowadzone przez ks. Ślipkę innowacje nie naruszają absolutnych podstaw moralności czynu ludzkiego (aktu), natomiast otwierają szansę, by włączyć pozytywne elementy nowszych koncepcji, dzięki którym uzyskuje się ostrzejszy wgląd w duchową głębię moralnego działania oraz jego konkretnych uwarunkowań.

Pragnę zaznaczyć, że w teorii wartości moralnych podtrzymuje prof. Ślipko podstawową tezę o istnieniu obiektywnych i absolutnych, czyli niezmiennych wartości moralnych jako odrębnej kategorii dobra moralnego. Fakt ten obszernie zreferowała p. prof. Ewa Podrez, która wskazała odmienne względem wielu tomistów objaśnienia dotyczące obiektywnej specyfiki wartości moralnych. Zgadzam się z panią Profesor, że ks. Ślipko sprowadza te wartości na grunt wzorczych ideałów postępowania moralnego, a następnie wychodząc z tej pozycji usiłuje pogłębić problem genezy tychże wartości, tym sposobem stara się zarazem wyjaśnić konstytuującą je zasadę. Czylni to w ten sposób, że ową zasadę konstytutywną opiera na dwóch fundamentach, to jest: na idei godności osoby ludzkiej oraz na relacji odpowiedności, w jakiej celowościowa struktura podstawowych kategorii aktów ludzkich pozostaje do realizacji wzorczej doskonałości

¹⁵ R. Darowski, *O Autorze: Etyka w ujęciu Tadeusza Ślipki SJ*, w: T. Ślipko, *Historia etyki w zarysie*, Kraków 2010, s. 155-156.

osoby ludzkiej. Kwestię tę w pełni przedstawia p. prof. Ewa Podrez w pozycji: *Człowiek – byt – wartość*¹⁶.

Prezentując w skrócie pojęcie godności osoby ludzkiej w ujęciu ks. Tadeusza Ślipki akcentuję fakt, że Profesor kładzie nacisk zwłaszcza na jedną istotną rzecz, mianowicie, że godność zakotwiczona i ugruntowana jest w duchowym pierwiastku natury ludzkiej oraz w uwarunkowanej przez tę duchowość wolności woli, to jest w świadomych dążeniach człowieka skierowanych w stronę poznania dobra ostatecznego (Boga). Zatem godność osoby ludzkiej zasadza się właśnie na tym „byciu ku” urzeczywistnianiu własnej osobowej doskonałości, a źródłem tego urzeczywistniania jest właśnie wartość-dobro wsobne, a takim jest przede wszystkim godność osoby. Mocą tej samej relacji godność ta osiąga też właściwą sobie postać nadrzędnego wzorczego ideału moralnego, który płynie z dobra absolutnego, ostatecznego, jakim jest Byt najwyższy – Bóg.

Według omawianego Autora celowościowa struktura podstawowych kategorii aktów ludzkich, za pomocą których człowiek może realizować wzór własnej osobowej doskonałości, utożsamia się z ich wewnętrzną „celowością” (doskonającym hierarchicznym uporządkowaniem). W teorii moralności – kwestię tę wyraźnie formułuje ks. Ślipko – ważna jest właśnie ta kategoria aktów, których celowość warunkuje urzeczywistnianie dóbr osobowo istotnych jak choćby: prawda, życie, prymat wartości duchowych nad dobrami materialnymi – personalistyczny prymat „Być nad mieć”. Po raz wtóry zaakcentuję, że w jego ujęciu tę ważną cechę dobra zawdzięczają temu, że okazują się zdolne rozwijać oraz doskonalić człowieka zgodnie z idealnym wzorcem jego doskonałości jako osoby, ponieważ warunkująca je celowość stanowi stałą siłę determinującą obiektywną dynamikę wymienionych aktów.

Pomiędzy ową (zasygnalizowaną teleologicznością) celowością a idealnym wzorcem osobowej doskonałości zachodzi obiektywna transcendentalna relacja odpowiedniości. Relacja ta stanowi swego

¹⁶ E. Podrez, *Człowiek – byt – wartość*, Warszawa 1989, szczególnie s. 59-69.

rodzaju zręb obiektywnej konstrukcji wartości moralnych w tym sensie, że przekształca się we wzorzec ideał doskonałości dla aktów spełnianych zgodnie z ich celowością, a w konsekwencji sprawianych przez nie pozytywnych dóbr o treści aksjologicznej – prawdomówności, szacunku dla życia, opanowania, sprawiedliwości itp. Wszystkie jednak skupiają się – w przyjętej oraz rozwijanej przez naszego Filozofa aksjologii etycznej – w nadrzędnym wzorcu osobowej doskonałości człowieka, wobec tego stanowią osobną dziedzinę moralności, zwaną powszechnie „światem wartości”.

Czym zatem są i gdzie bytują obiektywne wartości moralne? Prof. Ślipko odpowiada: są to idealne wzorce, czyli ideały moralnego postępowania człowieka, ukazujące działania zdolne realizować jego doskonałość jako osoby. A gdzie bytują? Fundamentem ich obiektywnej rzeczywistości jest w porządku bytu rozumna natura człowieka, a zasadą konstytuującą jest struktura wolnej podmiotowości człowieka, w tym też jego osobowej godności. Na tym gruncie opiera się pojęcie idealnego wzorca doskonałości człowieka jako osoby, oraz dynamicznej celowości podstawowych kategorii aktów ludzkich w ich odniesieniu do urzeczywistnianych przez nie dóbr. Zespolecie tych dwu elementów w jedność obiektywnie ukonstytuowanej wartości jest równocześnie wskazaniem ich miejsca w porządku moralnym przy pomocy relacji transcendentальной. To ona je nawzajem ku sobie przyporządkowuje i zespala w odrębną moralną strukturę. Filozof ks. Ślipko uważa, że wartości moralne sytuują się ostatecznie w kategorii bytów relacyjnych, ich zaś najgłębszym sensem jest „bycie ku” osobowej godności człowieka.

Ujęcie etyki ks. Tadeusza Ślipki zawiera między innymi ciekawą innowację wprowadzoną przez niego do tradycyjnej tomistycznej teorii wartości, mianowicie jego zasadę „koordynacji aksjologicznego zakresu wartości moralnych”. Na jej podstawie etycy chrześcijańscy zasadniczo uznają prawo osoby zaatakowanej do obrony; w etyce klasycznej zaś stosuje się najczęściej w tych przypadkach jako sposób obrony zasadę „podwójnego skutku”. Krakowski Jezuita nie odrzuca użyteczności tej zasady. Niemniej jednak na podstawie kry-

tycznych studiów, którym poświęcił szczególnie pierwsze publikacje z zakresu szczegółowych zagadnień etycznych, zasadę tę, stosowaną w tych kontekstach przez etyków tradycyjnych, pomija. Na jej miejsce wprowadza ową zasadę rozwiązywania zaistniałego konfliktu aksjologicznego, dlatego że rozwiązanie tych konfliktów uważa za istotny warunek wyjaśnienia niesprzecznej struktury świata wartości w obrębie głoszonej przez siebie teorii wartości (aksjologii etycznej). Punktem wyjścia jest założenie, że struktura świata wartości moralnych z uwagi na nadrzędną w nim pozycję wzorczego ideału osobowej doskonałości człowieka opierać się musi na zasadzie „harmonijnej koordynacji wartości” oraz ich „hierarchizacji”.

Wspomnieć wypada pobieżnie – w tym opracowaniu – o pojęciu restrykcji w aktach wewnętrznie złych, które nasz autor wprowadza do swego ujęcia tomistyczno-personalistycznej etyki. Działania naruszające wartości aksjologiczne przybierają postać aktów wewnętrznie złych absolutnie. W dziedzinie jednak relacji interpersonalnych, czy to w wymiarze międzyosobowym, czy też w relacjach pomiędzy grupami społecznymi, negatywne – niemoralne – działania jednostek lub grup społecznych przeciwko innym osobom oraz grupom nie są rzadkością. W tym stopniu, w jakim działania te zwracają się przeciwko absolutnym wartościom moralnym, teoria „koordynacji aksjologicznego zakresu wartości moralnych” oraz wypływającego z niej „aktu wewnętrznie złego restryktywnie” – jak to trafnie wyraził ks. prof. Darowski, analizujący teorię moralną ks. Tadeusza Ślipki – „na wszystkich tych polach znajduje potwierdzenie jako szerzej zakrojona reinterpretacja tradycyjnej teorii głoszącej istnienie obiektywnego i absolutnego świata wartości moralnych”¹⁷.

¹⁷ R. Darowski, *O Autorze: Etyka w ujęciu Tadeusza Ślipki SJ*, w: T. Ślipki, *Historia etyki w zarysie*, dz. cyt., s. 161.

6. Deontologia

Wieloaspektowość okoliczności, w jakich pojawiają się takie określenia jak: prawo, uprawnienie, powinność oraz obowiązek (*lex, ius, obligatio, debitum, officium*), również ich synonimy, stały się dla ks. Tadeusza Ślipki zachętą do poddania merytorycznej analizie danych doświadczenia moralnego dostępnych w tej dziedzinie. Efektem tej refleksji stało się pojęcie zjawiska deontycznego jako oddzielnej kategorii moralnej, scalającej te różne elementy w jedność odrębnej rzeczywistości moralnej. Powinność – wg. ks. Ślipki – stanowi wraz z uprawnieniem moralnym oraz z ogólnym nakazem lub zakazem, czyli imperatywem postać swoistej trójpostaciowej struktury, którą ks. Tadeusz Ślipko określa jako zjawisko lub przeżycie deontyczne.

Owo zjawisko deontyczne uczynił Ks. Profesor przedmiotem filozoficznej analizy w podwójnym aspekcie. W pierwszym aspekcie rozpatruje je w ujęciu całościowym. Z tego punktu widzenia solidaryzuje się ze stanowiskiem klasycznej etyki tomistycznej, odrzucając skrajnie radykalne poglądy etycznego deontologizmu oraz radykalnego etycznego aksjologizmu. Przyjmując tezę, że oba te aspekty powinny być uwzględnione w adekwatnym ujęciu etycznym, rozwinął ks. Ślipko w szerszym wywodzie poświęconym analizie zjawiska deontycznego. W swoim wykładzie etyki wykazuje, że zjawisko deontyczne stanowi integralny człon porządku moralnego, ponieważ pozostaje w aksjologicznym związku ze światem wartości. Logiczną konsekwencją tego stwierdzenia stała się ogólna zasada, że u podstaw autentycznej deontologii etycznej leży odpowiednia aksjologia. Zatem raz jeszcze zaznaczam, że jego ujęcie etyki ma charakter aksjonomicznej teorii o zabarwieniu deontologicznym.

Jestem przekonany, że jest to konsekwencja przyjętego przez Ks. Prof. sygnalizowanego już stanowiska umiarkowanego realizmu poznawczego asymilującego w jego refleksji etycznej wszystko, co istotne oraz wartościowe z bogactwa różnych teorii moralnych. Jest to pokłosie przyjętego umiarkowanego eklektyzmu filozoficznego z pew-

nymi akcentami historycyzmu¹⁸. Ks. Profesor często szukał odniesień, a raczej potwierdzeń historycznych dla uprawianej przez siebie filozofii moralnej. Historia etyki, historia kultur, etnologia jest mu dobrze znana, a wnioski naukowe tychże dziedzin często wykorzystywał jako materiał porównawczy (naukowy) w swojej argumentacji.

Ta właśnie korelacja daje omawianemu Autorowi możliwość oparcia teorii podstawowego czynnika w zjawisku deontycznym, mianowicie ogólnego imperatywu moralnego, czyli tzw. prawa naturalnego – o zasadę synderezy nade wszystko – na innej podstawie niż w tradycyjnym tomizmie. Normatywną odrębność tego prawa w porównaniu ze światem wartości upatruje Profesor w odmiennej manifestacji ich moralnego statusu: o ile charakterystyczną cechą wartości jest „moralna zacność” idealnego wzorca dobra, to prawo naturalne wyróżnia się przede wszystkim tym, że wyraża relację konieczności dobra nacechowanego tą zacnością do realizacji nadrzędnego wzorca osobowej doskonałości człowieka. Odrębność prawa naturalnego nie osłabia zatem jego wewnętrznego związku z wartościami moralnymi określającymi moralną jakość ludzkich działań. Wobec tego w koncepcji ks. Ślipki prawo naturalne w najgłębszej swej treści jest moralnym imperatywem spełniania aktów wewnątrznie dobrych, a zarazem unikania aktów wewnątrznie złych.

Związek i zarazem zależność deontologii od aksjologii nie obejmuje jednak wszystkich wartości moralnych. Zamyka się ono w granicach absolutnych wartości moralnych i to tylko tych, które dotyczą dóbr stanowiących konieczne warunki realizacji naczelnego ideału osobowej doskonałości człowieka, takich jak: życie, prawda, wolność, troska o wychowanie dzieci, minimum dóbr materialnych. A nakładająca się na nie imperatywność prawa naturalnego przemienia je w stabilne fundamenty całego porządku moralnego, a zarazem

¹⁸ Sprawę umiarkowanego eklektyzmu T. Ślipki sygnalizowałem w artykułach pt.: *Szukający prawdy o dobru moralnym – w 90-tą rocznicę urodzin Ks. profesora Tadeusza Tomasza Ślipko*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Ignatianum w Krakowie”, t. 14 (2008), s. 115-140; również: *Źródła myśli etycznej Tadeusza Ślipko – próba klasyfikacji*, w: *Życie etycznie – życie etyką*, red. R. Janusz, Kraków 2009, s. 245-255.

w normy i wzorce, według których człowiek może kształtować moralny wizerunek pozostałych kategorii działań o zmiennej etycznej treści. Właściwa absolutnym wartościom moralnym niezmiennosc ich normatywnego statusu warunkuje także niezmiennosc chroniacznych je norm prawa naturalnego.

Wychodząc z tego założenia, ks. Tadeusz Ślipko opowiada się we współczesnym sporze ze zwolennikami prawa naturalnego o zmiennej treści po stronie tych etyków tomistycznych, którzy podtrzymują dotychczasową naukę, iż prawo naturalne posiada niezmienną treść. Nie dopuszcza on jakichkolwiek zmian w wewnętrznej strukturze treści prawa naturalnego, a ewentualne zmiany wynikłe ze stopniowej ewolucji natury ludzkiej są dopuszczalne tylko i wyłącznie w aspekcie zewnętrznym treści prawa naturalnego, nigdy jednak, w strukturze prawa naturalnego; nie można – zdaniem omawianego Autora – manipulować człowiekiem w celu zmiany jego niezmiennej istoty. Na istotę tego prawa rzutuje jego zakotwiczenie w prawie wiecznym, czyli stwórczym akcie woli Boga.

Poprzez koncepcję aksjologicznego uwarunkowania prawa naturalnego ks. Ślipko unika nękających tomistów trudności, które towarzyszą ich odwoływaniu się do idei skłonności naturalnych (*inclinationes naturales*). Dlatego wartości aksjologiczne (moralne) decydują o tym, do jakiej sfery należy odnieść te skłonności, aby nie trzeba było ich degradować do poziomu popędów czy instynktów, ale traktować je jako normatywne kryteria uszczegółowiające normy prawa naturalnego. Właśnie w świecie wartości moralnych prawo naturalne znajduje źródła motywacji na rzecz moralnej słuszności i obowiązywalności norm wchodzących w jego skład. Zatem prezentowany tu Etyk uzyskuje przez odniesienie się do wartości moralnych – zgodnie z zarysowaną poprzednio ich wykładnią – również adekwatne rozwiązanie ewentualnych konfliktów, czyli sprzecznych norm w obrębie prawa naturalnego, pozostając nadal w kręgu klasycznych tomistycznych etyków.

Koncepcja zjawiska deontycznego oraz idea zakorzenienia prawa naturalnego w porządku absolutnych wartości moralnych to dwie za-

sadnicze innowacje wniesione przez ks. Tadeusza Ślipkę do skarbcza deontologii chrześcijańskiej (tomistycznej).

7. Pozytywny wkład

Po zaprezentowaniu deontologicznych aspektów występujących w filozofii moralnej ks. profesora Tadeusza Ślipki pragnę w wielkim skrócie sformułować najistotniejsze twierdzenia, zawarte w ujęciu etyki fundamentalnej (ogólnej), a będące w dużym stopniu konsekwencją przyjętych podstaw, to jest osoby oraz ludzkiej natury. A więc:

– przyjęcie umiarkowanego realizmu poznawczego, którego owocem jest uzyskanie drogą doświadczenia materiału badawczego. Chodzi o ustalenie faktu etycznego oraz jego opis. Opowiada się ks. T. Ślipko wyraźnie za orientacją empiryczną w przyjętym tomizmie,

– przyjęcie względnego (umiarkowanego) racjonalizmu poznawczego honorowanego w zaakceptowanej przez niego filozofii klasycznej, w której zawiera się również klasyczny, tradycyjny, zachowawczy tomizm,

– wskazanie przez niego dwuetapowości na polu rozstrzygnięć epistemologicznych; pierwszy etap polega na ustaleniu, czyli określeniu wspomnianego opisu „faktu etycznego”. Jest to etap tak zwanej „filozofii świadomości moralnej”, natomiast drugi etap polega na ustaleniu; „filozofii bytu moralnego”, a konkretnie na przeprowadzeniu racjonalnej analizy obiektywnej zawartości tego „faktu etycznego”, to jest na uściśleniu pojęć i uprawomocnieniu odpowiedniej zasady lub normy, a więc na wypracowaniu metodologicznie poprawnego uzasadnienia postawionej tezy moralnej,

– wykazanie, że istnieje metodologiczna zależność etyki fundamentalnej (ogólnej) od podstawowych założeń teoriopoznawczych, ontologicznych i antropologicznych. Zależność ta dotyczy przede wszystkim tomistycznej teorii poznania oraz tomistycznej filozofii bytu i tomistycznej wizji człowieka; ponadto ks. Ślipko jest otwarty na augustynizm (szczególnie na augustyński egzemplaryzm filozoficzny),

– przekonanie, że tak zwana „etyka niezależna” jest możliwa tylko w sferze działań problemotwórczych, ponieważ w końcowej fazie swych poszukiwań przyjmuje charakter „teoriotwórczy” bądź „normotwórczy”, wobec tego adekwatna etyka pozostaje w merytorycznym związku z filozoficzną wizją człowieka; jest określona światopoglądowo,

– przy konstruowaniu adekwatnej metodologii filozoficzno-etycznej w swoim ujęciu etyki ks. Ślipko odrzuca możliwość oparcia metodologii etycznej na założeniach filozoficznego empiryzmu oraz intuicjonizmu, w konsekwencji przyjmuje uniwersalizm teoriopoznawczy, dlatego głosi teorię tzw. „powszechników”,

– stwierdza, że aksjologia etyczna wraz z deontologią etyczną konstytuują wewnętrzną część składową obiektywnego porządku moralnego, wobec tego w jego refleksji moralnej następuje przesunięcie akcentu ku aksjologii i deontologii (wartości oraz powinności) oraz częściowe odejście od tradycyjnego tomizmu – etyki eudajmonistycznej, co pociąga za sobą m.in. fakt, że jego etyka ma charakter nie tylko eudajmonistyczny, ale przede wszystkim jest to etyka aksjodeontologiczna, uprawiana przez klasyczny tomizm,

— przyjęta przez niego teleologiczność (celowość) ludzkiej dążności w aspekcie dążenia moralnego nadaje jego teorii etycznej charakter eudajmonistyczny. Obok aksjologii i deontologii to najważniejsza część w strukturze jego filozofii moralnej, przykład ujęcia teleologicznej teorii moralnej w zakresie jej postaw, znajdującej potwierdzenie w części normatywnej (etyce szczegółowej),

– dążenie do celu to punkt wyjścia w jego problematyce eudajmonistycznej. Jego opis filozoficzny wykazuje jasno, że w swej treści egzystencjalnej dążenie do szczęścia jest przeniknięte dogłębną antynomią doznań dobra i zła moralnego, co przekłada się na szczęście człowieka lub też na jego frustrację, wobec tego jako warunek konieczny, ale i wystarczający w rozwiązaniu tej antynomii, przyjmuje on istnienie celu ostatecznego jako najwyższego dobra oraz istotną tezę, iż dobrem tym jest Bóg; zatem jego ujęcie etyki ma charakter teistyczny,

– w zakresie refleksji wokół eudajmonii (ludzkiego szczęścia) wskazuje na dysproporcję, jaka by zaistniała między nieograniczoną ekspansywnością ludzkiego dążenia do szczęścia a ograniczonością dóbr leżących w zasięgu ludzkiego dążenia, oznaczałoby to egzystencjalny tragizm ludzkiego istnienia i byłoby nie do pogodzenia z dobrocią oraz miłością Boga. Według niego tę trudność usuwa przyjęcie istnienia dobra zdolnego w pełni zaspokoić ludzkie dążenie, a więc Bytu nieskończenie doskonałego – Boga.

– w teorii wartości moralnych (aksjologii etycznej) podtrzymuje on podstawową tezę o istnieniu obiektywnych i absolutnych, czyli niezmiennych wartości moralnych jako odrębnej kategorii dobra moralnego,

– sprowadza te wartości na grunt wzorczych ideałów postępowania moralnego, a następnie wychodząc z tej pozycji usiłuje pogłębić problem genezy tych wartości. Tym sposobem stara się zarazem objaśnić konstytuującą je zasadę, a opiera ją na dwóch fundamentach, to jest: na idei godności osoby ludzkiej oraz na relacji odpowiedniości, w jakiej celowościowa struktura podstawowych kategorii aktów ludzkich pozostaje do realizacji wzorczej doskonałości osoby ludzkiej. Jest to jego reinterpretacja dotychczasowego ujęcia w tomistycznej etyce,

– pojęcie godności osoby ludzkiej polega według niego na „byciu ku” urzeczywistnieniu własnej osobowej doskonałości, a źródłem tego urzeczywistniania jest wartość-dobro wsobne, a takim jest przede wszystkim godność osoby, mocą tej samej relacji godność osiąga właściwą sobie postać nadrzędnego wzorczego ideału moralnego, który płynie z dobra absolutnego, ostatecznego, jakim jest Byt najwyższy czyli Bóg,

– obiektywne wartości moralne określa jako idealne wzorce, czyli ideały moralnego postępowania człowieka. Regulują one działania zdolne doskonalić go jako osobę. W tym kontekście stwierdza, że fundamentem ich obiektywnej rzeczywistości jest w porządku bytu rozumna natura człowieka, a zasadą konstytuującą owe ideały moralne jest struktura wolnej podmiotowości człowieka, w tym też jego osobowej godności,

– uważa on, że wartości moralne sytuują się ostatecznie w kategorii bytów relacyjnych, zaś ich najgłębszym sensem jest „bycie ku” osobowej godności człowieka,

– choć w etyce klasycznej stosuje się najczęściej w sytuacjach konfliktu aksjologicznego jako sposób obrony „zasadę podwójnego skutku”, nasz Autor nie odrzuca użyteczności tej zasady, ale w jej miejsce wprowadza zasadę rozwiązywania zaistniałego konfliktu aksjologicznego, a rozwiązanie tych konfliktów uważa za istotny warunek wyjaśnienia niesprzecznej struktury świata wartości w obrębie głoszonej przez siebie teorii wartości (aksjologii etycznej), albowiem dla niego punktem wyjścia jest założenie, że struktura świata wartości moralnych z uwagi na nadrzędną w nim pozycję wzorczego ideału osobowej doskonałości człowieka opierać się musi na zasadzie „harmonijnej koordynacji wartości” oraz ich „hierarchizacji”; zatem poprzez sformułowanie zasady „koordynacji aksjologicznego zakresu wartości moralnych” wnosi kolejną ceną inicjatywę do klasycznego rozumienia aksjologii etycznej (chrześcijańskiej, tomistycznej),

– podejmując analizę deontologii etycznej wskazał na wieloaspektowość rozumienia prawa moralnego (w tym też naturalnego). Te analizy zaowocowały zdefiniowaniem powinności moralnej jako części pojęcia zjawiska deontycznego, czyli oddzielnej kategorii moralnej, scalającej trzy zasadnicze elementy w jedność odrębnej rzeczywistości moralnej; udowodnił, że powinność stanowi wraz z uprawnieniem moralnym oraz z naczelnym imperatywem moralnym trójpostaciową strukturę, którą określił jako zjawisko lub przeżycie deontologiczne. Owo zjawisko deontyczne uczynił przedmiotem filozoficznej analizy w podwójnym aspekcie; w pierwszym aspekcie rozpatruje je w ujęciu całościowym, i z tego punktu widzenia solidaryzuje się ze stanowiskiem klasycznej etyki tomistycznej, odrzucając skrajne poglądy etycznego deontologizmu oraz radykalnego etycznego aksjologizmu,

– stwierdza, że właściwa absolutnym wartościom moralnym niezmienność ich normatywnego statusu warunkuje także na niezmienność chroniących je norm prawa naturalnego. Wobec tego opowiada

się po stronie etyków tomistycznych, którzy podtrzymują dotychczasową naukę o niezmiennej treści prawa naturalnego. Zatem nie dopuszcza jakichkolwiek zmian w wewnętrznej strukturze treści prawa naturalnego, a jeśli w ogóle jakieś zmiany się pojawiają, to są dopuszczalne tylko i wyłącznie w aspekcie zewnętrznym treści prawa naturalnego, nigdy jednak nie można manipulować człowiekiem w celu zmiany jego niezmiennej istoty,

– jego deontologia etyczna wraz z naturalnym prawem moralnym jest wolna od zarzutu biologizmu oraz naturalizmu etycznego, co jest konsekwencją przyjęcia odwiecznego prawa Bożego rozumianego jako akt stwórczy woli Bożej; to ostatnie prawo jest gwarantem niezmienności przyjmowanego i bronionego prawa naturalnego.

Wymienione najważniejsze cechy pozytywne etyki ogólnej w ujęciu ks. prof. Tadeusza Ślipki SJ stanowią o wartości jego teorii moralnej, którą oparł na dwóch podstawach, jakby na „skrzydłach”, tj. na osobie wraz z jej niezbywalną godnością oraz na jej naturze zakotwiczonej w akcie stwórczym woli Bożej, która ustanowiła odwieczny porządek w naturze rzeczy. Natomiast w porządku moralnym pozostawiła rys w postaci naczelnego imperatywu moralnego określanego, a zarazem odkrytego już w początkowej fazie powołania człowieczeństwa, a więc w ludzkiej świadomości. Od wieków jest nią znana norma, czyli imperatyw, wyrażony w łacińskiej sentencji: *bonum faciendum, malum vitandum* (tj. „czyń dobrze, a unikaj złego”).

8. Sprawy dyskusyjne

Tworzenie podstaw teorii etycznej jest skomplikowanym wieloaspektowym zadaniem. Ujęcie etyki ogólnej w wersji Ks. Profesora jest misterną strukturą, zwartą i koherentną, osadzoną na dobrze zbudowanym fundamencie filozoficzno-światopoglądowym – to jest na specyficznej refleksji augustyńsko-tomistycznej, poddanej przez niego stosownej interpretacji bez niewolniczego powielania. Prof. Ślipko nie ulega wpływom relatywnych oraz permissywnych, czy

też z gruntu fałszywych opinii oraz nie przeraża się wobec występujących w życiu dylematów moralnych. Przeciwnie, „wbrew owym trendom, T. Ślipko – jak to ujął jego oddany uczeń ks. dr Piotr Aszyk SJ – w swych licznych publikacjach otwarcie i w sposób klarowny przechodzi od zagadnień fundamentalnych dla etyki, którą uznaje za wiarygodną, do problemów szczegółowych, czasem sprawiających wrażenie dość peryferyjnych. Zagadnienia elementarne nigdy nie schodzą mu z oczu, gdyż z żelazną konsekwencją i logiką Autor zapuszcza się w obszary nie zawsze dla etyków wygodne i popularne, służąc jednak konkretnymi rozstrzygnięciami potencjalnym odbiorcom swych przemyśleń”¹⁹.

Każde ujęcie etyki, czy też projekt, koncepcja, model lub propozycja nie jest pozbawiona braków, nieścisłości lub nadinterpretacji takich czy innych treści, akcentów lub błędnych założeń. Filozof etyk, będąc autorem takiej czy innej teorii moralnej, a nawet wprowadzonej innowacji, nie uniknie weryfikującej krytyki. Sprawą istotną jest, by była ona uzasadniona. Wtedy nabiera moralnego uprawomocnienia spełniając zadanie terapeutyczne, ponieważ słuszne zarzuty są czynnikami udoskonalającymi teorię moralności.

W przypadku zrekonstruowanej etyki ogólnej (fundamentalnej) w ujęciu ks. Ślipki, a szczególnie jej podstaw, jakimi są osoba i natura ludzka, starałem się uwyraźnić tylko konstruktywnie uzasadnione zarzuty względem jego teorii etycznej. Wsparcia w tym zadaniu szukałem w wypowiedziach badaczy jego filozofii moralnej. Należą do nich m. in.: Tadeusz Biesaga, Ewa Podrez, Piotr Duchliński oraz oponent sprzed wielu lat w kwestii prawa naturalnego, Feliks W. Bednarski.

Ks. prof. Tadeusza Biesaga, wieloletni współpracownik naukowy ks. Tadeusza Ślipki, dostrzega sporo braków i wysuwa krytyczne uwagi przede wszystkim w zakresie szczegółowych normatywów moralnych, a zwłaszcza na terenie rozstrzygnięć bioetycznych. Jednak owe zastrzeżenia, jako że nie dotyczą bezpośrednio tematu niniejszego

¹⁹ Zob. P. Aszyk, „*Etyka granic*” Tadeusza Ślipko, w: *żyć etycznie – żyć etyką*, Kraków 2009, s. 40.

artykułu (i mojej rozprawy doktorskiej), pomijam. Zapewne staną się przedmiotem badań innych analityków (bardziej kompetentnych), którzy zreferują w swoich opracowaniach szczegółowe aspekty życia moralnego – rozważane w etyce szczegółowej opracowanej przez naszego Autora, także od strony krytycznej.

Jednym z przykładów krytycznego podejścia może być zarzut nieuprawnionej interpretacji egzystencjalistycznie przyjmowanej przez ks. Ślipkę teorii hylemorfizmu, wykorzystanej w jego teorii animacji opóźnionej, między innymi zastosowanej w celu wyjaśnienia animacji bliźniąt jednojajowych. Zarzut taki postawił ks. prof. Tadeusz Biesaga SDB w kwestii statusu ontologicznego istoty poczętej animowanej – począwszy od zygoty przez embrion i pozostałe etapy rozwoju istoty ludzkiej, czyli osoby. Ks. Biesaga stwierdza: „Teoria animacji przedimplantacyjnej Tadeusza Ślipki nie da się też zastosować praktycznie”²⁰. Prof. Tadeusz Biesaga odrzuca określenie „nieanimowane formy istnienia”, wprowadzone przez naszego etyka, zajmującego się również kwestiami bioetycznymi w odniesieniu do statusu osobowego zygot ludzkich w okresie przedimplantacyjnym²¹.

Również z krytyczną uwagą (przy okazji referowanego sporu wokół „problemu momentu animacji” pomiędzy N. M. Fordem a T. Ślipką) w sprawie stanowiska ks. Ślipki co do opóźnionej animacji wystąpił, należy podkreślić, że w formie złagodzonej, ks. prof. Stanisław Ziemiański w artykule *Jedna czy wiele dusz?*²²

²⁰ T. Biesaga, *Bioetyka początku życia Tadeusza Ślipki*, w: *Bioetyka polska*, red. T. Biesaga, Kraków 2004, s. 25.

²¹ Zob. więcej tamże: s. 24; tam m.in. znajdziemy zarzut sformułowany w następujący sposób: „Trudności Ślipki w określaniu statusu ontycznego zygoty prowadzi więc do tego, że jest ona określona jako byt ludzki i nie-ludzki czy też jako byt przedludzki”.

²² S. Ziemiański, *Jedna czy wiele dusz?* „Forum Philosophicum”, t. 9 (2004), s. 89-90. Ważne treści polemiczne znajdziemy w punkcie 4 tego artykułu, pt. *Problem momentu animacji*, s. 85-90: „W dyskusji z N. M. Fordem, Ślipko twierdzi, że ten autor uzależnia moment animacji od utworzenia się smugi pierwotnej jako zawiązka systemu nerwowego i mózgu (s. 116). Nie jest to ścisłe. N. M. Ford kładzie nacisk raczej na to, że w momencie powstawania smugi pierwotnej zarodek nie jest

Jak to zaznaczyłem, jest to krytyka wykładni bioetycznej ks. Ślipki, zatem wchodząca w obszar refleksji dotyczących się moralnych rozstrzygnięć szczegółowych. Owe rozstrzygnięcia pojawiały się ewentualnie tylko w tle niniejszego opracowania (w większym stopniu w samej rozprawie), zatem przytaczam tylko ten jeden przykład zarzutu w sprawie rozstrzygnięć szczegółowych omawianego w pracy Autora.

Pewne krytyczne uwagi pod adresem księdza prof. Tadeusza Ślipki poczynił także p. dr Piotr Duchliński, uczeń ks. prof. Tadeusza Biesagi SDB, wnikliwy analityk metodologicznych podstaw etyki naszego etyka. Zaznaczam, że nie ze wszystkimi zarzutami Duchlińskiego się zgadzam.

– Zarzut pierwszy można sformułować w następujący sposób: nieuprawnione odwoływanie się ks. Ślipki – przynajmniej w stopniu częściowym – do „fenomenologii potocznej świadomości moralnej”²³, jest konsekwencją przyjęcia – jak to określił Piotr Duchliński – epistemologicznego maksymalizmu. Z tym zarzutem można się zgodzić. To prawda, że omawiany przez nas Autor w swoim obiektywizmie skoncentrował się na suchym opisie „faktu etycznego”, uciekając się do metody fenomenologicznej. Zastosowane przez niego poznanie jest ściśle dyskursywne, co zawęża wartość jego całościowego ujęcia ludzkiej rzeczywistości moralnej,

– Konsekwentne stosowanie rozumowania dedukcyjnego w obrębie przyjętego tomizmu klasycznego oraz stałe odwoływanie się do wyżej wspomnianej fenomenologii sprawiło, że w potocznej świadomości pojawił się zarzut, jakoby ks. Ślipko przyjął styl argumentacji w sferze epistemologicznej określanej jako pewnego rodzaju

już zdolny do przekształcenia się w formy prostsze, czyli że już w nim nie są zawarte potencjalnie dwa osobniki (lub więcej)”. Uwaga: w cytacie ks. prof. Ziemiański podaje w nawiasie numerację stron z książki T. Ślipki, *Granice życia*, Kraków 1994.

²³ Radykalny akcent krytyczny ze strony Duchlińskiego – moim zdaniem nie do końca zasadny – znajdziemy w jego opracowaniu sprzed kilku lat, zawierającym prezentację bioetyki tomizmu tradycyjnego w: *Antropologiczne i metafizyczne przesłanki w bioetyce*, w: *Bioetyka personalistyczna*, dz. cyt., s. 32-47.

konsekwencjonalizm personalistyczny (nie należy tego stylu kojarzyć z konsekwencjonalizmem utylitarystycznym). Polegałby on na przyjęciu za absolutną zasadę godności osoby i zgodnie z nią doboru środków, jakie służą jej poszanowaniu. Broniąc się przed tym zarzutem, ks. Profesor ucieka się tylko i wyłącznie do antropologii chrześcijańskiej, głównie do argumentów metafizycznych. Byłoby może wskazane wzmocnić jednak ową argumentację o elementy z innych źródeł poznawczych,

– Zastosowany pryncypializm etyczny połączony z konsekwencjonalizmem personalistycznym zrodził kolejny akcent krytyczny wobec przyjętych założeń teoriopoznawczych, w formie zastosowanej argumentacji fundacjonalistycznej, która jest pokłosiem przyjętych przez tomistę jezuitę Tadeusza Ślipkę przesłanek ontologicznych, antropologicznych, epistemologicznych z tradycyjnego tomizmu, a następnie zastosowaniem tych przesłanek do uzasadnienia podstawowego faktu moralnego w wewnętrznej bazie etyki. Wysunięty przez Piotra Duchlińskiego zarzut uciekania się przez prof. Ślipkę do fundacjonalizmu jest moim zdaniem tylko po części zasadny i zbyt krytyczny²⁴, ponieważ tomizm przystosowany do osiągnięć współczesnej wiedzy, ma nadal znaczenie.

– Dr Duchliński zarzuca ks. Ślipce przy okazji omawiania jego teorii wartości (aksjologii etycznej Ślipki) uprawianie metafizycznego egzemplaryzmu, co moim zdaniem jest reakcją na wprowadzanie przez T. Ślipkę do swego ujęcia myśli etycznej swoistego eklektyzmu filozoficznego, który zastosowany w stopniu umiarkowanym poprawia atrakcyjność przyjętej teorii etycznej oraz staje się jednocześnie swoistym „arcydziełem” w rękach wytrawnego filozofa jezuita. Egzemplaryzm T. Ślipki nie jest powtórzeniem platonizmu, lecz jest wyrazem umiarkowanego realizmu, odwołującego się do integralnej osobowej natury, której potencjalności należy rozwijać i uaktualniać. W tej kwestii więc argumenty krytyczne Duchlińskiego wydają się przesadzone.

²⁴ Tamże, s. 57–60.

– Piotr Duchliński kwestionuje jednak deklarację składaną przez ks. Ślipkę, jakoby opowiadał się po stronie stanowiska umiarkowanego realizmu typu arystotelesowskiego, twierdząc, że: „najwidoczniej Ślipko nie jest do końca konsekwentnym realistą umiarkowanym i choć deklaruje, że o takim profilu akceptuje epistemologię, to jednak w aksjologii idzie w inną stronę: platońską i augustyńską, przyjmując realizm skrajny”²⁵. O umiarkowanym realizmie epistemologicznym obszernie wspominałem w trzecim rozdziale rozprawy doktorskiej, omawiając m.in. koncepcję osoby w perspektywie epistemologicznej. Sam T. Ślipko odżegnuje się od platońskiej metafizyki w postaci nauki o ideach²⁶, wobec tego i ten zarzut wysunięty przez krakowskiego analityka młodszego pokolenia jest również przesadzony,

– Prof. Ewa Podrez podkreśla, że ks. Ślipko stara się połączyć dwa aspekty etyki chrześcijańskiej, to jest wspomniany tomizm (klasyczny) z elementami augustynizmu oraz współczesnego personalizmu w jedną teoretyczną całość. Uważam, że jest ona świadoma faktu, że wielu metodologów podważy jej klasyfikację ujęcia etyki ks. Tadeusza Ślipki jako wersji tomistyczno-personalistycznej, albowiem będą twierdzić, że tomizm i personalizm są względem siebie nieprzystawalne i mogą wysunąć zarzut o uprawianie na terenie filozofii moralnej swoistego synkretyzmu filozoficznego, w czym częściowo będą mieć rację; zatem nazywanie etyki w ujęciu ks. Tadeusza Ślipki personalistycznym tomizmem lub tomizującym personalizmem jest w pewnym stopniu odważnym krokiem, dlatego że zawiera w sobie dużą dozę ambiwalencji metodologicznej, zwłaszcza na polu metaetycznym oraz w samej etyce fundamentalnej. Sam również, przeprowadzając analizę dorobku ks. Ślipki miewam w tej sprawie niekiedy wątpliwości. Wobec tego należałoby się bliżej w przyszłości zająć racjami uprawomocniającymi stosowanie łączonego określenia tomizm-personalizm w przypadku omawianego Autora. Niemniej jednak na razie uważam, że można mówić o personalistycznym tomizmie prof. Ślipki.

²⁵ P. Duchliński, *Od fenomenologii do metafizyki wartości. Aksjologia tomistyczna Tadeusza Ślipki*, art. cyt., s. 103.

²⁶ Por. *Zarys etyki ogólnej*, s. 218.

– Prof. F. W. Bednarski OP przy okazji słynnego sporu o dynamiczność prawa naturalnego postawił zarzut uprawiania przez ks. Ślipkę etycznego legalizmu oraz statyzmu. Sprawa krótko została przedstawiona w części omawiającej deontologię etyczną. Wprawdzie trzeba przyznać, że doktryna moralna ks. Ślipki jest nacechowana statyzmem, ponieważ odwołuje się do niezmiennej natury ludzkiej, jednak to podejście broni naszego Autora przed relatywizmem oraz sytuacjonizmem etycznym. Zarzut legalizmu zaś jest nietrafny, ponieważ T. Ślipko uznaje w prawie naturalnym podstawę prawa pozytywnego, które jest rozwinięciem i zastosowaniem tamtego. Zatem obawy ojca Bednarskiego OP są nie do końca słuszne²⁷.

9. Zakończenie

Na koniec artykułu wypada przypomnieć, że jest to nieco zmienione podsumowanie rozprawy doktorskiej poświęconej etyce fundamentalnej w ujęciu ks. prof. Tadeusza Ślipki. Zainteresowanego czytelnika, który chciałby szerzej poznać tę propozycję etyczną, wypada odesłać do lektury samej rozprawy. Jak każda praca naukowa na tym etapie, nie ustrzegła się ona mankamentów, które sygnalizowali obaj recenzenci. Rozprawa zapewne nie wyczerpuje wszystkich aspektów doktryny etycznej omawianego Autora, szczególnie w zakresie jej fundamentów. Do takich można zaliczyć np. metaetykę, czy też naukę o aktach i odpowiedzialności.

Na koniec posłużę się parafrazą pierwszych słów encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*, porównujących wiarę i rozum do dwóch skrzydeł, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji Bożej prawdy.

Osoba i jej niezbywalna godność wraz z ludzką naturą są jak dwa skrzydła, na których etyka ogólna w ujęciu ks. prof. Tadeusza Ślipki

²⁷ Powyższe przekonanie o tym, że ks. Tadeusz Ślipko nie wykazuje tendencji do legalizmu w etyce, opieram m.in. na artykule ks. prof. Andrzeja Szostka: *O etyce dyskursu etycznego słów parę*, w: *Życ etycznie – żyć etyką*, dz. cyt., s. 237–244.

SJ unosi się ku kontemplacji prawdy o dobru moralnym, nie omijając szczegółowych rozstrzygnięć etycznych występujących w skomplikowanym życiu poszczególnych jednostek oraz społeczności.

PROF. THADDAEUS ŚLIPKO'S SJ GENERAL ETHICS

Summary

The paper presents the last part of the doctoral thesis on the "General Ethics According to Thaddaeus Ślipko SJ". Thomas Thaddaeus Ślipko, born January 18th 1918 in Stratyn (Ukraine), is a famous professor of ethics in Poland, who has published several books and papers concerning the main contemporary moral problems. His system joints both classical and modern ethical concepts. He is a Thomist who assimilates some elements of Augustinian philosophy. He combines empiricism with rationalism. The pivotal element of his ethics is human nature, in which the purpose of human life and its values, norms and laws are rooted. Ślipko presents his own explication of the competing values which is used by him to solve the complex problems, such as that of self-defense.

According to Ślipko deontology depends on axiology. But deontology concerns only the absolute values which are necessary to accomplish the ideal of the human person. The moral law is therefore unchangeable. Finally, the author of the paper presents some critical comments, raised by P. Duchliński, T. Biesaga, E. Podrez, S. Ziemiański. They concern for example, the moment of the animation of embryos, the problem of realism – absolute or moderate –, the relation of Thomism to personalism and the problem of the static or dynamic character of the natural law.

Kinga KWINTA-PIETUSZKO

POSTAWA SOLIDARNOŚCI W PERSONALIZMIE

1. Wstępne określenia

Niniejszy artykuł przedstawia rozumienie człowieka przyjmującego postawę solidarną na gruncie antropologii personalistycznej. Dotyka on zagadnień: przezwyciężenia postawy indywidualistycznej, wychodzenia ku drugiemu człowiekowi, dzielenia się własnymi dobrami, nie tylko w wymiarze materialnym, ale też emocjonalnym i duchowym, czyli szeroko rozumianej solidarności społecznej. Temat ten przedstawiam w odniesieniu do personalizmu z dwóch powodów. Po pierwsze, moim zdaniem, jest to filozofia najlepiej tłumacząca istnienie fenomenu solidarności. Po drugie, personalistyczne analizy antropologiczne tworzą przestrzeń dla rozumienia, uzasadniania i promowania postaw solidarności we współczesnym świecie. Postawy te są niezbędne dla społeczeństwa XXI wieku, a jednocześnie, co w przyjętej perspektywie wydaje się być ważniejsze, pozwalają człowiekowi spełniać, realizować, tworzyć własne człowieczeństwo. Zanim przejdę do właściwej analizy, krótko scharakteryzuję pojęcia: postawa solidarności oraz personalizm.

Solidarność jest terminem obecnym w wielu dyscyplinach naukowych. Na gruncie etyki i filozofii społecznej bywa utożsamiana z silną więzią duchową, opierającą się na wspólnych przekonaniach,

podobnych interesach, celach i działaniach¹. Może być rozumiana jako powinność, wtedy jest „(...) postulatem płynącym z uświadomienia sobie obowiązków, jakie łączą każdego człowieka z innymi ludźmi, zwłaszcza zaś z członkami tej samej społeczności”². Na gruncie filozofii personalistycznej przywoływana jest definicja solidarności pochodząca z encykliki papieskiej *Sollicitudo rei socialis*. Jan Paweł II pisze w niej o solidarności: „jest to mocna i trwała wola zaangażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich”³. W innym miejscu Karol Wojtyła określa solidarność jako „stałą gotowość do przyjmowania i realizowania takiej części, jaka każdemu przypada w udziale z tej racji, że jest członkiem określonej wspólnoty”⁴. Powyższe definicje wskazują na więź z innymi, świadomość obowiązków i powinność z nich wynikającą, na wolę czy też wolne decyzje o zaangażowaniu oraz na gotowość do działania. Elementy te traktuję jako dopełniające się w tworzeniu postawy solidarności.

Postawa jest względnie stałym stosunkiem do przedmiotu (lub podmiotu) wyrażającym się w gotowości do specyficznych sposobów reagowania. Zwykle możemy w niej wyróżnić trzy komponenty: emocjonalny, intelektualny oraz behawioralny⁵. Postawę solidarności wstępnie definiuję więc jako stały stosunek do innych osób (członków wspólnoty), która wyraża się w gotowości do realizowania własnej części obowiązków, w taki sposób, by pomnażać dobro wspólne. Elementem emocjonalnym tej postawy jest więź łącząca członków wspólnoty, intelektualnym – świadomość obowiązków wobec innych ludzi, behawioralnym – konkretne czyny. Do tej wstępnej charakterystyki

¹ Por. *Mała Encyklopedia Filozofii*, red. S. Jedynek, Oficyna Wydawnicza BRANTA, Bydgoszcz – Lublin 2002, s. 363.

² A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2000, s. 814.

³ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 38, TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1997, s. 73.

⁴ K. Wojtyła *Osoba i Czyn*, w: tegoż, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 323.

⁵ Por. A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, dz. cyt., s. 645.

dodałabym jeszcze komponent wolitywny, który wskazuje, że solidarność rodzi się w wolności, a nie z przymusu lub przyzwyczajenia.

Personalizm jest koncepcją filozoficzną, której punktem wyjścia jest „metafizyczne pojmowanie osoby jako autonomicznego bytu (natury duchowej), obdarzonego wolnością i moralną odpowiedzialnością, świadomością i wolą”⁶. Naczelną wartością personalizmu jest dobro, a nadrzędną zasadą – rozwój osoby ludzkiej⁷. Przestrzenią dla tego rozwoju są relacje z innymi ludźmi oraz z osobowym Bogiem. Personalisci podkreślają, że człowieka nie można nigdy traktować jako środka do celu, gdyż zgodnie ze swoją naturą zawsze jest on celem samym w sobie⁸. W obrębie filozofii personalistycznej można wyróżnić wiele nurtów⁹ różniących się między sobą koncepcją osoby, kultury, społeczeństwa, założeniami filozoficznymi i światopoglądem. Zauważając wielość kierunków, warto przywołać opinię zawartą w słowniku pojęć i terminów filozoficznych: „Nazwę «personalizm» (...) można odnieść do każdej doktryny uznającej szczególną rolę i wartość osoby ze względu na nią samą, dostrzegającej w człowieku byt nie tylko biologiczny i historyczny, ale przede wszystkim taki, który wykracza poza naturę i poza historię”¹⁰. Już Mounier, uznawany za jednego z twórców tej koncepcji, poruszał problem braku zrozumienia sensu personalizmu, gdy chce się w nim widzieć skończony system. Określał go raczej jako perspektywę, metodę i zobowiąza-

⁶ *Mala Encyklopedia Filozofii*, red. S. Jedynek, dz. cyt., s. 291.

⁷ Por. A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, dz. cyt., s. 619.

⁸ Por. J. Dec, *Personalizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 123.

⁹ *Powszechna encyklopedia filozofii* wymienia: personalizm idealistyczny, metafizyczny, fenomenologiczny, etyczny, pragmatyczny, panpsychiczny, dualistyczny, relatywistyczny, monadystyczny, panteistyczny, absolutystyczny, ateistyczny, moralno-społeczny, religijny, teologiczny, naturalistyczny, spirytualistyczny. Według innego podziału ta sama encyklopedia wskazuje na trzy rodzaje: 1. Personalizm horyzontalny (humanizm), 2. Personalizm wertykalny (pozatomistyczny), w którym możemy wyróżnić personalizm moralno-społeczny, fenomenologiczno-aksjologiczny, egzystencjalno-dialogiczny i ewolucyjno-kosmiczny, 3. Personalizm tomistyczny (klasyczny), por. tamże, s. 123-127.

¹⁰ A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, dz. cyt., s. 619.

nie¹¹. Perspektywą personalizmu jest, według niego, realizm duchowy oraz wielowymiarowe odniesienie do życia ludzkiego, polegające na odwoływaniu się z jednej strony do pełni osobowości, z drugiej do społeczeństwa i całej ludzkości. Mówiąc o metodzie, podkreślał powiązanie filozofii z okolicznościami historycznymi, w których jest uprawiana. Według Mouniera zobowiązaniem personalizmu lub jego celem było tworzenie warunków, by człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem¹². Celem niniejszego opracowania nie jest przeanalizowanie i sklasyfikowanie możliwie wielu nurtów personalizmu w odniesieniu do tematyki solidarności. Zadanie, które sobie stawiam, polega na ukazaniu spojrzenia kilku personalistów. Wybrałam: Emmanuela Mouniera, Jacquesa Maritaina, Karola Wojtyłę oraz Gabriela Marcela. Odmienne rozłożone akcenty w ich filozofii osoby, wspólnoty, dobra wspólnego pragnę ukazać nie jako różnice, lecz wzajemnie uzupełniające się spojrzenia.

2. Osoba

Przedstawiając charakterystykę osoby ludzkiej, chcę zwrócić uwagę na kilka zagadnień: rozróżnienie pomiędzy jednostką a osobą, powiązanie osoby z czynem oraz wymiary życia człowieka.

Jacques Maritain zauważa, że człowiek egzystuje między dwoma biegunami: materialnym i duchowym¹³. W odniesieniu do nich możemy wyróżnić dwa aspekty istoty ludzkiej. Z biegunem materialnym wiąże się rozumienie człowieka jako jednostki. Z duchowym jako osoby. Nie ma tu jednak mowy o jakimkolwiek rozdwojeniu, jest to ta sama istota, będąca w jednym sensie jednostką, a w innym osobą¹⁴.

¹¹ Por. E. Mounier, *Co to jest personalizm?* w: Tenże, *Co to jest personalizm? oraz wybór innych prac*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1960, s. 248.

¹² Por. tamże, s. 248-249.

¹³ Por. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1988, s. 329.

¹⁴ Por. tamże, s. 335.

Maritain opisuje tę jedność w następujący sposób: „Jestem w pełni jednostką ze względu na to, co otrzymuję z materii, i jestem w pełni osobą ze względu na to, co otrzymuję z ducha: dokładnie tak, jak malowidło jest w swej niepodzielności zespołem fizyczno-chemicznym ze względu na barwny materiał, z którego zostało skomponowane, i tworem piękna ze względu na sztukę malarza”¹⁵. Podkreślając jedność bytu ludzkiego, Maritain sprzeciwia się dualizmowi Kartezjusza¹⁶. „Dusza nie jest jedną rzeczą – myślą – istniejącą jako pełny byt; a ciało inną rzeczą – rozciągłością – istniejącą na swój sposób jako pełny byt. Dusza i ciało to dwa substancjalne współprzewodniki jednego i tego samego bytu, jedynej i niepowtarzalnej rzeczywistości, której na imię człowiek”¹⁷. Do pełniejszego zrozumienia, kim jest człowiek, nie wystarcza jednak podkreślenie jego jedności, należy także odkryć różnicę między wyróżnionymi aspektami. Jednostkowość, według Maritaina, jest ze względu na jej materialny wymiar nietrwała i dąży do rozkładu. Stawia ona człowieka w pozycji jednego z wielu bytów tego samego rodzaju, jako okrucz gatunku, część wszechświata. Wskazuje na jego zależność od praw świata fizycznego¹⁸.

Mounier¹⁹, odróżniając jednostkę od osoby, wskazuje na element emocjonalny, a jego opis wyraźnie negatywnie ocenia jednostkę. Pisze on tak:

„Nazywamy jednostką rozpraszanie się i ztracanie się osoby na powierzchni jej życia, a także upodobanie, jakie w tym znajduje. Moja jednostka, to niesprecyzowany i zmienny, nakładający się na siebie obraz różnych postaci, wśród których się unoszę, w których odrywam się i uciekam od siebie samego. Moja jednostka to zachłanna radość z rozproszenia, kazirodcza miłość moich cech szczególnych, tej całej

¹⁵ Tamże, s. 335.

¹⁶ Odwołuje się on w swym sprzeciwie do doktryny św. Tomasza dotyczącej jednostkowości; por. tamże, s. 330-331.

¹⁷ Tamże, s. 331.

¹⁸ Por. tamże, s. 332.

¹⁹ Emmanuel Mounier w swoich rozważaniach nad osobą wskazuje na element egzystencjalnej obecności, w odróżnieniu od Maritaina, który podkreśla substancjalność bytu ludzkiego.

cennej obfitości, która jedynie mnie interesuje. To także panika, która ogarnia mnie na samą myśl, że musiałbym się od tego oderwać; forteca bezpieczeństwa i egoizmu, którą wnoszę dookoła siebie dla zapewnienia bezpieczeństwa i obrony przed niespodziankami miłości. To wreszcie agresywność, kapryśna i wyniosła (...)”²⁰.

Dla pełniejszego obrazu pragnę jeszcze przytoczyć opis jednostki przez Marcela: „Jednostkę można porównać do atomu wciągniętego w wir lub (...) po prostu elementu statystycznego, gdyż jest ona najczęściej zwykłym okazem wśród nieskończonej ilości innych okazów, (...) – bezosobowym anonimem w stanie cząstkowym; jednostka niemal nie może uniknąć złudzeń co do autentyczności swych reakcji, wyobrażając sobie, że naprawdę działa, gdy w istocie rzeczy tylko biernie doświadcza (...)”²¹. Zaryzykuję stwierdzenie, że Maritain w swoich opisach jednostki kładzie nacisk na fakty wynikające z właściwości materii, dla Mouniera bycie jednostką jest pewnego rodzaju rezygnacją, zgodą na gorszą wersję samego siebie, Marcel natomiast wydobywa element bierności w charakterystyce jednostki. Konsekwencją tak rozłożonych akcentów w opisach jednostki jest podkreślanie cech przeciwnych w obrazie osoby.

Maritain o osobie pisze tak: „Osoba to rzeczywistość, która subsystując duchowo, tworzy świat sam w sobie i niezależną (względnie niezależną) całość w wielkiej całości wszechświata i wobec Całości transcendentnej, którą jest Bóg”²². Osoba jest, według niego, zanurzona w istnieniu duchowym, jest zdolna do rozumienia siebie, do wolności i miłości. Nie zamyka się w sobie, ale szuka dialogu z innymi, by ich poznać i kochać. Dysponuje sobą, więc ma możliwość dawania siebie innym, jednak w swym istnieniu jest zależna od Ab-

²⁰ Cyt. za: T. Płuzański, *Mounier*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1967, s. 143, tekst: E. Mounier, fragmenty: *Revolution personaliste et communautaire*, 1932-1935; *Manifeste au service du personalisme*, 1936, tłumaczyła Lucyna Zakrzewska, śródtytuł: *Osoba – osobowość – jednostka* dał Płuzański.

²¹ G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1984, s. 20.

²² J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 333.

solutu, którego obraz przedstawia²³. Mounier nazywa osobę niewidzialnym centrum człowieka, które niczym ukryty gospodarz panuje nad wszystkim, decyduje, kształtuje. Określa ją jako niewyraźnie dostrzeżoną przez świadomość, niedookreśloną i nienazwaną obecność. Nie oznacza to jednak, że zajmuje ona jakąś przestrzeń lub dziedzinę, która może być dodana do „ja”, gdyż osoba wyraża całego człowieka²⁴. Podobnie jak Maritain, wiąże osobę z duchowością, miłością i wychodzeniem ku drugiemu człowiekowi²⁵. Marcel, charakteryzując osobę, podkreśla konieczność czynnego zaangażowania. Zauważa, że człowiek potwierdza siebie, gdy spełnia czyn i bierze za niego odpowiedzialność. Wprowadza termin „rozporządzalność” jako wyrażający istotną cechę osoby. Polega ona na współpracy z własnym przeznaczeniem i wyciskaniu na nim swojego piętna oraz na gotowości wychodzenia poza siebie i poświęcania się²⁶. Położenie akcentu na czyn sprawia, że bliższe jest mu rozumienie osoby jako woli niż jako bytu, co nie oznacza, że osoba może być rozumiana w oderwaniu od bytu, z którego się wylania²⁷. Koncepcja osoby jako sprawcy czynu jest rozwijana również przez Wojtyłę. Na temat czynu i jego znaczenia pisze on w następujący sposób:

„Czyn najpełniej i najwnikliwiej odsłania człowieka jako „ja”, owszem – jako osobę. (...) Poprzez czyn pojawia się w pełni własne „ja” dla świadomości tegoż „ja”. Świadomość jednak, chociaż ze swej strony warunkuje czyn (jako świadome działanie), czynu tego sama nie tworzy, nie kształtuje. (...) Potencjalnością istotną, która konstytuuje czyn sam w sobie, która nadaje mu całą właściwą realność, jest wola. (...) Poprzez wolę bowiem człowiek może stanowić sam o sobie – i stanowi sam o sobie, ile razy zdobywa się na czyn”²⁸.

²³ Por. tamże, s. 333–334.

²⁴ Por. *Osoba – osobowość – jednostka*, w: T. Płużański, *Mounier*, dz. cyt., s. 145.

²⁵ Por. tamże, s. 144.

²⁶ Por. G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, dz. cyt., s. 20–24.

²⁷ Por. tamże, s. 26.

²⁸ K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?* w: tegoż, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 449.

Wojtyła traktuje osobę i czyn jako dwa bieguny, które wzajemnie się uwydatniają i tłumaczą²⁹. Poprzez czyn poznajemy, kim jest człowiek, oraz że jest on podmiotem swojego działania. Czyn wyraża i konkretyzuje wolność osoby³⁰. Jest działaniem świadomym, niosącym za sobą odpowiedzialność³¹. Poprzez czyn człowiek może realizować siebie. Wojtyła nie utożsamia jednak spełnienia czynu ze spełnianiem siebie, uzależniając możliwość realizowania swojego człowieczeństwa od wartości moralnej danego czynu. W tej perspektywie człowiek spełnia siebie poprzez czynienie dobra, podczas gdy zło przynosi mu niespełnienie³². Osoba w koncepcji Wojtyły, podobnie jak w innych tu omawianych, jest obdarzona rozumem i wolnością. Jej szczególne miejsce w świecie wypływa z faktu przewyższania świata przyrody oraz z jej zakorzenienia w rzeczywistości duchowej.

Podsumowując to, co dotychczas zostało powiedziane, bycie osobą postrzegam jako powołanie, zadanie do spełnienia, które człowiek w swej wolności może zrealizować lub odrzucić. Osoba w wielu koncepcjach jest przeciwstawiana jednostce, gdyż bycie osobą to trud przewycięzania egoizmu wynikającego z jednostkowości, to wychodzenie z kręgu spraw własnych ku innym, to podejmowanie ryzyka i bycie prawdziwie sobą. Element materialny oddziela człowieka i ustawia w szeregu śmiertelnych, niedoskonałych jednostek. Materia sprawia, że istota ludzka jest zawsze w potrzebie, zależna od innych³³. Z jednej więc strony każdy z nas jest zdany na innych, z drugiej wezwany, by im pomagać. Ta niewystarczalność człowieka i jego wychylenie ku drugiemu jest podstawą budowania wspólnoty. Zanim jednak poruszę temat wspólnoty, chcę krótko przedstawić koncepcję wymiarów życia człowieka i dynamizmów ludzkich według Mouniera.

²⁹ Por. tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 301.

³⁰ Por. tenże, *Osoba: Podmiot i wspólnota*, w: tegoż, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 379.

³¹ Por. tamże, s. 384.

³² Por. tamże, s. 390.

³³ O nędzy człowieka, wynikającej ze związania z materią por. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 340-341.

Osoba jest przez Mouniera opisywana jako równowaga między długością, szerokością i głębokością. Tym trzem podstawowym kierunkom przypisuje on wymiary duchowe: powołanie, wcielenie i wspólnotę. Powołanie wzywa do ciągłego przekraczania samego siebie i usiłuje jednoczyć działania człowieka. Wcielenie wyraża zależność od materii. Wspólnota przywołuje i integruje osoby, pozwalając na odnalezienie siebie przez oddanie się czemuś wyższemu³⁴. Zadaniem człowieka jest osiągnięcie równowagi między tymi wymiarami. Pomocne w tym celu są ćwiczenia, formujące osobę: rozmyślanie, zaangażowanie i wyrzeczenie. Pierwsze z nich jest poszukiwaniem i odkrywaniem swojego miejsca, sensu i celu w życiu. Kolejne zakłada akceptację swojego wcielenia oraz wskazuje na możliwość przekształcania życia zmysłowego. Ostatnie polega na ofiarowaniu siebie na rzecz innych³⁵. Każde z ćwiczeń, tak jak każdy z wymiarów, jest tak samo ważne. Zaniedbując którekolwiek z nich, człowiek przestaje być w pełni osobą.

Człowiek nie jest bytem wewnątrznie nieruchomym. Jest złożony z dynamizmów, zgrupowanych w trzech kierunkach, nazywanych przez Mouniera ruchami. Są to ruchy: eksterioryzacji, interioryzacji oraz przekroczenia. Pierwszy z nich odpowiada zasadzie realności Freuda. Jest nastawieniem ku światu i rzeczom, przekształcaniem rzeczywistości zgodnie z własną wolą. Gdy dominuje, życie człowieka jest ucieczką przed własnym światem wewnętrznym. Ruch interioryzacji, przeciwnie do eksterioryzacji, skierowany jest do wnętrza człowieka. Jest odsunięciem od świata rzeczy ku sferom głębszym i spokojniejszym. Nie należy go jednak mylić z ucieczką od rzeczywistości. Ruch przekroczenia, nazywany również zasadą przekroczenia, to nieustanna transcendencja tego, co dane. Jest spośród tych trzech najważniejszy, wskazując istotę i sens życia człowieka³⁶. Rów-

³⁴ Por. *Osoba – osobowość – jednostka*, w: T. Płużański, *Mounier*; dz. cyt., s. 145-146.

³⁵ Por. tamże, s. 146.

³⁶ Por. T. Płużański, *Mounier*; dz. cyt., s. 151-155; tekst E. Mounier, fragmenty: *Traité du Caractère*, 1946 tłumaczyła Lucyna Zakrzewska, śródtytuł: *Trzy wymiary życia osobowego*.

nowaga pomiędzy ruchami prowadzi do rozwoju osoby. Powinien on być harmonijny we wszystkich wymiarach życia. Nie chcę przez to powiedzieć, że jest jeden ideał, do którego wszyscy powinni dążyć. Każdy człowiek ma własne powołanie, historię życia, ograniczenia wynikające z materii oraz innych ludzi wokół siebie. Ważne, by osoba na drodze swego życia nie pomijała żadnego z jej wymiarów.

3. Wspólnota

Osoba jest istotą społeczną. Żyje wśród ludzi, a relacje, w jakie z nimi wchodzi, są niezwykle istotne i niezbędne w procesie rozwoju. Filozofia personalistyczna opisuje społeczny aspekt osoby, mówiąc o wymiarze wspólnotowym, o uczestnictwie we wspólnocie czy też o partycypacji w dobru wspólnym. Wątki te, jak się zdaje, są kluczowe dla tematu solidarności społecznej, dlatego poświęcę im teraz nieco uwagi. Rozważania te uzupełnię krótką charakterystyką wartości bezpośrednio związanych z powyższą tematyką. Mam na myśli odpowiedzialność i miłość.

Odnosząc się do tego, co zostało już powiedziane, wymiar społeczny życia człowieka wymaga od osoby przekroczenia siebie w kierunku innych. Zachęca do zaangażowania, a nawet poświęcenia siebie na rzecz dobra wspólnego. Człowiek jest niezbędny wspólnocie, a wspólnota jemu. Czym jednak jest dobro wspólne i do kogo należy? Czy każde zgrupowanie ludzi jest już wspólnotą? Co jest istotą wspólnoty i w jaki sposób ona powstaje?

Osoba dąży do wspólnoty z dwóch względów. Po pierwsze, ponieważ „jest otwarta na wymianę poznania i miłości”³⁷. W tym kontekście ma tendencję do możliwie wielu kontaktów społecznych. Po drugie ze względu na swoje potrzeby, które nie mogą być zrealizowane bez innych ludzi. Nie chodzi tu jedynie o kwestie materialne, lecz

³⁷ J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 337. Warto odróżnić osobę od osobowości. Osoba jest dana raz na zawsze. Osobowość możemy i powinniśmy rozwijać.

przede wszystkim o wychowanie i rozwój intelektualny, emocjonalny i moralny³⁸. Wspólnota jest ważną rzeczywistością ludzkiego bycia i działania, a także jego podstawowym wymaganiem. Nie stanowi jej wielość podmiotów, ale specyficzna jedność tej wielości³⁹. Fundamentem wspólnoty są relacje pomiędzy jej członkami oraz świadomość i przeżywanie tych relacji. Warto w tym miejscu odróżnić wspólnotę społeczną od wspólnoty międzyludzkiej. Pierwsza z nich opiera się na układzie relacji „my”, druga na układzie relacji „ja-ty”. Obie się wzajemnie przenikają, zawierają i warunkują⁴⁰. Dla lepszego zrozumienia tej różnicy przyjrzyjmy się bliżej teorii uczestnictwa, rozwijanej przez Wojtyłę oraz rozróżnieniu relacji „ja-ty” i „my”.

Spotykamy u Wojtyły dwa znaczenia terminu „uczestnictwo”. Pierwsze to uczestniczenie w człowieczeństwie drugiego człowieka, czyli tworzenie relacji „ja – ty”⁴¹. Podstawą tego układu jest świadomość człowieczeństwa osoby, z którą się wchodzi w relację, oraz przeżycie własnego, osobowego ja. Aktualizacja tego układu następuje w momencie przeżycia drugiego „ja” jako osoby. Zrealizowany układ „ja-ty” jest zawsze konkretny i niepowtarzalny⁴². Potencjalnie jednak skierowany jest do wszystkich ludzi, chociaż do każdego indywidualnie. „Ty” zawarte w tym układzie jest jednocześnie znakiem oddzielenia od „ja” i nawiązania czy też wybrania jednego spośród wielu ludzi⁴³. Na czym jednak polega interakcja między dwiema działającymi osobami, która sprawia, że mówimy o wspólnotcie międzyludzkiej? Wojtyła pisze o tym w następujący sposób:

„Jeżeli „ja” (...) konstituuje się poprzez swoje czyny i w ten sam sposób konstituuje się również „ty” jako drugie „ja”, to na tej samej drodze konstituuje się również relacja: „ja” – „ty” oraz relacyjne skutki tego układu w obu jego podmiotach: zarówno w „ja” jak i w „ty”. Podmiot „ja”

³⁸ Por. tamże, s. 338.

³⁹ Por. K. Wojtyła, *Osoba: Podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 394-395.

⁴⁰ Por. tamże, s. 409.

⁴¹ Por. K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, dz. cyt., s. 451.

⁴² Por. tamże, s. 451-452.

⁴³ Por. K. Wojtyła, *Osoba: Podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 397.

przeżywa relację do „ty” w działaniu, którego przedmiotem jest „ty”, i oczywiście *vice versa*. Poprzez to działanie skierowane przedmiotowo ku „ty” podmiot „ja” nie tylko przeżywa siebie w relacji do „ty”, ale także przeżywa w nowy sposób siebie w swojej własnej podmiotowości⁴⁴.

Wspólnota międzyludzka jest więc tworzona przez dwoje ludzi wspólnie działających. Nie jest to jednak dowolne działanie, ale czynny nastawione na partnera tej relacji. Ta międzyosobowa rzeczywistość wykracza poza świadomość człowieczeństwa „ty” i zachęca do akceptacji oraz afirmacji „ty”⁴⁵. Pojawia się więc między ludźmi przestrzeń, w której dają siebie i jednocześnie są przyjmowani. O konieczności budowania relacji i zwracania się ku drugiemu człowiekowi pisał Mounier. Zwracał on uwagę na obecność jako konieczny element doświadczenia, który pozwala umieścić drugiego człowieka w stosunku podmiotowym a nie przedmiotowym⁴⁶. Warto zwrócić uwagę na jego pogląd, że „ty” jest wcześniejsze lub równoczesne z „ja”⁴⁷, podczas gdy Wojtyła podkreślał uprzedniość „ja” wobec relacji „ja” – „ty”.

Drugie znaczenie terminu „uczestnictwo” to wewnętrzna właściwość osoby, polegająca na działaniu wspólnie z innymi w taki sposób, by urzeczywistnić siebie⁴⁸. Odnosi się ono do układu relacji „my” i obok znaczenia teoretycznego ma znaczenie normatywne, wskazujące na powinność osoby wobec wspólnoty i odwrotnie. Z jednej strony człowiek powinien zawsze zdobywać się na takie uczestnictwo, w którym najlepiej się spełnia, z drugiej wspólnota jest zobowiązana do zapewnienia możliwości realizowania się pełnego człowieczeństwa poszczególnych osób we wspólnych działaniach⁴⁹. Uczestnictwo w obu znaczeniach jest więc pewną właściwością, która jednocześnie staje się zadaniem do spełnienia⁵⁰.

⁴⁴ Tamże, s. 400.

⁴⁵ Por. tamże, s. 402.

⁴⁶ Por. E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1964, s.302.

⁴⁷ Por. tamże, s. 37.

⁴⁸ Por. K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, dz. cyt., s. 459.

⁴⁹ Por. tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 312.

⁵⁰ Por. tenże, *Uczestnictwo czy alienacja?*, dz. cyt., s. 453.

Czym jednak jest wspólnota społeczna zakorzeniona w układzie relacji określonych jako „my”? Zaimek „my” wskazuje przede wszystkim na zbiór osób, na wielość podmiotów w pewnym systemie relacji. „My” sugeruje, że osoby są ze sobą powiązane, stanowią jakąś jedność⁵¹. Jedność ta opiera się na działaniu wspólnym, czyli takim, które pozostaje w relacji do jednej wartości. Wartość ta została przez Wojtyłę nazwana dobrem wspólnym. Rdzeniem wspólnoty społecznej wydaje się więc być relacja wielu podmiotów do dobra wspólnego⁵². „Dzięki tej relacji ludzie, przeżywając swą osobową podmiotowość – a więc faktyczną wielość ludzkich „ja” – mają świadomość, że stanowią określone „my” i przeżywają siebie w tym nowym wymiarze”⁵³.

Dobro wspólne jawi się jako podstawa utworzenia wspólnoty społecznej. Maritain pisał, że „w stosunkach społecznych zawsze istnieje jakiś przedmiot, materialny lub duchowy, wokół którego zawiązują się stosunki między osobami ludzkimi”⁵⁴. Z drugiej strony obok dostrzegania w dobru wspólnym fundamentu dla wspólnoty warto pamiętać, że jest ono jej celem. Staje się nim, gdy jest dobrem wszystkich jej członków i nie jest tym samym własnością jakiegokolwiek bezosobowej siły czy też wyższej instancji, lecz jakby spływa z powrotem z owego „my” na każdą osobę. Dobro wspólne jest wybierane jako własne przez członków wspólnoty, dlatego też czyny poszczególnych osób mają na celu służenie wspólnocie, podtrzymywanie jej i wzbogacanie. W tak przeżywanej wspólnocie społecznej człowiek jest gotów zrezygnować z różnych dóbr jednostkowych, poświęcając je dla wspólnoty z własnej woli⁵⁵.

Warto wyraźnie odróżnić rozumienie dobra wspólnego na gruncie personalizmu od koncepcji totalitarnych, kolektywistycznych oraz

⁵¹ Por. tamże, s. 457-458.

⁵² Por. K. Wojtyła, *Osoba: Podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 403.

⁵³ Tamże, s. 403-404.

⁵⁴ J. Maritain, *Człowiek i państwo*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, s. 9.

⁵⁵ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 322; Por. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 343.

indywidualistycznych, którym się przeciwstawia. Dobro wspólne nie jest ani gromadzeniem dóbr prywatnych, ani dobrem należącym do całości, traktowanej jako jakość wyższa, ważniejsza od jej części⁵⁶, w ten sam sposób, w jaki wspólnota nie jest prostą sumą jednostek ani nową jakością ważniejszą od osób ją tworzących. Korzystając z wcześniejszego rozróżnienia jednostki i osoby, możemy za Maritainem stwierdzić, że człowiek jako jednostka jest częścią większej od siebie całości – czyli społeczeństwa. Pociąga to za sobą konieczność wyrzeczenia się pewnych dóbr jednostkowych na rzecz dobra wspólnego. Jednak człowiek jako osoba przerasta społeczeństwo. To osoba staje się celem dla społeczeństwa, dlatego dobro wspólne musi służyć poszczególnym osobom⁵⁷. Píše on o tym w ten sposób: „(...) podczas gdy osoba jako taka jest całością, jednostka jako taka jest częścią; podczas gdy osoba jako osoba czyli jako całość wymaga, aby wspólne dobro społeczności doczesnej spływało na powrót na nią, i gdy przez to przyporządkowanie do całości transcendentnej przerasta nawet społeczność doczesną, ta sama osoba jako jednostka czyli jako część ustępuje całości społecznej i musi służyć wspólnej sprawie jako członek całości”⁵⁸. I w innym miejscu, odróżniając społeczność – czyli dzieło natury od społeczeństwa, które jest dziełem rozumu⁵⁹ pisze:

„W społeczności stosunki społeczne wynikają z określonych sytuacji historycznych i wpływów otoczenia (...) i człowiek jawi się jako wytwór grupy społecznej. W społeczeństwie świadomość osobowa zachowuje pierwszeństwo, grupa społeczna jest kształtowana przez człowieka, a stosunki społeczne wynikają z określonej inicjatywy, określonej idei i dobrowolnych postanowień osób ludzkich. (...) W społeczności presja społeczna wynika z przymusu (...). W społeczeństwie presja społeczna wynika z prawa i racjonalnych reguł, czyli z idei wspólnego celu; odwołuje się do osobistego sumienia i wolności, które muszą przestrzegać prawa z własnej woli”⁶⁰.

⁵⁶ Por. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 339.

⁵⁷ Por. tamże, s. 341-342.

⁵⁸ Tamże, s. 342.

⁵⁹ Por. J. Maritain, *Człowiek i państwo*, dz. cyt., s. 8.

⁶⁰ Tamże, s. 10.

O konieczności wolności we współdziałaniu pisał również Mounier. W drugim człowieku dostrzegał nie tyle naturę, co właśnie wolność, z którą należy współdziałać. Dialog między ludźmi był dla niego drogą do znalezienia prawdy o sobie i potwierdzenia swojego istnienia. I chociaż zauważał we współdziałaniu element walki i rozdarcia, to widział w nim także miłość i wspólnotę⁶¹.

Mówiąc o dobru wspólnym, przeciwstawiamy się zarówno indywidualizmowi, który za podstawowe uznaje dobro jednostkowe, jak i totalizmowi, który podporządkowuje bez reszty człowieka wspólnotocie i społeczeństwu⁶². Innymi słowy uznajemy, że człowiek we wspólnocie odnajduje nowy wymiar własnego bytowania. Staje się częścią wspólnoty tak międzyludzkiej jak i społecznej z własnej woli w celu pełniejszego urzeczywistnienia człowieczeństwa swojego i innych.

Na zakończenie tej części rozważań jeszcze słów kilka o wartościach: odpowiedzialności i miłości. Odpowiedzialność wydaje się być nieodłącznie związana z czynem. Zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i wspólnotowym czyn ludzki wzywa człowieka do wzięcia za niego odpowiedzialności przed sobą i przed kimś drugim⁶³. Nie jest to jednak jedyny wymiar odpowiedzialności. Równie ważnym jest wzajemna odpowiedzialność osoby za osobę we wspólnocie⁶⁴. Tam już nie tylko odpowiadam za to, co sam robię, ale także za to, co pozwalam dziać drugiemu. To już nie tylko odpowiedzialność za „ja” ale też za relację, za dialog, za „my” i dobro wspólne.

Miłość jest w pewnym sensie przyczyną relacji międzyludzkich, tworzenia się społeczeństw. Czyni człowieka zdolnym do dawania siebie i do przyjmowania innego jako daru i jako dającego⁶⁵. Jest wyjściem ponad płaszczyznę siebie samego i innego (obcego) w kierunku

⁶¹ Por. E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, dz. cyt., s. 309-310.

⁶² Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 313.

⁶³ Por. G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, dz. cyt., s. 21.

⁶⁴ Por. K. Wojtyła, *Osoba: Podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 402.

⁶⁵ Por. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 333.

ku relacji z „ty”. Podporządkowuje człowieka temu, co jest w nim najbardziej ludzką rzeczywistością, uwalniając go jednocześnie od autocentryzmu⁶⁶. Miłość pozwala prawdziwie poznać drugiego człowieka, nie rozkładając go na elementy, ale starając się uchwycić jego niepowtarzalną istotę⁶⁷. Jest zawsze hojna i pragnie jak najwięcej dla drugiego, budzi w człowieku to, co najszlachetniejsze, i chroni przed sformalizowaniem i usztywnieniem relacji⁶⁸. Miłość zwraca człowieka ku drugiemu, chce jego urzeczywistnienia i spełnienia. Nie wychodząc ku innemu, skupiając się na sobie, człowiek nie może realizować siebie, dlatego być jest w pewnym sensie tym samym co kochać⁶⁹. Innymi słowy: „Akt miłości jest najmocniejszą pewnością dla człowieka, niezbitym egzystencjalnym *cogito*: Kocham, więc byt istnieje i życie warte jest trudu przeżycia go”⁷⁰.

4. Postawa solidarności

Po przedstawieniu elementów filozofii personalistycznej odniosę je teraz do postawy solidarności. Postawa ta wstępnie została przeze mnie zdefiniowana jako stały stosunek do innych osób i całych wspólnot, wyrażający się w gotowości do realizowania własnej części obowiązków w taki sposób, by pomnażać dobro wspólne. Wyróżniłam w niej komponent emocjonalny, opierający się na więzi międzyludzkiej, komponent intelektualny, bazujący na świadomości obowiązków wobec innych, komponent behawioralny czyli czyn solidarny oraz komponent wolitywny podkreślający wolność wobec spełnienia

⁶⁶ Por. G. Marcel, *Zarys fenomenologii posiadania*, w: tenże, *Być i mieć*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986, s. 144, 150.

⁶⁷ Por. G. Marcel, *Homo viator: Wstęp do metafizyki nadziei*, dz. cyt., s. 23.

⁶⁸ Por. K. Wojtyła *Elementarz etyczny*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1983, s. 95-97.

⁶⁹ Por. E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, dz. cyt., s. 37, 39.

⁷⁰ Tamże, s. 40.

lub niespełnienia owego czynu. Karol Wojtyła widzi w postawie solidarności naturalną konsekwencję życia i działania wspólnie z innymi. Twierdzi, że jest ona „podstawą wspólnoty, w której dobro wspólne prawidłowo warunkuje i wyzwala uczestnictwo, uczestnictwo zaś prawidłowo służy dobru wspólnemu, wspiera je i urzeczywistnia”⁷¹. Solidarność nazywa stałą gotowością do realizowania własnej części, wynikającej z bycia członkiem wspólnoty. Zauważa też, że solidarność powstrzymuje od wyręczania innych w ich obowiązkach, a postawa solidarności wymaga szczególnego wycucia potrzeb wspólnoty⁷². Brak ingerencji w zaspokajanie potrzeb wspólnoty, wtedy gdy jej członkowie są w stanie je spełnić o własnych siłach, nie jest wyrazem egoizmu, lecz zasady subsydiarności. Jest ona związana z postawą solidarności i polega właśnie na tym, by nie dawać ludziom tego, co mogą osiągnąć sami⁷³. Celem tej zasady jest rozwijanie uczestnictwa wszystkich ludzi, tak aby każdy realizował się twórczo i odczuwał satysfakcję z udziału we wspólnym dobru⁷⁴. Obok postawy solidarności, wśród postaw autentycznych Wojtyła wymienia postawę sprzeciwu. Rozumie ją jako postawę solidarną, która wyraża szukanie własnego miejsca we wspólnocie oraz troskę o urzeczywistnianie dobra wspólnego⁷⁵. Do postaw nieautentycznych natomiast zalicza konformizm i unik. Pierwszy charakteryzuje się brakiem zaangażowania człowieka i rezygnacją z urzeczywistniania siebie w działaniu z innymi. Jest zewnętrznym upodobaniem się do innych i uleganiem wspólnotcie, której się nie tworzy, ale pozwala się jej nieść. Drugi jest wycofaniem się, brakiem nawet pozornego uczestnictwa we wspólnocie, nieobecnością⁷⁶. W obu przypadkach człowiek „jest przekonany, że wspólno-

⁷¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 323.

⁷² Por. tamże, s. 323-324.

⁷³ Por. B. Häring, V. Salvoldi, *Tolerancja. Rozważania nad etyką solidarności i pokoju*, Verbinum Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 2000, s. 72.

⁷⁴ Por. tamże, s. 72-73.

⁷⁵ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 324-325.

⁷⁶ Por. tamże, s. 327-329.

ta odbiera mu siebie, dlatego też usiłuje siebie odebrać wspólnocie⁷⁷. Postawa solidarności wymaga zaangażowania i wysiłku, odkrywania siebie przed innymi i realizowania siebie w horyzoncie potrzeb nie zawsze własnych. Dokonuje się to w małych wspólnotach rodzinnych, a także w społeczności osiedla, wsi, miasta, państwa, narodu czy też ludzkości. W przypadku wspólnot niewielkich na pierwszy plan wysuwa się relacja między ludźmi, w przypadku wspólnot liczących wiele osób, które niejednokrotnie nie znają się wzajemnie, czynnikiem jednoczącym jest dobro wspólne. W obu przypadkach postawę solidarności możemy odnieść do miłości. Przedstawię teraz postawę solidarności, akcentując najpierw jej wymiar międzyludzki, następnie uczestnictwo w dobru wspólnym, a na koniec ukazując ją w kontekście miłości.

„Zasadę solidarności można rozumieć jako związek istot ludzkich współodpowiedzialnych za swoje wzajemne dobro⁷⁸. Definicja ta wskazuje na odpowiedzialność i jej międzyosobowy zakres. Da się ją odnieść do najmniejszej możliwej wspólnoty dwóch osób. Można powiedzieć, że od tego wszystko się zaczyna. Uznanie drugiej osoby za istotę taką jak ja, wewnętrzne otwarcie na to, kim ona jest, powierzenie jej swojego losu i wzięcie odpowiedzialności za jej dobro – to elementy tworzące relację międzyludzką. Ta relacja, nazywana przez personalistów układem „ja – ty”, wyzwala postawę solidarności. Skoro jestem związany emocjonalną więzią z drugim człowiekiem, którego uznaję za osobę jak ja, skoro wiem, że nie jestem samotną wyspą i mam pewne obowiązki wobec innych ludzi, dostrzegam pewnego rodzaju zaproszenie lub wezwanie do postawy solidarności. Na czym ono polega? Na uznaniu dynamiki życia ludzkiego wynikającej z niesamowystarczalności. Ja potrzebuję drugiego człowieka do życia, a on potrzebuje mnie. Ja odpowiadam na jego potrzeby, a on na moje. Z jednej strony daję coś z siebie dla niego, z drugiej odkrywam przed nim swoją słabość, by zostać obdarowanym. Istnieje w przed-

⁷⁷ Tamże, s. 329.

⁷⁸ B. Häring, V. Salvoldi, *Tolerancja. Rozważania nad etyką solidarności i pokój*, dz. cyt., s. 71.

stawionym obrazie pokusa, by we wspólnocie widzieć rodzaj handlu wymiennego, nie jest to jednak moim zdaniem spojrzenie właściwe. Uważam, że fenomenowi prawdziwej wspólnoty i, co za tym idzie, postawy solidarności nie da się wyjaśnić i opisać wyłącznie na bazie niewystarczalności człowieka. Jego drugi aspekt to nadmiar. Człowiek nie tylko potrzebuje drugiego człowieka, ale też go wybiera. Chcę z nim być, bo to daje mu szczęście, bo pragnie się sobą z innymi podzielić, bo nie chce życia, którym został obdarowany, mieć tylko dla siebie. Ten aspekt wyraża się w postawie miłości.

Patrząc szerzej na związki międzyludzkie, dostrzegamy obok układu „ja – ty” układ „my” oraz dobro wspólne, będące nową jakością powstającą na kanwie wspólnoty. Relacja „my” jest jednością osób, tworzącą się przez odniesienie do wspólnej wartości. Gdy wartością tą jest życie człowieka, możemy powiedzieć, że wspólnota ukierunkowana jest na człowieka, że jest „dla niego”. Tischner pisze:

„Ja jestem z tobą, ty jesteś ze mną, jesteśmy razem – dla niego. My – dla niego. My, ale nie po to, by patrzeć na siebie, lecz – dla niego. Co tu jest pierwsze? Czy pierwsze jest „my”, czy pierwsze jest „dla niego”? Wspólnota solidarności różni się od wielu innych wspólnot tym, że w niej pierwsze jest „dla niego”, a „my” przychodzi potem. Najpierw jest ranny i jego krzyk. Potem odzywa się sumienie, które potrafi słyszeć i rozumieć ten krzyk. Dopiero stąd rośnie wspólnota”⁷⁹.

Moim celem nie jest roztrząsanie kwestii momentu powstania wspólnoty, jednak uważam, że cytat ten bardzo dobrze obrazuje cel istnienia wspólnoty. Nie jest nim przyjemność bycia razem lub czerpanie korzyści dla siebie. Układ „my” powstaje ze względu na większe dobro, które nie jest nigdy indywidualną własnością, ale poszczególnego człowieka przerasta. Dobro wspólne jest celem wspólnoty i wokół tego dobra ludzie się jednoczą. Czy istnieje dowolność w wyborze tego, co ma stanowić dobro wspólne określonej wspólnoty, lub innymi słowy czy wspólnota może powstać wokół dowolnej wartości? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że tak. Bez względu

⁷⁹ J. Tischner, *Etyka solidarności*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1992, s. 17-18.

na to, co stanie się elementem wspólnym dla grupy ludzi, przy jego zaistnieniu pojawi się swoiste poczucie „my”. Czy jednak każde poczucie przynależności do grupy osób jest już wspólnotą? Czy na przykład grupa osób kibicujących jednej drużynie jest już wspólnotą? Moim zdaniem nie. Wystąpienie elementu wspólnego, uznanego przez wszystkich w grupie, to jeszcze za mało, by mówić o wspólnocie i dobru wspólnym. Można odwołać się do celów gospodarczych, społecznych, kulturowych i politycznych. Czyje jednak mają być to cele? Czy jest jakiś autorytet, na który można się powołać budując wspólne dobro? Odpowiedź na te pytania to opowiedzenie się za pewnym światopoglądem, to uznanie pewnej filozofii człowieka i państwa. Na gruncie personalizmu, w świetle wszystkiego, co zostało do tej pory powiedziane, odpowiedź jest jednoznaczna. Podstawową wartością, wokół której tworzy się wspólnota i wspólne dobro, jest osoba. Życie ludzkie w jego osobowym wymiarze jest z jednej strony podstawą i warunkiem powstania wspólnoty i dobra wspólnego, a z drugiej ich zasadniczym celem. W tym kontekście łatwo zrozumieć twierdzenie Wojtyły, że dobro wspólne jest dynamiczne i powinno wyzwalać postawę solidarności⁸⁰. Skoro dobro wspólne jest ukierunkowane na człowieka, w równej mierze na mnie i na każdego, żyjącego obok mnie, skoro tworzę relacje z tym żyjącym obok mnie, to niejako z tych samych powodów, które opisałam przy okazji relacji „ja – ty”, powstaje postawa solidarności. Są to: niewystarczalność człowieka i potrzeba dzielenia się sobą z innymi. Różnica tkwi w skali, której dotyczą. Niewystarczalność w tym kontekście odnosi się między innymi do złożonych układów społecznych, dóbr kulturowych, dziedzictwa historycznego. Potrzeba dzielenia się sobą to wkład człowieka w stosunki społeczne, dobra kulturowe i zmianę biegu historii. Postawa solidarności jest spełnianiem siebie, ale nie dla siebie, lecz dla innych i nie samemu, lecz z innymi. Jest aktywnością i tworzeniem zgodnie z własnym wnętrzem, jednocześnie pomnażając dobra należące do wszystkich. Jest autentycznym, zaan-

⁸⁰ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 325.

gażowaniem, by każdy miał prawo do zachowania życia, tworzenia i realizacji swojego człowieczeństwa.

Solidarność przedstawiana bywa jako zasada życia społecznego, która reorientuje wszelką aktywność w taki sposób, by nie była ona walką z kimś lecz o coś – o dobro wspólne⁸¹. Podkreśla się w niej współodpowiedzialność wszystkich obywateli i państwa w budowaniu tego dobra. Rauscher odnosząc ją do miłości, pisze tak:

„Z pewnością: solidarność i miłość bliźniego są ze sobą spokrewnione, ale byłoby to zawężenie pojęcia, gdyby chcieć rozumieć przez solidarność przede wszystkim występowanie lub ujmowanie się za sprawami skrzywdzonych, ubogich i cierpiących [jakakolwiek] biedę. (...) Solidarność nie może być interpretowana jako pomoc, którą jesteśmy winni ubogim i cierpiącym biedę. Solidarność raczej znaczy, że wszyscy, mocni i słabi muszą zebrać siły, ponieważ wszyscy są zdani wzajemnie na siebie. Solidarność jest społeczną zasadą prawa, która domaga się współodpowiedzialności zarówno państwa jak i wszystkich obywateli dla dobra całości”⁸².

Czy jednak wystarczy powiedzieć o postawie solidarności, że jest lub powinna być zasadą prawa lub zasadą życia społecznego? Czy nie ogranicza się jej wówczas w pewnym sensie do sprawiedliwości społecznej, nie utożsamia z równym dostępem do dóbr? Czy walka o wspólne dobro ma sens bez miłości między ludźmi? Wydaje mi się, że postawy solidarności nie można oddzielić od miłości. „(...) Chroni ona podmiotowość członków wspólnoty, pomagając nam dostrzec w drugim człowieku bogactwo i nieredukowalność drugiego «ja»”⁸³. Staje się przez to podstawą nie tylko czynów miłosierdzia wobec ubogich i cierpiących, ale podstawą wszelkich relacji międzyludzkich

⁸¹ Por. ks. F. Kampka, *Solidarność w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Działanie według wartości. Idea solidarności dzisiaj*, red. ks. W. Zuziak, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2001, s. 8, 11.

⁸² A. Rauscher SJ, *Źródła idei solidarności*, w: *Działanie według wartości. Idea solidarności dzisiaj*, dz. cyt., s. 26-27.

⁸³ J. Kupczak OP, *Idea solidarności w myśli Karola Wojtyły*, w: *ETHOS* Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL, Lublin i fundacji Jana Pawła II, Rzym, nr 67-68, 2004, s. 83.

kich. Zgadzam się z omawianymi poglądami personalistów na temat miłości. Podobnie jak oni uważam, że to właśnie dzięki niej człowiek może traktować drugiego człowieka jako osobę, może ofiarować mu siebie i przyjmować go jak najcenniejszy dar. Zgadzam się z twierdzeniem, że chroni ona ludzi przed zbytnim formalizmem i nadmiernym skupianiem się na sobie, a także z przekonaniem, że właśnie ze względu na miłość życie warte jest trudu przeżycia go⁸⁴. Bez miłości moim zdaniem człowiek nie jest prawdziwie solidarny, ponieważ nie jest w stanie dostrzec w drugim człowieku osoby i wyjść poza krąg własnych spraw. Bez miłości jest sam dla siebie najważniejszy, a dobro wspólne jawi się jako konieczność znienawidzonej niewystarczalności. Bez miłości nie ma w nim nadmiaru człowieczeństwa, którym pragnęłyby się podzielić z drugim człowiekiem i światem.

5. Zagrożenia i wyzwania

Na zakończenie chcę spojrzeć na zagrożenia i wyzwania pojawiające się przed postawą solidarności we współczesnej cywilizacji. Wśród zagrożeń zwrócę uwagę na indywidualizm, konsumpcjonizm, alienację i neutralność światopoglądową. Do wyzwań natomiast zaliczę solidarność upaństwowioną i globalizację.

Indywidualizm, jak sama nazwa wskazuje, kładzie nacisk na indywidualium, na jednostkę. Indywidualista zamyka się na dobro wspólne i sprawy społeczne i żyje w świecie wyznaczonym przez krąg najbliższych oraz ma na oku partykularne interesy przyjaciół i rodziny⁸⁵. Indywidualizm wyraża się w przekonaniu, że człowiek może się rozwijać i urzeczywistniać siebie w oderwaniu od innych ludzi i ich dobra⁸⁶. Dobro wspólne zostaje w nim niejednokrotnie zastąpione przez wła-

⁸⁴ Odwołuję się tu do poglądów przytoczonych w ostatnim akapicie punktu 4.

⁸⁵ Por. ks. P. Andryszyk, *Solidarność cnotą obywatelską*, w: *Chrześcijanin wobec... zagadnień społecznych*, red. tegoż, Wydawnictwo Św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej, Kraków 2002, s. 71-72.

⁸⁶ Por. A. Rauscher SJ, *Źródła idei solidarności*, dz. cyt., s. 25.

sność prywatną a relacje międzyludzkie są często tylko koniecznością wynikającą z braku samowystarczalności. W indywidualizmie zwykle nie ma miejsca na solidarność między ludźmi.

Postawą w pewien sposób spokrewnioną ze współczesnym indywidualizmem jest konsumpcjonizm i związane z nim tendencje do gromadzenia dóbr, w celu zabezpieczenia się. Współczesny człowiek wydaje się budować poczucie własnej wartości w oparciu o dobra materialne a szczęście łączyć z maksymalną ilością przyjemnych doznań. Tu również nie ma zbyt wiele miejsca dla głębokich, pełnych szacunku relacji międzyludzkich.

Brak relacji dobrze charakteryzuje postawa alienacji. Jest ona przeciwieństwem uczestnictwa. Ma miejsce wtedy, gdy człowiek nie jest „zdolny do przeżycia drugiego człowieka jako drugiego «ja»”⁸⁷. Nie powstaje układ „ja – ty” ani „my”. Jednocześnie człowiek wyalienowany nie może identyfikować siebie jako podmiotu w procesie społecznym. Czuje, że nie ma wpływu na to, co dzieje się wokół niego. Przyczynę takiego stanu rzeczy można odkryć zarówno po stronie osoby, jak i po stronie społeczeństwa, zwykle jednak oba te elementy są ze sobą sprzężone. Skutkiem natomiast alienacji jest zmiana w patrzeniu na człowieka żyjącego obok nas. Zamiast dostrzegać w nim bliźniego, widzimy w nim wroga⁸⁸.

Kolejnym zagrożeniem jest neutralność światopoglądowa. Jej podstawowym wyrazem jest przekonanie, że nie ma prawdy absolutnej i że wszystkie dobra są równowartościowe. Twierdzi się, że każdy ma swoją prawdę, i że bez relatywizmu nie można mówić o wolnym społeczeństwie. Wszyscy ci, którzy opowiadają się za istnieniem absolutnej prawdy, traktowani są w tej perspektywie jako zagrożenie dla wolnej przestrzeni społecznej⁸⁹. Przyjmując neutralność, buduje się sferę życia publicznego na zasadach opartych na niekontrolowanych idealach dobra⁹⁰. Zanim zdecydujemy się na światopoglądowo-

⁸⁷ K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, dz. cyt., s. 456.

⁸⁸ Por. tenże, *Osoba: Podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 412-413.

⁸⁹ Por. ks. P. Andryszczak, *Solidarność cnotą obywatelską*, dz. cyt., s. 74.

⁹⁰ Por. tenże, *Solidarność neutralności*, w: *Działanie według wartości. Idea*

wą neutralność, warto odpowiedzieć sobie na pytania: Kto powinien ustalać, jakie zasady i ideały są niekontrowersyjne i dlaczego? Czy tworzenie kulturowo neutralnej przestrzeni nie zatracą w człowieku i społeczności autentycznej tożsamości⁹¹? Konsekwencją przyjęcia neutralności światopoglądowej może być wynaturzenie solidarności społecznej i sprowadzenie jej do wymiaru biologicznego. Solidarność biologiczna charakteryzowana jest poprzez współczucie oraz gesty życzliwości i ofiarności, które miałyby się opierać na zwierzęcej, instynktownej empatii⁹². Przyjmując taką perspektywę, trudno mówić o wymiarze moralnym solidarności, o wolności czynu solidarnego i odpowiedzialności za niego.

Powyższe, schematycznie ujęte postawy obecne we współczesnym świecie koncentrują człowieka częściej na sobie niż na relacjach i wspólnocie. Uczą polegać bardziej na dobrach materialnych niż na ludziach wokół. Wiążą szczęście raczej z gromadzeniem niż z dzieleniem się. Proponują neutralność, w której wartość ludzkiego życia jest jedną z wielu równorzędnych wartości. Są w wielu punktach przeciwstawne do postawy solidarności i nie dają się z nią pogodzić. Nazwałam je w związku z tym zagrożeniami. Myślę, że dobrze mieć ich świadomość, jeśli chce się dziś mówić o solidarności.

Wyzwania, w odróżnieniu od zagrożeń, nie stoją w sprzeczności z postawą solidarności, mogą ją jednak ograniczać lub zniekształcać. Pierwszym z nich niech będzie solidarność upaństwowiona⁹³. Polega ona na oddaniu państwu części odpowiedzialności za sprawiedliwy podział wspólnego dobra. Z jednej strony wydaje się, że to dobre rozwiązanie, gdyż zapobiega dowolności i zapewnia dostęp do dobra wspólnego wszystkim obywatelom. Z drugiej strony nie jest rozwiązaniem doskonałym. Sprawiedliwy podział opiera się na

solidarności dzisiaj., dz. cyt., s. 89.

⁹¹ Por. ks. T. Biedrzycki, *Przeciw dyskryminacji: równość czy solidarność?* w: *Dyskryminacja jako nowa kwestia społeczna*, red. bp J. Kupny, A. Dylus, ks. T. Biedrzycki, Wydawnictwo Księgarnia św. Jacka Katowice 2007, s. 207.

⁹² Por. ks. P. Andryszczak, *Solidarność cnotą obywatelską*, dz. cyt., s. 74-75.

⁹³ Na temat solidarności upaństwowionej por. tamże, s. 72-73.

równości. Zwykle nie jest to jednak równość szans, ale równość rezultatów. W związku z tym zdarza się, że państwo wspomaga uboższego, który po prostu mniej się stara. Może to z kolei doprowadzić do sytuacji, w której człowiek nie chce się solidaryzować ze swoim sąsiadem bezrobotnym z wyboru, gdyż zasiłek sąsiada jest niewiele niższy od ciężko zapracowanej pensji własnej. Dodatkowo zwiększa poczucie niesprawiedliwości świadomość, że wypłata zasiłków odbywa się kosztem płaconych podatków. To tylko jedna z bardzo wielu możliwych sytuacji. Innym obliczem tego problemu jest odwracanie się od ludzi potrzebujących, w poczuciu, że wyręcza się państwo, które ma obowiązek zapewnić wszystkim niezbędne minimum. Być może jakimś lekarstwem na taką sytuację jest zapewnienie równych szans rozwoju, zamiast równości rezultatów⁹⁴. Jednak i w tej sytuacji powstaje problem oceny ilości włożonego starania i pracy własnej. Kolejnym, w świetle poruszanych zagadnień istotniejszym, problemem jest chęć przesunięcia obowiązków i odpowiedzialności w stronę państwa z powodu poczucia braku wpływu na świat, w którym się żyje. Brak uczestnictwa niszczy człowieka i wspólnotę. Pomoc państwa w dostępie do dobra wspólnego nie powinna zastępować solidarności społecznej. Nie jest dobrze, gdy prawne regulacje prowadzą do pozbycia się własnej, indywidualnej odpowiedzialności, gdyż nawet najbardziej sprawiedliwy dostęp do dóbr nie zastąpi relacji międzyludzkich oraz wymiany dóbr intelektualnych i duchowych w atmosferze miłości.

Kolejnym wyzwaniem dla solidarności jest globalizująca się rzeczywistość społeczna, gospodarcza i polityczna. Coraz częściej mówi się nie tyle o poszczególnych państwach, co zwraca się uwagę na los całej ludzkości. Niezaprzeczalnym faktem jest trwale ekonomiczne niedobrowolne uzależnienie narodów od siebie, które jest efektem rozwoju technologicznego i gospodarczego⁹⁵. Solidarność między

⁹⁴ Na temat równości szans por. ks. T. Biedrzycki, *Przeciw dyskryminacji: równość czy solidarność?* dz. cyt., s. 216-218.

⁹⁵ Por. J. Maritain, *Człowiek i państwo*, dz. cyt., s. 196.

ludźmi może być odpowiedzialnością na problemy związane z tym uzależnieniem i brakiem samowystarczalności państw i narodów. W encyklice papieskiej czytamy:

„(...) solidarność jest drogą do pokoju, a zarazem do rozwoju. Pokój światowy bowiem nie jest do pomyślenia, jeżeli ludzie zań odpowiedzialni nie uznają, że współzależność sama w sobie wymaga przezwyciężenia polityki bloków, porzucenia wszelkiej formy imperializmu ekonomicznego, militarnego czy politycznego, a także przekształcenia wzajemnej nieufności we współpracę. Współpraca jest aktem właściwym solidarności między jednostkami i narodami”⁹⁶.

Obecna sytuacja międzynarodowa ukazuje ogromne nierówności społeczne w dostępie do dóbr. Niełatwo jest samemu oddać, gdy w tym, któremu się oddaje, nie widzi się człowieka takiego samego jak ja. W sytuacji globalizującego się świata widzę dużą potrzebę promowania autentycznej postawy solidarności. Bez względu na to, czy dotyczy to mojego sąsiada czy głodujących dzieci na innym kontynencie, jeśli nie powstanie autentyczna relacja i wspólnota, nie będzie też miejsca dla solidarności.

Wiele jest możliwych sposobów myślenia oraz sugerowanych rozwiązań dla zagwarantowania lepszej przyszłości. Dlaczego wybrałam właśnie solidarność? Czy miało to związek z NSZZ Solidarność, a może z przekonaniem papieża Polaka? Czy zależało to od moich poglądów politycznych, społecznych, religijnych, a może to wpływ wychowania lub grupy bliskich przyjaciół? Na to pytanie, za Tischnerem odpowiadam krótko: „solidarność, bo tak jest dobrze”⁹⁷.

⁹⁶ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 39, dz. cyt., s. 76.

⁹⁷ J. Tischner, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 14.

THE SPIRIT OF SOLIDARITY IN PERSONALISM

Summary

This paper presents the phenomenon of solidarity as strictly related to personalism. The Author characterizes the personalism of three outstanding philosophers: E. Mounier, J. Maritain and K. Wojtyła. The first of them stresses the moment of existential presence of a person as a centre of decision. J. Maritain points out the unity of material and spiritual elements in a human being. K. Wojtyła emphasises the autorealisation of a person in his/her act. The human person has an essential reference to society. It is open to the interchange of informations and goods with others. It becomes full grown when acting together with other persons in order to fulfill their common task. Solidarity consists of three components: emotional, intellectual and behavioral. In other words, these components are: the bonds of sympathy, awareness of rights and duties as well as practical realisation of the moral principles. There are two fundamental elements of solidarity: the lack of self-sufficiency and the overabundance which is disposed to endow the others with a gift. The main purpose of solidarity is cooperation for the common good. Lastly, the Author enumerates some dangers and problems arising in contemporary civilisation which may impede solidarity. The most contrary to it are individualism, consumerism, alienation and the lack of a decided and clear outlook on life. Nationalisation and globalisation render solidarity difficult. Nationalised solidarity excludes even chances for all, while stressing the equality of results. In reality, it is the state which must take care of disabled and weak persons. The same phenomenon appears on a greater scale in global politics. Rich and poor states can coexist side by side in the world, all international solidarity being postponed.



Piotr MAZUR

SPECYFIKA KLASYCZNEJ FILOZOFII CZŁOWIEKA W UJĘCIU STANISŁAWA KAMIŃSKIEGO

Współczesne teorie człowieka wywodzą się nie tylko z terenu filozofii, ale także z nauk szczegółowych i teologii. Można więc mówić o pluralizmie teorii człowieka, o pluralizmie metod jego poznawania i o pluralizmie celów przedmiotowych (aspektów) tego poznania. Niestety z tej mozaiki nie da się złożyć ani pełnego, ani wewnętrznie spójnego obrazu człowieka. Teorie wychodzące od odmiennych założeń, badające fakt człowieka w odmiennych aspektach nierzadko się wykluczają, a nawet są ze sobą sprzeczne. Nauka jako całość wciąż nie daje precyzyjnej odpowiedzi na fundamentalne pytanie egzystencjalne człowieka: *kim jestem?* Sama zaś filozofia, z uwagi na wielość nurtów, odpowiada na nie w różny sposób, w zależności od tego, czy w jego poznaniu sięga do wyników nauk szczegółowych, czy eksponuje jego biologizm, świadomość lub wytwory w postaci znaków, czy usiłuje go opisać lub wyjaśnić, czy w sposób krytyczny przyjmuje całą tradycję filozoficznego poznania człowieka w myśli zachodu, czy też całkowicie ją odrzuca z uwagi na logocentryzm i antropocentryzm.

Już choćby z tego względu ograniczenie się do historyczno-filozoficznego uporządkowania różnych nurtów filozofii człowieka jest niewystarczające. Potrzeba także refleksji metodologicznej, w perspektywie której wyraźniej można ukazać specyfikę antropologii jako filozoficznej wiedzy o człowieku czy specyfikę różnych teorii czło-

wieka i ich wzajemną do siebie relację. I dlatego zasadne wydaje się sięgnięcie do dorobku Stanisława Kamińskiego, jednego z głównych przedstawicieli Lubelskiej Szkoły Filozoficznej, który specjalizował się głównie w problematyce metodologicznej, odnoszącej się także do filozofii człowieka.

1. Antropologia filozoficzna wobec innych nauk o człowieku

Jako realny byt, a więc przedmiot obiektywnego poznania człowiek może być ujmowany w różnych aspektach. Stąd właśnie bierze się wielość nauk o człowieku. Uporządkowania tej wielości i odsłonięcia w ten sposób właściwego miejsca filozofii człowieka można dokonać w świetle klasyfikacji nauk. To ostatnie nie jest proste ze względu na wielość kryteriów, jakie należałoby jednocześnie uwzględnić, m.in.: obszar badań (kategorie ontyczne, charakter badanej rzeczywistości, stopień wiedzy), zadania poznawcze (odmienne rezultaty poznawcze, odmienne cele badawcze), metodę (rozmaitość epistemologiczna naczelnych przesłanek, metoda uprawomocnienia twierdzeń). W rezultacie, jak słusznie zauważa Kamiński, nie istnieje taki porządek „epistemiczno-metodologiczny”, który pozwoliłby w równym stopniu uwzględnić wszystkie zasady podziału. Oznacza to, że każdy podział będzie jakoś schematyczny, tym niemniej na zasadzie dychotomii można dokonać systematyzacji najważniejszych nauk¹.

¹ Biorąc pod uwagę źródło poznania, nauki należy najpierw podzielić na teologiczne (odwołujące się do przesłanek objawionych) i przyrodzone (odwołujące się do przesłanek naturalnych). Nauki przyrodzone z uwagi na sposób badania rzeczywistości można podzielić na filozoficzne (o ile rozumieć przez nie poszukiwanie ostatecznych racji bytowych danego faktu) i szczegółowe (poszukujące prawdziwości tego, co badają, w aspekcie formalnym, ilościowym lub jakościowym). Biorąc pod uwagę przedmiot lub metodę, nauki szczegółowe można z kolei podzielić na formalne (uprawiane metodą dedukcyjną i odnoszące się do porządku ludzkiej myśli) oraz nauki realne (uprawiane metodą indukcyjną i odnoszące się do rzeczywistości niezależnej od ludzkiej myśli). Przedmiotem nauk realnych może być z kolei natura

Chociaż w przekonaniu Kamińskiego zagadnienie człowieka obejmują różne nauki, człowiek pozostaje zagadką. Obok uwarunkowań ontycznych człowieka utrudniających jego ujęcie, źródeł tej niejasności należy szukać także w samych teoriach: fragmentarycznych, złożonych z przypadkowo dobranych aspektów różnych typów nauk. Tymczasem istnieje paląca potrzeba posiadania nie tylko jak największej, ale zarazem ujednoczonej wiedzy o człowieku. Wyzwanie to nie przekreśla pluralizmu metod i różnych typów wiedzy o człowieku – naukowej (dostarczanej przez nauki szczegółowe), filozoficznej i teologicznej².

Teorie dotyczące człowieka, wywodzące się z nauk szczegółowych, dadzą się sprowadzić do humanistycznych i przyrodniczych. Koncepcje formułowane w ramach psychologii, socjologii, etnologii i historii kultury „traktują człowieka nie jako organizm, (...) lecz jako świadomy (osobowy) podmiot aktywności kulturotwórczej”³. Natomiast nauki przyrodnicze starają się opisać biologiczny aspekt bytowania człowieka, wskazując na rządzące nim prawa, kładąc akcent na budowę

i rządzące nią prawa (przyrodnoznanstwo) oraz nauki dotyczące człowieka w aspekcie jego życia społecznego i kultury (humanistyczne). W skład przyrodnoznanstwa wchodzi nauki fizykalno-chemiczne i biologiczne, natomiast w skład nauk humanistycznych nauki o człowieku w aspekcie społecznym (psychologia, socjologia, prawoznawstwo i ekonomia) oraz nauki o kulturze (religioznawstwo, nauki o moralności, nauki o sztuce, filologia – językoznawstwo i literaturoznawstwo, naukoznawstwo). Rozróżnienie nauk na przyrodnicze i humanistyczne i wskazanie na te ostatnie jako zajmujące się społecznym wymiarem życia człowieka nie przesądza o ich wyłączności. Z drugiej strony wyodrębnienie nauk filozoficznych od szczegółowych niekoniecznie musi oznaczać, że stanowią one całkowicie odrębny od nauk szczegółowych typ poznania, bowiem zależy to od koncepcji filozofii. Stąd też filozofia człowieka będzie zmierzać w kierunku bardziej autonomicznego jego badania lub też zbliżyć się do nauk szczegółowych. Zob. S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1998, s. 271-272.

² Sama wielość nauk o człowieku oraz istniejących w ich obrębie torii sprawia, że postulat ujednoczenia wiedzy o bycie ludzkim wydaje się mało realny, o ile w ogóle możliwy. Nie przekreśla to natomiast podjętej przez Kamińskiego próby nakreślenia kierunku uporządkowania różnych typów antropologii.

³ S. Kamiński, *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 280. Jest to zbiór metafizycznych artykułów S. Kamińskiego publikowanych w latach 1964-1986.

fizyczną, organiczną, funkcjonowanie w środowisku, rozwój osobniczy i ewolucję. Uzupełnieniem tych nauk jest medycyna⁴. Dychotomiczny podział na nauki przyrodnicze i humanistyczne nie odzwierciedla bogactwa teorii, gdyż wiele z teorii humanistycznych w ramach psychologii, socjologii czy etnologii ma podłoże naturalistyczne. Wielość nauk szczegółowych podejmujących problem bytu ludzkiego wydaje się upoważniać do stwierdzenia: 1. złożoności samego faktu człowieka; 2. znaczenia naukowego poznania bytu ludzkiego; 3. wszechstronności tych badań z racji ujmowania różnych aspektów.

Nauki szczegółowe w swojej różnorodności, ogniskujące się na biologicznym uposażeniu czy na bogatej aktywności kulturotwórczej, bezsprzecznie poszerzają wiedzę o człowieku, ale okazują się niewystarczające do jego adekwatnego poznania. Dowodzi tego już choćby sam fakt istnienia antropologii teologicznej i filozoficznej. Teologia, podejmując problem miejsca i roli człowieka w dziele zbawienia, odwołuje się do Objawienia, a nie do rzeczywistości naturalnej. Jako taka „pokazuje sytuację człowieka w świecie, który jest nie tylko stworzony, lecz także kierowany przez Boga, oraz wyjaśnia, że człowiek – stanowiąc obraz i podobieństwo Boga w Trójcy jedynego – winien odpowiedzieć na miłość Bożą dążeniem do zjednoczenia z Nim (...)”⁵. Z kolei zadaniem filozofii jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o ostateczną rację bytu ludzkiego, której nie mogą udzielić nawet najbardziej rozwinięte nauki szczegółowe⁶. Stan ten trzeba uznać za paradoks, bowiem różnorodność stanowisk pokazuje, że filozofia nie dysponuje tak precyzyjnymi narzędziami poznania jak nauki szczegółowe, nie ma zgody co do przedmiotu formalnego czy metody tego poznania, a nawet takich rezultatów poznania, co do któ-

⁴ Uszczegółowienia dyscyplin zajmujących się człowiekiem dokonał Kamiński w artykule: *Antropologia filozoficzna a inne działy poznania*, w: *O Bogu i człowieku. Problemy filozoficzne*, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 151-153.

⁵ *Jak filozofować?*, s. 288.

⁶ Zdaniem Kamińskiego fenomen ludzki wymaga wskazania ostatecznych racji bytu ludzkiego poprzez odwołanie się do filozofii autonomicznej a zarazem wyjaśniającej.

rych panowałyby zgodność. Tym niemniej rację ma Kamiński stwierdzając, że bez odwołania się do filozofii nie może być adekwatnej wiedzy o człowieku. I dlatego nie można ograniczyć się wyłącznie do uporządkowania różnych koncepcji filozofii, trzeba podkreślić konieczność weryfikacji ich roszczeń do obiektywności i prawdziwości poznania. Oznacza to, że ostatecznie adekwatnej wiedzy o człowieku nie ma nie tylko bez filozofii, ale i poza filozofią⁷.

2. Fakt człowieka a wielość filozofii człowieka

Konieczność filozoficznej refleksji nad człowiekiem można uzasadniać na różne sposoby, m.in. przez wskazanie na rodzącą pyta-

⁷ Zależność między naukami szczegółowymi o człowieku a filozofią nie jest jednostronna. Konieczność uwzględnienia wiedzy z zakresu nauk szczegółowych podnosi się w różnych nurtach antropologii filozoficznej, także w opowiadającym się za autonomią filozofii nurcie klasycznym. Zasadniczym problemem pozostaje jednak relacja antropologii filozoficznej do teorii antropologicznych z zakresu nauk szczegółowych. Akcentuje się więc m.in. możliwą komplementarność i konieczność współdziałania różnych antropologii w wyjaśnianiu przynajmniej niektórych problemów dotyczących rozumienia człowieka, np. genezy, jednakże przy zachowaniu różnic przedmiotu i metody. Niekiedy ogranicza się wpływ nauk szczegółowych do jakiegoś zakresu antropologii, np. do pogłębienia opisu człowieka (fenomenologii człowieka) przed poddaniem go już autonomicznemu filozoficznemu wyjaśnianiu. Uznaje się też, że antropologia filozoficzna może pełnić funkcję kryterium wartościowania poznania o człowieku uzyskiwanego w naukach szczegółowych. Zob. R. Darowski, *Filozofia człowieka. Zarys problematyki. Antologia tekstów*, Kraków 2008 s. 23-24; S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 2002, s. 14-15; Sz. Ślaga, *Człowiek w perspektywie nauk przyrodniczych*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, t. 1. *O człowieku dziś*, red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 12-16; C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998, s. 15. Sam Kamiński opowiadając się za autonomią przedmiotu i metody filozofii stwierdza, że „wprost i pozytywnie” tylko w niewielkim stopniu korzysta ona z wyników nauk szczegółowych i podobnie dzieje się z filozofią człowieka. Natomiast tendencją do uwzględniania wyników nauk szczegółowych w filozofii wiąże z uznaniem ich dominacji i autorytetu w sprawach wiedzy. W rezultacie dochodzi do redukcji antropologii filozoficznej na rzecz antropologii kulturowej i przyrodniczej. Zob. *Antropologia filozoficzna a inne działy poznania*, s. 156-157.

nia ludzką egzystencję, długą tradycję podejmowania tego problemu w dziejach filozofii, czy niewystarczalność nauk szczegółowych w tym zakresie. Kamiński akcentuje natomiast konieczność integralnej wizji człowieka właśnie do uprawiania wielu dyscyplin naukowych: teologii, etyki, pedagogiki, polityki czy medycyny. Problem polega na tym, że w dziejach filozofii pojawiły się nie tylko różne teorie człowieka, ale i różne antropologie. Odmienność istniejących typów antropologii ujawnia się nie tylko w sposobie ujmowania bytu ludzkiego, ale również w osiągniętych rezultatach poznawczych, co sprawia, że „(...) nie tworzą one jednego typu poznania filozoficznego”⁸. Tym niemniej dadzą się one sprowadzić do dwóch zasadniczych typów, jakimi są: uogólniająco-syntetyzujące dopełnienie nauk szczegółowych o człowieku (metafilozofia) albo autonomiczna dyscyplina filozoficzna. W drugim przypadku podstawą przedmiotowej wiedzy o człowieku może być jego świadomość, wytwory w postaci znaków bądź też zinterpretowane metafizycznie podstawowe doświadczenie bycia człowiekiem⁹.

Scjentyistyczna metafilozofia zrodziła się z uznania dla imponującego dorobku nauk szczegółowych w zakresie poznania świata. Zasadniczą odmianą tego nurtu w odniesieniu do człowieka jest próba uogólnienia lub syntezy wiedzy z zakresu nauk szczegółowych, niekiedy połączona z nawiązaniem do ontologii. Podejmując charakterystykę wspomnianego nurtu, Kamiński zaznacza, że metanauka jako filozofia człowieka natrafia na liczne ograniczenia. Zwykle budowana jest na kanwie jakiejś jednej dyscypliny szczegółowej, dziedzicząc jej uwarunkowania, a ostatecznie nie wykracza poza poznanie nauk szczegółowych. Co gorsza, nie tylko nie daje odpowiedzi na nurtujące człowieka fundamentalne pytanie o rację jego istnienia, ale nie pozwala nawet go zadać, gdyż wymaga to odpowiedniej (właśnie filozoficznej) aparatury pojęciowej oraz metody. W rezultacie oparta

⁸ *Jak filozofować?*, s. 282.

⁹ Nurt metaprzekmiotowy nazywa Kamiński scjentyistycznym, nurt sięgający do świadomości lub znaków – podmiotowo-epistemologicznym, a ostatni przedmiotowo-epistemologicznym

na scjentyzmie antropologia może przedstawiać jedynie rozwiązania poszczególnych dyscyplin, z których każda posiada właściwy dla siebie język, ale także wnosi jawne lub ukryte założenia dotyczące człowieka. Fakt ten nie przekreśla sensu interdyscyplinarnych badań o człowieku, które jednak w żaden sposób nie mogą zastąpić przedmiotowej filozofii człowieka. W poznaniu tego rodzaju nie ma gwarancji obiektywności, realności i transcendentalności, których wymaga się właśnie od poznania filozoficznego¹⁰.

Trudności, na jakie natrafia scjentyistyczna filozofia człowieka, nie omijają także antropologii podmiotowo-epistemicznej. Jeden z dwóch zasadniczych typów antropocentrycznej a często także irracjonalnej współczesnej antropologii redukuje bogate doświadczenie bycia człowiekiem wyłącznie do samodoświadczenia czy samozrozumienia, a więc do fenomenu świadomości. Zdaniem Kamińskiego, jakkolwiek doświadczenie wewnętrzne jest ważne dla poznania człowieka i ukazania jego wyjątkowości w świecie, nie usprawiedliwia antropocentryzmu. Teorie budowane na podstawie odizolowanej od świata świadomości nie ogarniają całości ludzkiego bytowania, co grozi subiektywizmem lub nawet relatywizmem. „Zdobywa się wizję osobliwego «ja» wyłącznie z punktu widzenia «ja», a tymczasem człowiek jest również elementem bytowego uniwersum, które istnieje nie tylko o tyle, o ile zostało uświadomione albo jako dopełnienie naszych przeżyć lub spełnienie pragnień”¹¹. Sytuacji tej nie zmienia także właściwe dla metody transcendentalnej poszukiwanie koniecznych warunków samodoświadczenia człowieka, gdyż dotyczy to uwarunkowań poznawczych, tymczasem chodzi o wyjaśnienie faktu człowieka. Krytycznie odnosi się również Kamiński do tej odmiany antropologii podmiotowo-epistemicznej, która wiedzy o człowieku szuka w systemach znaków. Zasadniczo bowiem znaki są środkami lub wytworami ludzkiego poznania, nie zaś jego przedmiotem. Brakuje też dostatecznej racji, dla której miałyby one zastępować rze-

¹⁰ Zob. *Jak filozofować?*, s. 284.

¹¹ Tamże, s. 284, por. s. 259-260

czywistość (człowieka) jako przedmiot poznania. Redukcja poznania do zakresu znaków z racji ich różnorodnego uwikłania w relacje wewnętrzne (do innych znaków) oraz zewnętrzne (do podmiotów, przedmiotów i użytkowników) może prowadzić do fragmentaryczności, tymczasowości i relatywizmu w ujmowaniu faktu człowieka¹².

Ukazując specyfikę poszczególnych koncepcji człowieka i trudności, na jakie natrafiają w ujmowaniu faktu człowieka, Kamiński nie przekreśla ich poznawczego znaczenia¹³. Zarazem jednak za najpełniejszą i najlepiej odpowiadającą na fundamentalne pytania człowieka uznaje antropologię przedmiotowo-epistemologiczną uprawianą w ramach filozofii klasycznej¹⁴.

3. Specyfika klasycznej filozofii człowieka

Opowiedzenie się przez Kamińskiego za antropologią klasyczną wiąże się ściśle z jego refleksją nad tym, czym w ogóle winna być filozofia. Uważa on, że człowiek, stosownie do swojego osobowego statusu, poprzez nią chce dać „(...) najgłębiej i najmocniej uzasadnione a przy tym merytorycznie trafne podstawy poznawcze (...)”¹⁵ dla tworzenia kultury. Zadanie to może spełnić tylko filozofia: autonomiczna, realistyczna, analogiczno-transcendentalna, racjonalna, teoretyczno-mądrościowa, koniecznościowa¹⁶. Jej częścią jest klasyczna filozofia człowieka.

¹² Zob. tamże, s. 285.

¹³ „Dla zdobycia (...) danych o człowieku, które stanowiłyby dostateczny materiał interpretacji filozoficznej, nie należy wykluczać ani deskrypcji fenomenologicznej, ani hermeneutycznego rozumienia typu Diltheya, ani analizy sposobów używania przez człowieka wyrażen językowych, ale (...) trzeba to dołączyć do danych doświadczenia człowieka jako bytu przedmiotowego, zebranych pod kątem ich informacji o ontycznej jego naturze”. S. Kamiński, *Antropologia filozoficzna a inne działy poznania*, w: *O Bogu i człowieku. Problemy filozoficzne*, s. 162.

¹⁴ W sensie ścisłym chodzi o uprawianą w sposób właściwy dla nurtu klasycznej filozofii współczesną (neotomizm) nazywaną też filozofią realistyczną.

¹⁵ Zob. *Jak filozofować?*, s. 52.

¹⁶ Zob. tamże, s. 52.

Wiedza metafizyczna, która ma zaspokoić ludzkie aspiracje poznawcze i stanowić podstawę kultury, musi być poznaniem typu transcendentnego (ponadkategorialnego) i koniecznościowego (w węzłowych aspektach opierającym się na prawdach koniecznych)¹⁷. Stąd też wynika potrzeba wyboru odpowiedniego aspektu poznania i posłużenia się w stosunku do niego odpowiednią metodą. W antropologii klasycznej do ujęcia złożonego faktu ludzkiego w aspekcie ontycznym dochodzi się drogą intuicji intelektualnej. Dokonując ujęcia „prostych” stanów bytowych zmierza się do ich wyjaśnienia poprzez zadanie pytania o ich racje ontyczne („dlaczego?”). Sposobem eksplikacji jest zaś rozumowanie redukcyjne, które dla istniejącego faktu jako skutku poszukuje racji dostatecznej – jedynej koniecznej i wystarczającej jego przyczyny lub ich jedyne układu. Przyczynami tymi są struktury wewnętrzne bytu lub relacje międzybytowe, które odczytuje się w kontekście metafizyki ogólnej. W ten sposób dociera się do specyfiki substruktur bytowych człowieka oraz specyfiki jego różnorodnych relacji do świata.

¹⁷ Charakterystyka poznania metafizycznego jako ponadkategorialnego (transcendentnego) i koniecznościowego ujęcia rzeczywistości wydaje się wykluczać możliwość wyodrębnienia filozofii człowieka jako odnoszącej się do pewnej kategorii bytów. Kamiński podnosi przede wszystkim problem konieczności poznania, zaznaczając, że dotyczy ona przedmiotowej nieobalalności tez przynajmniej w niektórych przypadkach. Wyjaśniając rzeczywistość, filozofia klasyczna poszukuje racji koniecznych i ostatecznych tego, że coś istnieje. Racje te, uzasadniając istnienie i naturę jakiegokolwiek bytu, uzasadniają również istnienie i naturę człowieka. Wydaje się, że większym problemem jest „transcendentalność” poznania metafizycznego, które z racji tego, że przekracza wszelkie kategorie (ilościowe i jakościowe), nie może ujmować kategorii, jaką jest człowiek. Zarzut ten byłby w znacznej mierze słuszny w odniesieniu do poznania uniwersalizującego w punkcie wyjścia ograniczonego do treści bytu (substancji), w którym zwiększanie zakresu orzekania wiąże się z pomijaniem konkretnych treści (abstrakcja). Natomiast poznanie analogiczno-transcendentalne (separacja) pozwala ujmować byt jako byt bez pomijania istnienia i treści konkretnego. Jeśli więc ujmując konkretny byt (Jana) jako byt nie pomija się jego istnienia i konkretnej treści (Janowości), to tym bardziej nie pomija się tego, co w tej treści jest ogólne (człowieczeństwo). Poznanie analogiczno-transcendentalne jest więc otwarte na uwyrażenie istnienia czy treści zarówno pojedynczych bytów jak i poszczególnych kategorii bytu.

Jeśli właściwego ujęcia i wyjaśnienia faktu ludzkiego może dokonać teoria odwołująca się ostatecznie do struktury ontycznej człowieka, to oznacza, że antropologia filozoficzna jest w znacznym stopniu zależna od metafizyki. Tym niemniej Kamiński uważa, że nie da się jej zredukować do metafizyki szczegółowej i uznaje ją za oddzielny dział filozofii. Poszukując wyjaśnienia faktu człowieka w jego strukturze ontycznej i w relacjach międzybytowych, antropologia korzysta z metody metafizycznej oraz jej języka, a więc zakłada metafizykę, ale jednocześnie dysponuje własnym przedmiotem, jakim są dane „samodoświadczenia”¹⁸. Dodać tu jednak koniecznie należy, że filozofia człowieka tak ujęta jest autonomiczna względem nauk szczegółowych i teologii, natomiast nie zachowuje autonomii względem metafizyki i to nie tylko ze względu na zapożyczenie od filozofii bytu metody poznania czy aparatury pojęciowej. Ten brak autonomii przejawia się także w tym, że korzysta z rezultatów poznawczych metafizyki, bez których nie może właściwie opisać struktury wewnętrznej ani ująć miejsca człowieka jako bytu pośród innych bytów.

Celem klasycznej filozofii człowieka jest wyjaśnienie jego „doświadczenia przedmiotowego”. Doświadczeniem tym (jednocześnie konstytutywnym i właściwym wyłącznie dla człowieka) są „(...) przede wszystkim ludzkie zachowania poznawcze, dążeniowe i przeżyciowe oraz wytwory tego rodzaju działań, a następnie sytuacje związane z «ja» tudzież z tym, co wypływa zeń jako z podmiotu i dane jest w doświadczeniu”¹⁹. Za punkt wyjścia klasycznej antropologii filozoficznej można zatem przyjąć doświadczenie wewnętrzne, w którym ujmowane od strony egzystencjalnej „ja” jawi się jako

¹⁸ Zob. *Jak filozofować?*, s. 260-261.

¹⁹ Tamże, s. 285. Kamiński uznaje za punkt wyjścia antropologii filozoficznej zarówno akty człowieka wyróżniające go ze świata przyrodniczego jak i doświadczenie samego siebie. Już jednak w następnym akapicie skupia się na doświadczeniu wewnętrznym z wyraźnym odwołaniem do tomizmu egzystencjalnego i koncepcji M.A. Krapca, co zresztą uwidacznia w przypisie. Rodzi się więc problem, co jest punktem wyjścia filozofii człowieka: doświadczenie wewnętrzne w postaci ujęcia istnienia własnego „ja” czy też akty przez to „ja” wyłaniane, a jeśli tak, to czy chodzi o akty te ujęte od wewnątrz czy od zewnątrz?

podmiotowe centrum i źródło różnorodnych aktów „moich”. Względem tych aktów „ja” jest zarazem immanentne i transcendentne. Do zasadniczych aspektów bytowania człowieka, które stanowią przedmiot wyjaśnienia, należą m.in. przeżycie lęku, konflikty wewnętrzne związane z podejmowaniem trudnych decyzji, a także procesy ontycznego powstawania człowieka, jego relacji do czasu, egzystencji w perspektywie śmierci oraz osobowego statusu. Wyjaśnianie metafizyczne tych faktów pozwala sformułować teorie genezy, struktury i dynamizmu bytu ludzkiego. W rezultacie antropologia klasyczna dochodzi do uznania, że człowiek jest osobą: „(...) złożoną ontycznie, czyli spotencjalizowaną, rozumną i wolną, a więc zdolną do rozwoju (zwłaszcza w ramach życia społecznego), samoświadomą, samostanowiącą i odpowiedzialną”²⁰. W kontekście relacji ontycznych istotną rolę odgrywa relacja człowieka do Absolutu jako jego celu ostatecznego.

Mimo wyraźnego uprzywilejowania klasycznej filozofii w wyjaśnianiu faktu człowieka, które może być podstawą światopoglądu i „bazą dla humanistyki”, bo daje wyjaśnienie bytu ludzkiego w jego węzłowych ontycznych uwarunkowaniach, Kamiński jest przekonany, że „(...) żadna filozofia człowieka nie rozwiązuje do końca wszystkich problemów, jakie wysuwa namysł nad danymi obserwacji potocznej”, a więc mówiąc najkrócej – faktem człowieka²¹. Nie ma więc i nie będzie takiej teorii człowieka, która bez reszty zaspokajałaby poznawcze dążenia człowieka i eliminowałaby tym samym wszystkie pozostałe teorie. Ten stan wymaga refleksji nad wielością teorii człowieka i relacjami między nimi.

²⁰ Tamże, s. 287

²¹ Tamże, s. 287.

4. Warunki „harmonizacji i symbiozy” różnych teorii człowieka

Fakt niewystarczalności jakiegokolwiek antropologii filozoficznej do całkowitego wyjaśnienia faktu ludzkiego i konieczność odwołania do antropologii teologicznej wydaje się uzasadniać podjętą przez Kamińskiego próbę uporządkowania różnych teorii człowieka i ustalenie zasad ich harmonizacji. Uznaje on, że podstawą porządku różnych teorii jest brak logicznej sprzeczności pomiędzy jakimikolwiek typami wiedzy, która jest prawdziwa²². W tej perspektywie można mówić o różnych rodzajach wiedzy o człowieku z racji odwołania do różnych źródeł i ujmowania różnych aspektów faktu ludzkiego. Mimo różnic epistemologicznych i metodologicznych mogą one stanowić jednolity (uzupełniający się) zbiór twierdzeń o człowieku. Aby to uzasadnić, Kamiński proponuje najpierw uporządkowanie różnych typów wiedzy o człowieku. Biorąc pod uwagę *źródło wiedzy* można teorie człowieka ustawić na osi od tych uznających jedynie naturę aż po te, które w coraz większym stopniu wraz z naturą uwzględniają także źródła nadprzyrodzone; *z uwagi na zakres przedmiotu formalnego* można je uszeregować od najogólniejszych, ale treściowo ubogich aż po wąskie zakresowo, ale najbogatsze treściowo; wreszcie *z uwagi na cel przedmiotowy* można zróżnicować teorie na opisowe, wyjaśniające i uzasadniające²³.

²² Tamże, s. 288. Ujmując problem istnienia wielu antropologii w aspekcie meta- przedmiotowym Kamiński upraszcza problem ich uzgodnienia. Możliwość symbiozy różnych, ale prawdziwych teorii człowieka: wywodzących się z nauk szczegółowych, filozofii czy teologii daje podstawy do uformowania spójnego światopoglądu, którego potrzebuje człowiek. Jednakże trzeba pamiętać o tym, że konkretne teorie mogą być tylko częściowo prawdziwe, natomiast względem siebie mogą być nie tylko sprzeczne albo niesprzeczne, ale też w różnym stopniu i aspekcie sobie przeciwne. Nie znosi to więc w żadnym wypadku konieczności weryfikacji ich roszczenia do prawdziwości, co wiąże się z dyskusją o charakterze przedmiotowym.

²³ Zob. Tamże, s. 289-290. Przy okazji Kamiński zwraca uwagę na metodologiczną zależność nauk o człowieku stwierdzając, że każda teoria bardziej szczegółowa zakłada teorie ogólniejsze. Fakt ten jest podstawą redukcjonizmu antropolo-

W kontekście powyższego uporządkowania poszczególnych teorii człowieka możliwe i uzasadnione jest łączenie: wiedzy przyrodzonnej z nadprzyrodzoną, opisowej z wyjaśniającą i normatywną oraz wiedzy naukowej z filozoficzną. Natomiast nie wolno redukować i mieszać: przedmiotów formalnych, celów przedmiotowych ani źródeł poznania. Metoda musi być zawsze zintegrowana z przedmiotem poznania i celem przedmiotowym, a teoria zawsze ma swoje przeznaczenie, które należy respektować. Z kolei opisy nie mogą zastąpić wyjaśniania i nie są podstawą do formułowania norm.

Wskazanie przez Kamińskiego warunków pluralizmu i „symbiozy” różnych teorii człowieka zakłada, że: 1. poznanie antropologiczne nie jest zwykłą sumą poszczególnych teorii; 2. możliwa jest niezgodność między nimi, która nie musi być oznaką ich logicznej sprzeczności. Z kolei właściwie rozumienie tego pluralizmu zakłada odróżnienie istnienia wielu teorii człowieka od ich zadań poznawczych. „Harmonizacja i symbioza dotyczy nie tyle istnienia wielu odmiennych informacji o człowieku, a więc powiązania wiedzy naukowej, filozoficznej i teologicznej, ile określenia tego, jak posługiwać się poszczególnymi antropologiami oraz jak łączyć rozmaite typy poznania antropologicznego w ich używaniu, a w szczególności w uzasadnieniu podstaw poglądu na świat; np. w jakich wypadkach epistemologicznie i metodologicznie wolno powoływać się na taki lub inny typ wiedzy o człowieku?”²⁴.

W warstwie przedmiotowej granice pluralizmu są bardzo ograniczone. Trzeba bowiem opowiedzieć się za jakąś z koncepcji filozofii i jakąś z koncepcji człowieka, uznając fałszywość, niespójność lub niekompletność pozostałych. Kamiński czyni to pośrednio opowiadając się za klasyczną filozofią człowieka, a zarazem ukazując zalety i obiektywne braki pozostałych koncepcji filozofii człowieka. Natomiast „harmonizacja i symbioza” byłyby możliwe nie tyle w porząd-

gicznego, gdzie teorie o złożonym przedmiocie sprowadza się do teorii o prostszym przedmiocie, wziętym jednak w ogólniejszym aspekcie.

²⁴ Tamże, s. 291. Kamińskiemu chodzi więc o to, że pluralizm i harmonia różnych antropologii są możliwe na gruncie metapredmiotowym, a nie przedmiotowym.

ku przedmiotowym, ile metapredmiotowym, w którym co prawda postuluje się prawdziwość teorii, ale zasadniczo chodzi o poprawne metodologicznie i epistemologicznie „posługiwanie się” nimi i ich łączenie przede wszystkim w budowaniu czy uzasadnianiu światopoglądu. W przekonaniu Kamińskiego ten ostatni winien powstawać na gruncie filozofii i teologii, korzystać z uogólnień dorobku nauk szczegółowych, aby stanowić spójny układ poglądów na całość rzeczywistości, w tym także człowieka oraz określać normy działania²⁵. W kontekście tak zarysowanego sposobu tworzenia światopoglądu, obok wspomnianych uwarunkowań pluralizmu i „symbiozy” różnych teorii człowieka, istniałaby niewyrażniona przez Kamińskiego zasada podstawowa stwierdzająca, że rzeczywista „harmonia i symbioza” różnych antropologii jest możliwa zasadniczo w obrębie tego samego światopoglądu. Przy czym zdaniem Kamińskiego o włączeniu danej teorii do czyjejs światopoglądu winny decydować wyłącznie czynniki racjonalne, ale nie stanowi to warunku koniecznego. Można stąd wyprowadzić wniosek, że jeśli ostatecznie w skład światopoglądu wchodzi teorie człowieka z zakresu różnych nauk, które w swoich zasadniczych założeniach pozostają w sprzeczności, to jest to wynik bezkrytycznego ich przyjęcia, a nie jednoczesnej ich prawdziwości. Trzeba też podkreślić, że różne światopoglądy przyjmują różne antropologie, wchłaniają bowiem lub są nabudowywane na tych teoriach człowieka, które są najbardziej spójne z pozostałymi komponentami danego światopoglądu (wizją świata, wiarą, czy normami działania)²⁶. Stąd „przynależność” konkretnej antropologii do danego światopoglądu nie przesądza o jej prawdziwości czy fałszywości, co wymaga odwołania się do weryfikacji przedmiotowej.

²⁵ Zob. S. Kamiński, *Światopogląd Religia Teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, Lublin 1998, s. 29.

²⁶ Dla przykładu pozytywizm czy marksizm opowiadały się za materialistyczną koncepcją człowieka oraz scjentyistyczna koncepcją filozofii, negując wiarę jako składnik światopoglądu.

Wnioski

W świetle bogactwa faktu człowieka pluralizm teorii bytu ludzkiego formułowanych przez różne nauki wydaje się nie tylko czymś poznawczo uzasadnionym, ale i pożądanym. Jest bowiem próbą proporcjonalnej odpowiedzi na zastaną rzeczywistość bytu ludzkiego. W tym kontekście nie można jednak pominąć formułowanego przez autora przekonania, że żadna filozofia człowieka nie rozwiązuje do końca wszystkich problemów, jakie rodzą się w doświadczeniu potocznym. Oznacza to, że niedoskonałość poznania przez człowieka samego siebie nie jest czymś przelotnym, lecz jest trwałym aspektem ludzkiego bytowania. Ostatecznie byt ludzki wymyka się nie tylko jednostronnemu (jednoaspektowemu), ale i wielostronnemu (wieloaspektowemu) jego ujęciu przez naukę. Świadczy o tym choćby istnienie światopoglądu, który zbiera w sobie podstawowe rozstrzygnięcia dotyczące istnienia człowieka, z których nie wszystkie dadzą się teoretycznie uzasadnić, a więc są w nim obecne treści pozanaukowe. Człowiek współczesny stoi więc przed podobnym wyzwaniem, co jego antyczni poprzednicy, którzy inicjowali poznanie naukowe. Wyzwaniem tym jest poznanie samego siebie – swojej ludzkiej kondycji.

Niemożność wyczerpującego ujęcia faktu człowieka przez istniejące teorie kieruje uwagę nie tylko na niedoskonałość ludzkiego poznania, które nie pozwala do końca go opisać czy wyjaśnić. Przy okazji uwyrażnia bowiem specyfikę samego faktu człowieka, który chociaż jest częścią przygodnej rzeczywistości, to zarazem ją transcenduje w swoim bytowaniu i dlatego pomimo różnorodnych prób jego poznawczego ujęcia i określenia statusu ontycznego wciąż jawi się jako tajemnica.

Niedoskonałość i złożoność naszego poznania rzutuje na istnienie w kulturze błędnych teorii człowieka, przy czym źródła tych błędów mogą być różnorakie. Wynika stąd konieczność dwutorowości poznania. W poznaniu przedmiotowym prawdziwość konkretnej teorii weryfikuje się poprzez odniesienie do faktu człowieka, natomiast poznanie metapredmiotowe pozwala na ustalenie formalnej poprawno-

ści jej budowania, ustalenia zakresu jej obowiązywalności czy relacji do innych teorii. Refleksja metodologiczna nie daje więc możliwości bezpośredniego rozstrzygnięcia, które teorie człowieka są prawdziwe, a które nie. Pomaga jednak je uporządkować a przez to ukrytycznie refleksję nad poznaniem bytu ludzkiego. Ponadto wskazując na uwarunkowania (założenia), metody, wyniki poznawcze czy ograniczenia poszczególnych teorii człowieka pozwala też uniknąć redukcjonizmu w spojrzeniu na człowieka.

Wbrew formułowanym postulatom, także samego Kamińskiego, nie dysponujemy klarownym i spójnym obrazem bytu ludzkiego, który mógłby być podstawą każdego światopoglądu i wielu szczegółowych dyscyplin związanych z człowiekiem. Jest to obraz złożony i niespójny, ale nie musi to być obraz wieloznaczny. Ten sam fakt ontyczny, jakim jest człowiek, może być przedmiotem analogicznego poznania w różnych typach poznania naukowego, o ile za podstawę bierze najogólniejszy, ogólnoezystencjalny aspekt jego bytowania, jak to zdaje się sugerować Kamiński.

SPECIFIC FEATURES OF CLASSICAL PHILOSOPHY CONCERNING A HUMAN BEING ACCORDING TO STANISŁAW KAMIŃSKI

Summary

The subject of the article is a metaobjective reflection on different types of knowledge (scientific, philosophical, theological) concerning a human being, and on the relations between theories based on such types of knowledge, according to one of the main representatives of the Lublin Philosophical School – Stanisław Kamiński. The multitude of science areas concerning a human being results from human complexity as well as varied methods and aspects of its analysis. According to Kamiński, modern philosophy offers several ways to learn about a human being in a philosophical manner. Such ways include a metaobjective (scientistic) concept according to which one

tries to synthesize the knowledge of a human being on the basis of science, and two strictly philosophical concepts: subjective and epistemological, as well as objective and epistemological. In the former, a person is described with reference to the phenomenon of their self-consciousness or to the interpretation of signs (language). Despite their cognitive achievements, each of such cognition types has its limits and is unable to provide complete and objective knowledge of a human being. The subjective and epistemological concept is the most reliable, as it explains the complexity of a human being within the context of learning about the reality in a metaphysical way. However, this concept does not answer all the human questions arising in everyday experience. Therefore, Kamiński finds it necessary to accept the fact that there are many different theories concerning a human being. Moreover, he specifies principles according to which these theories should be matched, as theories cannot be matched in any possible way.



Lucyna SKRABA

**ROLA PRZESĄDU I AUTORYTETU W ROZUMIENIU
WEDŁUG HERMENEUTYKI FILOZOFICZNEJ
HANSA-GEORGA GADAMERA**

Rozumienie należy pojmować nie tyle jako działanie subiektywności, ile jako wejście w proces przekazu tradycji, w którym przeszłość i teraźniejszość są stale zapośredniczone.

H.-G. Gadamer

1. Hansa-Georga Gadamera hermeneutyka filozoficzna

Pojęcia: rozumienie, interpretacja, tradycja, autorytet i przesąd, odmieniane przez wszystkie przypadki i używane w różnych kontekstach, wydają się tak oczywiste i wręcz banalne, że nie wymagają jakoby jakiejś głębszej refleksji. Można zaryzykować twierdzenie, że wszyscy wiemy, co one znaczą. Jednakże, gdy przyglądamy się historii idei i myśli filozoficznej, okazuje się, że pojęcia te nie są jednak tak oczywiste, choć wielu filozofów, teologów i antropologów w oparciu o nie budowało systemy filozoficzne. Niniejszy tekst jest próbą odpowiedzi na pytanie, jak pojęcia: autorytet i przesąd rozumiał jeden z najwybitniejszych filozofów XX wieku – Hans-Georg Gadamer. Należy dodać, że jest on uważany, obok Paula Ricoeura, za jednego z głównych twórców współczesnej hermeneutyki, cieszącej się – nie tylko wśród filozofów, ale i socjologów, psychologów, teoretyków literatury i kultury m.in. polonistów – w ostatnich latach szczególnym

zainteresowaniem, o czym świadczy ilość wydawanych na ten temat publikacji. Mająca swoje korzenie w antyku hermeneutyka stała się dla Gadamera nie tyle metodą badawczą (jak to miało miejsce w historii filozofii), co sposobem postrzegania człowieka i otaczającego go świata. „Hermeneutyka to nie tyle metoda – pisał Gadamer – co postawa człowieka, który chce zrozumieć innego człowieka lub – jako słuchacz bądź czytelnik – chce zrozumieć językową wypowiedź. Zawsze jednak chodzi o zrozumienie tego jednego człowieka, tego jednego tekstu. Interpretator, który faktycznie opanował wszystkie naukowe metody, zastosuje je po to, by umożliwić doświadczanie wiersza przez lepsze rozumienie. Nie będzie na ślepo posługiwał się tekstem, by stosować metody”¹.

H.-G. Gadamer rekonstruuje w *Prawdzie i metodzie*, swym najważniejszym dziele opublikowanym w 1960 roku, historię hermeneutyki, zwrócił uwagę na nazwiska trzech filozofów, którzy w szczególności sposób wpłynęli na kształt jego własnej hermeneutyki. Te osoby to: Fryderyk Schleiermacher, Wilhelm Dilthey i Martin Heidegger.

Gadamer w *Prawdzie i metodzie*, poświęcając jeden z podrozdziałów zatytułowany: *Uniwersalna hermeneutyka w ujęciu Schleiermachersa* temu filozofowi, zwraca szczególną uwagę na rolę, jaką ten odgrywa jako jeden z głównych jej przedstawicieli w hermeneutyce nie tylko romantycznej. Schleiermacher jeden z pierwszych zadał pytanie, czym jest rozumienie, co stało się punktem wyjścia dalszego rozwoju hermeneutyki². Analizując znaczenie filozofii Schleiermachersa, Gadamer wychodzi od następującego stwierdzenia, dotyczącego rozumienia, które nie tylko pozwala zrozumieć miejsce Schleiermachersa w dziejach hermeneutyki, ale wywarło także istotny wpływ na sposób myślenia autora *Prawdy i metody*. Otóż „rozumienie oznacza najpierw wzajemnie rozumienie się. Rozumienie to najpierw porozumienie. Tak więc ludzie zwykle rozumieją się nawzajem bezpośrednio

¹ H.-G. Gadamer, *Kim jestem Ja i kim jesteś Ty?*, w: tegoż, *Czy poeci umilkną?*, przełożyła M. Łukaszewicz, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1998, s. 160.

² Zob. K. Rosner, *Hermeneutyka*, w: J. Stawiński (red.), *Słownik literatury polskiej XX wieku*, Ossolineum, Wrocław: 1993, s. 374.

nio lub porozumiewają się aż do osiągnięcia porozumienia. Porozumienie zatem to zawsze porozumienie co do czegoś. Rozumieć się to porozumieć się co do czegoś”³. Przedmiotem hermeneutyki Schleiermachera „jest każdy tekst pisany lub mówiony oraz cały tekst, a nie tylko jego miejsce trudne lub niejasne. Struktura rozumienia, niezależnie od rodzaju, zawsze pozostaje taka sama. Istnieje swobodna i ścisła praktyka rozumienia. Według pierwszej rozumienie samo niejako dochodzi do skutku i dopiero wówczas wywołuje trudności i napotyka na sprzeczność. Według drugiej rozumienie wymaga świadomego wysiłku. (...) Główna teza Schleiermachera głosi, że to nie rozumienie, lecz jego brak jest czymś oczywistym”⁴.

Gadamer, odwołując się do hermeneutyki Schleiermachera oraz Diltheya, polemizował z nimi i poszukiwał założeń własnej hermeneutyki, która oderwana od jakiegokolwiek metody wyjaśniałaby, czym jest rozumienie. „Uniwersalność doświadczenia rozumienia w naukach humanistycznych Gadamer wiąże z «nienaukowym» charakterem tego doświadczenia. Niezależnie od tego, jak dalece badacz humanista stara się nadać swemu postępowaniu metodyczny charakter, jego opisy, analizy czy interpretacje zawierają w sobie odniesienie do sytuacji historycznej, w jakiej się znajduje, oraz – co się z tym wiąże – do jego samorozumienia”⁵. Gadamer twierdzi, że posługiwanie się w humanistyce metodami rozumienia, które są zapożyczone z nauk przyrodniczych sprawia, że zostaje utracona dziejowość sensu kulturowych świadectw, z którymi ma do czynienia badacz humanista⁶. Próbuąc zrozumieć tradycję, podmiot nie może postępować tak, jakby nikt przed nim nie próbował już tego zrobić. Musi rozpocząć swoje rozumienie od konfrontacji z zastanymi przesądami i autorytetami. Nie może zapomnieć o sobie dzisiejszym, ponieważ został on ukształ-

³ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przełożył i wstępem opatrzył B. Baran, PWN, Warszawa 2007, s. 257.

⁴ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1988, s. 48.

⁵ P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Universitas, Kraków 2004, s. 95.

⁶ Zob. tamże, s. 99.

towany przez określoną tradycję, utożsamia się z konkretnymi wartościami i poglądami, na których aktualny kształt wpłynęła przeszłość. „Badacz humanista nie może zrozumieć sensu świadectw minionych epok bez odnoszenia się do kontekstu własnej duchowej biografii oraz do kontekstu sytuacji dziejowej, w jakiej sam się znajduje”⁷.

Rozumienie dla Gadamera – podobnie jak dla Heideggera – to przede wszystkim hermeneutyczny wymiar ludzkiej egzystencji. Jest pierwotną i uniwersalną sytuacją poznawczą osadzonego w dziejach człowieka. „Uniwersalizm rozumienia nie tylko rozciąga się na konteksty niehumanistyczne (przyrodnik też musi rozumieć), lecz obejmuje także wszystkie inne sposoby zachowania i działania człowieka”⁸. Dla Gadamera rozumienie to przede wszystkim rozumienie tekstu a nie autora i jego procesów myślowych. Jest ono grą, w którą osoba rozumiejąca zostaje wciągnięta. Każde rozumienie jest samorozumieniem, gdyż „dowiadując się czegoś o pewnej rzeczy, dowiadujemy się czegoś o nas samych”⁹. Według Gadamera istnieje tylko jeden proces rozumienia (bez podziału na nauki humanistyczne i ścisłe, techniczne), o tej samej, uniwersalnej strukturze rozumienia we wszystkich swych konkretnych realizacjach. „Na proces ten składają się m. in.: struktura dziejowa, językowa, przesądowa, horyzontalna, kolistą, dialogowa, medialna”¹⁰.

Zatem w tradycji i języku, co zostało wyżej zasygnalizowane, ważną rolę odgrywają przesady. W związku z tym powstają pytania, czym one są i jaki mają wpływ na proces rozumienia.

2. Rehabilitacja przesądu w procesie rozumienia

Analizując rolę hermeneutyki na przestrzeni dziejów, Gadamer zwraca szczególną uwagę na dwa opozycyjne wobec siebie sposoby

⁷ Tamże, s. 101.

⁸ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język*, dz. cyt., s. 123.

⁹ Tamże, s. 125.

¹⁰ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język*, s. 125.

interpretowania tradycji: oświeceniowy i romantyczny. Jest to o tyle interesujące, że jak to zostanie poniżej wykazane, te sposoby interpretacji są pozornie tylko odległe. Gadamer w *Prawdzie i metodzie* poddaje analizie funkcjonowanie dwóch ważnych dla niego pojęć: przesądu i autorytetu, jako warunków rozumienia.

W potocznym rozumieniu przesąd to nic innego jak przekonanie o magicznej, nadprzyrodzonej więzi między zjawiskami, wiara w magiczny wpływ jednych zjawisk na inne lub też błędny, bezzasadny sąd powzięty z góry, uprzedzenie¹¹. Rozumiane w tym potocznym znaczeniu przesady zostały odrzucone w Oświeceniu, w epoce, która jako jedyną właściwą drogę do poznania rzeczywistości uznawała rozum. Myśliciele oświeceniowi zanegowali idee religijne i wierzenia, obyczaje i normy społeczne, których źródłem zdawała się być kulturowa przeszłość człowieka¹². Podważyli także znaczenie historii, która według ludzi Oświecenia, stanowiła zagrożenie dla rozumu i jego niezmiennych prawd, które mają podstawę w nim samym¹³. Tradycja, historia, dzieje mogły być dla rozumu zagrożeniem, ponieważ zaciemniają i utrudniają poznanie¹⁴. Należało je więc z całą mocą odrzucić. „Człowiek winien wszelkimi możliwymi sposobami próbować wyrwać się z kontekstu dziejowych oddziaływań i stale mając przed oczami niezmiennie prawdy rozumu, w oparciu o nie budować swój porządek kulturowy i społeczny”¹⁵. Tylko wtedy będzie miał odwagę posługiwać się rozumem, tworzyć, interpretować i wyjaśniać rzeczywistość we wszystkich jej aspektach, gdy na początku drogi ku oświeceniu, odrzuci przesady i różnego rodzaju uprzedzenia.

¹¹ Zob. B. Dunaj (red.), *Słownik współczesnego języka polskiego*, Wydawnictwo WILGA, Warszawa 2000, t. 2, s. 185.

¹² P. Dybel, *Historyczność procesu kulturowego według hermeneutyki Gadamera*, w: A. Jawłowska (red.) *Kategoria potoczności. Źródła filozoficzne i zastosowania teoretyczne*, Instytut Kultury, Warszawa 1991, s. 70.

¹³ Zob. tamże, s. 70.

¹⁴ Zob. P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, s. 247.

¹⁵ P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, s. 247.

Romantyzm był w pewnym stopniu kontynuacją idei i postaw oświeceniowych, ale przede wszystkim stanowił próbę przełamania tradycyjnych wyobrażeń ludzi XVIII wieku o człowieku, społeczeństwie i przyrodzie w kontekście przemian modernizacyjnych oraz usiłował znaleźć adekwatne metody opisu rzeczywistości – nowych warunków społecznych i gospodarczych, odkryć w dziedzinie psychologii, medycyny i nauk przyrodniczych¹⁶. „Odrzucono więc reguły oświeceniowego klasycyzmu, w literaturze i sztuce postulowano, by tworzyć dzieła odwołujące się do tradycji narodowej, w szczególności do średniowiecza”¹⁷. Stało się to inspiracją do sformułowania założeń gotycyzmu, który programowo zakładał zainteresowanie się przeszłością historyczną. Krytyczne podejście wobec racjonalizmu, które zaczyna być obecne w filozofii i kulturze końca XVII wieku, wobec narzuconych przezeń barier w dziedzinie poznania, a także ograniczania sztuki sztywnymi, wszechobecnymi regułami, negacja apriorycznego ustalania, co w tych dziedzinach jest dopuszczalne, doprowadziło do zakwestionowania wszystkiego, co było związane z racjonalistycznym światopoglądem i łączoną z nim estetyką klasycyzmu¹⁸. Na nowo – już nie jako źródło przesądów – zaczęto traktować poważnie religię i historię. Z wielkim szacunkiem odnoszono się do tradycji, niepodważalnego źródła wiedzy. Tradycja, zwłaszcza antyczna, nie miała być wzorem, ale źródłem niepowtarzalnej twórczej inspiracji. Ludowość, irracjonalizm, mistycyzm, legenda, mit, indywidualizm, profetyzm, dziejowość, synkretyzm to pojęcia nieobecne romantyzmowi. „Niezwykłe dokonania romantyzmu – jak zauważa H.-G. Gadamer – ożywienie wczesnych epok, dosłyszenie głosu ludu w pieśniach, zbieranie baśni i opowieści, troska o dawne zwyczaje, odkrycie języków, jako światopoglądów, badanie «religii i mądrości Wschodu» – wszystko to zrodziło badania historyczne, które (...) przeobraziły intuicyjne ożywienie w zdystansowane poznanie hi-

¹⁶ Zob. T. Naumowicz, *Wstęp*, w: *Pisma teoretyczne romantyków niemieckich*, wybrał i opracował T. Naumowicz, Ossolineum, Wrocław 2000, s. VII-VIII.

¹⁷ Tamże, s. XI.

¹⁸ Zob. A. Kowalczykowa, *Romantyzm*, w: J. Bachórz i A. Kowalczykowa (red.), *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, Ossolineum, Wrocław 1994, s. 833.

storyczne¹⁹. Romantyzm przywrócił do życia to wszystko, co zostało odrzucone w Oświeceniu, odsuwając na margines racjonalne, rozumowe poznanie. Dokonał tym samym swego rodzaju sakralizacji tradycji i związanych z nią przesądów, jako niepodważalnego źródła wiedzy. „W przeciwieństwie do perfekcjonizmu oświecenia, który myśli o uwolnieniu od «zabobonów» i przesądów przeszłości, wczesne epoki, świat mityczny, nieskażone świadomością nienaruszone życie w «naturalnym społeczeństwie», świat chrześcijańskiego rycerstwa nabierają teraz romantycznego powabu, a nawet przodują w prawdziwości²⁰. Niezwykłą rolę odegrał tutaj historyzm, nie tylko jako kierunek w sztuce (głównie w architekturze), ale jak metoda preferująca badanie zjawisk społecznych i szeroko rozumianych wytworów kultury pod kątem ich powstawania, rozwoju i upadku, na tle ogólnego procesu dziejowego.

Jaką rolę tak naprawdę odgrywiają przesady²¹ w rozumieniu historii, tradycji i kultury i czym są one w rzeczywistości? Czy należy je

¹⁹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 379-380.

²⁰ Tamże, s. 378.

²¹ Jeżeli potraktujemy przesady jako niezbędny warunek rozumienia (o czym w dalszej części artykułu), to należy zapytać o rolę, jaką pełnią w tym procesie archetypy i stereotypy kulturowe, na ile one przybierają kształt przesądów. Według definicji, którą znajdziemy w *Słowniku terminów literackich*, archetypto „prastary wzorzec wchodzący w obręb **zbiorowej nieświadomości** (podkreślenie moje – L.S.), istniejący odwiecznie w umysłowości ludzkiej, określający wyobrażenia o świecie, przeżycia religijne, zachowania (...). Świadomość nie może nigdy dotrzeć do archetypu jako takiego, dostępne są jej tylko jego obiektywizacje i konkretyzacje”. M. Głowiński i inni, *Słownik terminów literackich*, Ossolineum, Wrocław 1998, s. 42.

Piotr Sztompka analizując patologie świadomości społecznej, zwraca uwagę na trzy odmiany takich zachowań. Jedną z nich jest stereotyp, czyli „uproszczony, jednostronny, skrajnie wyjaskrawiony obraz pewnej zbiorowości, traktujący wszystkich jej członków w sposób niezróżnicowany, niezależnie od przymiotów indywidualnych”. Analizując mechanizmy powstawania stereotypów, wypowiada tezę, że „negatywne stereotypy nazywamy przesadami”. Sformułowanie takich wniosków pozwala używać pojęć „stereotyp” i „przesąd” synonimicznie, a tym samym wprowadza chaos terminologiczny. Zob. P. Sztompka, *Świadomość społeczna*, w: tegoż, *Sociologia*, Znak, Kraków 2004, s. 300 – 301; zob. również P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, dz. cyt., s. 283-284.

odrzuć, jak się to stało w Oświeceni, sugerując w ten sposób, że ich akceptacja jest tylko i wyłącznie spowodowana intelektualnym lenistwem? Czy może bezgranicznie im zaufać, jako ważnemu źródłu poznania, jak to się stało w romantyzmie? A może należy wybrać inną drogę – jaką poszedł w swojej hermeneutyce Gadamer – odwołując się zarówno do jednej jak i do drugiej koncepcji?

Prześledźmy więc główne założenia Gadamera w tej kwestii. Odwołuje się on tu zarówno do tradycji hermeneutycznej (m.in. F. Schleiermachersa, W. Diltheya) jak i fenomenologicznej (M. Heideggera).

Gadamer czyni punktem wyjścia swojej rehabilitacji przesądów koło – krąg hermeneutyczny, który umożliwi jakiegokolwiek rozumienie. Koło jest uniwersalne, ponieważ każde rozumienie jest uwarunkowane motywacjami lub uprzedzeniami²². Gadamer uprzedzeniem nazywa osąd wydany przed ostatecznym sprawdzeniem wszelkich merytorycznie decydujących momentów²³. „Jeśli ktoś chce zrozumieć jakiś tekst, dokonuje zawsze pewnego projektu. Kreśli sobie pewien sens całości, gdy tylko w tekście zauważy, że tekst ów czytany jest przy pewnych oczekiwaniach na jakiś określony sens. Na wypracowaniu takiego przedprojektu, ciągle rewidowanego przez to, co się w dalszym ciągu wnikania w sens okazuje, polega rozumienie”²⁴. To przedprojekt, założenie pierwotne, przedrozumienie, przesąd zostało zakwestionowane przez racjonalistyczne Oświecenie²⁵. Gadamer, odwołując się do Heideggera²⁶, zakłada, że jakiegokolwiek poznanie nie

²² Zob. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 140.

²³ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 373.

²⁴ Tamże, s. 369.

²⁵ „Kategoria „przed-rozumienie” oznacza w hermeneutyce filozoficznej preorganizację, poprzedzającą i warunkującą rozumienie”. G. Woroniecka, *Interakcja symboliczna a hermeneutyczna kategoria przez-rozumienia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2003, s. 86.

²⁶ Dla Heideggera „projektowanie bycia (jako postawa rozumienia bytu) nie dzieje się nigdy w sytuacji absolutnego początku. Paletę jego wyjściowych możliwości wyznacza ‘rzucenie’ (...), oznaczające rzucenie w pewną kulturę, społeczność, jej formy życia, praktyki społeczne, bycie-w-świecie. (...) Rzucenie jest więc umiesz-

jest możliwe bez założeń, które nazywa przesądami, pozytywnie je tym samym wartościując²⁷. Autor *Prawdy i metody* sprzeciwia się odrzuceniu – jak to zrobiło Oświecenie – wszystkich przesądów. Uważa, że część z nich jest prawdziwa i stanowi podstawę poznania.

Andrzej Bronk, dokonując analizy rozumienia przesądu przez Gadamera, wyszczególnił następujące kluczowe tezy:

- 1) Nie istnieje poznanie, które wolne by było od przesądów; u podstaw wszelkiego poznania i działania ludzkiego leży istotne uwarunkowanie przez założenie.
- 2) Przesady spełniają pozytywną rolę, jako nieodzowny warunek możliwości poznania i działania.
- 3) Rozróżnia się przesady o funkcji pozytywnej i negatywnej.
- 4) Proces refleksji nad przesądami i ich wyrażenie mają charakter dziejowy i nie są nigdy zakończone.
- 5) Ostatecznym kryterium rozstrzygania między przesądami prawdziwymi a fałszywymi jest sama rzeczywistość²⁸.

Gadamer uważa, że to właśnie dzięki przesądom możemy poznać coś nowego; to one są podstawą jakiegokolwiek rozumienia. Uważa, że nie powinno się ich utożsamiać z sądami fałszywymi, które uniemożliwiają ludzkie rozumienie²⁹. Według Gadamera powinniśmy uwzględnić w rozumieniu obecność przesądu, gdyż dopiero w jego świetle potrafimy otworzyć się na rozumianą w danym wypadku rzecz³⁰.

czeniu jestestwa w pewnej sytuacji, historycznie wyznaczonej, tzn. zanurzeniem w pewną kulturę, pewien język”. Zob. A. Przyłębski, *Heidegger – rozumienie jako egzystencjal jestestwa*, w: tegoż, *Hermeneutyczny zwrot w filozofii*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2005, s. 117-152.

²⁷ Na obecność przesądów, jako niezbędnych elementów rozumienia zwraca uwagę A. Bronk odwołując się do funkcjonowania tego pojęcia między innymi w filozofii stoików, u Platona (idee i teoria anamnezy), Arystotelesa, św. Augustyna. Zob. A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język*, s. 213-214.

²⁸ Zob. A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język*, s. 216-217.

²⁹ Zob. P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, s. 251.

³⁰ Zob. tamże, s. 332.

Analizując oświeceniowe rozumienie przesądu³¹ Gadamer zauważa, że epoka ta uciekając przed przesądem, jako sposobem, pierwotną strukturą rozumienia, paradoksalnie stworzyła swoje własne przesady, które starannie pielęgnowała. Upatrywano więc w metodzie poznania gwarancji prawdziwości. Czyniono z rozumu i opartej na nim pewności jedyną i ostateczną miarę poznania. Przecistawiano rozum tradycji oraz pielęgnowano niechęć wobec wszystkich przesądów i autorytetów³².

Dokonując rehabilitacji przesądu, Gadamer podważył oświeceniową interpretację Biblii³³, jako jednego z wielu tekstów kulturowych, który miał być podczas lektury traktowany tak samo jak każdy inny tekst literacki. Zauważył, że w zależności od tego, jakie – teologiczne czy literackie – przyjmujemy założenia (przesady), tak odczytana zostanie Biblia. Okazało się więc, że przystępując do czytania jakiegokolwiek tekstu (również tekstu kultury), mamy zawsze pewne przesady, założenia, zgodnie z którymi ten właśnie konkretny tekst będziemy czytali, a w konsekwencji interpretowali. Szukając potwierdzenia dla swojego rozumienia przesądów, Gadamer odwołał się również do niemieckiego Oświecenia³⁴, które nie tyle odrzuciło przesady, co wprowadziło rozróżnienie na przesady – sądy prawdziwe i fałszywe, przyznając tym pierwszym, które można było udowodnić racjonalnie, istotną rolę w procesie poznania. Kolejny przykład rozumienia pojęcia przesąd, do którego odwołuje się Gadamer, pochodzi z języka prawniczego, w którym przesądem – „uprzedzeniem nazywa się osąd wydany przed ostatecznym sprawdzeniem wszelkich merytorycznie wydanych momentów (...) taki prowizoryczny sąd oznacza wstępne rozstrzygnięcie prawne przed wydaniem właściwego wyroku”³⁵.

Gadamer dochodzi do wniosku, że człowiek nie może funkcjonować bez przesądów, gdyż są one niezbędnym warunkiem rozumienia.

³¹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 375.

³² Zob. A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język*, s. 217.

³³ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 376.

³⁴ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 376-377.

³⁵ Tamże, s. 373.

„Przesady składają się nie tylko na określoną historyczną perspektywę rozumienia rzeczy, ale otwierają nas na ową rzecz jako taką. Dzięki przesądom dopiero możemy zrozumieć coś jako coś”³⁶.

Jak wcześniej zostało wskazane, romantyzm całkowicie zwrócił się w stronę przeszłości, która była traktowana jako niekwestionowana wartość sama w sobie³⁷. Romantycy byli przekonani, że dla rozumienia konieczne jest odwołanie się do przeszłości, ponieważ „wczesne epoki, świat mityczny, nieskażone świadomością, nienaruszone życie w «naturalnym społeczeństwie», świat chrześcijańskiego rycerstwa nabierają (...) romantycznego powabu, a nawet przodują w prawdziwości”³⁸. Aby lepiej zrozumieć przeszłość, badacz powinien całkowicie się do niej przenieść. Ma on „zapomnieć o sobie terażniejszym i wrosnąć niejako całkowicie w swoim rozumieniu w horyzont minionego czasu, który bada”³⁹. Badacz – podobnie jak to było w Oświeceniu – ma zawiesić wszystkie, wyrastające z sytuacji dziejowej przesady i spojrzeć na badany wytwór kultury oczami jego współczesnych. Mamy tu więc, podobnie jak to było w Oświeceniu, ahistoryzm, który tym razem domaga się całkowitego przeniesienia badacza w przeszłość⁴⁰. Okazuje się, co zauważa słusznie Gadamer, że takie podejście do tradycji i kultury jest jednak niemożliwe, ponieważ badacz nie może zapomnieć o sobie samym i przenieść się w przeszłość. Podczas konfrontacji z odmiennością historyczną sensu różnych świadectw kulturowych badacz nieodmiennie będzie angażować w proces rozumienia swoje własne przesady. Romantyczno-historiozoficzna tradycja utrzymuje, że historyczny jest nie tylko

³⁶ P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, s. 254.

³⁷ Tematykę tę omawia Gadamer w *Prawdzie i metodzie* w części zatytułowanej *Problematyczność hermeneutyki romantycznej i jej zastosowania do historii*.

³⁸ H.– G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 377-378.

³⁹ P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, s. 272.

⁴⁰ Zob. P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, s. 372.

przedmiot badań, ale także sam stosunek, w jakim badacz pozostaje wobec przedmiotu badań⁴¹.

Doświadczając rzeczywistości człowiek ma mniejszą lub większą świadomość, że to, co napotyka na drodze poznania, jest osadzone w dziejowości. „W rzeczywistości – mówi Gadamer – nie dzieje należą do nas, lecz my do niech. Na długo przez zrozumieniem siebie w refleksji rozumiemy siebie z pełną oczywistością w rodzinie, społeczeństwie i w państwie, w których żyjemy. Autorefleksja jednostki to tylko przeblęski w zamkniętym kręgu strumienia historycznego życia. Dlatego uprzedzenia jednostki są o wiele bardziej niż jego sądy dziejową rzeczywistością jego bytu”⁴². Dziejowość określa sposób bycia człowieka wskazując na jego zanurzenie w historii i tradycji. Dziejowość zakłada jednak konieczność jej rozumienia, interpretacji i zastosowania⁴³. Okazuje się tym samym, że nasze doświadczenie ma charakter dziejowy. Każde rozumienie dokonuje się w perspektywie wszystkich trzech rodzajów czasowości: przeszłości, teraźniejszości i jest wychylone ku przyszłości. A. Bronk analizujący kategorie dziejowości w hermeneutyce Gadamera w następujący sposób komentuje ten problem: „Hermeneutyczna zasada oddziaływania dziejów przyznaje dziejom pozytywną, konieczną, i uniwersalną rolę w każdym rozumieniu. Historyzm diltheyowski przypisywał dziejowość tylko poznaniu historycznemu i humanistycznemu, Gadamer natomiast rozciąga je na wszelkie poznanie. Przyznanie dziejom aktywnej roli w poznaniu i działaniu ludzkim pociąga za sobą konieczność dowartościowania genetycznego punktu widzenia. Ponieważ to, co istnieje obecnie, jest wynikiem zmian, które zaszły w przeszłości, a równocześnie punktem wyjścia dla zmian, które zajdą w przyszłości, rozumienie (poznanie) każdej rzeczy wymaga odwołania się do jej genezy i dziejów. Współczesność zrozumiana jest tylko na podstawie prze-

⁴¹ Zob. P. Dybel, *Historyczność procesu kulturowego według hermeneutyki Gadamera*, s. 81.

⁴² H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 381-382.

⁴³ Zob. M. P. Markowski, *Hermeneutyka*, w: A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Znak, Kraków 2007, s. 185.

szości, zwłaszcza, gdy chodzi o człowieka i jego wytwory. Do zadań historyka należy zajęcie się nie tylko zjawiskiem historycznym jako takim, ale także wpływem, jaki ono wywarło na dalsze dzieje. Oznacza to również (...) przyznanie swoistego pierwszeństwa wiedzy przednaukowej i pozanaukowej przed poznaniem naukowym⁴⁴.

Człowiek doświadczając zastanej tradycji, musi podjąć wysiłek jej zrozumienia; inaczej nie zrozumie siebie i swojej roli w dziejach. Przeszłość dzięki dokonującemu się nieustannie scalaniu horyzontów oddziałuje na samorozumienie człowieka w danej sytuacji dziejowej, przeobraża je, jak również zostaje zastosowana do współczesności; nie można więc jej – zgodnie z podejściem ludzi Oświecenia do dziejów – odrzucić, znieść, po prostu zakwestionować. Tradycja, w którą jesteśmy wrzuceni – niezależnie od tego, czy będziemy chcieli ją zaakceptować czy odrzucić – stanowić będzie zawsze horyzont naszego samorozumienia i dopiero w nim rozumiemy⁴⁵. Gadmer uważa, że nie jest możliwe całkowite uwolnienie się badacza od własnych przesądów, ponieważ rozumienie jest współokreślane przez horyzont hermeneutyczny (określany między innymi przez przesady) konkretnej sytuacji dziejowej. Tak więc nie można odrzucić przesądów, gdyż stanowią one podstawowy warunek rozumienia. „Określenie rozumienia ludzkiego przez przesady nie jest więc – jak utrzymuje Oświecenie – akcydentalnym dodatkiem do «prawdy» tego co rozumne, który zagradza do niej dostęp, ale stanowi organiczny moment pre-ontologicznej struktury tego rozumienia. W tym ujęciu przesady nie tyle «przeszkadzają» rozumieniu, ograniczają je i wiążą, ile je jako takie umożliwiają. Tylko bowiem rozumiejąc już w określony dziejowo sposób jakąś rzecz, w ogóle ją rozumiemy⁴⁶.

W związku z oddziaływaniem tradycji i przynależących do niej przesądów na życie poszczególnych ludzi, jak i całych społeczeństw należy zapytać o kryterium oddzielające przesady, które umożliwiają

⁴⁴ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język*, s. 204-205.

⁴⁵ Zob. P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, s. 256.

⁴⁶ Tamże, s. 261-262.

rozumienie, od przesądów, które je zniekształcają⁴⁷. Gdyby iść drogą naznaczoną w tej kwestii przez myślicieli Oświecenia, to odrzucenie przesądów byłoby czymś pożądanym, jednakże należy pamiętać, że owo traktowanie rozumu, jako instancji, dzięki której możliwe jest poznanie, stanowiło paradoksalnie jeden z najważniejszych przesądów Oświecenia. Zakładał on obiektywność w poznaniu, która okazała się w praktyce niemożliwa.

Jak wcześniej zostało wskazane, przesady umożliwiają poznanie. Gadamer uważa, że zadaniem hermeneutyki nie jest podanie procedur rozumienia, lecz wyjaśnienie warunków rozumienia „Upředzenia i wyjściowe mniemania, które tkwią w świadomości interpretatora, nie są dlań jako takie do swobodnej dyspozycji. Nie potrafi on sam z siebie odróżnić produktywnych upředzeń, które umożliwiają rozumienie, od przesądów, które rozumieniu przeszkadzają i prowadzą do nieporozumień”⁴⁸. To rozróżnienie przesądów jest możliwe między innymi dzięki dystansowi czasowemu. Świadomość historyczna, którą ma dokonujący rozumienia podmiot, będzie uprzytamniać kierujące rozumieniem własne upředzenia, aby przekaz tradycji mógł zaistnieć i wyodrębnić się jako pogląd kogoś innego. Wyodrębnienie upředzenia wymaga zawieszania jego obowiązywania, a stanie się to wówczas, gdy zostanie pobudzone (podrażnione) w czasie spotkania z przekazem tradycji, która do nas (jako coś obcego) przemawia⁴⁹.

W eseju *Retoryka, hermeneutyka i krytyka ideologii* Gadamer następująco komentuje znaczenie historii i przesądów w procesie rozumienia: „(...) Świadomość historycznych oddziaływań jest w sposób niezbywalny bardziej byciem niż świadomością. Nie oznacza to jednak, że bez ustawicznego procesu uświadamiania można uniknąć ideologicznego skostnienia. To dzięki tej refleksji nie pozostają we

⁴⁷ Zob. M. Sołtysiak, *Rozumienie i tradycja w hermeneutyce filozoficznej Hansa-Georga Gadamera*, Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2004, s. 43.

⁴⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 406.

⁴⁹ Zob. tamże, s. 410-411. Zob. również J. Tokarska-Bakir, *Hermeneutyka gadamerowska w etnograficznym badaniu obcości*, „Konteksty” 1 (1992), s. 6.

własnej niewoli, ale jestem w stanie rozstrzygnąć w sposób wolny o słuszności lub niesłuszności własnego przedrozumienia – choćby tylko tak, że pełen przesądów uczę się wydobywać z doświadczanych rzeczy ich nowe rozumienia. (...) Przesady kierujące moim przedrozumieniem są stale narażone na konfrontację – nawet za cenę samych siebie, co jednak zawsze może oznaczać ich przeobrażenie⁵⁰.

3. Rola autorytetu w rozumieniu

Oprócz przesądów także autorytet według myślicieli Oświecenia stanowił przeszkodę w rozumieniu. Rodzą się zatem pytania, czy Gadamer tak jak rehabilitował przesąd, dokonał rehabilitacji autorytetu, a tym samym określił, jaki wpływ ma on na rozumienie.

Pytanie o to, czym jest autorytet i jaką rolę odgrywa w życiu człowieka, zajmowało i w dalszym ciągu zajmuje filozofów, socjologów, pedagogów⁵¹. Każdy z nich zabierając w tej sprawie głos próbuje zwrócić uwagę na inny aspekt pojęcia, które współcześnie używane jest w różnych niezawsze uprawnionych kontekstach, zamiast wyrazów: wzór, idol, gwiazda itp. Analizę znaczeniową tego słowa przeprowadził między innymi Władysław Stróżewski w krótkim tekście zatytułowanym *Mala fenomenologia autorytetu*⁵². Według definicji słownikowych autorytet to władza, urząd, prawo a także powaga przysługująca jakiemuś człowiekowi. Stróżewski zwraca uwagę na

⁵⁰ H.-G. Gadamer, *Retoryka, hermeneutyka i krytyka ideologii*, przeł. P. Dehnel, w: tegoż, *Język i rozumienie*, wybór, przekład i posłowie P. Dehnel i B. Sierocka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 94.

⁵¹ Zob. B. Skarga, *Kilka słów o autorytecie*, w: tejsze, *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*, Znak, Kraków 2007, s. 91-99. Barbara Skarga w swoim tekście odwołuje się do definicji autorytetu zaproponowanej przez Hannah Arendt („Co to jest autorytet?”) i Paula Ricoeura („Paradoks autorytetu”) i zastanawia się, jak różnice w zdefiniowaniu pojęcia wpływają na rozumienie autorytetu. Problematykę autorytetu podejmuje również publikacja *O autorytecie. W poszukiwaniu punktu odniesienia*, pod red. J. Jagiełły, Znak, Kraków 2008.

⁵² Wł. Stróżewski, *Mala fenomenologia autorytetu*, „Ethos” 1 (1997), s. 32-35.

znaczenie tego słowa w języku niemieckim, w którym autorytet oznacza powagę myślową lub moralną, znakomitość w jakiejś dziedzinie wiedzy czy działalności. Autorytetem jest osoba, która za autorytet zostanie uznana, ale – co jest bardzo istotne zwłaszcza w kontekście filozofii hermeneutycznej H.-G. Gadamera – może też nim być historia, wiara i tradycja.

Odwołując się do wskazanego wyżej tekstu Stróżewskiego, można określić pewne elementy składające się na definicję autorytetu. Oto niektóre z nich:

- autorytet jest zjawiskiem o charakterze społecznym, a więc być autorytetem to być autorytetem uznanym;
- uznanie autorytetu musi być oparte na obiektywnych podstawach;
- na autorytet trzeba sobie zasłużyć;
- osobowość autorytetu konstituują dwie wartości moralne: prawda i odpowiedzialność;
- autorytet powinien być autentyczny;
- autorytet powinien być w prawdzie⁵³.

Gadamer analizując w *Prawdzie i metodzie* definicję autorytetu, zwraca uwagę na inne jej konstytutywne elementy niż Stróżewski. Według Gadamera, aby mówić o autorytecie, należy pamiętać, że przysługuje on przede wszystkim osobom. Jego ostateczna podstawa tkwi w akcie uznania i poznania, a nie w abdykacji rozumu. Autorytetu nie przydziela się, lecz się go zdobywa. Nie ma żadnej instancji, która by miała prawo przyznawać autorytet. Albo ktoś go ma, albo nie ma i żadne czynniki – zewnętrzne na zasadzie decyzji – nie zmieniają tego stanu rzeczy. Autorytet nie jest czymś danym raz na zawsze, jeżeli ktoś go ma (a został nim obdarzony przez innych z jakichś powodów), musi mieć świadomość, że może go utracić. Autorytetem można być i autorytet można mieć⁵⁴, a taka sytuacja wiąże się

⁵³ Zob. tamże.

⁵⁴ Bycie autorytetem wiąże się nieodłącznie z uznaniem za takowy przez innych. Posiadanie autorytetu jest niejako narzucone przez sprawowaną w życiu funkcję, urząd (prezydent, lekarz, nauczyciel), co nie oznacza, że ktoś, kto ma autorytet, nie może się nim w rzeczywistości stać, czyli być autorytetem.

w większą odpowiedzialnością nie tylko za siebie, ale przede wszystkim za innych. Autorytet polega również „na uznaniu i w związku z tym na działaniu samego rozumu, który świadom swych granic uznaje wgląd innych”⁵⁵. Nie jest on ślepym posłuszeństwem, lecz poznaniem. „Uznanie autorytetu – jak uważa Gadamer – jest zawsze związane z poglądem, że to, co autorytet mówi, nie jest niezrozumiałe i dowolne, lecz z zasady może być zrozumiałe”⁵⁶.

Pojęcie autorytetu pojawia się w filozofii, teologii, a przede wszystkim w pedagogice, która zwraca szczególną uwagę na znacznie autorytetu w wychowaniu. Wyszczególnia się więc autorytet absolutny, moralny, epistemiczny, religijny, emocjonalny, przełożonego⁵⁷. Mamy również do czynienia z autorytetami pozornymi, wymuszonymi, nieprawdziwymi. Współcześnie często słyszy się o upadku, czy też kryzysie autorytetów, co jest jakby konsekwencją oświeceniowego myślenia. Wydaje się jednak, że nie do końca rozumie się to pojęcie, często utożsamiając autorytet z autorytaryzmem.

W eseju *Autorytet i wolność krytyczna*⁵⁸ Gadamer dokonuje rozróżnienia między pojęciami „autorytatywny” i autorytarny⁵⁹. Zwraca on uwagę, że wywołujące pozytywne skojarzenia pojęcie „autorytatywny” zostało wyparte z języka niemieckiego przez pochodzący z języka francuskiego wyraz „autorytarny”, który w XX wieku stopił się z pojęciem „totalitaryzm”, nadając temu pierwszemu negatywny

⁵⁵ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 385.

⁵⁶ Tamże, s. 386.

⁵⁷ M. Rusiecki, *Rola autorytetu w wychowaniu*, w: *O autorytecie. W poszukiwaniu punktu odniesienia*, s. 86-89.

⁵⁸ H.-G. Gadamer, *Autorytet i wolność krytyczna*, tłum. P. Sosnowska, [w:] tegoż, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 157-164.

⁵⁹ Jak bardzo zbliżone znaczeniowo są te dwa słowa można przekonać się odwołując się do ich definicji w *Słowniku współczesnego języka polskiego*: autorytatywny – 1. mający wpływ cieszący się, autorytetem; 2. – pochodzący od osoby budzącej zaufanie, cieszącej się autorytetem; miarodajny, wiarygodny; 3 – nieznoszący sprzeciwu, władczy, wymagający absolutnego posłuchu; autorytarny – wymagający bezwzględnego posłuchu, warunkowany absolutnym posłuszeństwem; autorytatywny. B. Dunaj (red.), *Słownik współczesnego języka polskiego*, t. 1, s. 32.

wydzwięk. Dokonując dalszej analizy Gadamer dochodzi do wniosku, że autorytetem można nazwać tylko tego, kto na swój autorytet nie musi się powoływać. „Kto, by zdobyć autorytet, świadomie podejmuje środki, wypowiedzi, działania, ten w gruncie rzeczy pragnie władzy i znajduje się na drodze do autorytarnego sprawowania władzy”⁶⁰. Niejednokrotnie osoby mające jakkolwiek władzę nad innymi uważają, że mają tym samym autorytet, który „usprawiedliwia” najbardziej absurdalne decyzje. Autorytet tak pojmowany jest szczególnym rodzajem przemocy wobec innych.

Autorytet – pisze dalej Gadamer, odwołując się do etymologii tego pojęcia – jest rzeczywisty, gdy przyznaje mu się przewagę wiedzy czy umiejętności, przewagę poznawczą nad innymi. „W naszej epoce naukowej to właśnie przewaga wiedzy, gromadzona i przekazywana przez instytucje nauki – owoc nowożytnego Oświecenia – ustanawia autorytet. Głównym dążeniem oświecenia było uwolnienie od wiary w autorytet, jako że każdy, gdy tylko poprawnie posługuje się rozumem, jest zdolny osiągnąć poznanie”⁶¹.

Czy autorytet jest naprawdę konieczny, aby poznanie było w ogóle możliwe? Św. Augustyn w jednym z dialogów filozoficznych zatytułowanym *O porządku* snuje rozważania na temat dwóch dróg prowadzących do zdobycia wiedzy, jakimi są autorytet i rozum. Św. Augustyn uważa, że aby zdobyć wiedzę, trzeba się oprzeć na tych dwóch czynnikach, które ściśle są ze sobą powiązane. To właśnie autorytet stanowi bramę, przez którą powinien przejść każdy, kto chce później w swoim życiu posługiwać się rozumem⁶².

Według św. Augustyna ludzkie poznanie jest możliwe dzięki bezpośredniemu oddziaływaniu Boga na poznającego. Rozum odkrywa, że jest w posiadaniu idei koniecznych i pewnych, ponadczasowych i ponadindywidualnych (...). Idee te nie pochodzą z doświadczenia zmysłowego, lecz je warunkują. Zmysłami możemy odczuwać i spo-

⁶⁰ H.-G., Gadamer, *Autorytet i wolność krytyczna*, s. 158-159.

⁶¹ Tamże, s. 161.

⁶² Zob. Św. Augustyn, *O porządku*, tłum. J. Modrzejewski, w: tegoż, *Dialogi filozoficzne*, Znak, Kraków 1999, s. 209.

strzeżać coś, natomiast poznajemy dzięki rozumowi⁶³. Oparcie się na autorytecie, szczególnie na autorytecie nauczyciela jako tego, który pobudza do myślenia i poszukiwania prawdy, jest niezbędne w drodze do doskonałości, a tym samym w zdobyciu mądrości. „Autorytet nauczyciela jest niezbędny w dojściu ucznia do „używania” rozumu, ale gdy uczeń podejmuje trud samodzielnego myślenia, to nie tylko weryfikuje prawdziwość nauk nauczyciela, ale równocześnie odrzuca jego ograniczenia i staje się uczniem prawdy”⁶⁴.

Główny problem, wokół którego koncentruje się od czasów Oświecenia cała dyskusja, to pogodzenie autorytetu z rozumnością i wolnością człowieka⁶⁵. Wówczas to autorytet i tradycja zostały odrzucone: „Ponieważ autorytet zastępuje czyjś osąd, więc jest w istocie źródłem przesądów”⁶⁶. Oświecenie szczególnie kwestionowało autorytet Kościoła w interpretacji Pisma Świętego i autorytet papieża w nauczaniu⁶⁷. Oświecenie okazało się bardzo radykalne – utożsamiało autorytet ze ślepym posłuszeństwem, a przed-sądy (wstępne mniemanie) z przesądami (zabobonami), tradycję i jej przekaz ze zбором irracjonalnych bzdur⁶⁸. Gadamer zwraca uwagę na istotny fakt: ludzie Oświecenia potępiając wszelki autorytet nie zauważyli, że może on być też źródłem prawdy⁶⁹. Podkreśla również to, że Oświecenie doprowadziło do deformacji pojęcia autorytetu. „Na podłożu oświeceniowego pojęcia rozumu i wolności pojęcie autorytetu mogło tylko oznaczać przeciwieństwo rozumu i wolności: ślepe posłuszeństwo”⁷⁰. Tak rozumiany autorytet kępuje możliwość autonomicznego pozna-

⁶³ M. Sołtysiak, *Potrzeba autorytetu w czasach przelomu*, w: *Da mihi animas*, Scriptum, Sosnowiec-Kraków 2007, s. 225.

⁶⁴ M. Sołtysiak, *Potrzeba autorytetu w czasach przelomu*, s. 227.

⁶⁵ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język*, s. 231.

⁶⁶ Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, s. 384.

⁶⁷ Zob. M. Sołtysiak, *Rozumienie i tradycja w hermeneutyce filozoficznej Hansa-Georga Gadamera*, s. 48.

⁶⁸ Zob. A. Przyłębski, *Filozoficzna hermeneutyka Hansa-Georga Gadamera*, w: *tegoż, Hermeneutyczny zwrot w filozofii*, s. 164.

⁶⁹ Zob. Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, s. 385.

⁷⁰ Zob. tamże, s. 385.

nia, bowiem bezmyślny, bezrefleksyjny podmiot zdany jest na sądy wypowiedziane przez taki lub inny autorytet osobowy lub rzeczowy. Gadamer krytykując takie podejście do autorytetu odwołuje się do tradycji protestanckiej, która krytykując dotychczasowe autorytety, z biegiem czasu ustaliła własne, zwłaszcza w kwestii interpretacji Pisma Świętego⁷¹. Odrzucając wszystkie dotychczasowe autorytety, Oświecenie paradoksalnie zaproponowało jeden niepodważalny – ponadhistoryczny rozum.

Jako ludzie jesteśmy istotami, które z natury mają ograniczone możliwości poznania i rozumienia rzeczywistości, wówczas to sąd, uwaga, wskazówka (autorytetu) pozwala otworzyć przed nami całkowicie nową perspektywę rozumienia danej rzeczy, na którą byśmy się nigdy nie zdobyli⁷². Uznany autorytet staje się dla nas partnerem w dialogu, partnerem, który może (powinien) wiedzieć, widzieć więcej – inaczej i pokazuje nam inne perspektywy oglądu danej rzeczy, a tym samym poszerza nasz horyzont hermeneutyczny. Wydaje się jednak, że podczas dialogu z autorytetem niezbędny jest jeden warunek – gotowość na przyjęcie prawdy, która jest wypowiedziana przez kogoś innego. „Istota autorytetu, jakim cieszy się wychowawca, zwierzchnik, fachowiec, polega właśnie na tym. Upředzenia, które oni zaszczipiają, rzeczywicie uprawomocnia dana osoba. Ich obowiazywanie wymaga akceptacji osoby, która je głosi”⁷³. Ten, kto powołuje się na autorytet, umożliwia przyswojenie sobie i pogłębienie dotychczasowej wiedzy. Jednakże, żeby było to możliwe, podmiot musi uznać kogoś lub coś za autorytet, a ta decyzja jest aktem rozumu. To, co do nas „mówi” autorytet, może z różnych powodów zostać odrzucone i zakwestionowane, poddane surowej weryfikacji. Ale tak się może stać dopiero wówczas, gdy najpierw uznamy auto-

⁷¹ Zob. Dybel P., *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, s. 321. Odrzucenie przez reformację autorytetów w interpretacji Biblii.

⁷² Zob. P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera* s. 326.

⁷³ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 386.

rytet. Trudno mówić o odrzuceniu autorytetu, gdy wcześniej na niego się nie powoływaliśmy.

Odwołując się do analizy dotyczącej gadamerowskiego rozumienia pojęcia autorytetu przeprowadzonego przede wszystkim w *Prawdzie i metodzie*, można wskazać następujące wnioski:

1. Autorytet jest autentycznym i niezbędnym źródłem poznania, między innymi, jako podstawa przesądów.
2. Nie ma koniecznej opozycji między autorytetem a rozumem oraz autorytetem a wolnością człowieka.
3. Żadna refleksja nad człowiekiem nie prowadzi nigdy do całkowitego uchylenia wszystkich autorytetów⁷⁴.

Badając rolę, jaką w rozumieniu odgrywa autorytet, musimy pamiętać o szczególnym autorytecie: „Istnieje bowiem pewna forma autorytetu, przez romantyzm szczególnie broniona: tradycja. To co uświęcone przez tradycję i pochodzenie – mówi Gadamer – ma pewien bezimienny już autorytet, a nasz skończony historycznie byt cechuje to, że autorytet przekazywanego nam dziedzictwa – a nie tylko to, co zrozumiałe na podstawie pewnych racji – przemożnie wpływa na nasze działanie i zachowanie”⁷⁵. Odniesienie się do niej i potraktowanie jej jako całokształtu dorobku kulturowego pozwala na przeprowadzanie procesu rozumienia. Tradycja staje się partnerem, który w tym, co głosi, „zagaduje” o jakąś „rzecz” i tym samym otwiera na rzecz jako taką. Tradycja stanowi autorytet – jest „bowiem takim Innym, w odniesieniu do którego dopiero cokolwiek może zostać przez nią zrozumiane. W tym sensie tradycja jest autorytetem «doskonałym»: jest wszakże takim Ty, bez którego «zagadnięcia» jednostka nie byłaby w stanie w ogóle niczego zrozumieć”⁷⁶.

Zarówno autorytet jak i przesąd, są nie tylko ze sobą bezpośrednio związane, ale są niezbędnymi warunkami, które powinny lub raczej

⁷⁴ Zob. A. Bronk, *Rozumienie, język, dzieje*, s. 233.

⁷⁵ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 386-387.

⁷⁶ P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, s. 334.

są mniej lub bardziej uświadomionym początkiem jakiegokolwiek rozumienia. „Autorytet, podobnie jak przesady i tradycja, są dopełnieniem skończoności i oryginalności jednostkowego człowieka, dorobkiem minionych pokoleń”⁷⁷.

Zakończenie

Przedstawiony powyżej tekst stanowi próbę odpowiedzi na pytanie, jaką rolę odgrywa przesąd i autorytet w rozumieniu według filozofii hermeneutycznej Hansa-Georga Gadamera.

Podsumowując powyższe analizy można stwierdzić, że – chociaż często nieuświadomione – warunkują one jakiegokolwiek rozumienie. Zarówno autorytet, jak i przesąd są integralnymi elementami tradycji (należą do przeszłości), a kwestionując ich rolę w procesie rozumienia zamykamy sobie drogę do fundamentów kultury, odrzucamy przeszłość, a tym samym pozbawiamy siebie możliwości budowania przyszłości. Nie zbudujemy współczesnej kultury bez „rozmowy” z tradycją. Pozostaje tylko pytanie, czy i na ile współczesny człowiek chce i jest gotowy podjąć rozmowę z tradycją i prowadzić dialog, który umożliwi jej zrozumienie.

CONTRIBUTION OF PRESUPPOSITION AND OF AUTHORITY TO UNDERSTANDING, ACCORDING TO HANS-GEORG GADAMER

Summary

The paper presents the views of H. G. Gadamer concerning the role of presupposition and authority in making it possible to understand the actual human situation. While these two concepts seem to be discredited in the

⁷⁷ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język*, s. 235.

opinion of many, H.-G. Gadamer tried to rehabilitate them and to acknowledge them as integral elements of tradition. He stressed their positive contribution to understanding our own position at the present time as well as to the possibility of preparing for the future. They were treated differently in the history of philosophy. While the Enlightenment censored the presupposition as worthless, Romanticism perceived some values in them, because not every presupposition is necessarily false. What exists today is rooted in what existed yesterday. Having historical distance from the past times we are able to discern what in the tradition was true or false.

The second object of H.-G. Gadamer's discourse was authority. Trusting in authority seems equally misleading and contrary to reason as presupposition, because the only criterion of truth should be evidence. In order to dispel all doubts in this matter, H.-G. Gadamer proposes to distinguish between the concept of authority and the concept of authoritarianism. While the former sounds positively, the other suggests the negative connotation near to the concept of totalitarianism.

The Enlightenment rejected all authorities, excepting human reason. Yet according to St. Augustinus, we need a teacher, an authority, in order know anything. As our abilities to know and understand are limited, we must look for an authority in other persons. Tradition also somehow plays the role of authority. Thanks to it we can easier understand ourselves.



Kazimierz GRYZENIA SDB¹

O FILOZOFII PIOTRA FONSEKI SJ UWAG KILKA

1. Wprowadzenie

Piotr Fonseka² (1528-1599) nie należy do osobistości, które spontanicznie kojarzą się z dziejami filozofii. Nie jest on postacią pierwszoplanową. W różnego rodzaju całościowych opracowaniach historii filozofii występuje on – jeśli w ogóle występuje – wzmiankowany lakonicznie, zawsze na drugim planie i pośród innych osób tworzących jedynie tło i ramy właściwej tematyki, jako przedstawiciel filozofów przygodnie związanych z określonym kierunkiem filozoficznym. Za najważniejsze z jego dokonań uważa się to, że był jednym z inicjatorów i twórców obszernych komentarzy do Arystotelesa, tzw. *Conimbricenses*,³ dzięki którym przeszedł do historii z przydomkiem „portugalskiego Arystotelesa”. Ponadto, jego nazwisko – obok Ludwika Moliny – jest nierozdzielnie związane z teorią tzw. „wiedzy pośredniej”. Natomiast jego dorobek filozoficzny określa się jako tomizm z elementami filozofii szkotystycznej i nominalistycznej. Bywa i tak, że jego poglądom przypisuje się kategorię tomizmu, nie wyjaśniając jednak, o jakiego rodzaju tomizm chodzi: myśl

¹ Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa.

² Pedro da Fonseca, ur. w 1528 w Cortiçado, do jezuitów wstąpił w 1548, zm. 4.XI.1599 w Lizbonie.

³ Pełna nazwa: *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*. Oznacza zarówno zespół autorów jak i ich dzieła.

samego Tomasza z Akwinu czy może Kajetana, jednego z najbardziej wpływowych autorów nowożytnej scholastyki.

Fonseka uchodzi także za głównego inicjatora filozoficznej szkoły jezuickiej i we wczesnej jej fazie za przewodnika. O doktrynalnym charakterze tej szkoły zdecydowały jednak poglądy Franciszka Suáreza i od jego nazwiska filozofię tę nazywa się suarezjanizmem. O Suárezie, najwybitniejszym przedstawicielu szkoły jezuickiej, napisano nieporównywalnie więcej niż o Fonsece, inicjatorze tej szkoły, który pozostaje w cieniu Doktora Wybitnego. W tym zestawieniu zasadne wydaje się być pytanie, na ile faktycznie Fonseka zasługuje na miano prekursora szkoły jezuickiej, i to nie tylko w sensie chronologicznym, ale przede wszystkim w sensie merytorycznym. Gdyby okazało się, że ten wpływ jest znikomy, wówczas należałoby przyjąć, że Fonseka reprezentuje tylko którąś z istniejących tradycji filozoficznych: tomistyczną, szkotystyczną, nominalistyczną, lub też renesansowy arystotelizm, filozofię erudycyjną, eklektyczną itp.

Do spuścizny filozoficznej Fonseki należą przede wszystkim komentarze do *Organonu* i *Metafizyki* Arystotelesa, czyli *Institutionum dialecticarum libri octo* i *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*. O uznaniu – zwłaszcza dla pierwszego dzieła – świadczy fakt, że od momentu jego ukazania się w 1564 do 1625 roku doczekało się ono aż 53 wydań i było używane jako podstawowy podręcznik logiki⁴. Drugie zaś dzieło miało stanowić – choć tak się nie stało – zasadniczą część Kursu Koimbrzyjskiego *Conimbricenses*. Mimo dużej popularności, jaką cieszyły się te dzieła, nie doczekały się one jednak poważniejszych rozpraw aż do ostatnich dziesiątków lat. Dlatego Jose D'Oliveira Dias w 1928 roku, w czterechsetną rocznicę urodzin Fonseki, na łamach „Broterii” pytał, dlaczego Fonseka, jeden z większych, jeśli nie największych filozofów i teologów, jakich wydała Portugalia, jest tak mało znany w XX wieku?⁵

⁴ Por. K. Gryżenia, *Arystotelizm i renesans. Filozofia bytu Piotra Fonseki*, Lublin 1995, s. 35-36.

⁵ Por. J. D'Oliveira Dias, *Um Centenario: O P. Pedro da Foseca ou Pero de Afonseca, da Companhia de Jesus (1528-1928)*, „Broteria”, VII (1928), s. 138-139. Dias pisze następująco: „Um dos maiores, se nao o maior philosopho e theologo que produzin

Być może to pytanie, zadane w formie wyrzutu, stało się zaczynem ożywionych badań nad filozofią Fonseki, zwłaszcza po drugiej wojnie światowej. Do dzisiaj ukazało się ponad czterdzieści artykułów i dwie książki autorstwa Custodio Augusto Ferreiry da Silva⁶ oraz piszącego to opracowanie⁷. Najwięcej publikacji ukazało się na łamach „Revista Portuguesa de Filosofia”. W środowisku polskim – poza kilkoma opracowaniami – Fonseka jest nadal mało znaną postacią. Z tej też racji jawi się potrzeba choćby ogólnikowej prezentacji tej osobowości przez ukazanie, która z orientacji filozoficznych najbardziej inspiruje Fonsekę, oraz przedstawienie najważniejszych jego tez, głoszonych na etapie krystalizowania się filozoficznej szkoły jezuickiej. Chodzi o twierdzenia na tyle reprezentatywne, które jak papierek lakmusowy, wskazują na orientację filozoficzną tego autora. Za podstawę niniejszego przedłożenia posłużyły *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*⁸. Jest to główne, najobszerniejsze i najbardziej dojrzałe dzieło Fonseki. Pisząc je, miał już za sobą doświadczenie wielu lat pracy dydaktycznej i znaczącą rozprawę z dziedziny logiki, a mianowicie *Institutionum dialecticarum libri octo*.

2. Historyczno-doktrynalne tło twórczości Piotra Fonseki

Życie i twórczość Fonseki przebiegała w latach, kiedy w łonie łacińskiej *Christianitas* nastąpiła dezintegracja doktrynalna, zarówno na płaszczyźnie religijnej, jak i filozoficznej. Szerokim echem odbijały się idee renesansowego humanizmu, inspirowane rozwojem studiów historyczno-filologicznych. W dziedzinie filozofii wyrażały się

Portugal. (...) Pedro da Fonseca, eis uma das principaes figuras da intellectualidade portuguesa do seculo XVI. E quem o conhece no seculo XX?”

⁶ *Teses fundamentais da gnoseologia de Pedro da Fonseca*, Lisboa 1959.

⁷ *Arystotelizm i renesans*, dz. cyt.

⁸ W realizacji tematu posłużono się następującym wydaniem dzieła: P. Fonsecae, *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, Coloniae, t. I-III, 1615, t. IV, 1629, reprint całości Hildesheim 1964.

one powrotem do historycznego i autentycznego Arystotelesa, ponad średniowiecznymi przekładami i komentarzami, które przemycając elementy obce filozofii arystotelesowskiej, fałszowały prawdę i czystość oryginalnego tekstu Stagiryty. Naczelna dyrektywa tej wersji arystotelizmu brzmiała: „Wyjaśniać Arystotelesa poprzez samego Arystotelesa”⁹. Ponadto *via moderna*, od dwóch wieków obecna na uniwersytetach europejskich, w początkach XVI wieku traciła swą atrakcyjność i siłę oddziaływania, choć jej wpływ na kształtowanie się ówczesnych umysłów był ciągle znaczący.

Po renesansowo-reformacyjnym fermentie nadszedł okres intensywnego poszukiwania jednolitego, zwartego systemu filozoficznego, który miał stanowić fundament doktrynalnej jedności Kościoła katolickiego. Wybór padł na arystotelizm chrześcijański. W ramach tego nurtu pod koniec XVI wieku działały trzy główne szkoły: dominikańska (tomistyczna), jezuicka (suarezjańska) i franciszkańska (szkotystyczna)¹⁰. Przynależność do danej szkoły filozoficznej oznaczała przede wszystkim włączenie się danego myśliciela w pewien nurt doktrynalny o ustalonych autorytetach i związanych z nimi tezach filozoficznych. Na przykład tomista bronił teorii analogii bytu, szkotysta zaś – teorii jednoznaczności bytu. W ramach danej szkoły, np. tomistycznej, można było krytykować Dunsza Szkota, szkotystów oraz poglądy jezuitów, ale nigdy św. Tomasza. Przedstawiciele tej orientacji podkreślali całkowitą wierność wobec poglądów św. Tomasza z Akwinu, a ich zalecenia najlepiej odzwierciedla formuła: *Quidquid scripsit Divus Thomas, verum est*¹¹. W szkole szkotystycznej zaś dopuszczalna była krytyka św. Tomasza i tomistów, ale nie D. Szkota. Natomiast szkoła jezuicka, w swoich początkach, nie mając naczelnego autorytetu, sankcjonowała krytykę i Tomasza i Szkota, czyniła

⁹ Por. K. Gryżenia, *Arystotelizm i renesans*, dz. cyt., s. 44-49.

¹⁰ Por. J. Czerkawski, *Filozoficzna szkoła franciszkańska w XVIII wieku*, „Roczniki Humanistyczne” 34 (1986), z. 2, s. 119.

¹¹ Por. J. Czerkawski, *Arystotelizm na wydziale sztuki Uniwersytetu Krakowskiego w XVI i XVII wieku*, w: *Nauczanie filozofii w Polsce w XV-XVIII wieku*, red. L. Szczucki, Wrocław 1978, s. 69-70.

to jednak z ostrożnością i szacunkiem. Jezuicki model interpretacji arystotelizmu tomistycznego nie charakteryzował się tak daleko posuniętą wiernością wobec poglądów Tomasza z Akwinu, jak model dominikański, był bardziej liberalny. Jezuici nie negowali wartości nauki Akwinaty, o czym świadczy fakt, że korzystali z niej w szerokim zakresie, a św. Ignacy w *Konstytucjach* zakonu zalecał trzymanie się nauki św. Tomasza, podkreślali jednak, że Doktor Anielski nie jest jedynym, lecz jednym z wielu komentatorów Arystotelesa, i że inni interpretatorzy są również godni uwagi. Między szkołą dominikańską a ukształtowaną już szkołą jezuicką odrębności doktrynalne dotyczyły między innymi koncepcji materii pierwszej, różnicy między istotą i istnieniem w bytach stworzonych, teorii intelektu, możliwości bezpośredniego pojęciowego poznania konkretnego czy wreszcie koncepcji samego bytu¹².

Mimo różnic występujących między tymi szkołami wspólną cechą ich poglądów był arystotelizm. Arystoteles stał się symbolem doktrynalnej jedności i znajdował się na szczycie hierarchii wszelkich autorytetów. Jezuici dawali temu wyraz w projektach *Ratio studiorum* z 1586, 1591 i w ostatecznej wersji z 1599 roku¹³. Tym samym Arystoteles był poza zasięgiem jakiegokolwiek krytyki. Kto ośmielił się wystąpić przeciwko Stagirycie, uchodził za kogoś, kto niszczy filozofię chrześcijańską i doktrynalną jedność Kościoła. Na takim właśnie podłożu parlament francuski w 1624 roku podjął uchwałę zabraniającą pod karą śmierci występowania przeciwko Filozofowi. Toteż tym dziwniejsze jest słabnące w tym czasie zainteresowanie *Corpus*

¹² Por. M. Borzyszkowski, *Suarez a św. Tomasz z Akwinu – przegląd literatury filozoficznej*, „Roczniki filozoficzne” 12 (1964), z. 1, s. 113; K. Gryzenia, *Arystotelizm i renesans*, dz. cyt., s. 17.

¹³ Proces tworzenia się jezuickiego *Ratio studiorum* w XVI w. omawia R. Darowski w swoich pracach: *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Kraków 1994, s. 45-93; tenże, *Przepisy dotyczące nauczania filozofii w uczelniach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, w: *Studia z historii filozofii. Księga pamiątkowa z okazji 50-lecia pracy naukowej ks. Pawła Siwka SJ*, red. R. Darowski, Kraków 1980, s. 47-81; por. także K. Gryzenia, *Walory dydaktyczne starej i nowej metafizyki*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 21 (2005), s. 11-18.

Aristotelicum. Sytuacja ta jest ściśle związana z nowym sposobem uprawiania filozofii. Po okresie komentarzy do poszczególnych pism Stagiryty nastąpił okres redagowania kursów filozofii, czyli systemowego jej uprawiania¹⁴.

Piotr Fonseka jeszcze w duchu renesansowego humanizmu pragnie dotrzeć do oryginalnego tekstu *Metafizyki* Arystotelesa, następnie tłumaczy go i na tej kanwie tworzy swoje dzieło. Jest to komentarz do poszczególnych ksiąg *Metafizyki*. Piszący niemalże w tym samym czasie Suárez zmienia formę. Jego *Disputationes metaphysicae* są pracą jednolitą i systematyczną, która stała się prototypem nowożytnego podręcznika filozofii scholastycznej, tzw. „kursu filozofii”. Wiadomo, że wraz ze zmianą formy wiązały się pewne zmiany doktrynalne. Stanowi to dodatkowy motyw, aby zbadać wpływ poglądów Fonseki na filozofię Suáreza, bądź też stwierdzić brak tego wpływu.

3. Piotra Fonseki arystotelizm otwarty

Deklaracje Fonseki jak i jego twórczość prowadzą do wniosku, że w dziejach filozofii nie pojawił się taki myśliciel, za którym należałoby iść bez zastrzeżeń, lub taki system filozoficzny, którego pod każdym względem i w całości warto by było bronić. Prawda bowiem nie jest własnością żadnego filozofa lub kierunku filozoficznego, lecz tkwi rozproszona w różnych. Kto jest wyznawcą jednego filozofa i przyjmuje wszystkie jego tezy, zwykle nadużywa nazwy filozofa. W tym sensie postawa Fonseki jest wyrazem sprzeciwu wobec utożsamiania prawdy z jakimkolwiek autorytetem lub szkołą i jest bliska utrwalonej w świadomości wielu filozofów *opinio communis*. Najkrócej mówiąc,

¹⁴ Por. J. Czerkawski, *Arystotelizm na wydziale sztuk*, dz. cyt., s. 77; tenże, *Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII wieku*, w: *Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*, red. S. Swieżawski, J. Czerkawski, Lublin 1978, s. 284; K. Gryżenia, *Arystotelizm i renesans*, dz. cyt., s. 16.

omawiany autor zamierzał uprawiać arystotelizm otwarty na wpływy różnych orientacji filozoficznych. Miała to być filozofia „kompromisowa”, „pojednawcza” i możliwa do przyjęcia przez przedstawicieli różnych kierunków myślowych, czyli *via media*.

Z tego tytułu trudno jest bez zbytnich uproszczeń i nadużyć zakwalifikować Fonsekę do którejś z istniejących orientacji filozoficznych. Arystotelizm tomistyczny, szkotystyczny, renesansowy, nominalizm, eklektyzm, filozofia czysto erudycyjna – są to kategorie interpretacyjne zbyt ogólnikowe i mało precyzyjne, aby przy ich pomocy trafnie ująć poglądy Fonseki.

Nie ulega wątpliwości, że autor *Commentariorum* jest wielkim erudytą. Świadczy o tym fakt, że przytacza on wiele stanowisk, cytuje starożytnych Greków, Ojców Kościoła, filozofów arabskich, średnio-wiecznych scholastyków i współczesnych mu uczonych. Omawia nie tylko najsłynniejszych, ale również mało znaczących filozofów. Istniejące rozwiązania traktuje jako swoiste laboratorium filozoficzne, które pozwala mu na szersze i głębsze ujęcie danego problemu. Jego sposób podejścia jest bardziej świadectwem pracy historyka filozofii niż systematyka. Poszczególne tezy, brane same w sobie, analizuje Fonseka wnikliwie i wieloaspektowo, choć w końcowym efekcie zauważa się brak przejrzystości, która osłabia wewnętrzną spójność jego myśli i naraża na zarzut eklektyzmu. Czy faktycznie Fonsekę można uznać za eklektyka?

Termin „eklektyzm” związany jest nie tylko z próbą zapożyczania z różnych systemów filozoficznych tez, które uważa się za prawomocne i tworzenia z nich nowej syntezy, lecz również z faktem niespójności takiej doktryny. Fonseka niewątpliwie korzysta z różnych orientacji filozoficznych i nie występuje z pozycji ściśle określonego systemu filozoficznego, ale nie można stwierdzić niespójności jego poglądów. Dlatego niewskazane byłoby zakwalifikowanie bez zastrzeżeń jego filozofii do eklektycznej. Stąd jeden z interpretatorów myśli Fonseki, C. Abranches utrzymuje, że zarzut eklektyzmu jest tylko częściowo uzasadniony i nie należy brać go w znaczeniu ujem-

nym, ale jako słuszne podejście filozofa, który jest zainteresowany jak najbardziej poszukiwaniem racjonalnie uzasadnionych rozwiązań¹⁵.

Czy wobec tego można mimo wszystko zaliczyć Fonsekę do jednej z tradycyjnych szkół scholastycznych? Czy wpływy Tomasza z Akwinu i tradycji tomistycznej są na tyle dominujące, że zasadne byłoby zaliczenie Fonseki do nurtu arystotelizmu tomistycznego? Czy też nauka Tomasza jest interpretowana przez pryzmat Szkota i tradycję szkotystyczną do tego stopnia, że trudno byłoby uznać Fonsekę za reprezentanta arystotelizmu tomistycznego? Ale czy wobec tego, ze względu na znaczne wpływy Szkota sensowne byłoby raczej zaliczenie jego poglądów do arystotelizmu szkotystycznego?

Analiza *Commentariorum* przekonuje, że u podstaw metafizyki Fonseki leży jego koncepcja bytu jako istoty, którą stale podtrzymywał w swoich poglądach¹⁶. Wprawdzie Fonseka wskazał na cztery znaczenia bytu, lecz sprowadził je do dwóch i stwierdził, że byt jest rozumiany bądź imiesłowowo, bądź rzeczownikowo. W pierwszym znaczeniu byt oznacza istnienie i istotowo orzeka jedynie o Bogu, w którym istota jest istnieniem. Istota w innych bytach nie wykazuje w sposób konieczny ich istnienia i dlatego istnieją one lub nie istnieją. W tym znaczeniu pojęcie bytu nie może odnosić się do czegoś innego poza Bogiem i z tego tytułu nie może być adekwatne wobec całej rzeczywistości. Dlatego bliższe naszemu autorowi jest rozumienie bytu w znaczeniu rzeczownikowym, które oznacza przede wszystkim naturę. Natura, rozpatrywana w rzeczach, niezależnie od tego czy one istnieją, czy nie istnieją, stanowiła przedmiot metafizyki. Takie stanowisko – zdaniem Fonseki – było powszechnie przyjmowane przez filozofów, zostało uświęcone tradycją, oparło się próbie czasu, a od-

¹⁵ C. Abranches, *Pedro da Fonseca e a Renovação Escolástica*, „Revista Portuguesa de Filosofia”, 9 (1953), s. 354-374.

¹⁶ Jeżeli chodzi o koncepcję bytu jako istoty, por. t. I, l. IV, c. II, q. III, s. II, 739 F – 744 A. Podany zapis oznacza odpowiednio: t. – tom dzieła Fonseki; l. – księga komentowanej *Metafizyki* Arystotelesa; c. – rozdział danej księgi; q. – kwestia; s. – sekcja; cyfra z literą – to kolumna i jej część, bowiem każda kolumna dzieli się na części od A do F.

stępowanie od niego jest niebezpieczne. Mówiąc o powszechnym przekonaniu filozofów, nie wymienia jednak żadnego z nich¹⁷.

Rzeczywiście, taka koncepcja była niemal wspólna dla różnych orientacji filozoficznych: awicennianizmu, szkotyizmu, nie wyłączając interpretacji św. Tomasza dokonanych przez jego komentatorów, jak choćby Kajetana. Wiele elementów tej esencjalizującej tendencji, którą najczęściej wiąże się ze szkotyizmem, przedostało się do ówczesnych wykładów tomizmu. Fonseka zgodnie z tą koncepcją nie przyjmował realnego rozróżnienia między istotą i istnieniem. Opowiedział się za różnicą modalną; istnienie jest ostatecznym sposobem wewnętrznym bycia istoty¹⁸.

Inna zasadnicza teza Fonseki dotyczy możliwości bezpośredniego poznania bytu jednostkowego przez umysł ludzki. Zdaniem Fonseki indywiduum jest poznawalne umysłowo jeśli nie *de facto in hac vita*, to przynajmniej *de iure*, i jest tak zwanym *primum cognitum in ordine inventionis*¹⁹. Jakikolwiek dalsze poznanie, a zwłaszcza poznanie powszechnika, będzie nadbudowane na tym pierwotnym poznaniu. Procesowi, w którym poprzez poznanie jednostki dochodzi się do poznania powszechnika, czyli natury wspólnej, Fonseka nadał nazwę abstrakcji habitualnej, zaś utworzeniu pojęcia bytu jednostkowego – nazwę abstrakcji aktualnej.

Ten problem jest przykładem takiej sytuacji, w której Fonseka dąży do uzgodnienia dominujących nurtów arystotelizmu: tomistycznego i szkotyistycznego. Twierdząc, że nasz umysł nie posiada umysłowych form poznawczych bytów jednostkowych, skłania się ku pozycjom tomistycznym, ale podkreślając jednocześnie możliwość poznania bytu jednostkowego wprost i bezpośrednio poprzez jego pojęcie własne, włącza się w tradycję szkotyistyczną.

¹⁷ Por. t. I, l. IV, c. II, q. III, s. II, 740 D – 741C.

¹⁸ Por. t. I, l. IV, c. II, q. IV, szczególnie s. IV, 755 D – 758 A; por także K. Gryzenia, *Arystotelizm i renesans*, dz. cyt., s. 114-117.

¹⁹ Por. t. I, l. I, c. II, q. III, s. III, 180 D; s. VIII; l. II, c. I, q. II, s. I, 400 D – F; K. Gryzenia, *'Primum cognitum' w filozoficznej szkole jezuickiej*, w: *Philosophia vitam alere*, red. S. Ziemiański, Kraków 2005, p. 183-198.

W rezultacie poglądy filozoficzne Fonseki nie są ani arystotelizmem tomistycznym, ani arystotelizmem szkotystycznym. Chcąc jednak scharakteryzować je w odniesieniu do któregoś z tych dwóch prądów filozoficznych pod względem przewagi inspiracji, należy zaakcentować szkotyizm Fonseki. W swoim pozytywnym wykładzie częściej sięga po szkotyizm.

Pewien wyłom w tym systemie zdaje się stanowić teoria analogii bytu. Do końca bowiem nie jest ona usprawiedliwiona w systemie, w którym byt jest istotą i gdzie przeczy się realnemu złożeniu z istoty i istnienia. Zważywszy jednak na jej specyficzne rozumienie, jest ona możliwa do przyjęcia. Wszak przy niezłożeniowej koncepcji bytu dominującym rodzajem analogii jest analogia atrybucji, którą Fonseka szczególnie podkreśla²⁰.

Wnioski końcowe

W świetle powyższych tez dostrzega się, że w filozoficznej myśli Fonseki występuje przeważająca inspiracja szkotystyczna. Można jedynie dyskutować o zasięgu tej inspiracji, zwłaszcza w zestawieniu z pewnym wpływem innych kierunków filozoficznych. Poglądy Fonseki, chociaż naznaczone wpływem Dunsza Szkota, nie są jednak ortodoksyjną formą szkotyizmu. Bardzo rzadko dzieje się tak, aby przyjmował on naukę Doktora Subtelnego bez zastrzeżeń czy zmian.

Dotychczas powszechnie wyrażana opinia, ogólnie charakteryzująca poglądy metafizyczne Fonseki głosiła, że jest to tomizm z elementami filozofii szkotystycznej i nominalistycznej²¹. Powyższe na-

²⁰ Por. t. I, l. IV, c. II, q. I, s. I-VII, 689 A – 710 A; K. Gryzenia, *Teoria analogii w filozofii Piotra Fonseki*, w: *Z dziejów filozoficznej refleksji nad człowiekiem*, red. P. Gutowski, P. Gut, Lublin 2007, p. 171-193.

²¹ Por. np. *Fonseca, Pedro da*, w: *Enciclopedia Universale Fabbri*, t. VI, Milano 1971, s. 375; L. Morati, *Fonseca, Pedro da*, w: *Enciclopedia Filosofica*, t. II, Firenze 1957, s. 474-475; V. J. Bourke, *Fonseca, Peter (1528-1599)*, w: *The Encyclopedia of Philosophy*, t. III, New York – London 1967, s. 208.

sze rozważania prowadzą do postulatu, aby tę opinię zmodyfikować, przesuwając akcenty. Bardziej trafne wydaje się stwierdzenie, że jest to szkotyizm z elementami tomizmu i nominalizmu. Jeżeli ktoś chciałby mimo to nazwać Fonsekę tomistą, to jedynie dlatego, że uprawiał on arystotelizm, w ramach którego Tomasz z Akwinu pełnił funkcję jednego z czołowych autorytetów, oraz dlatego, że programowo nawiązywał do samego Tomasza i tradycji szkoły tomistycznej. Chodziło mu jednak nie tyle o pogłębienie myśli samego Akwinaty, lecz raczej o nową próbę uzgodnienia różnych dotychczasowych prądów filozoficznych²². Z punktu widzenia tradycji tomistycznej, szkotyistycznej, a nawet nominalistycznej trudno jest – bez zbytnich uproszczeń i nadużyć – zakwalifikować Fonsekę do jednej z tradycyjnych szkół scholastycznych. Czy na tym tle można uznać, że Fonseka wypracował nową wersję arystotelizmu chrześcijańskiego?

Biorąc pod uwagę fakt, że jezuita wytworzyli własną szkołę filozoficzną, to oczywiście wypada przyznać, że Fonseka przyczynił się do jej ukonstytuowania. Z tego też względu trafne jest określenie poglądów Fonseki jako presuarezjanizm, a samego Fonsekę uznać za prekursora i inicjatora tejże filozofii. I chociaż szczegółowe rozwiązania niektórych kwestii różnią jeszcze Fonsekę i Suáreza, to zasadnicze twierdzenia i tendencje filozoficzne są im wspólne, choć nie wszystkie zostały powyżej omówione. Wśród nich można wskazać następujące:

1. Pojęcie bytu jako istoty (*ens ut nomen*).
2. Rozumienie subsystemy jako jednego ze sposobów (modusów) substancjalnych²³.
3. Podobna rola przyznawana zmysłom i intelektowi w procesie poznawczym²⁴.

²² Por. K. Gryżenia, *Fonseca Piotr*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. III, Lublin 2002, s. 567-568.

²³ Pisałem na ten temat w pracy *Koncepcja substancjalności Boga w szkole jezuitkiej*, w: *Oblicza filozofii XVII wieku*, red. S. Janeczek, Lublin 2008, s. 532-534.

²⁴ Artykuł *Nowożytny spór o abstrakcję* został oddany do druku w „*Studia Philosophiae Christianae*”.

4. Możliwość umysłowego poznania bytu jednostkowego.
5. Podobne traktowanie problemu analogii: akcentowanie analogii atrybucji i brak analogatu głównego w analogii proporcjonalności.

Ostatecznie więc nie da się z jednej strony stwierdzić, że Fonseka reprezentuje jedną z istniejących szkół scholastycznych lub jakiś nurt filozofii renesansowej; dąży on do tego, aby uwzględnić je wszystkie i żadnej z nich nie pominąć. Z drugiej zaś strony należy podkreślić, że na ich gruncie pragnie dokonać nowej syntezy. W tej propozycji występuje wiele tez, które podjął i rozwijał Suárez. Stąd uprawianą przez Fonsekę filozofię można zaliczyć do jezuickiej, czyli suarezjańskiej.

Zasygnalizowane problemy wymagają dalszych i pogłębionych analiz, i to dotyczy nie tylko tych, które głosił Fonseka, ale również tych, które zaprezentował Suárez. Kiedy bowiem wydawało się, że przypisywana Suárezowi teza o esencjalnej koncepcji bytu jest niepodważalna, Stanisław Ziemiański poddaje ją w wątpliwość²⁵. Już choćby ten fakt wskazuje, że proces badań nad filozofią jezuicką nie został zakończony, że spuścizna tej szkoły wymaga dalszych analiz i weryfikacji dotychczas prezentowanych twierdzeń.

BRIEFLY ON PETER FONSECA'S PHILOSOPHY

Summary

Peter Fonseca SJ (1528-1599) is acknowledged in history as the main initiator of the Jesuit philosophical school, the most famous of which was Francis Suárez SJ. This paper will ponder the range of contribution of Peter Fonseca to this school. Certainly very significant are his *Commentaries* to Aristotle's *Organon* and *Metaphysics*. He tries to expose there the original text of the Stagyrite and to compare Aristotle's views with the views prevailing in different scholastic schools. In doing this, Fonseca remains still

²⁵ Por. S. Ziemiański, *Czy Franciszek Suarez był esencjalistą?*, w: *Oblicza filozofii XVII wieku*, red. S. Janeczek, Lublin 2008, s. 513-525.

an original philosopher who avoids any sort of reprehensible eclecticism. Having distinguished between two senses of the concept of being, namely as a participle and as a noun, Fonseca admits that the second of them is more proper and suitable for being an object of metaphysics. Thus he may be censured as an essentialist. He also does not admit a real difference between essence and existence; according to him the difference is only modal. In saying this he approaches Scotism. However, his theory of analogy brings him nearer to Thomism. To sum up, we may characterize the philosophical system of Fonseca as Scotism combined with elements of Thomism and nominalism, or even as Presuárezianism.



Anna MAREK-BIENIASZ¹

SPÓR O KOMPETENCJĘ NAUKI I RELIGII W WYJAŚNIANIU ŚWIATA WG ALISTERA McGRATHA

Koncepcja częściowo nakładających się dyskursów – POMA (*Partially Overlapping Magisteria*), sformułowana w 2007 roku przez przyrodnika i teologa Alistera McGratha dotycząca problemu kompetencji wyjaśniania świata przez naukę i religię, przedstawiona została w pracy *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*². Książkę tę uznać można za polemiczną odpowiedź na wydaną w 2006 roku książkę oxfordzkiego biologa Richarda Dawkinsa *The God Delusion*³. Odnosi się ona jednakże również do wcześniej już głoszonych przez Dawkinsa i innych autorów poglądów, w myśl których jedynie nauka może dziś zadowalająco wyjaśnić świat i obecnego w nim człowieka, a wszelkie pozanaukowe (nie koniecznie antynaukowe) próby wyjaśnienia świata, szczególnie zaś te dokonywane na gruncie religii, uznać należy za całkowicie bezwartościowe⁴.

¹ Zakład Filozofii Akademia im. Jana Długosza, Częstochowa

² Wydanie polskie: *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa*, przeł. J. Wolak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.

³ Wydanie polskie: *Bóg urojony*, przeł. P.J. Sz wajcer, Wydawnictwo Cis, Warszawa 2007.

⁴ Wśród filozofów opowiadających się za tym, iż tylko nauka może dziś cokolwiek wyjaśnić, a darwinizm jak wszechrozpuszczający kwas rozpuści wiarę w Boga, znajduje się m.in. filozof Daniel Dennet, Zob. D. Dennet, *Dennet D.C., Darwin's*

A. McGrath w ramach koncepcji POMA w sposób pośredni ustunkowuje się także do powstałej kilka lat wcześniej, znanej polskim autorom zajmującym się zagadnieniem relacji istniejących między współczesną nauką i religią koncepcji nie nakładających się dyskursów wyjaśniania świata: NOMA (*Non-Overlapping Magisteria*), sformułowanej z kolei przez zmarłego w 2003 roku znanego na świecie biologa ewolucjonistę S.J. Goulda⁵. Koncepcja Goulda, według której nie tylko nauka, ale i religia z powodzeniem może dziś wyjaśniać świat, wydaje się jednak zbyt ostro oddzielać jedną od drugiej. Mimo iż wniosła ona wiele do zrozumienia analizowanego w tym artykule problemu, można dyskutować nad sugestią jej autora, że nie można dokonać syntezy dorobku nauki i religii w ramach jednego wspólnego schematu wyjaśnienia świata.

Nauka, według Goulda, zajmuje się rzeczywistością empiryczną – badaniem faktów i formułowaniem teorii. Dyskurs religijny obejmuje takie kwestie, jak: ostateczny sens istnienia świata czy człowieka, wartości moralne itp.

„Nauka zajmuje się wiekiem skał, religia – skałą wieków; nauka studiuje, w jaki sposób niebo chodzi, religia – jak dojść do nieba”⁶.

Uczony może być wierny metodologicznym wymaganiom nauki, wykluczać filozofię czy teologię z kontekstu uzasadnienia naukowego

„[...] i mimo to popierać koncepcję Boga (jako imperialnego zegarmistrza...), który pozostawia naukę całkowicie wolną w jej własnym magisterium”⁷.

Gould formułując postulat odrębności dyskursu nauki od dyskursu religii, ilustruje go m.in. spostrzeżeniami Thomasa Burneta (1635-1715) zawartymi w dziele *Telluris teoria sacra (Święta teoria Ziemi)*,

Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life, Simon and Schuster, New York 1995.

⁵ Zob. S.J. Gould, *Skały wieków. Nauka i religia w pełni życia*, przeł. Jacek Bieroń, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2002, s. 10.

⁶ Tamże, s. 11.

⁷ Tamże, s. 22.

będącym głównym źródłem inspiracji dla dzieł pisanych w XVIII wieku: *Nowa nauka (Scienza nuova)* Giambattisty Vica i *Histoire naturelle* Georges Buffona – ówczesnego największego kompendium wiedzy przyrodniczej. Burnet w pracy tej wskazywał, że to nauka ma odkrywać fizyczne prawdy o przyrodzie, co światopoglądowo może jednak współgrać z uznawaniem koncepcji Boga. Ów charakterystyczny dla Goulda dualizm poznawczy związany jest z tezą, iż nauka i religia to dwie całkowicie odrębne dziedziny ludzkiej aktywności intelektualnej, między którymi nie występuje logiczny konflikt ani wzajemne podporządkowanie. Takie radykalne przeciwstawianie nauki i religii jest jednak wyrazem istniejącego konfliktu epistemicznego, a jednocześnie jedną z możliwych strategii rozwiązywania go. Jak wskazuje A. Bronk:

„Konflikt epistemiczny ma miejsce w postaci skrajnej wówczas, gdy teologia i nauki przyrodnicze uważają się za wykluczające sposoby poznania (wyjaśniania, rozumienia, interpretowania) świata”⁸.

Na gruncie polskiej filozofii dychotomię Goulda wskazuje m.in. w artykule dotyczącym komplementarności nauki i religii Piotr Bylica pisząc, iż myli się on sugerując:

„[...] że nie ma związku między twierdzeniami o świecie i moralnością, jak i wtedy, gdy twierdzi, że religia nie mówi nic o świecie. W podobny sposób myślą się wierzący, uznający tezę o komplementarności jako chroniącą przed konfliktem z nauką”⁹.

Komplementarność nauki i religii w dążeniu do zadowalającego wyjaśnienia świata jest dziś z pewnością czymś nieodzownym. Gould słusznie krytykuje Dawkinsa za uznawanie racji istnienia jednej tylko rzeczywistości – rzeczywistości empirycznej, jednakże sam nie daje właściwego rozwiązania. Dawkins nie ma racji utrzymując, iż istnieje jeden tylko dyskurs zdolny wyjaśnić świat, lecz nie ma jej także i Gould wskazując na dwa wykluczające się w tym względzie dyskursy.

⁸ A. Bronk, *Religia i nauka: dwie prawdy?*, „Filozofia Nauki” 1(53), 2006, s. 37.

⁹ P. Bylica, *Komplementarność nauki i religii*, „Filozofia Nauki” 1(53), 2006, s. 64.

Jak zauważa Józef Życiński, w przeciwieństwie do Richarda Dawkinsa czy Daniela Denneta, Gould nie twierdzi, że darwinizm wymaga ze swej istoty odrzucenia wiary religijnej. Sądzi jednak, że jego stanowisko implikuje filozofię, która ujmuje świat w sposób odległy od tego, jak czyni to religia. Oceniając stanowisko Goulda, Życiński pyta więc:

„Czy wszyscy przyrodnicy muszą przyjmować identyczną filozofię ewolucji?”, „Czy postulat jednolitego filozoficznego przesłania, zakładanego przez ewolucjonizm, ma charakter deskryptywny czy też normatywny?”¹⁰.

Fakt istnienia różnorodnych filozoficznych interpretacji ewolucji pozwala jednoznacznie odpowiedzieć na te pytania. Biolog zajmujący się ewolucją nie musi być jak Dawkins wyznawcą materialistycznej filozofii, czy jak sugeruje to William Provine, uznawać teizmu za sprzeczny z ewolucyjną wizją świata. Bywa, że ewolucjonizm „generuje” ateistyczną interpretację świata, lecz interpretacja taka nie jest jedyną możliwą. Uznając, iż prawa przyrody same siebie tłumaczą, a teoria ewolucji doskonale wyjaśnia fenomen życia, istnienie człowieka, a szerzej jeszcze – pozwala zrozumieć całą rzeczywistość, opowiadać się można za wykluczeniem Boga z dyskursu o świecie, lecz z postulatem takim można polemizować. Przykładowo konsekwentnie nie zgadza się z nim Michał Heller polemizując z koncepcją ślepego zegarmistrza¹¹, w ramach której uznaje się dobór naturalny działający na poziomie genów (nie organizmów czy też ich grup, jak w innych ujęciach) za jedynie „odpowiedzialny” za powstanie wszelkich form życia. Z kolei Antoni Hoffman, który we wstępie do *Ślepego zegarmistrza* neguje konkluzję Dawkinsa, iż w związku z tym, że neodarwinowski paradygmat ewolucji wyjaśnia całą różnorodność i wszystkie własności istot żywych, nie ma powodu do wiary w ich Stwórcę, godzi się jednak na to,

¹⁰ J. Życiński, *Bóg i ewolucja, Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s. 45.

¹¹ M. Heller, *Ślepy zoolog*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, 1997, nr 20.

„[...] że dla wytłumaczenia ich istnienia nie trzeba powoływać się na działania rozumnego Stwórcy”¹².

W ten sposób Hoffman, choć w przeciwieństwie do Dawkinsa nie neguje istnienia Boga, *de facto* opowiada się za zasadnością przekonania, iż teistyczne wyjaśniania przyrody nie są konieczne do jej zrozumienia. Pogląd ten zbieżny jest z tym, co głosił Gould. Świadczy to m.in. o tym, jak trudno jest biologom zrozumieć, iż wypracowane przez nich wyniki uwzględniane być mogą w próbach dochodzenia do prawdy o świecie i człowieku podejmowanych w ramach innych dyskursów.

Stanowisko Goulda i poglądy Dawkinsa, do których Gould bezpośrednio odnosi się formułując koncepcję NOMA¹³, „koryguje” wskazywana przez Alistera McGratha opcja częściowo nakładających się dyskursów – POMA (*Partially Overlapping Magisteria*). W jej ramach uznaje się, że zarówno nauka jak religia oferują możliwość wzajemnej inspiracji, z uwagi na przenikanie się przedmiotów i metod ich badań¹⁴. Za zwolennika zasady POMA uznać można także biologa ewolucjonistę Francisa Collinsa, kierującego znanym Human Genome Project, a mówiącego o możliwej harmonii

„między światopoglądem naukowym a duchowym”¹⁵.

A. McGrath, podobnie jak J. Życiński, zauważył problem fundamentalizmu w interpretacji ewolucji przeprowadzonej przez Dawkinsa. Metafizyka tego ostatniego jest wg J. Życińskiego wyrazem

¹² A. Hoffman, *Wstęp do Ślepego zegarmistrza*, Zob. R. Dawkins, *Ślepy zegarmistrz czyli, jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*, przeł. A. Hoffman, PIW, Warszawa 1994, s. 9.

¹³ Koncepcja NOMA powstała w ramach szerokiej i wnikliwej polemiki Goulda z poglądami Dawkinsa przeprowadzonej na gruncie biologii ewolucyjnej. Spór ten ukazany jest m.in. w pracy Kima Sterelnego *Dawkins vs. Gould. Survival of the Fittest*, Icon Books UK, Totem Books USA 2001. Zob. Także A. Marek-Bieniasz, *R. Dawkinsa genocentryczna interpretacja ewolucji i jej zasadność. Krytyczna analiza*, Wydawnictwo AJD, Częstochowa 2008.

¹⁴ A. McGrath, J. Collicutt McGrath, *Bóg nie jest urojeniem*, dz. cyt., s. 44.

¹⁵ F.S. Collins, *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Relief*, Basic Books, New York 2006, s. 6.

„[...] fundamentalizmu ateistycznego, który sugeruje, iż biologiczne opracowania ewolucjonizmu definitywnie wykluczają istnienie Boga”¹⁶.

Dawkins, kwestionując wartość poznawczą klasycznej metafizyki i teologii, podobnie jak Daniel Dennet czy Carl Sagan, uznaje nauki przyrodnicze za jedyne źródło poznania. To skrajnie fundamentalistyczne stanowisko nie dopuszcza możliwości współwyjaśniania świata przyrody i człowieka zarazem przez biologiczną teorię ewolucji i religię uznającą Boga za ich Stwórcę. Darwinizm, wbrew temu, co twierdzi Daniel Dennet, nie jest jednak niebezpieczną dla religii ideą, a próby wyjaśniania świata podejmowane na gruncie religii, podobnie jak te przeprowadzane przez reprezentantów nauki, mają swoją wartość. Myli się też zarówno Dawkins, Dennet, Provine czy autor opracowania hasła *Evolution* w *Encyklopedia Britannica* Gavin de Beer, sugerując, iż darwinizm neguje istnienie Boga, jak i Philips E. Johnson, gdy w książce *Darwin on Trial* pogląd taki uznaje za nieodłączny komponent ewolucjonizmu¹⁷. Istnienie teistycznych interpretacji ewolucji, jak np. dokonana przez Teilharda de Chardin, jest, jak można postulować, dobrym uzasadnieniem tego przekonania. Teizm jako pogląd spójny z ewolucyjną wizją świata ukazywał także niegdyś m.in. Karl Rahner, którego prace mogą stanowić inspirację dla współczesnych prób wyjaśniania przyrody¹⁸.

Na koncepcję A. McGratha można także patrzeć jako na próbę odpowiedzi na pytanie: czy za pomocą jednej tylko teorii można wszystko wyjaśnić? Dawkins wierzy w powszechny darwinizm, jednak jego podejście nie odpowiada rygorystycznym wymaganiom stawianym wobec dowodów przez nauki przyrodnicze, co McGrath stara się szczegółowo wykazać. M.in. wskazuje on, iż autor ten w swoim rozumieniu religii opiera się na zdyskredytowanej pracy Jamesa Frazera *Złota gałąź*, odrzucając dorobek nowoczesnej antro-

¹⁶ J. Życiński, *Bóg i ewolucja*, dz. cyt., s. 8.

¹⁷ Ph. Johnson, *Darwin on Trial*, Renery Gateway, Washington 1991.

¹⁸ P. Overhage, K. Rahner, *Das Problem der Hominisation*, Herder, Freiburg 1963.

pologii, której powstanie można traktować jako odpowiedź na oczywiste braki tej pracy.

„Obecnie już wiemy, że religia nie wykazuje cech uniwersalnych, których wymaga wybrane przez Dawkinsa podejście, a które późnowiktorriańska antropologia religii błędnie uznawała za aksjomat”¹⁹.

Konkludując wątek swojej krytycznej analizy *Boga urojonego* dotyczący tego zagadnienia, A. McGrath wysuwa argument przeciw możliwości wyjaśnienia powstania religii za pomocą teorii Darwina. Według niego:

„[...] niezdolność zaproponowania dającej się obronić definicji religii ostatecznie przeczy podejmowanym przez Dawkinsa próbom wypracowania darwinowskiego ujęcia jej genezy”²⁰.

Kiedy zaś wchodzi on w dywagacjach swych na grunt psychologii i neurobiologii, wyraźnie brakuje mu kompetencji. Nawet zresztą gdyby je posiadał, próba ukazania problemu religii w kategoriach psychopatologii nie jest możliwa. Zdawał sobie z tego sprawę Zygmunt Freud widząc w religii najbardziej złożone zagadnienie cywilizacji.

Alister McGrath, opublikował dotąd dwie książkowe prace polemiczne względem poglądów Dawkinsa²¹, którego uznać można za jednego z głównych współczesnych reprezentantów scjentyzmu. Koncepcja POMA McGratha wyrastająca, jak zaznaczono już na początku niniejszej refleksji, z owej polemiki, dobrze ukazuje możliwość komplementaryzmu wyjaśnień świata przez naukę i religię jako drogę przezwyciężenia fundamentalizmu. Propozycja McGratha, by ujmować naukę i religię jako częściowo pokrywające się dyskursy w ramach podejmowanych przez człowieka prób wyjaśnień świata, pozostaje w zgodzie z tym, co postulował Jan Paweł II, wskazujący, iż choć nauka i religia w rzeczywistości są czymś odmiennym, istnieje możliwość dialogu i porozumienia między nimi.

¹⁹ A. McGrath, J. Collicutt McGrath, *Bóg nie jest urojeniem*, dz. cyt., s. 68.

²⁰ Tamże, s. 73.

²¹ Pierwsza z nich to: *Dawkins' God: Genes, Memes and The Meaning of Life*, Blackwell, Oxford 2004.

O potrzebie komplementaryzmu wyjaśnień dostarczanych przez nauki przyrodnicze i teologię pisał także m.in. Howard J. Van Till²². Można bowiem wypracować niesprzeczną wizję świata, w której liczyć się będzie zarówno to, co mówi o nim nauka o życiu, jak i nauka o Bogu jako stwórcy świata i życia. Koncepcja POMA, którą przedstawił A. McGrath, w każdym razie otwiera taką możliwość ukazując, iż są takie zagadnienia, którymi ze swej strony interesować się będzie zarówno nauka, jak i religia, zaś wykluczanie tej ostatniej z procesu wyjaśniania świata jest czymś bezzasadnym.

Alister McGrath usiłuje w jakimś sensie pogodzić naukę i religię, przyznając obu dyskursom kompetencje wyjaśniania świata. Próba przezwyciężenia konfliktu między nauką i religią, jaką podjął ów autor, jest czymś z pewnością pożądanym. Nie tylko zresztą, gdy spór toczy się o zasadność teorii ewolucji, lecz także i o inne żywotne dziś kwestie, poruszane w obu tych dyskursach. McGrath dostrzega fakt, że zarówno nauka, jak i religia mogą skupiać uwagę na tych samych problemach dotyczących świata i człowieka. Formułując koncepcję POMA jej autor próbuje swój pogląd uzasadnić, przy czym jego stanowisko jest, jak ukazano to w niniejszym artykule, znacznie bardziej zadowolające niż dychotomiczne stanowisko Goulda, czy też dyskredytujące dyskurs religijny stanowisko Dawkinsa, z którym przede wszystkim McGrath w tej kwestii dyskutuje. W praktyce stanowisko McGratha przedstawione wyżej nie likwiduje istniejącego konfliktu epistemicznego między fundamentalizmem naukowym i religijnym. Jest jednak próbą wskazania drogi wyjścia z tej sytuacji. Czy pójsciem nią będą zainteresowani współcześni naukowcy? Problem ten wiąże się ściśle z dyskusją na temat granic kompetencji wyjaśniania świata przez naukę, a także kwestią granic samej nauki. Jak wskazuje Jan Kozłowski:

„Choć większość z nas chciałaby, żeby popperowska linia demarkacyjna między nauką i teologią była granicą pokoju, jest to ciągle trudny do

²² H.J. Van Till, *When Faith and Reason Cooperate*, „Christian Scholar's Review”, 21(1991), s. 33-45.

osiągnięcia ideał. Winy za incydenty lub też za otwarte wojny, mające miejsce w przeszłości, leżą po obu stronach²³.

Autor ten słusznie zarzuca przekraczanie kompetencji takim naukowcom, którzy usiłują udowodnić, że Boga nie ma. Jako konkretny tego przykład wskazuje postępowanie Richarda Dawkinsa. J. Kozłowski krytykuje Dawkinsa za to, że m. in. w *Ślepym zegarmistrzu* uznaje on za wiarygodne świadectwo o nieistnieniu Boga postulowany przez Darwina dobór naturalny, który miałby wystarczać do wytłumaczenia powstawania nowych gatunków tak, że wyjaśnianie tego procesu poprzez odwoływanie się do bezpośredniej ingerencji Boga nie byłoby konieczne. Negacją istnienia Boga sformułowaną na gruncie biologii ewolucyjnej uznać więc można za przekroczenie kompetencji poznawczych przez naukowca.

To, co mówią o świecie religia i nauki przyrodnicze, winno uzupełniać się w procesie wyjaśniania go, zyskując pewną komplementarność, jednakże wzajemnie nie mogą one się wykluczać, ani też utożsamiać ze sobą. Jak napisał Jan Paweł II: „Kościół nie proponuje nauce, by stała się religią, ani religii, by stała się nauką”²⁴. Pytanie o Boga, jak zauważył już Thomas Huxley, a co przypomina A. McGrath w książce *Dawkins' God: Genes, Memes and the Origin of Life*, jest pytaniem, na które nie sposób odpowiedzieć, odwołując się do metody naukowej. Pogląd ten obrazuje i uzupełnia wypowiedź Stephena J. Goulda:

„Nauka po prostu nie może – za pomocą akceptowanych przez siebie metod – rozsądzać kwestii potencjalnego nadzoru Boga nad naturą. Nie możemy tego faktu ani potwierdzić, ani zanegować; jako naukowcom nie wolno nam w tej kwestii się wypowiadać”²⁵.

²³ J. Kozłowski, *Biologia i teologia wobec ewolucji i natury człowieka*, [w:] M. Heller, J. Mączka, J. Urbaniec (red.), *Granice nauki*, Biblos, Tarnów 1997, s. 42.

²⁴ Jan Paweł II, fragment listu do o. George'a Coyne'a wydanego z okazji 300-lecia opublikowania *Principiów I. Newtona*. Zob., *Znak-Idee* 59(1991) s. 6–14, przeł. J. Dembek.

²⁵ Cyt. za R. Dawkins, *Bóg urojony...*, s. 89.

Jak jednak niekiedy się wskazuje, istnieją pewne w pełni uzasadnione merytorycznie powody, by móc sądzić o istnieniu kosmicznych koincydencji dla istnienia życia na naszej planecie, a co za tym idzie – wskazywania pewnej kierunkowości ewolucji. Mówi o tym m.in. sformułowana po raz pierwszy w Krakowie przez fizyka Brandona Cartera i omawiana później w pracy: *The Antropic Cosmological Principle* tzw. zasada antropiczna²⁶. Może to wiązać się w dalszej perspektywie z uznaniem, na gruncie filozoficznej czy też teologicznej refleksji nad wynikami badań przyrodniczych, iż nauka jest w stanie dać pewne wskazówki dla dyskusji o istnieniu, jak określa to J. Życiński, Boga jako Kosmicznego Atraktora, będącego odpowiednikiem Teilhardowskiego punktu Omega²⁷. Przykładowo, według J. Haughta, świat przyrody został tak obdarowany, że w ważnych momentach swego rozwoju nieistotne wydarzenia wyzwalają gwałtowną kreatywność, która przybiera nowe, nieprzewidywalne formy²⁸.

Przeciw pogładowi, iż nauka wszystko wyjaśnia, ściśle związanemu z brakiem uznania granic jej kompetencji, występują m.in. Max Bennett i Peter Hacker²⁹. Nauka, jak wskazują, tłumaczy jedynie zjawiska obserwowane w świecie, nie zaś sam świat. Tymczasem niektórzy przyrodniczy żywią nadmierne aspiracje do wyjaśniania wszystkiego, choć wiele kwestii leży poza zasięgiem metody naukowej. Dodatkowym aspektem tego zagadnienia jest, iż rzeczywistość wyjaśniana przez naukę zawsze pozostaje czymś innym niż jej naukowy opis, a skoro tak, nauka nie może i w tym sensie absolutyzować swoich dokonań. Podobny pogląd sformułował, opisując „gorgonę materializmu” w pracy *Fizyka i religia*, H.-D. Mutschler, pisząc:

„Różnica pomiędzy nauką a światem, w którym żyjemy, pozostaje”³⁰.

²⁶ J.D. Barrow, F.J. Tipler, *The Antropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, Oxford 1986.

²⁷ Zob. J. Życiński, *Bóg i ewolucja...*, s. 129.

²⁸ J.F. Haught, *Odpowiedzi na 101 pytań o Boga i ewolucję...*, s. 41.

²⁹ M.R. Bennett, P.M.S. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Blackwell, Oxford 2003, s. 372–376.

³⁰ H.-D. Mutschler, *Fizyka i religia. Perspektywy oraz granice dialogu*, przeł. J. Bremer, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 277.

Dawkins, z którym w ramach koncepcji POMA polemizuje McGrath, nie uznaje tezy o istnieniu kresu kompetencji poznawczych uprawianej przez siebie dyscypliny naukowej. W ostatnich słowach *Boga urojonego* pisze:

„Jestem szczęśliwy, że przyszło mi żyć w czasach, gdy ludzkość przekracza dawne granice rozumienia. Więcej, gdy okazuje się, że może nie ma przed nami żadnych granic!”

Większość przyrodników rozumie jednak istotę przyjmowanej w naukach przyrodniczych metodologii i wynikających z niej ograniczeń. Peter Medawar w pracy *The Limits of Science* wskazuje istnienie granic biologii. Stają się one wyraźne dzięki pytaniom, na które nie może ona udzielić odpowiedzi. Medawar ma na myśli takie pytania, jak: „Jak zaczęło się wszystko?”, „Po co tu jesteśmy?”, „Jaki jest sens życia?”. Jego zdaniem tylko

„szarlatani różnej maści” twierdzą, że potrafią na nie odpowiedzieć³¹.

Opinia Medawara może przyczynić się do lepszego zrozumienia, czym w istocie są granice biologii oraz w jaki sposób można rozpoznać ich istnienie i zasięg. Z jednej strony określać je mogą, jak zauważa ów autor, pytania, na które biologia nie może udzielić odpowiedzi, z drugiej zaś jak można postulować – pytania, na które może ona odpowiadać. Tak zdefiniowane pole badawcze, w którego ramach porusza się biolog, a poza które wykraczać już nie powinien, wydaje się określone na tyle wyraźnie, iż możliwe staje się wykazanie, czy granice te są przekraczane, czy też nie.

Niemożliwe jest udzielenie przez naukę odpowiedzi na pytania, które Karl Popper określił mianem „pytań ostatecznych”. Odpowiedzi na nie, jak wskazuje A. McGrath, albo nie umiemy udzielić, albo musimy to uczynić na gruncie innym niż nauka³². Pytanie o istnienie granic nauki z całą pewnością nie jest niestosowne, podobnie jak

³¹ P. Medawar, *The Limits of Science*, Oxford University Press, Oxford 1985, s. 66.

³² A. McGrath, J. Collicutt McGrath, *Bóg nie jest urojeniem...*, s. 37.

twierdząca na nie odpowiedź w żaden sposób nie oznacza popadnięcia w zabobon – jest to po prostu uprawnione żądanie określenia intelektualnej precyzji³³.

**THE PROBLEM OF COMPETENCE OF SCIENCE
AND RELIGION IN EXPLICATION OF THE LIVING
CREATURES ACCORDING TO ALISTER MCGRATH**

Summary

Alistair Mc Grath, publishing in 2007 his book *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*, reacted critically on the Dawkins' book *The God Delusion*, published a year before. R. Dawkins and others evolutionists negated the competence of religion explaining the origin of life on the earth. Mc Grath proposes his own solution named POMA – Partially Overlapping Magisteria. Doing this he criticises at the same time the J. Gould's conception NOMA – Non-Overlapping Magisteria. The Dawkins' position is stigmatized by Mc. Grath as extremely fundamentalist. The competence of science is limited. The scientific methods are not able to resolve some problems. In contrary, religion can give better answer to the existentially important questions.

³³ Tamże, s. 39.

Roman DAROWSKI SJ

**HEINRICH SCHAAF SJ (1860–1936)
KOLEJE ŻYCIA I POGLĄDY FILOZOFICZNE**

1. Biografia i publikacje

Heinrich SchAAF urodził się dnia 17 V 1860 r. w Boslar k. Jülich w Nadrenii w Niemczech. Od dwudziestego roku życia studiował filozofię i teologię na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie i tam w 1886 r. przyjął święcenia kapłańskie. W roku następnym, dnia 30 IX 1887 r., wstąpił w Niemczech do zakonu jezuitów i w Rzymie na Uniwersytecie Gregoriańskim uzupełniał studia.

Na prośbę jezuitów polskich, którzy borykali się z trudnościami kadrowymi w dziedzinie filozofii, władze zakonne skierowały go w 1891 r. do Galicji. Był przez rok profesorem logiki i przez trzy lata profesorem metafizyki – w tym także teologii naturalnej – w Kolegium Jezuitów w Tarnopolu (1891–1895). W tym okresie powstały jego podręczniki, które powielano później (zob. niżej) w Nowym Sączu, dokąd w 1895 r. przeniesiono studia filozoficzne z Tarnopola.

Liczne teksty jego wykładów, powielane metodą litograficzną, zachowały się w Bibliotece Naukowej i w Bibliotece Filozoficznej *Ignatianum* oraz w Archiwum Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Są to:

1. *Theologia naturalis*, Tarnopol 1894, 4^o, ss. 277, Biblioteka Naukowa, sygn. R – 187; Archiwum TJ w Krakowie, sygn.: 3961.

2. *Metaphysica generalis*, Nowy Sącz ok. 1895, 4°, ss. 192, Biblioteka Naukowa, sygn. R – 162.

3. *Teologia naturalis*, editio altera cum permissu auctoris [wyd. 2 za zgodą autora], Nowy Sącz 1896, 4°, ss. 421, Biblioteka Naukowa, sygn. R – 163 oraz R – 186; Biblioteka Filozoficzna, sygn. III-8553; Archiwum TJ w Krakowie, sygn.: 3962. – Na końcu (s. 421 na dole) informacja:

Neo-Sandeciae in festo Praesentationis Beatae Mariae Virginis 21/II 1897 [W Nowym Sączu w święto Ofiarowania NMP 21 listopada 1896].

4. *Psychologia*, editio altera cum permissu auctoris, Nowy Sącz 1897, ss. 534, Biblioteka Filozoficzna, sygn. III-10274. – Na końcu (s. 534 na dole) informacja:

Neo-Sandeciae in festo Sanctissimi Nominis Beatae Mariae Virginis 12/9 1897 [W Nowym Sączu w święto Najświętszego Imienia NMP 12 września 1896].

Schaaf jest też prawdopodobnie jednym z autorów obszernego zbioru tez na publiczną dysputę *Theses ex universa philosophia*, wydane drukiem w 1894 r. w Krakowie¹.

Po opuszczeniu ziem polskich w 1895 r. Schaaf był profesorem filozofii w kolegium w Valkenburgu w Holandii, należącym do jezuitów niemieckich. W 1899 r. wyjechał do Ameryki Północnej i wykładał filozofię w kolegium podległym jezuitom niemieckim w miejscowości Prairie du Chien. Już jednak w 1900 r. skierowano go do Rzymu, gdzie na Uniwersytecie Gregoriańskim przez ponad 30 lat w był profesorem filozofii, głównie metafizyki, zwłaszcza metafizyki szczegółowej: kosmologii, psychologii i teologii naturalnej; do tych trzech dyscyplin opracował osobne podręczniki, które zostały w Rzymie wydane drukiem.

¹ Zob. na ten temat: „*Tezy z całej filozofii*” z *Krakowskiego Kolegium Jezuitów (1894)*. Oprac. R. Darowski, Kraków 2007, Ignatianum-WAM, ss. 175. – «*Theses ex universa philosophia*» e Cracoviensi Collegio Maximo Societatis Jesu (1894)». Zawiera wprowadzenie, reprint oryginalnego tekstu łacińskiego 190 tez oraz polski ich przekład, którego dokonał F. Bargieł SJ.

Schaaf wykładał filozofię w Nowym Sączu także w latach 1916–1919. Przybył tam z Rzymu w związku z I wojną światową. Zmarł dnia 8 X 1936 r. w Rzymie.

Jak wynika z powyższych danych, Schaaf wykładał filozofię w czterech różnych krajach i aż w pięciu miejscach. Takie przemieszczanie profesorów z jednego miejsca w inne, nawet w innym kraju, czy nawet na innym kontynencie, było możliwe dzięki temu, że wykłady filozofii i teologii były wówczas u jezuitów prowadzone w języku łacińskim.

W okresie pracy dydaktycznej w Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie Schaaf opublikował następujące podręczniki:

5. *Institutiones theologiae naturalis*, Romae 1906, ss. 542.

6. *Institutiones cosmologiae*, Romae 1907, ss. 448.

7. *Conspectus historiae philosophiae recentis*, Romae 1908 ss. 169; 2 wyd. w 1909 r.

8. *Institutiones psychologicae*, Romae 1909, ss. (196 + 286 + 110) = 492.

9. *Institutiones historiae philosophiae graecae*, Romae 1912, ss. 311.

Schaaf publikował także prace z historii filozofii, zwłaszcza na temat filozofii Immanuela Kanta.

2. Poglądy filozoficzne

Według Schaafa filozofia dzieli się na realną, racjonalną i moralną, czyli na metafizykę, logikę i etykę. Przedmiotem metafizyki jest byt rzeczywisty, realny, pozytywnie lub „pomijająco” niematerialny². Wyrażenie „positive immateriale” oznacza byt niematerialny w sensie ścisłym, np. Boga lub duszę ludzką, natomiast wyrażenie „pra-

² „Objectum igitur Metaphysicae universim spectatae est: Ens reale positive vel praecisive immateriale”. *Metaphysica generalis*, s. 1.

ecisive immateriale” oznacza, że cecha materialności niekoniecznie musi przysługiwać, od niej się abstrahuje.

Metafizyka dzieli się na ogólną, zwaną także ontologią, i szczegółową, a ta z kolei na kosmologię, psychologię i teodyceę (teologię naturalną).

Omawiając problem różnicy, jaka zachodzi między istotą a istnieniem w bytach przygodnych, Schaaf roztrząsa najpierw racje przemawiające za różnicą rzeczową (realną), a następnie przeciw niej. Skłania się ku drugiej opinii, stwierdzając, że „była ona zawsze poglądem większości”. Wobec dość często występującego potocznego i uproszczonego pojmowania tej suarezjańskiej dystynkcji Schaaf w specjalnym paragrafie zamieszcza wyjaśnienia, „by należycie rozumieć zdanie nie przyjmujące różnicy rzeczowej” (s. 39-40).

Po myśli Suáreza rozwiązuje Schaaf problem jednostkownienia bytów: byt staje się jednostką „przez własną realność”³.

W obszernym wywodzie na temat osobnika i osoby (*suppositum, persona*) podkreśla, że osoba jest nią dzięki *modusowi osobowości*, który „dochodzi” do osobnika o naturze rozumnej i jest metafizycznym modusem substancjalnym, który jednak nie różni się rzeczowo od jej natury, lecz jedynie myślnie, ale ma jednak podstawę w rzeczywistości, tj. w danym bycie⁴. Także i relacja od swego fundamentu nie różni się rzeczowo, lecz myślnie (*ratione*).

Potraktowana obszernie psychologia składa się dwu głównych części: 1) *O życiu zmysłowym*; 2) *O życiu intelektualnym*, czyli o duszy ludzkiej.

Pierwsza część zawiera wiele elementów współczesnej psychologii doświadczalnej, natomiast druga część jest w znacznej mierze

³ „[...] omnis natura individua per suam ipsius realitatem est individua”. Tamże, s. 82.

⁴ „Personalitas (subsistentia) superaddit aliquid naturae rationali singulari, completae in ratione naturae, & quod addit, est saltem ratione cum fundamento in re distinctum ab illa natura [...]. Hinc recte potest personalitas dici modus substantialis realis, a natura non realiter distinctus, verbo: modus substantialis metaphysicus”. Tamże, s. 123.

zbliżona do późniejszej psychologii racjonalnej, której główne problemy przejęła współczesna filozofia człowieka. Warto zauważyć, że Schaaf, omawiając stosunek duszy do ciała, jednoznacznie zwalcza „system wpływu fizycznego”, który jeszcze niewiele wcześniej przyjmowali niektórzy autorzy; Schaaf jednoznacznie opowiada się za teorią formy substancjalnej i materii⁵.

Teologię naturalną dzieli Schaaf na trzy części: 1) problem istnienia Boga i dowody na jego istnienie; 2) atrybuty absolutne, czyli przymioty, które przysługują Bogu rozważanemu samemu w sobie (był *a se*, istota metafizyczna Boga, doskonałość, nieskończoność, niezłożoność, jedyność, niezmienność, wieczność Boga itp.); 3) atrybuty relacyjne (wiedza i wola Boża, Jego wszechpotęga i wpływ na stworzenia, współdziałanie ze stworzeniami itp.).

Jako dowody metafizyczne omawia następujące:

1) Z bytu stworzonego udowadnia się istnienie Boga jako bytu niestworzonego

– *Ab ente producto infertur Deus sub conceptu entis improducti.*

2) Z bytu przygodnego udowadnia się istnienie Boga jako bytu koniecznego – *Ab ente contingenti infertur Deus sub conceptu entis necessarii.*

3) Na podstawie możności biernej w rzeczach wnioskuje się o istnieniu „nieruchomego poruszyciela” – *Ex ratione potentiae passivae in rebus concluditur ad „motorem immobilem”.*

4) Ze stopni doskonałości... – *Ex gradibus perfectionum...*

Takie ujęcie dowodów metafizycznych znajduje się w jego *Teologii naturalnej* wydanej w 1894 r. w Tarnopolu i w latach 1896, 1897 w Nowym Sączu. Nieco inaczej zagadnienia te zostały ujęte w książce *Theologia naturalis*, wydanej w Rzymie w 1906 r. (s. 98-135). Tutaj dowody są następujące:

1) Z ruchu bytów skończonych – *Ex rerum finitarum motu.*

2) Ze sposobu działania przyczyn ziemskich – *Ex causalitate rerum mundanarum.*

⁵ *Psychologia*, s. 481 nn.

3) Z przygodności bytów ziemskich – *Ex contingentia rerum mundanarum*.

4) Z różnych stopni doskonałości – *Ex diversis gradibus perfectionis*.

Spośród dowodów fizycznych przedstawia dwa: z działań bytów, które nie poznają celu jako celu (ciała nieożywione, rośliny, zwierzęta), a mimo to działają celowo, oraz z porządku we wszechświecie.

Poza tym omawia jeszcze dowód z powszechnego przekonania ludzi oraz dowody praktyczne (*Argumenta ordinis practici – moralia*). Za takie zaś uważa: 1) tendencję woli ludzkiej do dobra doskonałego i nieskończonego; 2) cechujący sumienie ludzkie wymóg czynienia dobra i unikania zła; 3) Bóg jako podstawa zasadności tegoż wymogu.

W rzymskim wydaniu swej *Teologii naturalnej* z 1906 r. Schaaf zamieścił jeszcze dowód oparty na analizie natury bytów możliwych, które jako ostatecznej ich podstawy wymagają istnienia bytu nieskończonego⁶. Po nim dopiero zamieścił dowód z powszechnego przekonania ludzkości⁷.

W kwestii wpływu Boga na wolną wolę ludzką Schaaf opowiada się za współdziałaniem równoczesnym, ale pozostawiającym wolność⁸. W rzymskim wydaniu podręcznika myśl tę nieco rozwija, przyjmując „współdziałanie pośrednie równoczesne, ale bez przymusu”⁹.

Kosmologię Schaaf określa następująco: „To ta część filozofii, która bada ostateczne przyczyny ciał nieorganicznych”¹⁰. Kosmologia w ujęciu Schaafa zawiera cztery główne zespoły zagadnień (części), a stosowana w niej refleksja filozoficzna zdaniem autora przebiega

⁶ „Ex rebus mere possibilibus et ipsarum proprietatibus Deus probatur ut ultimum fundamentum omnium possibilium”. Tamże, 161.

⁷ Tamże, s. 174-180.

⁸ „Asseritur Dei concursus indifferens et simultaneous”. *Theologia naturalis*, Neo-Sandeciae 1896, s. 380.

⁹ „Statuitur Dei concursus mediatu et indifferens, insuper autem simultaneous”. Tamże, s. 492 i nn.

¹⁰ „Quare definitione reali cosmologia describi potest: *Ea philosophiae pars, quae corp[orum] anorganicorum ultimas causas inquiri*”, *Institutiones cosmologiae*, Romae 1907, s. 3.

następująco: 1) Badamy jakości ciał, czyli bytów nieożywionych, w ogólności, zwłaszcza ilość i siłę sprawczą (*vis agendi*), czyli aktywność; 2) na podstawie ich właściwości wnosimy o naturze (istocie) ciał; 3) poznawszy istotę ciał wracamy do dokładniejszego i pełniejszego zbadania właściwości ciał; 4) wreszcie rozpatrujemy świat jako całość, biorąc pod uwagę szczególnie jego rozciągłość i zasięg, względną doskonałość, rozwój ze stanu pierwotnego itp.¹¹

W tym kontekście Schaaf stwierdza m.in., że nie ma sprzeczności, by istniały inne światy, odrębne od naszego i równocześnie z nim istniejące; nie wiemy jednak, czy takie światy rzeczywiście istnieją¹². Są też raczej przemawiające za tym, że oprócz Ziemi inne planety są zamieszkałe przez istoty rozumne, ale nie jest to pewne, lecz tylko prawdopodobne.

W kwestii ewolucji Schaaf stawia następującą tezę: „Przyjawszy stanowisko, że Bóg stworzył materię, z której składa się świat, wydaje się, iż trzeba przyjąć za bardziej prawdopodobne to, że do dalszego rozwoju i kształtowania świata użył sił danych materii”¹³.

3. Podsumowanie

Filozofia w ujęciu Schaafa jest filozofią arystotelesowsko-tomistyczną o wyraźnie suarezjańskim odcieniu. W okresie po ukazaniu się encykliki Leona XIII *Aeterni Patris* może to zaskakiwać. Dużą część jezuitów jednak – za przyzwoleniem Stolicy Apostolskiej – była wierna filozoficznej szkole jezuickiej, której głównemu przedstawicielem był właśnie Suárez.

Schaaf odwołuje się do różnych autorów; w metafizyce najczęściej do Suáreza (zob. zwłaszcza s. 3, 40, 79, 82, 142, 150, 169,

¹¹ Tamże, s. 5/6.

¹² „Thes. XLII. Alii mundi plane seiuncti a nostro et simul cum eo existentes non repugnant; utrum tamen de facto existant, plane nescimus“. Tamże, s. 435.

¹³ „Thes. XLIV. Supposito, Deum creasse materiam, ex qua mundus constat, probabilius dicendum videtur, ipsum in ulteriores evolutione et formatione mundi usum fuisse viribus materiae inditis“. Tamże, s. 443.

171) i Josefa Kleutgena SJ (1811–1883), autora dzieła *Philosophie der Vorzeit*, 1–2, Münster, 1860–1863 (m.in. s. 1, 39, 57, 119, 169, 181). W pozostałych dwóch traktatach częste są odniesienia – oprócz Arystotelesa – zwłaszcza do Tomasza z Akwinu, a ze współczesnych dość często pojawia się Santo Schiffini SJ (1841–1906), autor dzieła *Institutiones philosophicae*, 1–3, Torino 1889. W ogóle Schaaf wykazuje w tym względzie dużą erudycję, powołując się i przytaczając wielu autorów, także współczesnych. W obrębie teologii naturalnej w osobnym, obszernym rozdziale zbija poglądy Kanta na temat argumentów na istnienie Boga (s. 180–230). Podobnie czyni w kosmologii w stosunku do poglądów Kanta na temat rozciągłości ciał, pojęcia przestrzeni, aktywności ciał i pojęcia czasu (s. 202–235).

L. van Laak SJ, autor nekrologu, tak oceniał dydaktyczną i naukową działalność swego profesora: „O. Schaaf z wielką jasnością i głębią łączył gruntowne czytanie i znajomość przede wszystkim scholastycznych, ale również ważniejszych filozofów nowożytnych, których oceniał ze scholastycznego punktu widzenia. Zwłaszcza Kanta przestudiował gruntownie. [...] Myśliciel o rzeczywiście samodzielny sądzie, szedł zawsze aż do źródeł. Pomagała mu przy tym znakomita znajomość historii filozofii; na temat różnych jej okresów sam również opublikował wartościowe przyczynki”¹⁴.

Do książek Schaafa wielokrotnie odwołują się autorzy dzieła: *Philosophiae Scholasticae Summa*, zwłaszcza w kosmologii, t. II, Madrid 1955, zob. indeks. Również Franciszek Kwiatkowski w swej *Filozofii wieczystej w zarysie* raz go wzmiankuje (t. 1, Kraków 1947 nr 225).

Fryderyk Klimke pisze: „Dydaktyczny cel mają na oku tak ci, którzy opracowali do użytku szkolnego bądź to całość, bądź też poszczególne działy filozofii scholastycznej, jak i ci, którzy w sposób perypatetyczno–scholastyczny omawiali specjalne zagadnienia. Scholastyczne „Kursy” napisali po łacinie jezuita: [...] H. Schaaf [...]”¹⁵.

¹⁴ „Mitteilungen aus den Deutschen Provinzen [der Gesellschaft Jesu]”, s. 225.

¹⁵ F. Klimke, *Historia filozofii*, t. 2, Kraków 1930 s. 350.

Bibliografia

Università del Collegio Romano, Roma 1925, s. 139-141, 277; V. Keilbach, *Henrik Schaaf*, Bogoslovska Smotra, 24: Zagreb 1936 s. 438-439; „Mitteilungen aus den Deutschen Provinzen [der Gesellschaft Jesu]”, 14. Band, 1936, Nr. 105, s. 225-226; R. Mendizábal, *Catalogus defunctorum in renata Societate Iesu, 1814-1970*, Roma 1972, s. 366, nr 20232; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy*. Oprac. L. Grzebień, Kraków 1996, s. 603; St. Owoc, *Biografie wybitniejszych profesorów filozofii w Prowincji Galicyjskiej Towarzystwa Jezusowego, 1820-1920*, Kraków 1969, s. 29-31 oraz 39. – Praca lic. na Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie pod kierunkiem B. Natońskiego; maszynopis w Arch. *Ignatianum* w Krakowie. – Hasło *Henryk Schaaf* występuje już w mojej pracy: *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku* (Kraków 2001, s. 265–266). Większa część bowiem jego działalności przypada na wiek XX. Obecny tekst został zmieniony i znacznie rozszerzony.

HEINRICH SCHAAF'S SJ BIOGRAPHY AND HIS PHILOSOPHY

Summary

Heinrich Schaaf born May 17, 1860 in Boslar (Germany), studied philosophy and theology at the Gregorian University in Rome. He was ordained a priest in 1886, and the next year entered the Society of Jesus. In 1891 he was sent to Tarnopol (Poland) to teach logic and metaphysics. There he wrote several philosophical handbooks. From 1895 on he was professor of philosophy in Valkenburg (Holland) and then for 30 years at the Gregorian University. There he published a new series of books. His philosophy belongs to the Suárezian current. The evidence of this can be seen in his theses about, among other things, the modal difference between essence and existence as well as between relation and its foundation, and about the individualization of a thing through its whole reality. He criticized Kant's philosophical system. In his arguments for the existence of God he refers to St. Thomas Aquinas' *quinque viae*, but he adds two so called practical arguments, i.e. from the general conviction of the whole humanity of the existence of God; from the tendency of the human will to a perfect good and from the human moral conscience. He admits the partial role of matter in the evolution of the world.



Agnieszka SMOLIŃSKA¹

ANTROPOLOGIA W MYŚLI FILOZOFICZNEJ HUGONA KOŁŁATAJA

1. Antropocentryzm myśli Oświecenia

Podczas gdy filozofowie wieku XVII zajmowali się przyrodą, myśliciele wieku XVIII zainteresowali się człowiekiem. Filozofia Oświecenia stawiała sobie cele praktyczne. Miała prowadzić do doskonalenia człowieka, uwolnienia od przesądów, a kierowania się rozumem. Ten nowożytny zwrot ku człowiekowi polegał na podkreśleniu momentów jednostkowych i podmiotowości. W okresach poprzednich człowiek był traktowany jako przedmiot poznania, oceny, działania². W wieku XVIII przedstawiany jest jako wolny podmiot odpowiedzialny za swoje decyzje.

Antropocentryzm był charakterystyczny dla myśli filozoficznej Oświecenia nie tylko na Zachodzie, lecz także na gruncie polskim. Wśród działaczy Komisji Edukacji Narodowej znamienne było łączenie koncepcji człowieka z teorią rozwoju społecznego. Refleksja antropologiczna, wyrastająca z potrzeb reform pedagogicznych, skierowana była w toku historii na poszukiwanie istoty człowieczeństwa. Reformatorzy KEN akcentowali plastyczność postaw ludzkich,

¹ Instytut Edukacji Szkolnej – Pracownia Filozofii UJK, Kielce.

² Zob.: R. Darowski, *Filozofia człowieka. Zarys problematyki*, Kraków 2008, s. 33.

ich podatność na dobre lub złe wychowanie w każdych warunkach, niezależnie od stanu społecznego. Nawiązywali tu do m.in. myśli A. C. Helvetiusa, który twierdził, że właściwości człowieka nie są wrodzone, lecz nabyte, stąd nie są obojętne wpływy, jakim on podlega. U podstaw koncepcji człowieka leżało także istotne założenie równości ludzi. Członkowie Komisji, doceniając możliwości kształtowania człowieka, uwzględniali równorzędność trzech wymiarów jego osobowości: fizycznego, umysłowego i moralnego. Koncepcji człowieka poszukiwano poprzez analizę praw natury, a odnajdywano ją na drodze refleksji dedukcyjnej³.

Jednym z najbardziej czynnych członków Komisji Edukacji Narodowej był Hugo Kołłątaj (1750-1812), który wyróżniał się aktywnością w dziedzinie oświaty, w sferze polityczno-społecznej, a jako filozof opracował podręcznik etyki. Należy przy tym zauważyć, że filozofowie doby Oświecenia nie posługiwali się terminem „etyka”. Zastępowali go nazwą złożoną: „nauka moralna” lub „nauka obyczajów”. Natomiast sam Kołłątaj odróżniał etykę praktyczną, dotyczącą formułowania reguł postępowania, od nauki moralnej zajmującej się badaniem rozmaitych okoliczności, psychologicznych i społecznych, które mają wpływ na określone normy i oceny moralne. Myśliciel ten uważał, że naukę o porządku moralnym należy zaczynać od dokładnej analizy fizycznego stanu człowieka⁴. Przedmiotem więc niniejszego opracowania jest antropologia w myśli filozoficznej Hugona Kołłątaja. Antropologia ta nie jest bliżej znana, gdyż dotychczasowe ujęcia jego poglądów prezentują przede wszystkim aspekt filozofii moralności. Tymczasem to problematyka antropologiczna stoi u podstaw etyki. Nie można bowiem ustanawiać reguł postępowania człowieka, nie znając jego istoty. Chociaż więc Kołłątaj najszerzej rozwija poglądy etyczne, nie pominął on jednak problematyki podstaw antropologicznych moralności.

³ Por.: J. Wojnar-Sujecka, *Filozofia człowieka w dobie Komisji Edukacji Narodowej*, „Studia Filozoficzne” 10 (1973), s. 21-26.

⁴ Zob.: J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 230-231.

Nawiązując do ekonomicznej wersji francuskiego fizjokratyzmu, Hugo Kollątaj rozwijał jego wymiar etyczny. W zgodzie z metodologią prepozytywizmu, wychodząc od empirycznie postrzeganych potrzeb („porządek fizyczny”), sformułował system mający umożliwić ich zaspokojenie na zasadzie skorelowanych ze sobą praw i obowiązków („porządek moralny”)⁵.

Kollątaj przygotował do druku i sam ogłosił w 1810 roku tylko część zaprojektowanej całości z zakresu etyki. Praca pt.: *Porządek fizyczno-moralny, czyli nauka o należytościach i powinnościach człowieka wydobytych z praw wiecznych, nieodmiennych i koniecznych przyrodzenia* powstawała w latach 1795-1802 podczas jego pobytu w więzieniach Josephstadtu i Ołomuńca. Książka ta stanowi tom pierwszy, obejmujący tylko wstęp do filozofii moralności i etykę społeczną, mającą tworzyć podstawę do całego zbioru dyscyplin filozofii praktycznej⁶. Poglądy antropologiczne zawarte są także w rękopisie obejmującym pomysły do dzieła: *Porządek fizyczno-moralny*. Rękopiśmienne *Pomysły* są odzwierciedleniem pierwotnych zamierzeń kollątajowskich z okresu więzienia. W rękopisie zarysowuje się koncepcja pogłębionego filozoficznie obszernego dzieła z pogranicza nauki o państwie i prawie oraz etyki. Nie doczekała się ona jednak realizacji i stała się tylko punktem wyjścia dla pracy o mniejszych ambicjach, w której wywody filozoficzne zostały zawężone, a zasadnicze pomysły autora przedstawione w formie skrótovej⁷.

⁵ Zob.: S. Janeczek, *Kollątaj Hugo*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, red. A. Szostek, Lublin 2002, kol. 415 oraz hasło: *Kollątaj Hugo* w *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*, t. 5, Lublin 2004, s. 724.

⁶ Zob.: W. Waśnik, *Historia filozofii polskiej*, t. 1: *Scholastyka, renesans, oświecenie*, Warszawa 1958, s. 343.

⁷ Zob.: K. Opalek, *Dociekania filozoficzne Hugona Kollątaja*, w: H. Kollątaj, *Porządek fizyczno-moralny oraz Pomysły do dzieła „Porządek fizyczno-moralny”*, oprac. i wstępem opatrzył K. Opalek, Warszawa 1955, s. XIII-XIV.

2. Problem określenia istoty człowieka

Wśród naczelných zagadnień antropologii filozoficznej – także w publikacjach H. Kołłątaja – znajduje się próba określenia istoty człowieka. Autor podejmuje tę problematykę w oparciu o spuściznę myśli filozoficznej poprzedników, ze szczególnym uwzględnieniem metafizyki Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Na przestrzeni wieków, jak wiadomo, powstawały koncepcje oraz teorie dotyczące celu i przeznaczenia człowieka. Zdaniem Kołłątaja dawni filozofowie łączyli różne koncepcje człowieka z nauką o moralności. O tym spostrzeżeniu świadczy fragment przedmowy do *Porządku moralno-fizycznego*: „Jedni mieli go za jestestwo dobre, drudzy za jestestwo złe; jedni wyobrażali go sobie jak jestestwo nieograniczenie wolne, drudzy jak jestestwo konieczne, niezdolne do spraw dobrych lub złych; jedni szukając, na czym prawdziwe jego szczęście zależy, zasadzali je na stosowności człowieka do harmonii i porządku całego świata; drudzy na uznaniu rzetelnego dobra, które przywiązywano do prawdziwej mądrości, cnoty, rozkoszy itd. Z takich wniosków porobiły się wielorakie twierdzenia, a w ich tłumaczeniu chciano należeć i zamknąć wszystkie moralności prawidła”⁸.

Kołłątaj jako zwolennik fizjokratyzmu, twierdził, że nauka doktora Quesneya nie została jeszcze zebrana i uporządkowana. Był zdania, że należy ją przyjąć, „aby się stała jedyną i powszechną zasadą wszystkich nauk moralnych”. W swej myśli filozoficznej pojmował człowieka jako byt związany koniecznie z porządkiem fizycznym całego świata. Wskazał na kilka ogniw, które łączą człowieka z powszechnym porządkiem. Pisał: „Te ogniwa dają dostrzec takich praw fizycznych, z których wypływają dla człowieka prawa moralne, w niczym nie różniące się od pierwszych, jak tylko przez różnicę stosunków; czyli, że jak z pierwszych wypływać muszą koniecznie skutki fizyczne, tak z drugich następują niezbędne skutki moralne [...]”⁹.

⁸ H. Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny*, dz. cyt., s. 8-9.

⁹ Tamże, s. 14.

W „porządku naturalnym” mieści się człowiek jako jego naturalne ogniwo poddane tym samym prawom, co inne „jestestwa”. W duchu Quesneya domagał się szanowania wolności człowieka i jego świętego prawa do własności.

Analizując kołłątajowską teorię człowieka, należy zauważyć, że oświeceniowy myśliciel dostrzega związki antropologii z ontologią. Żaden byt na świecie nie jest wynikiem ślepego trafu, ponieważ wszystko pochodzi od swej przyczyny. Człowiek, jak każde jestestwo, podlega tym samym prawom „statecznym, nieodmiennym i koniecznym”¹⁰. W naturze – zdaniem Kołłątaja – wszystko zachodzi według właściwych wszystkim istotom praw. Prawa te obowiązują również człowieka, i to zarówno te, które odnoszą się do roślin, jak i te które odnoszą się do zwierząt. Są także te, które odnoszą się do wszystkich istnień. Wśród praw fizycznych są pewne prawa, które odnoszą się tylko do człowieka. Do nich zaliczał Kołłątaj zdolność mówienia¹¹.

W *Pomysłach* autor jeszcze dokładniej usiłuje odpowiedzieć na pytanie, kim jest człowiek. Twierdzi on, że człowiek jest istotą żyjącą, czującą, osobną, odznaczającą się potrzebami i mogącą przez swe siły zadośćuczynić swym potrzebom. Wreszcie jest on istotą przewyższającą wszystkie zwierzęta zdolnością doskonalenia i wykorzystywania sił witalnych¹². Na podstawie lektury pism Kołłątaja należy stwierdzić, że człowiek przekracza przyrodę poprzez akty poznania intelektualnego, akty miłości i wolności oraz zaspokajanie potrzeb charakterystycznych dla rodzaju ludzkiego (np. miłość, czułość, przyjaźń). Człowiek bowiem zdolny jest do miłości, która wpisana jest w wielką tajemnicę natury. Przez miłość ród ludzki utrzymuje się według wiecznych, nieodmiennych i koniecznych praw naturalnych. Autor określa to uczucie jako „słodką namiętność”, dzięki której człowiek przywiązuje się do swej drugiej połowy, przenosi ją nad siebie,

¹⁰ Tamże, s. 20-21.

¹¹ Zob.: S. Jedynak, *Etyka polska od Konarskiego do Kołłątaja*, „Studia Filozoficzne” 10 (1973), s. 45.

¹² Por.: H. Kołłątaj, *Pomysły do dzieła „Porządek fizyczno-moralny”*, dz. cyt., s. 216-217.

dzieląc z nią wszystkie trudy i utrapienia, kocha ją i owoc swej miłości. Znamienne jest to, że człowiek przywiązując się do ulubionego przedmiotu, kocha w nim byt własny, czyli kocha się w nim. Według Kołłątaja: „tę potrzebę nazywać będziemy potrzebą istotną, bo przez nią utrzymuje się i pomnaża ród ludzki”. Z miłości rodzi się potrzeba społeczności małżeńskiej, z której wynika potrzeba społecznego życia w ogólności „dla utrzymania i świadczenia wzajemnej pomocy, bez której ludzie żadnym sposobem obejść się nie mogą”¹³. Związki społeczne wypływają z nieuchronnej potrzeby pomocy. Autor twierdzi, że człowiek nie może żyć bez pomocy drugich, a więc bez społeczności. Podkreśla, że natura usposabia człowieka do uczucia wzajemnej potrzeby i ponagla do jej zaspokojenia przez wielorakie namiętności. Miłość, litość, ufność, uwaga nad własną niedołążnością, chęć podobania się innym i zjednanie ich życzliwości oraz przyjaźń są to dość silne bodźce, aby ludzie zawsze odczuwali tę potrzebę i starali się ją zaspokoić. Wszyscy – zdaniem Kołłątaja – odczuwają potrzebę pomocy ze strony drugich i odwrotnie służą pomocą innym. Potrzeba ta wypływa z praw natury i dlatego też należy ją zaspokajać, świadcząc sobie wzajemnie pomoc¹⁴.

Człowiek doznaje w sobie odmian, które działają na niego przyjemnie lub nieprzyjemnie. Podleganie tym odmianom – według Kołłątaja – nazywamy czuciem. Człowiek bowiem z prawa natury doświadcza wszelkich odmian wewnętrznych i zewnętrznych, ponieważ zmysły ludzkie są narzędziami czucia. Autor porównuje ciało ludzkie do maszyny, złożonej z wielorakich narzędzi i służącej do sprawiania potrzebnego ruchu i czucia. Działa w niej jakaś siła odpowiedzialna za samowolny ruch i doświadczenie czucia. To nie ciało z całym układem nerwowym, lecz siła osobna, która się w nim znajduje, porusza całą tę maszynę organiczną i jest zdolna do odczuwania¹⁵. Kołłątaj uważał, że oprócz ciała, obecna jest w człowieku władza, która nie tylko czuje, lecz za pomocą tegoż czucia tworzy

¹³ H. Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny*, s. 47-48.

¹⁴ Tamże, s. 49.

¹⁵ Tamże, s. 40-42.

wielorakie wyobrażenia. Siła ta zatrzymuje je w pamięci, porównuje, upowszechnia, tworzy wyobrażenia oddzielne lub przenośne. Określa się ją mianem umysłu, myślą czy duszą, która czuje, porusza machinę organiczną i tworzy wyobrażenia. Człowiek składa się z ciała i duszy, a z nich pochodzą siły fizyczne i umysłowe. Siły umysłowe duszy są zdolne do pojmowania, postrzegania, pamięci, sądzenia, wyobrażenia. W porównaniu z innymi zwierzętami, natura opatrzyła lepiej człowieka, wyposażając go w inne i bardziej skuteczne środki do istnienia¹⁶. Kołłątaj podkreśla dobitnie duchowość człowieka oraz jego zdolność do poznania intelektualnego. Cechy te są charakterystyczne dla osoby ludzkiej jako bytu rozumnego i myślącego.

W *Pomysłach* Kołłątaj zwraca szczególną uwagę na autonomię człowieka i jego godność, która oznacza własność jego osoby i sił nadprzyrodzonych. Człowiek – zdaniem autora – jako właściciel osoby oraz sił może i powinien dążyć do zaspokojenia swych potrzeb bez udziału innych osób. Myśliciel pisze: „Nikt nie może mu przeszkadzać w zażyciu tej własności, tym bardziej przywłaszczać jej sobie. [...] Sam człowiek nie może jej odstąpić ani się zrzec, bo by czynił przeciwko swemu przyrodzeniu, które na niego włożywszy potrzeby, osobę i siły jego zrobiło jednym narzędziem do zaspokojenia potrzeb jego”.¹⁷ Autor twierdzi, że ze swego przeznaczenia człowiek jest istotą własną i nikomu niepodległą.

3. Wolność jako cecha charakterystyczna człowieka

Wolność człowieka uważa się tradycyjnie za jeden z trzech podstawowych i wzajemnie się warunkujących składników jego osobowego bytu (obok poznania i miłości), poprzez które ten byt się ujawnia. Realny fakt wolności spełnia się w pewnym ludzkim i praktycznym doświadczeniu, które jest doświadczeniem powinności moralnej.

¹⁶ Tamże, s. 43, 51-52.

¹⁷ H. Kołłątaj, *Pomysły do dzieła...*, s. 217-218.

Zwykło się mówić o wolności ludzkiej woli, jednak należy podkreślać wolność człowieka, gdyż wola to tylko niesamodzielny element ludzkiej struktury. Konkretny człowiek jest bytem, który działa rozumnie lub bezrozumnie, wolnie lub niewolnie¹⁸.

Problematyka wolności człowieka znalazła odzwierciedlenie także w poglądach H. Kołłątaja. Autor twierdzi, że człowiek dysponuje wolną wolą, która jest odpowiedzialna za samodzielne działania i wybory. Jest to zdolność wrodzona, będąca wynikiem prawa natury. Wolność jest sprawą moralną, stosowaną do należytości i powinności wzajemnych¹⁹. W poglądach Kołłątaja widoczne jest wieloaspektowe ujęcie wolności, która jest, oprócz etyki, także przedmiotem zainteresowania polityki, ekonomiki i nauki prawa cywilnego. Według Kołłątaja termin ten posiada różne znaczenia. Ze względu na dziedziny, w jakich wolność występuje, można ją nazywać „wolnością przyrodzoną, polityczną, umowną, cywilną, feudalną, uprzywilejowaną, monopoliczną”. W najściślejszym jednak ujęciu wskazującym na prawdziwą jej istotę, wolność jest władzą samowolnego działania²⁰.

Zdaniem Kołłątaja „wolność jest to nieuchronna konieczność działania” według ludzkiej woli, ludzkiego odbioru i zezwolenia. Jest ona „najbliższą i jedyną przyczyną” spraw moralnych człowieka. Wolność nie jest władzą urojoną, ale prawdziwą, zgodnie z prawami natury. „Jest rzetelną i konieczną wedle praw przyrodzenia, albowiem w mocy jest naszej działać lub nie działać, działać zgodnie z naszymi należytościami i powinnościami lub przeciwnie, a zatem dobrze lub źle”²¹. Autor przekonuje, że wolność człowieka jest ograniczona, gdyż „jest poddana ze wszech stron pewnym prawidłom, które mniej więcej określić ją mogą w jej samowolnym działaniu”. Twierdzi on, iż wolność jest ograniczona przez zdolności organiczne ludzkiego

¹⁸ Zob.: W. Łydka, H. Juros, *Wolność*, w: *Słownik teologiczny*, t. 2, red. A. Zuberbier, Katowice 1989, s. 374; M. A. Krapiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 225-226.

¹⁹ Por.: H. Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny*, s. 76.

²⁰ Tamże, s. 76-78.

²¹ Tamże, s. 80-81.

ciała, przez udział władz umysłowych, przez potrzeby i obowiązki człowieka. Wolność taka jest wskazana, niezależnie od położenia, w którym znalazł się człowiek i odpowiada ona „zupełnie całej nauce o sprawach jego moralnych”. Zdaniem autora jest ona zasadą prawodawstwa politycznego, cywilnego i kryminalnego²².

Kołątaj podkreśla dobitnie, że człowiek nie może się zrzec swojej wolności, ponieważ został on w nią wyposażony przez Pierwszą Przyczynę. Człowiek znajdujący się w społeczeństwie powinien być uważany za wolnego, gdyż bez wolności nie jest on zdolny do spraw moralnych²³.

4. Prawa moralne

Dla klasycznej antropologii filozoficznej znamienne jest stanowisko, że człowiek jest podmiotem przeznaczonym do przestrzegania praw i wykonywania obowiązków. Pogląd ten znalazł także wyraz w filozofii Kołątaja. Uczył on, że obok praw fizycznych obowiązują człowieka także prawa moralne. Wśród tych praw jest jedno, które należy do najważniejszych, a mianowicie: „że każdy człowiek rodzi się z pewnymi należytościami sobie jedynie właściwymi, do których są przywiązane pewne powinności, jak gdyby warunki, pod którymi używać ma swych należytości”²⁴.

Innym istotnym prawem moralnym jest wolna wola, która została dana tylko człowiekowi. Na ten temat Kołątaj pisze: „Tego gatunku jest prawo, które nazywamy władzą samowolnego działania (*liberum arbitrium*), to jest, że cokolwiek działamy, działamy podług naszej woli, naszego odbioru, naszego zezwolenia, i nie możemy działać inaczej; tak dalece, że wszystko, co byśmy uczynili niesamowolnie, nie byłoby naszą sprawą, lecz byłoby skutkiem jakiejś obcej siły, która

²² Tamże, s. 93-94.

²³ Tamże, s. 96.

²⁴ S. Jedynek, *Etyka polska...*, s. 45. Zob. K. Kołątaj, *Porządek fizyczno-moralny...*, s. 29.

do nas nie należy. To prawo istotnie jest potrzebne do tego, aby sprawa jakakolwiek uznana być mogła za naszą własną, z niego wypływa rzetelna cena naszych uczynków, uznanie, czyśmy dopełnili naszych obowiązków, czyśmy je przestąpili”²⁵.

W myśli H. Kołłątaja „prawa moralne” stanowią ogół relacji międzyludzkich, jednostkowych i swoiście społecznych. Te realizują się z kolei za pośrednictwem „należytości” (uprawnień) i „powinności” (zobowiązań) człowieka²⁶. Ten oświeceniowy filozof wykazuje różnice między prawami moralnymi a należytościami i powinnościami. Prawa – zdaniem autora – wynikają z natury, działają w człowieku, nawet bez udziału ludzkiej woli. Są to pewne zdolności, siły i prawidła wrodzone. Należytości są jak dobrodziejstwa, którymi obdarzył człowieka świat natury przez swe wieczne i nieodmienne prawa, jeżeli ten zechce ich użyć. Powinności są obowiązkami potrzebnymi do wypełnienia, jeżeli człowiek będzie chciał ich dochować, aby był pewien swych należytości²⁷.

Autor precyzuje źródło moralności człowieka, podkreślając obecność w nim czynnej woli. Pisze: „Gdzie więc jego wola z całym swoim obiosem jest czynna, tam się zaczyna jego moralność, tam znajduje swoje granice w jasnych przyrodzenia prawidłach”. Twierdzi też, że pierwszorzędnym interesem człowieka jest znajomość jego należytości i powinności²⁸. Jedną z należytości człowieka jest prawo do rzeczy, co zresztą łączy się z obowiązkiem nabywania ich własnymi siłami. Zasadę tę łatwo byłoby stosować, gdyby na świecie żył jeden człowiek, lecz żyje się w społeczeństwie. W wyniku tego powstają liczne trudności związane z respektowaniem wspomnianej należytości, co nakłada na wszystkich obowiązek ścisłego zachowania prawa każdego do jego własności, którą nabył własną pracą. Obowiązek ten

²⁵ H. Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny*, s. 27.

²⁶ Zob.: H. Hinz, *Fizjokratyzm*, w: *Słownik literatury polskiego Oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa, Wrocław 2006, s. 132.

²⁷ H. Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny*, s. 30-31.

²⁸ Tamże, s. 32.

Kołątaj nazywa sprawiedliwością²⁹. W *Porządku fizyczno-moralnym* podaje jej definicję: „Sprawiedliwość nic innego nie jest, tylko powinność, która nas obowiązuje do ścisłego zachowania prawa, jakie ma każdy do swej własności, bądź ona jest osoby, bądź rzeczy. Nie masz żadnego przypadku, w którym byśmy nie byli ściśle obowiązani do tej powinności”³⁰.

5. Cnoty

Przestrzeganie zasady sprawiedliwości w społeczeństwie nie wystarcza. W relacjach społecznych niejednokrotnie zdarzają się sytuacje, w których człowiek poszukuje pomocy u innych ludzi i ofiaruje ją innym. Zdaniem Kołątaja ludzie mają dawać sobie pomoc wzajemną, nie oczekując odwzajemnienia. Autor podając definicję dobroczynności, twierdzi, że „jest to powinność, która nas obowiązuje do wspomagania się wzajemnego, ilekolwiek potrzebujemy pomocy drugich lub ją dać komu innemu możemy. Mamy niezawodnie należytości do takiej pomocy, mamy wyraźną powinność wspomagać się, dawać pomoc wzajemną, a nawet nie oczekując odwzajemnienia”. Kołątaj uważa, że dobroczynność jest uzupełnieniem i rozwinięciem sprawiedliwości. Jest ona cnotą bardziej cenioną i poszukiwaną³¹. Następnie autor dokonuje dokładnej analizy dobroczynności w odniesieniu do spraw moralnych człowieka. Sprawy moralne – zdaniem Kołątaja – wypływają z powinności, do której ludzie są zobowiązani przez dobroczynność, czyli przez powinność wspomagania się wzajemnie w wielorakich potrzebach. Autor podkreśla, że należytość do pomocy wzajemnej, a nawet do pomocy łaskawej wypływa z prawa natury, które przeznacza człowieka do życia w społeczności. Człowiek bowiem od swych narodzin potrzebuje pomocy innych. W myśli Kołątaja dobroczynność stanowi podstawę funkcjonowania społeczności

²⁹ Zob.: S. Jedynek, *Etyka polska...*, s. 46.

³⁰ H. Kołątaj, *Porządek fizyczno-moralny*, s. 110.

³¹ Tamże, s. 110-111.

ludzkiej. Ponownie twierdzi on, że ludzie powinni świadczyć sobie nawzajem pomoc, nawet bez oglądania się na wzajemność. Według myśliciela „taka pomoc jest kapitałem spraw dobrych należącym do całej społeczności”³². W analizie pomocy wzajemnej można dostrzec związki dobroczynności z sumieniem. Autor jest przekonany, że dobroczynność należy do sądu ludzkiego sumienia, tj. do przekonania wewnętrznego o ludzkiej możności. Każda dobra sprawa, która pochodzi od tej powinności, zasługuje na miano większej cnoty. Zdaniem autora, jeśli ludzie będą bardziej ludzcy, miłosierni, litościwi i skłonni do pomocy innym, staną się wówczas cnotliwsi³³.

Szczególnie cenną odmianą dobroczynności jest według Kołłątaja heroizm. Jest to cnota, w której miłość własna ustępuje pierwszeństwa miłości bliźniego czy całych społeczności. Heroizm przedstawia on jako sprawę wyższą i szlachetniejszą wśród innych w porządku moralnym, wyróżniając cnotę tę ponad wszystkie inne. Problematykę heroizmu łączy się tu z porządkiem natury. Píše, że „potrzeba społeczności jest człowiekowi wrodzona i że się bez niej obejść nie może, jak tylko, że jest zdolny do heroizmu, czyli wystawienia na niebezpieczeństwo własnego bytu, aby zachował byt społeczności”³⁴.

Po ogólnym przedstawieniu ludzkich należytości i powinności – w świetle praw naturalnych – Kołłątaj stara się wyprowadzić z natury poszczególne prawa i obowiązki człowieka. Do praw zalicza możliwość dysponowania swoją osobą, swoimi zdolnościami i siłami, możliwość zaspokajania swoich potrzeb poprzez nabywanie rzeczy mu potrzebnych, następnie prawo do własności, do pomocy wzajemnej, względnie do pomocy łaskawej. Wszystkim prawom, czyli należytościom, odpowiadają u Kołłątaja powinności, które dzieli on na powinności wobec „własności swej osoby”, powinności „względem własności rzeczy przez człowieka nabytych” i powinności wobec innych ludzi³⁵.

³² Tamże, s. 114-116.

³³ Tamże, s. 116.

³⁴ Tamże, s. 118.

³⁵ Zob.: S. Jedynak, *Etyka polska...*, s. 46-47.

6. Sumienie

W poglądach antropologicznych oświeceniowego filozofa, dotyczących moralności znaczące miejsce posiada sumienie. Pełni ono ważną rolę w życiu człowieka. W *Pomysłach* Kollątaj sięga do łacińskiej etymologii terminu *conscientia*. Odwołując się do poglądów Cycerona i Horacego, stwierdza, że sumienie oznacza pewność o ludzkiej umiejętności i wiadomości. Podaje, że „sumienie jest najpewniejsza umiejętność, wiadomość, znajomość, czyli niewątpliwa pewność tej rzeczy lub sprawy, którą mamy w myśli, że ona albo jest dobra, albo zła”³⁶. Sumienie – zdaniem Kollątaja – jest sędzią, który wydaje wyroki o ludzkich sprawach, które były dobre lub złe. Jest to w rozumieniu autora strażnik postępowania moralnego.

Autor *Pomysłów* wymienia różne rodzaje sumienia. Pierwszym z nich jest sumienie uprzedzające (przeduczynkowe). Drugim zaś sumienie następujące po sprawie (pouczynkowe). Obok tego wymienia sumienie pewne i wątpliwe oraz bojaźliwe. Dzięki sumieniu człowiek poznaje prawa i ich związek z jego czynami. Filozof podkreśla, że najważniejszą dla człowieka nauką jest znajomość jego praw przyrodzonych i własnych³⁷.

Kollątaj podjął również kwestię sankcji moralnej, którą jest według jego myśli sankcja przyrodzona. Jest on przekonany, że wszelkie zło w dziedzinie moralności powstaje w wyniku pogwałcenia porządku naturalnego w sferze moralności. Zło moralne obecne w ludzkości od wieków, prowadziło do zniszczeń i cierpień w różnych obszarach życia ludzkiego. Stanowisko to wyraża następujący fragment: „Ileż to razy złe prawodawstwo nie wystawia cały ród ludzki na wielorakie cierpienia przez tyle wieków! Ileż to razy złe rozłożenie ciężarów publicznych nie niszczy wszystkich zasad przyrodzonego porządku, wytepia przemysł, odstręcza od rolnictwa, rozpędza ludzi ze społeczności cywilnej, wprawia ich w rozpacz i szkodliwe nałogi! Ileż to ra-

³⁶ H. Kollątaj, *Pomysły do dzieła...*, s. 430-431.

³⁷ Tamże, s. 413-418.

zy zaniedbanie oświecenia nie cofa tylu narodów do stanu barbarzyństwa! Ileż to razy złe oświecenie nie obudza fanatyzmu w opiniach politycznych i moralnych. Te to są okropne klęski, które pochodzą od przestąpienia porządku przyrodzonego, od zgwałcenia należytości, od niedopełnienia powinności wzajemnych³⁸.

Zdaniem Kołłątaja należy postępować zgodnie z porządkiem naturalnym, bo człowiek jest z natury dobry. Ponadto twierdzi, że gdzie nie ma cierpienia, tam wszystkim jest dobrze. Podkreśla, iż nie należy wątpić o dzielności sankcji przyrodzenia, „bo jak nie znamy całego porządku, którym się ten świat utrzymuje, tak równie nie znamy księgi wszystkich praw kryminalnych, których przyrodzenie używa do wymierzenia kary każdemu przestępstwu przyzwoitej³⁹”.

7. Podsumowanie

Podsumowując rozważania antropologiczne Kołłątaja, należy stwierdzić, że cała jego nauka o człowieku mieści się w porządku fizyczno-moralnym. Porządek ten jest „kamieniem węgielnym”, na którym powstają wszystkie umiejętności moralne. W przeciwieństwie do materializmu wielu przedstawicieli Oświecenia, Kołłątaj uznawał istnienie Boga jako autora porządku panującego w przyrodzie oraz istnienie i duchowy charakter duszy ludzkiej. Zainspirowany fizjokratyzmem Quesneya oraz filozofią J. J. Rousseau snuł optymistyczną teorię człowieka, który dzięki naturze jest zdolny do zaspokajania wszystkich swoich potrzeb. W swej filozofii człowieka Kołłątaj zwracał szczególną uwagę na jego wolność i prawo do własności. Ujmował też człowieka jako istotę zdolną do miłości i potrzebującą miłości. Ten przedstawiciel polskiego Oświecenia podkreślał, że w relacjach społecznych powinna być przestrzegana cnota sprawiedliwości. Wysoko oceniał on także dobroczynność, która jest po-

³⁸ H. Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny*, s. 139.

³⁹ Tamże, s. 139-140.

mocą okazywaną drugim bez oczekiwania wzajemności. Podkreślał również rolę sumienia w życiu człowieka. Jest ono strażnikiem jego postępowania moralnego. Słuszność rozstrzygnięć moralnych opierał na intuicji oraz na sankcji naturalnej i nadprzyrodzonej. Ogólnie można scharakteryzować filozofię Kollątaja jako asystemowy eklektyzm typowy dla okresu Oświecenia.

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF HUGO KOLLĄTAJ

Summary

The article is aimed to present the philosophical anthropology of Hugo Kollątaj (1750-1812). In the modern ages, and particularly in the epoch of Enlightenment, the theory of human being was connected with philosophy of morality. The Kollątaj's theory of human beings was linked with physiocratism. In his philosophy the moral order, which results of the natural order has been stressed. The human being is defined as a being who consists of soul and body and is able to own property. H. Kollątaj emphasizes the liberty of human being. He pays in the anthropological analysis his special attention to the system of laws and duties. He stresses the role of justice and charity in social relations. The conscience has an important place in human life, because it is a guardian of the moral conduct.



SPRAWOZDANIA



Wiesław SZUTA

METAFILOZOFIA – ŚLEPY ZAULEK CZY SZANSA FILOZOFII?¹

W dniach 13-14. X. 2010 r. pracownicy naukowcy oraz liczni goście zaproszeni z wielu ośrodków filozoficznych, w których w Polsce uprawia się refleksję metafizyczną, będącą częścią filozofii, uczestniczyli w konferencji naukowej zatytułowanej: „Metafizyka – ślepy zaułek czy szansa filozofii?” Debata została zorganizowana w Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie przez Wydział Nauk Społecznych, pod egidą Zakładu Filozofii Instytutu Filozofii, Socjologii i Psychologii.

Zastanawiano się m.in. nad definicją metafizyki, jej relacją do filozofii, dyskutowano, czy można ją jednoznacznie wyodrębnić z filozofii, czy filozofia bez metafizyki jest możliwa, czy dyskusja nad metafizyką jest zasadna, czy jest metanauką, co nam daje, jakie dyscypliny naukowe są względem niej pomocnicze, np. logika, teoria poznania (epistemologia), metodyka, ontologia, historia filozofii, czy może ona sama stanowić wprowadzenie do filozofii?

W pierwszym dniu wystąpili znawcy tej problematyki, profesoria: Jan Hartman (UJ), Ryszard Kleszcz (UŁ) oraz Andrzej Zalewski

¹ Niniejsze sprawozdanie w wersji skróconej, ograniczonej do pobieżnego zreferowania wystąpień Jana Hartmana, Ryszarda Kleszcza, Waldemara Pycki oraz Macieja Woźniczki, zostało przekazane do Redakcji „Kwartalnika Filozoficznego” w Krakowie.

(AJD). Wystąpienie nieobecnego prof. Jana Woleńskiego (UJ) odczytał dr Adam Olech, prowadzący obrady w tym dniu.

Po wystąpieniu każdego z prelegentów odbyła się dyskusja nad przedstawianą problematyką danego wystąpienia.

W pierwszym dniu debaty w programie znalazły się następujące wykłady:

- prof. J. Woleński (UJ) – *Metafilozofia a filozofia*,
- prof. R. Kleszcz (UŁ) – *Problemy metafizyczne*,
- prof. J. Hartman (UJ) – *Metafizyczna analiza bytu*,
- prof. A. Zalewski (AJD) – *Dylematy metafizyczne*,
- prof. A. Nowaczyk (UŁ) – *Czym mogłaby być metafizyka?*

Dwa z nich szczególnie zachęciły do dyskusji, a mianowicie pełen ekspresji wykład prof. Jana Hartmana, prowadzony z pozycji filozofii krytycznej, dotyczący analizy bytu pod kątem metafizyki oraz wykład prof. Ryszarda Kleszcza, podejmujący problematykę dookreśleń metafizycznych.

Prof. Jan Hartman (UJ) podzielił swoje wystąpienie na dwie części: negatywną i pozytywną. Stwierdził, że heurystyka filozofii z czasem zmieni też i samą metafizykę. Zapowiedział zmierzch dotychczasowej filozofii. Zadał prowokujące pytanie: czy filozofia, taka jaka jest obecnie, przetrwa następne 500 lat? Jako filozof sceptyk zauważył, że warto prowadzić wykład filozofii według metody sokratejskiej zadając studentom pytania i repytania. Prelegent podkreślał również, że wiedza o bycie potrzebna filozofii i metafizyce musi być prawdziwa tzn. m.in. rzetelna.

Prof. Ryszard Kleszcz w swoim wystąpieniu odniósł się do pytania: czym jest filozofia i jakie są jej metody? Zaznaczył, że systematyczna refleksja nad metodami filozofii jest stosunkowo nowa, sama zaś nazwa metafizyka pochodzi z lat czterdziestych XX wieku. By dotrzeć do specyfiki metafizyki, prelegent zalecał rozważenie kilku istotnych kwestii:

- (a) czy filozofia jest nauką?
- (b) jaka jest rola narzędzi logicznych w filozofii?
- (c) jakie jest znaczenie rozważań historyczno-fizycznych dla filozofii?

(d) czy filozofia, nie będąca literaturą, może podejmować problemy typu aksjologicznego, czy wręcz egzystencjalnego?

Jego zdaniem odpowiedzi na te pytania rysują się następująco:

- (a) filozofia jest nauką,
- (b) rola narzędzi logicznych jest w filozofii istotna, lecz program budowy filozofii na wzór dyscyplin dedukcyjnych jest utopijny,
- (c) rozważania historyczno-filozoficzne są w filozofii istotne, stąd też filozof, także systematyczny, nie powinien abstrahować od dorobku dawniejszych myślicieli,
- (d) zagadnienia o charakterze egzystencjalnym nie powinny być usuwane z filozofii.

Trzecim prelegentem był prof. Andrzej Zalewski (AJD). Stwierdził on, że pojęcie metafizologii charakteryzuje się niejasnym i labilnym sensem, nie budzącym natychmiastowego przekonania co do swej użyteczności. Rozważanie metafizologii jako części (dyscypliny, nurtu, itp.) filozofii prowadzi do nieskończonego regresu i kontrintuitywnego wniosku, że niemożliwe jest opracowywanie filozofii w dyskursie wobec niej „zewnętrzny”. Z kolei, przyznanie metafizologii statusu dyscypliny właśnie wobec filozofii zewnętrznej rodzi pytania o charakter i specyfikę jej wiedzy w stosunku np. do historii filozofii, czy systematyki filozoficznej.

Drugiego dnia wygłoszono nieco krótsze wykłady i komunikaty. Wykład prof. Adama Nowaczyka odczytał prof. R. Kleszcz. Sześciu prelegentów podjęło tematykę szczegółowych aspektów metafizologii. Wystąpienia te rozdzielono na trzy sesje, uzupełnione dalszą konstruktywną debatą gości, tj. obecnych tam filozofów i samych prelegentów. Szczególną uwagę zwracały wystąpienia dra W. Pycki oraz dra M. Woźniczki, które zostaną szerzej zreferowane niż pozostałe.

Pierwszej sesji przewodniczył prof. Andrzej Zalewski, a referaty wygłoszili:

- dr Waldemar Pycka (UMSC) – *Metafizologia jako sztuka tworzenia różnych filozofii*,
- mgr Marcin Rządeczka (UMCS) – *Metafizologia a metanauka – pytanie o zasadność wydzielenia metadyscyplin*,

Drugiej sesji przewodniczył dr Marek Perek, a kolejne referaty wygłosili:

- dr Krzysztof Guczalski (UJ) – *Metafilozofia jako metafizykoznawstwo*.
- dr Marek Rembierz (UŚ) – *Metafilozofia jako aksjologia*,

Trzeciej sesji przewodniczyła dr Anna Marek-Bieniasz. Swe komunikaty wygłosili:

- Łukasz Krawiranda (UW) – *Jaka jest przyszłość filozofii? Filozofia gabinetowa vs. filozofia eksperymentalna*,
- dr Maciej Woźniczka (AJD) – *Metafilozofia a dydaktyka filozofii*.

Odczyt dr Waldemara Pycki (UMSC) dotyczył zaprezentowania propedeutycznej atrakcyjności metafilozofii jako tej formy uprawiania filozofii, która gwarantuje maksymalną autonomię oraz zachowanie krytycyzmu u studenta tj. adepta filozofii w procesie wkraczania w zorganizowany obszar filozoficznych badań. Decydując się na studia matematyczne, adept matematyki nie podejmuje decyzji o charakterze matematycznym; podobnie się to dzieje w innych naukach. Metafilozofia jako *teoria debiutu filozoficznego* zdaje się najlepiej oddawać propedeutyczną unikatowość filozofii, albowiem dyskurs metafilozoficzny przekracza zobowiązania wynikające zarówno z myślenia w kategoriach prawdy ontologicznej, jak i prawdomocności epistemologicznej. Otwarty charakter tego dyskursu sprawia, że ręka wyciągnięta przez metafilozofa do adepta filozofii odcisnęła na jego dłoni najdelikatniejszy a jednocześnie bardzo wyrazisty ślad. Prelegent stwierdził, że w metafilozofii znajdziemy elementy teorii poznania, logiki filozoficznej, metodologii, filozofii bytu, historii filozofii a nawet mistyki, czy też patrologii. Dlatego jest ona tak ważna dla każdego wchodzącego w prawdziwą refleksję filozoficzną.

Dr Maciej Woźniczka w swoim wystąpieniu zaznaczył, że można mówić o istnieniu swoistego „przesunięcia metafilozoficznego” czy nawet „zwrotu metafilozoficznego” we współczesnej refleksji teoretycznej dotyczącej podstaw filozofii. Potrzebą chwili jest filozofia filozofii (metafilozofia), interpretowana jako analiza zróżnicowanych typów filozofii i odmiennych konwencji filozofowania. Sens tej re-

fleksji wydaje się wyczerpywać w dyskusji przestrzeń między minimalistyczną a maksymalistyczną metafizologią. Prelegent wskazał na potrzebę swoistej tolerancji, np. w postaci docenienia założeń odmiennych konstrukcji teoretycznych. Jego zdaniem, wbrew przekonaniu o wysoce teoretycznym charakterze refleksji metafizologicznej, może mieć ona także znaczenie praktyczne. W tworzeniu podstaw programów kształcenia filozoficznego może być istotne odwołanie się do refleksji ją poprzedzającej (np. analizy koncepcji filozofii). Ta część refleksji metafizologicznej z natury winna uwzględniać konteksty społeczne i kulturowe – stwierdził na zakończenie prelegent.

Na temat: *Metafizologia a metanauka – pytanie o zasadność wydzielenia metadyscyplin* zabrał głos mgr Marcin Rządeczka. Prelegent zauważył m.in., że nasza kultura intelektualna nie wytworzyła metanauki (w sensie autonomicznym, różnym od naukoznawstwa, filozofii, socjologii i psychologii nauki), metareligii (różnej od rozważań z zakresu filozofii religii czy pewnych działów teologii), metasztuki (różnej od estetyki filozoficznej i pewnych interdyscyplinarnych rozważań nad twórczością), metatechniki czy metamitu. Tym samym wymyka się nam pewna faktyczna podstawa jej wyróżnienia.

Dr Krzysztof Gucałski w komunikacie *Metafizologia jako metafizykoznawstwo* podkreślił, że metafizologia nie jest jak dotąd uznawana za samodzielną dyscyplinę akademicką. W tym względzie z konieczności funkcjonuje ciągle jako część filozofii. Natomiast postulat akademickiego uprawiania metafizyki jako metafizykoznawstwa jest już z jednej strony do pewnego stopnia realizowany o tyle, o ile w ramach historii filozofii traktuje się metafizykę jako historię idei. Naturalne byłoby uzupełnienie go o metafizykoznawstwo porównawcze, w sposób systemowy badające cechy różnych metafizyk oraz budujące ogólną teorię metafizyki. Wobec tego w tym względzie jest tu potrzebna metafizologia

Dr Marek Rembierz w komunikacie: *Metafizologia jako aksjologia* przedstawił refleksje nad celami i sposobami uprawiania metafizologii jako nieodłącznej części filozofii. Refleksja nad filozofią polega w dużej mierze na ocenianiu i wartościowaniu tego, co dokonuje się

w obszarze filozofii, na formułowaniu i uzasadnianiu sądów oceniających i wartościujących to, co się czyni czy też osiąga, uprawiając filozofię. Tym samym można wartościowanie aksjologiczne odnieść również do metafizologii.

Mgr Łukasz Krawiranda w komunikacie: *Jaka jest przyszłość filozofii? Filozofia gabinetowa vs. filozofia eksperymentalna* obrał za punkt wyjścia trzy opinie współczesnych filozofów:

- (a) w sprawie sensu badań metafizologicznych przywołał opinię J. Wolniewicza,
- (b) w kwestii terminologicznej odwołał się do Williamsona, który w swojej ostatniej książce opowiadał się za używaniem zwrotu: „filozofia filozofii” zamiast terminu: „metafizologia”,
- (c) jeśli zaś chodzi o teorię metafizologii, prelegent uznał, że warto uwzględnić spostrzeżenie J. Perzanowskiego, że nie pytamy o to, „czy filozofować?”, tak jak nie pytamy o to, „czy żyć?”; natomiast tak jak pytamy o to, „jak żyć?”, tak też pytamy o to, „jak filozofować?”.

W konkluzji autor wystąpienia zaproponował, by, najkrócej rzecz ujmując, za fundament naszych rozstrzygnięć przyjąć stanowisko Perzanowskiego; z Wolniewiczem niekoniecznie się zgadzać, zaś uwagi Williamsona wziąć pod rozwagę.

Na zakończenie dwudniowego spotkania naukowego uczestnicy zgodnie zauważyli zasadność podjętej tematyki. Organizatorzy konferencji zaś podziękowali prelegentom za wygłoszone wykłady, biorącym udział w dyskusji za cenne wypowiedzi. Zapowiedzieli wydanie materiałów pokonferencyjnych (poszerzonych o nadsyłane prace).

Wiesław SZUTA

AUTOREFERAT Z OBRONY ROZPRAWY DOKTORSKIEJ

W dniu 29 września 2010 roku odbyła się na Wydziale Filozoficznym Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* publiczna obrona rozprawy doktorskiej mgr Wiesława Szuty na temat: *Etyka ogólna w ujęciu Tadeusza Ślipki SJ*. Promotorem pracy, która została poświęcona znanemu Profesorowi, związanemu z Akademią Teologii Katolickiej w Warszawie oraz z Wyższą Szkołą Filozoficzno-Pedagogiczną *Ignatianum* w Krakowie, był ks. prof. zw. dr hab. Roman Darowski¹ SJ (WSF-P). Recenzentami byli: ks. prof. zw. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ (WSF-P), dr hab. Ewa Podrez² (UKSW). Publicznej obronie doktorskiej przewodniczył dziekan Wydziału Filozoficznego *Ignatianum* ks. prof. Ign. dr hab. Józef Bremer SJ.

Doktorant tak przedstawił treść rozprawy:

Praca doktorska ma na celu zaprezentowanie, przeanalizowanie oraz skonfrontowanie z innymi koncepcjami ujęcia filozofii moralności ks. prof. Tadeusza Tomasza Ślipki SJ. Wzięto pod uwagę przede wszystkim jej część ogólną, nazywaną również etyką fundamentalną.

¹ Należy wspomnieć, że początek swojej dysertacji doktorant przygotowywał pod opieką naukową ks. prof. dr hab. Tadeusza Biesagi SDB.

² Pani Ewa Podrez jest profesorem UKSW, kier. Katedry Historii Etyki na Wydziale Filozoficznym, w którym przez wiele lat pracował też ks. prof. Tadeusz Ślipko SJ, pełniąc m.in. funkcję kierownika Katedry Etyki oraz urząd dziekana WF. Prof. E. Podrez była wieloletnią współpracowniczką tego nestora polskiej etyki chrześcijańskiej.

Wybitny Etyk uprawiał w duchu chrześcijańskim refleksję filozoficzno-etyczną, którą oparł na głównych założeniach filozofii augustyńsko-tomistycznej. Łączył te dwie tradycje, wyrosłe na fundamentach klasycznej filozofii, z niektórymi osiągnięciami współczesnych orientacji, szczególnie chrześcijańskiego egzystencjalizmu oraz fenomenologii.

W rozprawie Doktorant opierał się na wydaniu piątym poszerzonym *Zarysu etyki ogólnej* z r. 2004 oraz na drugim dwutomowym wydaniu również poszerzonym *Zarysu etyki szczegółowej* z r. 2005. Korzystał również z innych pozycji książkowych ks. Tadeusza Ślipki³ oraz z kilkudziesięciu dłuższych lub krótszych artykułów naukowych, publikowanych najczęściej w czołowych polskich filozoficznych piśmiech recenzowanych.

Dla lepszego zaprezentowania jego myśli etycznej, a szczególnie jej podstaw, autor rozprawy skonfrontował ją z poglądami kilku wybranych polskich tomistów personalistów. Z wieloma z nich ks. Tadeusz Ślipko prowadził ożywione polemiki w sprawach moralnych, np. w kwestii rozumienia dynamiczności prawa naturalnego w aspekcie zmienności lub niezmienności norm absolutnych. Słynny był spór, który zapewne przejdzie do historii etyki, prowadzony z o. prof. W. F. Bednarskim OP w sprawie eudajmonologii. Doktorant w rozprawie skonfrontował etykę ogólną T. Ślipki z systemami etycznymi innych tomistów polskich, jak: Mieczysław Gogacz, Mieczysław A. Krapiec OP, Karol Wojtyła, Tadeusz Styczeń SDS.

W pierwszym, wstępnym rozdziale, autor przedstawia życiorys naukowy ks. T. Ślipki i zalicza jego filozofię do tomizmu klasycznego (tradycyjnego). Główna treść rozprawy została rozłożona na dwie części, podzielone na rozdziały.

³ Tekst rozprawy został ukończony w chwili, gdy ukazała się najnowsza pozycja ks. prof. Tadeusza Ślipki pt.: *Historia etyki w zarysie* (Kraków 2010)). Recenzję tej pozycji doktorant przygotował i opublikował w „Kwartalniku Filozoficznym”, t. XXXVIII, z. 2, s. 190-191. Nieco później ukazały się jeszcze dwa zbiory wcześniej publikowanych tekstów ks. prof. T. Ślipki, tj. *9 dylematów etycznych* oraz *Spacerkiem po etyce*. Recenzję pierwszej z nich autor rozprawy zamieścił w „Kwartalniku Filozoficznym”, t. XXXVIII, z 4. s. 144.

Drugi i trzeci rozdział stanowią pierwszą część rozprawy i są poświęcone dwom centralnym zagadnieniom etyki personalistycznej, zagadnieniu ontologicznego statusu osoby ludzkiej i jej godności oraz zagadnieniu moralnej natury człowieka. Analiza różnych stanowisk w sprawie podstawowych pojęć etycznych przeprowadzona w drugim rozdziale to punkt wyjścia rozprawy. W trzecim rozdziale sporo miejsca przeznaczono na skonfrontowanie stanowiska ks. Ślipki z zarzutami naturalizmu i biologizmu w jego etyce. Rozdział ten zawiera też omówienie stosunku rozumu do natury, podejmuje ważne zagadnienie zmienności natury. Zachodzi pytanie, na ile natura ludzka jest rzeczywiście zmienna, a na ile stała. Jaka jest zależność natury od prawa wiecznego, od którego pochodzi stabilność norm absolutnych wyprowadzonych bezpośrednio z prawa naturalnego.

Druga część pracy obejmuje pięć rozdziałów, odpowiadających tematyce *Zarysu etyki ogólnej*. Nie jest jednak jego wierną kopią, albowiem nawet nie obejmuje wszystkich jej tematów. Pominięto w niej aż trzy: metaetykę, ogólnofilozoficzne podstawy oraz naukę o odpowiedzialności.

Rozdział czwarty w drugiej części traktuje o szczęściu. Ukazuje cel i sens ludzkiej egzystencji (w aspekcie moralnym). Postępowanie moralne, czyli zgodne z naturą, prowadzi poprzez doskonalący rozwój ostatecznie do eudajmonii tu na ziemi w wymiarze doczesnym (ograniczonym), a w życiu wiecznym, pozagrobowym – do szczęścia absolutnego (*beatitudo*). Rozdziały piąty oraz szósty koncentrują się na aksjologii i deontologii etycznej ks. T. Ślipki. Ta ostatnia zajmuje najwięcej miejsca w tej części i wraz z nauką o wartościach moralnych (aksjologia) ukazuje najlepiej charakter chrześcijańskiej aksjodeontologicznej etyki w ujęciu ks. Tadeusza Ślipki.

Przedostatni siódmy rozdział (synejdezjologia) poświęcony został nauce ks. T. Ślipki o sumieniu jako normie subiektywnej kierującej ludzkim postępowaniem i prowadzącej człowieka do celu uszczęśliwiającego. Ostatni, ósmy rozdział, poświęcony aretologii, omawia naukę naszego Etyka o sprawnościach moralnych (cnotach), które są wsparciem w życiu etycznym jednostki a nawet bytów społecznych

(takich, jak rodzina, naród, państwo). Zamykają one rekonstrukcję struktury etyki ogólnej w ujęciu krakowskiego filozofa jezuitę Tadeusza Ślipki.

Obszerne podsumowanie wraz z uwagami końcowymi zawiera szereg pozytywnych refleksji, ale też i łagodnej krytyki prezentowanego ujęcia etyki fundamentalnej (ogólnej) omawianego Autora⁴.

Przedstawiając w rozprawie istotę ujęcia filozofii moralnej krakowskiego etyka doktorant wielokrotnie odwoływał się do znawców jego myśli etycznej, szczególnie do trafnych wypowiedzi w tym zakresie p. prof. Ewy Podrez oraz ks. prof. Romana Darowskiego. Zarówno ci wymienieni autorzy jak i p. prof. Andrzej Andrzejuk oraz ks. prof. Tadeusz Biesaga potwierdzają fundamentalne znaczenie osoby i jej godności oraz ludzkiej natury. Albowiem osoba i natura to niewątpliwie dwa filary, na których opiera się koncepcja etyki ogólnej w ujęciu ks. Tadeusza Ślipki SJ.

Główną metodą rozprawy była analiza tekstów źródłowych, a na ich podstawie syntetyczna rekonstrukcja ujęcia etyki ogólnej ks. prof. Tadeusza Ślipki. Można więc stwierdzić, że rozprawa doktorska przyjęła charakter analityczno-rekonstrukcyjny.

W trakcie obrony rozprawy zabrali głos w dyskusji między innymi: W. Stróżewski, T. Biesaga, P. Mazur, Ł. Sroka oraz wielu innych uczestników przewodu doktorskiego. Rada Wydziału Filozoficznego zdecydowaną większością głosów przyjęła rozprawę doktorską pt.: *Etyka ogólna w ujęciu Tadeusza Ślipko SJ* mgra Wiesława Szuty, nadając mu stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii.

⁴ Owo podsumowanie według obu Recenzentów rozprawy najlepiej świadczy o wartości doktoratu, dlatego Redakcja tomu 11 „Rocznika Wydziału Filozoficznego WSFP *Ignatianum* w Krakowie” zamieściła artykuł, opracowany na podstawie wspomnianego zakończenia rozprawy doktorskiej. Zob. art. pt. *Etyka ogólna ks. prof. Tadeusza Ślipko SJ*.

RECENZJE



Roman DAROWSKI SJ

Sławomir Dąbrowski, PT., *L'uomo – prima e fondamentale via del filosofare. La dimensione etica dello „sviluppo umano” nel pensiero di Felice Balbo*, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe, Roma 2009, ss. 217.

Na podstawie rozprawy, której tytuł po polsku brzmi: *Człowiek – pierwsza i podstawowa droga filozofowania. Etyczny wymiar rozwoju ludzkiego w myśli Feliksa Balbo*, ks. Sławomir Dąbrowski uzyskał w 2009 r. na Wydziale Filozofii Papieskiego Uniwersytetu Św. Tomasa z Akwinu w Rzymie stopień doktora filozofii. Obecnie ks. dr S. Dąbrowski wykłada antropologię filozoficzną i etykę w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku.

Felice Balbo (1913-1964), pisarz i filozof włoski był znaczącą postacią życia intelektualnego Włoch w pierwszej połowie XX w. W swej działalności usiłował łączyć elementy katolicyzmu i komunizmu. Jego prace zostały zebrane w dziele *Opere 1945-1964*, Torino 1996. Pośmiertnie wydano m.in. jego *Lezioni di etica*, Roma 1988.

Książka składa się z wprowadzenia, pięciu rozdziałów, konkluzji i bibliografii. W poszczególnych rozdziałach Autor omawia następujące zagadnienia: 1. Życie i dzieła Feliksa Balbo. 2. Pojęcie człowieka u F. Balbo. 3. Praca jako istotny wymiar człowieka. 4. Społeczny wymiar człowieka. 5. Ku etyce rozwoju ludzkiego. W *Konkluzji* Autor poruszył takie zagadnienia, jak: antropologia F. Balbo, filozofia bytu, filozofia i społeczeństwo, praca ludzka, „rozwój ludzki”, refleksja moralna.

Praca ma w zasadzie charakter referujący, sprawozdawczy, choć oczywiście znajdują się w niej również uwagi i refleksje Autora. Nie-

które informacje podawane przez Autora są niespójne: np. na s. 27 pisze on, że w 1962 r. wydawca Boringheri opublikował trzecią jego [F. Balbo] pracy: *Idee per una filosofia dello sviluppo umano*; tymczasem w zbiorze prac pt. *Opere 1945-1964*, Torino 1996, brak tej pozycji.

Bibliografia jest prawie wyłącznie w języku włoskim. Brak w niej jednak kilku dość ważnych opracowań filozofii Feliksa Balbo, np.: Giovanni Invitto, *Felice Balbo. Il superamento delle ideologie*, Edizioni Studium, Roma 1988 (nowe wydanie książki wzmiankowanej na s. 206); Nicola Ricci, *Cattolici e marxismo. Filosofia e politica in Augusto Del Noce, Felice Balbo e Franco Rodano*, Franco Angeli, Milano 2008. W bibliografii uzupełniającej Autor zamieścił tylko jedną pozycję w języku polskim: J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2000. Czy rzeczywiście po polsku o Balbo nic się nie ukazało? A poza tym można było coś zamieścić w dziale III: Strumenti di consultazione, choćby *Powszechną Encyklopedię Filozofii*, z której Autor zapewne korzystał.

Może szkoda, że ks. Dąbrowski nie podjął jakiegoś interesującego tematu z zakresu filozofii w Polsce. Nasza filozofia ciągle jest niedoceniana, co trafnie ujmuje znane przysłowie: „Cudze chwalicie, swego nie znacie ...”. Pisanie na polskie tematy jest chyba możliwe; w różnych ośrodkach akademickich na świecie powstają współcześnie prace dotyczące filozofii w naszym kraju. A mamy przecież oryginalnych i godnych uwagi myślicieli i filozofów, jak choćby prof. Władysław Stróżewski. W Italii filozofią zajmuje się dużo więcej osób niż u nas. Mają więc większe możliwości opracowywania własnego dziedzictwa filozoficznego i nie ma specjalnej potrzeby ich w tym wspierać. Sam Balbo doczekał się już sporej liczby opracowań.

Nasze możliwości są znacznie skromniejsze. Warto działać w celu poprawy sytuacji w tej dziedzinie. Była okazja, by opracować jakąś cegiełkę naszej filozofii i przedstawić ją obcym, ale nie została sponżytkowana.

Bogdan KOPERSKI

Antropologia, Red. Stanisław Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, ss. 289.

W serii wydawniczej „Dydaktyka filozofii”, zainicjowanej przez Sekcję Wykładowców Filozofii Uczelni Katolickich w Polsce, a mającej objąć wszystkie ważniejsze dyscypliny filozofii, ukazała się książka pt.: *Antropologia*. Książka ta w głównej mierze pozostaje w kręgu filozofii tomistycznej, choć podejmuje także inną problematykę, np. zagadnienie personalizmu Karola Wojtyły. Pozycja składa się z dwóch zasadniczych części. Pierwsza zawiera prace autorów omawiających zagadnienia antropologii filozoficznej, druga obejmuje problematykę antropologii przyrodniczej.

Rozdział autorstwa ks. Stanisława Kowalczyka jest dobrym wprowadzeniem do kolejnych tematów. Pozwala na zapoznanie się z podstawowymi zagadnieniami, koncepcjami i metodami antropologii filozoficznej. Umożliwia także zaznajomienie się z wieloma jej nurtami.

Dalsza część książki ułatwia czytelnikowi poznanie i porównanie dwóch ważnych koncepcji antropologii, mianowicie Karola Wojtyły i Mieczysława A. Krąpca. Poświęcono im trzy artykuły. W pierwszym artykule bp Ignacy Dec wskazał na różnice w pojmowaniu przez wspomnianych autorów doświadczenia, zaznaczając jednocześnie, że obie koncepcje można potraktować jako w pewnym stopniu komplementarne. Widać to w rozważaniach nad danymi doświadczenia antropologicznego. Zostały one dokładnie opisane w personalizmie, który zatrzymał się jednak na warstwie zjawiskowej. Struktury zaś, które są podmiotem tej warstwy zjawiskowej (intelekt i wola), zostały uwy-

datnione w antropologii M. A. Krąpca. Kolejne dwa artykuły pozwalają na głębsze wejrzenie w poglądy wymienionych powyżej autorów. Koncepcję antropologii filozoficznej przybliżają artykuły ks. Andrzeja Maryniarczyka i Arkadiusza Gudańca, natomiast praca Rocco Buttiglione ułatwia odczytanie „Osoby i czynu” Karola Wojtyły.

Pierwszą część książki zamyka bardzo ciekawy artykuł Stanisława Judyckiego, dotyczący istnienia i natury duszy ludzkiej. Autor wykazuje w nim, że istnieje niematerialna i substancjalna dusza, do której człowiek ma dostęp poznawczy w doświadczeniu wewnętrznym. Artykuł zasługuje na uwagę przynajmniej z dwóch względów: z jednej strony autor wykorzystuje elementy stosunkowo nowej filozofii umysłu, z drugiej prezentuje argumenty zaczerpnięte od takich filozofów jak Platon, Arystoteles, Augustyn, Descartes czy Leibniz. Prócz tego autor polemizuje z krytyczną argumentacją Kanta co do możliwości stwierdzenia, na podstawie doświadczenia wewnętrznego, istnienia niematerialnego podłoża zjawisk mentalnych. Ciekawym elementem tego artykułu jest też dyskusja z argumentami zwolenników monizmu materialistycznego.

W części poświęconej antropologii przyrodniczej znalazły się trzy artykuły, które poruszają istotne problemy pojawiające się na styku trzech dyscyplin: nauki, filozofii i teologii. Wkraczają tym samym na grunt często w tym kontekście zadawanych pytań o wzajemne ich relacje, zwłaszcza w odniesieniu do teorii ewolucji. Czytelnik ma możliwość zapoznania się z podstawowymi pojęciami, takimi jak: ewolucja, ewolucjonizm oraz teoria ewolucji. Ks. Jacek Tomczyk w swoim artykule pt.: „Antropogeneza w ujęciu antropologii przyrodniczej” prezentuje problematykę dotyczącą powstania człowieka, jaka pojawiła się na styku nauki i religii po ogłoszeniu teorii ewolucji. Rozwiewa między innymi pewne mity narosłe wokół osoby Karola Darwina i koncepcji emergencji nowych form. Tekst ten prezentuje także pewne hipotezy dotyczące wyłonienia się człowieka z wcześniejszych gatunków, jak też dane w tym względzie dostępne dzisiejszej nauce. Prócz tego lektura artykułu pozwala na zaznajomienie się z historią sporów, do jakich dochodziło między przedstawiciela-

mi zwolenników teorii Darwina, a tymi, którzy stali na stanowisku dosłownego odczytywania opisu stworzenia człowieka z Księgi Rodzaju. Ukazano dwa wątki tego konfliktu: problem pogodzenia teorii ewolucji z biblijną prawdą o stworzeniu człowieka przez Boga oraz kwestia tego, czy istniał numerycznie pierwszy człowiek, od którego pochodzą wszyscy ludzie. Tekst pozwala na prześledzenie tej dyskusji i zapoznanie się ze sposobem rozwiązania sporu.

Także kolejny artykuł ks. Marka Słomki podejmuje podobną problematykę. Autor zajmuje się w nim również dyskusją o pochodzeniu człowieka, jak też ogólniej, relacją nauka – wiara. Prezentuje ważniejsze dokumenty Kościoła, dotyczące omawianego zagadnienia. Znajdują tutaj swoje miejsce również wypowiedzi Jana Pawła II, wskazujące na możliwość wzajemnego obogacenia się teologii i nauki, jak i na ich odrębność metodologiczną. Prócz tego tekst ten ukazuje wpływ papieskiego nauczania na wzajemne relacje pomiędzy naukami przyrodniczymi a teologią. Autor przypomina ważną wypowiedź Papieża, w której odrzuca on możliwość przyjęcia teorii ewolucji zakładającej monizm materialistyczny. Podjęta wreszcie zostaje ocena konserwatywnego kracjonizmu naiwnego, nie liczącego się z rozwojem nauki.

Rozważania dotyczące antropologii przyrodniczej zamyka artykuł ks. Piotra Lenartowicza SJ, będący fragmentem książki: *Ludy czy małpoludy*. Autor postuluje w nim konieczność odejścia od monizmu materialistycznego i powrót do pluralistycznej metodologii arystotelesowsko-tomistycznej. Ukazuje bezzasadność interpretacji faktów przyrodniczych związanych z odkryciem DNA, badaniami nad regeneracją i klonowaniem, czy sugerowania działań racjonalnych u wszystkich form żywych, w duchu monizmu materialistycznego. Wskazuje też na brak ciągłości w zapisie kopalnym, który nie potwierdza hipotezy powszechnego pokrewieństwa form żywych. Niewątpliwą zaletą artykułu jest oparcie się w nim na najnowszych wynikach badań nauk przyrodniczych.

Książkę kończą dwa artykuły podejmujące refleksję nad nauczaniem antropologii filozoficznej. Ks. Antoni Siemianowski wskazuje

na zagrożenia wynikające z ograniczenia wykładu tego przedmiotu. Sygnalizuje też tematykę, która powinna być w ramach tego przedmiotu poruszana w pierwszej kolejności. Ks. Roman Darowski SJ, jako długoletni wykładowca, dzieli się swoimi refleksjami na temat sposobu wykładu, podręcznika, specyfiki czy koncepcji filozofii człowieka. Wskazuje także na znaczenia takich terminów, jak: filozofia człowieka i antropologia filozoficzna.

Zaprezentowana tu książka jest pracą zbiorową, a w pewnej części wynikiem spotkań Sekcji Wykładowców Filozofii Uczelni Katolickich w Polsce. Niewątpliwą jej zaletą jest to, że trafia w pewną mało wyeksploatowaną niszę. Uzupełnia brak kompleksowych opracowań dotyczących dydaktyki filozofii. Na ogół kwestie dotyczące tej tematyki pojawiały się w ramach oddzielnych artykułów.

Podjmując się oceny jakiejś pozycji, wypada robić to w odniesieniu do założonego przez autorów celu. Z przedmowy napisanej przez redaktora serii, ks. S. Janeczka wynika, że ma mieć ona przede wszystkim walor dydaktyczny. W tym zakresie spełnia swoje zadanie. Pozwala na zaznajomienie się z problematyką antropologii filozoficznej. Stanowi spójną monografię, co nie zawsze udaje się osiągnąć w pracach kilku autorów. Niekiedy zdarza się, że tego typu pozycja jest zlepkiem artykułów nie powiązanych ze sobą tematycznie. Wobec tej książki jednak nie można postawić takiego zarzutu. Z jednej strony tworzy ona spójną całość, a z drugiej pozwala na zaznajomienie z konkretnym tematem bez konieczności czytania całości. Dzięki dobrej tematyce daje możliwość zapoznania się zarówno z osiągnięciami antropologii filozoficznej nurtu tomistycznego, jak i podstawami personalizmu oraz ważnymi zagadnieniami omawianymi w ramach antropologii przyrodniczej. Bibliografia zamieszczona przez autorów ułatwia czytelnikowi dalsze pogłębianie tematyki antropologicznej. Kolejną zaletą książki jest to, że do niektórych rozdziałów może sięgnąć także czytelnik nie zaznajomiony z zagadnieniami filozoficznymi. Pewną zaś wadą tej pozycji jest brak indeksu pojęć i nazwisk.

Antropologię można polecić każdemu czytelnikowi zainteresowanemu zarówno filozofią, jak i problematyką pojawiającą się na styku

współczesnej nauki i wiary. Może po nią sięgnąć nie tylko przedstawiciel prezentowanego nurtu, ale każdy, kto szuka rzetelnego opracowania w tym zakresie. Niewątpliwie założony cel został osiągnięty, a pozycja ta będzie dobrą pomocą zarówno dla wykładowców, jak też studentów.



Kinga KWINTA-PIETUSZKO

Godność człowieka wczoraj i dziś. Wokół zagadnień antropologicznych. Red. Agnieszka Smolińska, Wydawnictwo „Stemag”, Kielce – Busko Zdrój 2009, ss. 203.

Wydana w 2009 roku książka jest pracą zbiorową poświęconą pamięci Jana Pawła II. Papież Polak był głęboko zaangażowany w obronę godności każdego człowieka. Dał temu wyraz swym życiem, a jego personalizm ujawniał się w licznych pracach filozoficznych. Omawiany zbiór artykułów skupia się na zagadnieniu godności człowieka w kontekście historycznym i współczesnym. Ponadto wiele miejsca poświęcono w nim tematyce ludzkiego losu, rozumianego nie jako ślepa siła, kierująca życiem człowieka, ale jako budowanie w trudzie i wolności własnej drogi życia. Książka składa się z dwóch części poprzedzonych wstępem redaktorki Agnieszki Smolińskiej i zakończonych notami o autorach.

Część pierwsza: *Godność człowieka na przestrzeni dziejów* dotyczy aspektu historycznego powyższej problematyki. Składają się na nią 4 artykuły: doktora habilitowanego w zakresie teologii, profesora UJK, wykładowcy etyki – Dariusza Adameczyka, omawiający godność człowieka w odwołaniu do biblijnego opisu stworzenia świata; doktora nauk humanistycznych, językoznawcy – Anny Wileczek, ukazujący godność i prawa człowieka jako ważny temat literacki; doktora nauk humanistycznych, historyka – Agnieszki Smolińskiej, przedstawiający godność kobiety w pismach filozoficznych Mary Wollstonecraft oraz doktora nauk humanistycznych, historyka – Ewy Kuli, opowiadający o postawach nauczycieli rządowych szkół średnich w Królestwie Polskim wobec powstania styczniowego.

Część druga: *Współczesne oblicza godności człowieka* ukazuje różne perspektywy mówienia o godności obecnie. Składa się na nią 5 artykułów:

Agnieszki Smolińskiej – omawiający temat godnej starości;

Zofii Korzeńskiej, poetki, eseistki, krytyka literackiego – analizujący los człowieka w poezji ks. Janusza A. Ihnatowicza;

Dariusza Adamczyka – rozważający Bożą Opatrzność w kontekście ludzkiej wolności;

Agnieszki Miernik – poruszający temat godności dziecka w literaturze dziecięco-młodzieżowej oraz Elżbiety Słoń – ukazujący perspektywę godności kobiety w Islamie.

Spoglądając na różnorodność zarówno autorów, jak i poruszanych przez nich zagadnień, czytelnik odnosi słusznie wrażenie o interdyscyplinarnym charakterze publikacji, przedstawiającej problematykę godności osoby ludzkiej z wielu perspektyw. Odnajdzie on w powyższym zbiorze analizy z zakresu historii, literatury, filozofii, teologii i kulturoznawstwa. Podczas lektury będzie mógł przyjrzeć się godności człowieka w różnych jej wymiarach. Znajdzie odniesienia do kolejnych etapów życia człowieka od dzieciństwa do starości. Będzie miał okazję zastanowienia się nad różnorodnością pojmowania godności kobiety i mężczyzny w cywilizacji europejskiej oraz porównania tego podejścia ze stanowiskiem w tym względzie panującym w świecie muzułmańskim.

W celu przybliżenia treści omawianej publikacji, krótko scharakteryzuję 3 wybrane artykuły. Artykuł autorstwa Dariusza Adamczyka: *Dzieło stworzenia świata i człowieka w świetle Rdz 1, 1-2, 4a* to wnikliwa teologiczna analiza biblijnego opisu stworzenia świata i człowieka. Jest ona podzielona na 4 części, omawiające kolejno: tytuł, dzieło oddzielania, dzieło zapełniania i ozdabiania oraz odpoczynek szabatowy. Autor wielokrotnie przywołuje wyrażenia hebrajskie, wyjaśniając ich znaczenie w świetle ówczesnej kultury żydowskiej. Odwołuje się też szerzej do całej kultury ludów semickich tamtego okresu oraz do kultury greckiej. Analiza językowa, przybliżająca etymologię poszczególnych słów fragmentu *Księgi Rodzaju* oraz przed-

stawienie tła historyczno-kulturowego pozwala na głębokie zrozumienie sensu tekstu biblijnego. Artykuł ukazuje godność ludzką jako konsekwencję Bożego działania stwórczego. Z opisu wyłania się obraz człowieka królującego nad stworzeniem i zawdzięczającego Bożej woli i miłości swój rozum, wolność oraz władzę nad światem.

Agnieszka Smolińska w artykule *Jesień i zima życia. W obrońce godnej starości* ukazuje starość jako etap życia, w którym, jak w każdym innym, występują blaski i cienie. Przedstawia starość na tle zmian biologicznych i psychicznych zachodzących wraz z upływem czasu, jednak do wymiaru psychofizycznego jej nie ogranicza. Wskazuje na starość jako na okres szczególnego poszukiwania sensu życia i transcendowania siebie. Odwołuje się także do kategorii ofiary z siebie w kontekście przygotowania do śmierci. Swoją analizę autorka umieszcza w perspektywie współczesnej cywilizacji, charakteryzującej się apoteozą młodości. Nie ma w niej miejsca na starość i śmierć, nie mówi się zbyt wiele o godności człowieka starego i o godnym umieraniu, czego konsekwencją są liczne lęki egzystencjalne i metafizyczne. Krytycznie oceniając podejście do śmierci i starości w cywilizacji zachodniej, autorka pokazuje możliwość przyjmowania różnych postaw wobec starzenia się. Z jednej strony jest to postawa negatywna, której przejawem są tak częste obecnie: depresja, poczucie bezsensu, osamotnienia, nieużyteczności, z drugiej strony podejście pozytywne, świadomość, że okres starości otwiera możliwość realizacji marzeń i planów, na które wcześniej brakowało czasu oraz daje okazję do dzielenia się wiedzą i doświadczeniem. Starość może być czasem pokoju i zadowolenia z przeżytego życia. Artykuł ten jest życzliwym pochyleniem się nad losem człowieka starego, który sam niejednokrotnie nie ma siły bronić swojej godności i prawa do szacunku.

Oczami Europejki – kobieta wpisana w Islam to tytuł artykułu Elżbiety Słoń, opisującego sytuację kobiety muzułmańskiej. Przedstawiona jest ona na tle Islamu i jego świętej księgi Koranu oraz uwarunkowań prawnych, kulturowych i społecznych świata arabskiego. W świetle Koranu kobieta teoretycznie równa jest mężczyźnie, jednak

wiele czynników historycznych i cywilizacyjnych obniżyło znacząco jej pozycję. Wyraża się to między innymi w nałożeniu na kobiety szeregu ograniczeń i obowiązków dotyczących stroju, sposobu życia, możliwości swobodnego przemieszczania się i decydowania o sobie. Opis sytuacji płci pięknej ubogacają relacje samych kobiet: Geraldine Brooks i Marjane Satrapi. Pierwsza z nich to Europejka opisująca między innymi los kobiet muzułmańskich w Etiopii. Druga to dzieląca się swoimi wspomnieniami i przeżyciami Iranka, mieszkająca w Europie. Artykuł jest cennym przybliżeniem tego, jak wygląda życie kobiety w świecie arabskim. Ukazuje proces uprawomocnienia się czynników pozareligijnych przez odwoływanie się do religii. Autorka pokazuje, jak łatwo można poprzez przypisanie odmiennych ról społecznych doprowadzić do obniżenia pozycji a nawet zdeptania ludzkiej godności. Celem artykułu jest uświadomienie czytelnikom faktu, że godność człowieka nie jest sama w sobie zależna od cywilizacji, w jakiej on żyje, oraz zachęta, by odważnie bronić godności wszystkich ludzi.

Na okładce książki widnieje postać kobiety w podeszłym wieku. Jej twarz i spojrzenie są łagodne i zamyślane. Odnoszę wrażenie, jakby chciała opowiedzieć jakąś historię. Jednocześnie podpira twarz dłonią, której palce podążając za wzrokiem wskazują na coś, co znajduje się przed nią, jakby obok czytelnika. Można pomyśleć, że kończąc opowieść, chciała powiedzieć: „Teraz Twoja kolej”.

Reasumując, stwierdzić należy, że książka: *Godność człowieka wczoraj i dziś. Wokół zagadnień antropologicznych* to pozycja niezwykle interesująca i godna polecenia. Wielość wątków i ich wnikliwa analiza sprawia, że niemal każdy znajdzie w niej coś dla siebie. Poruszana tematyka bez wątpienia dotyczy wszystkich ludzi, a świadomość godności człowieka okazuje się niezbędna i nie do przecenienia we współczesnym świecie. Treść książki jest bardzo bogata, i ciekawa. Przede wszystkim jednak odczytuję ją jako zachętę do pójścia dalej i na kanwie zdobytych informacji snucia własnych rozważań na temat godności człowieka, nienaruszalnej i niezmiennej, mimo zmienności sytuacji otaczającego nas świata.

Dariusz SZKUTNIK

Grzegorz Hołub SDB, *Problem osoby we współczesnych debatach bioetycznych*, red. Justyna Wójcik, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010, ss. 288.

Następujący cytat wskazuje na cel książki: „Podjęty w niniejszym opracowaniu problem osoby w bioetyce posiada jednak swoją specyfikę. Polega ona zasadniczo na koncentracji na jednej określonej tendencji, w całym jej zróżnicowaniu i wieloaspektowości – będzie więc chodziło o wysiłek prześledzenia filozoficznej genezy rozumienia osoby, które jest szeroko wykorzystane w bioetyce o nachyleniu naturalistycznym [...]” (s. 8).

Autor książki wychodząc od rekonstrukcji niektórych stanowisk filozoficznych (m. in. Kartezjusz, Locke), dokonuje krytycznej oceny konsekwencji panującego w bioetyce naturalistycznego rozumienia osoby. Rozdział pierwszy recenzowanej pozycji jest jak gdyby magazynem niezbędnych materiałów filozoficznych, które będą podstawą do dalszych rozważań nad kwestią pojmowania osoby.

W rozdziale drugim autor przechodzi już do podstaw samej bioetyki, analizując sposób myślenia zaproponowany przez Locke’a oraz wskazując na wpływ poglądów Locke’a na współczesnych filozofów bioetyków. Jedno ze znamienych pytań, które spotykamy w tym miejscu, to m. in.: „co albo kto jest dokładnie podmiotem życia osobowego, w rozszerzonej i znaturalizowanej koncepcji osoby – czy także zwierzęta?” (s. 9).

Rozdział trzeci podejmuje tematykę społeczną, skupiając się na społecznym rozumieniu osoby w różnych jej aspektach.

W rozdziale czwartym autor ukazuje wewnętrzne sprzeczności czy brak precyzji naturalistycznego pojmowania osoby oraz problemy, jakie ono rodzi. Na konkretnych przykładach pokazuje trudności w praktycznym stosowaniu koncepcji naturalistycznej.

Rozdział piąty jest pewną próbą wypracowania własnego stanowiska dotyczącego pojmowania osoby. Autor pisze: „Punktem wyjścia są tutaj propozycje filozofów, którzy od początku byli zaangażowani w zainicjowaną przez Locke’a debatę na temat osoby, choć nie znaleźli się w głównym nurcie interpretacyjnym” (s. 10). Autor sprawdza zasadność pewnych pomysłów powstałych w obrębie filozofii nowożytnej, jak też współczesnej. Ostatecznie opowiada się za tradycją arystotelesowsko-tomistyczną, opartą na dynamicznej koncepcji substancji.

Praca w sposób jasny omawia problem osoby we współczesnych debatach bioetycznych. Szczególnie interesująca jest kwestia podjęta w rozdziale 3: *Tendencje naturalistyczne społecznego projektu osoby w bioetyce*, 3.1.2 *Momenty graniczne istnienia a pojęcie osoby*. Autor rozpatruje w tej części kategorię osoby społecznej w odniesieniu do początków ludzkiego życia. Analizując stanowisko Engelhardta, filozof pokazuje, że w przekonaniu tego amerykańskiego bioetyka człowiek w stanie prenatalnym czy postnatalnym nie jest pełną osobą, ponieważ nie posiada odpowiednio rozwiniętych władz umysłowych i psychicznych. Bez tych władz, twierdzi Engelhardt, człowiek nie może uczestniczyć we wspólnocie moralnej, a „moralny status zygot, embrionów, płodów, a nawet noworodków jest problematyczny w obrębie moralności laickiej. [...] Nie jest możliwe utrzymanie tezy, że zarodki są osobami w ścisłym znaczeniu, czyli jako uczestnicy kontraktu moralnego” (s. 121). Stwierdza on, że „we wczesnym rozwoju ludzkim jest w rzeczywistości mniej «kogoś» niż u dorosłych, pozaczłowieczych ssaków” (s. 121). Dlatego też, jak wykazuje Hołub, Engelhardt nie dostrzega większej różnicy moralnej między zabójstwem ludzkiego istnienia na tych początkowych etapach rozwoju, a zabójstwem zwierzęcia na zbliżonym poziomie rozwoju psychicznego. Jednakże zdaniem Engelhardta w przeszłości istoty te mogą, choć nie

muszą, osiągnąć pełny status osobowy, dlatego też konieczna jest decyzja wspólnoty pełnych osób. Nadanie pewnym istnieniom statusu osobowego miałyby być działaniem podejmowanym z powodów utilitarnych dla interesu społecznego. Można powiedzieć, że u Engelhardta najbardziej uznawane jest dobro społeczeństwa i społeczeństwo aktualnych osób odgrywa u niego zasadniczą rolę.

„Tak więc zaistnienie choroby genetycznej czy innego defektu zdrowotnego jest dla tego bioetyka wyraźnym naruszeniem dobra wspólnoty aktualnych-osób. Gdyby dopuścić do narodzenia takiego człowieka, wówczas straty materialne i psychiczne ponoszone przez rodziców, rodzinę i społeczeństwo byłyby poważnym obciążeniem. Aborcja więc jest tu postulatem dyktowanym przez myślenie utilitarne. Jest to sposób, w jaki aktualne-osoby eliminują ze swojego świata ból, cierpienie, szkodę, czyli to, co jest w utilitaryzmie synonimem zła” (s. 125).

Engelhardt przyznaje nieco wyższy status dzieciom już narodzonym niż istotom prenatalnym. Chociaż według niego nadal są one tylko przyszłymi-osobami. Problem pojawia się wtedy, kiedy dziecko narodzi się z jakąś wadą genetyczną, lub przewlekłą chorobą. Albowiem według myślenia utilitarystycznego, gdzie na pierwszym miejscu stawiane jest dobro społeczeństwa, będą kalkulowane koszty i opłacalność leczenia chorego dziecka. Poważną konsekwencją takiego myślenia, jak wykazuje Hołub, jest dopuszczenie dzieciobójstwa!

Autor książki przeprowadza także wnikliwą analizę myślenia Engelhardta w odniesieniu do osób starych. Ze względu na szczupłość miejsca mogę tylko wspomnieć, że Engelhardt nie przyznaje statusu osoby, oczywiście w świetle myślenia naturalistycznego, ludziom starszym, które utraciły odpowiedni poziom funkcjonowania władz mentalnych i psychicznych. Hołub wykazuje ograniczoność takiego naturalistycznego podejścia, pisząc:

„Podsumowując można powiedzieć, że naturalistyczne rozumienie osoby nie ogranicza się tylko do wyszczególnienia całej serii kryteriów empirycznych. Ich zastosowanie pozostawia bowiem wie-

le niejasności w rozumieniu istnienia ludzkiego, dlatego też decyzja społeczności musi niejako uzupełnić ten niedobór” (s. 129).

To tylko wybrany fragment analiz autora tej książki na temat problemu, który jest przedmiotem wielu sporów toczonych dawniej i dzisiaj.

Ostatecznie, poprzez krytykę naturalistycznej koncepcji pojmowania osoby oraz poprzez przeanalizowanie myśli Reida – G. Hołub dochodzi do potwierdzenia arystotelesowskiej koncepcji substancji jako pierwotnej bytowości w tłumaczeniu rzeczywistości osoby. Osoba na wszystkich etapach swojego istnienia jest również rzeczywistością moralną. Nie jest ona tylko pewną strukturą ontyczną czy antropologiczną, ale także pewnym dobrem. Podstawowe spełnienie osoby wymaga podejmowania działań moralnych na miarę tego, czym jest osoba, czyli na miarę wartości-godności (s. 264). Osoba posiada świadomość samej siebie, wolną wolę, dzięki której może świadomie działać, ma poczucie sprawczości i wolności oraz odpowiedzialności za swe czyny. Tylko tak zbudowany człowiek może działać moralnie i przez to działanie aktualizować swój potencjał. Bycie osobą jest ukazane w książce jako rzeczywistość pierwotna, która ujawnia się w funkcji ekspresywnej i dąży do nawiązania relacji z otaczającą ją rzeczywistością. Człowiek poprzez czyn styka się z obiektywną rzeczywistością, poznaje ją, reaguje na nią i zmienia ją. Osoba najpierw zaczyna istnieć, a dopiero później ujawnia się i wchodzi w pewne relacje. Naturalizm jednak musi zostać odrzucony, ponieważ nie zawsze daje taką możliwość.

Dariusz SZKUTNIK

Wkład osiągnięć polskiej nauki i techniki do dziedzictwa światowego. Praca zbiorowa. Red. naukowa: Irena Stasiewicz-Jasiukowa, Komitet Historii Nauki i Techniki Polskiej Akademii Nauk, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna *Ignatianum*, Wydawnictwo WAM, Kraków-Warszawa 2009, ss. 400.

Imiona znakomitych uczonych oraz daty wynalezienia wynalazków często giną w mrokach dziejów. Niektóre wynalazki mają wielu ojców (np. radio – Marconi, Popow, Tesla). Bywa że data doniosłego odkrycia jest umowna (samochód powstawał stopniowo przekształcając się od pojazdu konnego po automobil). Lecz najgorsze chyba jest to, że niektóre wielkie dokonania naukowe Polaków przypisywane są uczonym innych narodowości (np. Enigma).

„Aczkolwiek przekazywana do rąk czytelnika książka składa się z różnych dziedzin nauki, o odmiennym charakterze badań, to jednak te wszystkie rozdziały, różniące się zasadniczo pod względem merytorycznym, nie są pozbawione jednej – nader istotnej – cechy wspólnej. Jest to mianowicie, podkreślenie szczególnie w polskiej koncepcji historii nauki profesora Bogdana Suchodolskiego, ciągłe dążenie do prawdy, odwieczna tęsknota, jak pisał Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), w nieustannym jej poszukiwaniu”¹.

¹ *Wkład osiągnięć polskiej nauki i techniki do dziedzictwa światowego*, Wprowadzenie s. 12.

Recenzowana pozycja składa się z następujących części:

Wprowadzenie: Irena Stasiewicz-Jasiukowa, *O zespolonym dziele Komitetu Historii Nauki i Techniki Polskiej Akademii Nauk i „Ignatianum”*.

Na początku było słowo: Irena Bajerowa, *Wkład osiągnięć polskiego językoznawstwa do światowego dziedzictwa XVIII-XX wieku*,

Makrokosmos i mikrokosmos: Jarosław Włodarczyk, *Astronomia w Polsce*; Konrad Rudnicki, *Wkład polskiej astronomii do światowego dziedzictwa w XX wieku*; Roman Duda, *Niektóre osiągnięcia matematyczne Polaków (perspektywa historyczna)*; Andrzej Bielski, Wiesław Andrzej Kamiński, *Wkład fizyków polskich do fizyki światowej*; Halina Lichočka, *Światowe osiągnięcia polskich chemików i farmaceutów*; Krzysztof Kaczanowski, *Historia polskiej antropologii, badania, dydaktyka, stan obecny*; Tomasz Majewski, Alicja Zemanek, *Wkład osiągnięć botaniki polskiej do dziedzictwa światowego*; Jerzy Pawłowski, *Rozwój i osiągnięcia nauk zoologicznych na ziemiach polskich*.

Nauki o Ziemi: Jadwiga Garbowska, Krzysztof Jakubowski, *Nauki o Ziemi – geologia (od schyłku XVIII w. do 1918 r.)*; Tadeusz Marian Nowak, *Wkład osiągnięć kartografii polskiej do dziedzictwa światowego*; Jerzy Jasiuk, *Polski wkład do światowego dorobku techniki*; Tadeusz Marian Nowak, *Wkład osiągnięć polskiej techniki wojskowej do światowego dziedzictwa*.

Człowiek i społeczeństwo: Bp Andrzej F. Dziuba, *Wkład osiągnięć polskiej nauki teologicznej do dziedzictwa światowego*; Roman Darowski SJ, *Wkład Polaków do myśli filozoficznej na świecie*; Włodzimierz Winławski, *Socjologia polska: jej miejsce w nauce światowej*; Stanisław Salmonowicz, *Wkład polskiej nauki prawa do światowego dziedzictwa* Kalina Bartnicka, Julian Dybiec, *Wkład Polaków do rozwoju nauk o wychowaniu*; Edward Mierzwa, *Wkład historiografii polskiej do dziedzictwa światowego*; Hanna Krajewska, *Światowa lista UNESCO – polski wkład do światowego dziedzictwa*.

Stanisław Cieślak opracował Indeks osób.

Ponieważ żadne dzieło ludzkie nie jest doskonałe, można się doszukać pewnych braków tej książki. Na przykład, że nie uwydatniono w niej osobnego działu technicznego; że w ramach nauk o Ziemi umieszczono sprawy dotyczące techniki. Do wad recenzowanej pozycji można by też zaliczyć fakt, że niektóre hasła osobowe zostały opracowane zbyt skrótowo. W książce brakuje tak ważnych dziedzin wiedzy, jak psychologia, medycyna, politologia. Z drugiej jednak strony tego rodzaju niedociągnięcia są po części usprawiedliwione, bo jak podkreśla redaktor Irena Stasiewicz-Jasiukowa, „W świecie współczesnej cywilizacji, w dobie lotów kosmicznych, bomby atomowej czy Internetu staje się coraz bardziej trudna do określenia granica między rozwojem techniki, a osiągnięciami nauki. Jest to droga wiodąca do integracji świadomości technicznej i naukowej. Wszak nierzadko coraz trudniej jest określić wytwór techniki i nauki czy sztuki. Nawet i w znacznie bardziej odległej przeszłości istniały wyraźne zbieżności tych nauk”².

Książka została wydana również w języku angielskim i z pewnością dotrze do czytelnika zagranicznego. Chociaż porusza problematykę z różnych obszarów nauki, napisana jest w sposób jasny i przejrzysty, jest pięknie oprawiona. Jednak najbardziej chyba należy docenić sam pomysł napisania takiej książki i to, że pomimo wielu trudności został on zrealizowany.

² Irena Stasiewicz-Jasiukowa, *O zespołowym dziele Komitetu Historii i Nauki i Techniki Polskiej Akademii Nauk i „Ignatianum”* s. 12-13.



Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ

Robert Goczał, *Onto-teologia. Status bytu realnego i myślnego w metafizyce Francisco Suáreza*, Warszawska Firma Wydawnicza, Warszawa 2010, ss. 543.

Na drugiej stronie okładki omawianej książki ks. prof. dr hab. Edmund Morawiec CSSR wypowiada taką jej pochwałę: „Książka ta jako całość jest rozprawą wypełniającą poważną lukę w polskiej literaturze filozoficznej, gdyż chodzi o klasyczną koncepcję filozofii nurtu realistycznego wersji arystotelesowsko-tomistycznej epoki Odrodzenia, w której przy okazji charakterystyki statusu bytu realnego i bytu myślnego Autor dokonał prezentacji wielostronnej i wielowątkowej całości kształtu filozofii Fr. Suáreza. [...] Nieopublikowanie tej książki byłoby, jeśli nie błędem, to przynajmniej wielkim nieporozumieniem”.

Trzeba przyznać, że Autor zadał sobie wiele trudu, by przeglądnąć bogatą bibliografię pozycji związanych z Doktorem Wybitnym i omówić główne problemy jego metafizyki. Nie jest to jednak kompletny wykład całego systemu Suáreza, co widać choćby ze spisu tytułów dysput na stronach 438-440. Autor ograniczył się do problematyki związanej z przedmiotem metafizyki, z tym, że bytowi myślnemu poświęcił dużo więcej miejsca niż bytowi realnemu, chociaż faktycznie w *Disputationes metaphysicae* byty myślnie są traktowane tylko ubocznie jako temat dopełniający w nawiązaniu do Arystotelesa, który o nich wspomina w swej *Metafizyce*, Γ 2, 1003^b8; 1004^a12, jako o wchodzących w skład przedmiotów filozofii przez ich odniesienie do bytu realnego, a przede wszystkim do substancji, która jest podstawowym przedmiotem tej nauki.

Rober Goczał uważa jednak, że to „zdefiniowanie ontologii bytu myślnego jako pewnego schematu rozumowania niezawodnego w metafizyce [...] pozwala na uniknięcie sprzeczności w definiowaniu bytu realnego [...], a jednocześnie eksponuje doniosłość czystego intelektu w poznaniu metafizycznym. [...] Stąd F. Suárez przyznaje ontologii bytu myślnego wyjątkowe znaczenie, jako ostatniej doktrynie metafizycznego poznania”³. Nasuwają się tutaj następujące uwagi: W filozofii klasycznej zawsze na pierwszym miejscu stawiano byty realne, bo one stanowiły miarę naszego myślenia. Nawet niesprzeczność uznawano za właściwość bytu, a dopiero wtórnie – myślenia. Dopiero I. Kant odwrócił porządek w swoim przewrocie kopernikańskim i przydzielił rolę decydującą w poznaniu rozumowi czystemu z jego apriorycznymi kategoriami. To jednak konceptualistyczne podejście jest obce Suárezowi. Jeśliby taka ontologia, jaką Doktorowi Wybitnemu przypisuje R. Goczał, miała być ostatnia, to by znaczyło, że nastąpił pogrzeb metafizyki. Nie wydaje się jednak, by Suárez na ten pogrzeb dzwonił.

W dalszym ciągu Autor zmierza do uzasadnienia tezy o esencjalizacji metafizyki przez Suáreza, choćby w takim tekście: „Fr. Suárez fakt istnienia rzeczy umieszcza w perspektywie pojęcia «niesprzeczności», której podstawę stanowi możliwość zaistnienia realnego, gwarantującego pewność poznania prawdziwego”⁴. Otóż Suárez wyklucza z przedmiotu metafizyki byty myślnie i tzw. przypadłościowe, czyli zlepki lub zespoły przygodnie związane (n. 5). Dopuszcza zaś istoty rzeczywiste. Podając jednak kryteria istoty realnej stwierdza, że istota to „zasada i podstawa rzeczywistych działań lub skutków”⁵. Działa zaś byt istniejący i taki jest najważniejszy. „Na pierwszym bowiem miejscu *byt* wydaje się oznaczać rzecz posiadającą istnienie rzeczywiste i aktualne, jako imiesłów słowa istnieć; następnie zaś to słowo zostało przeniesione na oznaczenie pomijająco tego, co ma rzeczywistą istotę” (n. 9). „Z tego rozumiemy dalej, że byt brany rze-

³ *Onto-teo-logia...*, s. 23.

⁴ Tamże, s. 24.

⁵ Dysp. II, odc. 4, n. 7.

czownikowo nie oznacza bytu w możności, o ile pozbawiająco lub zaprzeczająco przeciwstawia się bytowi aktualnemu, lecz oznacza tylko byt jako mówiący o istocie rzeczywistej, co jest czymś zupełnie różnym; jak bowiem abstrakcja pomijająca różni się od zaprzeczającej, tak *byt* wzięty rzeczownikowo, chociaż właściwie mówi o bycie posiadającym rzeczywistą istotę, nie dodaje jednak zaprzeczenia posiadania aktualnego istnienia, a takie zaprzeczenie lub pozbawienie dodaje byt w możności⁶. Skoro o samym istnieniu niewiele da się powiedzieć poza jego stwierdzeniem, zrozumiałe jest, że Suárez skupił się na analizie istot, zastrzegając się, że istnienia nie zaprzecza, tylko je myślowo pomija. Jeśli to jest esencjalizm, to większość filozofów, także św. Tomasza należałoby zaliczyć do esencjalistów. R. Goczał raz po raz powraca do swojej tezy o esencjalizmie Suáreza. Pisze np. na s. 86, że „metafizyka Suáreza jest esencjalistyczna, a więc koncentruje się na strukturze poznania bytu z perspektywy istoty, nie zaś na jego aspekcie istnienia⁷”. O esencjalizmie tym wzmiankuje też na stronach 93, 119, 187. Wydaje się, że w świetle powyższych wyjaśnień nie powinno się mówić o esencjalizmie Suáreza⁷.

R. Goczał słusznie zauważa, że metafizyka Suáreza jest przydatna w teologii, bo taka istotnie była intencja tego filozofa, by wyprecyzować pojęcia stosowalne w teologii. Przesadą jest jednak twierdzenie, że „F. Suárez zmierza ku nowej definicji przedmiotu metafizyki, w której ontologiczna treść systemu przesuwają się z bytu stworzonego na wieczny (Boga) – w centrum chrześcijańskiej wiary⁸”. Po pierwsze, Suárez wprost zaznacza, że sam Bóg nie jest jedynym, czyli adekwatnym przedmiotem metafizyki⁹. Po drugie, nie jest to nowa

⁶ Tamże, n. 11.

⁷ Szerzej na temat mniemanego esencjalizmu u Suáreza zob.: S. Ziemiański, *Czy Suárez był esencjalistą? w: Oblicza filozofii XVII wieku*, red. S. Janeczek, Lublin 2008, s. 513-525; Tenże, *Was Suárez Essentialist?*, „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric”, 15 (28) 2009, s. 9-23.

⁸ *Onto-teo-logia...*, s. 25.

⁹ Zob. Dysputa I, odc. 1, n. 11: „Bóg stanowi przedmiot tej nauki jako przedmiot pierwszy i zasadniczy, ale nie jako adekwatny”.

definicja przedmiotu metafizyki, ponieważ już Arystoteles stwierdził: „Jeśli istnieje inna natura i substancja oddzielona i nieporuszalna, to konieczna będzie także nauka o niej, pierwotniejsza w stosunku do fizyki”¹⁰. Co więcej, bez przyjęcia Boga, nie byłaby możliwa metafizyka jako filozofia pierwsza, a jej miejsce zajęłaby fizyka. Píše o tym Stagiryta: „Jeśliby więc nie istniała żadna substancja pozaprzrodnicza, pierwszą nauką byłaby fizyka”¹¹. Ostatecznie według Suáreza „adekwatny przedmiot metafizyki winien obejmować Boga oraz inne substancje niematerialne, jednak nie tylko je. Winien obejmować też nie tylko substancje, lecz także rzeczywiste przypadłości, jednak nie byty myślnie i przypadłościowe w ogóle. Takim przedmiotem nie może być nic innego, jak tylko byt jako taki”¹².

Pożyteczny i interesujący jest rozdział II poświęcony życiu i działalności Franciszka Suáreza. Autor przedstawił je na tle iberyjskiej scholastyki na przełomie XVI i XVII wieku. Uderzająca jest liczba filozofów i teologów, których wymienia i krótko charakteryzuje. Omawia także twórczość filozoficzną i teologiczną samego Suáreza, a szczególnie genezę i metodę głównego dzieła filozoficznego: *Disputationes metaphysicae*. Od strony merytorycznej niewiele można Autorowi zarzucić, natomiast wiele jest w tym rozdziale niedociągnięć formalnych, błędów literowych, zwłaszcza w tekstach łacińskich. Należy też skorygować pewne nieścisłości: W 1566 r. Suárez złożył pierwsze śluby zakonne, a nie święcenia (s. 39). Święcenia prezbiteratu przyjął później. Galileusz został potępiony nie za głoszenie teorii Kopernika, ale za upieranie się przy jej pewności, bo jako hipotezę mógł ją głosić (s. 114). Bóg stanowi przyczyną transcendentną, a nie transcendentalną (s. 134). W tekście na s. 137 mowa o jedności w stopniu najwyższym, cytat w przypisie 270 mówi o jedyności. Na s. 138 nast., a także 170 i 172 używa Autor wyrażenia: „byt poznawczy”, poprawniej byłoby: „byt poznany” [*ens cognitum*].

¹⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, K 7, 1064^b11-14.

¹¹ Tamże, E 1, 1026^a27-29.

¹² Dysputa 1, odc. 1, n. 26.

103 strony wypełnił R. Goczał rozważaniami na temat bytu realnego, podczas gdy na byt myślny przeznaczył rozdziały III i IV w sumie 137 stron. Co do tych rozdziałów mam najwięcej zastrzeżeń. Np. na s. 162 przypisuje Suárezowi sposób poznania ograniczony do płaszczyzny przedmiotowej, gdzie ma się rozgrywać ontologia. Natomiast jako pogląd typowo tomistyczny traktuje wychodzenie od doświadczenia zmysłowego. A przecież Suárez czyni to samo. Na s. 167 pisze, że intelekt wg Suáreza jest władzą wyższą niż wyobrażenia i zmysły. Ilustracją ma być tekst w przypisie 360. Tymczasem tam jest mowa o wyższości intelektu nad wolą. Pisze dalej, że intelekt aniołów zawiera *species* wszystkich rzeczy, a władza zmysłów i intelekt człowieka nie zawiera żadnych form. Tymczasem w przypisie 361, w cytacie z komentarza do *De anima* mamy zupełnie inną tematykę, mówi się tam, że oba intelekty (anioła i człowieka) różnią się gatunkowo (*specie*), bo umysł anioła poznaje doskonale i prostym wejrzeniem, a umysł człowieka niedoskonale i przez rozumowanie. Intelekt anielski ma za przedmiot byty duchowe, ludzki – materialne.

Na s. 168 R. Goczał dzieli poznanie intelektualne na trzy etapy. Tymczasem Suárez dzieli na trzy etapy intelekt czynny, a dodaje czwarty etap: oświeclanie pierwszych zasad. Niejasno przedstawia Autor etap drugi. Który etap jest tym kolejnym, bo trzeci to abstrahowanie? O czwartym R. Goczał w ogóle nie wspomina. Niejasny jest pogląd na s. 169, jakoby intelekt czynny emanował formę poznawczą z czystego intelektu. Byłoby tak może u Kanta, ale nie u Suáreza. Błąd warsztatowy na tej samej stronie polega na tym, że w tekście Autor pisze o relacjach poznawczych poszczególnych władz [duszy] jako posiadających status „bytu realnego”, w przypisie zaś 368, który ma to zilustrować, mowa jest o podobieństwie wszystkich bytów realnych, o współnocie w bytowaniu (*in ratione essendi*), dzięki czemu można utworzyć obiektywne pojęcie bytu.

Teza R. Goczała: „Udział w «bycie» wszystkich władz poznawczych wraz z ich emanatami sprawia, że każdy z aspektów poznania może być ujęty w formie bytu przedmiotowego w jednej i tej samej duszy, na poziomie «intelektu możliwościowego»” miałyby mieć ilu-

stracę w cytacie w przypisie 369. Tymczasem tam Suárez twierdzi, że fantazja i intelekt tkwią w tej samej duszy, więc mają wobec siebie pewien porządek i zgodność. Stąd wniosek, że gdy działa intelekt, działa i fantazja. Sam intelekt możnościowy nie ma sam z siebie form (*species*), ale dusza ma moc duchową tworzenia form (odbić) w intelekcie możnościowym rzeczy poznawanych przez zmysły.

Na s. 176 R. Goczał pisze, że „podobieństwo [między bytem substancji i przypadłości, jak i między Bogiem i stworzeniem] realizuje się w aspekcie poznawczym [*similitudinis cognitio*] na płaszczyźnie bytowości, ujętej pojęciowo i najogólniej, nigdy zaś przez jednoznaczność istoty.” Tymczasem w tekście przypisu 394 nie ma mowy o poznaniu, lecz o samej bytowości: *intrinsece de illis dici*. I tłumaczy Suárez, że byt realny jest taki rzeczywiście i formalnie przez swoją wewnętrzną bytowość tożsamą z nim i nieodłączną.

„Realność, zdaniem R. Gocząła, staje się istotą bytu, która na sposób jedności bytowej wiąże transcendentally wszystkie byty *in communi* i stanowi wewnętrzną zasadę bytu zarówno w odniesieniu do bytu stworzonego jak i Boga, bytu w możności, jak i w akcie”. Tymczasem w przypisie 397 Suárez tylko pyta, czy byt brany imiesłowowo i brany rzeczownikowo mają jakieś wspólne pojęcie, czy są wieloznaczne, a jeżeli mają takie wspólne pojęcie, to nie jest to jeszcze wystarczające wyjaśnienie najbardziej wspólnej treści (*ratio*) bytu. R. Goczał twierdzi dalej, że „wyrażona w intelekcie na sposób idealnej jedności transcendentally («realność bytowa») wskazuje na jedną rację istnienia bytu, którą jest istota”. Natomiast w przypisie 398 do tego tekstu jest tylko podana już wyżej definicja istoty jako pierwszej, podstawowej i wewnętrznej zasady wszystkich działań i właściwości rzeczy, co ma tylko luźny związek tekstem głównym.

Na s. 177 Autor pisze: „Realność jest bowiem podstawą wszystkich bytów, zarówno tych w możności, jak i w akcie, tych w intelekcie poznającym, jak i wszystkich substancji”. Tymczasem w przypisie 399 do tego tekstu jest mowa tylko o pewnej trudności, mianowicie, że między wszystkimi bytami jako bytami nie ma takiej zgodności, jak między substancjami pod względem substancjalności, a między

przypadłościami pod względem przypadłościowości. Suárez odpowiada, że trzeba odróżnić, czy chodzi w zarzucie o brak zgodności w ogóle, czy brak zgodności charakterystycznej dla substancji i przypadłości. Stwierdza przy tym, że nawet przypadłości, choć różne od substancji, mają realność, dzięki której są bytami realnymi. Dalej na tej samej stronie R. Goczał twierdzi, że relacja transcendentalna jest relacją względem istnienia (*secundum esse*), a relacja kategorialna – relacją względem intelektu. Tymczasem w przypisie 400 do tego tekstu jest mowa tylko o tym, że relacja realna i bytowa dzieli się na transcendentalną i kategorialną. A dalej, że byty stworzone mają relację transcendentalną do Boga. Więc przypis nic nie mówi o relacji „względem intelektu”.

R. Goczał twierdzi w dalszym ciągu, na str. 179, że zasady poznania i bytu „są pierwsze względem Boga”. W przypisie natomiast 407 Suárez pisze jaśniej, że dla utworzenia pełnego (*adaequatum*) przedmiotu [metafizyki], który w sobie też zawiera Boga, nie potrzeba jakiejś bytowej treści (*ratio*), wcześniejszej z natury od Boga, lecz wystarczy, by ten przedmiot został utworzony dzięki abstrakcji. I tak jak istnieje zgodność lub podobieństwo niedoskonałe między Bogiem i stworzeniami na punkcie bytu, substancji, ducha, tak mogą istnieć pewne pojęcia w płaszczyźnie orzekania logicznie wcześniejsze od Boga.

Niejasne są wyrażenia Autora: „realność” stanowi konstrukcję wszelkiego bytu”; [...] „badanie bytu od strony realności bytowej, transcendentalności; [...] „uprzedmiotowione pojęcie «bytowości realnej» (*ens in quantum ens reale*) istoty wszelkiego bytu” (s. 180).

Dalej na s. 180 pisze R. Goczał: „Istota zawiera się analogicznie w równym stopniu w bycie «przygodnym» i «aktualnym»”. Ilustracją tego ma być cytat w przypisie 408. Tymczasem w tym przypisie Suárez twierdzi, że „byt jako byt realny (rzeczywisty) jest pełnym (adekwatnym) przedmiotem tej nauki [metafizyki]. Do tego przedmiotu należą: Bóg, substancje niematerialne, lecz nie tylko te, także przypadłości, ale nie byty myślne i przypadkowe (zlepki). W przypisie nie ma mowy o bycie «przygodnym» i «aktualnym». Zaznaczyć

wypada, że słowa: „realność” i „rzeczywistość” to synonimy, tylko jedno w języku łacińskim, drugie w języku polskim. Autor polemizuje z E. Gilsonem twierdzącym, że pojęcie bytu u Suáreza odnosi się bardziej do bytu „aktualnego” niż „przygodnego”. Pytanie tylko, co on rozumie przez słowo „przygodny”?

R. Goczał, omawiając poglądy E. Gilsona na stanowisko Suáreza, pisze, że E. Gilson „sprowadza całą analizę bytu do zdefiniowania przedmiotu metafizyki Suáreza przez pryzmat istnienia, które stanowi kres metafizyki. W podejściu E. Gilsona [...] nieodzownie narzuca się tendencja do przekształcania systemu F. Suáreza z «ontologii istoty» na «ontologię istnienia»”. Otóż E. Gilson w książce *Byt i istota*, s. 134, na którą R. Goczał się powołuje w przypisie 410, pisze coś zupełnie różnego, referując metafizykę Tomasza, że „ostatecznym aktem bytu nie może być równocześnie *essentia* i *esse*, a jeśli – jak to św. Tomasz wciąż podkreślał – jest nim *esse* – ostatecznym kresem metafizyki, której przedmiotem jest byt, musi być osiągnięcie poza istotą – istnienia będącego jej aktem. Nie ma nawet śladu takiego ujęcia bytu w tej nowożytniej wersji scholastyki”. Chodzi oczywiście o scholastykę w ujęciu Suáreza. E. Gilson pisze następnie (s. 135): „Nie można dalej posunąć odegzystencjalizowania istoty. I taką to właśnie istotę metafizycznie odegzystencjalizowaną przekazał myśli nowożytnej w ostatnich latach XVI i na początku XVII wieku ostatni wielki interpretator myśli średniowiecznej”. Gdzie więc tu mamy sprowadzanie przez E. Gilsona „całej analizy bytu do zdefiniowania przedmiotu metafizyki F. Suáreza przez pryzmat istnienia, które stanowi kres metafizyki?” Swoją drogą, Suárez naprawdę, wbrew Gilsonowi, dostrzega rolę istnienia, ale nie różniącego się realnie od istoty.

Na tej samej 181 stronie R. Goczał pisze, że „«byt» i «rzecz» oznaczają tutaj dwa różne pojęcia. Pojęcie „«bytu» posiada szerszy zakres desygnatów, obejmując również pojęcie «rzecz»”. Nie jest to ścisłe. Oba te pojęcia mają taki sam zakres. Różnią się aspektem. W ujęciu imiesłowowym podkreśla się aktualność istnienia, w ujęciu rzeczownikowym – samą treść (istotę), a od istnienia się abstrahuje, a właściwie się je myślnie pomija, a nie zaprzecza. Stąd przedmiotem

metafizyki jest byt istniejący, bo sama istota jako byt w możności jest właściwie niebytem.

Pisze R. Goczał dalej: „«Byt» (*ens*) w formie rzeczownikowej oznacza u F. Suáreza «to, co jest» i pochodzi od wyrazu «*sum*» – będący (w formie *verbum substantivum*), który jest imiesłowem czasu teraźniejszego czasownika «*esse*» (być, istnieć, żyć). Tylko byt jako *participium* oznacza tutaj to, co aktualnie istnieje.” Prawda, ale „«byt» w formie rzeczownikowej nie jest właśnie imiesłowem. Natomiast *ens ut nomen* oznacza treść z pominięciem istnienia lub byt z zaakcentowaniem treści (istoty).

Na s. 182 R. Goczał pisze, że pojęcie przedmiotowe jest wyższe niż pojęcie formalne. Suárez tak sprawy nie stawia. Pojęcie formalne, czyli podmiotowe to akt intelektu, psychologiczny nośnik treści, natomiast pojęcie obiektywne to sama treść, także ze stwierdzonym istnieniem. Pojęcie obiektywne bytu zawiera wprawdzie różne kategorie, jak substancja, przypadłości, Boga, stworzenia, dlatego że mają one coś wspólnego: bytowanie (*in essendo*). Natomiast nie wyraża ich osobno, odrębnie. Dopiero gdy się zacieśni i ograniczy to pojęcie bytu, wyraża ono poszczególne byty osobno. Pojęcie formalne nie podlega ograniczeniu, czyli specyfikacji, bo nie polega na treści.

Na następnej 183 stronie R. Goczał pisze: „Przez przeniesienie pojęcia «bytu» na płaszczyznę przedmiotową, noetyczną intelektu, F. Suárez chce wskazać, że różnice pomiędzy poszczególnymi bytami [...] ograniczają adekwatne poznanie «bytu jako bytu» (*ens qua ens*), gdyż ten w swojej istocie jest jeden i ten sam”. Okazuje się że w przypisie 415 do tego tekstu nie ma odpowiednika na potwierdzenie wypowiedzi R. Goczała. Dla wyjaśnienia: Pojęcia «bytu» nie trzeba „przenosić”, bo już jest w intelekcie; różnice zaś między bytami nie ograniczają adekwatnego [?!] poznania «bytu jako bytu», lecz je konkretyzują, co stanowi proces odwrotny do abstrakcji. W tym sensie «byt jako byt» czyli pojęcie bytu jest jedno, niezależnie od tego, do czego się odnosi.

Niezrozumiałe są wyrażenia na s. 186: „Byt oznacza tutaj układ twierdzenia (wiązanie prawidłowościowe, wewnętrznie niesprzeczne),

które zostaje utworzone przez formujący pojęcie intelekt czynny (*intellectus agens*)”. Tekst na s. 188 wymaga komentarza. R. Goczał pisze tam: „Byt zostaje sprowadzony do sfery przedmiotowej intelektu”. Jest to pewne zafałszowanie myśli Suáreza, bo byt realny, aktualnie istniejący zostaje ujęty myślowo tylko w tym, co ma wspólnego z innymi bytami. Ale utworzenie pojęcia nie jest równoważne z jego utożsamieniem z bytem realnym. Dzieje się to zaś nie dlatego, że treści są sobie bliskie z racji „jedności intelektu, jak pisze R. Goczał, bo to byłby kantyzm. Kiedy zaś Boga ujmuje się w aspekcie Jego niezdeterminowanej [może lepiej: nieograniczonej] bytowości, jako byt najdoskonalszy i najwyższa przyczyna”, to już nie jest to *ens in communi*, lecz jeden z bytów konkretnych. Podobna uwaga dotyczy też s. 189.

Zaliczenie Suáreza do szkoły neoplatońskiej i arabskiej, a zarazem do nominalistów jest niespójne¹³. Neoplatonicy i większość filozofów arabskich przyjmowali *universalia* samodzielne, czyli hołdowali realizmowi skrajnemu. Nominaliści natomiast *universalia* odrzucali lub ograniczali je do myśli (konceptualizm W. Ockhama).

Na s. 189 R. Goczał wyprowadza wniosek: „Przedmiot metafizyki F. Suáreza okazuje się zatem być najogólniejsze pojęcie «bytu» (*objectum huius scientiae esse ens reale in tota sua latitudine*)”. Niestety Autor sam sobie przeczy, bo za przedmiot metafizyki bierze pojęcie, a z wyrażenia łacińskiego, jakie cytuje, widać, że tym przedmiotem jest byt realny w całym swym zakresie. Słuszniej byłoby powiedzieć, że najogólniejsze pojęcie bytu jest częścią metafizyki. R. Goczał na s. 193-194 steruje w kierunku argumentu ontologicznego, podkreślając rolę bytu myślnego, tak jakby byty myślnie były ważniejsze od bytów realnych. A przecież sam Suárez w Dyspucie XXIX, odc. 3, n. 1 wyraźnie pisze, że „nie można udowodnić *a priori* istnienia Boga, ponieważ ani Bóg nie ma przyczyny swojego istnienia, poprzez którą można by było *a priori* dowodzić, ani gdyby miał,

¹³ Zob. też s. 248, gdzie R. Goczał pisze, że Suárez przechodzi od analizy bytu realnego do analizy w porządku intencjonalnym, co wskazuje na esencjalizację i nominalizm metafizyki.

Bóg nie jest przez nas tak dokładnie i doskonale poznawany, by Go osiągnąć na podstawie Jego własnych zasad”. Sam Suárez posługuje się w Dyspucie XXIX argumentami *a posteriori*, wychodząc z faktów empirycznych. Autor niesłusznie pisze (s. 232), że „nie ma możliwości dokonania pozytywnej afirmacji istnienia Bożego poprzez metafizyczną demonstrację *a posteriori* z bytu stworzonego skończonego”. Przeczy temu fakt argumentacji *a posteriori*¹⁴. Pośredniość zaś poznania Boga nie polega, jak pisze R. Goczał, na tym, że Bóg zostaje ustanowiony [?!] przedmiotem „dalszym”, a pojęcia i zasady bliższym, lecz polega na tym, że na mocy zasady racji dostatecznej dochodzi się *a posteriori* do Boga jako przyczyny bytów tego świata. „Wyeksponowanie pojęciowo-intelektualnego charakteru eksplikacji bytu, która sprowadza metafizykę do pośredniego badania rzeczywistości, nie zaś bezpośredniego, pozwala F. Suárezowi – pisze R. Goczał – na aprioryczną analizę zawartości idei «bytu», a przez nią wyrażenie jego treści idealnych i absolutnych”. Dostrzegam tu kilka niejasności. Autor używa terminu „eksplikacja” niezgodnie z ogólnie przyjętym sensem. Zarzut pośredniego badania rzeczywistości jest niesłuszny. F. Suárez zaczyna od empirii i na jej podstawie tworzy pojęcia ogólne dzięki procesowi abstrakcji. Nie ma u niego miejsca na „aprioryczną analizę”. Zresztą, co znaczy analiza? I jak ma ona prowadzić do treści idealnych i absolutnych?

Na s. 195 w przypisie 445 R. Goczał cytuje Tomasza Suttona, jakoby ten opowiadał się za różnicą realną między istotą i istnieniem. Tymczasem T. Sutton twierdzi, że ani różnica realna, ani nierealna nie wpływa na pochodzenie od przyczyny, nie opowiada się za żadnym z dwóch poglądów. W przypisie 448 w drugim akapicie w ogóle nie jest podnoszony problem różnicy między istotą i istnieniem; w pierwszym tylko na początku. Wg R. Goczała (s. 197) filozofia pierwsza służyła poznaniu substancji niematerialnych, abstrakcyjnych, z założeniem Nieruchomego Poruszyciela. Zgoda co do substancji oddzielonych, ale substancji abstrakcyjnych nie ma, a Nieruchomy Poru-

¹⁴ Zob. Dysp. XXIX, odc. 1, n. 21 oraz Dysp. XXX, Wstęp.

szyciel nie jest zakładany, lecz dowodzony. Zdanie: „dla F. Suáreza metafizyka jest nauką o abstrakcyjnym bycie «istoty» oderwanym od refleksji nad aktualnym istnieniem, bez konieczności sytuowania refleksji w oparciu o teorię «aktu i możliwości»”. Otóż Suárez posługuje się terminami akt i możliwość, np. w Dyspucie XV, odc. 1, n. 16. Nie stosuje ich jednak do istoty i istnienia, ponieważ nie uznaje ich realnej różnicy.

Na s. 198 pisze Autor: „Istota bytu za każdym razem wskazuje na byt aktualny w istnieniu (*esse actualis essentiae*) bądź jedynie zdolny do istnienia”. To zdanie nie ma jednak oparcia w przypisie 455, gdzie Suárez mówi tylko, że istota realna i aktualna może postulować modus samoistności lub tkwienia, aby istnieć, tym modusem natomiast nie jest istnienie istoty; nie można prócz tamtych modusów pomyśleć innego, różnego od aktualnej istoty i będącego jej prawdziwym istnieniem. I tyle. Nie ma mowy o jakiejś zdolności. „Istota, a nie istnienie zapewnia inherencjonalną jedność bytu” – tak pisze R. Goczał. Jest to dziwne sformułowanie. A Suárezowi chodzi o to, że przypadłości nie muszą ze swej istoty tkwić w substancji, bo np. w Eucharystii przypadłości stają się w sposób cudowny samodzielne, bez konieczności tkwienia w substancji. Tkwienie więc nie decyduje o istnieniu przypadłości.

Pojęcie bytu u Suáreza nie stanowi zaprzeczenia istnienia, jak to już wielokrotnie zaznaczono, tylko się od niego myślnie odcina *ut abstractum abstractione praecisiva*¹⁵. Stąd trudno się zgodzić ze zdaniem: „Dlatego też tak ważne jest poznanie istoty, to znaczy «bytowości realnej» bytu, która sankcjonuje jego zdolność do istnienia”. Otóż zdolność do istnienia, czyli *ens in potentia* jest wg Suáreza nicością¹⁶. Dlatego niesłuszne jest zdanie R. Goczała: „Niemniej jednak dla F. Suáreza przedmiotem metafizyki jest byt pojęty w porządku esencjalnym zarówno jako byt aktualny, jak i możliwościowy”. Aktualny tak, możliwościowy – nie.

¹⁵ Por. Dysp. I, odc. 2, n. 12.

¹⁶ Zob. Dysp. XXXI, odc. 6. N. 13: *De entitate in potentia, quae revera non est entitas, sed nihil.*

Nie można też przystać na sformułowanie na s. 206: „Nie stanowi już ono [istnienie] formy substancjalnej determinującej aktualnej treści oraz ustanawiającej jedność bytów materialnych – zwanych substancjami”. Otóż w scholastyce, w tomizmie też, istnienie nie jest formą substancjalną; ono jest formą form, i nie dostarcza aktualnej treści, ani nie decyduje o jedności bytów. Poza tym Suárez nigdy nie negował istnienia, tylko od niego abstrahował pomijająco, ale je uznawał jako decydujące o aktualności bytu. Natomiast „byt w możliwości” traktował jako niebyt, dlatego zaliczanie takich bytów do realnych (na s. 208) jest niezgodne ze stanowiskiem Suáreza. Przypisywanie takiemu bytowi potencjalności widział Suárez w odniesieniu do przyczyny. To przyczyna ma możliwość wyprodukowania bytu i tę możliwość przenosi się w myśli na coś, co jeszcze nie istnieje. Dalej pisze R. Goczał: Istota zatem staje się podobizną bytu intelektualnie poznanego pod względem najistotniejszej treści”. Jest odwrotnie. To pojęcie obiektywne jest obrazem aktualnie istniejącej istoty bytu, przy czym intelekt pomija, ale nie zaprzecza istnienia tej istoty.

R. Goczał pisze na str. 228, że „nie jest możliwe poznanie Boga *a posteriori*. [...] Jest to możliwe jedynie poprzez analizę *a priori* zasad transcendentálnych.” Natomiast z cytatu w przypisie 546 wynika, że poznanie *a posteriori* jest możliwe, o czym świadczy wyrażenie: *non solum*, natomiast poznanie *a priori* dotyczy tylko niektórych przymiotów, które wynikają z innych, np. z nieskończoności – jedność¹⁷.

Od str. 237 rozpoczyna się część poświęcona bytom myślącym. Jest ona obszerna, choć u samego Suáreza, jak wspomnieliśmy, dość skromna. Na s. 250 choć wprowadzony bez cudzysłowu cytat, zaczynający się od słów: „Mimo iż w pierwszej dysputacji...”, odpowiada wielokrotnie cytowanym po łacinie wypowiedziom Suáreza, np. s. 243, 239, 252 i stanowi usprawiedliwienie, dlaczego w ogóle takimi „bytami” metafizyka się zajmuje.

Przy okazji omawiania bytów myślących R. Goczał sugeruje, że u Suáreza znajduje się źródło późniejszego nominalizmu oraz subiek-

¹⁷ Zob. Dysputa XXIX, odc. 3, n. 2.

tywizmu w filozofii poznania, poczynając od W. Ockhama a kończąc na Kancie i fenomenologach. I tak na s. 260 stwierdza, że „proces poznania intelektualnego nie ma charakteru bierno-receptywnego i nie odbywa się jedynie przy uwzględnieniu aspektów poznania bytu aktualnego w istnieniu, jak w klasycznej metafizyce, ale ma model czynny, współwarunkujący poznanie bytu od strony intencjonalnej”. Wypada zaznaczyć, że Suárez nie był pierwszy w uwzględnianiu czynnika podmiotowego w poznaniu, bo już św. Tomasz stwierdzał, że *modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis*¹⁸. *Actus autem cognitivae virtutis est secundum modum cognoscentis*¹⁹. Tak np. dusza jako niematerialna poznaje w sposób odmaterializowany. Co do treści jednak władza poznawcza nie dodaje niczego do zawartości poznawanego bytu i tym się różni realizm Tomaszowy od idealizmu kantowskiego. W przypisie 612 R. Goczał sugeruje, że według Suáreza „żadna natura ogólna nie istnieje *a parte rei*, co pod pewnym względem zbliża go do stanowiska nominalistów”. Na potwierdzenie tego zdania podaje Dysputę IV, odc. 2, n. 1. W tym numerze 1 mowa jest o aspekcie wyróżniającym jedność jako właściwość bytu od samego bytu. Rozważany jest problem, czy sama negacja jest tym czynnikiem, czy coś pozytywnego. Ale nie ma tam mowy o naturze ogólnej! Natomiast jest mowa o naturze w Dysp. VI, odc. 1, n. 10: *huiusmodi natura non est verum ens reale, nisi in individuis*. Jest to stanowisko realizmu umiarkowanego, który odrzuca platońskie idee, ale nie chce wpadać w skrajny nominalizm, zaprzeczający jakimkolwiek naturom. Dlatego Suárez pisze tu: *Sic Aristoteles, 1 Metaph., c. 6, et lib. 4, c. 5 reprehendit Heraclitum et Cratylum, quod dicerent in rebus nihil esse praeter singularia*. Potem cytuje inne miejsca u Arystotelesa na temat nieistnienia oderwanych powszechników: *Et 7 Metaphys., text 56, tradit universalia non esse a rebus separata*. Natomiast negatywnie ocenia nominalistów, którzy *voces solum aiunt esse universales in significando et conceptus universales*

¹⁸ *Summa Theol.*, I, q. 12, a. 11, c. Por. I, q. 14, a. 1, c; q. 84, a. 2, c.

¹⁹ Tamże, II-II^{ae}, q. 27, a. 4, c.

in repraesentando. W Dysp. VI, odc. 2, n. 2 pisze: „Po drugie, trzeba założyć, że te rzeczy lub natury, które nazywamy powszechnymi, nie są rzeczywiście oddzielone od rzeczy jednostkowych, ponieważ, jak to wyżej wykazaliśmy, każda istniejąca rzecz z konieczności jest jednostkowa i niepodzielna”. Blżej to wyjaśnia tamże w n. 8: „Według trzeciej opinii natury stają się powszechne tylko dzięki działaniu intelektu, a od strony rzeczy poprzedza je pewna podstawa, ze względu na którą mówi się o nich, że są rzeczywistymi możliwościami powszechnymi”. W n. 15 wyjaśnia to na przykładzie natury ludzkiej: „W ten to sposób mówi się, że wszyscy ludzie w ramach gatunku są jednym człowiekiem, ponieważ w pojęciu człowieka jako takiego nie są brani osobno, i ponieważ jedność człowieka w aspekcie powszechności dokonuje się przez rozum, skoro człowiek jako taki ma niepodzielność, tylko o ile podlega myślnemu pojmowaniu. W odcinku 5, n. 3 tej Dysputy pisze dalej, że przymioty „mają podstawę w samych rzeczach, nie w tym sensie, jakoby w nich natura miała jakąś powszechność, lecz o tyle, o ile w samych jednostkach tkwi zgodność i podobieństwo w ich istocie i jej właściwości oraz w wewnętrznej spójności między istotą i właściwościami, na mocy czego abstrahuje się pojęcia wspólne obiektywne, w ramach których dokonuje się powszechne konieczne i trwale orzekania prawdy, o ile abstrahują od czasu. Tak mówi się, że nauka traktuje o powszechnikach, a nie o jednostkach, nie dlatego jakoby dotyczyła nazw, a nie jednostek, lecz ponieważ dotyczy pojęć obiektywnych wspólnych, które chociaż realnie nie różnią się od jednostek, to jednak różnią się myślnie, a to wystarczy, by posługiwać się wymienionymi określeniami. Nie zwracają na to uwagi nominaliści”. W odc. 8, n. 3 pisze jeszcze wyraźniej: „A dalej, powszechnikiem fizycznym można nazwać samą powszechną naturę, o ile istnieje w rzeczach, i w ten sposób pojmuje się powszechnik nie formalnie jako powszechnik, lecz tylko materialnie, w odniesieniu do natury, która może być abstrahowana i nazywana powszechną”. W ten ostrożny sposób nasz filozof usiłuje przepłynąć między Scyllą idealizmu platońskiego a Charybdą nominalizmu ockhamowskiego.

Dość wiele miejsca poświęca R. Goczał omówieniu tzw. ponadtranscendentalności, mimo, że jak sam przyznaje, Suárez tylko raz używa tego terminu w Dysp. XLVIII, odc. 1, n. 5. W tym odcinku chodzi o problem wspólnego pojęcia dla relacji predykamentalnej (przypadłościowej) oraz transcendentalnej (przynależnej do różnych kategorii bytu). Suárez stwierdza, że najogólniejsze pojęcie relacji nie może być rodzajem, ale jest ponadrodzajowe. *Respectus in communi, ut abstrahit a transcendentali et praedicamentali, non potest esse genericus, sed, ut ita dicam, supertranscendentalis*. Powoływanie się przez R. Goczała na inne teksty na poparcie twierdzenia o supertranscendentalności jest zawodne. Tak np. w cytowanym tekście Dysp. IV, odc. 2, n. 1-10 występuje wprawdzie wyrażenie: *supra ens*, ale nie dotyczy ono jakiegoś pojęcia wyższego od pojęcia bytu, ale wskazuje na problem odróżniania bytu od jedności, o czym była mowa już wyżej w komentarzu do przypisu 612 o naturze. Suárez pyta, czy „jedno” dodaje coś do „bytu” (*supra ens*)? I odpowiada, że nie dodaje niczego pozytywnego, tylko zaprzeczenie niebytu i związania z innymi bytami. Negacja jest tu czynnością myślną. Wyklucza podział w bycie. Nie widać tu jakiegóż ponadtranscendentalności.

Przypis 618 na s. 261 ma ilustrować tezę, że pojęcie „ponadtranscendentalności” przysługuje jedynie przedmiotowej analizie bytów intelektu. Tymczasem w tekście cytowanym (Dysp. II, odc. 5, n. 15) chodzi tylko o stopnie bytowości: substancja kompletna ma najwyższy, substancja niekompletna niższy, a przypadłość – stopień najniższy. I tyle. Nie chodzi tam o „przedmiotową analizę bytów intelektu”, ale o byty realne. Także w tekście przytoczonym w przypisie 620 Suárez twierdzi, że byt myślny nie wchodzi w zakres wspólnego pojęcia z bytami realnymi, co przeczyłoby o istnieniu jakiegóż supertranscendentalności. To samo dotyczy tekstów w przypisach 621 i 622 z Dysp. XLVII, odc. 3, n. 3; Dysp IV, odc. 2, n. 7 i odc. 7, n. 4 mowa jest o poznaniu czysto podmiotowym.

Ostatni rozdział V nosi tytuł: *Ocena wybranego roszczenia poznawczego. Zaś punkt 1: Istnienie Absolutu w świetle ontologii bytu myślnego – Nowa perspektywa w metafizyce poznania*. R. Goczał

proponuje połączenie ontologii bytu realnego (przesłanka mniejsza) z ontologią bytu myślnego (przesłanka większa). Otóż wiadomo, że w sylogizmach siła wniosku idzie za siłą przesłanek. Tu za przesłanką myślną wniosek musi też być tylko myślny, więc dotyczyłby jedynie myśli o Bogu, a nie rzeczywistego istnienia Boga. Proponowany przez R. Goczała sposób argumentacji przypomina znany argument ontologiczny. Píše dalej: „Z ontologii bytu realnego i ontologii bytu myślnego wynika, że Bóg nie zawiera się w obrębie wiedzy o bytach myślnych i fikcyjnych, stąd musi posiadać inny status ontologiczny niżeli przebadane byty ze sfery intencjonalnej”. To rozumowanie budzi następujące zastrzeżenia: Bez argumentacji aposteriorycznej nie da się udowodnić, że Bóg to nie chimera, a konsekwentnie, że jest bytem realnym. Zresztą praktycznie niemożliwe jest przebadanie wszystkich bytów intencjonalnych. W skrócie argument R. Goczała przedstawia się w ten sposób: „Istnieją byty realne i myślnie różne od siebie. Jeśli Bóg nie jest bytem myślnym, to jest bytem realnym”. Argumentacja wygląda na tautologię: Jeśli Bóg jest bytem realnym, to jest bytem realnym! Można jej zarzucić też błąd *petitionis principii*. Zakłada się to, czego miało się dowieść: Skąd bowiem wiadomo, że Bóg nie jest bytem myślnym?

W klasycznych argumentach *a posteriori* wychodzi się od faktu realnego, ale nie mającego wytłumaczenia w obrębie tego świata. W drugiej przesłance (większej) występuje sformułowanie zasady racji dostatecznej, która wyraża też rzeczywisty fakt powiązania z sobą bytów i nazywa się zasadą pomostową, bo dzięki niej może wnioskować redukcyjnie z jednych faktów na inne lub podciągać prawo węższe zakresowo pod prawo szersze. Wniosek takiej argumentacji dotyczy także czegoś realnego.

Na str. 378 R. Goczał píše, że „punktem wyjścia wszelkiej argumentacji antropologicznej jest widzialny i niewidzialny świat przyrody...” Czy jest to jeszcze argumentacja antropologiczna? Tekst ze s. 380 wymagałby wielu komentarzy. Wg R. Goczała apagogiczny dowód na istnienie Boga wyprowadzamy z analizy bytów myślnych, jest weryfikacją racjonalistyczną, opierającą się na wnioskowaniu re-

dukcyjnym. Redukcję definiuje jako przechodzenie od racji do następstwa. Jej punktem wyjścia jest rzeczywistość: byty jednostkowe materialne i duchowe łącznie z aktami ludzkiego intelektu. Nie ma tu miejsca na zmysłową weryfikację, ale „podejście racjonalno-intuicyjne”. Rodzą się wątpliwości: Już wcześniej zauważyliśmy, że z płaszczyzny myślniej nie można przechodzić na płaszczyznę rzeczywistą: *A posse ad esse non valet illatio*. Nie wiadomo, co Autor rozumie przez „weryfikację racjonalistyczną” i „weryfikację zmysłową”, ponadto, jak chce pogodzić redukcję z dedukcją? Na dobitkę na s. 381 dodaje, że „argumentacja ta i wartość tego dowodu jest sensowna w atmosferze wiary”. Gdzie w takim razie autonomia filozofii? „Obie sfery, ożywiona i nieożywiona charakteryzują się przygodnością bytu”. Także argument aposterioryczny opiera się, zdaniem R. Goczała, na przygodności, skończoności człowieka. Nie wykluczone, ale na czym ta przygodność i skończoność polega i czy są to synonimy?

Trudności piętrzą się, gdy przejdziemy do s. 383: „Świadomość skończoności możliwa jest wszakże tylko wówczas, jeśli istnieje Byt Nieskończony. Podobnie jak świadomość «ciemności» możliwa jest wówczas, gdy posiadamy świadomość «światłości»”.

Wydaje się jednak, że jest odwrotnie. Najpierw mamy doświadczenie skończoności, gdy natrafiamy na granice przestrzenne czy czasowe, a następnie przez dodanie przedrostka „nie” formalnie dostajemy nie-skończoność, nadal nie rozumiejąc istoty nieskończoności. Poza tym w rozumowaniu powyższym mamy zamknięte koło (*circulus vitiosus*): ze skończoności mamy wnosić o istnieniu Boga, a skończoność poznawać w odniesieniu do nieskończonego Boga.

Co do przypisu 899, jakoby ilustrującego rozumowanie apagogeniczne (sprowadzenie do niedorzeczności), przekonujemy się, że w cytowanym tekście Suáreza nic na ten temat nie ma. On jedynie pisze, że przyczynowość [sprawcza] ma zastosowanie w metafizyce, z tym zastrzeżeniem, że nauka nie zajmuje się indywidualnymi przypadkami przyczynowania (*in actu exercito*), ale samą naturą zależności przyczynowej, czyli ogólnie (*in actu signato*). Z aktualnej zależności stworzeń od Boga wnosimy o Bogu jako o przyczynie. Natomiast

w bytach koniecznych, przede wszystkim w Bogu, istnienie należy do ich istoty, więc przyczyny nie potrzebuje.

Po różnych uwagach wprowadzających R. Goczał szkicuje na s. 384/5 swój argument: „Każda rzecz, której racja istnienia leży poza nią samą, w przypadku bytu myślnego w intelekcie, nie może istnieć w sposób realny i prawdziwy. Bóg natomiast nie jest ani bytem myślnym, ani żadną fikcją poznawczą, co wynika z ontologii bytu myślnego i fikcyjnego, albowiem racja Jego istnienia nie znajduje się w innym bycie, ani tym bardziej nie leży poza Jego istotą”. Już tu pojawiają się pytania: Co to jest „być poza” i czy z tego powodu, że się ma rację istnienia poza, nie można istnieć? Byty przygodne mają rację istnienia poza sobą, a istnieją. Dalej, to są czyste założenia, zarówno że Bóg nie jest fikcją poznawczą, jak i to, że racja Jego istnienia należy do Jego istoty. Poza tym, czym innym jest zależność poznawcza treści myślowych od intelektu tworzącego sztucznie pojęcia, a czym innym zależność w istnieniu bytów fizycznych.

Niezbyt spójne wydają się zdania: „Pojęcie Boga wydaje się jak gdyby pojęciem wrodzonym”. Czy to nie jest platonizm lub ontologizm Kartezjusza, Malebranche’a, Giobertiego i Rosminiego? A zaraz: „Niemniej realność istnienia Boga nie jest tworem intelektu, jak gdyby była tworem zmyślonym lub fikcyjnym”. Skąd ta pewność? Dalej: „Intelekt nie może być przyczyną pojęcia przekraczającego jego kompetencje i zasadę «niesprzeczności», która jest jego naczelną zasadą”. Przypomina to argument ideologiczny Kartezjusza, zresztą fałszywy, bo pojęcie Boga w umyśle, choć dotyczy nieskończonego Bytu, to jednak samo jest skończone, bo aspektowe. Wiemy, że Bóg jest przyczyną i to transcendentną, ale pozytywnie znamy Go tylko analogicznie przez podobieństwo. W tym sensie nie przekracza kompetencji umysłu. Na s. 385 R. Goczał powtarza swoją argumentację, choć nieco innymi słowami: „Wydaje się, iż ktokolwiek stwierdza, że Bóg jest czystą fikcją albo bytem myślnym, popełnia «błąd prostego wejrzenia» i nie jest to wynikiem jego niewiedzy”. Co to za błąd i skąd pewność, że to tylko niewiedza?

W punkcie 2, zatytułowanym: *Zmiana paradygmatów filozofowania w XVI i XVII wieku* Autor książki nadal sugeruje esencjalizm Su-

ářeza, idący w kierunku „samodeskrypcji własnej aktywności w obszarze intencjonalnej sfery poznania”. W tej sprawie powiedzieliśmy już wystarczająco powyżej. Szeroko opisane od s. 389 do końca przemiany w dziedzinie filozofii w wiekach XVII i XVIII niewiele mają wspólnego z głównym tematem rozprawy. R. Goczał podkreśla racjonalizację życia, ale przy tym docenianie doświadczenia zmysłowego. Racjonalizm jest tu rozumiany jako anty-wiara, antydogmatyzm, a nie jako przeciwwaga empirii, która nie przeszkadza. R. Goczał przypisuje Suárezowi winę za zmianę paradygmatu filozoficznego: „Jego filozofię należy uznać za – być może jedyną – antycypację przyszłej «rewolucji filozoficznej», a więc przejście od metafizycznego ujęcia «transcendentalności» do interpretowania jej w kontekście filozofii podmiotu”. Co do rozumienia „transcendentalności” trzeba być ostrożnym, bo ten sam termin raz oznacza wszechpowszechniki, takie jak prawda, dobro, piękno i inne, innym razem w sensie kantowskim wszystko to, co przekracza granice poznania zmysłowego. R. Goczał nie jest wyczulony na te dwa rozumienia. Co do filozofii podmiotu, trudno się doszukać jej źródeł u Suáreza.

Poważnym mankamentem rozprawy jest wielość usterek literowych, zwłaszcza w tekstach łacińskich, co sugeruje u Autora słabą znajomość łaciny. W dalszych wydaniach można to będzie łatwo naprawić. Trudniej będzie tak przepracować teksty, by bardziej adekwatnie odzwierciedlały myśl Suáreza.