

CZŁOWIEK
W KULTURZE

PISMO POŚWIĘCONE FILOZOFII I KULTURZE

28 (2018)

**Filozofia a cywilizacje
w rocznicę śmierci
É. Gilsona i M. A. Krąpca OP**

Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii”
Wydawnictwo KUL
Lublin 2018

Skład Rady Naukowej:

ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)
prof. Bogdan Piotrowski (La Sabana, Bogota, Kolumbia)
prof. Peter A. Redpath (Rector, Adler-Aquinas Institute, USA)
prof. Robert Delfino (St. Johns University, USA)
prof. Vittorio Possenti (Uniwersytet Ca'Foscari, Wenecja)

Redaguje zespół:

Piotr Jaroszyński (redaktor naczelny),
Krzysztof Wroczyński (z-ca red. naczelnego),
Imelda Chłodna-Błach (sekretarz redakcji), Henryk Gut,
Jolanta Wroczyńska (redaktor tekstów w języku polskim)
Prof. Jānis Tāļivaldis Ozoliņš (Australian Catholic University)
(redaktor tekstów w języku angielskim)
Teresa Janina Czekaj
(Présidente de l'Association des Artistes Musiciens Polonais en France)
(redaktor tekstów w języku francuskim)

Recenzenci:

Prof. dr hab. Artur Andrzejuk (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego)
Dr hab. Zbigniew Pańpuch (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)

Skład komputerowy: Ewa Karaś

Autor zdjęcia na okładce: Prof. Piotr Jaroszyński

ISSN 1230-4492

Wydawcy:

Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii”
Wydawnictwo KUL

Katedra Filozofii Kultury i Sztuki, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
tel. (81) 445-40-38, e-mail: imeldach@kul.lublin.pl

Wersja papierowa jest pierwotną wersją czasopisma.

Wersja online: <http://czlowiekwkulturze.pl/>

Od Redakcji

Filozofia stanowi wyjątkowe dziedzictwo kultury zachodniej. Nie tylko bowiem otwiera się na poznanie mądrościowe, co było intencją pierwszych filozofów greckich, ale również pozwala na to, aby z dystansem ujmować samą siebie, a także by szukać głębszych podstaw każdej kultury i każdej cywilizacji. Wydawać by się mogło, że to ostatnie zadanie najlepiej spełnia historia i socjologia, nie mówiąc już o etnografii czy etnologii, bo przecież to są właśnie dziedziny nauki, w ramach których badanie kultur i cywilizacji jest głównym zadaniem. A jednak podejście czysto historyczne czy socjologiczne nie jest wystarczające, chodzi bowiem nie tylko o to, żeby zbierać fakty i nawet je zinterpretować w sposób metodologicznie poprawny, ale o to by rozumieć u samych podstaw i w kontekście tego, co jest podstawowe. W przypadku nauk humanistycznych w grę wchodzi trzy podstawy: prawda, rzeczywistość i człowiek. To są odniesienia, które odsłania filozofia, gdy afirmuje rzeczywistość z tytułu istnienia, a człowieka z tytułu bycia osobą. Takie podejście jest charakterystyczne tylko dla filozofii klasycznej, która przyczyniła się do powstania unikalnej cywilizacji łacińskiej. Tu bowiem odnajdujemy dwa filary, na których jest budowana: realizm i personalizm.

Kolejny numer „Człowieka w Kulturze” poświęcony jest cywilizacjom w ich relacji do filozofii, szczególnie filozofii klasycznej. Ma to olbrzymie znaczenie zwłaszcza obecnie, gdy z jednej strony dokonuje się proces mieszania cywilizacji w skali globalnej, a z drugiej kultura zachodnia ulega postępującej erozji w swoim europejskim macierzyku. W takiej sytuacji jawi się nagląca potrzeba ocalenia podstaw

tej cywilizacji, która ukształtowana została dzięki geniuszowi starożytnych Greków i odpowiedzialności Rzymian, by znaleźć swój wymiar transcendentny dzięki chrześcijaństwu. Właśnie te aspekty różnych relacji, jakie zachodzą pomiędzy filozofią i cywilizacjami, były przedmiotem rozważań dwóch wielkich filozofów, Étienne Gilsona i Mieczysława A. Krąpca OP, którzy w XX w. potrafili odzyskać filozofię klasyczną dla cywilizacji łacińskiej i dla kultury ogólnoludzkiej. Zdawali bowiem sobie sprawę, że filozofia klasyczna to coś więcej niż tylko kolejny system filozoficzny, i że obecność tej filozofii w kulturze to coś więcej niż kolejny światopogląd. Albowiem filozofia klasyczna pozwala na zakorzenienie myśli w świecie realnym, czyli w prawdzie, a obraz człowieka ratuje przed redukcją do socjologizmu, biologizmu czy materializmu.

Obok artykułów związanych z głównym tematem są też bogate i zróżnicowane *Varia*, które odsłaniają ciekawe aspekty problematyki z pogranicza kultury i filozofii, mając na uwadze metodologię uprawiania refleksji filozoficznej w duchu dziedzictwa klasycznego. Posiada to szczególne znaczenie w epoce coraz bardziej dominowanej przez dyskurs postmodernistyczny, programowo pozbawiany dorzecznej racjonalności. W takiej sytuacji tym bardziej potrzebna jest ochrona i pielęgnowanie wysokiej kultury poznania, u którego podstawa leżeć musi nie projekcja, nie narracja, ale prawda.

Prof. dr hab. Piotr Jaroszyński
Kierownik Katedry Filozofii Kultury i Sztuki KUL

Piotr Jaroszyński

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Filozofia wobec zderzeń cywilizacji

Konflikty międzyludzkie obecne są na różnych szczeblach życia społecznego, zaczynając od rodziny, a kończąc na sporach międzynarodowych czy religijnych. Są one stosunkowo łatwo rozpoznawalne, zwłaszcza takie jak walka czy wojna. Spory polityczne, ekonomiczne lub militarne wysuwane są na plan pierwszy, szybko trafiają do mediów, stoją za nimi konkretne postacie w osobie prezydentów, premierów, terrorystów lub groźnych bandytów. Trudniej rozpoznawalne jest głębsze podłoże tych konfliktów, zwłaszcza to, które sięga źródeł o charakterze cywilizacyjnym. Podłoże to wydaje się tajemnicze i abstrakcyjne. A przecież to ono w końcu jest najważniejsze, choć wymaga głębszych analiz, do których współczesny człowiek ma coraz mniej zapału, przygotowania i czasu. Rozpoznać ten cywilizacyjny kontekst, wyjaśnić i pokazać miejsce filozofii – oto zadanie, którego choćby w skrócie warto się podjąć.

Najpierw musimy wyjaśnić, co rozumiemy przez cywilizację. W znaczeniu potocznym cywilizacja pojmowana jest na dwa sposoby. Pierwszy, to wysoki poziom rozwoju technologicznego, drugi to wysoki poziom demokracji (wolność słowa, wolność wyboru, prawa człowieka). Jest jednak i trzeci sposób, choć mniej znany, a którego autorem jest Feliks Koneczny. Według niego cywilizacja to metoda organizacji życia społecznego¹.

Pierwsze dwa sposoby rozumienia cywilizacji są dość powierzchowne, a przede wszystkim nie są zbyt skuteczne w obliczu prób róż-

¹ F. Koneczny, *O ład w historii*, Kraków 2003, s. 14.

nicowania cywilizacji. Technologia ma wymiar globalny, a i demokracja bywa forsowana na obszarze różnych kultur. Natomiast sposób trzeci wymusza niejako dotarcie do czynników, które konstytuują każdą cywilizację, są w niej obecne i pozwalają na ich jasne odróżnianie. Koneczny zwraca uwagę na różnice między cywilizacjami w zakresie trójprawa (majątkowe, rodzinne, spadkowe), *quincunxa* (zdrowie, bogactwo, dobro, prawda, piękno) i generalistów etyk (obowiązek, bezinteresowność, odpowiedzialność, sprawiedliwość, sumienie, stosunek do czasu i pracy)². I jest to jak najbardziej słuszne. Brakuje natomiast wyraźnego odniesienia do tego, co spina całą cywilizację u jej podstaw i do nadrzędnego celu. Między podstawą i celem znajduje się trójprawo, *quincunx* i generalia etyk. A czym jest podstawa? Czym jest cel? Odpowiedź na te dwa pytania przynieść może tylko filozofia, ponieważ one wykraczają poza możliwości autorefleksji samej cywilizacji. Cywilizacja nie ma dystansu do samej siebie, natomiast filozofia ma dystans do cywilizacji jak i do samej filozofii.

Gdy chodzi o metody budowania cywilizacji, to mogą być odmienne, np. jedna będzie mechaniczna (wtedy pojawi się system technokratyczny); może też być cywilizacja mechaniczno-aprioryczna (odgórna, nakazowo-rozdzielcza, socjalizm) albo organiczna (oddolna, aposterioryczna, ustrój republikański), gdy ludzie robiąc, to co chcą, rozumieją, że jest to słuszne i czują się za to odpowiedzialni. Z punktu widzenia filozoficznego istotna jest odpowiedź na pytanie, co jest podmiotem i celem jakiejś cywilizacji jako cywilizacji, a co jest takim podmiotem i celem w rzeczywistości ze względu na strukturę i hierarchię, którą odczytujemy w bycie, a zwłaszcza w bycie ludzkim.

Podmiotem w cywilizacji bizantyńskiej jest państwo, a w cywilizacji turańskiej – władca. W pierwszej liczy się tylko prawo państwowe dla dobra państwa, a w drugiej tylko prawo prywatne dla dobra władcy. W bizantyńskiej dla utrzymania państwa niewoli się ludzi albo zabija władcę. W turańskiej dla dobra dynastii można z kolei osłabić lub zniszczyć państwo. Wariantów takich cywilizacji jest dużo, a one mają dlatego znaczenie, że dopiero w świetle kryteriów składających się na cywilizację można lepiej zrozumieć odmienne losy bliskich so-

² Tamże, s. 12-15.

bie ustrojów politycznych. O różnicy decyduje zakorzenienie tego samego ustroju w odmiennej cywilizacji, tak jak i ta sama religia może mieć różne warianty w zależności od tego, w jakiej cywilizacji się pojawia. Inaczej wygląda chrześcijaństwo zaszczerpione w cywilizacji łacińskiej, inaczej w bizantyńskiej, a jeszcze inaczej w turańskiej³.

Gdy popatrzymy na cywilizację od strony celu, to i tu możemy mieć różne rozwiązania. Dobrem nadrzędnym może być władca, władza, religia, ideologia, naród. Koszty zaprowadzania ideologii komunistycznej były kosmiczne, niszczone rzeki, jeziora i morza, więziono i mordowano ludzi, a jednak ideologię tę zaprowadzano „do upadłego”, aż imperium komunistyczne okazało się zupełnie niewydolne. Jednak nie upadło, bo odżyło w objęciach innej cywilizacji, jaką jest cywilizacja turańsko-bizantyńska.

Jeżeli mamy do czynienia z tak istotną różnorodnością, to musimy sobie uświadomić, że jedności tworzącej społeczeństwo nie wytwarza ani wspólnota ziemi (geografia), ani wspólnota polityczna (obywatelstwo), ani wspólnota rodu (narodu), lecz ostatecznie cywilizacja. To cywilizacja te wszystkie czynniki wiąże w jedność, nie gubiąc ich odrębności i swoistości. Rodzina może być jako rodzina podzielona, podzielony może być też naród, mimo że i rodzina i naród odwołują się do wspólnego pochodzenia w sensie biologicznym. Podzielone też może być społeczeństwo, posiadające to samo obywatelstwo, co widać szczególnie w przypadku różnych wyborów o charakterze politycznym (parlament, prezydent), gdy walka o władzę jest wyjątkowo zaciepła, a kłamstwo i manipulacja są na porządku dziennym. Natomiast na poziomie cywilizacyjnym, jak podkreśla Koneczny, nie można być cywilizowanym na kilka sposobów. Stąd, jeśli na danym terenie czy w danym państwie obecne są różne cywilizacje, to między nimi muszą mieć miejsce tarcia, aktualne lub potencjalne. W ramach jednej wspólnoty nie można wyznawać zasad należących do różnych cywilizacji, które się wykluczają, bo taka wspólnota jest wspólnotą pozorną⁴.

Obok tego, że różnice między cywilizacjami przyczyniają się do ich konfliktowania, to z drugiej strony każda cywilizacja dąży do eks-

³ Tamże, s. 34-38.

⁴ Tamże, s. 43-52.

pansji, co samo w sobie nie może być oceniane tylko negatywnie, tak jak samo pojęcie cywilizacji nie musi być tylko kategorią pozytywną. Cywilizacja jest metodą organizacji społeczeństwa we wszystkich istotnych wymiarach, ale jako metoda może służyć dobrem lub złym celom, może służyć wszystkim podmiotom albo tylko selektywnie wybranym.

Wykluczanie się cywilizacji z uwagi na istotne różnice prowadzi zarówno do zderzeń wewnętrznych (w ramach jednego terytorium i jednego państwa mamy wojny domowe, przewroty, rewolucje), jak i zewnętrznych (najazdy, kolonizacje, rozbiory). Cywilizacja jest więc pojęciem bardzo dynamicznym.

Gdy mowa o tym, że każda cywilizacja dąży do ekspansji, to i taka cecha nie jest faktem z góry nagannym. Zależy bowiem dużo od tego, co jest motywem ekspansji, a więc jakie wartości są promowane jako naczelne, a jakie są uznane za pseudo-wartości, które stanowią zagrożenie – oraz jakie są metody ekspansji. Ekspansja chrześcijaństwa do Polski była na początku naszych dziejów jak najbardziej pożądana, zarówno ze względu na wysoką kulturę, jaką Polska mogła przyjąć od chrześcijaństwa (kulturę nie tylko stricte chrześcijańską, ale i grecko-rzymską), jak i z uwagi na obronę przed zagrożeniem ze strony Cesarstwa Niemieckiego, zagrożeniem wręcz śmiertelnym, ponieważ jako nie-chrześcijańska Polska nie miałaby szans na przetrwanie, i raczej zostałaby wchłonięta, jak i inne zachodnie ludy słowiańskie przez Cesarstwo. Ekspansja może więc mieć nie tylko negatywny charakter, bo co innego podbój jako pruski *Kulturkampf* (przymus), a co innego ewangelizacja jako *inkulturacja*, czyli jako propozycja⁵.

Jakie miejsce zajmuje filozofia w rozumieniu cywilizacji i odślanianiu konfliktów cywilizacyjnych? Najpierw należy określić, co jest podmiotem danej cywilizacji. Przy czym konkretna cywilizacja zazwyczaj odwołuje się do tego podmiotu w sensie funkcjonalnym, ale niezreflektowanym i nie poddanym krytycznej analizie. Od pokoleń, przez tysiące lat czczono faraona jako boga, ale przecież w kulturze

⁵ K. Gawron, *Inkulturacja*, w: „Częstochowskie Studia Teologiczne” 15-16 (1987-1988), s. 131-150.

egipskiej nie zajmowano się teoretycznym wyjaśnieniem, co to znaczy być bogiem, dlaczego faraon jest z bogiem utożsamiany i czy takie utożsamienie jest zasadne. Religia egipska nie była religią objawienia, ale była to religia kultu i tradycji⁶. Nie było w niej miejsca na teologię objawioną ani na teologię naturalną.

Pytanie o podmiot cywilizacji otwiera nas na filozofię, ponieważ kategoria podmiotu jest kategorią metafizyczną⁷. Chodzi o to, jak uznany podmiot danej cywilizacji ma się do podmiotu w sensie realnym. Jeżeli podmiotem takim jest władca, państwo lub bóstwo, to należy rozstrzygnąć, jak taki podmiot ma przełożenie na podmiot w sensie metafizycznym? A w sensie metafizycznym kluczowe rozumienie podmiotu związane jest z kategorią osoby, bo to właśnie osoba zdolna jest do samostanowienia, a więc najbardziej odpowiada kategorii substancji-podmiotu⁸. Czy każda cywilizacja ma względem osobę ludzką jako kategorię metafizyczną? Czy jest przejście od podmiotu jako władcy (turańska), jako państwa (bizantyńska), jako religii (teokracja) do cywilizacji personalistycznej, w której podmiotem takim jest człowiek-osoba, czyli substancja, która jest z istoty człowiekiem w wymiarze bytowym, a nie z uwagi na funkcję polityczną, administracyjną lub religijną? Tutaj właśnie wkracza kategoria osoby

⁶ S. Morenz, *Bóg i człowiek w starożytnym Egipcie*, tłum. M. Szczudłowski, Warszawa 1972, s. 28-36.

⁷ Greckie *hypokeimenon* znajduje swój odpowiednik w łacińskim *subiectum* i polskim „podmiocie” jako dosłownym tłumaczeniu z greki i łaciny. A podmiot jest zakorzeniony w głównej kategorii bytu jaką jest substancja (*ousia*).

⁸ Tomasz z Akwinu wyjaśnia, że choć w odniesieniu do różnych bytów można mówić, że są substancjami, ale szczególną substancją jest ta, która jako indywidualna jest bytem rozumnym, z czym wiąże się zdolność do panowania nad własnymi aktami, co jest czymś wyższym niż tylko sama zdolność do działania. I by podkreślić tę wyjątkowość substancji rozumnej używa się w odniesieniu do niej pojęcia osoba. “Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuatur per subiectum, quod est substantia, dicitur enim haec albedo, in quantum est in hoc subiecto. Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis, dicuntur enim hypostases, vel primae substantiae. Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona.” STh. I, 29, 1c.

w wymiarze ponad cywilizacyjnym dzięki temu, że kategoria ta ujawniona zostaje za pomocą filozofii w obszarze neutralnym, jakim jest metafizyka, poznanie jak najbardziej teoretyczne.

Odpowiednio do typu cywilizacji pojawiają się też cele, w ramach których nastąpić może akceptacja lub degradacja pozycji i obrazu człowieka. Może mieć miejsce umocnienie władzy, ale kosztem państwa lub społeczeństwa. Może być umocnienie państwa kosztem społeczeństwa. Może wreszcie być umocnienie instytucji religijnych kosztem państwa i społeczeństwa. Ale w każdym z tych wypadków pozostaje otwarte pytanie, czy i jak respektuje się w każdym człowieku status bytu osobowego? Ma to znaczenie kluczowe, ponieważ pojęcie osoby, choć odkryte w jednej z cywilizacji (chrześcijaństwo) jest pojęciem ponad cywilizacyjnym i dlatego właśnie sama cywilizacja nie wystarczy do tego, aby zweryfikować status osoby w danej cywilizacji, jak i status podmiotu i celu danej cywilizacji. Tyle że odkrycie osoby jako kategorii odnoszonej do człowieka pozwala na to, by niezależnie od cywilizacji ukazać, co powinno być jej celem transcendentnym w stosunku do samej cywilizacji. Musi pojawić się cel wspólny do statusu ontycznego człowieka w ramach tworzonej społeczności. Od tej strony patrząc, w każdej cywilizacji musi być miejsce na cel jako dobro wspólne.

Tylko taki cel w sposób niekonfliktowy może być celem dla wszystkich jednostek tworzących dane społeczeństwo, jak również być otwartym, choć w sposób analogiczny, na dobro całej ludzkości. A skoro cywilizacja jako cywilizacja nie ma narzędzi pozwalających na określenie statusu osoby, jaki w danej cywilizacji funkcjonuje, to tym bardziej nie jest w stanie zweryfikować statusu dobra wspólnego, gdyż ono jest odpowiedzią na pragnienie dobra przez osobę, ale w wymiarze społecznym.

Jednostronny typ cywilizacji, w którym funkcjonuje jakieś społeczeństwo, może sprawiać wrażenie czegoś normalnego, ponieważ obejmuje wszystkie aspekty życia człowieka. Dziedzinami, które mogą zdystansować się do danej cywilizacji jest religia lub filozofia. Jednak nie każda religia i nie każda filozofia. Religia wtedy, gdy nie jest podporządkowana cesaropapizmowi, w ramach którego niejako z założenia wspiera władzę immanentną, jaką jest władza politycz-

na. Filozofia wtedy, gdy przedmiotem jej poznania jest rzeczywistość, ponieważ wówczas właśnie może być rozpoznana kategoria osoby jako rozumnej substancji indywidualnej, której nie można roztopić ani w niezindywidualizowanej ludzkości, ani w strukturach państwa, ani w bliżej nieokreślonym bóstwie (panteizm).⁹ Nic więc dziwnego, że cywilizacje, które nie znajdują miejsca dla człowieka jako osoby, nie tylko starają się sobie podporządkować w całości człowieka, ale również niszczą narzędzia, które pozwoliłyby człowiekowi rozpoznać jego realną kondycję. A ponieważ narzędzi takich dostarcza filozofia klasyczna i religia personalistyczna, to właśnie te dziedziny kultury bywają zwalczane przez cywilizacje, które operują immanentnym pojęciem człowieka, zredukowanym do jakiejś struktury czy to politycznej, czy nawet religijnej¹⁰.

W odsłonięciu personalistycznego wymiaru bycia człowiekiem wyjątkową rolę odgrywa filozofia klasyczna, która nawiązuje do dziedzictwa filozofii realistycznej zapoczątkowanej przez Arystotelesa, a ujętej w ramy systemu. Ale właśnie ta filozofia bywa deprecjonowana, a nawet zwalczana tam, gdzie pojawia się awersja do realizmu oraz do myślenia systemowego. Źródła idealizmu tkwią albo w filozofii Platona, albo później w kartezjanizmie, natomiast antysystemowość jest odpowiedzią filozofii na zbyt wąsko pojęty racjonalizm z czasów oświecenia i pozytywizmu, gdy pojęcie systemu zostało zawężono do struktury logiko-matematycznej, w której nie mieściło się doświadczenie bycia człowiekiem. Tymczasem pojęcie systemu musi być rozumiane szerzej i analogicznie, tak aby zmieściła się w nim integralna całość bycia człowiekiem, zarówno w sobie jak i w świecie, ale także w kontekście bytu jako bytu, czyli w kontekście metafizyki, która otwiera drogę do odkrycia statusu człowieka jako osoby¹¹.

⁹ M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 2005, s. 53-56.

¹⁰ Formą walki między cywilizacjami jest podejście do edukacji, jej potrzeby i typu. Kształcenie czysto zawodowe wpisuje człowieka w system i narzuca mu rolę bezrefleksyjnego narzędzia. Natomiast edukacja klasyczna nastawiona jest przede wszystkim na rozpoznanie specyfiki człowieka jako człowieka oraz otwarcia na pełnie zintegrowanej (a nie tylko specjalistycznej) kultury.

¹¹ Osoba jest w perspektywie metafizycznej kategorią bytową, a więc czymś wyższym niż kategoria administracyjna czy polityczna.

Bez filozofii rozumianej klasycznie poruszamy się w zamkniętym kole pośredników cywilizacji. Niektóre z tych cywilizacji żywią głęboką awersję do filozofii klasycznej, bo ona je w pewien sposób dekonspiruje. Dlatego dążą do jej eliminacji albo zastępują ją filozofiami zamkniętymi na rzeczywistość¹².

Eliminacja filozofii klasycznej z programu nauczania zatacza w świecie coraz szersze kręgi, choć nie rozpoczęła się dzisiaj. Miała miejsce nie tylko w uczelniach kontrolowanych przez marksistów w Polsce, ale także w Stanach Zjednoczonych na uczelniach nominalnie katolickich. W swoich pamiętnikach, Ralph McInerney pisze bez ogródek, że ta polityka przeciwko filozofii klasycznej reprezentowanej przez tomizm rozpoczęła się w latach 60. i to na tak znanym uniwersytecie jak Notre Dame. Wówczas wydział filozofii został kadrowo i organizacyjnie zdeintegrowany. Każdy z profesorów po swojemu rozumiał filozofię, którą uprawiał, a program studiów licencjackich jak i magisterskich nie miał żadnej kontynuacji ani klucza, który nawiązywałby do tradycji wydziału, w którym dominującą rolę odgrywał przez lata tomizm¹³. Dziś trudno spotkać uczelnię, na której wydział filozofii wyraźnie nawiązywałby do tradycji filozofii klasycznej.

Ma to swoje konsekwencje cywilizacyjne nie tylko dla wydziału, nie tylko dla uczelni, ale również w wymiarze szerszym, ponieważ

¹² Najbardziej antyrealistyczną filozofią jest fenomenologia Husserla. O ile bowiem punktem wyjścia realizmu jest afirmacja bytu jako istniejącego, o tyle Husserl domaga się, aby w punkcie wyjścia istnienie wziąć w nawias, by zająć się „samymi rzeczami” (*zurück zu den Sachen selbst*). Szkopuł w tym, że owe rzeczy, jakimi ma się zająć filozofia Husserla, nie są i nie mają być realne – warunkiem ich poznawania ma być *epoché*, czyli zawieszenie sądu na temat ich istnienia. P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia?*, Lublin 2011, s. 143-146.

¹³ „Over time, of course, this is what brought about the change in the department. People were hired because of the competence they had without any reference to a departmental commitment to the thought of Thomas Aquinas. As the years passed, the department came to consist of a variety of philosophical viewpoints without any serious way of relating them to one another. This had dramatic effects on our undergraduate program as well as our graduate program. Eventually departmental meetings came to resemble a session of the United Nations without interpreters. If anyone had proposed a definition of philosophy or a statement of what we were doing as a group, it would never have been adopted”. R. McInerney, *I Alone Have Escaped to Tell You*, Notre Dame, Indiana, 2006, s. 104.

zanika dziedzina kultury, która pomagała odnaleźć danej społeczności własną tożsamość kulturową. Tę tożsamość określała nie tylko metoda organizacji życia społecznego, ale wskazanie podstawowych fundamentów i celów – wokół czego lub kogo były zogniskowane.

Jeżeli bez filozofii klasycznej nie da się określić statusu człowieka jako osoby, to również nie da się doprecyzować znaczenia trzech tak podstawowych kategorii transcendentálnych jak prawda, dobro i piękno. Należy podkreślić, że chociaż słowo „prawda” i pojęcie prawdy obecne jest w każdej cywilizacji, to jednak tylko u Greków pojawia się definicja prawdy jako wyraz refleksji nad relacją ludzkiego poznania do rzeczywistości. Jest to definicja, która wskazuje na obiektywne usytuowania naszego poznania: prawda jest cechą poznania, które odnosi się do rzeczywistości, a nie jest tylko sama w sobie myślą czy efektem czyjejś woli. Czy w każdej cywilizacji obiektywnie ujęta prawda leży u podstaw kultury? Można w to wątpić. Po pierwsze, w żadnej z kultur poza grecką nie reflektowano w sposób metodyczny nad prawdą, po drugie prawdę ujmowano raczej w sensie praktycznym, co było podstawą ludzkiego wytwarzania. Natomiast w porządku moralnym prawda jako prawdomówność nie musiała mieć waloru uniwersalnego, gdyż w świetle niektórych cywilizacji obowiązywała ona tylko w odniesieniu do niej samej lub pewnej grupy etniczno-religijnej, natomiast w stosunku do obcych mógł nawet obowiązywać nakaz kłamstwa. Michał Pawlikowski w dziele *Dwa światy* zwraca uwagę, że są cywilizacje, dla których kłamstwo tak ukryte, że nie da się go zdekonspirować, jest traktowane jako godne pochwały i szczyt moralności. Tym kłamstwem jest ketman¹⁴.

Pojęcie prawdy w sensie klasycznym nie rozstrzyga, co w danym wypadku jest prawdą, czyli nie narzuca prawdy o czymś, lecz wskazuje, co należy wziąć pod uwagę, by coś mogło być potraktowane jako nośnik prawdy. Tym czymś jest wypowiedź w formie sądu, a jej korelatem jest ostatecznie rzeczywistość. Zgodność sądu z rzeczywistością to jest właśnie prawda, a brak takiej zgodności to fałsz¹⁵. Jeśli

¹⁴ M. Pawlikowski, *Dwa światy*, Londyn 1952, s. 45-47.

¹⁵ Wydawać sądy prawdziwe, że istnieje to, co istnieje, Platon, *Państwo*, 413A. „Stwierdzić, że byt nie jest i że nie-byt jest, to jest fałsz; a stwierdzić, że byt jest i że nie-

zaś ktoś, znając prawdę, głosi sądy fałszywe to dodatkowo dopuszcza się kłamstwa. Prawda w wymiarze ontycznym i epistemicznym leży u podłoża prawdy w sensie moralnym, co w sumie składa się na prawdę w wymiarze kulturowym. I właśnie filozofia jako neutralne poznanie prawdy pomaga rozpoznać znaczenie prawdy w każdej z dziedzin kultury. Dlatego właśnie filozofia odgrywa tak ważną rolę w kontekście zderzeń różnych cywilizacji, bo jest jedynym narzędziem, które potrafi określić ramy każdej z cywilizacji, zarówno dzięki zachowaniu dystansu jak i uchwyceniu tego, co dla każdej cywilizacji jest istotne.

Widać to nie tylko na przykładzie prawdy, bez której inne „wartości” są tylko pseudowartościami, ale również dobra i piękna, a także sacrum. W przypadku dobra chodzi zarówno o obiektywizm, jak i hierarchię dóbr. Dobro nie jest efektem jakiegoś „widzi mi się”, lecz stanowi wyraz odczytania zgodności z tym, ku czemu ktoś lub coś dąży. Współmierność danego bytu w relacji do innego bytu stanowi o dobru, a nie oderwane od rzeczywistości a zawieszane tylko na uczuciach lub guście upodobanie. Dodatkowo dobro jest kategorią analogiczną, w skład której wchodzi zarówno różnorodność jak i hierarchia. Mogą być cywilizacje, które zawężają pluralizm dobra lub naruszają jego hierarchię.

Gdy chodzi o piękno, które budzi najwięcej kontrowersji i podatne jest na zarzut relatywizmu czy wręcz subiektywizmu, to co innego piękno w wymiarze estetycznym, a co innego piękno w wymiarze ontycznym i antropologicznym. Piękno w wymiarze estetycznym podlega wpływowi drugorzędnych czynników jak epoka, moda czy specyficzna tradycja. Piękno w wymiarze antropologicznym odwołuje się do ludzkiej natury, natomiast piękno w wymiarze ontycznym odwołuje się do koncepcji bytu jako pozostającego w transcendentálnych relacjach poznania i miłości do Absolutu.

-byt nie jest, to jest prawdą”, Arystoteles, *Metafizyka*, IV, 7, 1011b 26. O ile Platon i Arystoteles przygotowali podstawy dla tzw. klasycznej definicji prawdy, to przez długi czas za autora samej definicji uchodził żyjący w IX w. Izaak Izraeli. On miał twierdzić, że prawda to zgodność rzeczy z intelektem: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Takiego zdania był Albert Wielki, a za nim Tomasz z Akwinu. W świetle dzisiejszych badań nie wiadomo jednak definitywnie, kto był twórcą formuły łacińskiej. J. Woleński, *Izaak Izraeli i Tomasz z Akwinu o prawdzie*, w: „*Studia Judaica*” 8: 2005 nr 1-2 (15-16), s. 11.

Prawda, Dobro i Piękno stoją ponad cywilizacjami. Cywilizacje bowiem są sposobem organizacji życia społecznego przez człowieka, tak jak to człowiek widzi. Natomiast wskazana Triada jest przede wszystkim wyrazem samej rzeczywistości, czymś, co człowiek najpierw odczytuje, a nie tworzy; twórczość może stanowić fazę kolejną. Najpierw trzeba jednak odczytać tę Triadę dzięki filozofii pojętej klasycznie, bo jej przedmiotem jest byt jako byt i to co bytowi przysługuje w sposób istotny. Taką właśnie rolę filozofii określił Arystoteles w czwartej księdze dzieła, które później jego następcy określili mianem *Metafizyki*¹⁶. Jest to zadanie, które może być zaaprobowane przez cywilizację, gdy ona je poważa i ceni. Jednak poznanie metafizyczne rozpatrywane samo w sobie jest neutralne i obiektywne, i w tym sensie jest poza cywilizacyjne czy raczej ponad cywilizacyjne, ale nie antycywilizacyjne. Pozwala na odniesienie się człowieka do każdej cywilizacji w jej wymiarze ontycznym, czyli z punktu widzenia kultury prawdziwościowym, bo wskazuje na realne podstawy wartości i celów, do których człowiek dąży.

Te wartości, zwane w tradycji transcendentaliąmi, osadzone są w bycie i naturze, jako tym, co przez człowieka jest zastane. Natomiast w fazie zawiązywania i rozwoju życia osobowego i społecznego wartości te mogą być modyfikowane w różnych kierunkach, co wpływa na różnicowanie się cywilizacji. Gdyby punktem wyjścia była cywilizacja, to wówczas nie można byłoby mówić o możliwości dystansowania się do jakiegokolwiek cywilizacji w sposób neutralny i obiektywny. A co za tym idzie żadna z cywilizacji nie mogłaby podlegać jakiegokolwiek neutralnej ocenie. Można byłoby jedynie stwierdzić, że cywilizacje są różne. Jeżeli jednak jakaś cywilizacja uderza w strukturę ludzkiego bytu i ludzkiej natury, to takie podejście z konieczności podlega kryteriom metafizycznym, za którymi idą kryteria moralne. Nie da się wobec tego zrezygnować z filozofii przy ocenie jakiegokolwiek cywilizacji, jeśli cywilizacja ma wpływ na to, w jakiej kondycji znajdzie się struktura ludzkiego bytu i ludzkiej natury. Bez filozofii pojętej klasycznie, a więc takiej, której przedmiotem jest byt

¹⁶ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1996, ks. IV, 1003 a 21-22.

jako byt, nie ma takiej wiedzy, która pozwalałaby na to, aby z dystansem odczytać podstawy, na których opiera się każda cywilizacja, a które odnoszą się do bytu i natury.

Brak filozofii w danej kulturze sprawia, że kultura ta nie ma dystansu ani do samej siebie, ani do innych kultur. Przekłada się to na relacje między cywilizacjami, które stają się zakładnikami własnych kategorii i własnej mentalności na poziomie wszystkich dziedzin kultury. Filozofia klasyczna jest uniwersalnym dobrem wszystkich kultur i cywilizacji, ponieważ jako jedyna stanowi narzędzie rozpoznania nie tylko rzeczywistości, ale i racji rzeczywistości, a także racji bycia człowiekiem jako osobą. A choć poznanie racji bytu i racji bycia osobą dokonało się w obszarze kultury chrześcijańskiej, to jednak efekty tego poznania nabrały autonomii względem konkretnej religii i konkretnej kultury, co pozwoliło na to, by realistyczne spojrzenie na rzeczywistość i personalistyczne spojrzenie na człowieka mogło być dobrem całej ludzkości. Bez odkrycia racji bytu i racji bycia człowiekiem, ludzkość pozbawiona byłaby narzędzi i kryteriów, które różnym cywilizacjom pomagają poznać zarówno inne cywilizacje, jak i samą siebie.

By filozofia mogła odegrać taką rolę, potrzebne jest spełnienie dwóch warunków. Po pierwsze, musi to być filozofia realistyczna, która nastawiona jest na poznanie rzeczywistości, a nie tworzenie lub narzucanie apriorycznego systemu na rzeczywistość. Po drugie, kultura musi być otwarta na poznanie dla samego poznania, czyli poznania dla prawdy, a nie dla innych celów, nawet bardzo wzniosłych jak religia, czy potrzebnych jak technologia. Dopiero bowiem w świetle bezinteresownie poznawanej prawdy, człowiek może lepiej poznać siebie i nabrać dystansu do samego siebie, a tym samym i kultury oraz cywilizacji, w której żyje. Bez takiego dystansu cywilizacja traci swoją misję i popada w kryzys, ponieważ traci kontakt z rzeczywistością. Żadna cywilizacja „nie wyjdzie z siebie”, lecz ujmuje wszystko i ocenia na własną miarę. A jednak dzięki uznaniu filozofii pojętej realistycznie wyjście takie staje się możliwe, a cywilizacje bez utraty własnej tożsamości mogą prowadzić prawdziwy dialog. Wtedy też, dzięki filozofii, konflikt, mimo tylu różnic, zamienić się może w owocną współpracę. Natomiast próba osiągnięcia jedności

za pomocą odgórnego narzucenia wszystkim społecznościom jednej globalnej cywilizacji, musi skończyć się fiaskiem, ponieważ każda cywilizacja posiada swoją unikatową wartość wyrastającą z historyzmu, za którym stoi wielowiekowy, a nawet wielotysięczny ciąg pokoleń. Odrzucenie tej wartości spłyci niepomiarne pole ludzkiego życia osobowego, naruszając tym samym najgłębsze prawo człowieka do odnajdywania swojej tożsamości ukształtowanej za pośrednictwem własnej kultury i własnej cywilizacji.

Bibliografia

- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1996.
- Gawron K., *Inkulturacyja*, w: „Częstochowskie Studia Teologiczne” 15-16 (1987-1988), s. 131-150.
- Jaroszyński P., *Metafizyka czy ontologia?*, Lublin 2011.
- Koneczny F., *O ład w historii*, Kraków 2003.
- Krąpiec M.A., *Ja – człowiek*, Lublin 2005.
- McInerny R., *I Alone Have Escaped to Tell You*, Notre Dame, Indiana 2006.
- Morenz S., *Bóg i człowiek w starożytnym Egipcie*, tłum. M. Szczudłowski, Warszawa 1972.
- Pawlikowski M., *Dwa światy*, Londyn 1952.
- Platon, *Państwo*, 413A.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, London 1981.
- Woleński J., *Izaak Israeli i Tomasz z Akwinu o prawdzie*, w: „Studia Judaica” 8: 2005 nr 1-2 (15-16), s. 11.

Philosophy Towards Clashes of Civilizations

Summary

The multitude of civilizations comes from the multitude of methods, principles and goals that human societies set themselves. These methods, principles and goals may be so different that they influence not only the emergence of different civilizations, but also the fact that these civilizations will remain in conflict with each other, sometimes even in an open war. The

solution is not to create a single world civilization, because civilizational diversity is a historical value through which nations mature and come to self-awareness. Rather, we should look for non-civilization criteria, which are provided by classical philosophy. It grows out of a realistic concept of being and personalistic concept of the person, and allows civilizations to confront each other by means of dialogue, which is based on the three classic values of truth, goodness and beauty.

Key words: civilization, culture, philosophy, person, dialogue

Andrzej Maryniarczyk SDB

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ABC odbudowy cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej według Étienne Gilsona i Mieczysława A. Krąpca OP

Żyjemy w czasie, w którym jesteśmy świadkami załamywania się w Europie cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej. I choć chrześcijaństwo sięga szerzej poza Europę, to jednak Europa stała się paradygmatem cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej, który miał promieniować na cały świat. Paradygmat ten wyróżnia się troską o człowieka i z tej racji przeniknięty jest personalizmem.

Przypomnijmy, że za Feliksem Konecznym odróżniamy cywilizację od kultury. Kultura to wyrażony w zmaterializowanych formach (nauki, etyki i polityki, sztuki i techniki oraz religii) przejaw ludzkiego ducha. Cywilizacja zaś to określona „metoda ustroju życia zbiorowego”¹, obejmująca różne kultury, które mogą nawzajem się przenikać, czego jednak nie można powiedzieć o cywilizacjach. Cywilizacje nie przenikają się, lecz znoszą. **Na cywilizację składa się zarówno dorobek materialny jak i duchowy, prywatny jak i publiczny, prawny a także zwyczajowy. Przenikają się one nawzajem, tworząc pewną całość.** Feliks Koneczny jako klucz do charakterystyki cywilizacji wyróżnił określone cechy, nazwane przez niego Quincunxem (pięciomianem)². Wśród cech tych znajdujemy następujące: **dobro** związane z organizacją życia moralnego człowieka; **prawdę** związaną z organizacją życia naukowo-kulturowego; **zdrowie** związane z wartością życia ludzkiego;

¹ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935 (reprint), s. 154; zob. P. Skrzydlewski, *Cywilizacja*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin 2001, s. 339 n.

² Koneczny, dz. cyt., s. 133 n.

dobrobyt związany z dziedziną życia ekonomicznego (z majątkiem i własnością prywatną) oraz **piękno** wskazujące na ład i harmonię życia społecznego, któremu odpowiada sprawiedliwość społeczna.

1. Quincunx a cywilizacja łacińsko-chrześcijańska

Zwrócimy uwagę, że w dziejach formowania cywilizacji łacińskiej cechy Quincunxa zostały w sposób szczególny wyakcentowane, tak w życiu indywidualnym jak i społecznym, i stanowią podstawę tejże cywilizacji i jej tożsamości, na co wskazywali także w swych dociekaniach na temat cywilizacji chrześcijańskiej É. Gilson i M. A. Krąpiec. Przywołajmy jeszcze raz te cechy charakterystyczne dla cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej, aby przyjrzeć się ich znaczeniu.

Dobro: w cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej jest celem organizacji tak życia indywidualnego i społecznego, jak i gospodarczego. Oznacza to, że moralność przenika wszystkie te dziedziny ludzkiego działania. Z tej racji wskazuje się na dobro osoby jako cel etyki indywidualnej; dobro wspólne jako cel polityki, będącej dziedziną etyki społecznej oraz dobrobyt, będący udziałem wszystkich, jako cel życia gospodarczego. Wyróżnia się więc etykę indywidualną, społeczną (politykę) i gospodarczą (ekonomikę). W cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej: moralność przenika życie indywidualne, społeczne oraz gospodarcze i wyraża się w trosce o dobro osoby, dobro wspólne i dobro gospodarcze (solidarność).

Prawda: jako cel organizowania życia naukowo-kulturowego w cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej wyrasta z uznania racjonalności świata, człowieka i ludzkiego działania. W poznaniu prawdy człowiek spełnia się jako istota rozumna, aktualizuje się i otwiera na poznanie Prawdy Ostatecznej, dotyczącej tak jego istnienia, jak i istnienia całego świata. Z tej racji potrzeba poznania mądrościowego i rozumiejącego wysuwa się na pierwsze miejsce.

Zdrowie: wskazuje na niezbywalną wartość życia ludzkiego, które winno być w centrum organizacji życia zbiorowego. Wypracowanie w cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej koncepcji człowieka jako osoby, stawia człowieka najwyżej w hierarchii bytów. Z tej racji staje się

on celem dla każdej formy społeczności, rozpoczynając od rodziny, a kończąc na państwie. Ze względu na to, że źródłem życia ludzkiego jest Bóg, samo życie staje się wartością nienaruszalną.

Dobrobyt (pomyślność): wskazuje na potrzebę organizacji warunków materialnych życia ludzkiego, gwarantującą dostęp do dóbr, własności prywatnej i rodzinnej, które w duchu solidarności międzyludzkiej winny być udziałem wszystkich. Wyrasta to także z właściwego rozumienia dobra wspólnego.

Piękno: wskazuje na harmonię i ład, które budują życie osobowe i społeczne. Podstawą wszelkiego ładu i harmonii jest przede wszystkim wewnętrzna harmonia i ład człowieka zapisany w prawie naturalnym. Ono jest podstawą ładu indywidualnego i społecznego oraz źródłem tego ładu, zaś u jego korzeni jest Boski ład świata, wyrażany Bożą Opatrznością.

Gros tych wartości cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej uległo we współczesnej Europie dewastacji i degradacji. Przejawia się to w relatywizmie moralnym, obecnym tak w życiu indywidualnym jak i społecznym, w agnostycyzmie i sceptycyzmie przejawiającym się w odrzuceniu prawdy na rzecz użyteczności, skuteczności i sukcesu. Z kolei wartość życia ludzkiego została poddana osiągnięciom biotechnologii, a przez to życie ludzkie zostało odarte z tajemnicy i świętości, i stało się celem polityki nakierowanej na „gospodarowanie zasobami ludzkimi”. Dobrobyt w cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej, nabudowany na poszanowaniu dobra osobowego i dobra wspólnego, został zastąpiony nieograniczonym pędem bogacenia się jednych kosztem drugich. Z kolei ład i harmonia, wyrażające się w szlachetności i osobowej doskonałości czyli pięknie osoby ludzkiej, w harmonii i sprawiedliwości społecznej, zostają zastąpione indywidualizmem i egoizmem.

2. Źródła kryzysu cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej

Poszukując źródeł kryzysu cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej – patrząc na to od strony filozoficznej i analizując prace É. Gilsona i M. A. Krąpca – możemy wskazać trzy błędy: **błąd metafizyczny**, **błąd antropologiczny** i **błąd teistyczny**, leżące u postaw tego kryzysu.

2.1. Błąd metafizyczny

Błąd metafizyczny wyraża się w błędnym rozumieniu bytu, a zatem i świata. W całej tradycji realistycznej, poczynając od Arystotelesa, poprzez św. Tomasza z Akwinu i włączając w to É. Gilsona i M.A. Krąpca było czymś najbardziej oczywistym, pierwotnym i niepodważalnym, że byt jest tym co realnie istnieje poza naszym umysłem, jest czymś zastanym i jest tym z czym wpieryw spotyka się nasz intelekt. Zasługą św. Tomasza z Akwinu było ukazanie, iż byt konstytuuje nie forma, nie intelekt poznającego, ale akt istnienia, udzielony wraz z istotą w momencie *creatio ex nihilo*, a samo stwarzanie jest wprowadzaniem bytu do istnienia aktem intelektu i woli. Każdy zatem byt realny postawiony został pomiędzy: a) dwoma intelektami: intelektem Stwórcy, który określa prawdę bytu, powołując go do istnienia i intelektem poznającego, który ma za zadanie tę prawdę odczytać, i przez to udoskonalić się jako istota rozumna oraz b) dwoma wolami: wolą Stwórcy, który wyznacza cel bytu i jego dobro oraz wolą człowieka, która winna owo dobro rozpoznać i do niego dążyć, doskonaląc w ten sposób całą ludzką osobę. Byt jest więc intelektowi człowieka zadany do poznania, a woli do umiłowania.

Następstwem aktu stworzenia jest nie tylko faktyczność rzeczy, ale przede wszystkim ich prawda i dobro (*veritas et bonum sequitur esse*). Z tej racji byt staje się nie tylko przedmiotem pierwszym i właściwym dla intelektu, ale i przewodnikiem, gdyż jest nośnikiem prawdy, która zapisywana jest pod postacią zamysłu Stwórcy (tak jak zamysł twórcy zapisany jest w bytach-wytworach) i praw wpisanych w strukturę bytu, ale także przedmiotem i przewodnikiem dla woli, gdyż jest nośnikiem dobra zapisanego pod postacią celu w momencie powołania go do istnienia.

Ponadto, tak rozumiany byt staje się nie tylko przedmiotem poznania dla intelektu i pożądania dla woli, ale źródłem właściwego rozwoju ludzkiego intelektu, który staje się „intelektem prawym” (*recta ratio*), a dla ludzkiej woli, która staje się „wolą prawą” (*recta voluntas*), gdy pozwalają się kierować prawdą i dobrem bytu. Dlatego rozum, który został pokierowany prawdą bytu (*recta ratio*), a wola dobrem (*recta voluntas*) mogą być odpowiednim przewodnikiem na drodze poznania Boga, jako ostatecznej przyczyny istnienia świata i jego racjonalności,

a także jako najwyższego Dobra dla człowieka. Z tej racji poznanie filozoficzne, choć wychodzi od analizy świata – prowadzi jednak umysł ludzki do odkrycia jego Pierwszej Przyczyny i źródła jego racjonalności oraz Najwyższego Dobra i ostatecznej celowości. Tak było u Arystotelesa, Tomasza, Gilsona czy Krapca. Świat ukazywany w cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej, odkrywany w ramach metafizyki realistycznej – jawił się jako świat TEISTYCZNY, oddany człowiekowi w zarządzanie, w którym Stwórca nazaczył każdy byt swoją myślą i celem.

Naruszenie tego ścisłego związku pomiędzy bytem, będącym nośnikiem prawdy i dobra a intelektem i wolą, tak należy upatrywać w nowożytnej rewolucji filozoficznej dokonanej przez Kartezjusza, a dopełnionej przez Immanuela Kanta – na co zwracają uwagę tak É. Gilson, jak i M.A. Krapiec. W czasach nowożytnych Kartezjusz oderwał poznanie od realnie istniejącego bytu i zredukował byt do idei wrodzonej jasnej i wyraźnej, kierując poznanie na analizę tejże idei. Kant z kolei zredukował byt do fenomenu ukonstytuowanego przez intelekt i zamknął filozofię w poszukiwaniu warunków poznania. Byt przestał być przewodnikiem dla intelektu i woli, gdyż został odarty z racjonalności i celowości, innymi słowy z wartości. Filozofia europejska, nabudowana na błędzie metafizycznym Kartezjusza i Kanta, przestała być elementem integrującym łacińską cywilizację z chrześcijaństwem. Bóg przestał być ukazywany jako zwrotnik istnienia świata, jego racjonalności i celowości, a stał się elementem postulowanym: czy to jako kartezjańska idea czy jako kantowski postulat rozumu praktycznego. Świat jako taki przestał być postrzegany jako świat teistyczny, to znaczy naznaczony intelektem i wolą Stwórcy, a więc racjonalny i celowy, a został ukazany jako a-teistyczny, który człowiek ma racjonalizować i nadawać mu sens.

2.2. Błąd antropologiczny

Błąd antropologiczny, czyli błędne rozumienia człowieka jest skutkiem błędu metafizycznego. W ramach realizmu metafizycznego, w cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej (i tylko!) została wypracowana koncepcja człowieka jako osoby, czyli jako bytu-podmiotu (substancji), który dzięki niematerialnej duszy, stwarzanej bezpośrednio

przez Boga, istnieje w sobie i jest źródłem rozumnych i wolnych działań³. Jest istotą racjonalną i wolną. Z natury jest otwarty na Prawdę i Dobro, i to w najwyższym wymiarze, a więc jest tzw. *capax Dei*.

Na bazie Arystotelesowskiego obrazu człowieka jako „zwierzęcia rozumnego” (*dzoon logikón*) formułowano w pierw, na przełomie III i IV wieku, w kontekście tzw. dyskusji chrystologicznych, a następnie dopełniano w XIII wieku i czasach współczesnych, rozumienie człowieka jako osoby. Słowo „osoba” będzie wskazywać, że człowiek jest czymś więcej niż tworem przyrody. Wprawdzie żyje on w świecie przyrody i jest w tej przyrodzie zanurzony, to jednak ze względu na źródło swego istnienia, jak i sposób działania przekracza całą przyrodę.

Grecki termin *prósopon*, łaciński *persona*, który zaczerpnięto na określenie osoby, oznaczał maskę. Maską zaś w teatrach greckich miała funkcję nie tyle zakrywania i utajniania twarzy aktora, co ukazywania istoty sztuki (dramatu lub komedii). Treść zaś dramatu lub komedii wyrażana była przez akcję, słowa i gesty, a także przez całe zachowanie się aktora (jego czyny).

Zapóżycone pojęcie maski (*prósopon*) przybliżyła intuicję rozumienia człowieka jako osoby. Osobą będziemy nazywali jednostkowy podmiot zdolny do wyłaniania świadomych i autonomicznych działań, a więc byt, który może podejmować wolne i suwerenne akty decyzji. Z tego podmiotu, jak spod maski, wyłaniają się działania, w których i przez które ujawnia się prawda o człowieku jako osobie.

Ze względu na specyficzne działania, jakie dostrzegamy u człowieka (poznanie, wolność, miłość, religijność), źródłem tego działania nie może być byt-podmiot, który jest czystym wytworem przyrody⁴. Z tej racji należy koniecznie poszukiwać odpowiedniego źródła dla

³ Jako przykład zarysu takiej antropologii może służyć podręcznik M.A. Krąpca, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, 1991⁵, a także W. Pannenberg, *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, tłum. E. Zwolski, D. Szumska, Paryż 1978.

⁴ Zob. M.A. Krąpiec, *Człowiek – dramat natury i osoby*, w: tenże, *Człowiek, kultura, uniwersytet*, Lublin 1982, s. 33 n.; J. Seifert, *Być osobą – być wolnym*, tłum. A. Szutta, w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL – Lublin 20-25 sierpnia 1996*, red. Z. Zdybicka [i in.], Lublin 1997, s. 115-157.

tego typu działań. *Agere sequitur esse* – działanie jest bowiem konsekwencją określonego sposobu istnienia. Zatem, skoro działanie ludzkie przekracza działanie natury, to i istnienie ludzkie nie może być tworem natury. Wszystko to stanowiło postawę odkrycia faktu transcendencji bytu ludzkiego nad przyrodą i kulturą.

Rozwiązaniem tajemnicy transcendencji bytu ludzkiego jest odkrycie duszy jako formy substancjalnej człowieka, a więc takiej formy, która istnieje w sobie i nie tylko organizuje materię, lecz tworzy sobie ciało, nadając mu określone istnienie, a mianowicie istnienie człowieka (substancji). Jest więc dusza aktem istnienia „człowieka jako człowieka”. Tak pojęta dusza ludzka, jako posiadająca akt istnienia człowieka jako człowieka, nie może być pochodną materii czy formy, ani też nie może być wynikiem samego złożenia bytu z formy i materii. Skoro zatem źródła jej istnienia nie odnajdujemy w świecie natury, trzeba go poszukiwać poza nim.

Dusza jest więc pierwszym aktem istnienia ciała ludzkiego i dlatego musi istnieć przed nim i musi być wobec niego suwerenna. Zatem, ani ciało, ani układ materii nie może być jej źródłem. Jedynym źródłem tak pojętej duszy ludzkiej, a zatem i człowieka jako człowieka, jest Stwórca. Z tej racji człowieka rodzi człowiek i Bóg (*Homo generat hominem et Deus*). W mężczyznę i kobietę złożona została przez Stwórcę możliwość współuczestniczenia każdorazowo przy powstawaniu życia w akcie stwarzania (prokreacji). Dusza, będąc formą substancjalną, jest indywidualna (a nie ogólna), gdyż jest aktem istnienia bytu, a ten zawsze jest jednostkowy.

Dusza ludzka, choć istnieje sama w sobie jako we własnym i odpowiednim dla siebie podmiocie, jest jednak przyporządkowana do ciała, wraz z którym stanowi byt ludzki. Związek duszy z ciałem jest związkiem koniecznym, istotowym. Dusza z ciałem tworzy substancję ludzką jako monolit. Znaczy to, że ani sama dusza, ani samo ciało nie mogą być człowiekiem. Dusza, będąc w swym działaniu źródłem aktów materialnych i niematerialnych, wskazuje na swą wyjątkową naturę i specyficzne niematerialne pochodzenie. Jako dusza ludzka przejawia swe istnienie i działanie zawsze przez ciało, będące koniecznym elementem ludzkiego *compositum*, choć nie musi ono mieć postać ciała tylko materialnego, i wnosi w owo ciało przebłycki życia duchowego.

W ten sposób dochodzi w człowieku do zsyntetyzowania materii i ducha, który działając jako jeden podmiot, ujawnia w swoim działaniu transcendencję nad materią, przyporządkowując ją transcendentnemu celowi wpisanemu w tę naturę. W miejsce rozumienia człowieka jako *animal rationale* – zwierzęcia obdarzonego rozumem – pojawia się jego głębsze rozumienie jako osoby, a więc jako *rationalis naturae individua substantia* (jednostkowy podmiot rozumnej natury). Podmiotowości tej doświadcza człowiek bezpośrednio⁵.

Wraz z filozofią Kartezjusza i Kanta pojawia się kryzys w rozumieniu także człowieka – jak zauważają Gilson i Krąpiec. Kartezjusz odnawia platoński dualizm, ukazujący rozdzielenie pomiędzy ciałem (materią), którą rządzą prawa mechaniki i umysłem (*res cogitans*), którym rządzą prawa logiki. Człowiek przestał być jednością i dziełem stworzenia. Kant z kolei, odzierając wszystkie byty z wartości (racjonalności i celowości), zredukował człowieka do bytu, który jest zdolny do noszenia wartości (*Waertraeger*). Jednak wartości jako takich ze swej natury jest pozbawiony. Jego uwartościwienie przychodzi z zewnątrz i to w dodatku z czynników prawno-formalnych. Zostaje więc odarty z całej swej duchowości i głębi. Nie jest już w żaden sposób „koroną stworzenia” jako istota stworzona na obraz i podobieństwo Boga. Człowiek, który z natury był teistyczny (*homo religiosus*), skierowany ku Bogu swojemu Stwórcy i Zbawcy, ukazywany jest jako twór natury, a następnie w czasach współczesnych jako „projekt” biotechnologii skierowany ku sobie samemu i ku swoim możliwościom poznawczo-wytwórczym.

2.3. Błąd teistyczny

Błąd ten przejawia się w błędnym rozumieniu Boga, a co zatem i religii. W ramach filozofii realistycznej (metafizyki) Bóg jawi się

⁵ Rozumienie osoby zostało nabudowane na Boecjusza definicji człowieka jako „indywidualnej substancji rozumnej natury” (*rationalis naturae individua substantia*). Podstawy współczesnej teorii osoby odnajdujemy w pismach Awicenny (X–XI w.), a przede wszystkim u św. Tomasza, zaś jej spójną interpretację wypracowali współcześni tomści egzystencjalni. Zob. M.A. Krąpiec, *Człowiek – dramat natury i osoby*, dz. cyt., s. 15 n.

jako przyczyna istnienia świata oraz jego racjonalności i celowości, jako istota realna i konieczna, bez której nie może istnieć i funkcjonować świat oraz bez którego nie można racjonalnie poznać i wyjaśnić świata. A wszystko to, co wiemy o Bogu człowiek mógł sam odczytać z analizy bytów, które dane mu są w doświadczeniu.

Wraz z odkryciem prawdy o stworzeniu świata *ex nihilo* pojawiło się nowe rozumienie Absolutu jako źródła wszelkiego bytu, czyli jako *Ipsum Esse*. Poznanie ludzkie, które nakierowane jest na poszukiwanie ostatecznych przyczyn bytowania wszechrzeczy, spełnia się wtedy, gdy docieramy w nim do ostatecznej przyczyny i źródła naszego bytowania. „Uważamy – wyjaśnia Tomasz – że poznajemy w sposób doskonały, gdy znamy przyczynę pierwszą. Człowiek zaś z natury pragnie poznać pierwszą przyczynę jako cel ostateczny. Pierwszą zaś przyczyną wszystkich rzeczy jest Bóg. Poznanie Boga jest zatem ostatecznym celem człowieka”⁶.

Absolut, jako ostateczna racja istnienia świata, pojawia się w poznaniu metafizycznym jako dopełnienie i zwieńczenie rozumienia rzeczywistości, jako zwornik racjonalnej i zbornej wizji świata. Uwarunkowane jest to tym, że poszukując ostatecznych racji istnienia i działania bytów dostrzegamy konieczność istnienia takiego Bytu, który jest źródłem i racją wszystkiego, co istnieje. Akwinata odkrywa Go jako źródło wszelkiego istnienia – *Ipsum Esse*. Dochodzi on do tego odkrycia na podstawie analizy bytów realnie istniejących. Z analizy bowiem ich natury dochodzimy do poznania ich przyczyny, gdyż – jak dowodzi Tomasz: „skutki są (zawsze) proporcjonalne do swych przyczyn. Stąd trzeba by – tak jak skutki szczegółowe sprowadzają się do przyczyn szczegółowych – tak też to, co wspólne w skutkach szczegółowych, sprowadzało się do jakiejś przyczyny wspólnej. Podobnie jak nad szczegółowymi przyczynami narodzin tego lub tamtego jest jeszcze słońce jako wspólna przyczyna narodzin [...]. Dla wszystkich zaś (rzeczy) wspólne jest istnienie. Potrzeba więc, by ponad wszystkimi przyczynami istniała jakaś przyczyna, która udziela istnienia. Pierwszą zaś przyczyną jest Bóg [...]. Bóg zaś jest Bytem przez swą istotę, gdyż jest samym istnieniem (*Ipsum Esse*). Każdy

⁶ S. Thomae Aquinatis, *Summa contra Gentiles*, II, c. 25.

zaś inny byt jest bytem przez uczestniczenie, albowiem byt, który jest swym własnym istnieniem, może być tylko jeden. Stąd Bóg jest dla wszystkiego innego przyczyną istnienia⁷.

Należy jednak zauważyć, że odkryty przez Tomasza nowy obraz Absolutu, jako *Ipsum Esse*, będzie dopełnieniem i zwornikiem rozumienia świata osób i rzeczy. One to mają udzielone istnienie od Tego, Który jest Istnieniem. Stąd, tak jak kropla wody nie może ogarnąć oceanu, tak poszczególne byty nie mogą ogarnąć Jego istnienia. Jako Stwórca świata, ogarnia sobą świat, ale świat Go nie ogarnia. W świecie jest obecny tak jak przyczyna w skutku, lecz skutek nie obejmuje przyczyny. Dlatego jest On immanentny, ale i transcendentny wobec wszystkiego, co istnieje, a zatem wobec całego świata. Świat zatem, jako całość nie wyczerpuje bogactwa Jego istnienia, a co najwyżej świadczy o Jego mądrości i wspaniałości.

Z ograniczeń tych nie wynika jednak agnostycyzm ani sceptycyzm. Teizm metafizyczny głosi bowiem możliwość odkrycia i poznania faktu istnienia Boga, opierając się na analizie natury istniejących bytów. W świecie tym bowiem Stwórca jest ustawicznie obecny jako przyczyna jego istnienia i trwania, i takim też Go odkrywamy. Bez niego niezrozumiałe i absurdalne jest istnienie i działanie wszystkich otaczających nas rzeczy. Gdyż – jak objaśnia myśl Akwinaty Gilson: „[...] wiecznie od woli Boga zależy, czy świat ma być stworzony, tak samo – i z tego samego powodu – wiecznie w mocy Boga jest sprowadzić go do nicości w każdej chwili jego trwania. Aby się tak stało wystarczy, by Bóg zaprzestał wlewać weń istnienie, którego mu użyzca, co byłoby równoznaczne z jego unicestwieniem⁸”.

Koncepcja Absolutu, do jakiej dochodzi Tomasz w swej metafizyce, nie dlatego jest prawdziwa, że jest chrześcijańska. Tomasz wiedział, że im prawdziwszą będzie filozoficzna idea Boga, tym bardziej będzie chrześcijańska. Z Tomaszowego teizmu wynikają doniosłe wnioski dla rozumienia rzeczywistości. Po pierwsze, dostrzegamy

⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Compendium theologiae*, tłum. J. Salij, w: tenże, *Dziela wybrane*, Kęty 1992, c. 3, s. 14-15.

⁸ É. Gilson, *Byt i istota*, Warszawa 1963, s. 82; por. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 8, London 1981, I, q. 103, a. 3, resp.

ostatecznie sens istnienia świata i człowieka. Świat nie jest chaosem, a życie ludzkie nie jest absurdem czy przypadkiem. Wszystko bowiem co istnieje, partycypuje w istnieniu Absolutu. Po drugie, świat istnieje w koniecznym związku przyczynowo sprawczym, celowym i wzorczym z Bogiem. Bóg zaś w swym istnieniu i działaniu jest wolny, dla świata zaś i dla człowieka jest Opatrznością. W stosunku do świata Bóg jest immanentny i zarazem transcendentny, ponieważ jest obecny w świecie (jako jego przyczyna), jednak nie jest tożsamy ze światem (świat partycypuje w istnieniu Boga). Po trzecie, świat rzeczy realnych jest „księgą”, z której możemy czytać prawdę o Bogu i człowieku. Droga zaś do tej prawdy wiedzie przez filozofię (metafizykę).

W nowożytności za sprawą filozofii Kartezjusza Bóg stał się tylko ideą (na razie tylko wrodzoną, w nowym ateizmie stanie się już ideą urojoną), bez ugruntowania w bytach. Za sprawą z kolei Kanta Bóg stał się postulatem rozumu praktycznego. Jednak Jego istnienie nie wynika z wyjaśniania świata, bo świat jako taki nie jest przedmiotem wyjaśniania filozoficznego. Jest tylko postulowany. Wyrugowanie Boga i religii z wizji świata i kultury przyniosło skutek nie tylko w postaci laicyzacji kultury, lecz także i natury, a do czego w sposób szczególny przyczynił się ewolucjonizm, deformując procesy poznawczego i racjonalnego poznania świata.

Dychotomia pomiędzy cywilizacją łacińską i chrześcijańską Europy zaczyna się ujawniać coraz ostrzej. A zatem u podstaw odbudowania na nowo cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej leży konieczna potrzeba naprawienia tych błędów przez podjęcie na nowo filozoficznej posługi myślenia rozumiejącego i mądrościowego.

3. Korekta błędu metafizyczno-antropologiczno-teistycznego warunkiem odbudowy cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej

Filozofię É. Gilsona i M.A. Krąpca możemy potraktować jako drogę do naprawy triady błędów, które zainfekowały cywilizację łacińsko-chrześcijańską. Droga ta winna przebiegać na dwóch płaszczy-

znach: na płaszczyźnie filozoficznej oraz na płaszczyźnie kulturowej, a celem jej jest między innymi: 1) dostarczyć narzędzi rozumiejącego poznania świata i człowieka; 2) uczynić filozofię realistyczną *Ancilla scientiae*; 3) uczyć prawdziwie wolnego poznawania.

3.1. Dostarczyć narzędzi rozumiejącego poznania świata i człowieka

Postulat jaki formułują É. Gilson i M. A. Krąpiec odnośnie do odbudowy cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej dotyczy powrotu do filozofii realistycznej, która stoi u podstaw kultury i uniwersalizmu chrześcijańskiego i winna być traktowana jako posługa myślenia. Pierwszy punkt *Vademecum początkującego realisty*, sformułowanego przez É. Gilsona w książce *Realizm tomistyczny*, głosi, że „Pierwszym krokiem na drodze do realizmu jest uświadomienie sobie, że było się zawsze realistą. Drugim – spostrzeżenie, że cokolwiek by się czyniło, aby inaczej myśleć – nigdy się to nie uda. Trzecim – stwierdzenie, że ci, którzy utrzymują, iż myślą inaczej, myślą jak realisci, gdy tylko zapomną o przyjętej roli. Jeśli wówczas postawi się pytanie, dlaczego tak jest – nawrócenie jest niemal dokonane”⁹. Dlaczego to jest takie ważne? Bo filozofia realistyczna jest filozofią budzącą rozum i formującą rozum prawy (*recta ratio*). A ponieważ wiara potrzebuje rozumu by była wiarą człowieka, który jest *animal rationale*, tak samo chrześcijaństwo potrzebuje filozofii formującej rozum prawy, by ujawnić swój uniwersalizm, i by nie zostało zepchnięte do dziedziny mitologii.

Wśród różnorodnych typów działalności ludzkiej takich jak: teoretyczna (*theoria*), praktyczna (*praxis*) czy wytwórcza (*poiesis*), od starożytności wyróżniano tę pierwszą. Działalność teoretyczna prowadziła bowiem do mądrości, która była wiedzą o przyczynach i zasadach. Z nauk zaś tę za mądrość uważamy, jak pisał Arystoteles w *Metafizyce*: „która jest godna wyboru dla niej samej, dla samego

⁹ É. Gilson, *Vademecum początkującego realisty*, w: *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1986, s. 52.

poznania, a nie ze względu na jakieś jego następstwa [...]. I bardziej słuszną do nauczania jest wiedza teoretyczna, która przede wszystkim odnosi się do przyczyn. Bo uczą ci, którzy wskazują przyczyny poszczególnych rzeczy”¹⁰.

Posiadanie takiej wiedzy jest też wyrazem wolności człowieka. „Bo tylko filozof – jak powie Arystoteles – żyje ze wzrokiem skierowanym na naturę i na to, co boskie, i tak, jak dobry sternik umocniwszy swe życie w tym, co jest wieczne i niezmienne, tam zarzuca kotwicę”¹¹.

3.2. Uczynić filozofię realistyczną *Ancilla scientiae*

Wskazanie na służebną rolę filozofii realistycznej (metafizyki) w odniesieniu do innych dyscyplin naukowych nie oznacza, że nie jest ona dyscypliną autonomiczną i że jest pozbawiona własnych celów poznawczych. Jej autonomiczny cel poznawczy został określony powyżej jako *scire propter scire*. Sama zaś metafizyka, będąc filozofią pierwszą, a więc taką, która stanowi bazę dla wszelkich dyscyplin poznawczych, może być dla nich *ancilla scientiae*. **Jest bowiem czymś oczywistym, że tak nauki przyrodnicze jak i humanistyczne, tak teologia jak i filozofia nie mogą obejść się bez metafizyki.** Wystarczy tylko prześledzić starożytne, średniowieczne i współczesne dyscypliny przyrodnicze i humanistyczne, a odnajdziemy u ich podstaw różnorodne rozumienia świata i człowieka. Metafizyka pojęta jako rozumienie świata osób i rzeczy występuje w roli *ancilla scientiae* i dostarcza tak przyrodnikom jak i humanistom oraz teologom odpowiednich narzędzi do całościowej, a zarazem rozumiejącej interpretacji odkrywanych prawd o świecie i człowieku.

Narzędziem tym jest bez wątpienia dostarczane przez metafizykę **(1) rozumienie rzeczywistości i zbudowany na nim obraz świata i człowieka**, który stoi u podstaw naukowego (w tym także teologicznego) poznania prawdy o świecie i człowieku. Ponadto **(2)**

¹⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. A. Żeleźnik, M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1996, 982b–983a.

¹¹ Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988, frg. 50.

narzędziem tym jest także język, którym możemy opisać świat osób i rzeczy, i naprowadzić na ich rozumienie. Tego typu narzędziami są również odpowiednie pojęcia, za pomocą których formułuje się rozumienie takich rzeczywistości, jak: absolut, osoba, dusza, substancja, natura, dobro, prawda, piękno, działanie, doznawanie i wiele innych.

Potrzebę korzystania z metafizyki realistycznej we współczesnej filozofii, nauce czy teologii unaocznia także fakt, że fałszywe rozumienie rzeczywistości i obciążone dwuznacznością pojęcia, którymi posługują się te dyscypliny, prowadzą do deformacji obrazu świata i człowieka. Zdeformowany zaś obraz świata i człowieka pociąga za sobą dobór złych praw i zasad działania, i w ostateczności obraca się przeciw samemu człowiekowi. Weźmy na przykład słowo *sacrum*, które przejęły i którym posługują się teologia i filozofia religii. *Sacrum* oznacza bliżej nieokreśloną rzeczywistość, czy jakieś bliżej nieokreślone zjawisko. Mówiąc *sacrum* zamiast „Bóg” w sztuce, kulturze, religii czy teologii, dokonujemy deformacji obrazu rzeczywistości, dzieląc ją na dobrą i złą (*sacrum* i *profanum*). *Sacrum* nie jest osobą, nie jest bytem konkretnym. Wprowadzając tego rodzaju termin (za którym kryje się odpowiednie rozumienie rzeczywistości) do teologii czy kultury, dokonujemy deformacji idei Boga, jak i obrazu świata.

Innym przykładem może być słowo *embrion*, które przeniesione z języka biologii do etyki czy antropologii przysłania prawdę o poczętym człowieku, redukując jego rozumienie do bliżej nieokreślonej komórki organicznej. Słowo „zabieg” czy „aborcja” zamiast słowa „zabicie” mówi o kolejnym etapie przysłaniania prawdy o „zabijaniu nienarodzonego człowieka”. Wyrażenia te, jak i inne tego rodzaju, które weszły do antropologii, filozofii, etyki zaczynają żyć swym własnym życiem i pełnią funkcję „zasłaniania” prawdy o świecie osób i rzeczy. U podstaw zaś tych wyrażen kryje się określony obraz świata i człowieka.

Z perspektywy historii filozofii, teologii czy nauki możemy łatwo dostrzec, jak niekiedy zgubne skutki pociągało za sobą nieumiejętne i bezkrytyczne korzystanie z narzędzi nauk przyrodniczo-matematycznych w filozofii i teologii czy także na odwrót: z filozoficznych i teologicznych w naukach przyrodniczych. Stąd nie bez znaczenia

jest, z jakiej filozofii korzysta przyrodnik, humanista i teolog. A więc jakim rozumieniem i jakim obrazem świata się posługuje? Kim dla niego jest człowiek, czym świat i czym poszczególne rzeczy?

Metafizyka realistyczna, która opiera się na metodzie metafizyki Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, dostarcza tego typu narzędzi poznawczych dla przyrodnika, etyka, antropologa, filozofa czy teologa, które nie znoszą autonomii owych dyscyplin naukowych, lecz pozwalają im osiągnąć rozumienie przedmiotu badanego nie tylko w aspekcie: „jakim jest”, ale „dlaczego jest” i „jaka jest” jego natura. W tym też metafizyka realistyczna upatruje swoją służebną funkcję wobec współczesnej kultury i nauki.

3.3. Uczyć prawdziwie wolnego poznawania

„Prawdziwy realista – jak wyjaśnia Gilson – nie w św. Tomaszu ani w Arystotelesie, lecz w rzeczach dostrzega wszystko, co w nich widzi. Realista nie będzie się zatem wahał przed powołaniem się na tych mistrzów, gdyż są oni dla niego tylko przewodnikami ku samej rzeczywistości. I jeśli idealista zarzuca mu, jak to jeden z nich niedawno bardzo uprzejmie zrobił, iż „ubiera się bogato w resztki pozostałe po prawdzie” – to odpowiedź na to jest bardzo łatwa: znacznie lepiej ubierać się bogato w resztki po prawdzie pozostawione przez innych – jak to idealista z konieczności zgadza się czynić – niż nie zgodzić się na to – jak to czyni idealista – i chodzić nago”¹².

Cywilizacja łacińska uczyła człowieka chodzić w prawdzie. To co widzimy dziś, a co jest obce cywilizacji łacińskiej i chrześcijaństwu, to chodzenie nago i udawanie, że się jest ubranym. Zniewolenie, któremu poddawany jest naukowiec, może przychodzić z różnych stron. Jednym z najgroźniejszych jego źródeł są zapożyczenia fragmentów czy całych teorii naukowych lub metod poznawania dokonywane przez tego, kto wkracza na drogę naukowego poznawania. Teorie te, będąc określonymi konstruktami poznawczymi (hipotezami lub modelami), często ograniczają dostęp do prawdy rzeczy, podporządkowując ją danej teorii czy hipotezie. Tymczasem ani teorie, ani hipote-

¹² É. Gilson, *Vademecum realisty*, dz. cyt., s. 59.

zy, ani metody w ostateczności nie weryfikują rzeczy, lecz odwrotnie, rzeczy weryfikują teorie. Chodzi więc o to, by każdy, kto wkracza na drogę **rozumiejącego** poznawania świata i człowieka, obojętnie, czy rozpoczął od fizyki, matematyki, biologii, teologii czy sztuki, uświadomił sobie, że jedyną gwarancją zachowania wolności w poznaniu jest „słuchanie bardziej rzeczy i rozumu” niż teorii i hipotez. Nie ma bowiem takiej teorii, która by w jakimś fragmencie nie przylegała do rzeczywistości. Ale przecież sam fakt, że jakaś teoria gdzieś „przylega”, nie rozstrzyga, że taka jest ostateczna prawda o rzeczywistości i że taka jest rzeczywistość.

Podstawowym znakiem wolności w poznawaniu jest więc nie tyle wolność do głoszenia jakichkolwiek teorii i stawiania jakichkolwiek hipotez, lecz przede wszystkim wolność w dotarciu do samej rzeczy. Z tej racji metafizyka proponuje poznanie, które jest przede wszystkim odpowiedzialne wobec osób i rzeczy, i wyrażone w odpowiedniej teorii, a nie odwrotnie. Ponadto w badaniach metafizycznych dąży się do neutralnego ujęcia badanego przedmiotu, które wyraża się w tym, że przedmiot brany jest tak, jak on jest, a nie jaka jest na jego temat teoria czy hipoteza. Stąd też w ramach poznania metafizycznego dla tak ujętych rzeczy, zjawisk, procesów czy zdarzeń szukamy przedmiotowych racji (przyczyn) ostatecznie tłumaczących ich istnienie i działanie. Rzecz, proces czy zdarzenie same stają się więc przedmiotem poznania, a nie jakaś teoria, dla której poszukiwalibyśmy przedmiotowego odniesienia.

By więc nauczyć się czytać prawdę o rzeczach, by nie być na nią ślepym, należy wybrać odpowiednią do przedmiotu i celu badań metodę, korzystając przy tym ze skarbcza historii filozofii. Takim narzędziem jest metoda poznania metafizycznego, która gwarantuje odpowiedzialność wobec rzeczy i uczy – jak mawiał Arystoteles – odróżniać „byt od niebytu” oraz unikać wyjaśniania „bytu przez niebyt”, a więc chroni przed absurdami w poznawaniu i wyjaśnianiu świata osób i rzeczy. „Wszystkim bowiem ludziom – jak pisał Arystoteles we wstępie do pierwszej księgi *Metafizyki* – wrodzone jest pragnienie poznania”. I wszyscy też z natury dążą do poznania prawdy. Nośnikiem zaś tej prawdy i jej źródłem jest świat osób i rzeczy, a człowiek tylko jej odkrywcą i sługą. W ten sposób świat staje przed nami jako księga,

z której możemy uczyć się prawdy o rzeczach i ludziach, a w ten sposób sami coraz bardziej będziemy stawać się istotami rozumnymi. Bo człowiek jest tym, czym czyni go rozum. Ogólny zaś zwyczaj sprawił, jak pisał Tomasz w pierwszej księdze *Sumy filozoficznej*, że: „mędrca-
mi nazywa się tych, którzy porządkują rzeczy i dobrze nimi rządzą; stąd wśród zadań, które ludzie przypisują mędrcom, umieszcza Arystoteles także wprowadzanie ładu. Jest zaś rzeczą konieczną, by reguła rządzenia i porządku płynęła z **celu**, do którego przyporządkowane jest to, czym się rządzi. Wtedy bowiem każdą rzeczą rozporządza się najlepiej, gdy się ją odpowiednio skieruje do jej celu. Celem bowiem każdej rzeczy jest jej **dobro** [...]. Otóż celem ostatecznym każdej rzeczy jest to, co zamierzył jej pierwszy twórca lub poruszyciel. Pierwszy zaś twórca i poruszyciel wszechświata jest intelektem [...]. Ostateczny cel wszechświata musi więc być dobrem intelektu. Takim zaś dobrem jest **prawda**. Ostatecznym celem całego wszechświata musi więc być prawda i przede wszystkim jej rozważaniem musi zajmować się mądrość¹³.

Zakończenie

Prawda zapisana jest w świecie osób i rzeczy. Odczytywana może być przez realistyczną filozofię, którą rozwijali i której nauczali É. Gilson i M.A. Krąpiec. Ma ona moc uczynić człowieka rzeczywiście mądrym i wolnym w poznawaniu i działaniu. Wolność zaś poznawcza wyraża się w tym, że odkrywamy świat jako teistyczny, człowieka, który został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, jako twórcę kultury europejskiej, która z natury jest chrześcijańska. Z kolei wolność w działaniu wyraża się w tym, że działający kieruje się nie widzimisię, ale prawą wolą i prawym rozumem, a te stają się takimi, gdy są pokierowane dobrem i prawdą rzeczy. Tylko powrót do takiego poznania i do takiej filozofii daje szansę, aby odbudować na nowo podstawy cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej i przywrócić im jedność.

¹³ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, tłum. Z. Włodek, I, c. 1, w: „Kwartalnik Filozoficzny” 25 (1997) 1, s. 239-240.

Bibliografia

- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. A. Żeleźnik, M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1996.
- Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988.
- Gilson É., *Byt i istota*, Warszawa 1963.
- Gilson É., *Vademecum początkującego realisty*, w: *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1986.
- Koneczny F., *O wielości cywilizacji*. Kraków 1935.
- Krąpiec M. A., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, 1991⁵.
- Krąpiec M. A., *Człowiek – dramat natury i osoby*, w: tenże, *Człowiek, kultura, uniwersytet*, Lublin 1982.
- Pannenberg W., *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, tłum. E. Zwolski, D. Szumska, Paryż 1978.
- Seifert J., *Być osobą – być wolnym*, tłum. A. Szutta, w: *Wolność we współczesnej kulturze*. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL – Lublin 20-25 sierpnia 1996, red. Z. Zdybicka [i in.], Lublin 1997.
- Skrzydlewski P., *Cywilizacja*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin 2001.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Compendium theologiae*, tłum. J. Salij, w: tenże, *Dzieła wybrane*, Kęty 1992.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, tłum. Z. Włodek, I, c. 1, w: „Kwartalnik Filozoficzny” 25 (1997) 1.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 8, London 1981.

ABC of Reconstruction of Latin and Christian Civilization according to Étienne Gilson and Mieczysław A. Krąpiec OP

Summary

The article indicates that the basis of the Latin-Christian civilization is its personalistic character. It means that the whole organization of human social life is directed to the good of man as a person. The crisis of the Latin-Christian civilization was expressed in the fact that ethics was detached from politics and economics, and in this way deprived of their proper pur-

pose, which was the good of the human person. At the basis of this – as É. Gilson and M. A. Krąpiec observe – lies a metaphysical mistake, that is, an erroneous understanding of reality (being), which entails an anthropological error (mistaken understanding of man) and a theistic error (misunderstanding of God). In order to reverse this and rebuild the foundations of Christian civilization, a deeper philosophical reflection is needed than the modern philosophy proposes. For this reason, they propose to reach for metaphysics that teaches people to read the world of people and things. This type of philosophy makes a person wise and free in cognition and action. Cognitive freedom is expressed in the fact that we discover the world as a theistic creative act, and so the human being, is said to be created in the image and likeness of God. This is the basis of understanding the European culture as a civilization inspired by Christian principles. On the other hand, freedom in action, in turn, is expressed in the fact that the human action is guided by right will (*recta voluntas*) and right reason (*recta ratio*), and these become such when they are directed towards the good and truth of beings. Only a return to such knowledge and to such a philosophy gives a chance to reestablish the foundations of Latin-Christian civilization and restore them to unity.

Key words: Latin civilization, Christian civilization, culture, personalism, ethics, philosophical anthropology

Zdzisław Klafka CSsR

Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu

Cywilizacja łacińska jako cywilizacja miłości: Prawda czy Dobro?¹

Cywilizacja łacińska – wstęp

Pośród wielu definicji terminu „cywilizacja” jest także to autorstwa św. Jana Pawła II – znajdziemy je w Liście do rodzin wydanym z okazji obchodzonego w Kościele Roku Rodziny (1994). Pozwalam je sobie przytoczyć już na samym początku, gdyż uważam, że jest kwintesencją:

„Sam wyraz „cywilizacja” etymologicznie pochodzi od „*civis*” – „obywatel” i podkreśla wymiar polityczny bytowania każdego człowieka. Natomiast głębszy sens wyrażenia „cywilizacja” jest nie tyle polityczny, ile po prostu „humanistyczny”. Cywilizacja należy do dziejów człowieka, odpowiadając jego duchowości oraz moralności: stworzony na obraz i podobieństwo Boże człowiek otrzymał świat z rąk Stwórcy z zadaniem, by tworzył go na swój obraz i podobieństwo. W spełnianiu tego zadania odnajduje swe źródło cywilizacja, to znaczy ostatecznie „humanizacja świata”. Jest więc raczej cywilizacja poniekąd tym samym co „kultura”. Można by więc powiedzieć: „*kultura miłości*”. Przyjęła się jednak „cywilizacja” i przy tym wypada pozostać².”

Komentując definicję św. Jana Pawła II, należy dodać, że dla wielu myślicieli terminy „cywilizacja” i „kultura” są ze sobą ściśle po-

¹ Tekst referatu wygłoszonego podczas XVII Międzynarodowego Sympozjum z cyklu „Przyszłość cywilizacji Zachodu” pt. *Filozofia a cywilizacje – w rocznicę śmierci É. Gilsona i M.A. Krapca*, które odbyło się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II dnia 6 czerwca 2018 roku.

² Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane*, nr 13.

wiązane. To szczególnie czasy nowożytne ze swoim subiektywistycznym-idealistycznym nurtem myślenia (I. Kant) przeciwstawiały sobie rozumienie cywilizacji i kultury. Przypatrując się pewnemu procesowi ewolucji rozumienia pojęcia cywilizacji, trzeba odnieść się również do pisarzy francuskich i angielskich XVIII wieku, dla których cywilizację stanowią ludzie zachowujący dobre obyczaje w oparciu o obowiązujące prawo. Stąd właśnie wywodzi się owo potoczne dzielenie ludów na te cywilizowane i niecywilizowane. Z czasem termin ten zaczął określać również ogólny postęp ludzki. To w epoce Oświecenia przez cywilizację rozumiano nowy porządek życia społecznego, który różni się radykalnie od tego, który został ukształtowany przez chrześcijaństwo. Dlatego zdaniem J.J. Rousseau „cywilizacja” jest przyczyną zniewolenia człowieka, który jest zdolny do samorealizacji, i dlatego zasługuje ona nie tylko na odrzucenie, ale wręcz na potępienie. W następnym już XIX wieku zaczęto zamiennie używać terminów „cywilizacja” i „kultura” na oznaczenie wszelkiego dorobku społeczeństwa³. Pojęcie cywilizacji odnosi się też do integralnej formy ludzkich zrzeseń obejmujących przestrzenie kultury w zakresie poznania moralności, sztuki i religii. Różnice między cywilizacjami mogą dotyczyć poszczególnych dziedzin kultury, ale mogą też dotyczyć samych ich podstaw i celu. To właśnie w XX wieku specyficzne pojmowanie cywilizacji w nauce opisywali m.in. O. Spengler, A. Toynbee oraz polski uczone F. Koneczny. Warto też wspomnieć o takich autorach, jak O. Wells, S. Lem, A.L. Huxley, G. Orwell, którzy podejmowali pojęcie cywilizacji na polu literatury. Cywilizacją zajmowali się interdyscyplinarnie⁴, ale prym wiodły tutaj nauki historyczne i filozofia oraz nauki społeczne z akcentem na nauki polityczne. Wydaje się, że we wszystkich studiach nad cywilizacją nade wszystko próbowano odpowiedzieć na zasadnicze pytania, choćby na to, czy istnieją jakieś prawa rozwoju dziejów i w jaki sposób wpływają one na ludzkie życie. Wszystkie wspomniane studia potwierdzają związek cywilizacji

³ Por. *Encyklopedia „Białych Płam”*, t. 4, Ce-De, s. 163; *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, C-D, s. 339-348.

⁴ Do wybitnych myślicieli można tu zaliczyć m.in. takich autorów, jak: S. Huntington, P. Kennedy, F. Fukuyama, A. Toffler.

i kultur (przez nie wytworzonych) z człowiekiem rozumianym jako istota społeczna. Każde zajmowanie się cywilizacją musi więc mieć odniesienie do zagadnień antropologicznych. W zależności od konkretnego kręgu kulturowego i cywilizacyjnego człowiek odpowiednio podchodzi do otaczającej go rzeczywistości, którą sam w jakiś sposób kształtuje. W odniesieniu do dziedzin kultury np. jedna kultura nie zna lub nie uznaje nauki lub technologii, inna natomiast przykłada do niej najwyższą wagę. Jedna cywilizacja uznaje przede wszystkim sztukę figuratywną (katolicyzm), inna zaś abstrakcyjną (islam, judaizm). W jednej podmiotem jest tylko osoba władcy (Egipt, bizantyzm), czy też partia polityczna (komunizm), a w innej każdy poszczególny człowiek. Jedna cywilizacja dąży do tego, by docelowo zniszczyć ludzkość, inna znowu – by człowieka ocalić, zbawić. To w takim kontekście zaczynamy mówić o „cywilizacji śmierci” przeciwstawianej „cywilizacji życia”, zwanej też „cywilizacją miłości”. Możemy tu mówić o zagadnieniu cywilizacji poruszanej na płaszczyźnie moralnej i religijnej, gdzie ogromne zasługi położyli szczególnie dwaj Papieże – św. Paweł VI i św. Jan Paweł II.

Fundamenty etyczne cywilizacji łacińskiej w myśli Feliksa Konecznego

Zanim przejdziemy do refleksji na temat „cywilizacji miłości” w nauczaniu ostatnich wybitnych Papieży, pragniemy przyjrzeć się po trosze twórczości wspomnianego już wybitnego polskiego historiozofa Feliksa Konecznego, którego można określić mianem prekursora nauki o cywilizacjach. Wyróżnił on siedem wielkich cywilizacji: łacińską, żydowską, bizantyńską, arabską, bramińską, chińską i turańską. To właśnie on wprowadził termin „cywilizacja łacińska”, która przez innych badaczy bywa określana jako „cywilizacja zachodnioeuropejska”⁵.

⁵ Por. I. Białkowski, *Profesor Feliks Koneczny jako prekursor nauki o cywilizacjach*, „Przegląd Geopolityczny”, 2009, t. 1, s. 101-118; W. Klag, *Cywilizacja łacińska w myśli Feliksa Konecznego (wybrane zagadnienia)*, „Racjonalia”, nr 2014, s. 66-92;

Dla Konecznego cywilizacja łacińska opiera się na trzech filarach: klasycznej filozofii greckiej, tradycji prawa rzymskiego oraz religii chrześcijańskiej. Stąd też owa triada: Akropol–Kapitol–Golgota. To pierwszy prezydent RFN Theodor Heuss powiedział kiedyś, że Europa stoi na trzech wzgórzach: na rzymskim Kapitolu, na greckim Akropolu i na Golgocie. Kapitol to symbol rzymskiej tradycji, a w szczególności jej koncepcji państwa i prawa, Akropol odnosi do filozofii hellenistycznej, Golgota zaś do chrześcijaństwa⁶. Koneczny podkreślał z mocą, że to właśnie chrześcijaństwo odegrało największą rolę w utworzeniu cywilizacji łacińskiej, gdyż ono szczególnie w sferze etycznej podarowało uniwersalne i niezmiennie wartości życia społecznego. Wskazał on pięć elementów składowych tej cywilizacji, tzw. *quincunx*, obejmujących sfery ludzkiej aktywności. Opisał je następująco:

„[Z] ciała i duszy składa się człowiek, a wszystko cokolwiek jest ludzkiego, musi posiadać formę i treść, stronę zewnętrzną i wewnętrzną. Pełnia życia wymaga obydwóch, gdyż niedomaganie jednej z nich sprowadza wykołajenie całości. Istnieje pięć kategorii bytu człowieczego. Na stronę wewnętrzną, duchową, składają się pojęcia dobra (moralności) i prawdy (przyrodzonej i nadprzyrodzonej). Na stronę cielesną, zewnętrzną, przypadają sprawy zdrowia i dobrobytu; nadto istnieje pomost od zewnątrz do wewnątrz, pojęcie piękna, wspólne ciało i duszy. Jest to *quincunx* człowieczy, obejmujący wszelkie przejawy bytu, wszelkie możliwości życia ludzkiego”⁷.

Życie społeczne cywilizacji łacińskiej opiera się na etyce katolickiej, z której wypływają cztery postulaty: „[...] małżeństwo monogamiczne dożywotnie, dążenie do zniesienia niewolnictwa, zniesienie zemsty i przekazanie jej sądownictwu publicznemu, wreszcie niezawisłość Kościoła od władzy państwowej”⁸. Należy podkreślić, że Fe-

A. Bokiej, *Cywilizacja łacińska. Studium na podstawie dorobku historiozoficznego Feliksa Konecznego*, Legnica 2000, s. 221.

⁶ Por. S. Meetschen, *Trzy wzgórza Europy*, „Idziemy” z 2 września 2012, nr 36 (365).

⁷ F. Koneczny, *O ład w historii*, Warszawa 1992, s. 12-13.

⁸ Tenże, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1997, s. 269.

liks Koneczny ogromną rolę w kształtowaniu elementów cywilizacyjnych Zachodniej Europy przypisywał katolicyzmowi. Jego zdaniem, pojęcie cywilizacji łacińskiej dotyczy rejonów, gdzie zaczęły sięgać wpływy Kościoła katolickiego po upadku zachodniego imperium rzymskiego. Podstawową kategorią dla tej cywilizacji stało się pojęcie osoby (*persona*), stąd cywilizację tę nazwano później personalistyczną. Jak pisze sam Koneczny:

„Cała filozofia religijna katolicyzmu i cała cywilizacja łacińska oparte są na personalizmie. [...] Jednostki, zrzeszając się do życia publicznego, natenczas tylko robią to prawdziwie, jeżeli działalność ta jest dobrowolna. Wtedy bowiem tylko formy tego życia stanowią prawdziwy wyraz woli danego zrzeszenia. A skoro zrzeszenie ma być tak urządzone, ażeby nie hamowało personalizmu, [...] nie może opierać się na jednostajności [...]”⁹.

W ramach cywilizacji łacińskiej na dobru osoby skupione były wszystkie dziedziny kultury w wymiarze indywidualnym i społecznym, doczesnym i nadprzyrodzonym, dlatego też można było określić ją jako prawdziwą cywilizację życia. Cywilizacja łacińska mogła się stać cywilizacją personalistyczną dzięki wyraźnemu położeniu akcentu na rozwój kategorii **prawdy** i **dobra**, umożliwiającących oparcie życia społecznego na zasadach etycznych i prawnych. Zdaniem F. Konecznego, zasady etyczne dobrowolnie przyjęte przez społeczeństwo sprzyjają twórczemu i odpowiedzialnemu rozwojowi wszelkich dziedzin życia zbiorowego. Reguły etyczne stawiają coraz wyższe wymagania i coraz większą odpowiedzialność i dlatego mówi, że:

„[w] moralności trzeba się kształcić, etyka jest nauką, której trzeba się uczyć, jeżeli się nie ma utknąć zaraz na prymitywnych jej szczeblach. Rozwój zaś etyki jest nieograniczony i nie da się przewidzieć, jak wysoko wzniesie się, jeżeli nawrócimy ze zbłąkania mieszanek cywilizacyjnych na bitą drogę cywilizacji łacińskiej. Ogół ani nawet nie dowidzi niezmiernych pól możliwego rozwoju moralności; od tego są wybitniejsze umysły, ażeby służyć za mikroskop i teleskop przy

⁹ Tenże, *Kościół jako polityczny wychowawca narodów*, w: *Kościół a cywilizacje*, red. F. Koneczny, Lublin 1996, s. 45-46.

dalszych badaniach etycznych. Szczeble wykształcenia etycznego posiadają znaczenie rozstrzygające w pochodzie dziejowym, i – o ile nie będziemy się dalej cofać – nauka etyki stanie się więzią wiedzy integralnej¹⁰.

Prekursor cywilizacji łacińskiej uważa, że nie istnieje jakaś uniwersalna etyka, która byłaby wspólna dla wszystkich cywilizacji. Są tylko wspólne normy obecne w każdym systemie etycznym, a są to: „[...]obowiązek, bezinteresowność, odpowiedzialność, sprawiedliwość, sumienie, tudzież stosunek do pracy i czasu, ujmowane wszędzie w jakiś sposób. Są to generalia etyki¹¹. Wyjątkowe miejsce w cywilizacji łacińskiej przypisuje Koneczny religii katolickiej; cywilizacja ta nie stworzyła bowiem swojej odrębnej etyki, lecz etykę „katolicką przyjęła za swoją¹². W innym miejscu Koneczny dodaje: „[e]tyka cywilizacji łacińskiej jest etyką katolicką, bo cywilizacja ta jest dziełem Kościoła, składa się z «narodów wychowywanych przez Kościół»¹³. Interesująca jest myśl polskiego historiozofa, który uważa, że to właśnie etyka katolicka stawia najwyższe wymagania pozwalające osiągnąć wyższy poziom rozwoju człowieczeństwa. Tłumaczy, że „ideały jej są tak górne, że wydają się dla wielu wręcz niemożliwością. [...] Wystarcza dla postępu moralności, gdy każde pokolenie coś nowego z etyki zamieni w prawo. Etyka bowiem musi być przewodniczką prawa; żadną zaś miarą nie może być zawisła od prawa¹⁴.

Aby społeczeństwo cieszyło się wysokimi standardami etycznymi, prawo winno pełnić rolę służebną wobec etyki. Inaczej bowiem,

„[j]eżeli się przyjmie, że prawo jest niezawisłe od etyki, a państwowość etyce nie podlega, dojdzie się konsekwentnie aż do państwa totalnego i omnipotencji państwa. [...] szerzy się w takich warunkach przeraźliwie bezkarność zła. [...] Ostatecznie omnipotencja państwa kończy się tym, że bywa ono systematycznie ograbiane przez wszyst-

¹⁰ Tenże, *O ład w historii*, dz. cyt., s. 60.

¹¹ Tenże, *Harmider etyk*, w: *O cywilizację łacińską*, red. F. Koneczny, Gliwice 1999, s. 44.

¹² Tenże, *Państwo i prawo*, Kraków 1997, s. 101.

¹³Tenże, *O ład w historii*, dz. cyt., s. 61.

¹⁴ Tamże, s. 62.

kich mających dostęp do państwowości. Etyka podnosi się bowiem lub opada równocześnie w mikroskopie i makroskopie ludzkim¹⁵.

Warunkiem dobrobytu społeczności ludzkiej jest uznanie „etyki totalnej, dominującej nad całym życiem publicznym, nie wyłączając polityki¹⁶. I dzisiaj aktualny jest apel Konecznego:

„[w]okolicznościach naszej doby możliwy jest postęp moralności tylko przez moralne odrodzenie państwowości. Nastąpiła doba taka, że moralność kształtuje się na sprawach publicznych, na ich podłożu. [...] Moralista naszego okresu musi uprawiać zarazem nauki polityczne, a przynajmniej być z nimi dobrze obznajomionym. [...] Musimy żądać od państwa, żeby się poddało dekalogowi i katechizmowi w imię etyki totalnej. W sprawach publicznych etyka jest jeszcze ważniejsza, niż w prywatnych; musi być też znacznie surowsza¹⁷.

Prekursor daje nam odpowiedź, jak powinna wyglądać polityka w cywilizacji łaćńskiej. Jego zdaniem, jedynym słusznym rozwiązaniem w społeczeństwie, w którym doszło do upadku obyczajów, jest wprowadzenie do sfery życia publicznego etyki katolickiej: „[u]praszam o niewiele, bo tylko o przestrzeganie dziesięciorga przykazań¹⁸.

Święty Paweł VI i jego wkład w budowę cywilizacji miłości

Twórcą pojęcia „cywilizacji miłości” jest św. Paweł VI, papież Soboru Watykańskiego II i trudnego czasu posoborowego. Po raz pierwszy użył on tego sformułowania w dzień Zesłania Ducha Świętego w 1970 roku. Wyjaśniając istotę tej uroczystości, podkreślił, że to wydarzenie z Wieczernika dało początek cywilizacji miłości i pokoju, której tak bardzo potrzebuje współczesny świat, łącząc ludzi w jedną rodzinę dzieci Bożych¹⁹.

¹⁵ Tamże, s.63-64.

¹⁶ Tamże, s. 65.

¹⁷ Tamże, s. 63.

¹⁸ F. Koneczny, *Państwo i prawo*, dz. cyt., s. 101.

¹⁹ Por. *Insegnamenti di Paolo VI*, t. 8, Città del Vaticano 1970, s. 506.

Zapewne nie bez wpływu na wyrażaną przez Pawła VI ideę humanizacji świata za pośrednictwem budowania cywilizacji miłości miała lektura dzieł Jacques'a Maritaina. Chcąc lepiej zrozumieć teologiczne, eklezjologiczne i ludzkie znaczenie wyrażenia „cywilizacja miłości” w myśli Pawła VI, trzeba odnieść się wpierw do jego encykliki *Ecclesiam suam* z 6 sierpnia 1964 roku²⁰. W niej odnajdujemy nową wizję relacji Kościoła ze światem. Słowa Papieża: „Kościół powinien nawiązać dialog ze społecznością ludzką, w której żyje; dlatego powinien stać się Kościołem słowa, orędzia i rozmowy” (n. 65), stają się programem soborowego Kościoła. Ponownie mówi o tym Papież, kiedy stawia pytanie o to czy „sam Sobór przez fakt wyznaczenia sobie zadania pasterskiego nie dąży słusznie do tego, aby chrześcijańska nauka weszła w myśli, słowa, poglądy, obyczaje i uczucia ludzi żyjących dziś na świecie w niepokoju”, i natychmiast udziela odpowiedzi, zgodnie z którą „zanim świat doprowadzimy do wiary i właśnie, aby go doprowadzić, trzeba się do niego zbliżyć i z nim rozmawiać” (n. 69).

Wzór prawdziwego dialogu otrzymujemy w darze od samego Boga. Unaoczniają to słowa encykliki:

„objawienie, czyli nawiązanie przez samego Boga nadprzyrodzonego stosunku z ludźmi, może być uważane za dialog, w którym Słowo Boże przemawia bądź poprzez Wcielenie, bądź w Ewangelii. Ojcowski i święty dialog między Bogiem a ludźmi, przerwany po żalonym upadku Adama, został później w ciągu wieków nawiązany na nowo. [...] W tego rodzaju jakby rozmowach samego Chrystusa z ludźmi (por. Bar 3,38) Bóg objawia coś z siebie samego, z tajemnic swojego życia, jedynego w naturze i troistego w osobach” (n. 70).

W powyższych słowach odkrywamy – jakby w pigułce – prawdziwe źródło transcendentne i trynitarnie cywilizacji miłości, która objawia się w Chrystusie i w Ewangelii w ścisłym połączeniu z misją ewangelizacyjną Kościoła²¹.

²⁰ Por. Paweł VI, *Ecclesiam suam*, Paris 1967.

²¹ Por. M. Toso, *Paolo VI e la costruzione della civiltà dell'amore*, „Nuova Umanità”, XXV (2003/5) 149, s. 595-620.

Po raz drugi Paweł VI użył terminu „cywilizacja miłości” na zakończenie Roku Świętego w 1975 roku podczas homilii bożonarodzeniowej, kiedy powiedział, że to właśnie cywilizacja miłości przewycięży wszystkie ludzkie niepokoje i spełni marzenie o przemianie chrześcijańskiej ludzkości, której cechą staną się takie wartości, jak sprawiedliwość, prawda, wolność i solidarność. 28 grudnia podczas modlitwy Anioł Pański oraz w czasie środowej katechezy cywilizację miłości nazwał programem odnowy ludzkości przez miłość²². Tę cywilizację Paweł VI łączył bezpośrednio z zagadnieniem **prawdy**. W adhortacji apostołskiej *Evangelii nuntiandi* – najważniejszym dokumencie Pawła VI dotyczącym problematyki misyjnej zawartej w tekstach II Soboru Watykańskiego – napisał, że źródłem prawdy jest sama Ewangelia:

„Ewangelia, która została nam powierzona, jest słowem prawdy. Prawda ta niesie wolność i ona sama daje pokój serca. Tego to ludzie szukają, kiedy przychodzą do nas, głoszących im Dobrą Nowinę; prawdę o Bogu, prawdę o człowieku i jego tajemniczym przeznaczeniu, prawdę o świecie; prawdę trudną, którą znajdujemy w Słowie Bożym, a której [...] nie jesteśmy panami ani twórcami, ale stróżami, głosicielami i sługami”²³.

Głosiciel powinien zgłębiać tę prawdę, która ma bezpośrednie odniesienie do Boga, a ze względu na objawiony charakter nie może być fałszowana i ukrywana. Zadaniem pasterzy Kościoła jest strzec, bronić i przekazywać prawdę bez względu na cenę, jaką przyjdzie za to zapłacić. To sam „Bóg prawdy oczekuje od nas, abyśmy byli jej czujnymi obrońcami i w pełni oddanymi głosicielami”²⁴. Z adhortacji apostołskiej *Evangelii nuntiandi* Pawła VI możemy wyprowadzić wniosek, że ewangelizacja i budowa cywilizacji miłości są jak dwie strony medalu, co zresztą wyrażają powyższe słowa:

„Pomiędzy ewangelizacją i promocją ludzką, czyli rozwojem i zwolnieniem, zachodzą wewnętrzne więzy łączności: więzy natury an-

²² Por. *Insegnamenti di Paolo VI*, t. 13, Città del Vaticano 1975, s. 1576-1578.

²³ Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 78, Kielce 1990.

²⁴ Tamże.

tropologicznej, jako że człowiek ewangelizowany nie jest bytem abstrakcyjnym, ale osobą uwikłaną w sprawy społeczne i gospodarcze; także więzy natury teologicznej, gdyż planu stworzenia nie można oddzielić od planu odkupienia” (n. 31).

Dobitnie brzmią również słowa:

„Kościół sądzi, że czymś wielkim jest tworzenie struktur bardziej ludzkich, bardziej sprawiedliwych, bardziej uwzględniających prawa osoby, które by mniej uciskały i krępowały; wszakże rozumie, że nawet najlepsze struktury, najmądrzejsze instytucje szybko staną się nieludzkie, jeśli nie uleczy się nieludzkich skłonności serca ludzkiego, jeśli nie dokona się przemiany serca i umysłu u tych, którzy żyją w tych strukturach lub nimi rządzą” (n. 36).

W trosce o budowanie w świecie cywilizacji miłości św. Paweł VI wydał także dwa listy apostolskie poświęcone kultowi Najświętszego Serca Jezusowego²⁵: 6 lutego 1965 roku *Investigabiles divitias Christi* oraz 25 maja 1965 roku *Diserti interpretes*²⁶. Pisał między innymi do przełożonych męskich instytutów: „[...] to jest właśnie wasz obowiązek i wasze zadanie: udowodnić wszystkim, iż do realizacji wyliczonej odnowy ducha i obyczajów, a także postulowanego przez Sobór Watykański II ożywienia instytucji kościelnych i zwiększenia skuteczności ich oddziaływania, potrzebne jest natchnienie i siła, którą należy czerpać z miłości względem Bożego Serca²⁷.

Święty Papież Paweł VI był niestrudzonym pasterzem zatroskanym o sprawę pokoju. W pamięci został jego apel o zachowanie pokoju do wszystkich rządów świata, skierowany z Betlejem, kiedy to odbywał pielgrzymkę do Ziemi Świętej. Upominał się o kraje głodujące i doświadczające niesprawiedliwości gospodarczej. Zabiegał

²⁵ Por. ks. E. Ziemann SCJ, *Cywilizacja miłości i prawdy w nauczaniu papieża Pawła VI i Jana Pawła II*, w: *Symposium, Rok XIX 2015*, nr 1(28), s. 91-105.

²⁶ List ten skierowany był do sześciu wyższych przełożonych męskich instytutów życia konsekrowanego żyjących duchowością Bożego Serca.

²⁷ Por. Paweł VI, *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła. Dokumenty magisterium Kościoła o Najświętszym Sercu Pana Jezusa od Klemensa XIII do Benedykta XVI*, Kraków 2006, s. 187.

nadto bardzo wytrwale drogą dyplomatyczną o połozenie kresu wojnie w Wietnamie. To on powołał specjalną Komisję *Iustitia et Pax*. To również on w 1964 roku utworzył Komisję studiów nad problemami demograficznymi i rodzinnymi. To był prawdziwy budowniczy cywilizacji miłości. Konkluzją ogromnych zasług tego Papieża dla budowania cywilizacji miłości niech będzie tekst zaczerpnięty z nauczania soborowego, którego pracami przecież w głównej mierze kierował Paweł VI. W *Gaudium et spes* czytamy:

„[Chrystus] objawia nam, że „Bóg jest miłością” (1 J 4,8), a równocześnie poucza nas, że podstawowym prawem doskonałości ludzkiej, a co za tym idzie przemiany świata, jest nowe przykazanie miłości. Tych więc, którzy wierzą w miłość Bożą, zapewnia, że przed wszystkimi ludźmi otwarta jest droga miłości i że próba stworzenia powszechnego braterstwa nie jest nadaremna. Równocześnie napomina, że miłości tej nie należy poszukiwać jedynie w rzeczach wielkich, lecz – i to przede wszystkim – w zwykłych warunkach życiowych” (n. 38).

Jan Paweł II – promotor cywilizacji miłości

Po wielkim Papieżu Pawle VI i bardzo krótkim pontyfikacie Jana Pawła I nastał na Stolicy Piotrowej Papież Słowianin, Papież z Polski, który w swym nauczaniu z apostołskim zapałem podjął myśl soborową Pawła VI i cywilizację miłości uczynił właściwie hasłem swojego pontyfikatu. Dlatego też nie dziwi, że po jego śmierci i wyniesieniu go na ołtarze Kościoła w *Litanii do św. Jana Pawła II* umieścił jakże trafne zawołanie: „Promotorze cywilizacji miłości, módl się za nami!”

Już w pierwszej swojej encyklice *Redemptor hominis* przypomniał on światu, że człowiek nie może żyć bez miłości Chrystusa i że nie potrafi bez Niego odnaleźć sensu, swojego miejsca. I dlatego właśnie Chrystus – Odkupiciel objawia człowieka samemu człowiekowi, pomaga mu zrozumieć siebie, swoją tajemnicę. To w Chrystusie człowiek odnajduje swoją właściwą wielkość, godność i wartość swojego człowieczeństwa²⁸. Już te pierwsze słowa Jana Pawła II były

²⁸ Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, n. 10.

potwierdzeniem, że w swojej posłudze następcy św. Piotra w centrum będzie stawał człowiek „w całej prawdzie jego życia, jego sumienia, w jego nieustannie się powtarzającej grzeszności, a równocześnie w nieustannie się ujawniającej dążności do prawdy, dobra, piękna, do sprawiedliwości i miłości”²⁹. Jan Paweł II nieustannie wzywał świat do budowania cywilizacji miłości opartej na czterech podstawowych zasadach: pierwszeństwie osoby nad rzeczą; etyki nad techniką; umiłowaniu tego, by „bardziej być” przed dążeniem, aby „więcej mieć”; pierwszeństwie miłosierdzia nad sprawiedliwością³⁰. W praktyce Janowi Pawłowi II chodziło o to, aby w życiu człowieka zaistniał rzeczywisty prymat ewangelicznej miłości, która humanizuje świat:

„Postępowanie osoby jest w pełni ludzkie, gdy rodzi się z miłości, ukazuje miłość i miłością się rządzi. Prawda ta odnosi się również do obszaru społecznego: trzeba, aby chrześcijanie byli jej głęboko przekonanymi świadkami i umieli swoim życiem okazywać, że miłość jest jedyną siłą (por. 1 Kor 12,31-14,1), która może prowadzić do osobistej i społecznej doskonałości oraz popychać historię ku dobru”³¹.

W opinii Jana Pawła II postępujący kryzys cywilizacji zachodniej, która ulega zaprogramowanej sekularyzacji, można powstrzymać jedynie przez budowanie cywilizacji miłości bazującej na uniwersalnych wartościach:

„Zadanie [...], powierzone nam przez Sobór Watykański II w końcowej części Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, jest odpowiedzią na fascynujące wyzwanie, jakim jest budowa świata rządzącego się prawem miłości – cywilizacji miłości (opartej na uniwersalnych wartościach pokoju, solidarności, sprawiedliwości i wolności, które znajdują pełne urzeczywistnienie w Chrystusie)”³².

Pierwszą wartością tej cywilizacji jest „uznanie powszechnego zwierzchnictwa Boga Ojca jako niewyczerpanego źródła miłości”³³.

²⁹ Tamże, n. 14.

³⁰ Por. tamże, n. 16.

³¹ *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, n. 580.

³² Jan Paweł II, „Audiencja generalna”, 15.12.1999.

³³ Tamże.

W czasach, w których coraz mocniej dostrzega się brak doświadczenia Boga, tym bardziej – mówi Papież – trzeba „na nowo i z odwagą ukazywać oblicze Ojca, objawione przez Jezusa Chrystusa w świetle Ducha Świętego. Objawienie to w niczym nie umniejsza godności osoby ludzkiej, lecz ją wywyższa jako obraz Boga Miłości”³⁴. Zdaniem Papieża, historia społeczeństw pokazuje, że to właśnie brak doświadczenia Boga jest przyczyną rozprzestrzeniania się kultury nihilistycznej, która zubaża sens ludzkiego życia, a w dziedzinie etyki relatywizuje podstawowe wartości, takie jak instytucja rodziny czy życie ludzkie³⁵. Do końca swych ziemskich chwil Jan Paweł II uświadamiał nas, że w świecie:

„wciąż na nowo daje o sobie znać odrzucenie Chrystusa. Wciąż ujawniają się oznaki innej cywilizacji niż ta, której „kamieniem węgielnym” jest Chrystus – cywilizacji, która jeśli nie jest programowo ateistyczna, to jest na pewno pozytywistyczna i agnostyczna, skoro się kieruje zasadą: myśleć i działać tak, „jakby Bóg nie istniał”. [...] A żyć tak, „jakby Bóg nie istniał”, to znaczy ustawiać się poza współzrędnymi dobra i zła, to jest poza tym kontekstem wartości, których On sam, Bóg, jest źródłem. Wysuwa się roszczenie, ażeby człowiek sam stanął o tym, co jest dobre, a co złe”³⁶.

Jan Paweł II był promotorem cywilizacji miłości przez ciągłe przypominanie światu prawdy o człowieku. Próby zafałszowania tej prawdy bardzo często okazywały się tragiczne w skutkach dla poszczególnych osób i społeczeństw. Nie przypadkiem jedna z Jano-Pawłowych encyklik została zatytułowana *Veritatis splendor* (Blask Prawdy). Z ważnej lektury tego dokumentu wynika, że kiedy odłączymy wolę od rozumu, wolność od prawdy, prawdę od dobra, to wówczas prawda zostaje zamieniona w fałsz, dobro w zło, a wolność w niewolę³⁷.

Papież ukazuje, jak bardzo ludzkość swoimi osiągnięciami podnosi jakość życia na ziemi. Równocześnie jednak ta sama ludzkość, kiedy

³⁴ Tamże.

³⁵ Por. tamże.

³⁶ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 54-55.

³⁷ Por. ks. I. Dec, *Blask prawdy w wolności i wolności w prawdzie, w: W prawdzie ku wolności. W kręgu encykliki Veritatis splendor*, Wrocław 1994, s. 114-115.

pragnie zająć miejsce Boga Stwórcy i Zbawiciela, wydaje się wybierać za cel swego życia pewną zagładę. Stąd Papież podejmuje wysiłki, aby bronić człowieka przed nim samym. Konkretnym krokiem w kierunku ratowania go jest podjęcie trudu formacji sumienia, które przecież „nie jest wolne od niebezpieczeństwa błędu”. Czytamy w encyklice:

„Nie ulega wątpliwości, że aby mieć „dobre sumienie” (1 Tm 1,5), człowiek musi szukać prawdy i według niej sądzić. Jak powiada apostoł Paweł, sumienie powinno być oświecone przez Ducha Świętego (por. Rz 9,1) i „czyste” (por. 2 Tm 1,3), nie powinno podstępnie fałszować słowa Bożego, lecz ukazywać prawdę (por. 2 Kor 4,2)”³⁸.

Autor tej jakże ważnej, a dzisiaj często przemilczanej encykliki, chce nam powiedzieć, że to nie ludzka wolność ani sumienie stwarzają samowolnie prawdę o dobru, ale czyni to sam Bóg, który jest samą Prawdą i samym Dobrem. Nieustanna czujność i troska o prawe sumienia stanowi obronę godności każdej osoby. Czytamy dalej w encyklice, że:

„źródłem godności sumienia jest zawsze prawda: w przypadku sumienia prawego mamy do czynienia z przyjętą przez człowieka *prawdą obiektywną*, natomiast w przypadku sumienia błędnego – z tym, co człowiek *subiektywnie* uważa mylnie za prawdę. Nie wolno jednak nigdy mylić błędnego „*subiektywnego*” mniemania o dobru moralnym z prawdą „obiektywną”, ukazaną rozumowi człowieka jako droga do jego celu, ani też twierdzić, że czyn dokonany pod wpływem prawego sumienia ma taką samą wartość jak czyn, który człowiek popełnia, idąc za osądem sumienia błędnego. Zło dokonane z powodu niepokonalnej niewiedzy lub niezawinionego błędu sumienia może nie obciążać człowieka, który się go dopuścił, ale także w tym przypadku nie przestaje być złem, nieporządkiem w stosunku do prawdy o dobru”³⁹.

Powyższy cytat pozwala zrozumieć, że gdy człowiek niewiele dba o rzetelne poszukiwanie prawdy i dobra, wówczas jego sumienie z nawyku do grzechu powoli ulega niemal zaślepieniu⁴⁰.

³⁸ *Veritatis splendor*, n. 62.

³⁹ Tamże, n. 63.

⁴⁰ Por. *Gaudium et spes*, n. 16.

Budowanie cywilizacji miłości przez promocję życia i rodziny

Jan Paweł II wciąż przypominał, że doświadczenie Bożej miłości pozwala człowiekowi odkrywać swoją godność i wartość jako osoby. Personalistyczna koncepcja człowieka Papieża z Polski akcentuje wspólnotowy charakter miłości opartej na relacjach osobowych. Ponieważ to miłość inspiruje do bycia w pełni wolnym i bezinteresownym darem dla drugiej osoby, logiczne jest zatem, że nie może istnieć cywilizacja miłości bez prawdziwej rodziny, która jest wzorcem wszelkiej wspólnoty ludzkiej. Papież Polak, odnosząc się do swego poprzednika, napisał do rodzin, że to „rodzina właśnie leży u podstaw tego, co Paweł VI nazwał «cywilizacją miłości»”⁴¹. Sprecyzował, że:

„[w]iąże się ono [pojęcie cywilizacji miłości] ze starochrześcijańską tradycją „Kościoła domowego”, ma jednak równocześnie precyzyjne odniesienie do współczesnej epoki. [...] cywilizacja miłości rozpoczyna się wraz z objawieniem Boga, który „jest Miłością”, jak mówi św. Jan (1 J 4,8-16), i jest ona opisana dokładnie przez św. Pawła w hymnie o miłości w Pierwszym Liście do Koryntian (13,1-13). Tego rodzaju cywilizacja jest głęboko związana z miłością, jaka „rozłana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5,5), i wzrasta dzięki *systematycznej uprawie*, o czym tak przejmująco mówi przypowieść ewangeliczna o krzewie winnym i latoroślach: „Ja jestem prawdziwym krzewem winnym, a Ojciec mój jest tym, który [Go] uprawia. Każdą latorośl, która we Mnie nie przynosi owocu, odcina, a każdą, która przynosi owoc, oczyszcza, aby przynosiła owoc obfity” (J 15,1-2)”⁴².

Opierając się na tekstach biblijnych Jan Paweł II, wyjaśnia,

„na czym polega „cywilizacja miłości” oraz dlaczego *rodzina jest z tą cywilizacją organicznie związana*. Jeśli rodzina pozostaje pierwszą „drogą Kościoła”, trzeba dodać, że drogą Kościoła żyjącego w świecie jest też cywilizacja miłości, i Kościół na tę drogę wzywa same rodziny oraz wszystkie inne społeczności narodowe i międzynarodowe ze względu na rodzinę – i poprzez rodziny. *Rodzina bowiem* w wielora-

⁴¹ Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane*, n. 13.

⁴² Tamże.

kim wymiarze *zależy od cywilizacji miłości* i odnajduje w niej właściwe racje swego bycia rodziną. Jednocześnie *rodzina jest centrum i sercem cywilizacji miłości*⁴³.

Młodzież na rzecz cywilizacji miłości

Po ulubionym temacie rodziny i wartości życia wielką pasją nuczania i życia św. Jana Pawła II była młodzież. Papież ten umiłował młodzież do ostatniego tchnienia życia. Ufał młodym i nie bał się stawiać im wysokich wymagań. A młodzi rozumieli go i garnęli się do niego jak do prawdziwego ojca. Na zawsze zapamiętamy owo: „szukałem was, a wy przyszlście do mnie!”. Odniosę się tutaj do kilku spotkań Jana Pawła II z młodzieżą, które potwierdzają, jak wielką ufnością darzył on młodych ludzi, od których zależy, czy na ziemi zapanuje cywilizacja życia, czy też śmierci. Młodzi często wracają do jego słów wypowiedzianych przy polskim Westerplatte. To one do dzisiaj wskazują młodym kierunek życia:

„Każdy z was, młodzi przyjaciele, znajduje też w życiu jakieś swoje „Westerplatte”. Jakiś wymiar zadań, które musi podjąć i wypełnić. Jakaś słuszną sprawę, o którą nie można nie walczyć. Jakiś obowiązek, powinność, od której nie można się uchylić. Nie można „zdezertować”. Wreszcie – jakiś porządek prawd i wartości, które trzeba „utrzymać” i „obronić”, tak jak to Westerplatte, w sobie i wokół siebie. Tak, obronić – dla siebie i dla innych”⁴⁴.

Jakże przekonywające i pełne światła dla młodych są też słowa wypowiedziane 3 czerwca 1997 roku w Poznaniu:

„Bądźcie w tym świecie nosicielami wiary i nadziei chrześcijańskiej, żyjąc miłością na co dzień. Bądźcie wiernymi świadkami Chrystusa zmartwychwstałego, nie cofajcie się nigdy przed przeszkodami, które piętrzą się na ścieżkach waszego życia. Liczę na was. Liczę na wasz młodzieńczy zapał i oddanie Chrystusowi. Znałem młodzież polską

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Jan Paweł II, *Homilia*, Gdańsk, 12.06.1987, cyt. za: Wiara.pl, <https://papiez.wiara.pl/doc/589836.Kazdy-ma-swoje-Westerplatte/4>.

i nie zawiodłem się nigdy na niej. Świat was potrzebuje. Potrzebuje was Kościół. Przyszłość Polski od was zależy. **Budujcie i umacniajcie na polskiej ziemi «cywilizację miłości»: w życiu osobistym, społecznym, politycznym, w szkołach, w uniwersytetach, parafiach, w ogniskach rodzinnych, które kiedyś utworzycie.** Nie żałujcie na ten cel młodzieńczego entuzjazmu, wysiłku ani ofiary. „A Bóg, [dawca] nadziei, niech wam udzieli pełni radości i pokoju w wierze, abyście przez moc Ducha Świętego byli bogaci w nadzieję” (Rz 15,13)⁴⁵.

Pamiętna jest również wypowiedź Jana Pawła II z 12 czerwca 1999 roku w Sandomierzu, poprzez którą Papież pragnie szczególnie ludzi młodych zaprosić do odważnego wysiłku duchowego rozwoju, zwłaszcza przez pielęgnowanie cnoty czystości:

„Czystość serca jest zatem człowiekowi zadana. Musi on stale podejmować trud opierania się siłom zła, tym działającym z zewnątrz i tym z wewnątrz – które chcą go od Boga oderwać. I tak w sercu ludzkim rozgrywa się nieustanna walka o prawdę i szczęście. [...] orędzie o czystości serca dziś staje się bardzo aktualne. Cywilizacja śmierci chce zniszczyć czystość serca. Jedną z metod tego działania jest celowe podważanie wartości tej postawy człowieka, którą określamy cnotą czystości. Jest to zjawisko szczególnie groźne, gdy celem ataku stają się wrażliwe sumienia dzieci i młodzieży. Cywilizacja, która w ten sposób rani, lub nawet zabija prawidłową relację człowieka do człowieka, jest cywilizacją śmierci, bo człowiek nie może żyć bez prawdziwej miłości”⁴⁶.

Kultura śmierci jako współczesny prąd antyewangelizacji

Święty Jan Paweł II, Papież rodziny i wielki obrońca życia, w swoim nauczaniu wielokrotnie wspominał o działających współcześnie dwóch kulturach, czy też cywilizacjach. Nie brak na Zachodzie „działania ewangelicznego zaczynu” – pisze – a z drugiej strony

⁴⁵ Tenże, *Homilia*, Poznań, 3.06.1997, cyt. za: Opoka.org.pl, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/poznan_03061997.html.

⁴⁶ Tenże, *Homilia*, Sandomierz, 12.06.1999, cyt. za: Opoka.org.pl, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/podroze/pl-19990612_jp_homilia.html.

„nie mniej mocne są prądy antyewangelizacji. Godzi ona w same podstawy ludzkiej moralności, godzi w rodzinę i propaguje moralny permissywizm, rozwody, wolną miłość, przerywanie ciąży, antykoncepcję, walkę z życiem na etapie poczęcia, a także na etapie schyłku, manipulacje życiem. Program ten jest wspierany olbrzymimi środkami finansowymi, nie tylko w poszczególnych społeczeństwach, ale także w skali światowej”⁴⁷.

Czyż narzucanie takiej „kultury śmierci” nie jest inną formą totalitaryzmu, ukrytą pod pozorami demokracji? – pyta Papież⁴⁸. Dla niego rzeczą oczywistą jest, że u podstaw „cywilizacji śmierci” stoją „ideologie zła”, które pozwalają legalnie choćby na „eksterminację istnień ludzkich przed ich narodzeniem”⁴⁹. Wprost mówi o różnych formach naruszania prawa Bożego przez struktury Unii Europejskiej: „Myślę na przykład o silnych naciskach Parlamentu Europejskiego, aby związki homoseksualne zostały uznane za inną postać rodziny, której przysługiwałoby również prawo adopcji”⁵⁰. Te ideologie zła – zdaniem Jana Pawła II – są szczególnie przewrotne, bo są ukryte i „usiłują wykorzystać nawet prawa człowieka przeciwko człowiekowi oraz przeciwko rodzinie”⁵¹. Papież jednocześnie stawia pytanie o „korzeń tych ideologii poświeceniowych” i od razu na nie odpowiada: „[d]zieje się to po prostu dlatego, że odrzucono Boga jako Stwórcę, a przez to jako źródło stanowienia o tym, co dobre, a co złe. [...] Jeśli sensownie chcemy mówić o dobru i złu, musimy wrócić do św. Tomasza z Akwinu, to jest do filozofii bytu”⁵². Tak więc, jeśli z jednej strony mamy do czynienia z „cywilizacją miłości”, to równocześnie też „zachodzi *możliwość* «antycywilizacji» destrukcyjnej, co niestety w naszej epoce stało się faktem dokonany o bardzo szerokim zasięgu”⁵³ – pisze Jan Paweł II do rodzin. W tym cytowanym już wielokrotnie liście Papieża do rodzin znajdujemy bardzo trafny opis zjawiska wpływającego na

⁴⁷ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 55.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże, s. 20

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 21.

⁵³ Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane*, n. 13.

ureczywistnienie się jednej bądź drugiej cywilizacji: „cywilizacji życia” lub „cywilizacji śmierci”. Czytamy:

„Nikt nie może zaprzeczyć, że epoka ta jest czasem wielkiego kryzysu, a jest to na pierwszym miejscu „kryzys prawdy”. Kryzys prawdy – to znaczy naprzód *kryzys pojęć*. Czy bowiem pojęcia takie, jak: „miłość”, „wolność”, „dar bezinteresowny”, a nawet samo pojęcie „osoby” i w związku z tym także „prawa osoby” – czy pojęcia takie istotnie znaczą to, co wyrażają?”⁵⁴.

W tym miejscu Listu do rodzin Papież odwołuje się do swojej encykliki, której ogromne znaczenie sam uwypukla:

„Dlatego tak ważna się stała dla Kościoła i świata – przede wszystkim na Zachodzie – Encyklika o „blasku prawdy” (*Veritas splendor*). Jeżeli prawda o wolności, o komunii osób w małżeństwie i rodzinie odzyska swój blask, wówczas cywilizacja miłości może się ureczywistnić i można będzie skutecznie mówić – wraz z Soborem – o „popieraniu godności małżeństwa i rodziny”⁵⁵.

Papież, odnosząc się do *Veritas splendor*, pragnie, aby dostrzeżono kontrast obecny „w rozwoju współczesnej cywilizacji, która jednostronnie związana z pozytywistycznym postępowaniem nauki i techniki, owocuje w teorii agnostycyzmem, w wymiarze zaś działania i moralności – utylitaryzmem. Utylitaryzm, jako cywilizacja użycia i rzeczy, zagraża w rodzinie utratą prawdy, wolności i miłości, a także bliskości więzów między poszczególnymi osobami oraz pokoleniami”⁵⁶.

Podsumowanie

Cywilizację buduje się poprzez Prawdę i Dobro. To Prawda pozwala na to, by kultura skupiona była wokół tego, co jest naprawdę, a nie wokół oderwanych od rzeczywistości idei lub projektów, zwa-

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ E. Ziemann SCJ, *Cywilizacja miłości...*, dz. cyt., s. 98.

nych utopiami. Dobro wyzwalalo miłość, która miała być tą siłą, która kieruje człowieka do pełni rozwoju. Bez Prawdy Dobro mogłoby okazać się dobrem pozornym i celem pozornym. Bez Dobra Prawda mogłaby okazać się bezsilna. Dlatego właśnie w cywilizacji łacińskiej tak mocno akcentuje się współdziałanie obu tych naczelných wartości. Dobro wyraża nie tylko zachęte do jego zdobycia, ale również ukazuje skalę odpowiedzialności, by nie ulegać złu. Prawda wymaga wykształcenia, by bezbłędnie kierować się stroną realnego dobra. Gdy człowiek przestaje być podmiotem cywilizacji, pojawiają się różne formy cywilizacji śmierci, które albo w ogóle, albo w części dążą do eliminacji tych, którzy uznani są za wrogów lub bezbronnych. Wiek XX stał się poprzez wojny i politykę antydemograficzną (symbolem jej jest aborcja i eutanazja) wiekiem cywilizacji śmierci. Dzięki cywilizacji miłości ratujemy ludzkość, pamiętając o tym, że Dobro bez Prawdy się nie obroni, a Prawda bez Dobra okaże się jałowa. Prawda i Dobro nie mogą pozostać ani w izolacji, ani w opozycji. Muszą zawsze się dopełniać, zwłaszcza gdy mają leżeć u podstaw cywilizacji nie przeciwko człowiekowi, ale dla człowieka.

Latin Civilization as a Civilization of Love: Truth or Good?

Summary

Civilization is built through Truth and Good. Truth allows culture to be focused on what is real, not on ideas or projects, called utopias, that are detached from reality. Good triggered love, which was supposed to be the force that directed man to full development. Without the Truth, the Good could have turned out to be an apparent good and an apparent goal. Without the Good, the Truth could be powerless. That is why in the Latin civilization there is such a strong emphasis on the cooperation of these two main values. The good not only expresses encouragement to gain it, but also shows the scale of responsibility not to succumb to evil. Truth requires education in order to direct oneself flawlessly towards the real good. When man ceases to be the subject of civilization, various forms of civilization of death appear, which either at all or in part strive to eliminate those who are considered enemies or defenceless. Through wars and antidemographic

policy (abortion and euthanasia are the symbols of this policy), the 20th century became the age of the civilization of death. Thanks to the civilization of love, we save humanity, remembering that Good without Truth cannot be defended, and Truth without Good will turn out to be sterile. Truth and Good cannot remain in isolation or opposition. They must always complement each other, especially when they are to be the basis of civilization, not against man, but for man.

Key words: Latin civilization, civilization of love, civilization of death, Truth, Good

Curtis Hancock
Rockhurst University, USA

Rozpad: cena zapomnienia naszej społecznej natury

Sto siedemdziesiąt lat temu Karol Marks i Fryderyk Engels w swojej książce *Manifest komunistyczny* zauważyli, że do triumfu socjalizmu niezbędna jest eliminacja „rodziny burżuazyjnej”. Nowoczesna koncepcja rodziny przeszła przez tak wiele wyzwań, że można mieć wątpliwości, czy recepta Marksa zostanie zrealizowana. Powody do zmartwień pogłębiają się, gdy uświadomimy sobie, że niewiele jest osób chętnych do wypowiedzania się na temat tradycyjnej rodziny i jej obrony, podczas gdy głosy odkrzykujące konserwatystom są głośne i agresywne. Coraz mniej konserwatystów jest zdecydowanych stawić czoła zarzutom bigoterii i zacofania, które spadają na obrońców tradycyjnego małżeństwa i rodziny.

A jednak taka obrona powinna zostać podjęta. Od tysięcy lat rodzina nuklearna (jeden mężczyzna, jedna kobieta i ich dzieci) uważana jest za kamień węgielny cywilizacji. Ale oczywiście nie należy bronić rodziny tylko z powodu wierności tradycji. Istnieją ważne powody, dla których należy chronić i wzmacniać jej miejsce w społeczeństwie.

Omawiając cnoty, św. Tomasz z Akwinu zauważył, że samo studiowanie etyki nie wystarczy, aby uczynić człowieka moralnie dobrym lub szczęśliwym. Zamiast wiedzy do wprowadzenia dziecka na ścieżkę doskonalenia moralnego, która oczywiście jest powiązana z jego szczęściem, potrzebujemy mądrych/dobrych rodziców lub odpowiedniego środowiska rodzinnego. Ani św. Tomasz z Akwinu, ani starożytni Grecy nie byli zainteresowani etyką teoretyczną (czy wieżą z kości słoniowej). Dla nich punktem wyjścia etyki była obserwacja

i analiza życia szczęśliwych rodzin. Obserwuj, jak dobrzy rodzice kształtują dobre dzieci – argumentowali – a będziesz świadkiem najważniejszych zasad moralnego życia. Według klasycznych filozofów moralności, takich jak Arystoteles czy św. Tomasz, dobrobyt społeczeństwa zależy od zachowania i utrwalania rodziny.

Oczywiście, powołując się na klasyczną myśl filozofii moralności, spotkam się pewnie z zarzutem, że moje spojrzenie na rodzinę jest staromodne i przestarzałe. Istnieje jednak wiele dowodów socjologicznych na to, że tradycyjna rodzina nadal się liczy. Przede wszystkim dlatego, że to działa, natomiast wątpliwe jest, czy alternatywne do rodziny nuklearnej modele są równie skuteczne.

Pozwolę sobie przytoczyć pewne dowody, opierając się na badaniach dotyczących życia rodzinnego w Stanach Zjednoczonych. Zacznę od podkreślenia, że podczas gdy większość badań dotyczących rodziny zwraca uwagę na to, w jaki sposób struktura rodziny przynosi korzyści dzieciom, istnieją badania mające na celu pokazanie, w jaki sposób rodzina jest również dobrodziejstwem w życiu mężczyzn i kobiet. Na przykład rodzina jest najbezpieczniejszą jednostką społeczną dla kobiet. Najmniej prawdopodobną ofiarą różnych przestępstw jest mężatka. Okazuje się, że zamężne kobiety i żonaci mężczyźni rzadziej padają ofiarą napaści niż samotni mężczyźni i samotne kobiety. „Kobieta, która samotnie prowadzi własne gospodarstwo domowe, jest prawie trzykrotnie bardziej narażona na pobicie niż żona. Kobiety w separacji, rozwiedzione i niezamężne są bardziej narażone na pobicie niż żona. Innymi słowy, tradycyjna rodzina jest najbezpieczniejszym układem dla kobiety”¹. Badania mężczyzn oskarżonych o przemoc domową wykazały, że przestępcami są to zazwyczaj ludzie młodzi, nie pozostający w związku małżeńskim. Tylko jedenaście procent maltretowanych kobiet jest bitych przez swoich mężów².

W dyskusji o rodzinie często pomijane są korzyści ekonomiczne, jakie małżeństwo przynosi mężczyznom, a jednak to żonaci męż-

¹ T. Sowell, *The Vision of the Anointed*, New York: Basic Books, A Division of HarperCollins, 1995, s. 172. Zob. także R.L. Maginnis, *The Myths of Domestic Violence*, Family Research Council, s. 20.

² Sowell, dz. cyt., s. 174.

czyźni, przy uwzględnieniu wszystkich czynników, zarabiają 44% więcej niż samotni³. Pascal-Emmanuel Gobry stwierdza ponadto, że korzyść płacowa dla małżeństwa jest w przybliżeniu równa, jeśli nie większa, korzyściom materialnym podczas odbywania studiów⁴. Gobry dodaje jednak, że podczas gdy ekonomiści zachęcają do podejmowania studiów, rzadko podkreślają lub chwają korzyści płynące z małżeństwa!

Tam, gdzie monogamia jest normą, społeczeństwa „są zwykle bardziej produktywnie ekonomicznie, demokratyczne politycznie, stabilne społecznie i bardziej przyjazne prawom kobiet”⁵. Można by pomyśleć, że kiedy skoro małżeństwo, podobnie jak instytucja jako taka, jest tak samo ważne dla społeczeństwa obywatelskiego, to inne instytucje społeczne, religijne, moralne, medialne i gospodarcze – powinny go jawnie bronić. Jednak, podczas gdy nastawienie do małżeństwa wciąż się zmienia, to szersza kultura wydaje się być wobec tego obojętna i prawdopodobnie poprzez swoją obojętność przyczynia się do upadku rodziny.

Małżeństwo jako instytucja zależy od opinii społecznej. Retoryka wokół małżeństwa wpływa na jego atrakcyjność, zarówno wśród mężczyzn, jak i kobiet. Kiedy przewrotna opinia na temat małżeństwa głosi: „Kto tego potrzebuje?”, istnieją realne konsekwencje, zarówno w prawie, jak i w znacznie ważniejszej sferze oczekiwań, jakie ludzie mają wobec satysfakcjonującego sposobu życia. Kiedy główne kościoły protestanckie [w Stanach Zjednoczonych], ustępując miejsca mieszczańskiemu populizmowi kulturowemu „dekady **ja**”, usunęły i rozluźniły wiele stygmatów, zasad i zwyczajów, które wiązały się z rozwodem, wówczas obniżył się status małżeństwa⁶.

Taka postawa charakteryzuje się kwestionowaniem małżeństwa, którego istotą jest obowiązek, poświęcenie i wychowanie dzieci na rzecz bycia osobą, która chce lub nie chce w nim uczestniczyć. „Daw-

³ B. Caplan, *What is the Male Marriage Premium*, “Library of Economics and Liberty”, February 28, 2012.

⁴ P.E. Gobry, *Finally, Economists Acknowledge That They’re Biased*, “Forbes”, March 18, 2013.

⁵ J. Goldberg, *Suicide of the West*, New York: Crown Forum, 2018, s. 265.

⁶ Tamże, s. 267.

na postawa była taka, że trzeba pracować na rzecz małżeństwa. Nowa postawa polega na tym, że małżeństwo ma pracować *dla mnie*⁷.

W 1962 roku około połowa Amerykanek zgodziła się z następującym stwierdzeniem: „Gdy w rodzinie są dzieci, rodzice powinni zostać razem, nawet jeśli się nie dogadują”, jednak do 1977 roku już tylko co piąta Amerykanka tak myślała⁸.

W świetle tych wątpliwości wielu ludzi całkowicie rezygnuje z małżeństwa, a wiele małżeństw decyduje się nie mieć dzieci. Nie jest to jeszcze niepokojąca tendencja w Ameryce, ale gdzie indziej już tak. Na przykład w Niemczech odsetek kobiet bezdzietnych jest najwyższy w Europie: jedna na trzy *fräulein* decyduje się nie rodzić dzieci⁹. Te wybory mają realne konsekwencje dla zmian demograficznych. Europejczycy są tego w pełni świadomi, ponieważ wskaźniki reprodukcji dla zastanej lub tradycyjnej populacji kształtują się znacznie poniżej poziomu zastępowalności pokoleń.

W Stanach Zjednoczonych wskaźniki reprodukcji utrzymują się dokładnie na poziomie zastępowalności pokoleń. Przewiduje się jednak, że wraz ze spadkiem zainteresowania instytucją małżeństwa gwałtownie wzrośnie liczba urodzeń poza nim. Dziś około siedmioro na dziesięcioro czarnych dzieci rodzi się poza małżeństwem. W 1968 roku wskaźnik urodzeń pozamałżeńskich dla białych (29%) był wyższy niż dla czarnych (24%)¹⁰. O ile na szczęście wielu ludzi potrafi przezwyciężyć trudne początki, statystyki wskazują, że brak struktury rodziny jest powiązany z trudnościami społecznymi. Jest to prawdziwe nie tylko wtedy, gdy dziecko dorasta bez rodziny, ale także wtedy, gdy rodzina dziecka się rozpada¹¹.

Od 1974 roku około milion dzieci rocznie doświadczyło rozpadu rodziny. Prawdopodobieństwo, że dzieci te będą cierpieć na poważne

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

⁹ L. Harding, *Germany agonises over 30% childless women*, “The Guardian”, January 27, 2006.

¹⁰ Goldberg, dz. cyt., s. 268.

¹¹ Jak pokazują badania, brak ojców jest szczególnie problematyczny. Zob. np.: J. Blankenhorn, *Fatherless America: Confronting Our Most Urgent Social Problems*, New York: HarperCollins, 1995.

patologii społeczne i psychologiczne jest od dwóch do trzech razy większe niż u ich rówieśników dorastających w pełnych małżeństwach¹².

Według badań przeprowadzonych niedawno przez Uniwersytet Princeton i lewicową instytucję Brookings Institution: „większość naukowców zgadza się obecnie, że dzieci wychowane przez biologicznych rodziców w stabilnym małżeństwie radzą sobie lepiej niż dzieci w innych formach rodzinnych (w szerokim zakresie czynników)”¹³. Isabel Sawhill z Brookings Institution odkryła, że 20-procentowy wzrost ubóstwa wśród dzieci, jaki ma miejsce od 1970 roku, może być spowodowany rozpadem rodziny¹⁴.

Socjologowie Sue McLanahan i Gary Sandefur ustalili, że prawie trzy razy więcej dorastających dzieci rozwiedzionych rodziców porzuca szkołę średnią (31% dzieci ze stabilnych rodzin). Odkryli również, że jedna trzecia nastoletnich dziewczyn, mających rozwiedzionych rodziców, stała się nastoletnimi matkami. Więcej niż co dziesiąty chłopiec z rozwiedzionej rodziny (11%) odsiadywał wyrok w więzieniu przed trzydziestym drugim rokiem życia, a tylko 5% chłopców ze stabilnych rodzin było kiedykolwiek osadzonych w więzieniach¹⁵.

Badanie Brada Wilcoxa z American Enterprise Institute wykazało, że stany, w których jest więcej rodziców pozostających w związku małżeńskim, lepiej radzą sobie z wieloma różnymi wskaźnikami ekonomicznymi, w tym z mobilnością z niżej położonych stanów wśród biednych dzieci i zmniejszonymi wskaźnikami ubóstwa wśród dzieci¹⁶.

Podsumowanie

W swojej pełnej niepokoju książce *Coming Apart [Rozpad]* socjolog Charles Murray wiąże z upadkiem rodziny jeszcze inne trendy.

¹² Goldberg, dz. cyt., s. 269.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 271.

¹⁵ Tamże, s. 269-270.

¹⁶ „Washington Post”: „odsetek rodziców pozostających w związku małżeńskim w danym stanie jest lepszym wskaźnikiem zdrowia ekonomicznego danego stanu niż skład rasowy i poziom wykształcenia jego mieszkańców”.

Z jego badań wynika, że czterdzieści lat temu zakładano, że ponieważ większość obywateli wychowywała się w stabilnych rodzinach, dorosłe dzieci pozostaną w kontakcie z rodzicami i rodzeństwem. Ponadto ich wykształcenie umożliwiało im podjęcie pracy zarobkowej. Religia była w wystarczającym stopniu częścią kultury tak, że od zwykłego obywatela, mimo że praktykował ją w różnym stopniu, oczekiwano, że będzie traktował wiarę nieco poważniej. Ponadto zwykły obywatel był zmotywowany do angażowania się w działalność wolontariacką i do stosunkowo aktywnego życia w społeczności. Jednakże badania Murraya pokazały, że dzisiaj takie powiązania ze wspólnotą, wiarą, rodziną i powołaniem zawodowym zostały poważnie osłabione. W rzeczywistości nawet Murray był zaskoczony odkryciem, że obecnie znaczna część społeczeństwa amerykańskiego nie ma żadnego związku z tymi tradycyjnymi elementami społeczeństwa obywatelskiego. Poza kulturą wysoko wykształconych elit, duża część populacji (1) nie utrzymuje już kontaktu z rodziną, (2) nie praktykuje, a nawet nie troszczy się o wiarę, (3) nie uczestniczy we wspólnocie, oraz (4) pozostaje niezatrudniona. Wielu z zadowoleniem zapełnia szeregi bezrobotnych, czerpiąc dochody ze świadczeń rządowych, zaś kwestia traktowania pracy jako rodzaju powołania zawodowego (czy duchowego) wydaje się w wielu przypadkach enigmatyczna.

Nic dziwnego, że Murray doszedł do wniosku, iż tak przynębiające informacje dotyczą społeczeństwa podupadającego pod względem kulturowym i moralnym. Trudno dostrzec, w jaki sposób odpowiedzialność moralna, kluczowa dla zrównoważonego rozwoju społeczeństwa obywatelskiego, kształtuje życie obywateli, biorąc pod uwagę ich obojętność wobec wspólnoty, wiary, rodziny i powołania zawodowego.

Murray nie jest jedynym socjologiem, który doszedł do tak smutnych wniosków. Robert Putnam w książce *Bowling Alone* [*Samotna gra w kręgle*] i Johann Hari w *Lost Connections* [*Utracone kontakty*] zgadzają się z Murrayem. Twierdzą, że rozpad rodziny skłonił wiele osób do przyjęcia samotności za nową normę. Temat ten został ujęty w tytułach ich książek. Putnam ilustruje ten upadek, wskazując na grę w kręgle, która jest jedną z najpopularniejszych form spędzania wol-

nego czasu w Stanach Zjednoczonych. Ludzie zwykli to robić w zorganizowanych grupach, co dawało im możliwość spotkania się i poznania. Dzisiaj grają nadal, ale robią to w pojedynkę: sami na swoim własnym torze, „robiąc swoje”. Jest to symptom, być może metafora tego, że struktura społeczna się załamała¹⁷.

Johann Hari bada przyczyny samotności w swojej fascynującej, w dużej mierze autobiograficznej książce *Lost Connections*. Stwierdza on, że depresja i lęk są objawami samotności, być może jednak w głównej mierze spowodowanymi nie przez zaburzenia serotoniny lub innych neuroprzekaźników. Zwraca uwagę na ankietę przeprowadzoną przez socjologów, którzy od lat zadają proste pytanie przeciętnemu obywatelowi amerykańskiemu: „Ilu masz powierników?” Pytanie to ma na celu ustalenie, do ilu osób typowy Amerykanin może się zwrócić w sytuacji kryzysowej. „Kto, kogo znasz” – zapytali – „poświęciłby czas i wysiłek, aby ci pomóc?” Kiedy kilkadziesiąt lat temu zaczął robić te badania, średnia liczba bliskich przyjaciół Amerykanina wynosiła trzy osoby. Do 2004 roku najczęstszą odpowiedzią było „nikt”. To niepokojące odkrycie: teraz jest więcej Amerykanów, którzy nie mają bliskich przyjaciół. Podobne badania zostały przeprowadzone w Wielkiej Brytanii i przyniosły te same ustalenia¹⁸.

Jaki jest morał tych smutnych opowieści. Przypomina, że natura ludzka ma charakter społeczny, natura pielęgnowana przez społeczeństwo obywatelskie, a zwłaszcza jego najbardziej podstawową instytucję – rodzinę. Współczesne społeczeństwo z powodów ideologicznych zdaje się eksperymentować z rzeczywistością, w tym z rzeczywistością naszej ludzkiej natury. Ponieważ nasza ludzka natura ma wymiar społeczny, eksperyment może przynieść samotność, rozpacz i nihilizm, które często towarzyszą samotnym.

Thum. dr hab. Imelda Chłodna-Błach

¹⁷ R.D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon & Schuster, 2000.

¹⁸ J. Hari, *Lost Connections: Uncovering the Real Causes of Depression – and the Unexpected Solutions*, New York: Bloomsbury, 2018, s. 79.

Bibliografia

- Blankenhorn J., *Fatherless America: Confronting Our Most Urgent Social Problems*, New York: HarperCollins, 1995.
- Caplan B., *What is the Male Marriage Premium*, “Library of Economics and Liberty”, February 28, 2012.
- Gobry P. E., *Finally, Economists Acknowledge That They’re Biased*, “Forbes”, March 18, 2013.
- Goldberg J., *Suicide of the West*, New York: Crown Forum, 2018.
- Harding L., *Germany agonises over 30% childless women*, “The Guardian”, January 27, 2006.
- Hari J., *Lost Connections: Uncovering the Real Causes of Depression – and the Unexpected Solutions*, New York: Bloomsbury, 2018.
- Maginnis R. L., *The Myths of Domestic Violence*, Family Research Council.
- Putnam R. D., *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon & Schuster, 2000.
- Sowell T., *The Vision of the Anointed*, New York: Basic Books, A Division of HarperCollins, 1995.

Coming Apart: the Price of Forgetting our Social Nature

Summary

For millennia, the nuclear family (one man, one woman, and their children) has been regarded as a cornerstone of civilization. But, of course, the family should not be defended just on account of the inertia of tradition. There are compelling reasons to protect and strengthen its place in society. Human nature has a social nature, a nature nurtured by the civil society and especially its most basic institution the family. Modern society for ideological reasons seems to be running an experiment against reality, the reality of our human nature. Since our human nature is social, the experiment is likely to bring loneliness and the despair and nihilism that often accompany the lonely.

Key words: family, nuclear family, marriage, monogamy, parents, nature, education, religion, nihilism

Thomas A. Michaud

West Liberty University, USA

Stracone szczęście – skutki nihilizmu

W semestrze wiosennym 2018 roku na Yale University miał miejsce cieszący się dużym powodzeniem wykład pt. *Psychologia a dobre życie*, na który zapisało się ok. 1200 studentów, z czego jedną czwartą stanowili studenci na poziomie studiów licencjackich¹. Przedmiotem wykładu było szczęście. Prowadząca wykład, dr Laurie Santos skupiła się zarówno na psychologii pozytywnej, która pozwala wszystkim ludziom się rozwijać, jak i na zmianie postaw, aby motywować studentów do kierowania się w swoim życiu tym, co usłyszą na wykładach. Przemiany wynikające z wykładów Santos nazwała, utworzonym przez siebie, neologizmem „revirement assignments”². Wyjaśniała, że „studenci chcą zmiany, aby być jeszcze szczęśliwsiymi i by zmienić kulturę na kampusie uniwersyteckim”³. I wywodziła dalej, że zainteresowanie wykładami jest tak duże z tego powodu, że wcześniej w liceum studenci Yale „muszą rezygnować ze szczęścia jako priorytetu, by dzięki temu dostać się do szkoły, ale za cenę przyjęcia szkodliwych przyzwyczajzeń życiowych, które doprowadziły do „kryzysu psychicznego”, jaki jest widoczny w miejscach takich jak Yale!”⁴.

Dlaczego ten wykład o tak dużej popularności zwrócił na siebie uwagę? Dlaczego fenomen tematu „lekcja szczęścia” zwraca na sie-

¹ D. Shimer, *Yale’s Most Popular Class Ever: Happiness*, *The New York Times*, <https://www.nytimes.com/2018/01/26/nyregion/at-yale-class-on-happiness-draws-huge-crowd-laurie-santos.html>.

² Tamże.

³ Tamże.

⁴ Tamże.

bie poważną uwagę filozofa? Głównym powodem jest to, co dzieje się w Yale i jest znakiem rozpoznawczym sytuacji kulturowej: jest to kultura studentów z przełomu tysiącleci⁵. Kultury pokoleń przyczyniają się do określenia cywilizacji, a jeśli studenci milenijni są w dużej mierze nieszczęśliwi i bezradni, by zrozumieć, czym jest prawdziwe szczęście, to ich pokolenie zwiastuje w pewnym stopniu kryzys cywilizacji, bo „stracone szczęście” musi być symptomem schyłku cywilizacji.

Kurs ponadto został okrzyknięty jako panaceum na milenijny kryzys zdrowia. Milenijczycy są prawdopodobnie najbardziej poddawani leczeniu, najbardziej poddawani terapii, najbardziej cierpiący na depresję, najbardziej zależni od technologii i najbardziej zadłużeni w dziejach świata. Rachele Hampton w artykule pt. „’Szczęście 101’ pisze, że kursy są konieczne po to, by powstrzymać kryzys zdrowia psychicznego na kampusie”. I wyjaśnia:

„Prawie 50% studentów badanych w roku 2016 przez „Stowarzyszenie Zdrowia na Amerykańskich College’ach” uważało, że sytuacja jest beznadziejna – a prawie 37% przyznawało, że tak mocno odczuwało „depresję w ciągu ostatniego roku, że trudno im było normalnie funkcjonować”. Oczywiście, szkoły te muszą dążyć do rozbudowy swojej służby zdrowia psychicznego, ale w międzyczasie wykłady takie jak dr Santos wypełniają olbrzymią potrzebę – zapytaj o to 24 nauczycieli pomocniczych, wynajętych po to, by pomóc w opanowaniu tak olbrzymiego audytorium”⁶.

Więc dlaczego Milenijczycy są tak nieszczęśliwi, tak podatni na depresję? Dlaczego nie rozumieją, czym naprawdę jest szczęście? I czy wykład „Szczęście 101” i coraz większy zakres usług zdrowia psychicznego przyniosą jakąś istotną zmianę?

William Donohue zauważył, że nie tylko na Yale tak się dzieje, ponieważ wykłady z psychologii pozytywnej są coraz bardziej popularne w całym kraju, i wszystkie mają ten sam cel: uczyć studentów

⁵ Dokładne daty, które by objęły pokolenie Milenijczyków są płynne i dyskusyjne, choć najbardziej pasują lata 1982-2004 zasugerowane przez Williama Straussa i Neila Howe (Zob. https://en.wikipedia.org/wiki/Strauss-Howe_generational_theory).

⁶ R. Hampton, *‘Happiness 101’ Courses Are a Necessary Stop-Gap for the Campus Mental Health Crisis*, 13 stycznia, 2018: https://slate.com/human_interest/2018/01/happiness-101-college-courses_are-a-mental-health-stop-gap.html.

szczęśliwsiymi⁷. Psychologia pozytywna jest oparta na założeniu, że szczęścia można nauczyć się na wykładzie. Ale Donohue takie założenie podważa. Mówi, że:

„Szczęście może być zdobyte, ale powiedzieć, że można go nauczyć w klasie, to jest nie tylko naciąganie studenta, ale wręcz oszukiwanie. Nikt nie wątpi, że są różne pomoce, ćwiczenia i wskazówki, które można przekazać, gdy jesteśmy przygnębieni, ale tu nie ma drogi na skróty, która pomoże nam być szczęśliwymi”⁸.

Jasna modyfikacja „technik przestawiania” w ramach psychologii pozytywnej, jak na przykład dłuższy sen, odwołanie lekcji tak by studenci mogli się zrelaksować bez martwienia się o swoje studia i osobiste doskonalenie się poprzez „Hack Yo’Self Project” (kolejny neologizm), może wprawdzie wpłynąć na zmniejszenie stresu i pokonanie „the-blues measures”, ale czy szczęście, dobre życie, jest tylko eliminacją stresu, dobrym sposobem na życie? Psychologia pozytywna, jak wskazuje Donohue, jest płytkim spojrzeniem na prawdziwe szczęście. Ponadto, jest wątpliwe czy psychologia pozytywna i jej sztandarowi profesorowie wystarczająco rozumieją głębię źródeł kryzysu pojęcia milenijnego szczęścia.

Na przykład Clapit, społecznościowa sieć mediów rozrywkowych, opracowała w roku 2016 ankietę we współpracy z „YouGov PLC” (organizacja badawczo-doradcza)⁹. Ankieta zawierała wypowiedzi 2450 respondentów, którzy przyznali, że jeden na 12 Milenijczyków odebrałby się kompletnie od rodziny, aby stać się sławnym; jeden na 10 wolałby raczej być sławnym niż iść do college’u czy w ogóle zdobyć licencjat; a jeden na 6 zrzekłby się posiadania dzieci, by zdobyć sławę¹⁰. Oczywiście, problem szczęścia wśród Milenijczyków jest głębszy niż to, na co wskazuje psychologia pozytywna. Wraz ze wzrastającym przekonaniem, że sława, która jest tylko namiastką szczęścia, jest czymś ulotnym, nad czym nie możemy zapanować, i jest czymś całko-

⁷ W. Donohue, *Happiness Eludes College Students*, w: „Catalyst”, Vol. 45, No. 2, March 2018, s. 3.

⁸ Tamże.

⁹ K. Inserra, *The New Dream Job: More than a Quarter of Millennials Would Quit their Job to Become Famous*, styczeń 2017: <http://clapit.com/press/the-new-dream-job/>.

¹⁰ Tamże.

wicie zależnym od tego, jak inni nas postrzegają, nie jest prawdziwym szczęściem, a Milenijczycy tak naprawdę cierpią przede wszystkim na problemy egzystencjalne. Jaka jest ich kulturowa choroba?

Nie lekceważąc poważnych przypadków depresji klinicznej i innych chorób psychicznych, kulturowe cierpienie Milenijczyków może być zdiagnozowane filozoficznie jako strach egzystencjalny, spowodowany niskostopniowym nihilizmem. Ten strach jest wynikiem pełzającego poczucia braku domu/ojczyzny (*unheimlichkeit*), by użyć określenia Heideggera: to jest ten sens nie-bycia-w-domu; to jest ten trudny do opanowania niepokój; niewypowiedzialny strach i drżenie przed tym, co jest naprawdę realne.

Milenijny umysł i jego kulturowe usposobienie zostały ukształtowane przez sieć nienormalnych konstruktów, które oderwane są od rzeczywistości. Konstrukty te są potrzebne do określenia własnej tożsamości. Za ich pomocą Milenijczycy mają wybrać własną tożsamość płciową sztucznie skonstruowaną, ponieważ realność natury biologicznej nie jest uznawana za czynnik rozstrzygający. Muszą określić własną tożsamość w ramach odpowiedniej grupy rasowej, etnicznej czy plemiennej, i zaakceptować konstrukcyjne cechy grupy, które de-indywidualizują jednostkę, włączając rasowe, etniczne, moralne lub niemoralne cechy bycia uprzywilejowanym lub prześladowanym. Muszą żyć w kontekście konstruktów zmiany klimatu ekologicznej apokalipsy planety, zanim uznają „niewygodną prawdę” i utożsamiają się z polityką ocalenia planety. Oni sami muszą tworzyć dla siebie media społecznościowe. Ich wirtualna „tożsamość” musi dopasować się do sztucznie utworzonych obyczajów ich milenijnej kultury, lub ciągle będzie im za mało „likes”, „retweets”, „reposts”, by potwierdzić swoją wartość jako osoby.

Milenijczycy odczuwają milenijny strach egzystencjalny, ponieważ mają słaby zmysł rzeczywistości. Ich zapośredniczone konstrukcje samych siebie są czymś obcym wobec tego, czym i kim oni są jako realne osoby. A ponieważ nie włączają się do tego, co rzeczywiste, to ten niepokój rozdzielenia, jaki odczuwają, można sprowadzić na niski poziom nihilizmu. On jest „na niskim stopniu”, ponieważ to nie jest typowy wszechogarniający nihilizm, który by ich paraliżował, czyniąc ich chorobliwie beczynnymi. Żyją nadal, chcą przetrwać, ale nie mogą doświadczyć trwałego szczęścia. To jest nihilizm płynący

z metafizycznego, epistemologicznego i moralnego relatywizmu, który blokuje umiejętność docenienia Natury Bytu, radość odkrywania Prawdy, i wiarę w słuszność cnót ponad brzydota wad.

Klasyczne pojęcie ludzkiej osoby jako rozwijającej się, doświadczającej szczęścia, gdy jako jednostka spełnia swe ludzkie potencjalności w sposób prawy, Milenijczykom nie jest znany. W rzeczywistości, traktują takie podejście ze sceptycyzmem, niewiarą, a nawet pogardą.

Konstrukty Milenijczyków nie współbrzmiały z moralnym porządkiem cnót, a jeszcze w mniejszym stopniu pozwalają na to, by uznać, że jest coś obiektywnego, że jest jakaś uniwersalna prawda o ich ludzkim bycie i o bycie w ogóle. Co więcej, ich dokuczliwy strach przypomina, że czegoś im brak, a choć ich konstrukty są odbierane jako nieadekwatne, nie mogą znaleźć prawdziwego szczęścia, jakiego pragną. Mogą dążyć do tego, by mieć „nadzieję przeciw nadziei” na szczęście, ale ostatecznie przeważa beznadzieja. Dla Milenijczyków szczęście zostało stracone, a kultura pokoleń bez autentycznego szczęścia wróży bardzo chorą przyszłość dla cywilizacji, której jest częścią.

Tłum. Prof. Piotr Jaroszyński

Happiness Lost: The Ravages of Nihilism

Summary

The article describes the situation of American students from the turn of the century. To define them, the author uses the term: Millennials. Millennials' constructs cannot reckon with a moral order of virtues, much less admit that there is some sort of objective, universal truth of their human being and of Being in general. Still, their nagging dread intimates that something is missing, and although their constructs are felt to be inadequate, they cannot find the real happiness they desire. They may endeavor to "hope against hope" for happiness, but, finally, hopelessness prevails. For the millennials, happiness has been lost, and a generational culture without authentic happiness bodes very ill for the civilization of which it is a part.

Key words: Millennials, happiness, culture, civilization, psychology, nihilism

Peter A. Redpath

President International Étienne Gilson Society

Rector Adler-Aquinas Institute

Senior Fellow Center for the Study of The Great Ideas

Mały błąd na początku... Obrona chrześcijańskiej cywilizacji wolności. Perspektywa amerykańska i gilsonowska

Punktem wyjścia moich analiz są dwie zasady, których Gilson – w swojej książce pt. *Jedność doświadczenia filozoficznego* – używa do połączenia różnych scenariuszy intelektualnych w jeden historyczno-filozoficzny thriller na temat tego, co dzieje się z naukami filozoficznymi, gdy te opuszczają abstrakcyjną myśl filozofów, i gdy ci, lub inni, starają się wprowadzić je w życie w realnym świecie. Pierwsza zasada, zapożyczona od Arystotelesa, stwierdza, że małe błędy dotyczące pierwszych zasad, popełnione na początku intelektualnej pracy, mają tendencję do wielokrotnego pomnażania się w miarę kontynuowania badań¹. Druga zasada, wzięta z Arystotelesa i francuskiego malarza Georges’a Braque’a, mówi o tym, że wybieramy sposób, który możemy, a nie taki, który chcemy.

Gilson, z kolei, przekłada tę drugą zasadę na obserwację dotyczącą podwójnej natury tego, co możliwe: 1) możliwym nazywamy to, o czym można pomyśleć przy pomocy pojęć, czyli to, co nie jest samo w sobie niemożliwe – to znaczy, każdy przedmiot, którego pojęcie nie jest wewnętrznie sprzeczne; a także 2) możliwym nazywamy to, czego człowiek może dokonać, czyli to, co po stworzeniu przez umysł, może być powołane do istnienia w rzeczywistości². Następnie Gilson, jak

¹ Aristotle, *On the Heavens* Chapter 1, Book 5, 271b 9–10.

² É. Gilson, *Painting and Reality*, vol. 4 of the A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts (New York: Published for the Bollingen Foundation by Pantheon Books, vol. XXXV in the Bollingen Series, 1958), 158.

wprawny psycholog, nakłada te zasady na zachowanie ludzi, którzy uważają się za filozofów, po to, aby przekształcić swoją monografię z opowieści o różnych eksperymentach psychologicznych w przejmującą, jednolitą, całościową księgę z historii filozofii.

Jak każdy rzetelny uczony, Gilson rozumiał, że filozofia jest przede wszystkim sprawnością ludzkiej duszy, w której to, co realnie możliwe, jest określone przez naturę duszy i jej władze jako najbliższe zasady tego, co możliwe do zrobienia w konkretnej sytuacji. Filozofia jest sprawnością działającego człowieka; a jej naczelną miarą prawdy (a także błędu) jest byt realnie istniejących rzeczy oraz naturalne i nabyte przez człowieka umiejętności generowania aktów filozoficznych!

Zdaniem Gilsona, osiągnięcie filozoficznych nie mierzy się przy pomocy abstrakcyjnej, systematycznej logiki i jej zdolności do formułowania koherentnych pojęć, czy też spójnych ciągów niesprzecznych sądów. To prawda, taka zdolność jest koniecznym warunkiem filozoficznego myślenia. Jednak, jak zauważyli Gilson i św. Tomasz, filozofia (nauka) jest przede wszystkim owocem psychicznej dyspozycji i sprawności ludzkiej duszy: zmysłowej ciekawości (zdziwienia). Ciekawość ta przejawia się w zdolności rozpoznawania czynów realnie możliwych do wykonania.

Według św. Tomasza, główny przedmiot ciekawości starożytnych filozofów greckich nie był natury logicznej, nie był nim logiczny rodzaj, czyli abstrakcyjna, pojęciowa całość i jej części badane przez logików. Była nim konkretna pojęciowa całość, złożona z bezpośrednich przyczyn działania (struktur organizacyjnych) i badana przez fizyków i metafizyków. Jest to kluczowe rozróżnienie do rozumienia – jako że każde intelektualne badanie w istocie wiąże się z wieloma porażkami, które doświadczeni badacze uznają za istotną część dookreślania natury przedmiotu, doprecyzowania rozumienia przedmiotu i oceny intelektualnych zdolności badacza do panowania nad nim.

Podobnie jak nie każdy, kto dokonuje odważnych czynów, musi posiadać sprawność męstwa (psychologiczne usposobienie osoby odważnej), tak nie każdy, kto angażuje się w działalność filozoficzną (naukową) posiada psychologiczne usposobienie (sprawność) filozofa (naukowca). Polscy uczeni katolicy, doświadczywszy wieloletniego ucisku pod jarzmem różnych form utopijnych, socjalistycznych, to-

talitarnych ideologów, doskonale znają różnicę między zdolnościami filozoficznymi, naukowymi, naturalnymi i rzeczywistymi, a zdolnościami fikcyjnymi. Wyjątkowo dobrze różnicę tę znał również urodzony na Węgrzech amerykański zakonnik i fizyk, Stanley L. Jaki.

O. Jaki, mój przyjaciel, był wielkim miłośnikiem Gilsona. Do tego stopnia, że kiedyś nazwał go „prawdopodobnie największym chrześcijańskim filozofem od czasów Tomasza z Akwinu”³. Podobnie jak Gilson, a w przeciwieństwie do Kartezjusza, Jaki był przekonany, że filozofia i nauka to w gruncie rzeczy cywilizacyjne przedsięwzięcia, które, aby się narodzić i rozwijać, wymagają odpowiedniego kulturowego, filozoficznego i naukowego wsparcia, w tym intelektualnej tradycji.

Pomimo tego, że Jaki był absolutnie prawym księdzem, znakomitym intelektualistą i teoretycznym fizykiem, to jednak, moim zdaniem, kształtując swoje rozumienie nowożytnej i współczesnej filozofii i nauki, popełnił on kilka drobnych błędów w indukcji pierwszych zasad, które, jeśli się ich odpowiednio nie potraktuje, mogą okazać się niebezpieczne dla cywilizacji zachodniej – dla powstrzymania jej aktualnego upadku i dodania jej sił, do czego Jaki dążył w swojej pracy.

Mówiąc o drobnych błędach dotyczących zasad, mam na myśli kilka błędnych lub źle sformułowanych stwierdzeń, od których o. Jaki rozpoczyna swoje rozumowanie na temat kulturowych początków nauki, która, jak twierdzi, „zrodziła się z chrześcijaństwa”. Choć stwierdzenie to może wydać się nieco aroganckie, to, jeśli jest właściwie zrozumiane, takim nie jest. Mówiąc „zrodziła się z chrześcijaństwa”, Jaki zauważa, że to właśnie chrześcijańska cywilizacja była akuszerką, która zapewniła kulturalne wsparcie w postaci metafizycznej i moralnej tradycji edukacyjnej oraz względnej stabilności politycznej, dzięki którym zasady i działania nowożytnej i współczesnej fizyki matematycznej mogły zostać precyzyjnie wyartykułowane i wprowadzone na drogi rozwoju. Przed pojawieniem się europejskich szkół katolickich (klasztornych, katedralnych, czy uniwersyteckich) i względnego pokoju w Europie, taka sytuacja nie była możliwa.

³ S.L. Jaki, *Science and Religion: A Primer* (Port Huron, Mich.: Rear View Books), 2004.

Jak słusznie Jaki zauważył, taka sytuacja nie była też możliwa bez XIII-wiecznych sformułowań doktrynalnych o stworzeniu wszechświata z niczego (*creatio ex nihilo*) i o Wcieleniu, które raz na zawsze odcinały chrześcijańskie rozumienie wszechświata i ludzkiej osoby od cyklicznego rozumienia wszechświata i czasu w starożytnej kulturze greckiej, i w pozostałych kulturach starożytnych. Powszechna akceptacja chrześcijańskich nauk teologicznych na zawsze wyeliminowała na Zachodzie, i w większości świata, cywilizacyjną dominację cyklicznego rozumienia ruchu, zmiany i czasu oraz determinizmu moralnego, które, zdaniem Jakiego, były głównymi błędami psychologicznymi – nazwał je „kolejnymi porodami martwego dziecka nauki we wszystkich starożytnych kulturach”⁴.

Jako dowód na transformacyjną i historyczną naturę wydarzeń generowanych przez teologiczne nauczanie średniowiecznego katolicyzmu, Jaki podaje bezprecedensowe pojawienie się pierwszego prawa Sir Izaaka Newtona (prawa ruchu inercyjnego) już w latach trzydziestych XIV wieku podczas wykładu Jana Buridana na Sorbonie na temat traktatu Arystotelesa *O niebie*. W swoim wykładzie, Buridan związał źródło ruchu inercyjnego z momentem Stworzenia, w którym – jego zdaniem – Bóg udzielił „pewnej ilości bodźca wszystkim ciałom niebieskim – ilości, która nie ulega pomniejszeniu, ponieważ ciała te poruszają się w obszarze, w którym nie ma tarcia”⁵. Według Jakiego, skoro „przełom Buridana” przynosi teoretyczne rozumienie trzech praw ruchu Newtona, które w gruncie rzeczy dały początek współczesnej fizyce matematycznej, stąd uzasadnione jest uznanie w nim źródła nowożytnej nauki, która, mówiąc precyzyjnie, jest „nauką ścisłą”⁶.

Chociaż zgadzam się z Jakim, że chrześcijaństwo umożliwiło powstanie nowożytnej fizyki matematycznej, będąc dla niej niejako akuszerką, to jednak twierdzę, iż mylił się on sądząc, że w przeważającym stopniu nowożytna fizyka jest nauką ścisłą i nauką jedyną.

Twierdzę, że osobą, która rzeczywiście była akuszerką zapewniającą kulturowe warunki potrzebne do pełnych narodzin nowożytnej

⁴ Tamże, 23.

⁵ Tamże, 18.

⁶ Tamże, 19-23.

nauki, był św. Tomasz z Akwinu, a nie Buridan. Św. Tomasz był bowiem w stanie skutecznie odebrać poród nauki (filozofii), ponieważ rozumiał ją jako psychologię organizacyjną, tj. „jako sprawności zwierzęcej rozumności zrodzonej ze zmysłowej ciekawości (zdziwienia) umiejscowionej i określonej w relacji do zwierzęcej części ludzkiej duszy”, która dąży do zrozumienia natury zorganizowanych całości!⁷ Bez upowszechnienia tej psychologii na Zachodzie, to, co Jaki błędnie nazywa „nauką ścisłą”, nie mogło powstać.

Do pewnego stopnia zgadzam się z Jakim, że nauka zawdzięcza swoją ścisłość pomiarowi. Nie zgadzam się jednak z jego twierdzeniem, że „zasadniczo” to nowożytna i współczesna fizyka matematyczna jest nauką (ponieważ żadna wiedza, która celowo chce oddzielić się od mądrości, nie może być nauką). Ponadto, nie zgadzam się z nim: 1) że „ściśle rzecz biorąc”, termin „nauka ścisła” ogranicza się do nauk, które stosują matematykę do materii; 2) że pomiar oznacza „stosowanie ilości lub liczb”; 3) że „liczby są szczególnie ścisłymi pojęciami wśród wszystkich pojęć, które umysł ludzki jest w stanie sformułować”; 4) że „poszczególne nauki można nazywać ścisłymi w takiej mierze, w jakiej używają liczby podczas pomiarów”; 5) że „skoro matematyka nie dokonuje pomiarów, najlepiej uznać ją za formę logiki”; 6) że „starożytni Grecy, z którymi zwykle się wiąże początek mentalności naukowej... zawiedli w odniesieniu do najważniejszej nauki, tj. fizyki”⁸.

Mówię, że „do pewnego stopnia” zgadzam się z Jakim, że „nauka zawdzięcza swoją ścisłość pomiarowi”, ponieważ, mówiąc precyzyjnie, „nauka czerpie swoją ścisłość z poznania oczywistych pierwszych zasad (oczywistych prawd)”; „zasad”, które są po prostu analogicznymi sposobami bycia „jednym”, bycia „jednostkami”. Dlatego też, „to metafizyka jako nauka, a nie logika jako jedna ze sztuk wyzwolonych” (do której, jak sam się przyznaje, Jaki sprowadza matematykę), „jest nauką najbardziej ścisłą”⁹.

⁷ St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, 1, q. 77, a. 3, *respondeo*.

⁸ Jaki, *Science and Religion*, 4-6, 8.

⁹ Tamże, “Since mathematics does not measure,” Jaki says, “it is best taken for a form of logic”.

W przeciwieństwie do jego twierdzenia, że „liczby są szczególnie ścisłymi pojęciami wśród wszystkich pojęć, które umysł ludzki jest w stanie sformułować”, to analogiczne koncepcje jedności („jednostek”), „a nie liczb”, są szczególnie ścisłymi jednostkami wśród wszystkich pojęć, jakie ludzki umysł jest w stanie sformować. Utożsamiając je z „bytem”, św. Tomasz uważał, że „jedno” najpierw wchodzi w ludzki intelekt i jest rozumiane w kategoriach „formalnej niepodzielności” (jedności formy), a nie w kategoriach zakresowej jedności, którą zajmuje się matematyka. Św. Tomasz uważał, że „jedno”, podobnie jak „byt”, jest analogicznie orzekane o swoich przedmiotach.

Ściśle mówiąc, my, ludzie, nie jesteśmy w stanie poznać niczego („łącznie z liczbami”, które zasadniczo i jednocześnie są „więcej niż jednością”, są „ograniczonymi różnorodnościami” i „uporządkowanymi wielościami”) inaczej jak tylko jako „istniejące jedności, tj. jednostki”. Poznajemy wszystko, łącznie z liczbami (z których pierwszą jest „dwójka”: „dwie jedności” rozumiane jako „numerycznie jedna dwójka”), jako istniejące „niepodzielne rzeczy poznawalne”.

Jak słusznie zauważył Charles B. Crowley, Arystoteles i św. Tomasz wskazują, że tym, co czyni dowolną liczbę jednostką *per se* lub uważaną za jednostkę *per se*, jest jej ostatnia (końcowa) jednostka, która przyznaje liczbie jej gatunek i jedność. „Ponieważ, jak rzeczy złożone z materii i formy są *unum* (są czymś jednym) dzięki formie”, pisze Crowley, „od której pochodzą zarówno ich jedność, jak i ich gatunek (natura), tak ostatnia, tj. końcowa, jednostka dowolnej liczby jest jak forma, która nadaje tej liczbie i gatunek, i jedność”¹⁰.

Oznacza to, że każda liczba jest jednością, złożoną całością, utworzoną przez jedność porządku (tj. jedność organizacyjną, taką jak orkiestra lub zespół wioślarski), „w którym jednostki, które są przed ostatnią, tj. końcową, jednostką są jak ‘materia’, a ostatnia, czyli końcowa, jest jak ‘forma’, która stanowi liczbę jako *unum* (jedno) *per se*

¹⁰ Ch. B. Crowley, *Aristotelian-Thomistic Philosophy of Measure and the International System of Units (SI): Correlation of International System of Units with the Philosophy of Aristotle and St. Thomas*, ed. with a preface by Peter A. Redpath (Lanham, Md., New York, and London: University Press of America, 1996), 19.

i sprawia, że każda liczba jest konkretną skończoną wielością jednostek”, a także jedynym w swoim rodzaju gatunkiem miary¹¹.

Skoro tak, więc wbrew Jakiemu, to różne, „oczywiste poznawczo” pierwsze zasady „analogicznie stosowane do różnych przedmiotów, a nie matematyczne liczby stosowane do materii, są najbliższymi, ścisłymi miarami wszelkiego bytu”. To poznawczo oczywiste stosowane prawdy, a nie stosowane liczby, generują naukową ścisłość i miarę! A skoro tak, to pozostałe twierdzenia o Jakiego, które przytoczyłem, są ewidentnie fałszywe!

Nauki kwalifikują się do tego, by nazywać je „ścisłymi”, w takim stopniu, w jakim stosują oczywiste poznawczo pierwsze zasady (miary) do swoich przedmiotów (tego, co się mierzy): zastosowanie miary do tego, co jest mierzone, zasadniczo stanowi akt pomiaru. Liczby są sposobami bycia jednostką, jednością. Z tego powodu tylko liczby są miarami. Jak bowiem mówi św. Tomasz, „jedność jest miarą wszystkich rzeczy”¹². Skoro jedność mierzy wszystko, to całości są jednościami; i skoro liczby matematyczne są matematycznymi całościami, to, analogicznie, liczby matematyczne są miarami. Stąd twierdzenie, że matematyka nie mierzy jest absurdem.

Jako że matematyczne sądy mierzą matematyczne przedmioty, stąd matematykę najlepiej uznać za naukę, a nie za „formę logiki”, jak twierdzi Jaki. A ponieważ cała nauka, każda poszczególna wiedza i nauka, jest „ścisła”, zatem matematyka jest nauką ścisłą. Jednak nie jest tak ścisła jak metafizyka. Metafizyka bowiem, jako nauka, uznaje byt i jedność jako niepodzielone w naturze za swoje pierwsze zasady, dlatego też stosuje te najbardziej oczywiste ze wszystkich zasad do wszystkiego, co istnieje.

Na koniec, chociaż, jak mówi Jaki, starożytni Grecy mogli niedokładnie rozumieć naturę fizyki, to żaden z czołowych starożytnych filozofów greckich nie popełniłby tak intelektualnie rażącego błędu, by nazwać fizykę, zamiast teologii (metafizyki), „najważniejszą nauką”¹³.

¹¹ Tamże.

¹² St. Thomas Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, Bk. 10, L. 2, 1952.

¹³ Jaki, *Science and Religion*, 22.

Fakt, że o. Jaki, katolicki ksiądz i fizyk o wielkiej intelektualnej renomie i prawości, mógł popełnić tak poważny błąd, wymownie świadczy o intelektualnym kryzysie współczesnej cywilizacji zachodniej. Boże, chroń nas od naszych sojuszników!

Tłum. ks. dr Paweł Tarasiewicz

Bibliografia

- Aristotle, *On the Heavens* Chapter 1, Book 5, 271b 9–10.
- Crowley Ch. B., *Aristotelian-Thomistic Philosophy of Measure and the International System of Units (SI): Correlation of International System of Units with the Philosophy of Aristotle and St. Thomas*, ed. with a precept by Peter A. Redpath, Lanham, Md., New York, and London: University Press of America, 1996, 19.
- Gilson É., *Painting and Reality*, vol. 4 of the A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts, New York: Published for the Bollingen Foundation by Pantheon Books, vol. XXXV in the Bollingen Series, 1958.
- Jaki S. L., *Science and Religion: A Primer*, Port Huron, Mich.: Rear View Books, 2004.
- St. Thomas Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, Bk. 10, L. 2, 1952.
- St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, 1, q. 77, a. 3, *respondeo*.

Small Mistake in the Beginning: Defense of Christian Civilization of Freedom. An American and Gilsonian Perspective

Summary

The starting point of the article are two principles that Gilson uses to weave together different intellectual scenarios within *The Unity of Philosophical Experience* into a historical-philosophical thriller about what happens to philosophical teachings once they leave the abstract thought of philosophers and they, or others, try to put them into practice in the real world. The *first* principle, borrowed from Aristotle, states that small mis-

takes about first principles made at the start of an intellectual investigation tend to multiply many times over as the study continues. The *second* principle, taken from Aristotle and French painter Georges Braque, is that we choose the way we can, not the way we wish. As the author explains Gilson then translates this second principle into an observation about the twofold nature of possibility: 1) *conceptually thinkable* in which “we call possible whatever is not intrinsically impossible – that is, any object whose notion is not self-contradictory”; and, 2), *a humanly doable deed* – what “after being conceived by the mind, can be made to exist in reality”. Next, like a skilled psychologist, Gilson applies these principles to the behavior of people who consider themselves to be philosophers to transform his monograph from a tale of disparate psychological experiments into the powerful, organic, whole book in philosophical history.

Key words: Greek philosophy, knowledge, modern mathematical physics, science, utopia, totalitarianism

Juan Pablo Stegmann Ph.D.

University of Maryland University College, USA

Jak realizm generuje liderów w społeczeństwie

Realistyczna epistemologia informuje jednostkę i wspólnotę o roli liderów w społeczeństwie

Realizm jest to pogląd, według którego rzeczy są obiektywnie realne, bytowo niezależne od naszego postrzegania, rozumu, przekonania. W tym sensie, realizm obejmuje epistemologię i ontologię. Pod względem epistemologicznym istnieje wiele realizmów, stąd skupimy się na następujących filozofach.

Platon przedstawił realizm oparty na idealizmie. Jego pojęcie idei, uniwersalnych form, uniwersalnych prawd, było odpowiedzią na niestanną zmianę u Heraklita i brak zmiany u Parmenidesa: „Po szczeblach drabiny sięgającej nieba – jak czytamy we wstępie do *Uczty* Platona – przechodzimy od obrazów widzialnego piękna, od hipotez nauk matematycznych, które nie są jeszcze oparte na idei dobra, przez konkret do abstraktu, i, różnymi drogami docierając, stajemy przed wizją tego, co tym samym wieczne”¹; można też przejąć różnorodność idei bez szkody dla istnienia uniwersalnej prawdy.

W przeciwieństwie do Platona, Arystoteles zaproponował realizm oparty na empiryzmie. Arystoteles² i Tomasz z Akwinu uważali, że wiedza wymaga zarówno zmysłów, jak i rozumu: nasze władze zmysłowe postrzegają przedmiot, rzecz, konkret, natomiast nasz intelekt

¹ Plato, *Symposium*.

² Aristotle, *Metaphysics*. Book I. Introduction. History of metaphysical inquiry. 6.

ujmuje to, co powszechne, ideę, formę, istotę, na podstawie materiału przedstawionemu mu przez zmysły.

Ważnymi wyznacznikami realizmu są medytacja i kontemplacja. Wayne Teasdale³ pokazuje, jak medytacja nadaje kształt całemu życiu, pomaga osobie odnaleźć jej prawdziwe „ja”, tworzyć moralność opartą na miłości i współczuciu, uwolnić ją od fałszywego „ja”, uzdolnić do miłości innych i do zjednoczenia z ludzkością i ze stworzeniem, rozwijać mądrość i wrażliwość. Kenneth Leech⁴, z kolei, prezentuje wartościowe podejście do medytacji i funkcji liderów w społeczeństwie: medytacja prowadzi do jasnych wizji i poglądów, sięga wzrokiem pod powierzchnię wydarzeń i ponad to, co najbliższe.

Człowiekiem mądrym jest ten, kto zna przyczyny i zasady całego wszechświata. Mądrość ma związek z pierwszymi przyczynami. Znajomość powszechników oznacza w pewnym sensie znajomość wszystkich rzeczy.

Cornelio Fabro łączy oba poglądy realistyczne, wprowadzając pogląd fenomenologiczny. Zdaniem Fabro⁵, percepcja jest w stanie uchwycić cały przedmiot złożony z wielu części, bądź też wiele przedmiotów będących częściami całej dziedziny, i jest w stanie ująć jego cechy, ich porządek i organizację: „jest to najprostsza hipoteza, stopniowo przechodząca od rozproszonych i nieistotnych danych elementarnych ku całości wyposażonej w strukturę i mającej znaczenie”⁶. Współczesna fenomenologia wzbogaca realizm. Edmund Husserl⁷ podkreśla centralne miejsce „świadomości”, będącej świadomością czegoś, i emotywnych uczuć, przez nią wygenerowanych. Peter Redpath⁸ doprecyzowuje te pojęcia z perspektywy fenomenologicznej, pokazując to, w jaki sposób,

³ W. Teasdale, *Dalai Lama. The mystic Heart. Discovering a Universal Spiritual-ity in the World's Religions*, New World Library 2001.

⁴ K. Leech, *Soul friend*, Morehouse Publishing 2001.

⁵ C. Fabro, *L' anima. Introduzione al problema dell' uomo*, Editrice del Verbo Incarnato, 2005.

⁶ C. Fabro, *Percezione e pensiero*, Opera completa third edition, 2008.

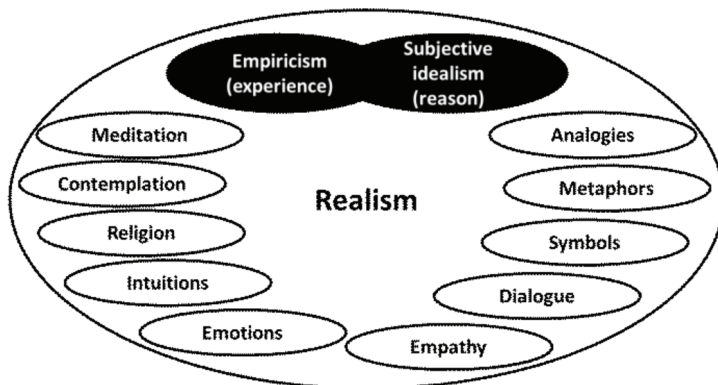
⁷ E. Husserl, *Logical Investigations*. 1900-1901.

⁸ P.A. Redpath, *A not-so-elementary Christian Metaphysics*. Adler-Aquinas Institute Special Series volumes I and II. En Route books and media, 2015. *The moral psychology of St. Thomas Aquinas*. Adler-Aquinas Institute Special Series volume III, 2016.

poprzez sieć komunikacyjną, opierającą się na semiotyce (symbolach), budujemy wiedzę, którą realizm nazywa rodzajem, wiedzą uniwersalną.

Poniższy diagram Venna przedstawia syntezę powyższych uwag, ukazując jak realistyczna epistemologia czerpie z różnych mechanizmów budowania wiedzy:

Sources of knowledge of the three epistemologies



Jaki wpływ na liderów społecznych ma epistemologia realistyczna?

Howard Gardner⁹, jeden z najbardziej renomowanych myślicieli współczesnych w dziedzinie zarządzania, pokazuje, w jaki sposób bogatsza wiedza pomaga kierować ludźmi. Na przykładzie opowiadań o liderach, którzy zmienili świat, pokazuje on, w jaki sposób liderzy są w stanie rozwijać w sobie „różne inteligencje”, w tym także umiejętność komunikowania się i przekonywania innych. Koncentrując się na ich zdolności do oddziaływania społecznego, Gardner mówi o tym, w jaki sposób lider musi utrzymywać kontakt z własnym umysłem, myślami, wartościami, strategiami; lider bowiem musi mieć silne relacje ze wspólnotą, musi mieć zawsze coś do powiedzenia i posiadać cnoty, którymi może się posłużyć.

⁹ H. Gardner, *Leading minds*. Harper Collins. 1996. *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*, Basic Books Publisher, 2011.

Daniel Goleman¹⁰, inny renomowany uczony zajmujący się zarządzaniem, dochodzi do podobnych wniosków, pokazując, że bycie liderem wymaga bogatych kompetencji w budowaniu wiedzy, które nazywa „kompetencjami inteligencji emocjonalnej” i do których zalicza samoświadomość, świadomość społeczną, empatię, umiejętność łączenia inteligencji i emocji, które wywierają „pozytywny wpływ na doskonałość osobistą i organizacyjną”. Podstawowy więc warunek bycia liderem społecznym jest następujący: należy osiąść umiejętność poznawania całej rzeczywistości, tworzenia wizji, motywacji, pasji, angażujących całą wspólnotę, całą rzeczywistość.

Realizm generuje metafizykę, tworząc wizję i motywację do bycia liderem społecznym

Metafizyka wyjaśnia, dlaczego coś się zdarza, wskazując na przyczyny, które prowadzą do odkrycia pierwszej przyczyny, pierwszego poruszydela, doskonałego bytu odpowiedzialnego za istnienie i doskonałość wszystkich stworzeń, a także tłumaczy, w jaki sposób naczelnny byt „partycypuje” w stworzeniach poprzez swoje doskonałości.

Partycypacja u Platona: „wielu” (stworzenia) ma wspólne formy; związek pomiędzy realiami zmysłowymi a uniwersalnymi ideami prowadzi do transcendentaliów: dobra, piękna, prawdy, miłości; stworzenia uczestniczą w nich, promując wspólną wizję, która sprzyja funkcji lidera społecznego. Partycypacja u Arystotelesa: Jeden (pierwsza przyczyna, naczelnny byt) jest celową przyczyną ograniczonych doskonałości pozostałych bytów, którym udziela swojej doskonałości w różnym stopniu. Dlatego też Jeden jest motorem bycia liderem w społeczeństwie.

Zdaniem Fabro¹¹, pojęcie „partycypacji” pomaga zintegrować Platonską partycypację, opartą na posiadaniu wspólnych form przez

¹⁰ D. Goleman, *Leadership: The Power of Emotional Intelligence*. More Than Sound Publisher. 2013. Emotional Intelligence. Why It Can Matter More Than IQ. Bantam. 2006.

¹¹ C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione Secondo Santo Tomasso d' Aquino*. EDIVI. 1953

„wielu”, z Arystotelesowską partycypacją, według której konkretna forma znajduje się w realnym świecie i cechuje się wyższym lub niższym stopniem doskonałości, większą lub mniejszą pełnią, a byt doskonały, będący celową przyczyną ograniczonej doskonałości istniejących stworzeń, w różnym stopniu udziela im swojej doskonałości.

„Partycypacja” staje się kręgosłupem społecznego liderowania. Partycypacja u Akwinaty, dotycząca stopni doskonałości różnych stworzeń, od mniej do bardziej doskonałych, prowadzi do odkrywania wyższych poziomów doskonałości, istnienia porządku lub planu dla stworzenia, który wzbogaca osobistą mądrość, będącą źródłem indywidualnego i społecznego kierowania ludźmi. Innymi słowy, partycypacja tworzy wizję i wartości, będące fundamentem wspólnoty, jest źródłem energii i motywacji do budowania lepszego świata, doskonałością ludzkiego życia i realizacją szczęścia, ostatecznym dobrem, które integruje osoby i wspólnoty, skutkiem czego każda osoba i wspólnota staje się społecznym liderem, sprawcą zmian, a nawet przywódcą wszystkich.

Realizm tworzy relację z bytem naczelnym, pierwszym liderem społecznym

Emmanuel Levinas¹² przedstawił relację z Bogiem, osobisty kontakt z boskim obliczem, wsłuchiwanie się w Boże słowo, prowadzące nas do głębszego zrozumienia rzeczywistości Boga i odkrycia kim jesteśmy, wprowadzając *Pismo Święte* do naszego świata i promując w nim Boże przywództwo.

Kees Waaijman¹³ opisuje transformację w lidera społecznego poprzez relację z Bogiem: 1) Jesteśmy stworzeni na obraz Boga, który ma wpływ na nasze codzienne życie, nasze rodziny, naszą pracę, nasze postępowanie w Jego obecności, nasz udział w Jego planach. 2) Reprezentujemy Boga na tym świecie, jesteśmy ucieleśnieniem

¹² E. Levinas, *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures*.

¹³ K. Waaijman, *Espiritualidad. Formas, fundamentos y métodos*. Ediciones Sígueme, 2011.

Jego woli, Jego miłości, współczucia i sprawiedliwości, stajemy się Jego posłańcami, podzielamy Jego troski i pragnienia, pracujemy, by ustanowić Jego królestwo. 3) On jest naszym Mistrzem, my stajemy się Jego uczniami, uczymy się Jego mądrości, a On kształtuje nasze myśli, słowa i serca, daje nam intuicje i inteligencję dla rozeznania tego, co dobre, i tego, co złe, a po to, by zrozumieć Jego dzieła, Jego stworzenie, patrzymy na rzeczywistość Jego oczami. 4) Nasz udział w przymierzu między Bogiem i jego ludem.

Św. Augustyn¹⁴ uważał, że dzięki doświadczeniu poznajemy świat stworzony przez Boga, a idąc za Platonem, że możemy poznać prawdę oświeconą lub objawioną przez Boga, że odkrywamy prawdę w boskim umyśle. Boska iluminacja daje pewność naszemu ograniczonemu poznaniu. Zdaniem Augustyna, ludzkie poznanie jest niemożliwe, jeżeli Bóg nie oświeci naszych umysłów i nie uczyni w nich mieszkania dla siebie.

Etienne Gilson¹⁵ pisze, że św. Franciszek nauczył Bonawenturę, w jaki sposób kontemplacja jest kanałem umożliwiającym samoobjawienie się Boga, pierwszym źródłem, z którego pochodzą wszystkie symbole: „żyć w stałym kontakcie z obecnością Boga, w swego rodzaju przyzwyczajeniu do Boga”. Duchowość Franciszka przeniknęła *Iluminację* Bonawentury – boskie idee wzorcze, kształtujące stworzenie, wymagają boskiego oświecenia, by uchwycić prawdy wieczne, Bożego światła, by osiągnąć pokój, „najwyższe dobro, które obiecał nasz Pan zanim opuścił ziemię”. Bonawentura¹⁶ wierzył w naukę afektywną, opartą nie na dowodach intelektualnych, w które wierzył Tomasz z Akwinu, lecz na osobistej relacji z Bogiem jako źródłem wszelkiej wiedzy; stąd emocje kształtują wiedzę.

Romano Guardini podąża za intuicjami św. Augustyna i Bonawentury na temat Bożego samoobjawienia, iluminacji: Bóg oświeca nas, nasze poznanie, jest gwarantem integralnego obrazu człowieka; osobista relacja z Chrystusem daje „*weltanschauung*, intuicję, wizję,

¹⁴ St Augustine, *City of God* (Book 11, Chapter 3, 2, Chapter 3, 4).

¹⁵ E. Gilson, *The philosophy of St. Bonaventure*. Published by St. Anthony Guild Press, Paterson, N. J. Distributed by Desclee Co., Paris, Tournai, New York, Rome, 1965.

¹⁶ Bonaventure, *Itinerarium mentis in deum*.

kontemplację” rzeczywistości uniwersalnej, kontemplacyjny obraz obejmujący całość człowieka, prymat miłości nad poznaniem, filozofię opartą na miłości, Trójcę jako wzór dla jednostki jako części wspólnoty; Bóg promieniuje miłością do stworzeń i człowieka, człowiek emanuje miłością do stworzeń i Boga: „1) Objawienie etyczne, Przymierze 10-ciu przykazań: ‘Jeśli Mnie miłujecie, zachowujcie Moje przykazania’; 2) Objawienie prawdy, temat *Sumy teologicznej* Tomasza z Akwinu, poznawczo-informacyjny model słów Boga; 3) Objawienie w ludzkiej świadomości, samoświadomości, subiektywny obraz objawienia oparty na osobistym poznaniu fenomenologicznym; 4) Objawienie w międzyludzkiem spotkaniu z Bogiem, w dialogu, w relacji dwojga ludzi złączonych miłością”¹⁷.

Ratzinger, idąc za Bonawenturą i Guardinim, przedstawia szczegółowy obraz społecznego lidera: to, jak objawienie daje zrozumienie ludzkiej historii, jak wchodzi w interakcję z historią ludzkiej miłości jako jej napędowa siła prowadząca do pełni prawdy i zbawienia dusz, ze zdolnością i pragnieniem każdej osoby ludzkiej do bycia w relacji z Bogiem i z ludźmi w miłosnych interakcjach, w dramacie wspólnoty.

Waaijmann opisuje duchowość, odgrywającą różne role w życiu liderów społecznych na przestrzeni dziejów, pisze o nonkonformistach, buntownikach, ruchach rewolucyjnych, które sprzeciwiały się establishmentom, pisze o duchowości proroków występujących przeciw królom i członkom narodu wybranego, o duchowości Mojżesza sprzeciwiającego się faraonowi, duchowości Buddy, duchowości ojców pustyni porzucających „świat”, duchowości świętych, np. św. Franciszka z Asyżu czy Joanny d’Arc, o liberalnych ruchach latynoamerykańskich, ruchu wyzwolenia Czarnych, o feministkach.

Relacja z Trójosobowym Bogiem jest wyraźnym źródłem liderów społecznych: Dekalog i Błogosławieństwa wskazują na wartość trynitarną wspólnoty, wzajemną miłość i miłość do stworzenia. Św. Augustyn¹⁸, św. Tomasz z Akwinu i św. Wiktor¹⁹ przedstawili psy-

¹⁷ R.A. Krieg, *Romano Guardini, a precursor of Vatican II*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1997.

¹⁸ Saint Augustine, *On the Trinity*.

¹⁹ St. Victor, *De Trinitate*.

chologiczny obraz Trójcy Świętej, a w Niej kontemplatywnego Boga Ojca, Boga, który jest świadomy, który wie, kocha, pamięta i rozumie. Rahner²⁰ przedstawia Trójcę jako centrum zbawienia, jako Boga misyjnego: „Psychologiczna teoria Trójcy pomija doświadczenie w ekonomii zbawienia (...) oblicze Boga, który zwraca się ku nam w tym samoudzielaniu się przez łaskę i chwałę, przez trynitarną naturę tego spotkania”.

Samoobjawienie Boga jest centralnym elementem realizmu, naszego poznania, które tworzy wartości, przemieniające jednostki i wspólnoty w społecznych liderów. Przedstawia kompletną drogę społecznego lidera: zdobywając mądrość, budując wartości i relacje, nasze decyzje stają się częścią procesu stwarzania, procesu transformacji, przybliżania wszystkiego do Boga, który nas oświeca, wzmacnia, wpływa na skutki naszego działania, tak że możemy aktywnie uczestniczyć w społecznym liderowaniu Boga.

Realizm pomaga odkryć wartości służące liderom społecznym

Według Maxa Schelera²¹, kiedy wchodzimy w interakcję z rzeczywistością, z naszym własnym „ja”, z konkretnym przedmiotem, z inną osobą, pamięcią, wyobraźnią, wówczas to wszystko jawi się nam poprzez zjawiska. Zjawiska, które postrzegamy, generują w nas wartości, uczucia zmysłowe, emocjonalne i duchowe. Dzieje się tak, ponieważ takie zjawiska przynoszą nam wartości, pozytywne lub negatywne. Arystoteles uważał, że wyższe wartości prowadzą jednostkę i wspólnotę ku rozwijaniu cnót, które mają wpływ na szczęście innych ludzi.

Max Scheler²² i Nicolai Hartmann²³ są autorami hierarchii wartości, opartej na uczuciach, które je generują:

²⁰ K. Rahner, *Remarks on the dogmatic treatise “De Trinitate”*. *Theological investigations*, Darton, Longman and Todd, 1966.

²¹ M. Scheler, *The Nature of Sympathy*, 1970.

²² M. Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A new attempt toward the foundation of an ethical personalism* 1973.

²³ N. Hartmann, *Ethics*, 1932.

1. Wartości zmysłowe / użyteczne, najniższy stopień wartości, oparty na uczuciach zmysłowych. Odzwierciedla je etyka utylitarystyczna (tu: przyjemność lub ból), podstawa współczesnej ekonomii. Nie prowadzą one do uniwersalnych wartości, lecz do poważnego relatywizmu, radykalnego indywidualizmu. Nie pomagają więc budować społecznej tkanki, wspólnoty.

2. Wartości witalne, życiowe, godziwe – niegodziwe. Są odczuwalne przez całą osobę: dobrostan, siła, zdrowie, zmęczenie, witalność, starzenie się, lęk przed śmiercią, bohaterstwo, szlachetność, itp. Całe kultury mogą podzielać dane wartości życiowe, generując w ten sposób pewien stopień ich uniwersalności, przynajmniej w stosunku części z nich.

3. Wartości danej jaźni, oparte na uczuciach psychicznych: duma lub wstyd, radość lub melancholia, żal, smutek. Mogą wywoływać takie stany, jak: radość, rozkosz, niechęć, aprobata, dezaprobata, szacunek, pogarda, odwet, sympatia, melancholia.

4. Wartości duchowe, oparte na uczuciach danej osoby, są to wartości religijne (święte – nieświęte), moralne (sprawiedliwe – niesprawiedliwe, dobre – złe), estetyczne (piękne – brzydkie), a także wartości wiedzy i prawdy, piękna i brzydoty, wiary i niewiary, lęku, pokory, skruchy, kultu. Dla obrony tych wartości, ludzie byliby gotowi oddać życie.

Wartości pomagają rozwinąć daną osobowość, zbudować poczucie własnej wartości, umiejętność bycia w kontakcie z własnymi ograniczeniami z pokorą i uczciwością. Wartości generują pozytywne nastawienie i uczucia, właściwe zrozumienie rzeczywistości, życie z pozytywnym nastawieniem, emocjonalne zdrowie, które prowadzi do szczęścia.

Wartości pomagają kochać innych, rozwijać silniejsze relacje z nimi; dzięki interakcjom opartym na miłości, łączymy się z ich uczuciami, emocjami, z ich prawdziwym „ja”, z ich tożsamością, z ich wartością jako jednostkami; dzielimy się wartościami, budujemy „sympatię” z innymi, czujemy to samo, co oni, podzielamy ich szczęście i ich ból. Sympatia jest załączkiem wspólnoty, w której odczuwamy wzajemne relacje, miłość, współczucie, odpowiedzialność, solidarność, które stają się kręgosłupem moralnego postępowania.

Wartości pomagają rozwijać cnoty i postawy, takie jak hojność, uprzejmość, współczucie, czułość, pojednanie, chęć niesienia pomocy innym, dawanie im wolności, otwartość na przyjmowanie uczuć, opiekowanie się słabszymi, chorymi, bezbronnymi, a nawet wybór zawodu tak, aby całe życie poświęcić pomocy wspólnocie, bezbronnym; nasze szczęście bowiem nie jest kompletne, jeśli – tworząc porządek społeczny – nie uwzględniamy szczęścia innych.

Wartości wspierają procesy transformacji, promują miłość, współczucie, motywację, rozeznanie, dojrzałość, emocje, relacje, komunikację, równość społeczną, współpracę, dobro wspólne, solidarność. Wartości pomagają odkryć i docenić to, co dobre, prawdziwe, piękne; uzdalniają do podziwiania i kochania stworzeń; pomagają żyć w teraźniejszości, odwracać się od negatywnych myśli o przeszłości i od niepokoju o przyszłość, który nie dostrzega piękna obecnego czasu; albowiem pokój i harmonia prowadzą do szczęścia.

Wartości są siłą napędową społecznych liderów: uczą mądrości i rozeznania, są kryteriami w podejmowaniu decyzji, podkreślają rolę duchowości i humanizmu jako najwyższych wartości, prowadzących do pozytywnej transformacji społecznej i porządku na świecie.

Realizm dokonujący transformacji jednostki w społecznego lidera

Według Arystotelesa, najwyższym dobrem człowieka jest szczęście; jest ono głównym celem każdego z nas, a każde inne dobro jest tylko środkiem prowadzącym do szczęścia. A ponieważ kontemplacja jest aktem najbardziej ludzkim, największe szczęście pochodzi od cnot kontemplatywnych, od dążenia do mądrości jako aktu najczystsze- go i najbardziej trwałego.

Szczęście domaga się kontemplacji. Jak wyjaśnia Redpath²⁴: według Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, szczęście polega na „kontemplacyjnym działaniu, które zadowala całą osobę, a nie tylko ludzką

²⁴ P.A. Redpath, *A not-so-elementary Christian Metaphysics. Adler-Aquinas Institute Special Series volumes I and II*. En Route books and media, 2015.

duszę – jest doskonałością duszy przenikającej ciało, polegającą na doskonałym oglądzie istoty Boga. Jako takie, jest ono najintensywniej przyjemne, satysfakcjonujące i długotrwałe. Św. Tomasz utrzymuje, że filozoficzna kontemplacja mądrości jest najwspanialszym ze wszystkich cnotliwych zachowań, ponieważ jest najbardziej czysta i trwała”.

Reginald Garrigou-Lagrange²⁵ pokazuje w jaki sposób medytacja i kontemplacja prowadzą do szczęścia: medytacja jest doświadczeniem duszy otwartej na rzeczywistość duchową, na podziw i uczucie, jakie wzbudza rzeczywistość; kontemplacja z kolei jest Bożym natchnieniem, duchową łaską, natchnioną wiedzą i miłością, przemianą człowieka, głęboką pokorą, nieustanną modlitwą, cnotą, miłością, nadzieją, wiarą, zjednoczeniem z Bogiem.

Według Kees Waaijman²⁶, duchowość przemienia nasze życie, zmienia osobiste postawy, pomaga pozbyć się złych nawyków, uleczyć z nałogów, oczyścić intencje, pozbyć się nieuporządkowanych namiętności, rozwinąć osobiste cnoty; kluczowym aspektem jest poznanie przyczyn cierpienia, bólu, lęku (tj. przemocy, kłamstwa, nieuczciwości, chciwości, wybujałej seksualności), i ich wykorzenienie, które prowadzi do zdrowego, spokojnego, otwartego stylu życia.

Thomas Merton²⁷, Thomas Keating, William Meninger²⁸ i Basil Pennington²⁹, cysterscy mnisi, spotkali się z praktyką medytacji i kontemplacji buddyizmu Zen i hinduizmu. Jak mówi Keating³⁰, wielu katolików cechuje niechęć do legalizmu i moralizmu, z którymi spotkali się w swoich parafiach i podczas edukacji; natomiast medytacja i kontemplacja prowadzą do uzdrowienia uczuć, do tego, co nazywa on rozładowaniem tego, co nieuświadomione; musimy zatem przejść

²⁵ R. Garrigou-Lagrange O.P., *Christian perfection and contemplation, according to St. Thomas Aquinas and St. John of the Cross*. Tan books and publishers, inc. Rockford, Illinois, 2003.

²⁶ K. Waaijman, *Espiritualidad. Formas, fundamentos y métodos*. Ediciones Sígueme, 2011.

²⁷ T. Merton, *Zen and the birds of appetite*. New Directions, New York, 1968.

²⁸ W. Meninger, *The loving search for God. The Continuum International Publishing Group*, New York, 1994.

²⁹ B. Pennington, *Centering Prayer*. Image Books Doubleday, New York, 2001.

³⁰ T. Keating, *The Heart of the World. Crossroad Publishing Company*, New York, 1999.

od aktów zewnętrznych, od Boga, który nas wynagradza lub karze, do praktykowania miłości Boga tu i teraz.

Zdaniem Jamesa Arraja³¹, przejście od medytacji do natchnionej kontemplacji jest podróżą ku poznaniu i umiłowaniu Boga. Zaczyna się ona zwykle od refleksyjnej modlitwy, wchodzenia w spokojne poznanie miłującej obecności Boga. Jednak podróż jest bezowocna, sucha, trudna do dostrzeżenia, podczas której Bóg powoli przejmie kontrolę, ale my nie zdajemy sobie z tego sprawy. Jest to proces oczyszczenia naszych zmysłów, naszych słabości, ograniczeń, naszego wzrastania w pokorze, spokoju; początkowo jest to proces bolesny, jednak prowadzi do głębszego miłującego poznania, pokoju, ustronnego odświeżenia. Oznacza to, że cierpienie, pustynia, staje się częścią naszych osobistych duchowych podróży.

Jak stwierdza Paul Robb³², Biblia opisuje podróże duchowe, osobistą i wspólnotową przemianę w społecznego lidera: Abraham, który zgadza się poświęcić życie swego jedyne go syna, Izaak ze swoim wygnaniem i nędzą, Józef w egipskim więzieniu, życie Mojżesza na pustyni, udręki i cierpienia proroków, 40 dni Jezusa na pustyni, jego męka i śmierć. Wszyscy musimy odbyć swoje własne podróże, swoje pustynie, udręki, ograniczenia, po to, by dowiedzieć się, kim naprawdę jesteśmy.

Patrick McDonald³³ wyjaśnia, jak radzić sobie z trudnościami w życiu; cały opis jest cenną podróżą fenomenologiczną: osobista autentyczność, umiejętność słuchania innych, podejmowanie ryzyka, akceptowanie osobistych ograniczeń, nauka jak żyć z paradoksem.

Wiktor Frankl³⁴ przedstawił głęboki wgląd w sens cierpienia: „W pewnym sensie cierpienie przestaje być cierpieniem w chwili, gdy

³¹ J. Arraj, *From Saint John of the Cross to us. The story of a 400 year long misunderstanding and what it means for the future of Christian mysticism*. Inner growth books, 1999.

³² P. Robb, *Studies in the spirituality of Jesuits. American Assistance Seminar on Jesuit Sprituality*, 1982.

³³ P. McDonald, *Bedrock elements of spiritual growth. Jesuit Educational Center for Human development*, 1996.

³⁴ V.E. Frankl, *Man's Search for Meaning. An Introduction to Logotherapy*. Washington Square Press Publication of Pocket Books, a division of Simon & Schuster Inc. New York, NY 1959, p. 135.

znajdzie sens, taki jak sens ofiary”. „To, czego człowiek potrzebuje, to nie stan bez napięcia, lecz raczej dążenie i walka o wartościowy cel, dobrowolnie wybrane zadanie”.

Peter Kreeft³⁵ łączy cierpienia z trzema rodzajami zła: dysharmonią lub alienacją między nami a światem, śmiercią i grzechem. Przytacza różne interpretacje i odpowiedzi, pochodzące od filozofów, artystów, proroków, świętych i od Jezusa. Wszystkie one mówią o tym, że realizm i duchowość pomagają znaleźć sens cierpienia, jako doświadczenia przemieniającego.

Zdaniem Beldena Lane, prezbiteriańskiego profesora teologii na Uniwersytecie St. Louis, „pustynia jest cudownym laboratorium do radzenia sobie z jaźnią, ego i jego niepokojem, co jest ważnym projektem duchowym”. Pustynia jest poligonem, miejscem, w którym można znaleźć Boga pośród zła, pokus, rozterek, a także miejscem, w którym można nauczyć się bycia niezależnym od innych, od ich pochwał i nagan, i bycia szczęśliwym z tego powodu.

Kluczowa jest dyskusja następująca: empiryzm, utylitaryzm broni potrzeby maksymalizacji przyjemności i minimalizacji bólu; subiektywny idealizm całkowicie ignoruje rzeczywistość cierpienia. Realizm nadaje cierpieniu zupełnie inną perspektywę, jako części procesu przemiany w liderów społecznych, która jest całkowicie nieobecna zarówno w empiryzmie, jak i subiektywnym idealizmie.

John Main³⁶ i Laurence Freeman podkreślają transformacyjną moc medytacji, która ma miejsce w codziennym życiu i buduje społeczne przywództwo. Medytacja pomaga nam wyjść poza nasz egocentryzm, zbudować umysł etyczny, osiągnąć poziom lidera osobistego i społecznego: mantra jest jak igła kompasu, zawsze skierowana we właściwym kierunku. Peter Ng³⁷, uczeń Johna Maina, pokazuje, jak medytacja oddziałuje na siedem wymiarów bycia liderem: „1) Wola bycia przywódcą, jak wewnętrzna energia, źródło zaangażowania całej osoby w świat, podejmowanie przywództwa, troska o innych, osobista uczciwość.

³⁵ P. Kreeft, *Making sense out of suffering*, Servant Books, Michigan, 1986, p. 24.

³⁶ L. Freeman, *Light Within: Meditation as Pure Prayer*, Hymns Ancient & Modern Ltd., 2008.

³⁷ P. Ng, *The contemplative executive. Leading from the Heart. John Main, the expanded vision*, Canterbury Press, Norwich, 2009.

2) Jasność umysłu, emocjonalna świadomość, osąd, emocjonalna kontrola, umiejętność upraszczania skomplikowanych spraw, znajdowania istotnych elementów, a co za tym idzie umiejętność ich komunikowania. 3) Umiejętność uczenia się, pokora, umiejętność uczenia się na podstawie doświadczenia, samowiedza, umiejętność przystosowania do zmian. 4) Umiejętność rozumienia podobnych osób, a także rozumienia i oddziaływania na innych, bycia częścią różnych organizacji, kierowania nimi, bycia podmiotem rozwoju i zmiany. 5) Zasoby energii dla jej przekazywania i otrzymywania, dla mądrego zarządzania energią. 6) Pokora. 7) Autentyczność, szczerłość, wierność sobie, akceptacja swoich mocnych i słabych stron, bycie solidnym przyjacielem i dobrym słuchaczem, zwracanie uwagi na innych, pomaganie innym w radzeniu sobie z konfliktami i obawami³⁸.

Główną cechą lidera społecznego jest posiadanie wizji, strategii i środków do realizacji celów; może się to wiązać z kosztem, poświęceniem, które każda osoba musi podjąć, co wymaga zrozumienia roli pustyni jako części większego planu, jako centralnej części ludzkiego szczęścia, porządku społecznego, społecznego przywództwa.

Realizm promuje tworzenie i transformację społeczności w społecznego lidera

Empyryzm sprzyja indywidualizmowi, a subiektywny idealizm kolektywizmowi, natomiast realizm promuje tworzenie wspólnot, broniąc ludzkiej zdolności do poznania wspólnej prawdy, dzieląc się wspólną wiedzę, akceptując odmienne poglądy, celebrując różnorodność, promując dialog, ułatwiając integrację i interakcję, dzieląc się wizję, kontemplując wspólne dobro, piękno, miłość, dzieląc te same pasje, będąc w relacji z tym samym Bogiem, dzieląc wartości, promując wspólną refleksję, medytację, intuicję, duchowość, symbole, metafory, hermeneutykę, analogie, uczucia, emocje, empatię.

Realizm leczy jednostki, pomaga każdej osobie działać z wolnością, z emocjonalnym zdrowiem, dbając o relacje międzyludzkie lub,

³⁸ Tamże.

jak twierdzi Susan Muto³⁹, wzywając do podróży, która prowadzi do dojrzałości, równowagi, intymności, rozrodczości, utrzymania bez posiadania, kochania bez kontrolowania, z pokorą, wyrozumiałością i bezstronnością.

Realizm promuje humanizm, fundament budowli społecznej, co fenomenologowie podsumowali w sposób następujący: Husserl: świadomość, duchowość, rozeznanie; Von Hildebrand⁴⁰, Stein⁴¹: serce, empatia, relacje, wartości; Levinas⁴²: ludzka twarz, integracja człowieka; Wojtyła⁴³: wartość osoby; Heidegger⁴⁴: czas, intuicja, podróż, osobista ekspresja, dialog; Gadamer⁴⁵, Merleau-Ponty⁴⁶: komunikacja, słowa, symbole, wyobrażenia, znaczenie; Hannah Arendt⁴⁷: totalitaryzm jako logiczny rezultat odizolowanych istot ludzkich, fenomenologia jako integrator i dawca pokoju; Martin Buber⁴⁸: „Ja-Ty” jako spotkanie dwóch osób, dwóch podmiotów, które ubogacają się wzajemnie ludzkim doświadczeniem.

Biblia podkreśla wartość wspólnoty i to, w jaki sposób chrześcijańska Trójca promuje społeczne przywództwo. Trójca jako wspólnota równych sobie podmiotów charakteryzuje się relacyjnością i wzajemnością, równością w godności i we wzajemnej miłości, życiu, uczestnictwie, gościnności, poszanowaniu i ochronie różnorodności i jedności.

Guardini⁴⁹ podkreśla centralną i zasadniczą rolę Kościoła w budowaniu żywej wspólnoty, do czego każdy z nas przyczynia się własnym

³⁹ S. Muto, *Late Have I Loved Thee: The Recovery of Intimacy*, Crossroad Publishing Company, 1995.

⁴⁰ D. Von Hildebrand, *The Nature of Love*. St. Augustine's Press, 2010.

⁴¹ E. Stein, *On the Problem of Empathy*. ICS Publications, 1989.

⁴² E. Levinas, *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures*.

⁴³ K. Wojtyła, *The Acting Person. Analecta Husserliana*. Reidel, 1979.

⁴⁴ M. Heidegger, *Being and Time*, 1927.

⁴⁵ H.-G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*. University of California Press, 2008.

⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*. Routledge, 2002.

⁴⁷ H. Arendt, *The Human Condition*, 1958.

⁴⁸ M. Buber, *Ich und Du (I and Thou)*, 1923.

⁴⁹ R. Guardini, *The Church and the Catholic*. Translated by Ada Lane, Sheed & Ward Inc., New York, 1935, p. 39.

życiem, kreatywnością, energią życiową, autentycznym braterstwem, pasją do wspólnoty, świadomością współzależności, solidarnością. Prowadząc każdą osobę do harmonii i doskonałości, Kościół jako wspólnota i jako jednostki, jest potrzebny do pełnej realizacji Królestwa Bożego i współzależności między jednostką i wspólnotą, między samoświadomością i poczuciem organicznego życia.

Tworzenie i przekształcanie wspólnoty jest kluczowym elementem społecznego przywództwa: wspólnoty zapewniają wsparcie organizacyjne, którego wymagają liderzy, nie tylko wsparcie w zakresie organizacji wewnętrznej, lecz również w zakresie tworzenia sieci między organizacjami.

Realizm daje rozeznanie liderom społecznym

Subiektywny idealizm proponuje paradygmat definiowania tego, co prawdziwe, oparty na niekończącym się krytycznym myśleniu, na aktywności intelektualnej. Stał się on częścią współczesnej kultury: krytyczne myślenie jest rdzeniem współczesnych nauk.

Realizm wzbogaca podejście następujące: postrzegamy różne zjawiska, polegamy na różnorodności spostrzeżeń, refleksji, medytacji, intuicji, duchowości, symboli, metafor, hermeneutyki, analogii, uczuć, emocji, empatii, które powstają w naszej interakcji z sobą, z innym, i z Bogiem, a wszystko po to, by ostatecznie osądzić wartość tych spostrzeżeń, by zdecydować o ich prawdziwości. Rozeznanie dotyczy całej osoby i społeczności.

Kees Waaijman⁵⁰ proponuje całościową analizę rozeznania opartą na poglądach Jana Kasjana. Opiera się ona na metaforze kupca, rozpatrującego prawdziwość złotej monety: 1) Czy jest to naprawdę złoto: o jaką wartość chodzi nam w naszych decyzjach; 2) Moneta jest prawdziwa, czy też fałszywa: wiarygodność źródła informacji; 3) Czy producent jest wykwalifikowany: jego wartość moralna i uczciwość, porównanie z ludźmi mądrymi, szanowanymi pismami, szanowanymi

⁵⁰ K. Waaijman, *Espiritualidad. Formas, fundamentos y métodos*, Ediciones Sígueme, 2011.

wspólnotami; 4) Czy moneta ma odpowiednią wagę: test końcowy, badanie, próba.

Ignacy Loyola⁵¹ był pionierem rozeznawania: zaproponował swoje zasady rozeznawania i tego, w jaki sposób nasze decyzje prowadzą nas do pocieszenia lub przygnębienia; są to „poruszenia duszy, myśli, wyobrażeń, emocji, skłonności, pragnień, uczuć, wstrętów i powabów”⁵².

Beatrice Bruteau⁵³ wyjaśnia, w jaki sposób medytacja prowadzi do rozeznania, zmuszając duszę do przeżycia różnych ustrojów społecznych, od opartego na sile do ugruntowanego na wzajemnej przyjemności, zamiast modelu pan/sługa, zamiast rywalizacji, zamiast dbania o własne interesy, bardziej interesuje się drogą przyjaciela, przyjaźnią, współpracą i demokracją.

David Lonsdale⁵⁴ wyjaśnia, że „rozeznanie ma związek z naszą najgłębszą postawą, aspiracjami, wartościami i relacjami, wyprowadzając je na powierzchnię po to, aby to one nadały kształt i kierunek naszym wyborom”. Lonsdale stwierdza, czym zasadniczo jest rozeznanie: jest to „umiejętność formowania i kierowania własnym życiem przez słowo Boże”. Lonsdale idzie dalej i zwraca uwagę na to, że rozeznanie jest życiem w relacji z Bogiem, i że relacja ta kształtuje nasze wartości i generuje proces rozeznawania.

Patricia O’Connell Killen i John DeBeer⁵⁵ stwierdzają, że: „Wcześniej czy później życie stawia nas w sytuacji, która rodzi pytania o sens, cel i wartość naszego życia; bycie wiernym wymaga bycia otwartym na obecność Boga w naszym doświadczeniu i w naszym chrześcijańskim dziedzictwie. Potrzebujemy uzdrowienia, które oferuje ewangelia”.

⁵¹ Ignatius Loyola, *Rules for Discernment*. Spiritual Exercises.

⁵² <http://www.ignatianspirituality.com/making-good-decisions/discernment-of-spirits>

⁵³ B. Bruteau, *Personal Transformation and a New Creation*. University of Notre Dame Press, 2001.

⁵⁴ D. Lonsdale, *Listening to the Music of the Spirit: The Art of Discernment*. Ave Maria, 1993.

⁵⁵ P. O’Connell Killen and J. DeBeer, *The art of theological reflection*. Crossroad Publishing, U.S., 1994.

Wnioski i wkład w myślenie nowożytnie

Zrozumienie wyższości realizmu nad empiryzmem i subiektywnym idealizmem ma krytyczne konsekwencje dla współczesnego myślenia.

Powyższe rozważania przedstawiły rolę realizmu, promującego liderów społecznych, w budowaniu lepszego życia i lepszego świata. Realizm poprawia zdolność percepcji, rozwijając wartości, integrując osoby i wspólnoty, integrując je z bytem naczelnym, generując procesy osobistego i wspólnotowego uzdrawiania i transformacji, promując lepszy świat, oparty na byciu liderem przez każdy działający podmiot. Realizm i duchowość zapewniają cierpiącym ludziom mądrość i siłę. Cierpienie jest rzeczywistością, której doświadczają jednostki i społeczności w ramach procesu transformacji w kierunku przywództwa społecznego. Realizm wprowadza też rozeznanie jako kryterium budowania wiedzy, bogatsze niż krytyczne myślenie proponowane przez subiektywny idealizm.

Thum. ks. dr Paweł Tarasiewicz

How Realism Fosters the Transformation of the Society Towards Social Leadership

Summary

This paper provides a conceptual explanation to a previous paper that I wrote, which demonstrates that a realist epistemology generates better social outcomes than empiricist and subjective idealist epistemologies. Realism promotes social leadership by transforming each individual, enriching personal wisdom, fostering individual and community values, promoting communities, based on discernment. This paper presents the role of realism, promoting social leadership, to build better lives and a better world. Realism improves the capacity of perception, developing values, integrating the persons and communities, integrating them with the superior being, generating processes of personal and community healing and transformation, promoting a better world, based on the social leadership of

each agent. Realism and spirituality provide wisdom and strength to suffering people. Suffering is a reality that individuals and communities experience, as part of transformation process towards social leadership. Realism introduces the role of discernment as a richer criteria to build knowledge than the critical thinking proposed by subjective idealism.

Key words: realism, metaphysics, social leadership, critical thinking, idealism

Richard Fafara

Adler-Aquinas Institute, USA

Filozofia a cywilizacje

Trzy podejścia do historii filozofii

W swoim wystąpieniu „Rola filozofii w dziejach cywilizacji” zaprezentowanym na VI Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym na Harvardzie w 1926 r. Étienne Gilson nakreślił trzy ogólne tendencje obecne wśród historyków filozofii¹.

Po pierwsze, są [uczni], którzy redukują historię filozofii do badania jej źródeł i znajdują wyjaśnienie filozofii poza nią samą (np. Marks i Durkheim). Twierdzą oni, że filozofie są koniecznymi wytworami czynników historycznych, zewnętrznych wobec filozofa, takich jak uwarunkowania fizyczne bądź społeczne. Nawet osobowość filozofa pozostaje jedynie szczególnym rezultatem tych procesów.

Po drugie, są ci, którzy starają się wyjść poza źródła danej filozofii, a nawet poza pojęcia i wyobrażenia, w których jest ona wyrażana i znaleźć pierwotną intuicję, która ją [tę filozofię] tworzy. Historycy ci chcą przedrzeć się przez „materiały”, które składają się na [określoną] filozofię i uchwycić jej myśl pierwotną.

W trzeciej postawie, tej którą przyjął Gilson, nie ma wyczulenia na to, co środowisko społeczne narzuca filozofowi, ani też na wysiłek, przez który filozof unika tych ograniczeń. To pogląd, że filozofia: „jest przede wszystkim umiłowaniem mądrości oraz że nie ma

¹ É. Gilson, *Le rôle de la philosophie dans l'histoire de la civilisation, Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*, Harvard, 13-17 September, 1926 (New York: Green and Company, 1927), 529-535.

mądrości bez prawdy. Prawda zaś nie zależy ani od społeczeństwa, ani od twórczego geniuszu filozofów; to po prostu prawda. Systemy filozofii pojawiają się jako szczególnie uwarunkowane przez koniecznościowe relacje, które łączą idee”². Ponieważ historia uznaje jedynie filozofie (np. Platona, Arystotelesa, św. Tomasza i Kartezjusza), Gilson wprowadził nie uwarunkowaną historycznie koncepcję filozofii.

Z poza-historycznego punktu widzenia Gilsona wynikają dwie konsekwencje. Po pierwsze, każda filozofia pojawia się jako wyraz i zwierciadło cywilizacji, np. jako to, co filozof zawdzięcza swoim czasom i to, co przyczynia się do jego indywidualnego geniuszu. Wielkie filozofie jednak mają nam wiele do powiedzenia, dlatego że zawierają w swojej historycznej myśli ponadczasowy element, który sprawia, że są one nieustająco współczesne wobec każdego ludzkiego rozumu. Metoda Sokratesa, platońska idea, arystotelesowska natura i Bergsonowskie czyste trwanie mają zapewnioną młodość dzięki wewnętrznej potrzebie [uchwycenia] istoty rzeczy, którą rozważa rozum, a która jest bardziej trwała niż nauka jako taka. Poza-historyczna prawda filozofii jest wyższa niż ta [zawarta] w historycznych cywilizacjach. Co więcej, wartość każdej cywilizacji wynika z jej uczestnictwa w prawdzie, która przewyższa ją samą i w takim stopniu, w jakim cywilizacja uczestniczy w prawdzie, odciska ona [swe] przesłanie, którego czas już nie wymaże.

Po drugie, niezależnie od epoki lub formy cywilizacji, od których zależy filozof, znajduje się on w obecności idei, istoty rzeczy, których treść wymyka się jego wolnemu wyborowi. Kiedy jedna idea pojawia się filozofowi w blasku swojej prawdy, filozof zmierza do tego, by uwolnić i odłączyć ją od wszystkiego, co nie dotyczy jej istoty, do tego stopnia, że Gilson zdefiniował całą filozofię jako: „doświadczenie metafizyczne przesunięte do granic możliwości [odczytania] treści jednej idei” albo: „nic innego jak uniwersum myśli pełniące funkcję istoty rzeczy”³.

² Tamże, s. 530 [tłumaczenie własne].

³ Tamże, s. 534.

Rola filozofii w cywilizacji

Te trzy różne interpretacje historii filozofii odpowiadają trzem różnym poglądom na rolę filozofii w dziejach cywilizacji. Jeśli filozofie rozplývają się w uwarunkowaniach środowiska społecznego, które je rodzą, każda filozofia będzie ideologicznym wyrazem danego stanu cywilizacji. Jeśli z drugiej strony filozofie są oryginalnymi wytworami twórczej działalności, filozofia nie będzie już wynikać z cywilizacji, ale będzie tworzyć cywilizację. Ale jeśli filozofie są wyrazem wiecznej prawdy, dominującej nad ludźmi i społeczeństwami, i którą odkrywa się stopniowo za pośrednictwem filozofów, to filozofia nie będzie ani skutkiem, ani przyczyną, ale będzie transcendentna w odniesieniu do każdego stanu cywilizacji⁴.

Która interpretacja filozofii jest prawdziwa?

Po pierwsze, historia pokazuje, że filozofie odpowiadają na pytania stawiane przez określony stan nauki i społeczeństwa. Nikt nie może interpretować na przykład św. Tomasza z Akwinu, nie biorąc pod uwagę nieodłącznych wpływów Arystotelesa; czy też św. Augustyna bez doktryny katolickiej obecnej w jego myśli. Podobnie Kartezjusz był pod wpływem fizyki matematycznej swoich czasów, molekularnej filozofii XVI wieku i św. Augustyna. Ale można chyba wymagać czegoś więcej niż składowe filozofii, które zapożyczają z cywilizacji. Wielkie filozofie mogą reprezentować swoje czasy nie tylko dlatego, że gromadzą ich idee, ale także dlatego, że starają się je zsyntetyzować.

Po drugie, prądy intelektualne określonej epoki nie przybierają ostatecznego kształtu w ludzkich umysłach. Każdy nurt tak bardzo poświadcza prawdziwość siebie samego, że wydaje się niezdolny do rozwoju, jeśli nie powstrzyma innych, ludzkie umysły zaś stają się miejscem konfliktu, zdolne jedynie do potwierdzania konieczności lub sprzeczności idei, ale nie mogą zbliżyć się do rozwiązania. Mamy za-

⁴ Tamże, s. 530.

tem dwie opcje: akceptację sceptycyzmu czy samobójstwa myśli albo oczekiwanie, aż prądy znajdą równowagę w myśli wielkiego filozofa. Na przykład św. Tomasz z Akwinu wykracza poza konflikt tradycji teologicznej św. Augustyna i doktryny Arystotelesa i wykazuje, że to, co wydawało się być dwiema antagonistycznymi prawdami, było w rzeczywistości jednością. Kartezjusz wykazał, że fizyka matematyczna Galileusza niekoniecznie musi oznaczać porzucenie wielkich prawd o Bogu i duszy, które były metafizyczną podstawą potrzebną dla prawdziwej fizyki. Ludzka myśl spontanicznie dąży do urzeczywistnienia jedności, bez której nie ma ani porządku, ani pokoju, a które znajduje się tylko w porozumieniu idei między sobą, porozumieniu uczuć między sobą a ideami, a w końcu także w działaniach zgodnych z uczuciami i ideami. Gilson uważał, że poza uzgodnieniem się człowieka z samym sobą, porozumienie idei buduje gmach zgody między ludźmi. Tak więc filozof, prowadząc rozważania na własny użytek, myśli dla wszystkich ludzi, przywraca równowagę, rozwijając zawsze wartości duchowe, zapewniając im porządek, umożliwia im rozwój⁵.

Po trzecie, filozofia trwa poza cywilizacją, którą wyraża. Przyjmujemy z trudem, że Platon, Arystoteles, Akwinata, Kartezjusz, Kant i inni mają coś, czego mogą nas dzisiaj nauczyć, ponieważ każda wielka filozofia zawiera wieczną prawdę, która wykracza poza to, co przypadkowe i historyczne; element ponadczasowy, który sprawia, że ci ludzie są nieustająco współcześni dla każdego ludzkiego rozumu. Co więcej, wszystkie wielkie filozofie są próbami pojednania, a nie synkretyzmu. Niezależnie od okresu historycznego, każdy wielki filozof dąży nie do uzgodnienia idei poprzez wzajemne ustępstwa, które można aprobować, ani też nie próbuje dostosowywać swoich pomysłów do innych. Zamiast tego celem jest uchwycenie idei w stanie czystym i usunięcie różnic, które dzieliły jego poprzedników. W świetle idei Platona, byt Parmenidesa i stawanie się Heraklita objawiają się jako złudzenia; analogia bytu św. Tomasza jednocześnie potwierdza prawa Boga i prawa stworzenia, a wyobrażony Bóg Dionizego Areopagity objawia się jako postulowany w świecie Arystotelesa; z punktu widzenia *Cogito* Kartezjusza albo czystej myśli fizyka Arystotelesa jest

⁵ Tamże, s. 532.

postrzegana jako fałszywy spirytualizm, zaś atomizm Epikura jako materializm bez fundamentu. To dlatego wielkie systemy filozoficzne wywołują zainteresowanie znacznie szersze niż poszczególne cywilizacje, które wyrażają. Poza problemami każdego pokolenia są jeszcze trudności, które sam człowiek stwarza. I tak jak mamy wejść głęboko w siebie, aby przekroczyć siebie, musimy zredukować idee do ich najczystszej postaci, aby uczynić je niezbędnymi i uniwersalnymi. Filozofia dokonuje tej redukcji i ta praca wykracza poza ograniczenia określonego czasu lub formy cywilizacji. Filozofia nie jest nawet wydarzeniem zlokalizowanym w przeszłości, ani wyjątkowym momentem w nieodwracalnej historii; jest bardziej faktem przekraczającym uwarunkowania czasu i przestrzeni, utrzymującym się w jakiś sposób w wiecznej teraźniejszości. Tak więc, jeśli cywilizacja nie jest po prostu sposobem życia narodu i określonego czasu, ale także skarbem nagromadzonych prawd i wartości duchowych wspólnych dla całej ludzkości, to filozofia nie tylko jest źródłem porządku w myślach, ale też jest źródłem prawdy; raczej daje porządek, ponieważ jest źródłem prawdy. Tak więc, nie ma wewnętrznej sprzeczności między trzema sposobami pisania historii, które Gilson od początku wyodrębnił: filozofia jest wynikiem historii, ale również ją tworzy, a jej twórczy wysiłek jest w istocie aktem ostatecznego poddania się prawdzie⁶.

Wnioski końcowe

Własnym wkładem Gilsona w historię filozofii jest filozoficzna synteza egzystencjalnej metafizyki i realizmu filozoficznego, z których każde muszą pozostać w łonie teologii⁷. Sądzę, że chrześcijańska filozofia Gilsona jest dobrze wyposażona do badania osoby ludzkiej we współczesnym społeczeństwie i kulturach. Jego filozofia może skutecznie walczyć z tragiczną utratą zaufania do ludzkiego rozumu i wynikającymi z tego patologiami i zagrożeniami dla wolności czło-

⁶ Tamże, s. 534-535.

⁷ R.J. Fafara, *Étienne Gilson: Formation and Accomplishment*, The Etienne Gilson Series 36, Toronto 2018, s. 31-38.

wieka tak powszechnej w dzisiejszej cywilizacji zachodniej. Może stanowić podstawę cywilizacji wolności i demaskować cywilizację totalitaryzmu.

Podpowiadam również, że ze względu na swoją długą pamięć historyczną kraj taki jak Polska, bardziej niż kraje Europy Zachodniej, może być doskonałym laboratorium, w którym można podtrzymywać i pielęgnować chrześcijańską filozofię, taką jak filozofia Gilsona. „Żelazna kurtyna”, która otaczała społeczeństwa Europy Wschodniej, blokowała informacje napływające z Zachodu, co spowodowało, że mieszkańcy Europy Wschodniej nie mogli uważnie śledzić zmian, które od II wojny światowej radykalnie zmieniły Zachodnią Cywilizację. Ale Polacy, w ogólności, a zwłaszcza polscy intelektualiści, zachowali obraz cywilizacji poprzedzającej te zmiany: takiej, w której chrześcijaństwo było silne, a klasyczna metafizyka i epistemologia były częścią programów edukacyjnych, które zakładały ciągłość między starożytnością, chrześcijaństwem i czasami nowożytnymi; w której oświecenie i romantyzm były uważane za głosy sprzeciwu w cywilizacji, która pozostała klasyczna i chrześcijańska, i która niewiele miała wspólnego z próbami Unii Europejskiej i jej elit kształtowania nowej tożsamości europejskiej, zmieniającej narody w społeczeństwo post-historyczne, post-narodowe, post-metafizyczne, post-chrześcijańskie, a nawet post-religijne połączone ideologią „europeizmu”⁸. Długa pamięć historyczna Polaków może pomóc im spojrzeć na Europę z szerszej perspektywy historycznej i filozoficznej oraz pozostać prawdziwymi obrońcami zachodniej cywilizacji w prawdziwym tego słowa znaczeniu.

Thum. dr Artur Mamcarz-Plisiecki

Bibliografia

Fafara R. J., *Étienne Gilson: Formation and Accomplishment*, The Étienne Gilson Series 36, Toronto 2018.

⁸ R. Legutko, *Battle for Europe*, „First Things” April 2018, nr 282, s. 54.

Gilson É., *Le rôle de la philosophie dans l'histoire de la civilisation, Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*, Harvard, 13-17 September, 1926, New York: Green and Company, 1927.
Legutko R., *Battle for Europe*, „First Things” April 2018, nr 282.

Philosophy and Civilizations

Summary

In his essay “The Role of Philosophy in the History of Civilization” presented at the Sixth International Philosophical Congress at Harvard in 1926, Gilson outlined three general trends among historians of philosophy. Some reduce the history of philosophy to study sources and find explanations of the philosophy beyond itself (e.g., Marx). Others try to go beyond the source of a given philosophy to find the original intuition that generates it. A third position, which Gilson espoused, is ahistorical. It depends neither on society nor on the creative genius of philosophers; it is simply truth. Systems of philosophy are uniquely conditioned by the necessary relations that link the ideas. If philosophies are expressions of an eternal truth, dominating men and societies, which discovers itself progressively by the mediation of philosophers, philosophy is transcendent with regard to every given state of civilization and the worth of a civilization depends upon the extent it participates in truth. Gilson’s conception of philosophy can go far in restoring Western Civilization’s loss of confidence in human reason with its resulting pathologies and threats to human freedom today.

Key words: Gilson, philosophy, history of philosophy, civilization

Włodzimierz Franciszek Dłubacz
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Podstawy realizmu filozoficznego Étienne Gilsona i Mieczysława A. Krąpca OP¹

Wstęp

Filozofia współczesna, zdaniem wielu, jest zasadniczo zdominowana przez idealizm (aprioryzm, subiektywizm) w jego różnych postaciach. Realizm natomiast posiada w niej także swoje miejsce i wybitnych reprezentantów m.in. w osobach Etienne Gilsona i Mieczysława A. Krąpca OP².

Obaj wymienieni filozofowie rozumieją realizm i idealizm w sposób szeroki i zasadniczy – jako stanowisko metafizyczno-epistemologiczne co do sposobu istnienia i poznania przedmiotu filozofii (bytu). Bardzo wiele ich łączy: czasy, w których żyli i podzielane filozoficzne poglądy; obaj to filozofowie wybitni, zarazem filary współczesnego filozoficznego realizmu. Gilson jest przede wszystkim historykiem filozofii i filozofem, (metafizykiem), który niewątpliwie pozytywnie, inspirująco wpłynął na filozofię rozwijaną na KUL³. Krąpiec natomiast

¹ Artykuł stanowi poszerzoną wersję odczytu: Realizm E. Gilsona i M. A. Krąpca (konferencja na KUL).

² Por. na temat E. Gilsona: J. Sochoń, *Gilson Etienne*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, Lublin 2002, s. 785-791; S. Swieżawski, *Opoka mądrości. Pamięci Etienne Gilsona – jako wyraz czci i miłości*, w: „Znak” 31 (1979), s. 922-941; M. Gogacz, *Gilson i filozofia*, w: „Studia Philosophiae Christianae” 16 (1980), z. 2, s. 134-144; na temat M.A. Krąpca: Z.J. Zdybicka, *Filozof wierny prawdzie o rzeczywistości*, w: *Wierność rzeczywistości*, Lublin 2001, s. 5-16; W. Chudy, *Krąpiec Mieczysław Albert*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, s. 43-48.

³ Por. *Porzucić świat absurdów*. Z o. M.A. Krąpcem rozmawia ks. J. Sochoń, Lublin 2002, s. 54.

jest filozofem, metafizykiem, systematykiem, twórcą filozoficznego systemu. Jest on także autorem określonej teorii filozofii (metodologii filozofii realistycznej) i liderem szkoły filozofii klasycznej (ośrodka badań realizmu egzystencjalnego). Gilson uchodzi za twórcę (wraz z J. Maritainem) tzw. tomizmu egzystencjalnego. W swoich pracach ukazuje on wielkość i aktualność filozofii scholastycznej, zwłaszcza myśli św. Tomasza z Akwinu. Do odkrycia całego bogactwa myśli średniowiecznej doprowadziły go badania nad kartezjanizmem. Filozofię pojmuje na sposób klasyczny, jako umiłowanie mądrości, albowiem jej celem jest odkrycie prawdy o tym, co istnieje.

Zarówno Gilson jak i Krąpiec są zwolennikami klasycznej koncepcji filozofii, podstawowej roli historii filozofii w edukacji filozoficznej, historyzmu w filozofii oraz fundamentalnej roli metafizyki w całej filozofii⁴. Obaj zwracają uwagę na podstawową, kulturotwórczą rolę filozofii w kulturze, bronią poznawczego realizmu, odwołują się do teorii sądu egzystencjalnego.

Realizm i idealizm – różne konteksty

Filozofia rozumiana klasycznie stanowi ludzkie, naturalne i pierwotne poznanie rozumiejące całą rzeczywistość. Ma swoją długą i bogatą historię – jest najstarszą dziedziną racjonalnego poznania. Dają się w niej wyróżnić – z uwagi na przyjmowany przedmiot badania – dwa wielkie nurty (tradycje): realistyczny i idealistyczny⁵. Realizm szuka prawdy w przedmiocie jako bycie realnym, idealizm zaś szuka jej w poznającym (myślącym) podmiocie zawierającym idee⁶. Realizm stara się wyjaśnić istniejący świat, poszukując jego ontycznych przyczyn i buduje filozofię jako metafizykę, idealizm natomiast

⁴ Wszystkie filozoficzne twierdzenia mają swoją historię. W filozofowaniu bardzo ważną rolę, zdaniem obu myślicieli, odgrywa znajomość historii filozofii – podstawowych zagadnień metafizycznych i ich rozwiązań. Gilson w filozoficznej myśli św. Tomasza z Akwinu odkrył koncepcję podstawowej roli istnienia w bytowaniu bytu.

⁵ Por. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 10, Lublin 2009, s. 888.

⁶ Por. M.A. Krąpiec, *Przedmiot filozoficznych wyjaśnień: byt czy „sens” bytu?* w: A. Maryniarczyk (red.), *Poznanie bytu czy ustalanie sensów*, Lublin 1999, s. 11-26.

skupia się na refleksji nad posiadanymi ideami i tworzy filozofię jako ontologię (bądź teorię poznania)⁷. Tak więc synonimem filozofii realistycznej jest metafizyka jako teoria bytu, a jej przedmiotem jest to wszystko, co istnieje jako istniejące.

Wiedza filozoficzna jest wiedzą złożoną z wielu dyscyplin⁸. Wśród nich znajduje się tzw. teoria poznania (epistemologia). Jest ona też różnie pojmowana w różnych kierunkach i szkołach filozoficznych. Poznanie jest zasadniczo poinformowaniem się o prawdzie poznawanego przedmiotu (jego istnieniu, treści i relacjach). Rozumiane jest bądź jako czynność (poznawanie), bądź jako jej wytwór (wiedza)⁹. Generalnie rzecz biorąc, rozróżnia się poznanie bezpośrednie i poznanie pośrednie. Pierwsze charakteryzuje się brakiem występowania czynnika pośredniczącego, który może być dwojaki: przezroczysty (*medium quo*) i nieprzezroczysty (*medium quod*). Poznanie bezpośrednie określa się jako ujęcie poznawcze czegoś bez pośrednika nieprzezroczystego.

W tradycji od czasów greckich wyróżnia się – z uwagi na cel – trzy typy poznania: teoretyczne, praktyczne (etyczne) i pojętyczne (twórcze). Poznanie teoretyczne, którego celem jest wiedza (prawda), może być przednaukowe (potoczne, pozanaukowe, do którego należy też poznanie religijne) bądź naukowe, czyli odpowiednio metodycznie zorganizowane i uzasadnione. Ono z kolei dzieli się na filozoficzne i niefilozoficzne (różnych nauk)¹⁰. W poznaniu praktycznym natomiast rozum ma wskazać środki prowadzące do obranego celu, a także poniekąd poddać swemu kierownictwu irracjonalną sferę ludzkich pożądań i emocji. Poznanie twórcze natomiast polega na konstruowaniu pojęcia (wzoru, planu) dla wytworzenia jakiegoś dzieła¹¹.

⁷ Por. P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia?* Lublin 2011; tenże, *Przewyciężyć ontologię*, w: „Człowiek w Kulturze” 19 (2007), s. 125-138; A. Maryniarczyk, *Metafizyka a ontologie. Próby przewyciężania metafizyki i ich paradoksy*, w: „Zeszyty z metafizyki” z. 7, Lublin 2015.

⁸ Por. S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 177-194; P. Gondek, *Projekt autonomicznej filozofii realistycznej*, Lublin 2015.

⁹ Por. A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s. 53.

¹⁰ Por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1981.

¹¹ Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978 s. 42.

Ludzki poznaniem, jak wcześniej zauważono, zajmuje się zasadniczo tzw. teoria poznania (epistemologia), która jako specjalny dział filozofii ukształtowała się dopiero w czasach nowożytnych (Kartezjusz, Kant). Pojawiły się też z czasem różne jej koncepcje, generalnie dwie: bądź jako autonomicznej dyscypliny filozoficznej, badającej poznanie w aspekcie jego wartości (prawdziwości), bądź jako metafizycznej teorii bytu – poznania, starającej się go wyjaśnić poprzez wskazanie na strukturę bytową człowieka, jego władze poznawcze i ich przedmiot¹². Metafizycy traktują badania teoriopoznawcze jako wtórne wobec badań metafizycznych. Zwolennicy filozofii jako wiedzy rozpoczynającej swoje badanie od teorii poznania (krytyki poznania – Kartezjusz, Kant) twierdzą, że epistemologia ma pierwszeństwo w strukturze filozofii.

Realizm zasadniczo jest stanowiskiem metafizycznym, uznającym istnienie obiektywnej rzeczywistości, transcendentnej w stosunku do poznającego podmiotu; rzeczywistości niezależnej od aktów poznawczych (od świadomości); rzeczywistości poznawalnej przez człowieka. Jako taki stanowi przeciwieństwo idealizmu¹³.

Idealizm jest także stanowiskiem (poglądem) filozoficznym, ale głoszącym istnienie rzeczywistości idealnej (idei), zasadniczo istniejącej odrębnie i poniekąd autonomicznie. Termin „idealizm” powstał w XVII wieku (G.W. Leibniz) na określenie platońskiej teorii idei. Stosowano go także na oznaczenie teorii poznania Kartezjusza i J. Locke’a. Głosili oni, że idee stanowią bezpośrednie przedmioty ludzkiego umysłu (poznania), będąc jego zawartością. Pojęcie i termin „idealizm” rozpowszechnił w filozofii I. Kant. Swoją teorię poznania określił on mianem idealizmu transcendentnego lub krytycznego¹⁴.

W filozofii rozróżnia się idealizm ontologiczny (metafizyczny) i idealizm teoriopoznawczy. Ten pierwszy występuje w postaci idealizmu obiektywnego bądź idealizmu subiektywnego. Pierwszy utrzymuje, że idee stanowią (czy konstytuują) prawdziwą rzeczywistość. Drugi

¹² Por. Stępień, dz. cyt., s. 53.

¹³ Por. na ten temat np. A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000.

¹⁴ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 1, Warszawa 1986, s. 105, 114, 134.

głosi, że istnienie prawdziwej rzeczywistości sprowadza się do wrażeń, wyobrażeń lub myśli w podmiocie poznającym. Z kolei idealizm teoriopoznawczy (epistemologiczny) uważa, że człowiek nie jest zdolny poznać rzeczywistości poza-podmiotowej, a poznaje jedynie swoje wrażenia, wyobrażenia i myśli. W filozofii wyróżnia się także dwie jego postaci: idealizm immanentny i idealizm transcendentálny (krytyczny Kanta). Wiąże się on z agnostycyzmem albowiem twierdzi, że świat poza-podmiotowy jest niepoznawalny, natomiast ludzkie poznanie może jedynie dotyczyć tzw. świata zjawisk (fenomenów, konstrukcji umysłowych). Idealizm jako taki (cały) przeciwstawia się realizmowi.

W teorii poznania rozróżnia się też tzw. realizm naiwny (przekonanie o poznawalności przedmiotów takimi jakimi są) i realizm krytyczny, kwestionujący wartość poznania potocznego w filozofii. Analogicznie jak w odniesieniu do idealizmu, mówi się o realizmie metafizycznym i realizmie teoriopoznawczym. Metafizyczny przyjmuje, że istnieje obiektywna rzeczywistość, zewnętrzna w stosunku do poznającego podmiotu; i w swoim istnieniu, i konstytucji jest ona niezależna od aktów świadomości. Realizm epistemologiczny natomiast sprowadza się do twierdzenia, że przedmioty zewnętrzne (rzeczy) są poznawalne przez podmiot poznający (człowieka).

Realizm reprezentują głównie zwolennicy filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Pomijając dalsze rozróżnienia, nadmienię tylko, że w literaturze przedmiotu wyróżnia się także tzw. realizm ontologiczny (resp. idealizm obiektywny Platona) i pojęciowy (skrajny i umiarkowany).

Wspomniany powyżej tzw. realizm naiwny, charakteryzujący ludzkie, naturalne, zdroworozsądkowe i spontaniczne poznanie przyjmuje, że rzeczy są takie jakimi je spostrzegamy. Realizm krytyczny (resp. nie-naiwny) natomiast, zdaniem jego zwolenników, ma opierać się na racjonalnej krytyce procesu poznania. Do takiego stanowiska przychylają się głównie filozofowie nurtu arystotelesowsko-tomistycznego (neoscholastycy np. ze szkoły lowańskiej D. Merciera)¹⁵.

¹⁵ Neoscholastycy (D. Mercier i jego uczniowie) chcieli „unaukować” filozofię klasyczną przez jej „ukrytycznienie”, chcieli niejako godzić realizm z idealizmem, co nie jest możliwe, a co wykazuje w swoich pracach Gilson.

Jego zwolennikami (raczej deklaratywnie) są również niektórzy przedstawiciele filozofii analitycznej, fenomenologii, czy egzystencjalizmu. Tak np. realizm głoszony przez wspomnianych fenomenologów łączy się z tzw. intencjonalnym pojmowaniem świadomości. Za realne uznaje się np. istniejące przedmioty spostrzegane (M. Scheler). Stworzony przez Platona tzw. idealizm obiektywny, czyli innymi słowy realizm ontologiczny utrzymuje, że istnieją idee, które bytują samoistnie w świecie poznawalnym umysłowo. Stanowią one autonomiczny porządek bytowania. To stanowisko jest w pewien sposób kontynuowane m.in. przez Husserla i innych fenomenologów. Występuje w filozofii także tzw. realizm pojęciowy, głoszący, że pojęcia ogólne stanowią poza-umysłową rzeczywistość (pogląd przeciwny nominalizmowi). Realizm pojęciowy posiada dwie formy: skrajną i umiarkowaną. Przyjmowany w skrajnej postaci twierdzi, że nazwom i pojęciom ogólnym odpowiadają byty poza-umysłowe, które mogą albo występować w Bogu, albo w rzeczach (forma), albo jako czyste możliwości (byty same w sobie). Realizm umiarkowany natomiast głosi, że nazwy i pojęcia ogólne powstają w wyniku procesu abstrakcji, natomiast w rzeczywistości istnieją tylko jednostkowe natury (np. Tomasz z Akwinu).

Tym, co łączy różne postaci (formy) idealizmu jest przyjmowanie prymatu poznania refleksyjnego (myślenia) w punkcie wyjścia filozofowania. Poznanie, wedle zwolenników idealizmu, jest w pierwszej kolejności poznaniem zawartości (treści) samego poznania, a nie bezpośrednim kontaktem z realnie istniejącym bytem. Powstaje wtedy teoretyczny problem tzw. mostu – przejścia od myślenia o bycie do transcendentnego względem podmiotu bytu.

Stanowisko Étienne Gilsona

W filozofii od czasów nowożytnych problem poznania i jego wartości zajął naczelne miejsce, wraz z powstaniem tzw. realizmu krytycznego – co stało się za sprawą Kartezjusza, który odrzucił metodę Arystotelesa i wprowadził do filozofii – jak określa to Gilson – metodę matematyczną: przechodzenia od myśli do bytu. To, według Gilsona,

pierwszy „przewrót kopernikański” w filozofii, choć Kartezjusz, będąc idealistą był w swych intencjach realistą¹⁶. Odtąd teoria poznania stała się synonimem filozofii. Gilson jest wielkim krytykiem filozofii idealistycznej. Przeciwstawia się idealizmowi na kanwie badań historyczno-filozoficznych pokazując, że nie da się pogodzić idealizmu z realizmem z uwagi na ich odmienne punkty wyjścia i metody. Świat realny i myślenie o świecie (realnym bądź możliwym) to dwie różne perspektywy badawcze (przedmioty). Idealista, za punkt wyjścia swego badania, obiera samą myśl (ideę) i ustanawia teorię poznania nauką pierwszą, budując koncepcję poznania jako *a priori* dla rozwiązywania problemów filozoficznych. Wybór przedmiotu i związanej z nim metody determinuje tworzoną filozofię.

Gilson wszelki nowożytny i współczesny idealizm wywodzi od Kartezjusza i Kanta, którzy poznanie uczynili warunkiem bytu. Jego zdaniem, to właśnie za ich sprawą filozofia straciła z pola widzenia realny byt jako przedmiot badania. Trzeba zatem – postuluje Gilson – cofnąć się do czasów przed kartezjańskich, aby na nowo stać się realistą i wykazać, że myśl nie jest zamknięta w sobie samej, a dociera do przedmiotu. Trzeba też skorzystać z lekcji historii. Kartezjańskie *cogito* jest według niego przyczyną upadku filozofii. Wychodząc w filozofii od *cogito*, nie można dojść do realnego świata, a tym samym stać się realistą. „Nie dlatego jestem – pisze Gilson – że myślę, ale przeciwnie, dlatego myślę, że jestem”¹⁷. Eksperyment kartezjański, jak pokazuje historia, skończył się niepowodzeniem, nie udało się dotrzeć do świata, zbudować mostu między myślą a światem. Jeżeli nie można, zauważa Gilson, wychodząc od myśli przejść czy dojść do rzeczy, to należy przyjąć inny punkt wyjścia, inną metodę w filozofowaniu. Z epistemologii bowiem nie można wyprowadzić metafizyki. Błędem jest zatem przyjmowanie, że epistemologia jest warunkiem wstępnym uprawiania filozofii. To byt jest warunkiem myśli, a nie odwrotnie. Epistemologia, będąc ważną częścią filozofii, winna być uprawiana w jej ramach¹⁸. Zatem, jak z powyższego widać, swoistym

¹⁶ Por. É. Gilson, *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968, s. 7.

¹⁷ Por. tamże, s. 9.

¹⁸ Por. tamże, s. 14.

punktem wyjścia filozoficznego realizmu Gilsona jest krytyka myśli (metody) Kartezjusza.

Godzi się w tym miejscu przypomnieć, że w dziejach filozofii, to już Grecy weszli na drogę realizmu, a podążali nią też scholastycy, zwracając uwagę na całą rzeczywistość: Kartezjusz natomiast wskazał inną drogę, która jednak okazała się błędna, dlatego trzeba z niej zawrócić. Gilson i Krąpiec proponują powrót do realizmu, do opierania się w poznaniu na rzeczywistości, na istnieniu bytu dostępnego poznawczo ludzkiemu rozumowi. Chodzi jednak o realizm świadomy, przemyślany i uzasadniony. Filozof realista ma bowiem obowiązek pozostawania w zgodzie z samym sobą i z rzeczami, które poznaje¹⁹. Poznanie ludzkie w pierwszej kolejności ma za przedmiot byt realnie istniejący, a nie nasze o nim myślenie.

Realizm ma, wedle obydwu prezentowanych autorów, oparcie bezpośrednio w spontanicznym i naturalnym dla człowieka doświadczeniu, w tzw. poznaniu zdroworozsądkowym. Zwracają oni uwagę, że jeśli chce się odpowiedzialnie rozprawiać o poznaniu, to trzeba najpierw wiedzieć kto poznaje, a jest nim człowiek, mający dwie „strony”, duchową i cielesną, i że żyje w społeczeństwie. Człowiek nie jest duchem (duszą) jak mniemał Kartezjusz, lecz poznaje w ciele i poprzez ciało. To wszystko trzeba brać pod uwagę, badając ludzkie poznanie. Pierwszym zaś przedmiotem ludzkiego poznania jest świat (byt) i to on swą obecnością (istnieniem) tłumaczy i samo poznanie, i przyporządkowuje je do prawdy. Tak więc poznanie jako poznanie nie jest faktem pierwotnym, ale rodzi się ono dopiero z kontaktu ze światem. Jest coś i poznaję coś – oto sytuacja poznawcza konkretnego człowieka, którą należy uwzględnić. Jest faktem, że poznanie w swym spontanicznym etapie jest ujęciem samej rzeczy. Podstawą realizmu jest doświadczenie poznania ludzkiego, codziennie przeżywanego przez każdego człowieka. W oderwaniu od struktury bytowej człowieka nie można zrozumieć poznania, które jest udziałem człowieka. Separowanie procesów poznawczych może prowadzić do tworzenia w filozofii pseudo problemów, jak zaświadcza o tym historia

¹⁹ Por. tamże, s. 13; M.A. Krąpiec, *Poznanie (istniejących rzeczy)*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 396-404.

filozoficznej myśli, ukazana przez wnikliwe studia Gilsona. Już w poznaniu przednaukowym (tzw. zdroworozsądkowym) dany jest fakt (akt) istnienia bytu (rzeczy)²⁰. Dzięki zwracaniu uwagi na istnienie, poruszamy się w realnym świecie. Fakt istnienia rzeczy jest niejako wstępem do poznania, które gwarantuje nam realizm i zarazem jego sensowność; fakt ten wyzwala w człowieku poznanie²¹.

Idealiści w swoich rozważaniach pomijają rolę istnienia w bycie i zamieniają akt istnienia na tzw. *modi entis*. Wydaje się, że filozof winien dokonać wyboru pomiędzy realizmem a idealizmem. Filozof idealista – według Gilsona – podobny jest do lekarza, który podstaw zdrowia szukałby poza naturą ciała²². Wszelkie dane w doświadczeniu istnienie, to istnienie jakiegoś bytu, dlatego nasze poznanie istnienia jest poznaniem jakiegoś istniejącego bytu. Rzeczywistość jest czymś istniejącym, co daje się poznać. Posiadamy więc doświadczenie istnienia rzeczy i poznajemy je poprzez sąd egzystencjalny²³. Zatem filozofia zaczyna od poznawania (doświadczenia) i obiera za punkt wyjścia to, co dostrzegalne; człowiek nie tyle jest bytem myślącym, co bytem poznającym. Myślę dlatego, że jestem, a to co aktualnie istnieje nie „myślę”, lecz poznaję. Gilson zauważa: „człowiek myśli wówczas, gdy jego własna myśl jest tym, co poznaje; człowiek poznaje wówczas, gdy przedmiotem jego myśli jest coś istniejącego”²⁴. Poznanie innego bytu jest ujęciem jego istoty w aktualizującym je istnieniu. Rzeczywiste poznanie zawiera istnienie w sądzie, który ma charakter wymiany dokonującej się między dwoma istniejącymi aktualnie bytami. Według Gilsona, prawdziwy realizm jest zatem realizmem bytów i dlatego jest on i bezpośredni, i natu-

²⁰ Por. W. Daszkiewicz, *Poznanie zdroworozsądkowe i jego funkcja w filozofii realistycznej w ujęciu M. A. Krąpca (OP)* w: „Człowiek w Kulturze” 19 (2007), s. 243-263; M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 97-133; tenże, *Elementy filozofii poznania*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, t. 3. Rozumieć filozofię i naukę, Lublin 2000, s. 67-135.

²¹ Por. *O człowieku*. Z o. M.A. Krąpcem rozmawia R.J. Weksler-Waszkinel, Lublin 2008, s. 56-57.

²² Por. E. Gilson, *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963, s. 257.

²³ Por. tamże, s. 263.

²⁴ Por. tamże, s. 259.

ralny. Istniejący byt jest w nim poznawany przez człowieka, który sam jest istniejącym bytem. Nie da się sprowadzić rzeczywistości do zawartości poznania (myśli, idei), co wydaje się przyświecać zwolennikom różnych idealizmów.

Według Gilsona, bezpośrednie doświadczenie aktów istnienia bytów zawarte jest w ich intelektualnym przez nas poznaniu. W odróżnieniu od istoty istnienie nie jest przedmiotem pojęcia, ale można je ująć za pomocą sądu, tzn., że porządek poznania nie ogranicza się do porządku pojęć, czyli, że możemy poznać to, czego np. nie jesteśmy w stanie pojąć²⁵. Istniejący i poznawany byt jest zatem pierwszą zasadą filozoficznej mądrości (wiedzy). To co rzeczywiste i to co jedynie możliwe, to dwa różne porządki nie sprowadzalne do siebie. Gdyby nie istniały rzeczy to umysł ludzki nie mógłby poznawać, albowiem dane nam jest przede wszystkim istnienie rzeczy. Trzeba nam więc uznać oczywistość istnienia świata zewnętrznego, która wyraża się bezpośrednio w sądzie egzystencjalnym. Podstawą realizmu jest zatem pierwotna oczywistość stanowiąca jego rację bytu: bezpośrednie uchwycenie istnienia rzeczy na bazie zmysłów²⁶. Realistyczna metoda poznawcza przyjmuje, że byt jest warunkiem poznania. W metafizyce to sama rzeczywistość ustala metodę, a nie odwrotnie, czyli, że to nie metoda określa rzeczywistość. Realizm poznawczy jest czymś dla człowieka naturalnym, a chcąc go odrzucić, trzeba dowieść, że nie ma tego, co poznajemy jako istniejące. Punktem wyjścia naszego poznania jest więc poznanie istnienia (czegoś), co jest nam dane samo w sobie. Rzeczy istnieją – to oczywistość, która prowadzi do uprawiania metafizyki. To co prawdziwe (realne) wyprzedza poznawczą prawdę; realista mówi o rzeczach. Zdaniem Gilsona, nie ma potrzeby odróżniania realizmu naiwnego od realizmu, który nie jest naiwny. Zauważa, że jeśli realizm jest naiwny, to nie stanowi jeszcze filozofii. Jeśli zaś jest już filozofią, to przestaje być realizmem naiwnym; także wyrażenie „realizm krytyczny” jest bezzasadne. Nie można nazywać

²⁵ Por. tamże, s. 217.

²⁶ Por. Gilson, *Realizm...*, dz. cyt., s. 32. Wyrażając się w ten sposób, Gilson naraża się na zarzut sensualizmu. Sąd egzystencjalny nie jest bowiem postacią poznania zmysłowego.

krytycznym realizmu, który postępuje od bytu do poznania²⁷. W filozofii realistycznej wszystko może być krytyczne poza samym jej realizmem²⁸.

Realistyczne poznanie bierze się z bezpośredniego kontaktu rzeczy poznawanej i poznającego podmiotu. Gilson twierdzi, że jest tylko jeden realizm godny swej nazwy, a polega on na przypisywaniu istnienia temu, co istnieje, a na odmawianiu go temu, czego nie ma²⁹. Definiuje następująco metafizykę: metafizyka to poznanie zdobyte przez naturalnie transcendentny rozum, poszukujący pierwszych zasad czy pierwszych przyczyn tego, co jest dane w doświadczeniu zmysłowym³⁰. Intelkt w świetle bezpośredniej oczywistości dostrzega, że coś jest, czyli istnieje; że to, co istnieje jest tym czym jest; że to co jest nie może jednocześnie być i nie być; że dana rzecz albo jest, albo jej nie ma; że byt wywodzi się jedynie z bytu, co stanowi źródło pojęcia przyczynowości. Rozum nie potrzebuje też udowadniać żadnej z tych zasad, ale na ich podstawie udowadnia wszystko pozostałe. Metafizyka jest więc poznaniem bytu jako bytu (jako istniejącego). Gilson zwraca uwagę na błąd w postaci przyjęcia myśli (idei) jako podstawowej zasady (przedmiotu badania). Stwierdza: „tu się odbywa pierwotny wybór pomiędzy idealizmem a realizmem, przesądzający raz na zawsze o przyszłym kierunku naszej filozofii i stanowiący o jej zwycięstwie bądź też klęsce. Czy mamy zamknąć byt w myśli, czy też myśl w bycie (...) jeśli oczywistość intelektualna nie wystarcza, aby wpłynąć na nasz wybór, to istnieje historia świadcząca o tym, że nikt nigdy nie odzyskał pełnej rzeczywistości, kiedy raz się zamknął w jednej z jej części. Człowiek to nie myślący umysł, lecz byt poznający inne byty jako prawdziwe, miłujący je jako dobre oraz radujący się ich pięknem. Wszystko bowiem co istnieje, aż do najniższej formy bytu, objawia nieodłączne właściwości bytu, którymi są prawda, dobro i piękno”³¹.

²⁷ Por. tamże, s. 196.

²⁸ Por. tamże, s. 131.

²⁹ Por. tamże, s. 162.

³⁰ Por. E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, przeł. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968, s. 212.

³¹ Por. tamże, s. 218.

Metafizyka Gilsona jest metafizyką istnienia, którą cechuje wspomniany realizm, maksymalizm i uniwersalizm poznawczy; jest ona zawsze otwartym poszukiwaniem, które nigdy nie wyczerpie doświadczenia tego, co istnieje (bytu). To co było przez wieki znane pod nazwą metafizyki było, wedle niego, czymś zupełnie innym, jak zaświadcza o tym historia filozofii. Prawdziwa filozofia to *philosophia perennis*, albowiem to co filozoficzne jest ze swej istoty nieprzemijające. Wszelkie poznanie filozoficzne ostatecznie jest zależne od metafizyki, ta zaś od istniejącego bytu – ugruntowana na istnieniu jako na powszechnym przedmiocie intelektu³². Filozofia bowiem jest złożona z wielu „metafizyk szczegółowych”, ale pierwszą wśród nich jest metafizyka ogólna, w której pojawia się świadomość (koncepcja przedmiotu) filozofowania, metody i celu.

Gilson przez swoje liczne prace i zawarte w nich głębokie analizy przyczynił się szczególnie do rozumienia i obrony filozoficznego realizmu³³. Zauważył między innymi, że każdy człowiek jest realistą ze swej natury, że punktem wyjścia poznania (wiedzy) jest zawsze poznanie bytu realnie istniejącego, że myślenie różni się od poznania, bo jest operacją na pojęciach (ideach) zdobytych w poznaniu, że wszelkie poznanie implikuje byt, że zarzuty idealistów są nierealne, albowiem źle postawiony problem nie posiada rozwiązania. Realizm jest ponadto, rzec można, filozofią zdrowego rozsądku, ale sam zdrowy rozsądek nie jest filozofią, lecz bazą dla nauki i filozofii. W realizmie nie można kreować przedmiotu poznania. Konstrukty myśli są zawsze wtórne wobec podstawowego aktu poznania i jego rezultatu, a więc stwierdzenia istnienia bytu i ujęcia jego treści. Realizm jest przecież wymogiem życia, warunkiem rozwoju człowieka i tworzonej przez niego kultury, warunkiem ludzkiego spełnienia (szczęścia). Realizm jest przede wszystkim poznawczym faktem i zarazem postulatem, albowiem człowiek może poznawczo oderwać się od świata i pobłądzić w swoich poszukiwaniach prawdy i dobra³⁴.

³² Por. tamże, s. 220.

³³ Por. Gilson, *Realizm...*, dz. cyt.; tenże, *Byt i istota*, dz. cyt.; tenże, *Jedność doświadczenia...*, dz. cyt.; tenże, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, przeł., T. Górski, Warszawa 1965; tenże, *Constantes philosophiques de l'etre*, Paris 1983.

³⁴ Por. tenże, *Realizm...*, dz. cyt., s. 53.

Stanowisko Mieczysława A. Krąpca OP

Krąpiec jest również filozoficznym realistą i w swoich licznych pracach broni realizmu filozoficznego, badając, analizując i wyjaśniając fakt bytu, w tym również fakt bytu-poznania³⁵. Aby zrozumieć poznanie, trzeba najpierw opisać jego fakt. Realizm, według niego, polega na zgodności ludzkiego poznania z rzeczywistością – i jest następstwem spontanicznego, naturalnego dla człowieka poznania. To spontaniczne poznanie jest ze swej istoty nakierowane na istniejące byty. Poznając świat człowiek rejestruje to poznanie w aktach refleksji towarzyszącej. Wtedy tworzy się ludzka świadomość – i „stanowi tło poznawcze, pozwalające lepiej dojrzeć poznawane przedmioty i umieścić je w kontekście dotychczasowych ujęć poznawczych”³⁶.

Pierwszym aktem poznawczym (krokiem) jest, wedle niego, stwierdzenie faktu istnienia rzeczy. Najpierw więc stwierdzamy, że rzecz istnieje, następnie skierowujemy uwagę na treść rzeczy – na to, jakie jest to, co poznajemy. Tworzymy w naszej wyobraźni i myśli obraz-znak poznawanej rzeczy. Już poznanie spontaniczne – zauważa – dokonywane w pojęciach, jest skierowane wprost na rzeczy³⁷. Utworzone pojęcie jest tzw. *obiectum quo*, to jest przedmiotem, przez który widzi się i rozumie byt. Głębsze poznanie rzeczy ma miejsce w sądzie orzecznikowym – tu ma już miejsce aspektywne odczytanie struktury bytu. „W asercji sądowej – zauważa Krąpiec – stwierdza się prawdę naszego poznania”³⁸.

Filozofię zatem należy oprzeć na doświadczeniu, czyli poznaniu bezpośrednim, którego przedmiotem jest to, co realnie istnieje. Filozofia, zajmująca się bytem i dążąca do jego ostatecznego wyjaśnienia, jest poznaniem autonomicznym, tzn. niezależnym od innego rodzaju poznania uzyskiwanego w różnych naukach, w tym teologii i religii – co do swego przedmiotu, sposobu badania i celu. W punkcie wyjścia

³⁵ Por. Krąpiec, *Realizm...*, dz. cyt.; tenże, *Poznawać czy myśleć? Problemy epistemologii tomistycznej*, Lublin 1994.; tenże, *Język i świat realny*, Lublin 2015, s. 60-67.

³⁶ Por. M.A. Krąpiec, *Realizm poznawczy*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 666-669.

³⁷ Por. tamże, s. 667.

³⁸ Por. tamże.

poznania filozoficznego, w wyjaśnianiu rzeczywistości należy się więc odwołać do poznania zdroworozsądkowego, które informuje o tym, że coś jest rzeczywiste, bo po prostu jest. Toteż racji rzeczywistości trzeba szukać w akcie istnienia bytu. Filozofia, według Krapca, jest metafizyką, czyli filozofią istniejącej rzeczywistości³⁹. Poznanie metafizyczne, jak zauważa, zrodziło się ze spontanicznego (zdroworozsądkowego) poznania świata, które to jest pierwotną poznawczą odpowiedzią człowieka na doświadczenie rzeczywistości. Jego realizm opiera się więc na poznaniu spontanicznym, stojącym u podstaw świadomego życia człowieka. Filozofia zaś jako metafizyka zajmuje się badaniem bytu jako bytu, czyli bytem jako istniejącym i ma go wyjaśnić. W tym celu musi zawsze pozostawać w doświadczalnym kontakcie z tym, co istnieje.

Krapiec wypracował swoją realistyczną wizję świata, człowieka i jego kultury, podobnie jak Gilson, w dialogu z klasykami filozoficznej myśli. Dowartościował poznanie naturalne, czyli zdroworozsądkowe, inspirując się głównie realistyczną myślą Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Tworzone przez siebie filozoficzne poznanie otwiera na całą istniejącą rzeczywistość i zarazem idzie pod prąd dominującej w jego czasach filozoficznej mody – występuje przeciw idealizmowi⁴⁰. Tworzy nowy, niejako od podstaw, system filozoficzny – współczesną wersję filozofii klasycznej. Jego filozofia jest złożona z wielu dyscyplin i uprawiana w perspektywie historycznej określonych zagadnień. Ma on bowiem, podobnie jak Gilson, świadomość ogromnego dorobku poprzedników i usiłuje do nich dołączyć. Proponuje koncepcję filozofii otwartej na całość bytu w aspekcie jego istnienia, albowiem tylko ten aspekt daje dostęp do wszystkiego co istnieje, metafizyka jest bowiem poznaniem transcendentalem i analogicznym. Metafizyczność tej filozofii, jej ugruntowanie w bezpośrednim doświadczeniu, decyduje o jej realizmie.

W dziejach myśli filozoficznej Arystoteles jako pierwszy zajął realistyczne stanowisko w sporze z Platonem. Odnowił je zaś po wiekach św. Tomasz z Akwinu. Krapiec zasadniczo inspirował się ich do-

³⁹ Por. Krapiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 106-119.

⁴⁰ Por. W. Dłubacz, *Realizm filozoficzny o. M. A. Krapca w duchu św. Tomasza z Akwinu*, w: W. Daszkiewicz (red.), *O realizm w filozofii*, Lublin 2018, s. 23-58.

konaniami, ale bezpośrednim źródłem jego filozoficznej wiedzy jest doświadczenie rzeczywistości. Święty Tomasz jako pierwszy, dzięki dostrzeżeniu złożenia bytu z istoty i istnienia, przekroczył esencjalny sposób pojmowania bytu, tworząc koncepcję egzystencjalną. Dzięki temu aktualnie istniejący konkret, poznawalny bezpośrednio w sądzie egzystencjalnym, stał się przedmiotem filozoficznego poznania i wyjaśniania.

Jak wcześniej wspomniano, Krąpiec jest twórcą filozoficznego systemu, który obejmuje wszystkie podstawowe działy filozofii. W jego skład wchodzi przede wszystkim metafizyka ogólna oraz filozofia człowieka, kultury, moralności, prawa, języka, społeczeństwa i polityki. Bierze się w niej pod uwagę istotne fakty, mające miejsce w świecie i w życiu człowieka⁴¹. Tym, co łączy wszystkie dziedziny filozofii jest analogicznie ujmowany przedmiot badania – byt (coś) jako byt (jako istniejący).

Zarówno Gilson, jak i Krąpiec są kontynuatorami realistycznej filozofii klasycznej – zwłaszcza zaś św. Tomasza z Akwinu. Zwrócenie przez nich uwagi za św. Tomaszem na rolę aktu istnienia w bycie stanowi podstawę realizmu i obiektywizmu ich filozofii. Filozofia w ujęciu Krąpca jest poznaniem naukowym w sensie analogicznym, posiada swój przedmiot, metodę i cel. Metoda ta postuluje stały poznawczy kontakt z bytem (rzeczywistością) i przez to samo pozwala na zachowanie realizmu filozofii. Sądy egzystencjalne odsyłają bezpośrednio do istniejących rzeczy (bytów). Badanie bytów w aspekcie ich istnienia charakterystyczne jest dla wszystkich dyscyplin filozoficznych. Dlatego jest ono poznaniem realistycznym, pewnym, bo opierającym się na doświadczeniu i otwartym na wszystkie byty. Stosowane jest tu pod adresem istniejących bytów pytanie typu „dlaczego?”; to zarazem podstawowe pytanie nauko-twórcze. Metafizyka ogólna, w wydaniu Krąpca, jako pierwsza i podstawowa dyscyplina filozoficzna, ma charakter poznania transcendentalnego i analogicznego. A jako że dotyczy istniejących bytów jest poznaniem konkretystycznym. Stosowana w filozofowaniu metoda zwana uniesprzecznianiem bytu polega na wskazaniu istnienia takich przyczyn, których negacja byłaby zarazem

⁴¹ Por. P. Gonddek, dz. cyt., s. 211-242.

negacją faktów danych do wyjaśnienia. Filozofia Krapca jest więc tak zwaną filozofią przedmiotową, odwołującą się do bezpośredniego doświadczenia istniejącego bytu⁴². W sędzie egzystencjalnym stwierdza się istnienie bytu bezpośrednio i wprost. W taki też sposób człowiek spontanicznie odnosi się poznawczo do istniejącego świata. Taki akt stanowi również pierwotny akt poznawczy, niejako punkt wyjścia w metafizyce, czyli zorganizowanym poznaniu filozoficznym. Warto również zauważyć, że realizm charakteryzuje przyjęta przez Krapca struktura filozofii. Ujawnia się to we wskazaniu na metafizykę jako pierwszą i podstawową filozoficzną dyscyplinę, od której w pewnym sensie pochodzą i od której także są zależne inne działy filozofii (co do przedmiotu-aspektu, metody i celu oraz ostatecznych uzasadnień). Poznanie metafizyczne jest wyznaczone przez obiektywny porządek przedmiotowy (ontyczny). Zwieńczeniem poznania metafizycznego jest wskazanie na przyjęcie konieczności istnienia absolutu (Boga) jako ostatecznej przyczyny zarówno istnienia jak i działania wszystkich bytów. Zwrócenie zatem uwagi w filozofii na istnienie jako akt bytu, najważniejszy i ontycznie, i epistemicznie, decyduje o jej realizmie, albowiem nie ma ani bytowania ani poznania bez istnienia⁴³.

Jak zatem poznaje się istnienie bytu? Realizm w filozoficznym poznaniu – jak wiemy – zapoczątkował Arystoteles. Za podstawę istnienia konkretnego (substancji) przyjął formę jako zasadę i źródło bytowania. Poznawana jest ona w wyniku abstrakcji metafizycznej, a jej efektem jest abstrakt (pojęcie). Stagiryta uznał tworzenie pojęć za jedyny skutek aktywności poznawczej człowieka. Mimo że rozróżniał pojęcia i sądy, to jednak uznawał te ostatnie za bardziej złożone pojęcia. Niektórzy interpretatorzy epistemologii Arystotelesa utrzymują, że głoszone przez niego sądy ujmujące jednostkę, choć w ogólnym aspekcie, zawierają odniesienie do istnienia (S. Mansion)⁴⁴. Wedle Gilsona i Krapca, jest to nadinterpretacja. Gilson był pierwszym filozofem, który użył wyrażenia „sąd egzystencjalny” i dokonał rozróżnienia między sądami

⁴² Por. A. Maryniarczyk, *Metoda separacji w metafizyce*, Lublin 1985.

⁴³ Por. A. Maryniarczyk, *Przełom w dziejach polskiej filozofii. Koncepcja filozofii metafizycznej M. A. Krapca (OP)* w: „Człowiek w Kulturze” 19(2007), s. 75-97.

⁴⁴ Por. S. Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*, 2. ed., Louvain-Paris 1976.

egzystencjalnymi a orzecznikowymi⁴⁵. Święty Tomasz z Akwinu, choć w jego filozofii znajdują się podstawy dla sformułowania teorii sądów egzystencjalnych, tego nie rozwijał i nie używał terminu „sąd egzystencjalny”. Zagadnienie istnienia jako aktu bytu, decydującego o jego realności, pojawiło się dopiero w XX wieku. Rozpoczął je prezentować R. Garrigou-Lagrange, wedle którego intelekt najpierw ujmuje istnienie swego aktu poznawczego, a dopiero potem istnienie poznawanej rzeczy. Innym myślicielem, podejmującym zagadnienie poznania istnienia był J. Maritain, traktujący sąd egzystencjalny jako swoistą intuicję istnienia. Dopiero Gilson i Krąpiec opracowali na nowo i ukazali rolę sądu egzystencjalnego w poznaniu ludzkim, a zasadniczo filozoficznym. Gilson wskazywał na niemożność sprowadzenia sądów egzystencjalnych do sądów orzecznikowych. Wedle niego, są to różne akty poznawcze, odnoszące się do różnych stron bytu. W obydwu rodzajach sądów inną funkcję pełni słowo „jest”. Zwraca się uwagę, że do zagadnienia sądów egzystencjalnych wszechstronnie i w sposób pełny podszedł dopiero Krąpiec, ukazując ich specyfikę, naturę i rolę, zarówno w poznaniu zdroworozsądkowym, jak i metafizycznym⁴⁶. W poznaniu metafizycznym pełnią one szczególną rolę poznawczą, dostarczając informacji o istniejącym bycie (świecie)⁴⁷.

Sądy egzystencjalne pełnią zatem podstawową rolę w ludzkim poznaniu, zarówno potocznym, jak i naukowym⁴⁸. Wyrażenie „sąd egzystencjalny” zasadniczo używane jest w języku filozofii klasycznej i odnosi się do poznawczej afirmacji istniejącego bytu. Według jej przedstawicieli, to pierwotny akt poznawczy, ujmujący bezpośrednio istnienie jednostkowej rzeczy. W nim ma miejsce najbardziej pierwotne zetknięcie się poznawcze z istniejącym bytem (rzeczą). O ile sądy jako sądy powstają w wyniku łączenia lub dzielenia pojęć (Arystote-

⁴⁵ Por. Gilson, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 105, 221, 232 i n.

⁴⁶ A. Maryniarczyk, zajmując się tą tematyką, zwrócił szczególnie uwagę na rolę sądów egzystencjalnych w metafizycznym poznaniu świata.

⁴⁷ Por. A. Maryniarczyk, *Spór o metodę poznania realistycznego. Abstrakcja czy separacja?* w: „Człowiek w Kulturze” 19(2007), s. 55-85.

⁴⁸ Por. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 37-39, 105-106; tenże, *Język i świat...*, dz. cyt., s. 89, 92. Na temat sądu egzystencjalnego por. obszerne hasło: A. Gondke, *Egzystencjalny sąd*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, Lublin 2008, s. 45-52.

les), to sąd egzystencjalny jest wynikiem afirmacji istnienia czegoś. Owo stwierdzenie istnienia w postaci sądu egzystencjalnego okazuje się być specyficznym aktem poznawczym, bezpośrednim i bez-znakowym (nie wytwarzającym znaku-pojęcia), który łączy poznający podmiot z przedmiotem (rzeczywistością). Według Krapca, sąd egzystencjalny stanowi pierwszą i zarazem podstawową, i „całościową” odpowiedź poznawczą człowieka na istniejący świat (byt). Ten akt poznania niejako umożliwia rozpoczęcie ludzkiego życia poznawczego i stanowi zarazem fundament realizmu poznawczego oraz punkt wyjścia poznania spontanicznego, przednaukowego oraz naukowego. Krapiec rozróżnia sądy egzystencjalne bezpośrednie i pośrednie. Te pierwsze afirmują wprost istnienie przedmiotu, a odnoszą się bądź to do rzeczywistości zewnętrznej, bądź to do istnienia podmiotu poznającego („ja”). Sądy egzystencjalne pośrednie natomiast, takie jak np. „Bóg istnieje” czy „dusza istnieje”, są wynikiem rozumowania i opierają się na sądach egzystencjalnych bezpośrednich (typu „coś jest”).

Zdaniem naszych autorów, sądy egzystencjalne bezpośrednie są jedynymi aktami poznawczymi, odnoszącymi się wprost do aktualnie istniejących rzeczy (bytów). Mają one charakter bezpośredniej i prostej poznawczej „reakcji” poznającego podmiotu na zetknięcie się z jakimś istniejącym bytem. W sądzie egzystencjalnym ludzki intelekt przy pomocy słowa „jest” wyraża ujęcie podstawowego aktu bytu, czyli istnienia. Sądy egzystencjalne są przeto pierwszymi aktami poznawczymi, w których poznający podmiot kontaktuje się z transcendentnym przedmiotem⁴⁹. Ten akt poznania jest podstawą dla dalszego poznawania. Według Krapca, stwierdzenie istnienia w sądzie egzystencjalnym jest niezależne od poznania zmysłowego, choć jest z nim równoczesne: ujęcie treści przedmiotu jest jakby zawieszona na ujęciu jego istnienia. Stwierdzenie istnienia czegoś jest tak oczywiste i natychmiastowe, że wręcz spontanicznie ulega przeoczeniu – podmiot poznający przechodzi do poznawania treści przedmiotu (istoty)⁵⁰. Sądy egzystencjalne są, według Krapca, bezpośrednie, przed-refleksyjne i ponad-prawdzi-

⁴⁹ Por. M.A. Krapiec, *O poznawaniu*. Z o. M.A. Krapcem rozmawia H. Kiereś, Lublin 2009, s. 25.

⁵⁰ Por. *Porzucić świat...*, dz. cyt., s. 88.

wościowe. Następuje bowiem w nich bezpośredni „styk” podmiotu poznającego z samym istnieniem bytu. Sąd egzystencjalny jako bezpośrednio poznawcze ujęcie istnienia rzeczy nie wytwarza żadnego pośredniczącego znaku – to pierwotna sytuacja poznawcza „obecności” bytów (rzeczywistości) dla poznającego podmiotu. Taki akt poznawczy jest gwarancją realizmu innych aktów poznania. Poznanie ponadprawdziwościowe oznacza natomiast to, że sąd ten jest warunkiem prawdy w sądach orzecznikowych. Daje też podstawę do odróżniania między tym, co realne (realnie istniejące), a tym, co nierealne. Być to istnieć w sobie jako byt (jako w podmiocie).

Według Gilsona i Krąpca, sąd egzystencjalny jest poznaniem nieomylnym, ponieważ afirmacja bytu nie może powstać bez realnej obecności przedmiotu⁵¹. Już wcześniej wspomniano, że szczególną rolę w sądzie egzystencjalnym pełni słowo „jest” – spełnia funkcję afirmacyjną, tzn. stwierdza realne istnienie konkretnego bytu. W powyższym sądzie słowo „jest” ma sens egzystencjalny, a nie łącznikowy. Według Gilsona, afirmacja istnienia stanowi specyficzny akt intelektu, nieredukowalny do innych. Sensowność sądów orzecznikowych zakłada ostatecznie formalne stwierdzenie istnienia realnego bytu. W tym sensie sądy orzecznikowe suponują sądy egzystencjalne jako epistemiczną rację swojej prawdziwości. Metafizyczna analiza bytu wykazuje, że istnienie nie jest cechą jego istoty, lecz elementem konstytuującym jej realność. Byt zatem „składa się” z istoty i istnienia, a istnienie stanowi podstawową doskonałość bytu. Krąpiec wskazuje, że takiej strukturze bytu odpowiada ludzkie poznanie, które z jednej strony ujmuje jego akt istnienia, a z drugiej realną jego treść. Stwierdzenie istnienia bytu nie wyraża się w pojęciu, ale jest poznawalne bez-znakowo, bezpośrednio, wprost. Nie ma jednak istnienia czegoś bez treści tego czegoś, dlatego afirmacja istnienia bytu zawsze jest powiązana z jego treścią. W sądzie egzystencjalnym afirmuje się poznawczo całą rzecz, ze względu na istnienie, i to istnienie jest racją ujęcia treści rzeczy. W poznaniu ujawnia się zatem podstawowa struktura bytu złożonego z istoty i istnienia. Krąpiec zauważa, że w metafizyce sądy egzystencjalne są zarówno punktem wyjścia, jak i punktem dojścia poznania, w posta-

⁵¹ Por. Krąpiec, *Język i świat...*, dz. cyt.; Gilson, *Realizm...*, dz. cyt., s. 160.

ci tzw. sądów egzystencjalnych pośrednich, i w ten sposób też nadają egzystencjalny charakter temu poznaniu, zakotwicząc go w rzeczywistości. Pojęcie bytu jest pierwszym pojęciem jakie człowiek tworzy sobie o rzeczywistości⁵². W poznaniu spontanicznym jest ono niewyraźne, dopiero na terenie metafizyki uzyskuje swoje pełne rozumienie. Skonstruowane w metafizyce realistyczne pojęcie bytu ogarnia sobą obydwie jego strony: egzystencjalną i esencjalną⁵³.

Każde wartościowe poznanie naukowe (w tym oczywiście filozoficzne) uwarunkowane jest pojmowaniem swojego przedmiotu. W filozofii jest to szczególnie ważne i trudne zarazem, albowiem wyjaśnianie rzeczywistości w aspekcie ontycznym jest uwikłane w rozumienie samego bytu. Podstawowe pytanie brzmi: co sprawia, że jest on bytem? W historii filozofii pojawiły się różne odpowiedzi, w postaci przyjmowanych koncepcji bytu jako przedmiotu filozofii⁵⁴. Trafną wydaje się koncepcja przedmiotu filozofii (metafizyki), w której ujmuje się byt w aspekcie egzystencjalnym. W jej świetle, w strukturze istniejącego bytu, akt istnienia stanowi akt najdoskonalszy, albowiem to on przesądza o faktyczności bytu. Takie pojmowanie bytu nie deformuje w punkcie wyjścia rzeczywistości i pozwala na obiektywną jej interpretację. Tylko dzięki istnieniu treść bytu jest rzeczywista i w poznaniu jawi się jako realna. Taka koncepcja bytu nie narzuca z góry żadnych rozwiązań i jednocześnie przeciwstawia się idealizmowi (aprioryzmowi)⁵⁵. Poznanie spontaniczne jest więc pierwsze – wyprzedza poznanie refleksyjne. Afirmacja realnego istnienia świata nie zakłada żadnej teorii, a jedynie stwierdza fakt, że byt istnieje.

Poznanie a myślenie

Krąpiec, podobnie jak Gilson, rozróżnia poznanie i myślenie; to ostatnie jest poznawaniem własnych aktów i tworów poznaw-

⁵² Por. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 38, 111.

⁵³ Por. tenże, *Poznanie (istniejących rzeczy)*, dz. cyt., s. 396-404.

⁵⁴ Por. Gilson, *Byt i istota*, dz. cyt.

⁵⁵ Por. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 61.

czych⁵⁶. „W realistycznym poznaniu najważniejszy jest kontakt z rzeczywistością, wyrażony przez stwierdzenie istnienia poznawanej rzeczywistości”.⁵⁷ Jeśli odrzuci się poznawczą afirmację istnienia, to wyklucza się realizm poznania. Tymczasem, na przestrzeni dziejów filozofii można dostrzec – i zauważa to jako pierwszy Gilson – że wysiłek poznawczy filozofów skierowany był nie na istnienie rzeczywistości, ale na analizę wytworów poznawczych (pojęć) oraz sposobów ich wytwarzania⁵⁸. W taki sposób człowiek – rzecz można – nie poznaje, a „tworzy” rzeczywistość i traci kontakt poznawczy z realnie istniejącym światem. Trzeba więc być świadomym faktu, że czym innym jest realne poznanie, a czym innym myślenie. Pierwsze dotyczy realnych rzeczy, drugie zaś jest operacją rozumu na uzyskanych w poznaniu pojęciach i sądach. Ujęcie faktu istnienia rzeczy jest niejako wstępem do poznania, które gwarantuje poznającemu realizm i sensowność ujęć poznawczych. Warunkiem jego realizmu (resp. prawdziwości) jest jego sprawdzalność – poprzez odniesienie do istnienia realnej rzeczy. Krąpiec stwierdza, że filozof powinien nieustannie nawiązywać do istniejącego przedmiotu (bytu), być stale z nim w kontakcie poznawczym. A pierwszym istotnym elementem (aktem) bytu jest istnienie. Afirmacja istnienia, a więc tego, że coś jest, ma charakter bez-znakowy i jest jakby rodzajem swoistego spotkania dwóch istnień. Istnienie bytu jest przeto najbardziej poznawalne i jest racją jego poznawalności. Prawdy trzeba zatem szukać w poznawanym przedmiocie jako bycie realnym, a nie w poznającym podmiocie. Poznając realistycznie, można ciągle uzupełniać i poprawiać, i w ten sposób poszerzać i pogłębiać wiedzę o świecie. Poznanie filozoficzne, realistyczne, kierujące się pytaniem „dlaczego?” pod adresem istniejącego bytu, pozwala odkryć i zrozumieć ostateczną prawdę bytu, a dzieje się to dzięki poznaniu ostatecznej przyczyny jego istnienia, czyli Boga. Tak więc u podstaw poznania realistycznego stoi fakt istnienia realnego świata, który tworzą różne byty. Owe realne byty są źródłem prawdy

⁵⁶ Por. tenże, *Realizm...*, dz. cyt., s. 668; tenże, *Poznawać czy myśleć?*, dz. cyt., tenże, *Język i świat...*, dz. cyt.

⁵⁷ Por. tenże, *Realizm...*, dz. cyt., s. 667.

⁵⁸ Por. Gilson, *Realizm...*, dz. cyt., s. 34 i n.

poznawanej i podstawą realizmu poznawczego. Ich poznanie i zrozumienie czyni człowieka mądrym⁵⁹. Filozofia jest bowiem ostatecznym (w porządku naturalnym) sposobem rozumienia świata; jest wiedzą o bycie w aspekcie jego ostatecznych i koniecznych przyczyn, których negacja byłaby negacją samego bytu (faktów danych do wyjaśnienia).

Filozofia jest ludzkim poznaniem, a poznanie człowieka jest wielorako uwikłane, jest też rzeczą trudną, narażoną na błędy. Świadczy o tym chociażby różnorodność filozoficznych doktryn. Arystoteles wskazywał na potrzebę refleksji nad poznaniem filozoficznym oraz nad jej poznawczym dorobkiem. Gilson zwrócił uwagę na jedność doświadczenia filozoficznego – zarówno w dziedzinie prawdy jak i błędu⁶⁰. Problem jak filozofować wiąże się bezpośrednio z problemem czego ono dotyczy⁶¹. Filozofia realistyczna już dawno zdiagnozowała idealizm i jego dzieje, jako zasadniczo zmaganie się idealizmu z samym sobą. Proces ukrytycznienia się tradycji idealizmu skutkuje powstawaniem wielu systemów i rozmaitych typologii idealizmów⁶². Niektórzy przedstawiciele idealistycznego nurtu w filozofii (np. egzystencjaliści czy marksiści) deklarują swój realizm, co może niedoświadczonego badacza wprowadzać w błąd, albowiem nie zajmują się oni całym realnie istniejącym bytem, lecz jedną z jego postaci na kanwie apriorycznie skonstruowanej koncepcji samego bytu.

Zakończenie

W dziejach filozofii podział na realizm i idealizm jest podziałem podstawowym. Wynika on z przyjmowania odmiennych koncepcji przedmiotu filozofii – czy tym przedmiotem są istniejące rzeczy czy idee (reprezentacje)? Wedle zwolenników filozoficznego realizmu, podstawowym źródłem wiedzy o świecie jest naturalne, spontaniczne

⁵⁹ Por. A. Maryniarczyk, *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, w: „Zeszyty z metafizyki”, z. 3, Lublin 1999, s. 25-32.

⁶⁰ Por. Gilson, *Jedność doświadczenia...*, dz. cyt.

⁶¹ Por. Kamiński, *Jak filozofować...*, dz. cyt., s. 71-73.

⁶² Por. H. Kiereś, *Spór o koncepcje poznania metafizycznego*, w: „Edukacja filozoficzna”, vol. 37 (2004), s. 21-30.

poznanie, którego przedmiotem są istniejące rzeczy i osoby. Istniejąca rzeczywistość poznawana przez człowieka aktualizuje jego poznanie i wypełnia je swoją treścią. Dlatego to świat (byt) ze swoją racjonalnością stanowi miarę ludzkiego poznania i myślenia.

W literaturze przedmiotu zwraca się uwagę na przyczyny występowania idealizmu. Wśród głównych wymienia się następujące: uwarunkowany psychologicznie brak zaufania do ludzkiego poznania; brak odróżniania poznania spontanicznego od poznania tzw. potocznego (światopoglądu); pospieszny opis poznania; pochopność wniosków⁶³. Idealistyczny (krytyczny, refleksyjny) punkt wyjścia w filozofii prowadzi w ostateczności do zamiany poznania świata na myślenie o świecie. Rozbija on naturalną genetyczną jedność zmysłów i rozumu w ludzkim poznaniu. Ciągłe samo-ukrytycznianie filozofii, mające miejsce w idealizmie, prowadzi do mnożenia (pseudo) problemów i stwarza wrażenie „uczoności” i postępu. Filozofować to przede wszystkim wyjaśniać rzeczywistość, ale także – zastanawiać się nad filozofią w jej wymiarze historycznym i systematycznym.

Podsumowując, należy stwierdzić, że zarówno Gilson jak i Krąpiec bronią realizmu poznawczego w filozofii w trojaki sposób: 1) ukazując, opisując i wyjaśniając fakt poznania; 2) ukazując negatywne (wręcz absurdalne) konsekwencje odrzucenia realizmu poznawczego; 3) ukazując dzieje filozoficznego idealizmu i jego poznawcze manowce.

Étienne Gilson's and Mieczysław A. Krąpiec's OP Grounds of Philosophical Realism

Summary

The paper presents and analyses E. Gilson's and M. A. Krąpiec's OP philosophical grounds of realism. The both authors, very famous and outstanding contemporary philosophers, distinguish between the cognition and thinking. They defend philosophical realism and object to the followers of idealism the error in the form of changing the cognition on the thinking; cut off the philosophical knowledge from the real world. In the history

⁶³ Por. tamże, s. 33.

of philosophy there are two main trends (positions): the realism and the idealism. They differ with its object of investigation – the acceptance of first principle (starting point). According to realism there is a real world, it means the world of things and a man can cognize it (its existence and its essence). According to idealism, a man can cognize only his ideas; its contents in his mind and the reflection is the first act of cognition. Moreover the followers of idealism reduced (limited) the philosophical knowledge to the epistemology and ontology. Gilson and Krąpiec accept so-called existential judgement as the background of human cognition (knowledge). This judgement directly expresses the existence of real world (being). Both authors defend the philosophical realism in three ways: presenting the fact of cognition and explaining it; showing the absurd and negative consequences the negation of realism; showing the history of idealism and its cognitive errors.

Key words: being, cognition, metaphysics, epistemology, realism, idealism

Piotr S. Mazur

Akademia Ignatianum, Kraków

Formowanie i deformacja obrazu osoby ludzkiej – zagrożenia cywilizacyjne

Przyczyny deformacji obrazu osoby ludzkiej mogą być bardzo różne. U podstaw części z nich leżą czynniki kulturowe i cywilizacyjne, które same z kolei są następstwem błędów człowieka przede wszystkim w zakresie poznania siebie i świata. Wskazanie tego rodzaju błędów jest trudne, bo są one integralnie sprzężone z tym, co błędne nie jest, pozwalając poszczególnym społecznościom i osobom w konkretnych uwarunkowaniach rzeczywistości istnieć jako z nią zgodne. Każda cywilizacja jako całość, niezależnie od sposobu jej organizacji, stanowi przy tym wyraz samostanowienia tworzącej ją wspólnoty. Wskutek tego także to, co obiektywnie błędne stanowi składnik cywilizacyjnej tożsamości. Jednakże utrwalony w cywilizacji obraz bytu ludzkiego rzutuje w realny sposób na kształtowanie człowieka, prowadząc do udoskonalenia lub deformacji jego życia osobowego. Dlatego cywilizacyjne źródła deformacji obrazu człowieka tkwią nie tylko w czynnikach kształtujących konkretną metodę życia zbiorowego, ale także w samym człowieku jako bycie, którego obraz i istnienie mogą ulec deformacji.

Ontyczne podstawy deformacji obrazu człowieka

Byty przygodne, do których należy również człowiek, z racji występujących w nich złożzeń wewnętrznych są spotencjalizowane. Takiego spotencjalizowania nie ma jedynie w bycie prostym (Absolucie), który jest czystym aktem. Jako byt doskonały nie podlega on

aktualizacji, bo nie ma w nim żadnego spotencjalizowania. W rezultacie nie może on podlegać zmianom, w tym również prowadzącym do jego deformacji. Natomiast złożenia występujące w bytach przygodnych sprawiają, że w ich naturze pojawiają się określone możliwości, które przyporządkowane są do proporcjonalnych aktów, będących urzeczywistnieniem poszczególnych możliwości.

Zdaniem Jacka Woronieckiego, rozumna natura człowieka jako bytu osobowego jest ze wszystkich istniejących bytów najbardziej spotencjalizowana. Obejmuje ona tak wymiar materialny, jak i psychiczno-duchowy. „Potencjalność (...) panuje nad całym życiem człowieka; ona panuje i nad stosunkiem świata do człowieka i nad stosunkiem człowieka zarówno do świata, jak i do samego siebie”¹. Natura ludzka jest najbardziej złożona ze wszystkich bytów przygodnych, co oznacza, że jej działanie i tym samym aktualizacja dokonuje się na wielu różnych poziomach bytowania, obejmując sferę życia biologicznego, psychicznego, duchowego czy społecznego człowieka. Zatem człowiekowi, z powodu jego największego spotencjalizowania wśród bytów przygodnych, grozi najdalej idąca deformacja. Co więcej, może ona pojawiać się w takich aspektach, które w innych bytach w ogóle nie są spotykane, co dotyczy przede wszystkim możliwości deformacji życia osobowego.

W każdym z obszarów, w których dokonuje się kształtowanie człowieka można wskazać deformacje, które wynikają z samego układu rzeczywistości jako splotu niezależnych od niego przyczyn działających w nim samym, poza nim lub jako interakcji między nimi. Wśród nich są uwarunkowania (na przykład genetyczne), determinujące deformacje, których nie można uniknąć lub też takie, które wytwarzają jedynie pewne dyspozycje (na przykład takie a nie inne skłonności biologiczne), i dopiero określona odpowiedź człowieka na te dyspozycje decyduje o tym, czy dojdzie do deformacji, czy też nie. Są wreszcie takie aspekty ludzkiej aktywności, które zależą wyłącznie od dobrowolnych wyborów przez człowieka celów czy środków działania. Wskutek tego pozwalają one wyznaczyć rów-

¹ J. Woroniecki, *Podstawy filozoficzne i teologiczne chrześcijańskiej nauki o małżeństwie*, w: *U podstaw kultury katolickiej*, Lublin 2002, s. 100.

niez taki cel i kierunek własnej aktualizacji, który właśnie z uwagi na ten cel albo środki jego osiągnięcia nie będzie stanowił aktualizacji jego rozumnej natury. Tego rodzaju aktualizacja potencjalności nie będzie wówczas udoskonaleniem, lecz deformacją życia osobowego, gdyż będzie powodować czy obiektywnie powiększać podmiotowe braki. Człowiek jest zatem bytem, którego sposób istnienia i działania jest szczególnie podatny na wszechstronne kształtowanie, a tym samym podatny na wszechstronną deformację. Jakkolwiek żadnego rodzaju deformacji życia ludzkiego nie powinno się lekceważyć, to najbardziej jest on podatny na deformację w zakresie swojego życia osobowego.

Zakres możliwych deformacji człowieka

W bycie ludzkim deformacji może ulec wszystko to, co jest formowane. Nie każdy jednak aspekt ludzkiej bytowości jest formowany i nie każdy w takim samym zakresie. Są w nim obecne takie struktury ontyczne, które same w sobie nie podlegają zmianie, gdyż stanowią o tym, że byt w ogóle istnieje. Takimi strukturami są czynniki istotowe, których obecność warunkuje istnienie bytu². Zatem tak, jak brak tego rodzaju czynników uniemożliwia istnienie bytu, tak niemożliwa jest ich deformacja, w tych aspektach, które konstytuują konieczne aspekty ludzkiej bytowości. Natomiast deformacje mogą pojawić się tam, gdzie w bycie mogą wystąpić braki, a więc w aspektach integralnych i doskonałościowych bytu.

„Człowiek w aspektach integralnych posiada: części ciała, narządy, komórki. (...) Wszystkie te części integralne stanowią pewną jedność, należącą do jedności konkretnej natury (bytu) człowieka”³.

² Szczególny przypadek stanowi tu konieczne złożenie człowieka z materii i z formy, i w następstwie tego złożenie z duszy i z ciała. Dusza jako forma substancjalna formuje ciało, zatem ciało jako coś formowanego może ulegać deformacji. Zasadniczy problem polegałby jednak na rozstrzygnięciu czy deformacja ta jest wyłącznie skutkiem tego, że ciało jest formowane przez duszę, czy też, że jest formowane z materii, która wnosi do niego swoją potencjalność i niedoskonałość.

³ M. A. Krąpiec, *Dlaczego zło?*, Lublin 2005, s. 91.

Także pomiędzy częściami integralnymi ludzkiego ciała mogą zachodzić relacje konieczne dla istnienia bytu. Dlatego deformacje części integralnych nie tylko uniedoskonalają byt, ale mogą też prowadzić do jego zniszczenia. Deformacje mogą wreszcie zachodzić w aspektach doskonałościowych bytu, do których należą trojakiemu rodzaju władze: wegetatywne, sensoryczne i umysłowe (rozum i wola) wraz z ich usprawnieniami i aktami. Tym samym ukazuje się szeroki wachlarz podmiotowego uposażenia człowieka, który może ulegać deformacji. Obejmuje on funkcje biologiczne (wegetatywne i sensoryczne), psychiczne (uczucia) oraz duchowe, obejmujące ludzkie poznanie i wolę.

W świetle podejmowanego tu problemu cywilizacyjnej deformacji obrazu osoby ludzkiej za kluczowy należy uznać problem aktualizacji władz umysłowych, jakimi są intelekt i wola. Na nich bowiem przede wszystkim wspiera się porządek życia osobowego. Są one otwarte na całość rzeczywistości, bo wszystko co istnieje może stać się przedmiotem poznania i przedmiotem miłości, i tym samym ich zadaniem jest aktualizacja człowieka o całość rzeczywistości. Władze te, jak podkreśla Woroniecki są najbardziej spotencjalizowane z władz człowieka, a im większe spotencjalizowanie, tym większa rola formowania i tym bardziej znaczące są skutki deformacji. Dlatego na przykład błędy poznawcze mogą być niejako utrwalone, przekształcając się w warunkach społecznych w zorganizowane struktury intelektualne, jak teorie naukowe czy nawet całe paradygmaty, a równocześnie stawać się podstawą ludzkiego działania, jak choćby w przypadku ideologii.

Formowaniu podlega także układ relacji człowieka z innymi bytami, a więc i on może ulec deformacji. Wśród nich uprzywilejowany charakter mają relacje osobowe, na których ufundowane jest życie społeczne człowieka. Znajdują one swój całościowy wyraz w strukturach cywilizacyjnych, określających sposób organizacji tego życia. Dlatego w obszarze relacji społecznych deformacja obrazu człowieka może przybrać zorganizowaną formę, polegającą na tworzeniu w obrębie danej cywilizacji takich struktur, które całkowicie sprzeciwiają się jego osobowemu statusowi i są wypaczeniem rozumności jego natury.

Przyczyny deformacji obrazu osoby ludzkiej

Możliwość deformacji przez człowieka obrazu samego siebie stanowi pewien fenomen. Rodzi się więc pytanie, co sprawia, że człowiek może mieć zdeformowane pojęcie o sobie samym? Przyczyn tego stanu rzeczy należy upatrywać w znaczeniu i specyfice ludzkiego poznania. Człowiek nie dysponuje bowiem bezpośrednim poznaniem samego siebie. Całe jego doświadczenie wewnętrzne jest uorganizowane wokół istnienia własnej jaźni-podmiotu, stanowiącej centrum życia osobowego, której jednak treści nie jest zdolny poznawczo osiągnąć. W rezultacie do ujęcia swojej istoty musi dochodzić drogą pośrednią, przez poznanie własnych aktów, dyspozycji i ich relacji do świata. Natura tych aktów i wyłaniających je dyspozycji pozwala na odsłonięcie istoty samego podmiotu. A zatem to rozum ludzki, zapośredniczając swoje poznanie przez określoną metodę poznawczą i istniejące już w kulturze modele człowieka, wytwarza obraz człowieka. Jest to zatem poznanie uwikłane teoretycznie w określony model poznania i wyjaśniania, i wraz z tym podatny na błędy poznawcze czy wielość teoretycznych interpretacji.

Dążenie człowieka do samopoznania wykracza daleko poza zakres jego psychicznych potrzeb. Wyrasta niejako z samej jego istoty. To dlatego św. Augustyn mówił o pragnieniu poznania nie tylko Boga, ale i duszy, czyli własnego wnętrza. Od własnego obrazu zależy stosunek człowieka do siebie i do innych bytów, określając jego miejsce w rzeczywistości i sposób działania. Zwięźle ujął to św. Tomasz stwierdzając, że „człowiek jest tym, czym go rozum czyni” (*homo est id, quid est per rationem*)⁴. Człowiek jest więc bytem wyjątkowym, którego sposób istnienia jest zależny od tego, jak siebie rozumie, co o sobie myśli i jak odczytuje swoje miejsce pośród innych bytów. Sformułowanie Tomasza należy więc rozumieć bardzo szeroko, bo poznanie stoi u podstaw całej kulturowej aktywności człowieka: intelektualnej, moralnej, twórczej i religijnej. „Podstawowym ludzkim działaniem jest poznanie i ono wyciska piętno na wszystkich osobowych przeżyciach, na postępowaniu oraz twórczym wysiłku. Bez poznania kierującego

⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, q. 155, c.

działaniem nie ma ludzkich (jako ludzkich!) czynności i ich wytworów. Stąd źródłowym rozumieniem kultury jest właśnie moment poznawczy, w którym my ludzie ‘intelektualizujemy’ zastaną naturę”⁵.

Tym samym kultura i całość życia społecznego w jego różnorodnych formach stanowi wyraz ludzkiego poznania świata, a integralnym elementem tego poznania jest obraz samego siebie. Jednocześnie, różnorodne formy kulturowe i struktury społeczno-cywilizacyjne utrwalają, przechowują i promują wypracowane w ciągu dziejów koncepcje rozumienia człowieka, aktualnie umożliwiając mu lub utrudniając poznanie tego, kim jest.

Niezdolność człowieka do bezpośredniego poznania swojej istoty sprawia, że do wytworzenia obrazu samego siebie potrzebuje jakiejś teorii, a jednocześnie sposób jego istnienia w świecie i działania zależy od wytworzonego przez siebie obrazu świata. I te właśnie dwa momenty stanowią o tym, że możliwe jest zarówno poznawcze formowanie, jak i deformowanie obrazu człowieka, niezależnie od tego czy obraz ten pochodzi od niego samego, czy od osób drugih, w tym także koncepcji przejawiających się w określonych formach kulturowych czy strukturach cywilizacyjnych.

Cywilizacyjne przejawy deformacji obrazu osoby ludzkiej

Wskazanie najgłębszych, bo cywilizacyjnych przejawów deformacji obrazu osoby wymaga dysponowania takim cywilizacyjnym obrazem osoby, który deformacją nie jest. Dzieje kultury Zachodu pokazują, że pomimo licznych błędów poznawczych, możliwe było dojście do realistycznego i nieredukcjonistycznego poznania człowieka, co wyraziło się w odkryciu osobowego statusu człowieka, a z kolei dzieje łacińskiej cywilizacji – że pomimo różnorodnych trudności możliwe jest stosowne do tego (personalistyczne) ukształtowanie struktur społecznych, które nie deformują tego obrazu. Zarówno jednak uformowanie obrazu człowieka, jak i struktur społeczno-cywilizacyjnych, które go respektują nie jest czymś raz na zawsze danym, bo dokonało

⁵ M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 42.

się w splocie różnych czynników kształtujących cywilizację i wymaga ciągłego podtrzymywania w starciu z tendencjami przeciwnymi. Oznacza to, że także w obrębie cywilizacji łaćińskiej potrzebne jest nieustanne odsłanianie osobowego statusu człowieka i stosowne do tego kształtowanie życia społecznego. Tym niemniej osobowy status człowieka oraz personalizm stają się miarą pozwalającą dostrzec cywilizacyjne przejawy deformacji obrazu osoby ludzkiej. Zasadniczej ich identyfikacji dokonał zaś w swoich pracach Feliks Koneczny, biorąc pod uwagę istniejące współcześnie cywilizacje, spośród których cztery pochodzą z czasów starożytnych – bramińska, żydowska, chińska i turańska, a trzy z okresu średniowiecza – bizantyńska, łaćińska i arabska.

Trudno tu wchodzić w konkretne analizy i uzasadnienie poglądów krakowskiego historiozofa na poszczególne cywilizacje. Dlatego z konieczności zostaną wskazane tylko niektóre przejawy deformacji obrazu osoby ludzkiej, jednakże bez uzasadnienia dlaczego występują one w danej cywilizacji, i bez wskazania, w jaki sposób deformują one obraz osoby ludzkiej. W cywilizacji bramińskiej deformacja obrazu osoby ludzkiej przejawia się w akceptacji wielożeństwa, kastowości i związanej z tym etyki kastowej. O specyfice cywilizacji żydowskiej przesądza zawężone do grona wybranych osób (naród) pojmowanie podmiotowości człowieka, a także wielość etyk oraz nadmiar regulacji prawnych normujących ludzkie życie. Cywilizacja chińska zdominowana jest przez biurokrację, rodowość (podporządkowanie innych osób woli najstarszego z rodu), dowolność moralnego działania, monizm prawa. Cywilizacja turańska deformuje obraz osoby ludzkiej przez obzowy sposób życia, gdzie wszystko stanowi prywatną własność władcy, zaś prawo publiczne zredukowane jest do prawa prywatnego, jakim jest wola rządzącego. W cywilizacji bizantyńskiej z kolei deformacja ta dokonuje się z powodu monizmu prawa publicznego, oderwania władzy od moralności oraz w „cezaropapizmie”, uzurpującym sobie prawo władzy nad sumieniami. Cywilizacja arabska, ostatnia z szeregu cywilizacji gromadnościowych, narusza obraz osoby ludzkiej przez promocję wielożeństwa oraz podporządkowanie prawa publicznego prawu prywatnemu (religijnemu)⁶. Tylko cywilizacja łaćińska, zarówno w aspek-

⁶ F. Koneczny, *O ład w historii*, Wrocław 1999, s. 23-27.

cie poznania, jak i co do sposobu traktowania indywidualnych podmiotów życia społecznego jest zdolna do uniknięcia deformacji obrazu osoby ludzkiej. Oczywiście, patrząc od strony historycznej, nietrudno dostrzec, że personalistyczne zasady dopiero stopniowo ugruntowywane były w prawie regulującym życie społeczne. Jednocześnie personalistyczne elementy tkwią w samych podstawach tej cywilizacji.

Jeśli na siedem obecnie istniejących cywilizacji, zdaniem Konecznego, tylko jedna ma charakter personalistyczny, to oznacza, że pozostałe mają charakter antypersonalistyczny, a więc sposób urzędzenia przez nie życia społecznego jest związany z deformacją obrazu osoby ludzkiej. Zatem w ich ukonstytuowaniu, jako splocie czynników tworzących cywilizację, jest ukryty jakiś błąd antropologiczny. Za miarę tego błędu można uznać jego pięciomian (*quincunx*) dobra, prawdy, zdrowia, dobrobytu i piękna. Dbalność o wszystkie te aspekty istnienia człowieka i zachowanie właściwych proporcji między nimi stanowi o personalistycznym podejściu do człowieka w danej cywilizacji, gdyż bierze się pod uwagę w równym stopniu dobro duchowe i materialne człowieka. Braki w tych aspektach świadczą natomiast o cywilizacyjnej deformacji obrazu człowieka.

Prawo jako narzędzie cywilizacyjnego formowania obrazu osoby ludzkiej

Problem czynników cywilizacyjnego wpływu na formowanie albo deformowanie obrazu osoby ludzkiej nie jest zawieszony w intelektualnej próżni. Zdaniem Konecznego, prawo pełni podstawową rolę w kształtowaniu cywilizacji. „Cywilizacja jest to metoda ustroju życia społecznego. Prawo stanowi w nim czynnik pierwszorzędny i jest z natury rzeczy częścią metody, jak najbardziej znamiennej. Każda cywilizacja ma swoje pojęcia o prawie i wysnuwa z nich odrębne systemy prawne”⁷. Cywilizacja, jako sposób życia społecznego jest kształtowana przede wszystkim przez prawo i w prawie znajduje swój wyraz. Charakter prawa nie jest czymś przypadkowym, lecz de-

⁷ Tenże, *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*, Warszawa-Komorów 2001, s. 240.

cyduje o personalistycznym albo antypersonalistycznym charakterze cywilizacji. Poprzez prawo określa się zasadnicze relacje człowieka do samego siebie, do osób drugih i do społeczności. Kluczową rolę w kształtowaniu tych relacji odgrywa najpierw układ trójprawa: rodzinnego, majątkowego i spadkowego. Fundamentem pierwszego z nich jest prawo małżeńskie, gdyż decyduje o emancypacji rodziny spośród społeczności rodowej. Jego dopełnieniem są: prawo majątkowe pozwalające rozporządzać tym, co rodzina wytwarza oraz prawo spadkowe określające sposób dziedziczenia własności. „Prawo małżeńskie (z rodzinnym), majątkowe i spadkowe są ściśle związane z sobą, zależne od siebie wzajemnie jak najbardziej; tworzą grupę, którą nazywam trójprawem”⁸. W trójprawie przejawia się specyfika prawa prywatnego. Na kształt cywilizacji wpływa, obok prawa prywatnego, także prawo publiczne i ich wzajemna relacja.

Cywilizacja jest wcieleniem pewnej antropologii, a zarazem narzuca pewną antropologię poprzez charakter prawa, który wartościuje, a więc podkreśla znaczenie jednych relacji względem innych relacji międzyosobowych w obrębie życia społecznego. Uprzywilejowanie pewnego typu relacji może stanowić narzędzie deformacji obrazu osoby ludzkiej, ale przyczyna tej deformacji nie leży w nim samym, lecz w fundamentalnych błędach metafizycznych i antropologicznych w rozumieniu świata i człowieka oraz relacji do Boga. „Charakter prawa jest zależny od pojmowania samej osoby oraz pojmowania społeczeństwa, które wprawdzie jest bytem relacyjnym, ale system relacji tworzących społeczeństwo ma swoiste kryteria wartościowania pewnych typów relacji społecznych”⁹.

Wpływ zasad cywilizacji na formowanie obrazu osoby ludzkiej

W świetle koncepcji Konecznego, za treściowe formowanie personalistycznego lub antypersonalistycznego obrazu osoby odpowiedzialne są fundamentalne zasady fundujące cywilizację. Mają one

⁸ Tamże, s. 24.

⁹ M. A. Krąpiec, *Człowiek i polityka*, Lublin 2007, s. 242.

charakter swoistych antytez, jakimi są personalizm, kreacjonizm, empiryzm i organicyzm z jednej strony oraz gromadność, emanatyzm, aprioryzm oraz mechanicyzm z drugiej. Opozycja między kreacjonizmem a emanatyzmem wyznacza najbardziej zasadniczy grunt dla kształtowania personalistycznego lub antypersonalistycznego obrazu osoby ludzkiej. „Rodowód personalizmu i gromadności sięga do najgłębszego dna wszelkich problemów możliwych umysłowi ludzkiemu; rodzą się bowiem z osobistego lub gromadnego stosunku do Boga. Przy emanatyzmie personalizm jest niemożliwy”¹⁰. Kreacjonizm podkreśla akt stwórczy Boga, który mocą wolnej woli powoduje świat do istnienia, emanacjonizm zaś w świecie widzi rezultat koniecznego udzielania swojej bytowości przez Byt Pierwszy. Tym samym rzeczywistość odczytywana jest jako skutek wolności albo determinizmu, który przenosi się na życie ludzkie. Na tej podstawie wyrasta albo personalizm, albo gromadność. Gromadność odmawia człowiekowi podmiotowości w rozpoznaniu celu swojego życia i kierowania nim, podporządkowując go w tych aspektach społeczności. W rezultacie uznaje się jedynie podmiotowość wybranych grup czy osób w społeczności, i tylko z racji tego, że są częściami społeczności. Dlatego podmiotowe podejście do każdego człowieka, jakie widoczne jest w personalizmie jest tam niemożliwe do wyobrażenia.

O tym czy cywilizacja kształtuje personalistyczny, czy antypersonalistyczny obraz człowieka przesądza wreszcie sposób formowania życia społecznego. Stosunek do rzeczywistości społecznej, jej przeszłych i aktualnych doświadczeń wyrasta bowiem albo z doświadczenia powstającego pod wpływem oddziaływania rzeczywistości (aposterioryzmu), albo z myślenia (aprioryzmu) i jego założeń. „Rzeczywistości się nie wymyśli, tylko się ją (istniejącą) dostrzeżga. Aprioryzm nie objawi nam nigdy rzeczywistości naturalnej, lecz naprowadzi na sztuczność. To też aprioryzm jest źródłem eksperymentalności w bycie wielkich zrzeszeń”¹¹. Nie dość więc, że aprioryzm wciela fałszywy obraz człowieka, to jeszcze jako aprioryzm odrzuca możliwość weryfikacji tego obrazu w świetle doświadczenia.

¹⁰ F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, Komorów 2001, s. 142.

¹¹ Tamże, s. 146.

Przejawem aposteriorycznego podejścia do życia człowieka w cywilizacji personalistycznej jest organicyzm. „Organizm powstaje ze świadomej woli zrzeszonych, zrzeszających się dobrowolnie, do celów wynikających z porozumienia się ludzi, z zapatrywań i dążności ogółu. Każdy członek organizacji współdziała własną wolą i środkami sobie dostępnymi i każdy jest współodpowiedzialny. Dzięki tej właściwości organizm podnosi się z klęsk własnymi siłami, sam leczy się z usterek i doskonali się (...)”¹². Elementów tych brakuje w gromadności, która z kolei związana jest z dążeniem do zniesienia różnorodności pomiędzy poszczególnymi częściami społeczności i indywidualnymi osobami. Upraszcza formy życia społecznego, gasi inicjatywę, ogranicza ludzką wolność, sięgając w kształtowaniu życia społecznego do przemocy oraz pomniejszając społeczną rolę moralności. W cywilizacjach gromadnościowych organicyzm w kształtowaniu życia społecznego zostaje zastąpiony mechanicyzmem¹³.

Wnioski

Przeprowadzone rozważania upoważniają do wyprowadzenia z nich kilku zasadniczych wniosków.

1. Człowiek jest bytem osobowym a zarazem spotencjalizowanym w sposób nieproporcjonalnie większy niż każdy inny byt. Dlatego także w swojej aktualizacji narażony jest na deformację nieproporcjonalnie większą niż każdy inny byt.

2. Człowiek może ulec deformacji w każdym aspekcie, w którym jego bytowość jest formowana. Deformacja ta nie może zaistnieć w ukonstytuowaniu istotowym człowieka, natomiast przejawia się w aspektach integralnych i doskonałościowych. Szczególne spotencjalizowanie widoczne jest w sferze życia osobowego, związanego z ludzkim poznaniem i pożądaniem.

3. Deformacja obrazu osoby ludzkiej jest możliwa dlatego, że człowiek nie ma bezpośredniego poznania samego siebie. Z tego powodu

¹² Tamże, s. 151.

¹³ Tamże, s. 151-161.

jego samopoznanie jest zawsze zapośredniczone przez jakąś teorię, a ostatecznie przez kulturę i cywilizację, które mogą nieść ze sobą prawdziwy albo fałszywy jego obraz. Jednocześnie sposób istnienia człowieka w świecie zależy od wytworzonego przez niego obrazu samego siebie, co sprawia, że może wytworzyć sobie zdeformowany obraz siebie.

4. Skoro w obrębie cywilizacji dochodzi w teorii i praktyce do deformacji obrazu osoby ludzkiej, to są tego jakieś uwarunkowania i przyczyny. Wyprowadzone z badania przez Konecznego dziejów cywilizacji wnioski, nawet jeśli nie traktować ich w sposób dogmatyczny, stanowią stosunkowo spójne wyjaśnienie problemu deformacji obrazu osoby i samej osoby w obrębie różnych sposobów życia społecznego.

5. Większość z istniejących współcześnie cywilizacji rozumianych jako metody organizacji życia zbiorowego ma charakter gromadnościowy, a więc forsuje fałszywy obraz osoby ludzkiej. Jedyne cywilizacja łacińska ma charakter personalistyczny.

6. Podstawowym czynnikiem formowania obrazu osoby lub jego deformowania w cywilizacji jest prawo. Personalistyczny lub antypersonalistyczny charakter prawa wyraża się w odróżnieniu prawa prywatnego i publicznego oraz właściwej między nimi relacji oraz trójprawie – małżeńskim, majątkowym i spadkowym, które w obrębie prawa prywatnego decyduje o formowaniu lub deformowaniu personalistycznego rozumienia bytu ludzkiego.

7. Na formowanie personalistycznego charakteru cywilizacji wpływ mają: kreacjonizm, empiryzm i organicyzm, a na jego deformację – gromadność, emanatyzm, aprioryzm oraz mechanicyzm.

Bibliografia

- Koneczny F., *O ład w historii*, Wrocław 1999.
Koneczny F., *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*, Warszawa-Komorów 2001.
Koneczny F., *Prawa dziejowe*, Komorów 2001.
Krapiec M. A., *Człowiek i polityka*, Lublin 2007.

Krąpiec M. A., *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005.

Krąpiec M. A., *Dlaczego zło?*, Lublin 2005.

Woroniecki J., *Podstawy filozoficzne i teologiczne chrześcijańskiej nauki o małżeństwie*, w: *U podstaw kultury katolickiej*, Lublin 2002.

Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, q. 155, c.

Formation and Deformation of the Image of a Human Person – Civilizational Threats

Summary

The aim of the article is to indicate threats from civilization to the personalistic image of man. According to the author, the existence of such threats is conditioned by civilization and anthropology. On the one hand, it is the very specificity of a person as a potentialised being, who does not have a direct knowledge of his own essence, which enables the deformation of his image as a person, as well as his or her own. On the other hand, civilization as a method of collective life device (Feliks Koneczny) through law (public and private – marriage, property, inheritance) permanently regulating personal relations has a significant impact on the formation of the image of man. At the same time, civilization is based on permanent metaphysical (creationism or emanationism), anthropological (personalism or community) and social (empiricism or apriorism; organicism or mechanicism) solutions that determine the overall model of social life: personalistic or collectiveness.

Key words: civilization, man, person, threat, Koneczny, social life

Artur Mamcarz-Plisiecki

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Realizm w lingwistyce i filozofii języka. Étienne Gilson i Mieczysław A. Krąpiec OP

Język jest z pewnością znakomitą miarą i probierzem cywilizacji. Pokazuje, lepiej niż wskaźniki gospodarcze czy finansowe, w jakim położeniu się ona znajduje. Jego stan odzwierciedla przede wszystkim duchowy – intelektualny i moralny poziom określonej zbiorowości. Pod tym względem Polska znajduje się w sytuacji naprawdę niezwykle trudnej. Gdy patrzymy na polszczyznę z perspektywy jej użytkownika, widać postępującą degradację, prymitywizację i wulgaryzację języka polskiego. Nie jest on już precyzyjnym narzędziem prawdziwej, dobrej i pięknej komunikacji – nie stanowi opisu rzeczywistości, wyrazu najsztubtelniejszych znaczeń, uczuć czy poglądów. Staje się bezładną zbieraniną nie pasujących do siebie form, pokraccznych neologizmów – przede wszystkim angielskiego pochodzenia, mieszaniną internetowego żargonu, wyrażań kolokwialnych i wulgaryzmów.

W refleksji teoretycznej nad językiem, w lingwistyce sytuacja nie jest zapewne aż tak dramatyczna. Natomiast chaos terminologiczny, pojęciowy i metodologiczny także i tu jest zauważalny. Językoznawstwo staje się konglomeratem specjalności, z których każda izoluje się od siebie¹. Są to badania nadmiernie aspektowe: ściśle gramatyczne, semantyczne, pragmatyczne, stylistyczne, studia nad komunikacją, tekstem i wiele innych. Niezwykle rozdrobnienie tej dyscypliny pokazuje, że językoznawstwo nie ma wspólnej podstawy uogólniającej, która mogłaby przynieść odpowiedzi na najbardziej istotowe pytania.

¹ Por. S. Gajda, *Językoznawstwo na rozdrożu?*, E. Jędrzejko red., *Nowe czasy, nowe języki, nowe (i stare) problemy*, Katowice 1998, s. 12.

Taką rolę wobec lingwistyki powinna pełnić filozofia języka. Jak bowiem przypomina E. Gilson – „Każda nauka osiąga filozofii, kiedy to poszukując własnych swoich zasad staje się *sapientia*”².

Tymczasem, w swoim historycznym rozwoju, językoznawstwo, zwłaszcza to uważane za nowoczesne, sięgnęło przede wszystkim do filozofii po-kartezjańskiej. Ten nurt filozoficzny zaś, nie tylko „umieścił” rację poznania rzeczywistości w podmiocie (intelektcie poznającego), odcinając tym samym myśl, a w dalszej konsekwencji także i język od realnego świata, ale również – co także jest niezwykle istotne – rozpowszechnił na długie dziesięciolecia postrzeganie tego, co naukowe. Nauka – w tym ujęciu powinna się opierać na metodach zaczerpniętych z matematyki i fizyki czy ogólnie z nauk przyrodniczych. To – jak się wydaje – są dwa główne źródła kłopotów, jakie ma filozofia języka. Z jednej strony, ogranicza swój przedmiot do samego języka, pojmowanego jako niezależna od człowieka (i świata) struktura-system, z drugiej chce badać język w oparciu o metody formalne.

Warto prześledzić – w największym skrócie – te przemiany, które dokonały się w kulturze w ciągu ostatnich dwustu lat, gdyż stanowią tło dla dzisiejszego rozumienia języka. Przedstawia je w zwięzłej syntezie M. A. Krąpiec:

„Gdy po Kartezjuszu przedmiotem pierwszym filozoficznego wyjaśnienia stała się idea subiektywna, myśl, wówczas stracono naturalny łącznik z realnym światem. Odtąd trzeba było już uzasadniać i udowadniać, że naszym ideom jakoś «odpowiada» rzeczywistość. Oczywiście uzasadnień szukano w strukturze samego poznania, którego wartość chciano okazać przez rozmaite zabiegi, także... poznawcze. Zaistniała osobliwa w filozofii sytuacja «budowania mostów» pomiędzy poznaniem i rzeczami, z tym, że owe «mosty» były również myślowe, świadomościowe... [...] Przejście od świadomości do rzeczywistości okazało się na dobrą sprawę jedynie «pobożnym życzeniem» i dlatego nawet największy filozof tego kręgu, I. Kant uznał niepoznawalność bytu, a zadowolił się tylko racjonalnymi warunkami poznania treści własnych wrażeń.

Od filozofii świadomości do filozofii języka istniało naturalne przejście, co więcej, to niekiedy sam język uznawano za strukturali-

² É. Gilson, *Lingwistyka a filozofia. Rozważania o stałych filozoficznych języka*, przeł. H. Rosnerowa, Warszawa 1975, s. 19.

zację, a nawet gotową analizę niewidzialnej myśli. Stało się jednak gorzej, gdy za przedmiot pierwotny (właściwie jedyny!) filozoficznej analizy uznano sam język jako system znaków. Uderzenie odcinające język od rzeczywistości, a nawet samej myśli, związanej bezpośrednio z bytem, przyszło z różnych stron: od Peirce'a, E. Cassirera i analityków angielskich z Wittgensteinem na czele. Jeśli bowiem pierwszym i naczelnym przedmiotem filozoficznego wyjaśniania jest język pojęty jako system znakowy, to z kręgu tak pojętych znaków nie ma już wyjścia. Wszelkie bowiem analizy znaków (języka) są stworzeniem nowych znaków, a przez to tworzeniem nowych sensów, jak słusznie zwraca na to uwagę Gadamer. Człowiek stał się nie tylko twórcą znaków-symboli, ale zarazem ich dożywotnym więźniem, bo z kręgu znaków pojętych tak, jak to zaproponował Peirce lub Cassirer nie ma żadnego wyjścia – jeśli bowiem pierwszym przedmiotem (i zarazem racją poznania wszystkiego innego) są właśnie znaki, to każda próba wychodzenia poza znaki jest tworzeniem nowej plejady znaków⁷³.

Żeby zatem zrozumieć rozwój współczesnej lingwistyki, trzeba odnotować czy wydobyć z powyższej refleksji M. Krąpca dwa kluczowe momenty. Dzieje tej dyscypliny wyznacza z jednej strony zamknięcie się jej w ramach odizolowanego od świata języka, z drugiej są to mozolne próby budowania mostów, ale zawsze – jak podkreśla Krąpiec – myślowych, bądź językowych – mostów między samym językiem a kategoriami mu towarzyszącymi – człowiekiem, jego intelektem (myślą), kulturą lub światem. Jest to jednak droga donikąd, gdyż zawsze pozostaje zawieszona na jakimś *a priori*, którego nie da się w żaden sposób zweryfikować. Dlatego też językoznawstwo dzisiejsze sytuuje się między Scyllą idealizmu a Charybdą relatywizmu.

Idealizm w lingwistyce

Jak wiadomo, większość językoznawców wywodzi podstawowe teorie współczesnej lingwistyki od szwajcarskiego uczonego, Ferdynanda de Saussure'a⁴. Pośmiertne ukazanie się jego książki, *Kurs ję-*

³ M.A. Krąpiec, *Język i świat realny*, Lublin 1985, s. 11-12.

⁴ J. Fisiak, *Wstęp do współczesnych teorii lingwistycznych*, Warszawa 1985, s. 26.

zykoznawstwa ogólnego w 1916 roku uważane jest za swoistą cezurę oddzielającą lingwistykę historyczną, „gramatyczną”, tradycyjną od jej wersji nowoczesnej. Jak wszyscy wiedzą, de Saussure odróżnia od siebie: *langue* – język idealny, system, strukturę, kod od *parole* – od mowy, konkretnej realizacji tego języka, od intencjonalnego przekazu⁵. Już sam ten podział rzeczywistości na sferę idealną, ogólną i „nie-idealną”, jednostkową, wskazuje, że źródłem tych rozważań jest wspomniany filozoficzny, po-kartezjański idealizm. Ma on bardzo istotne konsekwencje dla rozumienia języka. Najdobitniej wyraża to, chyba najczęściej cytowana i komentowana, wypowiedź F. de Saussure’a, którą stanowi ostatnie zdanie jego książki, że: „jedynym prawdziwym przedmiotem językoznawstwa jest język rozpatrywany sam w sobie i ze względu na siebie samego”⁶. System językowy staje się zatem samodzielnym bytem, układem: „czystych wartości, którego – twierdzi de Saussure – nie warunkuje nic, oprócz chwilowego stanu jego składników”⁷. Z tak pojętego języka nie ma już – jak słusznie przypomina Krapiec – powrotu do rzeczywistości. Historia współczesnej lingwistyki zaś stanowi właściwie ciąg prób uaktualnienia, przekształcenia, przetworzenia, bądź unowocześnienia tej zamkniętej w sobie, niezależnej od człowieka struktury. Jest więc w istocie – jak to było już sygnalizowane – próbą budowania mostów między systemem a różnymi aspektami działalności językowej człowieka.

Funkcjonalizm zatem rozpatruje system językowy z perspektywy jego celowości, w aspekcie funkcji – zadań, które może ta struktura spełniać wobec człowieka i jego komunikatów⁸. Lingwistyka gene-

⁵ Wg P. Ricoeura, który rozwija myśl de Saussure’a: „Przekaz jest intencjonalny; jest pomyślany przez kogoś. Kod jest anonimowy i nie stanowi przedmiotu intencji. [...] przekaz jest arbitralny i przypadkowy, podczas gdy kod jest systematyczny i obowiązujący dla danej, posługującej się nim społeczności”. Por. P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja: wybór pism*, wybrała i wstępem poprzedziła K. Rosner, przeł. P. Graff i K. Rosner, Warszawa 1989, s. 68.

⁶ F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, Warszawa 1961, s. 236.

⁷ Por. S. Grabias, *Język w zachowaniach społecznych*, Lublin 2003, s. 19; F. de Saussure, *Kurs...*, dz. cyt., s. 90.

⁸ M.-A. Paveau, G.-E., Sarfati, *Wielkie teorie językoznawcze. Od językoznawstwa historyczno-porównawczego do pragmatyki*, przeł. I. Piechnik, Kraków 2009, s. 131 i n.

ratywna Chomskiego bada, jak z tego systemu można „generować”, stworzyć nieskończoną ilość poprawnych gramatycznie i składniowo wypowiedzi⁹. Pragmatyka lingwistyczna szuka w tak rozumianym języku momentów „sprawczości” (w punkcie wyjścia bada tzw. „wypowiedzi performatywne”), czyli sytuacji, gdy samymi aktami językowymi można dokonywać zmian w rzeczywistości społecznej¹⁰.

Za każdym razem jednak, milcząco lub *explicite* przyjmuje się istnienie tego, niezależnego w swym istnieniu od człowieka i świata, samodzielnego bytu, jakim jest system językowy.

Relatywizm w lingwistyce

Naturalną konsekwencją idealizmu w lingwistyce jest relatywizm językowy. Od czasów Kartezjusza bowiem, poznanie zostaje odcięte od swego źródła – czyli od istniejącej poza ludzkim intelektem, i w ogóle poza człowiekiem, rzeczywistości. W takim razie bardzo łatwo utożsamić język z myśleniem, gdyż jedynym przedmiotem filozofowania będzie odtąd wyłącznie „świat” ludzkiego umysłu, zaś relacja myśl–język stanie się w tej filozofii kluczowa. Rzeczywistość jest wszak jedynie „przedstawieniem wewnętrznym”, a intelekt sceną, na której pojawiają się te obrazy, myśli, uczucia. Według Kartezjusza – w bezpośrednim oglądzie można pojąć treści umysłu, rozłożyć je na czynniki pierwsze, uporządkować i oznaczyć słowem¹¹. Skoro zatem cała sfera poznawcza człowieka zamknięta jest między myślą a językiem, to pozostają jedynie dwie możliwości – albo rozpatrujemy pierwszeństwo myślenia przed językiem, albo odwrotnie: pierwszeństwo języka przed myśleniem. W pierwszym przypadku, mamy do czynienia – z pozostającą w nurcie idealizmu filozoficznego – koncepcją „języka uniwersalnego”¹², w drugim właśnie z relatywizmem językowym.

⁹ Tamże, s. 189 i n.

¹⁰ Tamże, s. 242 i n.

¹¹ M. Maciejczak, *Uwagi o języku w filozofii Kartezjusza, Locke’a, Hume’a, Leibniza, Kanta i Milla*, „Kwartalnik Filozoficzny” t. XXXIX (2011), z. 3, s. 79.

¹² Towarzyszy jej: „rozumienie językoznawstwa jako drogi do poznania ludzkiego umysłu” (A. Wierzbicka). Wiązało się to z rzuconym w pracach N. Chomskiego,

Podstawą wspomnianego relatywizmu jest przekonanie, że myślenie jest zdeterminowane przez język. To znaczy, że struktury językowe, którymi posługują się ludzie w sposób konieczny rzutują na sposób postrzegania i myślenia przez nich o rzeczywistości¹³. Według tej teorii każda wspólnota posługująca się określonym językiem porządkuje sobie we właściwy dla danej kultury sposób postrzeganą rzeczywistość i tworzy własny obraz świata wpisujący się w język. Intelktualnych korzeni tego poglądu szuka się w filozofii Wilhelma von Humboldta, który przekonywał, że język, w którym odbija się światopogląd („duch”) narodu wpływa na poznanie rzeczywistości. W XX wieku do podobnych wniosków doszli amerykańscy badacze języków indiańskich, Franz Boas, a później Edward Sapir i Benjamin Lee Whorf. Zwłaszcza ci dwaj ostatni uczeni przyczynili się do spopularyzowania teorii, że język determinuje wyobrażenia ludzi o świecie, zwanej jako „hipoteza Sapira-Whorfa”¹⁴.

Zdaniem Sapira:

„Ludzie nie żyją wyłącznie w świecie obiektywnym ani też wyłącznie w świecie działań społecznych w zwykłym rozumieniu, lecz pozostają w dużej mierze na łasce języka, który stał się środkiem ekspresji w ich społeczeństwie. Iluzją jest wyobrażenie, że przystosowujemy się do rzeczywistości w zasadzie bez użycia języka, który jest tylko niezbyt istotnym narzędziem rozwiązywania specyficznych problemów komunikacji czy refleksji. Prawda wygląda tak, że «realny świat» jest w znacznej mierze zbudowany nieświadomie na zwyczajach ję-

z lat sześćdziesiątych XX wieku hasłem „mentalizmu” i próbami poszukiwania „języka myśli” – uniwersalnego języka, który w doskonały sposób opisze i uporządkuje idee pojawiające się w ludzkim umyśle. Obecnie najbardziej znaną w świecie lingwistką, opracowującą, w duchu G.W. Leibniza „lingua mentalis”, jest polska uczona, mieszkająca na stałe w Australii, prof. Anna Wierzbicka. Twierdzi ona, że: „Poszukiwanie «alfabetu myśli ludzkich» (*alphabetum cogitationum humanorum*), które postulował Leibniz, było w istocie równoznaczne z poszukiwaniem elementarnych jednostek semantycznych – «atomów znaczenia», poprzez które opisywać można wszelkie znaczenia wyrażane w jakimkolwiek języku”. Por. A. Wierzbicka, Przedmowa autorki [do:] *Język – umysł – kultura*, wybór prac pod red. J. Bartmińskiego, Warszawa 1999, s. 6.

¹³ A. Klimczuk, *Hipoteza Sapira-Wortha – przegląd argumentów zwolenników i przeciwników*, „Kultura–Społeczeństwo–Edukacja” nr 1/2013, s. 166.

¹⁴ W. Pisarek, *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, Warszawa 2008, s. 49.

zykowych danej grupy. Żadne dwa języki nie są nigdy dostatecznie podobne, by można je było traktować jako reprezentujące tę samą rzeczywistość społeczną. Światy w których żyją różne społeczeństwa, są odrębnymi światami, nie zaś tym samym światem, tylko opatrzonym odmiennymi etykietkami¹⁵.

Mamy zatem tyle „rzeczywistości” ile języków, nie istnieją też żadne kategorie uniwersalne, ogólne, które obowiązywałyby wszystkich. Skrajnym zaś przykładem relatywizmu w badaniach językoznawczych jest z pewnością lingwistyka kognitywna, w której przedmiot badań: „istnieje tylko jako stan mentalny umysłu jednostkowego podmiotu”¹⁶.

Nie będzie tutaj miejsca, by szczegółowo omówić ten typowy błąd myślowy¹⁷, na którym opiera się tzw. hipoteza Sapira-Whorfa. Warto natomiast zasygnalizować jedynie konsekwencje jej przyjęcia. Jeśli istnienie wielości ludzkich języków (chodzi nie tylko języki narodowe, ale także dialekty, gwary, odmiany środowiskowe itp.) prowadzi do istnienia odrębnych „światów”, to trzeba powiedzieć, że nie jest możliwa jakakolwiek komunikacja nie tylko między różnymi kulturami, ale w dalszej konsekwencji w ogóle między ludźmi¹⁸.

¹⁵ E. Sapir, *Kultura, język, osobowość: wybrane eseje*, przeł. B. Stanosz, R. Zimand, Warszawa 1978, cyt. za: Klimczuk, *Hipoteza...*, dz. cyt., s. 168.

¹⁶ Z. Muszyński, *Indywidualizm w ujmowaniu języka i kultury jako konsekwencja kognitywizmu*, „Etnolingwistyka” nr 9/10 1997/1998, s. 25-49. Wśród polskich językoznawców polemikę z takim indywidualizmem – z poglądem kognitywistów uważających, że znaki językowe odsyłają jedynie do stanów mentalnych człowieka, podejmuje natomiast R. Grzegorzczakowa, *Kognitywne ujęcie znaczenia a problem realizmu filozoficznego*, „Język a kultura” t. 8, 1992, s. 37-41.

¹⁷ M. Gogacz nazywa go „błędem gnozeologicznym”, polegającym na przekroczeniu granicy między porządkiem realnym istnienia a porządkiem pomyślanym, czy – uzupełnijmy tę myśl – porządkiem wyrażonym poprzez język. Por. M. Gogacz, *Istnienie i poznawać. Notatnik błędów filozoficznych i trudności z kręgu klasycznie pojętej filozofii*, Warszawa 1969 [wersja elektroniczna książki], s. 42.

¹⁸ Gdyż, jak słusznie przypomina E. Gilson, do nieporozumień może dojść także wewnątrz jednego języka: „Definicje słownikowe terminów nie są nigdy w pełni adekwatne. Sapir zapewnia, że żaden język nie jest przetłumaczalny (ściśle) na inny język, i *sensu stricto* jest to prawdą, ale, równie ściśle mówiąc, żaden język nie da się ściśle przełożyć na siebie samego, w tym sensie, że nie ma takiego słowa, dla którego

Realizm w filozofii języka – Gilson i Krapiec

Idealizm i relatywizm w lingwistyce są więc ślepyim zaułkiem, w który zabrnęło językoznawstwo. Żeby adekwatnie opisać fakt ludzkiego języka i mowy, a przede wszystkim by zrozumieć język, trzeba zatem wrócić do realizmu filozoficznego. Warto tego dokonać w oparciu o prace i przemyślenia dwóch najwybitniejszych współczesnych filozofów – realistów, cytowanych wyżej: Étienne’a Gilsona i Mieczysława A. Krapca. W odniesieniu do interesującego nas zagadnienia będą to przede wszystkim dwie pozycje (odnotowane już w niniejszym artykule): *Lingwistyka a filozofia. Rozważania o stałych filozoficznych języka* Gilsona oraz *Język i świat realny* Krapca. Autorzy tych monografii, w niezwykle wnikliwy, dogłębny i wielowymiarowy sposób, podejmują zagadnienie języka, jego związków z ludzką myślą, a zwłaszcza z realnym, istniejącym poza człowiekiem światem. Są to oczywiście rozprawy zbyt obszerne, by je w tym studium przywoływać szczegółowo. Odnotujmy zatem – w dużym skrócie – najistotniejsze ustalenia, które stanowią podstawy realistycznej (klasycznej) filozofii języka.

Przede wszystkim warto sięgnąć do korzeni nowoczesnego językoznawstwa i przypomnieć, że poważnym błędem jest już koncepcja języka jako zamkniętego w sobie systemu. Krapiec wskazuje, w swoim późniejszym tekście, że jest to stanowisko dogmatyczne:

„Lingwiści odróżniając za F. de Saussure’em «język – le langage» i «mówienie – la parole», a więc język jako system znaków od konkretnego języka – mowy, uważają, że nie można «wydostać się» poza «langage», gdyż wszelkie «wydostawanie się» można dokonać tylko przez konkretne «mówienie – la parole». Takie jednak stanowisko jest «dogmatem», gdyż «la langage» jest systemem znaków utworzonych przez człowieka poznającego rzeczywistość i ustanawiającego znaki na mocy działania ludzkiej natury. I dokonujemy tego świadomie, w funkcji pierwotnego znakowania, jakim jest tworzenie w poznaniu pojęć sensów. A nadto, i to jest niezmiernie doniosłe, mamy bezznakowy kontakt poznawczy przy afirmacji istnienia konkretnego bytu da-

można by dostarczyć ścisłego równoważnika w postaci innych słów. Wie o tym każdy, kto się parał kiedykolwiek opracowaniem słownika”. Por. *Lingwistyka a filozofia...*, dz. cyt., s. 61.

nego nam w empirii dnia codziennego oraz w doświadczeniu własnej jaźni, gdy nieustannie rejestruję, że to «ja» poznaję, czuję, oddycham – słowem, stwierdzam istnienie «ja» jako podmiotu «w akcie podmiotowania» ludzkich czynności”¹⁹.

Nie chodzi jednak tylko o „wyjście” ze wspomnianej struktury-systemu, bo niemal cała współczesna lingwistyka trzyma się w budowaniu „mostów”, żeby wydostać się z „wnętrza” tak rozumianego języka. Trzeba zauważyć, że jest to błąd w samych swych założeniach. Język jako taki, ze swej istoty jest nakierowany na „kontakt” z rzeczywistością, na jej opis, na komunikację między ludźmi, ale w oparciu o realnie istniejący świat, dzięki czemu jakiegokolwiek ludzkie komunikowanie nabiera sensu.

O tym związku języka z rzeczywistością przypomina E. Gilson w innej swojej pracy, w całości poświęconej problemowi realizmu:

„Język odznacza się pewną niezależnością w stosunku do podmiotu go używającego; podmiot nie posługuje się językiem w sposób dowolny, gdyż język jest środkiem komunikacji między osobami, jest łącznikiem wspólnoty, przekazywany jest z pokolenia na pokolenie. Każdy człowiek posiada swój język ojczysty, w którym wyraża swe przeżycia, ale język ten służy nie tylko do komunikowania wewnętrznych przeżyć, lecz także do porozumiewania się co do obiektywnej rzeczywistości. Język służy do oznajmiania przedmiotu. W języku wyróżniamy prawa myśli i prawa bytu, do których stwierdzenia i oznajmiania on służy”²⁰.

Uważna lektura monografii cytowanych tu uczonych pokazuje, że przeprowadzają oni swe analizy w odmienny sposób, ale dochodzą – innymi drogami – do tych samych lub porównywalnych wniosków. Gilson koncentruje się raczej na błędach filozoficznych i poznawczych w odniesieniu do języka, pokazuje ich tło i konsekwencje. Krąpiec sięga do samego aktu znakowania rzeczywistości, który to akt dokonuje się poprzez znaki językowe.

¹⁹ M.A. Krąpiec, *Czy językoznawstwo warunkuje filozofowanie?*, [w:] „Roczniki Filozoficzne”, XXXV, 1987, z. 1, [wersja elektroniczna], s. 10.

²⁰ É. Gilson, *Realizm tomistyczny*, oprac. zbiorowe, Warszawa 1968, s. 323.

Punktem wyjścia swoich rozważań Gilson uczynił polemikę z – jak to nazywa – „mitem o rozkładalności myśli”²¹. Jest to stare marzenie Kartezjusza, by – matematycznie – podzielić jednostki myśli i przyporządkować im jednostki mowy. Ten podział w odniesieniu do języka wygląda tak – konstatuje Gilson – jakby wszystkie jego elementy umieścić w dwóch oddzielnych rodzajach książek, jakby całą rzeczywistość językową rozdzielić na „słowniki” i „gramatyki”²². Nie da się jednak rozkładać języka – przypomina filozof – do takich jednostek, które pozbawione są znaczenia, bo wtedy sam język traci sens czyli przestaje być systemem znaków, a więc przestaje być językiem.

„Ale wysiłki językoznawców – zauważa Gilson – dążących do ideału doskonałej ścisłości naukowej, potykają się o przeszkodę, zawsze tę samą: jest nią fakt, że słowa mają znaczenia. Znak ma dwa oblicza – jedno z nich nie nagina się łatwo do praw, reguł, obliczeń i pomiarów, tak drogich sercu każdego językoznawcy miłującego naukową ścisłość: to oczywiście nie *significans*, tylko *significandum*.

Tak to dochodzimy do zrozumienia, jak możliwa jest konsekwencja tej sytuacji, zarazem monstrualna i nieuchronna: jest nią ambicja niektórych lingwistów, żeby stworzyć naukę o języku zaczynając od «eliminacji znaczenia». Najbardziej interesująca jest tu postawa niektórych językoznawców umiarkowanych, rozumnych, którzy nie posuwając się tak daleko nie ukrywają wszakże melancholii, jaką napęlnia ich trudność tego zamysłu. Zbyt trudna w praktycznej realizacji, taka nauka nie wydaje im się jednak ani absurdalna, ani niemożliwa. [...]

Pragnąc takiej lingwistyki, której by się udało mówić o języku w oderwaniu od jego sensu, to tyle, co domagać się powstania nauki opartej na uprzedniej likwidacji własnego jej przedmiotu. Trzeba dokonać wyboru: albo uznać tradycyjną zasadę, do której po prostu nawiązali de Saussure i liczni językoznawcy współcześni: założenie

²¹ Pisze Gilson: „Tak to dziś jeszcze ciągnie się nadal wielowiekowa próba – w nowym duchu i zgodnie z nowymi metodami, ale w gruncie rzeczy ciągle ta sama: próba rozbioru myślenia. Uprawiana zawsze z tym samym upodobaniem, chociaż różnymi drogami analizy języka – niegdyś gramatycznej, dziś lingwistycznej – dąży zdecydowanie do tego, żeby się ukonstytuować jako nauka”. Por. Gilson, *Lingwistyka*..., dz. cyt., s. 37.

²² Tamże, s. 41.

zasadniczej dwoistości języka; albo oprzeć się na pojęciu – nowym, ale fałszywym – takiego językoznawstwa, które by dotyczyło systemu znaków pozbawionych znaczeń, a w każdym razie tak traktowanych, jakby znaczeń nie miały. Jest to pojęcie absurdalne, albowiem formy głosowe pozbawione znaczeń nie są znakami, nie konstytuują więc języka, a językoznawstwo bez języka jest niemożliwe²³.

Zdaniem Gilsona zatem źródłem tych dążeń językoznawców i filozofów do rozkładu myśli na czynniki pierwsze, a następnie podziału języka jest kartezjańska koncepcja nauki, w której metody matematyczne są niemal synonimem naukowości.

„Ileż wysiłków – twierdzi francuski uczony – poświęcono rozkładaniu myślenia przez stopniowe rozkładanie języka na słowa, na monemy, później na fonemy, wreszcie na samogłoski i spółgłoski, aż ukoronowaniem tych wysiłków stała się explicite wypowiedziana nadzieja, że uda się stworzyć naukę o języku, uprzednio uwolnionym od wszelkich znaczeń; w punkcie dojścia dążenia te wyrażają pragnienie, żeby zbudować naukę o języku, nie ustępującą pod względem obiektywności i stopnia pewności tym gałęziom wiedzy przyrodniczej, które w największej mierze są niezaprzeczalnie «naukowe». To pragnienie manifestuje się na najróżniejsze sposoby, o których można powiedzieć, że łączy je wszystkie wspólne dążenie do usunięcia na plan dalszy intelektu i jego roli, decydującej przecież, jako przyczyny mowy. Jeżeli nie jest jej przyczyną jedyną, to z pewnością przyczynia się właśnie do jej tworzenia, jako że intelektowi (czy też temu, co jego mianem określamy) znaki zawdzięczają swoje znaczenia²⁴.”

Dlatego też konsekwentnie Gilson zajmuje się problemem znaczenia, sensu słów i innych znaków językowych. Przypomina przede wszystkim, że rozumienie słowa dokonuje się w intelekcie odbiorcy, to on, znając – czyli rozumiejąc sens języka – wydobywa z kierowanych do niego dźwięków²⁵ jednostki mające znaczenie:

²³ Tamże, s. 43.

²⁴ Tamże, s. 48-49.

²⁵ Oczywiście jest tu zawarte milczące założenie, że dźwięki danego języka są kierowane od ich słuchacza w sposób poprawny pod względem fonicznym, artykulatorycznym i gramatycznym.

„[...] słowo jako nie-znaczące jest po prostu zwykłym hałasem, odgłosem – takim, jakim jest zresztą dla nas każde nie znane nam słowo jakiegokolwiek obcego języka. To, co dla jednego jest słowem, dla drugiego będzie tylko hałasem czy dźwiękiem, tak jak stukanie telegrafisty posługującego się alfabetem Morse’a będzie zrozumiałym dźwiękiem dla tych, którzy ten alfabet znają, a tylko hałasem dla tych, którzy go nie znają. Przypisywany mu sens pod żadnym względem nie uczestniczy w naturze samego odgłosu, i nie zachodzi też relacja odwrotna. To w słuchaczu, a nie w dźwięku, dokonuje się przeobrażenie z smeru czy hałasu w słowo, metamorfoza dźwięku w znak”²⁶.

Co to jednak znaczy odczytanie znaczenia określonego słowa czy zdania? Chodzi o akt – jak to za klasykami ujmuje Gilson – „przypisania sensu” danej jednostce języka. Dokonuje się to właśnie przez pracę intelektu i wyobraźni, które kierują niejako uwagę odbiorcy do znanej, odtwarzanej w pamięci, przypominanej czy wyobrażanej, a więc uprzednio „wprowadzonej” do intelektu rzeczy. Po raz kolejny okazuje się, że aby sensownie używać języka potrzebny jest zwrot w stronę rzeczywistości. Tłumaczy to w nieco zawiły sposób Gilson, posługując się mało znaną w polskim językoznawstwie kategorią „impozycji”:

„Przez *impositio* starożytni rozumieli akt przypisywania sensu danemu słowu. W gruncie rzeczy sprawa sprowadza się do oznaczania, skoro za każdym razem, kiedy się używa jakiegoś słowa, nawet już będącego w obiegu, można mu przyporządkować pewne znaczenie szczególne. Ale z grubsza mówiąc słowa mają jakiś przeciętny sens określony, i słowa pierwszej impozycji (te, które oznaczają byty poszczególne, przedmioty materialne żywe i martwe) okazują się łatwiejsze do zdefiniowania niż słowa drugiej impozycji, oznaczające nazwy pierwszej impozycji, których przedmioty są tylko myślnie [...] słowo „koń” oznacza zwierzę, jest to nazwa pierwszej impozycji; w zdaniu „«koń» jest rzeczownikiem” to samo słowo jest nazwą drugiej impozycji. W jakimkolwiek języku można powiedzieć, co znaczy nazwa pierwszej impozycji i przetłumaczyć tę nazwę na inny język. Możliwe jest to tylko w tym sensie, że czy się mówi hippos, czy caballus, czy equus, czy horse, czy Pferd, czy łosząd’ itd. ..., każdy, kto rozumie to słowo, wyobraża sobie zwierzę tego samego gatunku. I kiedy dwie osoby, dla

²⁶ Gilson, *Lingwistyka...*, dz. cyt., s. 59.

których różne są ich języki ojczyste, poprosi się o wskazanie w grupie zwierząt tego spośród nich, które odpowiada francuskiemu słowu *cheval*, wskażą to samo zwierzę.

To samo dotyczy każdego słowa funkcjonującego jako *significans* w stosunku do czynów i ruchów zmysłowo postrzegalnych i dających się przedstawić pamięciowo w postaci generycznych wyobrażeń wystarczająco dokładnych: chodzić, biegać, brać, zatrzymać się, siadać, wstawać itd. Pod warunkiem, że znany jest byt, przedmiot czy proces odpowiadający któremuś z tych słów w jakimkolwiek konkretnym języku przetłumaczenie oznaczających je nazw jest zawsze możliwe. [...]

Po to, żeby znać sens słowa „koń”, trzeba przedtem zobaczyć jakiegoś konia i wystarczy skojarzyć nazwę zwierzęcia z tym właśnie zwierzęciem albo jego wizerunkiem – wtedy znaczenie zostanie ustalone. Nie ma takiej definicji ani takiego opisu jakiegokolwiek zwierzęcia, które by mogły dać o nim jakieś wyobrażenie; potrzebny jest rysunek, fotografia, krótko mówiąc, jakakolwiek ilustracja z rodzaju tych, które się zamieszcza w encyklopediach²⁷.

Rzeczywistość, realnie istniejący świat jest zatem uprzedni – jest pierwszy w bytowaniu w stosunku do ludzkiej myśli i języka. To, wydaje się oczywiste, banalne stwierdzenie nie jest jednak podstawą współczesnego językoznawstwa. Jak już tu wielokrotnie była o tym mowa – nowoczesna lingwistyka bada bądź „język sam w sobie” (strukturalizm), bądź też „stany mentalne jednostkowego umysłu” (językoznawstwo kognitywne). Powyższe stwierdzenie ma też daleko idące konsekwencje dla rozumienia języka. To człowiek, zanurzony w świecie i ten świat odczytujący swym rozumem jest właściwym twórcą języka. Najpierw przez tworzenie pojęć o aspektowanie ujmowanej rzeczywistości, następnie przez „szukanie” odpowiednich nazw, słów i zdań, by adekwatnie wyrazić własne myśli.

Takie właśnie przesłanie płynie z rozważań Gilsona, który znaczną część swej monografii poświęca rozumności człowieka, która to rozumność jest źródłem języka:

„Człowieka, jak się zdaje – przekonuje Gilson – rodzi forma, która zdolna jest nie tylko do tego, żeby sprawić jego narodzenie, wzrastanie

²⁷ Tamże, s. 61-63.

i działanie, jak każdego innego zwierzęcia; ta forma umożliwia mu również takie użytkowanie odpowiedniej liczby organów potrzebnych do życia, którym go obdarza, że dzięki temu może on uprawiać swego rodzaju działalność, by tak rzec, luksusową: może mówić. Ludziami mogliby żyć, a nawet od biedy tworzyć swego rodzaju embrionalne społeczności, jak pewne gromady czy stada dzikich zwierząt, ale nie takie społeczeństwa, jakie tworzą dzięki posługiwaniu się mową. Tylko zaś w takich społeczeństwach osiąga człowiek biologiczną doskonałość swojego gatunku. Arystoteles nie ma co do tego wątpliwości, że forma właściwa człowiekowi, dusza „intelektywna”, czyli rozumująca, jest przyczyną posiadanej przez człowieka władzy mówienia. Forma ta pozwala człowiekowi tę zdolność osiągnąć, żeby mógł on w pełni osiągnąć swój cel²⁸.

Tę część naszych rozważań, poświęconą poglądom na język i językoznawstwo Étienne’a Gilsona warto podsumować odwołaniem do Arystotelesa. Właśnie Stagiryta – zdaniem francuskiego uczonego – niezwykle trafnie oddał istotę języka, nie tylko jako wytworu ludzkiego rozumu, ale także społecznej natury człowieka – „zwierzęcia żyjącego w polis” (zōon politikón):

„Że człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie więcej niż pszczoła lub jakiegokolwiek zwierzę żyjące w stadzie, to jasną jest rzeczą. Natura bowiem, jak powiadamy, nic nie czyni bez celu. Otóż człowiek jedyny z istot żyjących obdarzony jest mową. Głos jest oznaką radości i bólu, dlatego posiadają go i inne istoty (rozwój ich posunął się bowiem tak daleko, że mają zdolność odczuwania bólu i radości, tudzież wyrażania tego między sobą). Ale mowa służy do określania tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również i tego, co sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe. To bowiem jest właściwością człowieka odróżniającą go od innych stworzeń żyjących, że on jedyny ma zdolność rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości i tym podobnych; wspólnota zaś takich istot staje się podstawą rodziny i państwa²⁹.”

²⁸ Tamże, s. 90-91.

²⁹ Arystoteles, *Polityka I*, 1, w przekładzie Ludwika Piotrowicza – cyt. za: Gilson, *Lingwistyka...*, dz. cyt., s. 102.

W tym samym duchu, z perspektywy realizmu filozoficznego wypowiada się o języku Mieczysław A. Krąpiec, jednak ukazuje nieco inny niż Gilson aspekt interesującej nas problematyki. Koncentruje się na relacji języka do realnego świata, interesuje go sam akt tworzenia wyrażen językowych, którego celem jest nazywanie rzeczywistości. Polski uczony w punkcie wyjścia swych rozważań sięga – jeśli tak można ująć – do samego „korzenia” języka, przypominając jego znakowy charakter.

„Zrozumienie mowy (języka) i jej roli – pisze Krąpiec – zależy zasadniczo od uświadomienia sobie roli samego znaku. Zarówno bowiem ludzka mowa (szerzej język), jak i wewnętrzne poznanie są jakiegoś typu znakiem. Dlatego też analiza znaku jest tak istotna dla wyjaśnienia faktu poznawczego porozumienia się między ludźmi. W problematyce języka i znaku istnieje jednak nawarstwienie się znaków: narzędniych (instrumentalnych, nieprzezroczystych, umownych) i znaków czysto formalnych (przezroczystych, naturalnych)³⁰. Oba typy znaków, tj. czysto formalne, będące w większej lub mniejszej mierze ludzkim pojęciowym poznanem oraz znaki narzędni, będące w interesującym nas aspekcie ludzkim językiem (mową, gestami, pismem) są ze sobą nierozzerwalnie związane. [...] Oba systemy znaków wzajemnie się warunkują i wzajemnie się wyjaśniają. Oczywiście analizy znaków formalnych (pojęć) nie da się dokonać w oderwaniu od w sytuacji macierzystej tego znaku, tj. od aktu ludzkiego poznania dotyczącego bytu. Pozwala to ujrzeć jeden ciąg wartościowego poznania ludzkiego jako ludzkiego (a więc jako człowieka społecznego), komunikującego innym treści poznane, przy użyciu jedyne go pośrednika, jakim jest znak. I poznanie i komunikowanie innym treści poznanych dokonuje

³⁰ W innym miejscu M. A. Krąpiec wyjaśnia na czym polega przezroczystość tego znaku, jakim jest pojęcie: „Pojęcie będąc aspektownym przedstawieniem treści jest zarazem pośrednikiem w poznaniu realnej rzeczy. Pośredniczenie pojęć jest jednak tak naturalne, że nie każdy natychmiast dostrzeże ową rolę pośredniczenia. Tak bardzo pojęcia kierują nas na treść, że gdy pytamy kogoś, co myśli, to zazwyczaj odpowiada przedmiotowo, że poznaje, rozumie itd. jakąś rzecz znaczoną pojęciem. Trzeba dopiero pewnego wysiłku, by uprzytomnić sobie, że owo poznanie czy też rozumienie treści rzeczy dokonuje się za pomocą pojęć, przez pojęcia; że wobec tego w poznaniu treści rzeczy zostaje także dostrzeżony ów naturalny znak, jakim jest samo pojęcie, a to tym bardziej, że możemy sobie ów znak naturalny, przezroczysty uprzedmiotowić i formalnie poznawać nie rzecz, lecz jedynie pojęcie tej rzeczy”. Por. tamże, s. 80.

się na podstawie znaku, dlatego mówimy, że ludzkie poznanie i ludzka mowa posiadają jakieś ujęte selektywnie (wybiórczo) znaczenie, będące właśnie treścią przedstawioną w samym znaku³¹.

Krąpiec bardzo mocno akcentuje tę potrójną jedność między językiem, myślą oraz znakowaną, istniejącą samodzielnie rzeczywistością. Można powiedzieć, że jest to realistyczna (filozoficzna, ściśle biorąc metafizyczna) definicja języka:

„Sam język jest zawsze zespołem znaków narzędnych powiązanych ze znakami formalnymi (pojęciami, wyobrażeniami, przedstawieniami poznawczymi), a te z samymi rzeczami znaczonymi, ujmowanymi aspektownie. Język (nie tylko mowa-słowo) jako owa trójjednia znaków jest czymś późniejszym od bezpośredniego doświadczenia, które rejestruje w trakcie aktu «mego». [Krąpiec następnie doprecyzowuje to w przypisie:] Nigdy nie dość przypominania nierozzerwalnej więzi znaku: rzeczy aspektownie znaczonej, myśli będącej sensem rzeczy i języka jako systemu znaków narzędnych. [...] Sam język jest znakiem sensu, a sens, żywiony w umyśle (pojęcie) jest znakiem (transparentnym) rzeczy, rzecz znaczona (czyli poznana aspektownie i wyrażalna w pojęciu) jest zaś przedmiotem naszego spontanicznego poznania. I właśnie poznanie tak ujęte jawi się jako sprzężony potrójnie (znak formalny, znak narzędny, rzecz znaczona) system znakowy³².

Twórca Lubelskiej Szkoły Filozofii Klasycznej w niezwykle trafny sposób pokazuje również, podejmowaną przez wielu filozofów, relację między myśleniem a językiem:

„Jak już zaznaczono, używanie języka i mowy służy także do ściślejszego i dokładniejszego formułowania myśli. Myśl bowiem i idee tak długo pozostaną niejasne, jak długo nie zostaną wyraźnie sformułowane w słowach. Jest bowiem rzeczą znaną, jak trudne jest niekiedy sformułowanie czy to w mowie czy też na piśmie. Słowne ujęcie pozwala się myśli ostrzej wyrazić i zarazem sprawdzić, czy to właśnie, co zostało wypowiedziane było myślane. W trakcie samego wypowiedzania wiemy, jak myśl sama sobie się ujawnia i że nawet skojarzenia słowne

³¹ Krąpiec, *Język...*, dz. cyt., s. 31-32.

³² Tamże, s. 148.

pomagają kojarzeniu się myśli. Sprawa jest w tym względzie podobna do pracy twórczej rzeźbiarza, malarza czy rzemieślnika, którym samo wykonanie dzieła pozwala wyrazić i udoskonalić swą sztukę. Jak nie ma malarza czy rzeźbiarza bez ich pracy, tak samo nie ma możliwości jasnego wyrażenia i sformułowania swoich myśli bez konkretnej «roboty» na znakach, w formowaniu mowy lub pisma. Język jest tym tworzywem, z którego można wydobyć bardziej lub mniej jasne sformułowania własnej myśli.

Mając to na uwadze nie można jednak twierdzić, że granice języka są zarazem granicami myśli i że wszystko, co człowiek wie, wyraża jedynie w mowie-języku. Stąd poznać język, znaczy poznać adekwatnie ludzkiego ducha. Albowiem między myślą a językiem zachodzą różnorodne relacje; nie ma jednak relacji identyczności. Język zawsze jest znakiem myśli, ale nie samą myślą. Będąc tworzywem, materiałem, służącym do coraz precyzyjniejszego sformułowania ludzkiej myśli, pełni w stosunku do niej funkcję czynnika (także: nie tylko!) materialnego, jak kamień w stosunku do rzeźby, a płótno w stosunku do kolorów obrazu. Na tym właśnie tle można mówić o związku języka z myślą i różnymi formami myśli³³.

Wydaje się natomiast, że zupełnie fundamentalnymi, podstawowymi ustaleniami Krąpca w dziedzinie filozofii języka są: po pierwsze analiza funkcji „jest” zdaniowego oraz po drugie ukazanie analogii w języku. Są to zagadnienia skomplikowane i obszerne, dlatego w niniejszym artykule możemy je podjąć jedynie skrótowo. Krąpiec przedstawia w ten sposób ten aspekt języka, który pozwala traktować go jako narzędzie metafizyki, czyli teorii bytu. Uczony przypomina, że już od samych początków logiki czyli od Arystotelesa zwracano uwagę na „jest” sądowe, które stanowi element decydujący o akcie sądenia (orzekania), będący centralną częścią, „duszą” sądu (twierdzenia)³⁴.

Mieczysław A. Krąpiec wymienia następujące funkcje wspomnianego „jest” w zdaniu: 1) kohezyjna (od łac. *cohaesio* – stykanie się) – to przede wszystkim syntaktyczna funkcja łączenia podmiotu

³³ Tamże, s. 47-48.

³⁴ Tamże, s. 114.

i orzeczenia w zdanie – ale zawsze – przypomina Krąpiec – jest to łączenie znaków mających sens; 2) asercyjna – chodzi o wypowiedanie twierdzeń, sądów dotyczących rzeczywistości – to ze względu na „byt w sobie realnie tożsamy” wypowiadamy w sądzie (twierdzeniu), dostrzeżoną zgodność podmiotu z orzecznikiem: „X jest tym a tym”, „X jest taki a taki”; 3) afirmacyjna – chodzi o wypowiedzenie sądu egzystencjalnego, dotyczącego samego istnienia bytu: „X jest” – czyli „X istnieje”³⁵.

Drugą, niezwykle istotną sprawą jest dostrzeżenie analogii³⁶ w języku. Jest to pewien sposób orzekania za pośrednictwem języka o rzeczywistości. Polega – pisząc skrótowo – na zdolności odróżniania tego, co w określonym aspekcie rzeczywistości jest podobne (pod jakimś względem), a co różne. Uczony odnotowuje, że od czasów Arystotelesa i Porfiriusza komentarza do arystotelesowskich Kategorii wyróżnia się: 1) wyrażenia jednoznaczne (synonimy) – które mają wspólną nazwę i ten sam sens znaczony tą nazwą, 2) wyrażenia wieloznaczne (homonimy) – wyrażenia, które przypadkowo mają tę samą nazwę, ale całkowicie różny sens, 3) wyrażenia analogiczne – pośrednie względem pozostałych, mające wspólną nazwę, sens zasadniczo różny, ale pod pewnymi względami ten sam³⁷.

Problematyka analogii w języku jest zagadnieniem niezwykle istotnym. Pozwala nie tylko podjąć kwestię metaforyczności czy kreatywności języka, ale także używać języka do niezwykle precyzyjne-

³⁵ Tamże, s. 118 i n.

³⁶ M. Krąpiec przypomina, że: „Nazwa analogia pochodzi z języka greckiego. Analogie – «być w odpowiednim stosunku do» jakiejś rzeczy; odpowiadać jakiejś rzeczy. Pochodny zaś wyraz analogia znaczy odpowiedni stosunek «aequa ratio». Wyraz ten składa się z dwóch innych ana i logos. Ana jest przyimkiem lub przysłówkiem, którego w języku polskim nie zawsze można oddać odpowiednim wyrazem. Często np. przy liczebnikach pełni on tę samą funkcję, co w języku polskim wyrażenia «po», np. «po cztery», «po pięć» – «ana pente». Samo ana oznacza podwojenie bądź zwielokrotnienie czynności, relacji lub jakichś stanów rzeczy. Logos pochodzi od logeo – mówić, stąd znaczy: wyraz, słowo, pojęcie, treść. Sama etymologia używanego tu wyrazu analogia wskazuje zatem, że termin ten jest używany na oznaczenie jakiegoś podwojenia, zwielokrotnienia treści i relacji ujmowanych w samej rzeczy lub wyrażonych w stanach poznawczych i używanych w predykcji”. Por. Krąpiec, *Język...*, dz. cyt., s. 255.

³⁷ Tamże, s. 215 i n.

go „czytania” rzeczywistości, dostrzegania struktury bytu, widzenia w niej podobieństw i różnic.

Warto, tytułem podsumowania odnieść – skrótowo przedstawione – poglądy Étienne’a Gilsona i Mieczysława A. Krąpca do nauk zajmujących się językiem. Ciekawą syntezę realizmu filozoficznego w odniesieniu do języka i w nawiązaniu do przemyśleń Krąpca przedstawił Andrzej Maryniarczyk:

„Przybliżając rolę języka naturalnego w filozofii realistycznej należy zwrócić uwagę na triadę, w której on występuje. Jest to triada kompozycji języka (przedmiot-poznanie-język), w której język musi być rozważany; triada funkcji języka (semantyczna-syntaktyczna-pragmatyczna), których nie można rozbijać; triada odnoszenia (przedmiot-język-przedmiot), która gwarantuje komunikację”³⁸.

Problem współczesnej lingwistyki polega na tym, że od początku XX wieku, aż po dzień dzisiejszy dokonuje ona naruszenia czy zerwania wspomnianej przez Maryniarczyka triady, w której język występuje. Strukturalizm próbował opisywać go niemal wyłącznie przez pryzmat systemu-struktury, czyli relacji syntaktycznej. Językoznawstwo posstrukturalistyczne – odwrotnie – wiele mówi o użytkownikach języka jest więc jakąś formą „lingwistycznej pragmatyki”. Oksfordzka filozofia analityczna, która odcisnęła chyba największy ślad na współczesnym językoznawstwie całą rzeczywistość sprowadziła do języka, zapominając, że istnieją jeszcze opisywany przez język przedmiot i jego ujęcie poznawcze – myśl. Najnowszy, wyrastający z badań psychologicznych kognitywizm chce interpretować funkcjonowanie języka z perspektywy struktur poznawczych³⁹. Teoretycy „dyskursu” z kolei zajmują się pulsującymi procesami komunikowania poprzez język, tracąc z oczu fakt, że każda komunikacja, aby była sensowna musi mieć odniesienie przedmiotowe.

Czego zatem uczy nas realizm filozoficzny w odniesieniu do języka? Przypomina, że: 1) pierwszym twórcą i zarazem „nośnikiem”

³⁸ A. Maryniarczyk, *Dlaczego język naturalny w filozofii?* – <http://ptta.pl/pef>

³⁹ Por. H. Kardela, Ogdena i Richardsa trójkąt uzupełnieniowy, czyli co bada gramatyka kognitywna, w: J. Bartmiński (red.), *Językowy obraz świata*, Lublin 1999, s. 15 i n.

języka jest człowiek, ze swoją rozumnością, „kreatywnością” i wolnością, 2) znaki językowe, jako wytworzone przez człowieka, są więc umowne (konwencjonalne), ale nie arbitralne czy dowolne, 3) to człowiek uczy się języka w relacjach społecznych – najpierw w najbliższej rodzinie, potem przez życie w kulturze, przez wzorce językowe, przez media, literaturę, arcydzieła, 4) świat istnieje niezależnie od człowieka i jego przekonań oraz jest „jakiś”, 5) ta rzeczywistość jest podstawowym odniesieniem życia człowieka – powinien ją (dla własnego rozwoju) rozpoznawać, pojęciować i nazywać, 6) wreszcie sam język występuje jako zespół powiązanych ze sobą znaków umownych – nieprzezroczystych (językowych), formalnych – przezroczystych (pojęciowych) oraz znakowanej w ten sposób rzeczywistości.

Bibliografia

- Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2006.
- Fisiak J., *Wstęp do współczesnych teorii lingwistycznych*, Warszawa 1985.
- Gajda S., *Językoznawstwo na rozdrożu?* [w:] E. Jędrzejko red., *Nowe czasy, nowe języki, nowe (i stare) problemy*, Katowice 1998.
- Gilson E., *Lingwistyka a filozofia. Rozważania o statych filozoficznych języka*, przeł. H. Rossnerowa, Warszawa 1975.
- Gilson E., *Realizm tomistyczny*, oprac. zbiorowe, Warszawa 1968.
- Gogacz M., *Istnieć i poznawać. Notatnik błędów filozoficznych i trudności z kręgu klasycznie pojętej filozofii*, Warszawa 1969. [wersja elektroniczna książki]
- Grabias S., *Język w zachowaniach społecznych*, Lublin 2003.
- Grzegorzczkowska R., *Kognitywne ujęcie znaczenia a problem realizmu filozoficznego*, „Język a kultura” t. 8, 1992, s. 37-41.
- Kardela H., *Ogdena i Richardsa trójkąt uzupełnieniowy, czyli co bada gramatyka kognitywna*, [w:] J. Bartmiński (red.), *Językowy obraz świata*, Lublin 1999.
- Klimczuk A., *Hipoteza Sapira-Wortha – przegląd argumentów zwolenników i przeciwników*, „Kultura – Społeczeństwo – Edukacja” nr 1/2013, s. 165-181.
- Krapiec M. A., *Czy językoznawstwo warunkuje filozofowanie?*, „Roczniki Filozoficzne”, XXXV, 1987, z. 1, s. 125-136. [wersja elektroniczna]

- Krąpiec M. A., *Język i świat realny*, Lublin 1985.
- Maciejczak M., *Uwagi o języku w filozofii Kartezjusza, Locke'a, Hume'a, Leibniza, Kanta i Milla*, „Kwartalnik Filozoficzny” t. XXXIX (2011), z. 3, s. 77-92.
- Maryniarczyk A., *Dlaczego język naturalny w filozofii?* – <http://ptta.pl/pdf> [dostęp: czerwiec 2018]
- Muszyński Z., *Indywidualizm w ujmowaniu języka i kultury jako konsekwencja kognitywizmu*, „Etnolingwistyka” nr 9/10 1997/1998, s. 25-49.
- Paveau M.-A., Sarfati G.-E., *Wielkie teorie językoznawcze. Od językoznawstwa historyczno-porównawczego do pragmatyki*, przeł. I. Piech-
nik, Kraków 2009.
- Pisarek W., *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, Warszawa 2008.
- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja: wybór pism*, wybrała i wstępem poprzedziła K. Rosner, przeł. P. Graff i K. Rosner, Warszawa 1989.
- Sapir E., *Kultura, język, osobowość: wybrane eseje*, przeł. B. Stanosz, R. Zimand, Warszawa 1978.
- De Saussure F., *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, Warszawa 1961.
- Wierzbicka A., *Język – umysł – kultura*, wybór prac pod red. J. Bartmińskiego, Warszawa 1999.

The Realism in Linguistics and Philosophy of Language. Étienne Gilson and Mieczysław A. Krąpiec OP

Summary

In the theoretical reflection on language, one can notice conceptual and methodological chaos.

Linguistics becomes a conglomerate of specialities which are isolated themselves from each other. Linguistics has no a generalizing basis that the right philosophy of language could give. The problem, however, is that linguistics regarded as modern is based on post-Cartesian philosophy. In this philosophy not the reality but the human thought becomes the subject of its reflection. In this way the thought and then consistently the language were cut off from the real world. In that case, linguistics is situated between idealism to linguistic relativism. The article is an attempt to show that one can describe language from the perspective of philosophical realism. We

take here the works of two of the greatest contemporary realist philosophers: Etienne Gilson and Mieczysław A. Krąpiec. They teach us that correct description of language consists that one has to return to reality. It is necessary to analyze three separate, although interdependent spheres – the language itself – the thought which is preceding the language and the real world which is preceding the thought and language and which is signified by them.

Key words: linguistics, philosophy of language, realism, Gilson, Krąpiec

Henryk Kieres

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wychowanie do cywilizacji: jaka filozofia?¹

Skoncentruję się na jednym z problemów, jakim jest wychowanie do cywilizacji, pod kątem kryteriów, które musi spełnić człowiek, jeśli chce żyć w cywilizacji łańskiejskiej (personalistycznej). Są to kryteria konieczne, które gwarantują to, co się tu określa mianem rozwoju osobowego człowieka.

Na wstępie należy zadać pytanie, czym jest cywilizacja? Za koniecznym² jest to metoda ustroju życia społecznego. Dodam, że dziś funkcjonuje w dyskursie społecznym błędne redukcjonistyczne pojęcie cywilizacji, jako zasadniczo kultury materialnej.

W sensie logicznym, poznawczym istnieją tylko trzy typy cywilizacji (historycznych jest więcej – siedem czy osiem):

1. Pierwszy typ – kolektywistyczny, gdzie człowiek jest funkcją ogółu społecznego. To społeczność – tak czy inaczej zorganizowana – decyduje o tym, kto jest człowiekiem, od kiedy jest i co ta jednostka (tu się używa pojęcia jednostki, tu znika pojęcie człowieka), jednostka różna numerycznie od innych jednostek, powinna i dlatego w swoim życiu robić.

2. Drugi typ – indywidualistyczny, który stawia na wolność, absolutyzuje człowieka, jednostkę. Ale trzeba tu dodać, że indywidualizm jest krypto-totalitaryzmem, krypto-kolektywizmem. Należy tu odróż-

¹ Tekst referatu wygłoszonego podczas Sympozjum pt. *Filozofia a cywilizacje – w rocznicę śmierci É. Gilsona i M. A. Krąpcza*, które odbyło się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II dnia 6 czerwca 2018 roku.

² Por. Feliks Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935.

nić indywidualizm w sensie poglądu tego oto konkretnego człowieka, który nie liczy się z życiem społecznym i postępuje według własnych narcystycznych skłonności od indywidualizmu jako koncepcji cywilizacyjnej, która jako taka ma postać ogólną, jest pewną receptą wdrażaną w życie polityczne, tak jak ma to miejsce w dzisiejszej demokracji partyjnej, czyli właściwie w oligarchii.

3. Trzeci typ cywilizacji, to cywilizacja personalistyczna, inaczej łacińska, w której człowiek jest bytem osobowym, przede wszystkim substancjalnym, rozumnym i wolnym, osobowym, realizującym zadane mu możliwości i dzięki tej realizacji osiągamym w swoim życiu optimum doskonałości. Każdy to optimum w taki czy inny sposób osiąga, każdy na swój sposób, na miarę swoich zdolności, pracy, którą włoży i heroizmu niezbędnego do aktualizowania wielu cnót poznawczych, moralnych, twórczych czy tych o naturze religijnej.

Te typy cywilizacji są owocem filozofii i pseudofilozofii, czyli dwóch tradycji: tradycji realizmu i tradycji idealizmu. Idealizm rozpada się na dwa nurty: racjonalizm i irracjonalizm.

Racjonalizm stawia na autonomiczny i samowystarczalny rozum, który zdaniem jego zwolenników ma rozstrzygnąć zagadkę świata, ma wyjaśnić wszystko autonomicznie, jest niezależny od doświadczenia, od realnego świata. Owocem są aprioryczne wizje, utopie, ideologie i tego rodzaju pomysły, które wdraża się w życie środkami politycznymi.

Jego przeciwieństwo to irracjonalizm, który zrodził się między innymi z krytyki racjonalizmu. Pamiętajmy, racjonalizm jest wielce zróżnicowany. Podobnie irracjonalizm ma różne źródła: sensualizm, woluntaryzm, emotywizm i intuicjonizm ekstatyczny, fideizm.

Irracjonalizm głosi, że rozum nie dociera do rzeczywistości, że rozum jest, jak mówią niektórzy, nieporozumieniem. To wola ludzka, indywidualna bądź zbiorowa, to uczucia są źródłem wiedzy o świecie. Jak głosił Pascal: „serce ma swoje racje, których rozum nie zna”. Jakieś inne dyspozycje, władze, zdolności, sprawności są tym, co niejako zawiaduje człowiekiem, co jest tym źródłowym momentem jego bytowości i tym, co go w jakiś sposób konstytuuje.

Dlaczego doszło do rozpadu filozofii na te dwie tradycje? Filozofia pojawiła się dlatego, że trzeba było przewyciężyć tradycję mito-

logiczną, postawić na doświadczenie i rozum. Ale dlaczego filozofia, która miała unieważnić tradycję mitologiczną, opartą na poetyckich wyobrażeniach, doznała takiego rozpadu? Przyczyną był spór o ludzkie poznanie, czy jest ono władne dotrzeć do rzeczywistości i wyjaśnić tę rzeczywistość, ująć przyczyny i dostarczyć rozumienia świata, dzięki któremu człowiek mógłby jakoś racjonalnie i celowo rozporządzać swoim życiem.

Co jest skutkiem idealizmu, który przyjął krytyczny punkt wyjścia, odrzucił naturalne, spontaniczne doświadczenie, które jest nam zadane, ale które trzeba ująć w refleksji? Dopiero św. Tomasz z Akwinu i jego geniusz ujął, w czym tkwi istota rzeczywistości: to akt istnienia funduje rzeczywistość. Trzeba to zreflektować, ująć i filozofia długo nad tym pracowała.

Co jest konsekwencją idealizmu? Oderwanie poznania od realnego świata, zamiana poznania na myślenie, czynność świadomą, lecz nie poznawczą. Myśląc, jedynie porządkujemy treści oderwane od doświadczenia czy też urobione na jakieś potrzeby systemowe.

Co jest konsekwencją oderwania poznania od rzeczywistości i zamiana go na myślenie? Tą konsekwencją jest dualizm ontologiczny. Świat, w którym żyjemy, to w istocie dwa światy: świat prawdziwy, ten, który poznaje rozum, autonomiczny i autarchiczny, i świat pozorów bytowego, tak jak to mamy u Platona, w którym żyje człowiek, nie wiedząc o tym, że ten świat jest jedynie światem cienia, światem ułudy, pewnej fikcji, jako pewien typ przedstawienia, a nie tego, co jest – jak mówi Platon – rzeczywiście rzeczywiste.

Irracjonalizm wydawałoby się odrzucać tę wizję platońską, ale też jest dualizmem. Na czym ten dualizm polega? Żyjemy w takim świecie, w jakim żyjemy. Jaki to świat? Świat ruchu, zmiany, płynności. Co my w tym świecie możemy robić? Projektować. Najlepiej, jeśli każdy będzie sobie sam projektował własną wizję świata, żył według własnego modelu świata. Dlatego dzisiaj mówi się o wielości światów, o pluralizmie ontologicznym i tak dalej. To już na gruncie filozofii.

Co jest z kolei konsekwencją dualizmu? Następuje ideologizacja filozofii. Wówczas filozofia nie wyjaśnia świata, a jedynie konstruuje jego rozmaite obrazy, a ponieważ świat to dwa światy, filozofia przyjmuje na siebie rolę *quasi* religii. Ideologia, to jest *quasi* religia, niby

religia. Jeśli świat to dwa światy, a człowiek żyje w świecie ułudy czy fikcji, co należy uczynić? Wyzwolić człowieka z pozoru bytowania. I dlatego od czasów filozofii Kartezjusza mamy modernizm, mamy wizję samowyzwolenia się człowieka. Dzięki czemu? Dzięki temu, że odkrywa transcendentalne, powszechno-bytowe kryteria świata, wszystkiego. Każdy, kto spełni określone kryteria krytyki poznania dotrze i dozna objawienia, tak jak tego doznał sam Kartezjusz i będzie mógł się wyzwolić. I tu jest problem, polegający na tym, że tradycja idealizmu i jej pseudofilozofie prowadzą do ideologizacji. To jest nieuchronne, nieuniknione.

Jakie są tego konsekwencje? Dzisiaj mamy okres debaty modernizm–postmodernizm. Czym jest modernizm? Wyrósł właśnie z myśli kartezjańskiej. To jest pozytywizm, scjentyzm i utopizm. Pozytywizm – kult wiedzy użytecznej. Scjentyzm – kult przyrodoznawstwa, jako tego źródła wiedzy, dzięki któremu możemy sobie zbudować nowy świat. I utopia, czyli wizja doskonałego państwa. I tu wchodzi polityka, która również podlega ideologizacji, przestaje być troską o konkretnego człowieka, a staje się jakimś scenariuszem przebudowy świata. Człowiek jest tylko surowcem służącym tej przebudowie. I tak mniej więcej widziałbym cały dramat filozofii.

Natomiast wróćmy do pytania, jaka filozofia i jakie kryteria filozofii? Oczywiście realizm, który jest nam zadany na co dzień, bowiem wiemy dobrze na czym polega różnica pomiędzy *wishful thinking* a rzeczywistością, z którą się zderzamy. Wiemy o tym, że to świat realny kontroluje nasze poczynania i to niekiedy bardzo boleśnie. Notabene, dlaczego o tym wspominam, tak się stało, że uczyłem się najpierw u profesora, który nie bardzo wierzył w możliwość istnienia neutralnego punktu wyjścia w filozofii. Nadzwyczaj ukochał własną świadomość i w teźże świadomości szukał rozstrzygnięcia. Długo się wadziliśmy, dopóty dopóki, już jako student odkryłem, że tradycja idealizmu myli dwie rzeczy: spontaniczną afirmację świata, o której tak świetnie, znakomicie mówił nasz mistrz Ojciec Krąpiec, z wiedzą potoczną, z codziennym potocznym doświadczeniem, które oczywiście jest zlepkiem różnych punktów widzenia, różnych aspektów. Jeśli te dwie rzeczy się ze sobą pomyli, to gdyby nie istniało spontaniczne, pierwotne doświadczenie, to nie wiem, czy byśmy się dogadali. Każ-

dy mówilby po swojemu, każdy doświadczalby świata po swojemu. To jest moment, który należy wyrazić. Ile trzeba było czekać, żeby geniusz Tomasza dotknął tej rzeczy i wreszcie postawił filozofię z głowy na nogi.

Druga teza brzmi: realizmu się nie dowodzi – to już za Arystotelesem. Realizmu należy bronić: tak jak czynił to Gilson w swoim *Dekalogu realisty*, czy tak jak wielokrotnie robił to Ojciec Krapiec, zwłaszcza w dowcipach, którymi demaskował absurd, pokazywał w jaki sposób absurd można zdemaskować.

W jaki sposób należy bronić? I tutaj myślę, że znakomitą lekturą jest *Metafizyka* Arystotelesa. Tam obecne są cztery kryteria, które – jak wspominałem na wstępie – musi spełnić każdy, kto chce być Europejczykiem, kto chce w tej cywilizacji uczestniczyć i kto myśli o sobie, o własnym dobru, a inaczej być nie może, ten musi spełnić te cztery kryteria, które chronią dyskurs społeczny, chronią cywilizację przed nadużyciami i błędami:

1. Pierwsze kryterium, to niesprzeczność wypowiedzi. Nie można mówić: prawda nie istnieje, prawda jest względna czy prawda jest subiektywna, bo takie zdania są zdaniami bezsensownymi. To są absurdy. Ten, kto takie zdanie wypowiada, nie tylko neguje wszelką wypowiedź, bo nie mogłaby zaistnieć jakakolwiek wypowiedź, gdyby prawda nie istniała, bo jak można to stwierdzić. Negacji się nie stwierdza, stwierdza się afirmację, ona jest pierwsza. Mało tego, w średniowieczu zwrócono uwagę, iż można stwierdzić nieistnienie tego, kto taki sąd wygłasza, on bowiem unicestwia, neguje samego siebie.

2. Drugie kryterium, to prawdziwość. Nielatwy warunek, ale jak pokazują dzieje filozofii, kultura europejska sobie z tym znakomicie radzi.

3. Trzeci warunek, to przewidywanie konsekwencji naszych poglądów, naszych sądów, naszych opinii. Dlaczego? Możemy się mylić, poznanie jest trudne, żmudne, stawia bardzo wysokie wymagania, a my nie zawsze jesteśmy w stanie temu sprostać. Myślę, że jest to najbardziej lekceważony warunek w życiu człowieka.

4. I wreszcie czwarty warunek – historyzm. Trzeba wrócić do Aten i jeszcze raz odbyć drogę, poznać dorobek kultury europejskiej, łącząc z jej błędami.

Do tego należy jeszcze mieć dobrą wolę – wziąć na siebie odpowiedzialność i realizować tę wiedzę, która jest depozytem naszej cywilizacji.

Education to Civilization: what Philosophy?

Summary

The author concentrates on one of the problems, which is education to civilization, in terms of the criteria that must be met by man if he wants to live in the Latin (personalistic) civilization. These are necessary criteria that guarantee what is referred to here as the personal development of man. He also discusses the following principles: non-repudiation of statements, truthfulness, predicting the consequences of our views, our judgments, our opinions, historicism. We also need to have a good will – to take responsibility and realize this knowledge, which is the deposit of our civilization.

Key words: civilization, philosophy, realism, modernism, postmodernism

Imelda Chłodna-Błach

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wychowanie do cywilizacji: jaka filozofia edukacji?

1. Spór o człowieka punktem wyjścia sporu o edukację

Od początków kultury europejskiej człowiek stoi w obliczu różnych koncepcji edukacyjnych. Już w czasach greckiej starożytności konkurowały ze sobą: tradycja homerycka, sofistyczna i filozoficzna (platońska lub arystotelesowska)¹. Następnie dołączyło chrześcijaństwo ze swoją integralną koncepcją człowieka. Teoretyczne podstawy dał jej św. Tomasz z Akwinu. Obok jego filozoficznych rozważań w okresie antyku chrześcijańskiego i średniowiecza pojawiły się również koncepcje Augustyna z Hippony, Anzelma z Canterbury, Jana Dunsza Szkota, Williama Ockhama. Z kolei moment tzw. zwrotu antropocentrycznego przynosi renesans, gdzie tkwią ideowe korzenie tzw. modernizmu i pojawiają się kolejne pomysły, dotyczące człowieka i celu jego życia (F. Bacon, R. Descartes, Th. Hobbes). U podstaw każdej z tych teorii leży jakaś określona wizja człowieka, który jest podmiotem edukacji². Niektóre z tych wizji naznaczone są tzw. błędem antropologicznym, który deformuje nie tylko rozumienie edukacji, ale także jej realizację³. Błąd antropologiczny prowadzi w konsekwencji do rozminięcia się z celem edukacji, deformuje ją do tego

¹ H. Kiereś, *Utopia i edukacja*, w: tenże, *Człowiek i cywilizacja*, Lublin 2007, s. 186-187.

² Zob. tenże, *Utopia a edukacja*, w: *Filozofia i edukacja*, red. P. Jaroszyński i in., Lublin 2005, s. 221.

³ Zob. *Zadania współczesnej metafizyki 5. Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stepień, Lublin 2003.

stopnia, że staje się ona narzędziem deformacji człowieka. Ów błąd może przyczyniać się nawet do zanegowania faktu istnienia prawa człowieka do edukacji⁴.

Nawiązując do tematu przewodniego niniejszego artykułu, trzeba zwrócić uwagę, iż edukacja – w postaci konkretnej teorii – niezwykle silnie oddziałuje na kulturę, a także cywilizację, w której żyje człowiek. Edukacja posiada bowiem uniwersalny wymiar we wszystkich dziedzinach kultury: w *theoria* – obejmującej naukę, *praxis* – zawierającej etykę, ekonomikę i politykę, *poiesis* – dotyczącej rzemiosła, sztuk pięknych i techniki oraz *religio* – obejmującej wiarę. W każdej z tych dziedzin o znajomości przedmiotu decyduje odpowiednia edukacja. Podobnie kondycja każdej z owych dziedzin zależy od praktykowanej (w konkretnej kulturze) koncepcji edukacji.

Wielorakie zróżnicowanie teorii filozoficznych, dotyczących m.in. człowieka, a co za tym idzie również koncepcji edukacji powoduje, iż Europa naznaczona jest wieloma nurtami poznawczymi. Dają się one sprowadzić do dwóch głównych typów: idealizmu (racjonalizmu, bądź irracjonalizmu) oraz realizmu filozoficznego. Odzwierciedlenie tego znajdujemy także w historii pedagogiki. Śledząc jej dzieje możemy się przekonać, że różne teorie wychowania dadzą się sprowadzić do trzech konkurencyjnych ujęć: kolektywizmu, indywidualizmu oraz personalizmu pedagogicznego⁵. Wszystkie one wyrastają z filozoficznych wizji świata i człowieka.

Według kolektywistycznej koncepcji wychowania (łac. *collectivus* – zbiorowy) cel wychowania, a zarazem cel życia ludzkiego jako ludzkiego, pokrywa się z celem społeczności, a przede wszystkim

⁴ Jako przykład posłużyć tutaj mogą teorie związane z antypedagogiką, które zakładając błędną wizję człowieka dochodzą do zanegowania potrzeby samej edukacji i prawa człowieka do edukacji, zob. P. Skrzydlewski, *Prawo człowieka do edukacji*, w: *Filozofia i edukacja*, dz. cyt., s. 131-138. Zob. także: A. Zalewska, *Antypedagogika*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2000, t. I, s. 276-277.

⁵ Por. H. Kiereś, *Dobro czy wartości? Problem kryterium wychowania*, w: tenże, *Człowiek i cywilizacja*, dz. cyt. Zob. także: B. Kiereś, *Jak wychowywać?*, Lublin 2006, s. 8-10; B. Kiereś, *U podstaw pedagogiki personalistycznej. Filozoficzny kontekst sporu o wychowanie*, Lublin 2015, s. 158-163.

z celem reprezentującego ją państwa⁶. Człowiek nie jest tu podmiotem życia i działania społecznego, ale przedmiotem uczestniczącym w większej od siebie społeczności, będącej gwarantem wszelkich praw przysługujących człowiekowi. Sprowadzony jest on tutaj do funkcji życia społeczno-państwowego. Podmiotem nie jest tu zatem człowiek, ale zbiorowość ludzka. Prawo do edukacji jest realizowane o tyle, o ile służy dobru kolektywu. Tak rozumiana edukacja zostaje tu zamieniona na ideologię, która służy zazwyczaj do budowy określonej utopii, a głównym i roszcującym sobie prawo do niej podmiotem staje się państwo⁷. Mamy tu do czynienia z projektowaniem wizji człowieka, dopasowywaniem go do apriorycznie wymyślonego ideału, czemu służyć ma pozostająca na usługach państwa edukacja. W historii myśli filozoficznej możemy wskazać na dwie zasadnicze formy takiego podejścia: spirytualistyczne – u Platona, gdzie ostatecznym celem było wyzwolenie człowieka-ducha z więzów materii lub materialistyczne – u Marksa, który jako ostateczny cel wskazywał zaspokojenie tego, co określa materialną naturę człowieka i związane z nią potrzeby⁸. W tym kontekście wspomnieć należy również o ostatnim historycznie przykładowym kolektywizmie w pedagogice, jakim jest koncepcja wychowania, która narodziła się w ramach ideologii komunizmu⁹. Tworzone w tym duchu programy wychowawcze miały u podstaw materialistyczną wizję człowieka, a celem pedagogizacji i humanizacji było tu stworzenie „nowego człowieka” poprzez transformację jego świadomości: „taki człowiek miał wiedzieć, że żyje jedynie w ramach świata materialnego i doczesności oraz że jego człowieczeństwo jest funkcją ideologii państwowej”¹⁰. Znamiennym rysem tej pedagogiki była tzw. walka klasowa, którą toczono przede wszystkim z kulturą chrześcijańską i jej koncepcją człowieka.

⁶ H. Kiereś, *Dobro czy wartości?...*, dz. cyt., s. 196.

⁷ Skrzydlewski, dz. cyt., s. 133. Zob. także: H. Kiereś, *Socjalizm czy personalizm? Ku kryterium oceny programów edukacyjnych*, w: tenże, *Służyć kulturze*, Lublin 1998, s. 59-73; Ł. Stefaniak, *Utopizm: źródła myślowe i konsekwencje cywilizacyjne*, Lublin 2011.

⁸ Zob. B. Kiereś, *U podstaw pedagogiki personalistycznej...*, dz. cyt., s. 158-159.

⁹ Tamże, s. 159-161.

¹⁰ Tamże, s. 160.

Przeciwieństwem koncepcji kolektywistycznej jest indywidualizm pedagogiczny (łac. *individuus* – jednostkowy, niepodzielony), w ramach którego twierdzi się, że człowiek jest z natury bytem doskonałym, pełnym, spełnionym, posiadającym już w momencie urodzenia wszystkie niezbędne doskonałości. Z tego względu nie musi doskonalić się poprzez edukację. Jego celem jest co najwyżej samorealizacja, która może odbywać się za pośrednictwem szkoły, uniwersytetu, ale ich celem nie jest bynajmniej prawda czy dobro człowieka jako osoby. Celem jest użyteczność, korzyści, jakich dostarczają¹¹. W skrajnej wersji indywidualizm domaga się likwidacji instytucji wychowania, proponując pedagogikę tzw. partnerską, postulującą równość wychowawcy i wychowanka, mającą na celu realizację wolności wychowanka¹². Wolność jednostki jest tutaj pojmowana negatywnie, jako brak granic działania, przymusu krępującego czyn¹³. Współczesną odmianą tego stanowiska jest tzw. antypedagogika, z jej czołowym przedstawicielem H. von Schoenebeckiem. Kwestionuje on zasady tradycyjnej pedagogiki, jako tej, która zniewalała dziecko, była przejawem autorytaryzmu. Proponuje w to miejsce tzw. wspierające towarzyszenie wychowankowi, bez jakiegokolwiek ingerencji w jego autonomiczne decyzje¹⁴.

Jak wynika z powyższych rozważań, aby znaleźć odpowiedź na pytanie, która z wielu różnych koncepcji edukacji jest tą właściwą – najlepiej służącą rozwojowi człowieka należy przyjrzeć się filozofii, a w szczególności wizji człowieka jaka stoi u podstaw każdej z nich. Kolektywizm i indywidualizm są koncepcjami idealistycznymi, op-

¹¹ Skrzydlewski, dz. cyt., s. 135.

¹² H. Kiereś, *Dobro czy wartości? ...*, dz. cyt., s. 197.

¹³ „W kulturze klasycznej wolność jest rozumiana pozytywnie – jako wolność „do”. Takie rozumienie wolności zakłada cały program opanowania określonych umiejętności: np. jeśli wolno mi pisać, to muszę się tego nauczyć, jeśli wolno mi brać udział w życiu politycznym, to muszę zdobyć ku temu odpowiednie kwalifikacje. Pozytywne rozumienie wolności potrzebuje edukacji, ponieważ wolność obejmuje szeroki zestaw różnorodnych umiejętności, których opanowanie człowiek zawdzięcza właśnie edukacji”. P. Jaroszyński, *Edukacja na rozdrożu cywilizacji*, w: *Filozofia i edukacja*, dz. cyt., s. 15.

¹⁴ Zob. H. von Schoenebeck, *Antypedagogika. Być i wspierać zamiast wychowywać*, tłum. N. Szymańska, Warszawa 1994; tenże, *Antypedagogika w dialogu. Wprowadzenie w rozmyślanie antypedagogiczne*, tłum. D. Sztobryn, Kraków 1994.

artymi na apriorycznych, redukcjonistycznych wizjach człowieka. W konsekwencji jest on sprowadzony do funkcji kolektywu lub jest zabsolutyzowanym indywiduum¹⁵.

Antidotum na omówione powyżej koncepcje edukacji, i leżące u ich podstaw wizje człowieka, jest koncepcja personalistyczna (od łac. *persona* – osoba) oparta na filozofii realistycznej. Ujmuje ona byt ludzki w kategoriach bytu osobowego. To bowiem człowiek-osoba jest podmiotem edukacji, a tym samym podstawą uprawnień do niej¹⁶. Jest on bytem spotencjalizowanym i właśnie w procesie edukacji odbywa się aktualizacja tego, co jest mu zadane przez ludzką naturę. Proces ten obejmuje zarówno indywidualną, jak i społeczną sferę jego życia. Według tradycji personalistycznej, wychowanie polega na świadomym i systematycznym (metodycznym) oddziaływaniu na wolę wychowanka i wdrażaniu weń cnót-dzielności, czyli trwałych dyspozycji do działania zgodnego z poznanym dobrem: roztropności, umiarkowania, sprawiedliwości i męstwa, a jego zamierzonym celem jest szczególnie jakość ducha ludzkiego określana mianem człowieczeństwa człowieka (grec. *paideia*, łac. *humanitas*)¹⁷. Z jednej strony wychowanie jest czymś naturalnym dla człowieka, płynie z jego społecznej natury, a z drugiej strony jest konieczne, ponieważ człowiek jako byt spotencjalizowany, stoi przed koniecznością aktualizacji swojego człowieczeństwa w polu kultury¹⁸. Jako że wychowanie wchodzi w zakres edukacji, towarzyszy mu z konieczności nauczanie, czyli zaznajamianie wychowanka z wiedzą o świecie, o człowieku i celu jego życia.

Geneza łacińskiego terminu „edukacja” tkwi w starożytnej kulturze greckiej. Stamtąd też wywodzi się pojęcie „pedagogia”, dotyczące czynności związanych z formowaniem fizycznym, umysłowym i moralnym dziecka. Edukacja (łac. *educatio*; od *educare* – karmić, hodować, opiekować się; także od *educere* – wyprowadzić, wydobyć,

¹⁵ Zob. B. Kiereś, *U podstaw pedagogiki personalistycznej...*, dz. cyt., s. 245-246.

¹⁶ Skrzydlewski, dz. cyt., s. 138.

¹⁷ „Podkreśla się, że teoria cnót (aretologia) jest największą zdobyczą poznawczą personalizmu w zakresie teorii wychowania”. B. Kiereś, *U podstaw pedagogiki personalistycznej...*, dz. cyt., s. 250. Zob. także H. Kiereś, *Dobro czy wartości...*, dz. cyt., s. 197.

¹⁸ Tamże. Zob. także: M. A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, Warszawa 1996.

podnosić, wychować; lub od *edocere* – gruntownie nauczać, wyuczać) jest ogółem zabiegów zmierzających do przekształcenia człowieka, wyprowadzenia go ze stanu natury do stanu dojrzałego człowieczeństwa. Jest to pomoc udzielana rozwijającej się osobie, mająca na celu zaktualizowanie jej zdolności życiowych (fizycznych, intelektualnych, estetycznych, moralnych i religijnych) w kierunku pełnej dojrzałości, ukazanej w ideale wychowawczym¹⁹. Symbolem miejsca edukacji w kulturze jest szkoła.

Omówiona wyżej personalistyczna koncepcja edukacji jest ufundowana na realistycznej wizji osoby, wypracowanej przez św. Tomasza z Akwinu. Podkreślał on, iż osoba, będąc podmiotem działania, wyraża siebie w wolnych i rozumnych aktach. Dzięki edukacji aktualizuje ona swoje potencjalności, do których należą: poznanie, miłość, wolność, podmiotowość wobec prawa, suwerenność bytowa i godność religijna. Ten fakt spotencjalizowania człowieka wyraża dążenie ludzkiej natury do osiągnięcia pełni. Zatem rzeczywista edukacja powinna mieć wymiar w pełni personalistyczny. Dzięki edukacji osoba spełnia się bowiem w swym człowieczeństwie, doskonali się w życiu osobowym. Edukacja powinna porządkować i rozwijać wszystkie sfery życia człowieka jako osoby. Z tego względu, iż życie osobowe przeniknięte jest poznaniem, miłością, twórczością oraz religią, edukacja pełni zasadniczą rolę w doskonaleniu ludzkiego poznania, doskonalenia miłości i postępowania, doskonalenia twórczości i ostatecznie doskonalenia religijnego. Jest zatem gwarantem rozwoju ludzkiej kultury.

2. Edukacja w kontekście kulturowym i cywilizacyjnym

Kontynuując rozważania w kontekście nieco szerszym – społecznym – należy zaznaczyć, iż naturalną płaszczyzną, na której realizuje się edukacja jest społeczność, dlatego z pełnym przekonaniem możemy stwierdzić, że jaka edukacja, taka kultura życia społecznego (cywilizacja). Są to dziedziny nierozzerwalnie ze sobą powiązane.

¹⁹ J. Wilk, *Edukacja*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. III, Lublin 2002, s. 14.

W kulturze – w procesie edukacji dokonuje się twórcza i wolna interioryzacja dóbr kultury. Odbywa się ona w społeczności ludzkiej w ramach określonej cywilizacji. To zatem kultura i cywilizacja wyróżniają ludzką edukację. Kultura otwiera perspektywę ludzkiego rozwoju ze względu na prawdę (wiedza), dobro (moralność), piękno (twórczość), świętość (religia). Cywilizacja zaś umożliwia edukację w ramach społeczności zorganizowanej, szerszej niż rodzina i dłuższej niż aktualnie żyjące pokolenie²⁰.

Do podstawowych wyznaczników osobowej natury człowieka, poza rozumnością i wolnością, należy jej społeczny charakter. Każdy człowiek jest ze swej natury istotą społeczną. Dlatego społeczność jest dla człowieka czymś nieodzownym, a nawet koniecznym dla osiągnięcia pełni życia osobowego. Zarówno do swojego zaistnienia, jak i rozwoju potrzebujemy innych ludzi. Żyjąc dla siebie, żyjemy jednocześnie z innymi i dla innych. Człowiek jest dla człowieka – jest otwarty na innych i sam potrzebuje innych osób. Jego rozwój, doskonalenie się budowane jest na międzyosobowej komunikacji. Człowiek zawsze rozwija się we wspólnocie osób żyjących wzajemnie dla siebie. Człowiek zatem nie może być sam. Do pełni swego rozwoju potrzebuje dialogu z drugim człowiekiem. A zatem naturalnym środowiskiem życia człowieka i tym samym naturalnym sposobem realizowania jego prawa do rozwoju jest ludzka społeczność – inne osoby, które pomagają sobie żyć dobrze.

Człowiek jest bowiem bytem autonomicznym, ale nie autarkicznym, czyli samowystarczalnym²¹. Jego natura ma charakter społeczny. Dlatego rozwój każdej osoby musi odbywać się w kontekście społecznym, a szerzej – cywilizacyjnym, w obrębie konkretnej cywilizacji. Przyjmując za Feliksem Konecznym rozumienie cywilizacji jako metody organizowania życia zbiorowego²² należy podkreślić, iż podstawowym odniesieniem przy tym rozumieniu cywilizacji jest człowiek, jako z natury niewykończony i spotentjalizowany. Dzięki odpowiednim zabiegom – noszącym miano kultury – dochodzi on

²⁰ Zob. Jaroszyński, *Edukacja na rozdrożu cywilizacji*, dz. cyt., s. 13n.

²¹ Zob. B. Kiereś, *U podstaw pedagogiki personalistycznej...*, dz. cyt., s. 109.

²² F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935.

do pełni swojej natury. Arystoteles pisał, iż człowiek z natury jest istotą, która pragnie żyć i realizować siebie w społeczności, którą stanowi rodzina, a przede wszystkim państwo. Stąd rządzący mają mieć na celu wychowanie każdego obywatela do cnoty, zwłaszcza tej jaką jest sprawiedliwość. Te ludzkie społeczności (tj. rodzina czy państwo z jego strukturami) mają za zadanie umożliwić rozwój ludzkiej osoby do pełnego człowieczeństwa. Tak dzieje się, gdy określona cywilizacja ma na celu dobro wspólne swoich członków, a więc jest cywilizacją personalistyczną. Owo dobro wspólne jest przyczyną celową życia społecznego w tej cywilizacji. Istnieją jednak i takie cywilizacje, które organizują swe formy życia według celów, które nie liczą się z naturą osobową człowieka, lecz z założoną apriorycznie (zazwyczaj mylnie) ideą człowieka. Tego typu ustroje społeczne – leżące u podstaw rozmaitych cywilizacji mogą przeszkodzić człowiekowi i całym narodom w realizowaniu należnego im prawa do rozwoju. Życie społeczne może być zorganizowane albo w ten sposób, że ludzie będą żyli dla właściwego sobie celu, a więc dla kultury służącej ich rozwojowi, albo ten cel może zostać zastąpiony czymś innym. Wówczas mamy do czynienia z totalitaryzmem lub ideologią – gdy człowiek pozbawiony jest w wymiarze społecznym realnego celu swego życia. Człowiek z natury ukierunkowany jest na jeden cel – na rozwój (kulturę). Jak zwierzęta rozwijają się ku pełni swoich sprawności, tak w przypadku człowieka istnieje naturalna inklinacja do rozwoju w nim kultury.

Z jednej strony, jak zaznaczyliśmy, człowiek jest ze swej natury istotą społeczną, z drugiej jednak jako istota duchowa, zdolna do poznania, miłości, twórczości człowiek posiada naturalne inklinacje, tj.: podmiotowość prawna, suwerenność bytowa i godność religijna, które wskazują na pierwszeństwo-prymat osoby ludzkiej w stosunku do wszelkich ludzkich społeczności-zrzeszeń. Podmiotowość prawna człowieka, wraz z jego suwerennością bytową wskazują na fakt, że z racji dobra wspólnego, którym jest coraz pełniejsza aktualizacja osobowych potencjalności, każdemu człowiekowi należne są pewne działania lub też brak pewnych działań ze strony innych osób. Z tego względu cywilizacja, w której żyje człowiek, czyli zorganizowane w określony sposób życie społeczne, ma za zadanie umożliwić

człowiekowi jego integralny rozwój. Ma to swoje odzwierciedlenie w prawie naturalnym. Jednak rozwój ten nie może zostać ograniczony jedynie do rozwoju – kształcenia zawodowego, z czym mamy do czynienia bardzo często dzisiaj. Coraz wyraźniej widać, że we współczesnych trendach edukacyjnych dominująca stała się kwestia zdobycia coraz wyższych umiejętności zawodowych. A przecież edukacja to nie tylko przysposobienie zawodowe, nie tylko dobra płaca, ale przede wszystkim wychowanie człowieka, pomoc w zdobyciu wiedzy i usprawnień. Proces ten dokonuje się zawsze w społeczności ludzkiej w ramach określonej cywilizacji.

Faktem jest wielość cywilizacji. Możemy wśród nich wyróżnić cywilizacje gromadnościowe i cywilizację o charakterze personalistycznym²³. Każda z tych cywilizacji deklaruje, że dobrem wspólnym życia społecznego, czyli jego celem jest człowiek, przy czym personalizm chce ów cel-dobro realizować bezwarunkowo, natomiast cywilizacje gromadnościowe warunkowo, a mianowicie dobro jednostki jest funkcją dobra gromady, czyli w jakiś sposób zorganizowanej społeczności²⁴.

Wymieńmy kilka cech cywilizacji gromadnościowych. Są one: apersonalistyczne, aprioryczne – czyli wymyślone, dalekie od świata i naturalnego doświadczenia, mechaniczne – formalizują i biurokratyzują życie społeczne, zamknięte – izolują się od poznawczego dorobku innych cywilizacji, statyczne i jednostajne – brak jest w nich postępu poznawczego i moralnego, sakralne – opierają prawo państwowe na określonej doktrynie religijnej, bądź sakralizują państwo, likwidując religię z życia społecznego. W cywilizacjach tego typu rozwój człowieka, jego edukacja podporządkowana jest względem religijnym lub państwowym. Dla przykładu w cywilizacjach sakralnych potrzebna była warstwa wykształconych kapłanów, którzy znali święte teksty, liturgię i obrzędy. Z kolei w innych wielkich cywilizacjach edukacja podporządkowana była woli władcy, który potrzebował sprawnych urzędników, potrafiących pisać, czytać i liczyć. Powstające więc szko-

²³ Zob. F. Koneczny, *O ład w historii*, Wrocław 1999.

²⁴ H. Kiereś, *Filozofia a problem cywilizacji*, w: tenże, *Człowiek i cywilizacja*, dz. cyt., s. 131.

ły były albo państwowe, albo religijne²⁵. Oba te cele – państwowy i religijny wyznaczały zakres i treść programu edukacji, a także krąg uczniów. Nie cała młodzież objęta była edukacją, ponieważ nie było potrzeby, aby wszyscy byli urzędnikami lub kapłanami. I tak np. w Indiach edukacja miała charakter głównie religijny (szkoły świątynne), nie uczono tam sztuki pisania. Nauczycielami byli brahmani, którzy tradycję i święte teksty przekazywali ustnie, głównie w obawie, aby ich treść nie trafiła w niepowołane ręce. Z kolei w Chinach rozbudowano system edukacji państwowej. Natomiast w kulturze żydowskiej wychowanie przez długi czas było tylko domowe²⁶.

Na tle omówionych powyżej cywilizacji wyróżnia się koncepcja edukacji reprezentowana przez cywilizację grecko-łacińską. Charakterystyczne jest dla niej to, iż bierze pod uwagę nie tylko względy religijne czy państwowe, lecz przede wszystkim samego człowieka i jego naturalne inklinacje. To człowiek jako człowiek potrzebuje wykształcenia, które ma doprowadzić go do pełni człowieczeństwa. To zadanie mają zrealizować różnego rodzaju organizacje czy zrzeszenia²⁷. Szkoła grecka miała na uwadze wykształcenie nie tylko urzędnika, kapłana czy żołnierza, ale przede wszystkim „człowieka wolnego” – w pełni dojrzałego i rozwiniętego – pod takim pojęciem kryło się greckie rozumienie człowieczeństwa, do którego prowadzić miała *paideia*²⁸.

Na zakończenie należy raz jeszcze zwrócić uwagę na niezaprzeczalny fakt wzajemnego oddziaływania edukacji na kulturę społeczną (cywilizację). Z jednej strony edukacja stanowić może podstawę dla rozwoju, z drugiej natomiast źródło kryzysu danej cywilizacji. Przypomnijmy, że jest to uzależnione od tego, jak pojmuje ona człowieka i cel jego życia. Jedynie cywilizacja łacińska przez pełną afirmację osoby ludzkiej, jej naturalnych inklinacji: wolności i godności, podmiotowości prawnej i suwerenności – oddaje człowiekowi sprawiedliwość, poprzez stwarzanie mu odpowiednich warunków rozwoju do pełni człowieczeństwa. Cywilizacja ta gwarantuje każdej osobie integralny

²⁵ Zob. Jaroszyński, dz. cyt., s. 14.

²⁶ Tamże, s. 15.

²⁷ Tamże.

²⁸ Zob. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.

rozwój, ponieważ miarą i celem wszelkich działań społecznych w tej cywilizacji jest dobro i rozwój osoby ludzkiej. Dlatego jest to jedyna cywilizacja personalistyczna. Charakterystyczne jest więc dla niej to, iż prawo do rozwoju jest nierozzerwalnie związane z faktem bycia osobą. Uznaje ona fakt istnienia ludzkich potencjalności oraz konieczność ich aktualizowania, dzięki czemu człowiek spełnia się jako osoba.

Jak już zostało wspomniane, u podstaw personalizmu leży realizm filozoficzny, który głosi, że racją bytu życia społecznego jest realny i konkretny człowiek. Z tego względu wszelkie struktury społeczne są urządzeniami, które mają służyć optymalnej realizacji celu, jakim jest życie człowieka-osoby. Cywilizacja ta nie wyklucza nabywania sprawności użytecznościowych i tego wszystkiego, co związane jest z praktyczną, zarobkową działalnością człowieka. Ważne jest jednak, aby wiedzieć, co jest w tym względzie pierwsze i zasadnicze. Punktem wyjścia wszelkich działań edukacyjnych powinno być zrozumienie, iż naczelnym dobrem człowieka jest jego własne życie, które jest mu zadane. Z kolei owo dobro konkretnego, a więc każdego bez wyjątku człowieka jest zarazem – w ramach omawianej cywilizacji – dobrem wspólnym polityki i kryterium oceny decyzji społecznych²⁹, racją istnienia i spoiwem wspólnoty ludzkiej. Najważniejszy jest tu zatem integralny rozwój człowieczeństwa, dzięki któremu zachowana zostaje ciągłość cywilizacji łańskiejskiej. Dlatego edukacja stanowi w cywilizacji łańskiejskiej istotny element decydujący o kierunku jej rozwoju.

Bibliografia

- Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.
- Jaroszyński P., *Edukacja na rozdrożu cywilizacji*, w: *Filozofia i edukacja*, red. P. Jaroszyński i in., Lublin 2005.
- Kiereś B., *Jak wychowywać?*, Lublin 2006.
- Kiereś B., *U podstaw pedagogiki personalistycznej. Filozoficzny kontekst sporu o wychowanie*, Lublin 2015.

²⁹ Zob. M. A. Krąpiec, *Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1991; tenże, *Suwerenność... czyja?*, Łódź 1990.

- Kiereś H., *Dobro czy wartości? Problem kryterium wychowania*, w: tenże, *Człowiek i cywilizacja*, Lublin 2007.
- Kiereś H., *Filozofia a problem cywilizacji*, w: tenże, *Człowiek i cywilizacja*, Lublin 2007.
- Kiereś H., *Socjalizm czy personalizm? Ku kryterium oceny programów edukacyjnych*, w: tenże, *Służyć kulturze*, Lublin 1998.
- Kiereś H., *Utopia a edukacja*, w: *Filozofia i edukacja*, red. P. Jaroszyński i in., Lublin 2005.
- Kiereś H., *Utopia i edukacja*, w: tenże, *Człowiek i cywilizacja*, Lublin 2007.
- Koneczny F., *O ład w historii*, Wrocław 1999.
- Koneczny F., *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935.
- Krąpiec M. A., *Człowiek w kulturze*, Warszawa 1996.
- Krąpiec M. A., *Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1991.
- Krąpiec M. A., *Suwerenność... czyja?*, Łódź 1990.
- Schoenebeck H. von, *Antypedagogika. Być i wspierać zamiast wychowywać*, tłum. N. Szymańska, Warszawa 1994.
- Schoenebeck H. von, *Antypedagogika w dialogu. Wprowadzenie w rozmyślanie antypedagogiczne*, tłum. D. Sztobryn, Kraków 1994.
- Skrzydlewski P., *Prawo człowieka do edukacji, Filozofia i edukacja*, red. P. Jaroszyński i in., Lublin 2005.
- Stefaniak Ł., *Utopizm: źródła myślowe i konsekwencje cywilizacyjne*, Lublin 2011.
- Wilk J., *Edukacja*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. III, Lublin 2002.
- Zadania współczesnej metafizyki 5. Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003.
- Zalewska A., *Antypedagogika*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. I, Lublin 2000.

Upbringing to Civilization: which Philosophy of Education?

Summary

The Authoress attempts to answer the question: which of the many concepts of education – in the most appropriate way – implements the goal of education, which is the optimal development of human person, and thus the development of culture and civilization in which she lives. At the

beginning the Authoress notes that at the basis of various conceptions of education lies definite conception of man – philosophical anthropology. She discusses three competing theories of education: collectivism, individualism and pedagogical personalism. She points out that they are based on three different conceptions of man. Next, the Authoress discusses the issue of education in the cultural and civilizational context. She explains what the mutual impact of education on social culture (civilization) is all about. He draws attention to the Latin civilization, in which education is an important element determining the direction of its development.

Key words: philosophical anthropology, upbringing, education, pedagogy, personalism, collectivism, individualism, culture, civilization, Latin civilization

Jan Sochoń

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Jaka sztuka – dzisiaj?

Rozsypuje się obraz świata, jednocząca siła sztuki już niczego nie łączy, wszystko rozpada się na atomy.

Sándor Márai¹

To, co się aktualnie dzieje w europejskiej rzeczywistości kultury domaga się uczciwego rozeznania. Nie tylko z potrzeby uchwycenia, jak się naprawdę rzeczy mają, ale głównie z chęci przeciwstawiania się wszystkiemu, co, jako owoc twórczej aktywności człowieka, prowadzi do jego różnych okaleczeń, uniemożliwia realizację tkwiących w nim realnych potencjalności, skazując go na istnienie niepełne, uzależnione od zmiennych tendencji i norm aktualnie akceptowanych przez wpływowe środowiska i medialnie silne centra władzy. Powyższa diagnoza nie wszystkim zapewne wyda się godna przyjęcia, ale nie ma na to rady. Żyjemy w przestrzeni otwartego sporu. Dlatego w dalszej części rozważań przedstawię własne zdanie dotyczące sztuki, jej rozumienia i miejsca w zbiorowej przestrzeni, która obecnie stała się sferą globalną. Mimo więc różnorodności poglądów w kwestiach sztuki, pamiętajmy, że to, co każdy z nas proponuje, dotyczy tych samych zjawisk, których wspólnie doświadczamy i z nich bierze swój początek.

Stadia europejskiej sztuki

Wszystkie procesy prowadzące do ukształtowania się dwudziestowiecznego stanu kultury, objęły również samą sztukę i na nią bezpo-

¹ S. Márai, *Dziennik 1957-1966*, t. 3, tłum. T. Worowska, Warszawa 2018, s. 5. Skróconą wersję tego tekstu znajdujemy w „Toposie” 2018 nr 6.

średnio wpływały. Można zatem spojrzeć na historię ludzkości z perspektywy jej dziejów. I tak, na użytek tego eseju, wyodrębniam cztery stadia orientacyjne schematyzujące dzieje europejskiej sztuki. Pierwsze, trwające tysiące lat, a skryształizowane w erze homeryckiej i po niej, spowodowało umocnienie się świadomości dotyczącej suwerenności i odrębności poszczególnych dziedzin wytworów artystycznych.

Kolejna faza była krótsza, ale rozciągała się na wiele stuleci – według mego rozeznania aż po koniec XIX wieku. Okres ten charakteryzował się samowiedzą określonych kanonów sztuki, ale nadrzędnym wobec nich wymiarem były takie a nie inne światopoglądy, nacechowane filozoficznie, religijnie czy po prostu ideologicznie. Twórca ulegał im w różnym stopniu, ale zawsze miał w odwodzie swoje własne instrumentarium i własne królestwo formy.

Trzeci etap pojawił się w chwili rozpadu integralnych układów artystycznych spójnie związanych z całościowymi strukturami kulturowymi. Zniknęły style – chyba ostatnimi ich przejawami były romantyzm i naturalizm – a równocześnie z tym zjawiskiem pojawiły się oznaki nieufności czy zgoła niewiary artystów w niepodważalność proponowanych im światopoglądów. Ukształtował się wówczas znamieny dla owego przełomu model kultury określany mianem awangardy. W jego ewolucji miejsce kanonów zajęło ustawiczne eksperymentowanie materiałem, środkami wyrazowymi i motywami treściowymi, ale też zyskała na atrakcyjności idea nowości. Sztuka stała się grą, ale poważną, gdyż stawką stało się między innymi przeobrażenie świata²; twórcy manifestowali swoją postawę wobec rzeczywistości bez przyłączania się do zastanych kodeksów aksjologicznych, raczej je testowali, modyfikowali czy wręcz przełamywali. Apogeum tej fazy ustanowiła formacja, która od połowy lat 50. ubiegłego wieku starała się utrzymać status artysty bez sztuki. Ta bowiem była ustawicznie przekraczana, gdyż rujnowała, jak wielu artystów uważało, tkankę indywidualną i społeczną życia, które wszak spr-

² W Polsce, w latach międzywojennych, pewną rolę w awangardowym nurcie odegrali konstruktywiści, których nie interesowały kwestie warsztatowe, doskonalenie technik malarskich, ale przede wszystkim idea sztuki będącej narzędziem przemiany rzeczywistości, budowanie nowej wizji człowieka i społeczeństwa.

wia, że wszystko, jak postulował Marcel Duchamp, „jest” sztuką. W ten sposób doszło do zdeprecjonowania całej chyba estetyki od Platona do dziś³.

Ostatni szczebel to stopniowe wyłanianie się nowego wariantu kulturowego, charakteryzującego się konsumpcjonistyczno-permisywnym układem społeczno-kulturowym⁴. Różnie go nazywano: raz postmodernizmem, innym razem ponowoczesnością lub późną nowoczesnością, biorąc przede wszystkim pod uwagę dokonania architektury i literatury, ale nieco później zaczęto wkładać w obszar tej mutacji kulturowej całe terytorium działań artystycznych, nie wyłączając filozofii. Niektórzy z badaczy posuwali się aż do skrajności mówiąc o „końcu sztuki” albo wręcz o jej fazie posthistorycznej. W tym ostatnim rozwojowym etapie uczestniczą twórcy tworzący aktualnie, objęci globalnym wiatrem nawiewającym najróżniejsze problemy polityczne, ekonomiczne, religijne czy medyczne. Artystów poruszają kwestie powszechne: kryzysu demokracji, ubóstwa, wykluczania, nietolerancji albo mniejszości narodowych czy tych powiązanych z kulturowym wymiarem płci.

Zaćmienie sztuki współczesnej

Skoro zatem wszystko i każdy jest w stanie tworzyć artystycznie, muszą zanikać obiektywne wartości, normy i kanony; nie trzeba już liczyć się z tradycją estetyczną ani zważać na moralne konsekwencje procesów artystycznych. Artysta został zwolniony z wszelkich zobowiązań. Nie musi tworzyć piękna, mówić prawdy, dysponować wyczuciem smaku i gustu, mieć utalentowanych rąk, wiernie odtwarzać rzeczywistości, wyzwaląć wzniosłości, budzić przyjemność, upodobanie, zachwycać ani wzruszać. Ma natomiast być sobą według własnych zasad, nie wyłączając nawet lekkiego naruszenia prawa⁵. Z tej

³ Zob. A.C. Danto, *Czym jest sztuka*, tłum. A. Kunicka, Warszawa 2016, s. 46.

⁴ Powyżej wyodrębnione stadia rozwoju sztuki zawdzięczam rozmowom z niezującym już Stefanem Morawskim, które prowadziłem w latach 90. ubiegłego wieku, najczęściej w jego warszawskim domu mieszczącym się przy ulicy Waszyngtona 20.

⁵ Zob. szerzej: M.A. Potocka, *Nowa estetyka*, Warszawa 2016, s. 43.

racji nie mamy już do czynienia ze sztuką w tradycyjnym sensie, ale z czymś, co żywi się wszechogarniającą kreatywnością, wolnością od jakichkolwiek prawideł, zwłaszcza tych postulowanych przez światopoglądy religijne, chwytami dekonstrukcjonistycznymi, szczerością posuniętą aż po granice bezwstydu, brakiem potrzeby tłumaczenia się ze swej wyjątkowo subiektywnej postaci, gdyż nie wymaga się od artystów żadnych niecodziennych umiejętności, wiedzy, talentu ani, jak by to nazwał Platon, doświadczeń zrodzonych przez „szał Erosa”. Wystarczy po prostu chcieć wyrażać swoje impresje, by zyskać walor autentyczności, wejść w społeczny obszar zarezerwowany dotąd tzw. sztuce wysokiej, teraz obniżonej do poziomu składowiska w supermarkecie. Czyż za dzieło artystyczne uznamy zaprezentowany w sali muzealnej odkurzacz, odróżniony od zwykłego przedmiotu otoczką fluoryzującego światła albo piłki do koszykówki bezładnie porzrucane w akwarium?

Trzeba więc z pewnym smutkiem skonstatować, że krajobrazy sztuki nowoczesnej przypominają kłęczce albo zawity splot. Sztuką wszak staje się w swych najróżniejszych i nieprzewidywalnych przejawach samo życie, które okazuje się podstawowym materiałem artystycznym, znikają też granice pomiędzy poszczególnymi rodzajami sztuki. Zaczyna liczyć się intencja twórcza, sam proces tworzenia dzieła, nie zaś finalny efekt, niosący sobą konkretne treści czy jakości chociażby metafizyczne. Zamiast doskonałości formalnej, warsztatowej, mistrzostwa artystycznego pochwały zyskują „wytwory” prowokujące, skandalizujące, po prostu pomysłowe, nastawione na epatowanie wulgarnością, brzydotą, okrucieństwem bądź drastycznym seksem. Zasadniczym wyróżnikiem tego rodzaju dzieł jest akcyjność oraz zacieranie granic między nimi a praktyką życiową, artystyczne wykorzystywanie wszystkiego, co tylko możliwe, nie wyłączając strzępów doktryn filozoficznych, naukowych, religijnych itd.

Mistyfikacja, anonimowość, ironiczność, łamanie konwencji, porzucenie utrwalonej przez wieki tradycji – oto niektóre widome znaki dzisiejszej sztuki, negującej, raz jeszcze podkreślmy, wszystkie dokonania tradycyjnej estetyki, nad wyraz ironicznej, kpiarskiej, świadomie porzucającej znaczenie jako środek porozumienia z odbiorcą. Oczywiście, powyższe uwagi nie dotyczą całości całej przestrzeni

współczesnej sztuki, choć zdają się być w niej dominujące. Napotykamy przecież teorie artystyczne oraz artystów, którzy świadomie nie poddają się naciskom propagatorów antysztuki; starając się – w przeciwieństwie – konstruktywnie reagować na zastane wartości tradycji, nie wyrzucać poza obręb osobistego zainteresowania takich pojęć, jak: natura, *mimesis*, wychowanie, odpowiedzialność, wiara, stworzenie czy chociażby osobowo pojęty Bóg. Miarą ich aktywności jest odkrywanie prawdy o rzeczywistości i zrośniętym z nią człowieku, z którego powodu i dla którego przecież sztuka istnieje. Akceptując tego rodzaju perspektywę wykładam, co następuje.

Sztuka włączona w tradycję

Rozpoznaję sztukę jako dziedzinę kultury niebywale wyrafinowaną i ekskluzywną. Nie każdy człowiek może być artystą i wcale nim być nie musi. Można przecież dysponować artystycznym poglądem na świat i w żywoł ludzkiego rozumienia rzeczywistości, w tym drugiego człowieka oraz – na ile to możliwe – Boga, wprowadzać poczucie piękna, nie tylko w estetycznym znaczeniu, lecz i w sensie duchowym, tudzież świadomość dramatyzmu oraz tajemnicy. Powyższa postawa mieści przeto w sobie podwójny plan znaczeniowy. Najpierw dotyczy faktu wykorzystywania – dosłownie we wszystkim, co w codzienności czynimy – możliwości i mocy, niesionych przez kolorystykę i formę malarską, muzykę czy słowo, zwłaszcza słowo o wielkim natężeniu duchowym, znajdujące spełnienie w literaturze, w węższym sensie, poezji, a następnie wskazuje na określony sposób bycia, styl obecności i budowania relacji z innymi ludźmi, jak też z Bogiem.

Tak pojmowane bycie artystyczne uwrażliwia na naturalną godność i wolność każdego człowieka, na jego uwikłanie w grzech i stałe próby wybijania się do ewangelicznej niepodległości. Umożliwia wychwytywania treści poznawczych, które wymykają się pojęciowemu nazywaniu, stając się w rezultacie praktyką rozmyślenia o tych treściach duchowych, które w sposób zaskakujący i jakoś niespodziany pojawiają się w polu ludzkiej świadomości, są wewnątrznie wyczuwane, choć trudno je dyskursywnie uchwycić. Wówczas przeżywa się

chwile tajemniczych uniesień, które potwierdzają obecność bytowej sfery innej niż ta zmysłowo dotykalna. Moim przynajmniej zdaniem, tego typu artystyczny pogląd na świat jest dostępny wszystkim ludziom, którzy, choćby w stopniu szczątkowym, pozostają wrażliwi na istnienie rzeczywistości, potrafią wydawać sądy smaku i mają umysł kontemplacyjny.

Natomiast od artystów godnych tego miana wymagam o wiele więcej, rzekłbym wręcz, że domagam się umiejętności i talentów wykraczających poza konwencje i schematy kultury danego czasu. Przede wszystkim muszą oni jasno formułować swoje poglądy antropologiczne i metafizyczne, ponieważ od tego, w jaki sposób pojmują człowieka oraz jak widzą świat, zależy jakość ich sztuki. Artysta ogołocony ze zdobyczy europejskiej tradycji intelektualnej i religijnej, zdany tylko na osobiste impresje i odczucia, albo światopoglądy nihilistyczne, pozbawione sensu i dobra, nigdy nie zyska mistrzowskiego poziomu, nie będzie w stanie swych propozycji wiązać z pięknem, ani tym bardziej eliminować zauważanych w rzeczywistości braków, czyli doskonalić samego siebie, innych ludzi i w ogólności świata jako takiego. Nawet jeżeli uznaje swoje propozycje za „duchowe”, należy uważnie i krytycznie im się przyglądać.

Oto przykład: Wassily Kandinsky, przekonujący, że sztuka jest fundamentalnym składnikiem życia duchowego, że nie powinna w niewolniczy sposób naśladować natury, ale wyrażać własną „inspirowaną siłę profetyczną”. A więc, porzucając świat zewnętrzny (naturę) malarz dążył, wolno przypuścić, do wyakcentowania tendencji teozoficznych i milenarystycznych. Duchowość, będąca celem sztuki nie ma, w jego rozumieniu, wielu związków z chrześcijaństwem, choć terminologia, jakiej używał, nasuwa tego typu skojarzenia. Naturalnie, trzeba pozytywnie odnosić się do wszelkich dzieł sztuki otwierających na (jakkolwiek pojętą) duchowość, stawiających człowieka w przestrzeni transcendencji, wychylających ku temu, co nieznanne. Tylko że taki koncept należy potraktować jako wstępny zaledwie warunek akceptacji, oczekując na dalsze twórcze kroki, zmierzającego do wysłowienia tajemnicy Wcielenia i zmartwychwstania Chrystusa. Chodzi przecież o maksymalistyczny wysiłek, aby – także przy pomocy środków ściśle artystycznych – rozjaśnić symboliczną

(w językowym rdzeniu) treść sugerowaną w objawieniowym przekazie. Bóg przecież nieuchronnie pozostaje w poznawczym i ontologicznym tle. Kiedy podejmujemy trud, aby się do Niego zbliżyć, on niejako oddala się, skrywa w swej boskości. Dlatego dzieło sztuki, ze swoją symboliczno-sugerującą i ewokatywną własnością, tak bardzo pociąga i fascynuje.

Dalej. Wymagam od artystów, by umacniali, niejako z dnia na dzień, cnotę sztuki, na którą składa się doświadczenie oraz stałe ćwiczenia, stały twórczy trening. W ten sposób zdobywa się praktyczną mądrość, czyli, umiejętność dobierania takich przyczyn szczegółowych – tworzyw, czynności i narzędzi – które w sposób niezawodny zaprowadzą do zamierzonego celu. Kto cel ów bezbłędnie osiąga, jest mistrzem w sztuce⁶. Dopiero po osiągnięciu tak wyznaczonego poziomu wypada podejmować twórcze eksperymenty, zdawać się na siłę malarskiego czy językowego tworzywa, nigdy nie zapominając o mimesis, wiążącej artystów z długą tradycją wypracowaną przez kulturową świadomość starożytnych Greków, a skumulowaną w teoriach Platona, Arystotelesa, w późniejszych wiekach zaś dopełnioną przez św. Tomasza z Akwinu. Oni to naśladowanie związali z naturą, zauważając, że przynosi ono wiedzę i daje przyjemność. W ten sposób sztuka otwiera odbiorcę na te różnorodne sfery istnienia, umożliwiając mu rozeznanie się w całej ich okazałości, jak również przynosi coraz głębsze samopoznanie i osvajanie się z rzeczywistością.

Ale bez wątpienia życie mieni się przemienne barwami tragicznymi, komediowymi, konfesyjnymi i nie daje się wyczerpać w żadnym akcie twórczym, choćby o arcydzielnej skali. Artysta jest przeto zobowiązany do kreatywnego odtwarzania całego bogactwa świata. Nie może ograniczać się do tego, co jest bez skazy, bo tutaj na ziemi nie stykamy się z tego typu postawami. Dobijamy się tylko (bądź: aż) do pełni prawdy o sobie samych, o celach osobistego życia, o szansach na uzyskanie religijnie pojętej nieśmiertelności. Język sztuki w tym na ogół pomaga, jako dysponujący cechą otwartości, choć zła antropologia daje fałszywy ogląd świata i, co za tym idzie, trudną do przyjęcia wizję artystyczną.

⁶ H. Kiereś, *Człowiek i sztuka*, Lublin 2006, s. 126.

Otwartość sztuki

W wielu swych różnorodnych zastosowaniach termin „otwartość” zaliczam do zestawu kategorii zmistyfikowanych. Głównie z tej racji, że – pomijając wieloznaczność tego pojęcia – za każdym razem, kiedy go używamy, mamy obowiązek ujawnienia treści do jakich odsyła. Niestety, najczęściej spotykamy się z sytuacjami, gdzie „otwartość” zyskuje taki sens, jaki został zaprojektowany przez jego użytkownika, w zależności od tego czy idei, jakie chce przedstawić albo – co zdarza się częściej – komuś narzucić. Nie oznacza to jednak, że nie powinniśmy poszukiwać, jak to tylko możliwe, dróg prowadzących do ukształtowania takiej koncepcji otwartości, która, wyrzekając się ideologicznych i sofistycznych naleciałości, mogłaby służyć jako metodologiczna matryca prowadzonych w różnych obszarach kultury debat czy rozmów. Otwartość jako taka przecież stanowi podstawowy warunek umożliwiający człowiekowi rozwijanie swoich ludzkich potencjalności, w tym zwłaszcza budowania więzi międzyosobowych, w szerszym sensie, wszelkich relacji społecznych, nie wyłączając tych o wymiarze ogólnoludzkim.

Ważne jest tutaj pojęcie osoby, gdyż tylko pomiędzy osobami może odbywać się komunikacja we właściwym sensie. Przez „osobę” rozumiem taki „ośrodek aktywności”, który jest samoświadomy, czyli zdolny do krytyki własnych przekonań, a więc do tworzenia przeświadczeń drugiego rzędu (przekonań o przekonaniach), nadto wyposażony w wolną wolę oraz – powiedziałbym – otwarty aksjologicznie, to znaczy potrafiący reagować na różnego rodzaju wartości⁷. A skoro tak, powinna go także charakteryzować wrażliwość na wszystko, co tworzy bogactwo kultury, nie pomijając literatury, zwłaszcza poezji. Czy jednak tę ostatnią wypada wiązać z kategorią otwartości?

Jak najbardziej. Trzeba wręcz powiedzieć, że do istoty poezji⁸, do jej ontologicznego rdzenia należy otwartość, rozumiana jako konstytutywna wieloznaczność, będąca trwałą cechą każdego dzieła w każ-

⁷ S. Judycki, *Tajemnica komunikacji między osobami*, w: *Intersubiektywność*, red. naukowa P. Makowski, Kraków 2012, s. 88.

⁸ Tezy, które odnoszą do poezji, mogą w ogólności dotyczyć literatury i sztuki, w szerokim sensie tego określenia.

dym czasie. Dlatego za poetę uznajemy jedynie kogoś, kto – dysponując tzw. zmysłem poetyckim – potrafi wykorzystywać systemowe bogactwo języka, a więc sposoby ekspresji zawarte w składni, frazeologii, morfologii słów, tonacji i brzmieniu⁹, pozostając jednak w polu możliwości, jakie ów język ofiarowuje, przedstawia i sugeruje to, co jest trudne do wysłowienia albo zasadniczo nie do wypowiedzenia. Kiedy bowiem – a nastąpiło to w greckiej starożytności – literatura poczuła się po raz pierwszy właśnie literaturą, autonomiczną formą ludzkiej działalności, świadomie przeciwstawiającą się wszystkiemu, co nią nie jest – żywiłowemu, ekstatycznemu „wieszczoniu” proroków, kultowi, obrzędowi, zwyczajom i w ogóle „życiu”¹⁰, jej twórcy byli świadomi faktu, że bez aktywnego odbiorcy literatura nie może się obejść, że jej struktura ma i mieć musi otwartą postać. Wynikało to najpierw z charakteru samego języka, głównego tworzywa każdej artystycznej wypowiedzi. Jest on czymś żywym, nieustannie i w każdej chwili się tworzącym, będącym, jak to zapewne określiliby Humboldt, nie „dziełem” lecz „działalnością”. Tym samym język wciąż niejako rozszerza się na każdym etapie swojego rozwoju.

Ale, napotykamy tutaj na przedziwny paradoks, który nazywam **paradoksem otwartego ograniczenia**. Chodzi o to, że z jednej strony język, także kiedy przybiera wymiar poetycki, nie jest w stanie dogłębnie wyrazić rzeczywistości, nie odzwierciedla jej bezpośrednio, nie odsłania tajemnic świata i życia do końca, zawsze pozostawiając jakąś sferę niedopowiedzianego. Ona to bezwarunkowo stanowi o niepowtarzalności i cudzie słowa artystycznego. Gdybyśmy bowiem mogli w języku jasno i wyraźnie ująć to, czego doświadczamy, gdyby świat stał się dla nas całkowicie poznawczo dostępny, wówczas nie istniałaby potrzeba tworzenia literatury czy pisania wierszy. Żylibyśmy w przestrzeni całkowitej poznawczej oczywistości, jak gdyby w blasku boskiego widzenia, gdzie zanikł już trud posługiwania się pojęciami oraz poczucie niewyraźności.

⁹ Por. P. Dybel, *Nic poezji. O liryce filozoficznej Stanisława Czerniaka*, Kraków 2018, s. 18.

¹⁰ S. Awierincew, *Na skrzyżowaniu tradycji (szkice o literaturze i kulturze wczesnonobizantyjskiej)*, przekł. D. Ulicka, Warszawa 1988, s. 23-24.

Z drugiej jednakże strony, zdarzają się sytuacje, w których słowo sugeruje to, czego nie byliśmy świadomi albo nie potrafiliśmy bliżej określić, prowadzi nas w rejony (egzystencji, przeżycia, wiary), do których nigdy byśmy nie doszli. Na tej cesze języka zasada się właściwa funkcja poetyckości. Nie jest przecież tak, że poeta całkowicie panuje nad językiem, to raczej sam język – jeżeli wykorzystuje on jego fundamentalne własności, zwłaszcza moc symboliczną – staje się przewodnikiem po zawłościach życia i dookolnej rzeczywistości. Nie chodzi tu o to, że poeta nie wie, co pisze, ale raczej o to, że daje się ponieść sile otwierającej go na nieoczekiwane doznania. Dzięki poezji więc, zarówno autor, jak i odbiorca, otwierają się na niespodziane obszary istnienia albo odkrywają w głębi własnego „ja” sfery czy miejsca dotąd nieosiągalne bądź skryte w podświadomości.

Nadto, język wiąże nas ze wspólnotą, w której aktualnie żyjemy, ale łączy również z tymi, którzy przynależą do przeszłych dziejów, którzy posługiwali się tym samym językiem, co my i stanowią horyzont naszej współczesności. Mówiąc albo pisząc jakikolwiek tekst wzajemnie się do samych siebie przyciągamy, otwierając najróżniejsze tereny porozumienia i zrozumienia. Mówimy przecież zawsze do kogoś, choćby to był tylko nasz wewnętrzny głos, określona postać tradycji albo, jak postulował św. Augustyn, głos wewnętrznego nauczyciela, dosiężny za pomocą „słowa serca”. Po prostu wszyscy żyjemy w żywiole języka, który ujawnia swojego prawdziwego ducha (*pneuma*), będącego duchem złym albo dobrym, duchem zatwardziałości i zahamowania lub duchem otwarcia się ku sobie i płynnej wymianie między Ja i Ty¹¹. Czy oznacza to akceptację Gadamerowskiego przekonania, że jakiegokolwiek wyjście poza język nie jest realne, ponieważ wówczas musielibyśmy wykroczyć poza własną egzystencję, co z tytułu ludzkiej skończoności nie jest wszak możliwe?

Twierdzenie autora *Prawdy i metody* należy z małym zastrzeżeniem przyjąć. To „małe zastrzeżenie” odnosi się do następującej kwestii: otwartość jako wpisana w językowy charakter życia i właściwie niedająca się zeń wyrugować, sprawia, że przekraczamy znakową

¹¹ H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, przekł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 2000, s. 59.

sferę chociażby w przeżyciach typu mistycznego¹² (co jednak nie postuluje, że potrafimy odnajdować jakieś transcendentalne znaczenia). Także w trakcie lektury tekstów literackich, wchodząc w rzeczywistość przez nie sugerowaną, często dochodzi do tego rodzaju czytelniczego uniesienia, które przebiega w sferze odczuć bezsłownych, jest czystym olśnieniem, jakie dają na przykład jakości estetyczne. Źródła takich doświadczeń tkwią w symbolicznym i otwartym charakterze każdego dzieła sztuki.

W latach 60. ubiegłego wieku Umberto Eco¹³ wprowadził w teoretycznoliteracki obieg kultury tezy, które na trwale w niej się zakorzeniły. Niektóre z nich, przydatne w prowadzonych przeze mnie rozważaniach, tutaj przypominam:

- w pierw, że właściwie nie spotykamy utworów o raz na zawsze ustalonych interpretacjach, są one raczej ze swej istoty polisemiczne; otwartość nadaje im wymiar transgresyjny;
- dynamiczna relacja pomiędzy wierszem i jego odbiorcą, pojmowanym jako aktywny współtwórca, myśliwy tropiący zdobycz, według określenia Montaigne'a, została uznana za niezbywalną; kategoria otwartości umożliwia jej urzeczywistnianie. Bodaj Berkeley spostrzegł, iż smak jabłka nie jest w samym jabłku – jabłko jako takie nie ma smaku – ani w ustach tego, kto je spożywa. Wymaga współudziału obojga. Tak samo dzieje się z poezją¹⁴;
- autor zakłada różnorodne odczytywania proponowanego do lektury wiersza, uznając je za konieczne jego dopełnienie, ale te odczytania zarazem porządkuje w tym sensie, że wywołuje je jako różne, ale współbrzące odpowiedzi na jeden, sam w sobie określony bodziec;
- wiersz jest otwarty, kiedy jest zacznym wielorakich interpretacji i wraz z nimi tworzy własną strukturę;

¹² Mistyczna ekstaza dzieje się poza jakąkolwiek sferą językową, choć ludzie jej doznający na ogół starają się to przeżycie jakoś opisywać.

¹³ U. Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, przekł. J. Gałuszka, L. Eustachiewicz, A. Kreisberg i M. Oleksiuk, Warszawa 1994.

¹⁴ Podaję za: J.L. Borges, *Sztuka poetycka (1967-1968)*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2005 nr 3-4, s. 13.

- od natężenia strukturalnej otwartości wiersza zależą możliwości interpretacyjne dostępne odbiorcy;
- układ czynników zawartych w wierszu, których zasadniczą cechą jest ich nieokreśloność, sprawia, że odbiorca bywa zmuszony do ciągłe nowych czytelniczych rozpoznań;
- otwartość wiersza czyni z niego treściową strukturę, podlegającą ciągłym zmianom, która nie jest i być nie może czymś zaryglowanym, jako że jest uwikłana w czas. Dzięki temu wiersz zawsze jest gotowy na to, by dokonywać w nim zmian i najróżniejszych przekształceń;
- mimo upływu czasu i zmiany kontekstów kulturowych wiersz nadal żyje w świadomości czytelniczej, w nowych już uwarunkowaniach dziejowych;
- wiersz jest ze swej istoty otwarty na potencjalnie nieskończoną serię możliwych interpretacji, co jednakowoż nie oznacza nieistnienia kryteriów ograniczających interpretację. Każda bowiem interpretacja ma cel i wcale nie „płyne jak rzeka”, całkowicie samoistnie¹⁵. Swego rodzaju tamą, limitującą tę potencjonalnie nieustającą ilość interpretacji, stanowi forma i kompozycja wiersza, zapewniająca mu ontologiczną tożsamość, artystyczną niepowtarzalność i komunikacyjną funkcjonalność;
- otwartość wiersza nie może prowadzić do niemających granic interpretacji, ponieważ – jak uzasadniał Roman Ingarden – odbiorca jest w stanie „wypełnić” miejsca w nim niedookreślone jedynie w granicach tego, co tekst sugeruje i dopuszcza. Dlatego trzeba ustalać dialektykę między „formą” a „otwarcie”, to znaczy określać granice, w ramach których dzieło może osiągać największą wieloznaczność, z jednej strony zależąc od aktywnej współpracy odbiorcy, z drugiej zaś nie przestając być „dziełem”;
- pojęcie „dzieła otwartego”, czyli dzieła w ruchu, nie stanowi kategorii krytycznej, lecz jedynie hipotetyczny model, opracowany po to, by ukazać kierunek rozwoju współczesnej sztuki;

¹⁵ U. Eco, *Interpretacja i historia*, w: U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, przekł. T. Bieroń, pod red. S. Colliniego, Kraków 2008, s. 29.

- w otwartość w powyższym rozpoznaniu nie powinniśmy naturalnie wierzyć, tylko uznawać ją za środek pozwalający na pełne korzystanie z wszelkich dobrodziejstw kultury.

Z przywołanych ustaleń jasno wynika, że otwartość okazuje się kategorią spójną ze wszystkimi poziomami tekstu poetyckiego. Poezja jej pozbawiona nie mogłaby być tym, czym zasadniczo jest, czyli takim sposobem organizacji językowej, który, poprzedzony tajemniczym z natury stanem umysłu, umie opisywać doświadczane sytuacje ontologiczne i egzystencjalne, jak również odsłaniać te z nich, które skryte są pod powierzchnią przygodnego istnienia. **Warto zatem poezję (szerzej: sztukę) uznać za drogę-metodę – w sensie zawartym w greckiej formule *hodòs* – prowadzącą do akceptacji otwartości pojętej jako atrybutywna cecha ludzkiej obecności w świecie.** Bez niej życie uległoby skostnieniu, sprowadzając samo siebie do monistycznej wykładni, czego konsekwencją byłby skrajny aprioryzm i całkowite nieliczenie się z pluralistycznie ukształtowaną rzeczywistością.

Tak oto zbliżyłem się do centralnego punktu mojej wypowiedzi. O ile przyznamy, że dzięki otwartości cechującej utwór poetycki, odbiorca może wносить do aktu lektury własne cechy psychologiczne i fizjologiczne, swoje ukształtowanie środowiskowe i kulturowe, tę charakterystykę wrażliwości, jaką narzucają bezpośrednie okoliczności i sytuacja historyczna, co skutkuje tym, że każdy odbiór – niezależnie od uczciwego i bezwarunkowego wysiłku, aby dochować dziełu wierności – jest nieuchronnie osobisty i oddaje dzieło w jednym z jego możliwych aspektów¹⁶, o tyle też musimy przyjąć, że dzięki wspomnianej własności **poezja staje się figurą postaw, które powinny charakteryzować niemal wszystkie zachowania i akty decyzyjne ludzi. Otwartość w sensie antropologicznym ma być i powinna być ich podstawowym obowiązkiem.** Człowiek przeto musi być świadom, że jest wystawiony jako osoba na najróżniejsze odczytania i oceny, traktowany jako byt aksjologiczny i zarazem hermeneutyczny, a więc mający wartość, znaczenie i sens domagający się zrozumienia oraz docenienia.

¹⁶ U. Eco, *Sztuka*, przekł. P. Salwa, M. Salwa, Kraków 2008, s. 167-168.

W tego rodzaju procedurze należy unikać – co podkreślam – jednoznaczności nazewnictwa, gdyż pozostaje ono głównym wrogiem otwartości. Życie prawdziwie ludzkie bowiem tym się wyróżnia, że wytwarza takie struktury wyobraźni, które ułatwiają człowiekowi zrozumienie nie tylko świata, ale i samego siebie. Oznacza to, że poezja pośredniczy między nim a światem, proponując interpretację zewnętrzną rzeczywistości poprzez tworzenie znaczeń osłabiających jej obcość. Byłaby więc tożsama z egzystencją, a więc z tym, jak sobie człowiek radzi z doświadczeniem samego życia. A ponieważ poezję i każdą osobę cechuje otwartość, dlatego poezja nie odpowiada na pytanie „jak jest?”, lecz tylko na pytanie „jak można byłoby jeszcze inaczej zinterpretować świat i samego siebie?”, nieustannie przesuwając pozycje, z jakiej ktokolwiek zechce sobie zadać to pytanie¹⁷.

Wniosek nasuwa się bez specjalnych przeszkód: otwartość jako kategoria wpisana w strukturę poezji oraz otwartość trwale związana z ludzką egzystencją stanowi dwie nierozzerwalne strony życia. Bez wskazanej otwartości byłoby ono chyba nie do przeżycia, a może w ogóle byłoby niemożliwe, jako życie ludzkie, jeszcze nie w pełni spełnione, nie w pełni ukonkretnione; życie, które w pocie czoła większość ludzi – zgodnie ze swoimi preferencjami i światopoglądem – stara się profilować, by móc doznawać czegoś, co od czasów starożytnych ukrywa się pod niebywale wieloznacznym słowem „szczęście”.

Katedra jako tekst kultury

Otwartość charakteryzuje w niebywale mocnym sensie katedrę, z której wykształciły się podstawowe instytucje tworzące kulturę europejską. Wszak w średniowieczu Europa była tam, pokąd sięgały katedry i że katedrę należy uznać za symbol Europy¹⁸. W przywołanej formule dwie kwestie domagają się natychmiastowego rozjaśnienia.

¹⁷ M.P. Markowski, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Kraków 2013, s. 199-200.

¹⁸ Nawiązuję tutaj do znakomitego eseju ks. J. St. Pasierb, *Katedra – symbol Europy*, w: *Na początku była kultura*, wybór i oprac. M. Wilczek, wprowadzenie ks. J. Szymik, Katowice 2013.

Mam na myśli pojęcie katedry i pojęcie symbolu. Zarówno pierwsze, jak i drugie odsyła do etymologii greckiej, gdzie symbol (σύμβολον – *sýmbolon*) pojmowano jako znak o dwustopniowej strukturze sensu umożliwiający sugerowanie rzeczywistości wymykającej się językowi dyskursywnemu, a głęboko ukrytej. Pełnił on równocześnie funkcję scalającą dwa odległe od siebie obszary świata lub przeciwstawne sobie treści osobistego doświadczenia. Symbol mógł nakierowywać na istnienie tajemniczego wyższego porządku, którego widzialne rzeczy są tylko wskaźnikiem. To rozpoznanie, oparte na Augustiańskiej dwudzielnosci rzeczy i znaku, wskazuje, że świat dosiężny zmysłami nie wyczerpuje bogactwa rzeczywistości jako takiej, odsyła do świata idealnego, czyli zasadniczo Boskiego. Dlatego w wizjach teologów średniowiecznych kosmos musiał się niejako „mieścić” w przestrzeni skupionej w katedrze, charakteryzującej się jednością tego, co zewnętrzne i tego, co wewnętrzne.

Natomiast rzeczownik „katedra” (καθέδρα) w językowej tradycji greckiej oznaczał legowisko, krzesło, siedzenie, bazę kolumny. Później, już w dobie Nowego Przymierza, zaczął określać miejsce, a więc katedrę (łac. *kathedra*), gdzie się naucza, czyli kościół biskupa, ale też, w dykcji niemieckiej i włoskiej, dom biskupa oraz w jeszcze większym stopniu – dom Boga. Tak więc katedra narodziła się w IV stuleciu wraz z uznaniem chrześcijaństwa za religię dozwoloną, a później oficjalną religię Cesarstwa Rzymskiego, i z przyjęciem biskupa w poczet wielkich osobowości mających władzę i cieszących się poważaniem¹⁹. I ten właśnie „dom Boga”, czy „miasto Boga” przesycały najróżniejsze symbole odniesione do kosmosu i do człowieka. Czyniły z katedry **wielki tekst kultury, domagający się rozumiejącej interpretacji, ale mający również charakter dydaktyczno-wychowawczy, i – co znamienne – zachowujący swoją ważność aż po nasze ponowoczesne czasy.**

Zapytajmy więc, nieco naiwnie, dlaczego tak się stało? Przede wszystkim dlatego, że katedry wznoszono z myślą o ich długim trwaniu, zarówno w sensie życia kościelnego, jak i życia duchowego, mistycznego poszczególnych wiernych. Miały być znakiem wieczności

¹⁹ Zob. J. Le Goff, *Niezwykli bohaterowie i cudowne budowle średniowiecza*, przekł. K. Marczevska, Warszawa 2011, s. 93-95.

w przygodnej terażniejszości świata. Ale ponieważ (zgodnie z doktryną tomistyczną) człowiek nie może bezpośrednio poznać Boga, musi więc z konieczności opierać się na rzeczach, by do Niego dojść, stąd rzeczy widzialne nabierają wyjątkowego znaczenia. Owo znaczenie nie wpływa jednak z samego faktu ich istnienia, lecz z tego, że mogą sugerować stany duchowe, nadprzyrodzone. Mając w widzialnych przedmiotach upodobanie doświadczamy obecności piękna, potrafimy wznieść się na wyżyny religijnej kontemplacji.

Tutaj dopatrujemy się wątków przejętych z pism syryjskiego mniacha Pseudo-Dionizego Areopagity, postulujących, że blask i piękno odkrywane w realnej rzeczywistości w istocie są odbłaskiem Piękna samego w sobie, Prawdziwego Piękna. Poszukiwanie i odczuwanie owego Transcendentnego Piękna stało się w średniowieczu jedną z naczelných zasad aktywności twórczej i teorii sztuki. Dlatego przejście ze stylu romańskiego w rodzajowy styl gotycki było doprawdy rewolucyjne. Stało się to w tym momencie dziejów, kiedy centrum kultury chrześcijańskiej znajdowało się w Paryżu, nie zaś w greckim Konstantynopolu. Dlatego powiada się, że katedra gotycka to *gesta Dei per Francos* – dzieła Boga dokonane rękami Francuzów. Katedra zyskała wówczas (dzięki między innymi innowacjom technicznymi, takim, jak, na przykład, wynalezienie sklepienia krzyżowo-żebrowego, łuków przyporowych, zastosowaniu kamiennych żeber i mniej masywnych murów) niespotykaną dotąd jakość estetyczną. Rozświetlona od wewnątrz grą światła i cienia, harmonijną racjonalnością wszystkich swoich elementów strukturalnych, które zaczęły pełnić określone funkcje, wysoka i strzelista aż pod samo niebo, obudowana wieżami i wieżyczkami, podkreślającymi przewagę spraw wysokich nad niskimi, jak i pęd ku wzniosłości – stała się wyrazem religijnego i estetycznego światopoglądu, uwypuklając wartość zarówno czynników duchowych, jak i czynników realistycznych.

Nic przeto dziwnego, że katedra przybrała charakter tekstu uobecniającego najróżniejsze treści kulturowe, zarówno te minione, jak i te dziejące się jako współczesne w każdym czasie. Syntetyzowała w sobie całe chrześcijańskie i europejskie *uniwersum* historyczne, w tym ówczesnie dostępną wiedzę, na wzór *Złotej legendy* dominikanina Jakuba de Voragine, *Zwierciadła prawa* Guillaume Duranda i nade wszystko

Sumy teologii św. Tomasza z Akwinu. To ostatnie porównanie stało się popularne za sprawą amerykańskiego historyka sztuki Erwina Panofsky'ego, jak też wybitnego mediewisty Étienne Gilsona, którzy podkreślali paralelizm między gotycką architekturą katedr a strukturą argumentacji scholastycznej i prowadzenia dysput filozoficznych. Formalny schemat dzieła św. Tomasza z Akwinu odpowiadał po prostu układowi podpór, filarów bądź sklepień katedry. W ten sposób księga architektury zespoliła się z pisarstwem filozoficznym. Z biegiem czasu każde arcydzieło sztuki kojarzono z cudownością i szlachetnością katedry. Traktowano tak chociażby *Boską Komedię* Dantego czy całościowo twórczość Szekspira.

Pytałem: jaka sztuka? W moim rozpoznaniu tylko taka, która została poparta przyjętą z rozmysłem hierarchią wartości, jak też świadomością, że nie wolno jej wyrzekać się *paidei*, gdyż wówczas przestanie być sobą. Sztuka bowiem powinna spełniać funkcje wychowawcze, wprowadzać spokój i umiar w rozgorączkowane życie współczesne, niszczyć w kulturze łożysko stereotypów i liczmanów, przekreślać hedonizm, brak-brzydotę, i za wszelką cenę doskonalić świat, odkrywać piękno, a więc afirmować pełnię bytu. Wówczas dzięki niej będziemy mogli coraz wyraźniej i głębiej poznawać życie, mieć na to życie wciąż ożywaną ochotę. Inaczej zaczniemy po prostu umierać, choć będziemy jeszcze słyszeli własny oddech.

Bibliografia

- Awierincew S., *Na skrzyżowaniu tradycji (szkice o literaturze i kulturze wczesnobizantyjskiej)*, przekł. D. Ulicka, Warszawa 1988.
- Borges J.L., *Sztuka poetycka (1967-1968)*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2005 nr 3-4
- Danto A.C., *Czym jest sztuka*, tłum. A. Kunicka, Warszawa 2016.
- Dybel P., *Nic poezji. O liryce filozoficznej Stanisława Czerniaka*, Kraków 2018.
- Eco U., *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, przekł. J. Gałuszka, L. Eustachiewicz, A. Kreisberg i M. Oleksiuk, Warszawa 1994.

- Eco U., *Interpretacja i historia*, w: U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, przekł. T. Bieroń, pod red. S. Colliniego, Kraków 2008.
- Eco U., *Sztuka*, przekł. P. Salwa, M. Salwa, Kraków 2008.
- Gadamer H.-G., *Rozum, słowo, dzieje*, przekł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 2000.
- Judycki S., *Tajemnica komunikacji między osobami*, w: *Intersubiektywność*, red. naukowa P. Makowski, Kraków 2012.
- Kiereś H., *Człowiek i sztuka*, Lublin 2006.
- Le Goff J., *Niezwykli bohaterowie i cudowne budowle średniowiecza*, przekł. K. Marczevska, Warszawa 2011.
- Márai S., *Dziennik 1957-1966*, t. 3, tłum. T. Worowska, Warszawa 2018.
- Markowski M.P., *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Kraków 2013.
- Pasierb J. St., *Katedra – symbol Europy*, w: *Na początku była kultura*, wybór i oprac. M. Wilczek, wprowadzenie ks. J. Szymik, Katowice 2013.
- Potocka M.A., *Nowa estetyka*, Warszawa 2016.

What Art – Today?

Summary

The author puts forward the thesis that only such art is true, which has been supported by a hierarchy of values adopted with good reason, as well as by the awareness that it must not renounce *paideia*, because then it will cease to be itself. Art should fulfil its educational functions, introduce peace and moderation into the feverish contemporary life, destroy stereotypes and numeracy in culture, eliminate hedonism and ugliness, and at all perfect the world, discover beauty, and thus affirm fullness of existence. Then, thanks to it, we will be able to get to know life more and more clearly and deeper, to have a willingness to live it all the time. Otherwise, we will simply begin to die, although we will still hear our own breath.

Key words: art, modern art, culture, paideia, tradition, openness

Varia

Piotr Jaroszyński

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Trzy starożytne koncepcje retoryki: sofiści, Arystoteles, stoicy

Retoryka utworzona przez starożytnych Greków w połowie V wieku przed Chr. długo stanowiła trwały element kanonu edukacji w świecie zachodnim. Dopiero w drugiej połowie wieku XIX zaczęto rugować ją z programu szkolnego, choć proces odchodzenia od całościowego ujęcia retoryki rozpoczął się już w renesansie¹. Pod koniec wieku XX podjęto próby przywrócenia retoryki do łask i to zarówno w postaci praktycznej, jak i teoretycznej: w postaci praktycznej jako jeden z przedmiotów w szkole średniej lub na uniwersytecie, w postaci teoretycznej – jako dziedzina, nad którą prowadzone są badania w zakresie nauk humanistycznych, w tym również filozofii.

O ile badania nad retoryką są coraz bardziej popularne, to do szkół retoryka wraca z dużymi oporami, zwłaszcza jako element *trivium*, nie mówiąc już o samodzielnym kierunku uniwersyteckim². Z kolei takie kierunki jak prawo, dziennikarstwo, filologia polska, dla których retoryka wydawałoby się jest nieodzownym narzędziem kształcenia i późniejszej pracy, nie mają w programie retoryki. Nie mają też retoryki seminaria duchowne, a co najwyżej jej fragmenty, takie jak emisja głosu czy homiletyka. Bardzo często natomiast prowadzone są różne kursy para-retoryczne, wynikające z potrzeby nabycia umiejętności zabierania głosu czy opanowania sztuki perswazji w takich

¹ Odpowiedzialnym za zmianę koncepcji retoryki opracowaną przez Arystotelesa był Piotr Ramus. Ch. Perelman, *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*, tłum. M. Chomicz, Warszawa 2004, s. 11.

² Unikatowy kierunek retoryka stosowana istnieje na KUL, a od 2018 r. nie tylko na pierwszym, ale i na drugim stopniu.

zawodach jak polityk, dziennikarz, rzecznik prasowy. Są to jednak kursy, które nie dają głębszej wiedzy i umiejętności objętej tradycyjnie mianem kształcenia retorycznego. W sumie, jeśli nawet retoryka wraca do kanonu edukacji (a przynajmniej jest uwzględniana w procesie kształcenia), to bardzo wolno i nierzadko w formie okrojonej bądź zdeformowanej. A przecież w dalszym ciągu jest bardzo potrzebna i to nie tylko w ramach profilu kształcenia humanistycznego, lecz każdego profilu, skoro jej podmiotem jest człowiek, a ten z natury musi być wprowadzony w królestwo kultury słowa, by jako człowiek, a nie tylko menadżer, biznesmen czy specjalista w odpowiedni sposób i na odpowiednim poziomie potrafił władać słowem.

Skoro przywracanie należnego miejsca retoryce w kulturze i edukacji napotyka na tak duży opór, pierwszym krokiem, który należałoby podjąć, aby tę sytuację zmienić, jest wyjaśnienie, czym właściwie jest retoryka klasycznie pojęta. W tej materii sprawa pozornie tylko wydaje się jasna. Najczęściej bowiem, mówiąc o retoryce ma się na myśli „sztukę przekonywania za pomocą słowa” albo „operowanie słowem w sposób ozdobny i kwiecisty, choć merytorycznie pusty”. Pogląd taki jest wysoce nieprecyzyjny i w zasadzie mylny, dlatego w oparciu o tak pojętą retorykę nie przywróci się należnego jej miejsca ani w edukacji, ani w kulturze. Trzeba raczej wrócić do początków.

Pojawiają się tu następujące pytania: jak starożytni rozumieli retorykę? Czy była jedna czy też wiele koncepcji retoryki? Bo jeśli było ich kilka, to i musiały się czymś różnić. I z kolei, jeśli mamy wrócić do retoryki, to do jakiej? Współcześnie dominuje pogląd, że w starożytności była jedna koncepcja retoryki. Stąd właśnie poglądy różnych autorów omawia się niejako hurtem, jako jedną koncepcję, gdzie różnice są drugorzędne i wynikają z inaczej położonego akcentu. A tymczasem sprawa jest bardziej skomplikowana. W starożytności bowiem odróżnić należy co najmniej trzy istotnie różne koncepcje retoryki³.

Najpierw pojawili się sofisci, którzy byli twórcami retoryki. Oni właśnie odkryli, że słowo może być niezwykle skutecznym środkiem

³ Jak w starożytności nie było jednej koncepcji filozofii, tak i nie było jednej koncepcji retoryki, stąd zarówno mówienie o jednej koncepcji filozofii czy jednej koncepcji retoryki jest wielce nieprecyzyjne.

przekonywania. Ilustrowało to słynne powiedzenie Gorgiasza, że słowo jest wielkim mocarzem (*lógos dynastés mégas eastín*). Dlaczego? Bo może przynosić efekty „na miarę boską”. Jako przykład takiej skuteczności Gorgiasz podaje możliwość uśmierzenia strachu, odsunięcia troski, wzbudzenia radości czy pogłębienia współczucia⁴. Przykłady te zawężają jednak moc słowa do pewnych stanów uczuciowych, gdy tymczasem aspiracje sofistów były znacznie większe. Znamy je z relacji Platona i dlatego do jego dialogów musimy się zwrócić, aby zobaczyć jak rozumieli retorykę sofisci, i jak oceniał ją Platon.

Poglądy Platona na temat retoryki nie są usystematyzowane, dlatego wymagają pewnej rekonstrukcji. Polemizując z sofistami Platon twierdził, że siła słowa w ujęciu sofistów ma wymiar zarówno szczegółowy, jak i uniwersalny. Dotyczy to tych, do których słowo jest kierowane, jak i poruszanego przedmiotu. Retoryka sofistów ma w ich zamyśle oddziaływać na przedstawicieli najrozmaitszych zawodów i najrozmaitszych stanów społecznych, ale także na niezliczone masy. Lekarz, niewolnik, nauczyciel gimnastyki, sędzia, niewykształcony tłum – oni wszyscy ulec mogą sile słowa sofisty⁵. Przy czym słowo to może dotyczyć jakiegokolwiek tematu, bowiem sofista wpływa nie tylko na uczucia, ale i na przekonania mieszczące się w ramach wiedzy. Jak powie Gorgiasz, „nie ma tematu, na który by nie umiał bardziej przekonująco mówić mówca niż jakikolwiek inny fachowiec, wobec tłumu”⁶. Mówca ma taką siłę przekonywania, że nie znając się na czymś, może odpowiednio operując słowem być lepszy od znawcy w jakiejś dziedzinie⁷.

Tak daleko posunięte aspiracje sofistów nie miały znaczenia tylko retorycznego, bo mogły wręcz zachwiać podstawami rodzącej się kultury, w której jakże ważną rolę odgrywało poznanie naukowe; podejście takie mogło odebrać sens zajmowania się filozofią i w ogóle nauką. Sofisci, nadając olbrzymią rangę słowu, które nie jest oparte na

⁴ Gorgiasz, *Pochwała Heleny*, 8, tłum. K. Tuszyńska, w: M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990, s. 198.

⁵ Tamże, 452 E – 453 A.

⁶ „Bo mówca potrafi wprawdzie przed wszystkimi i o wszystkim mówić, tak, że będzie zawsze miał tłum po swojej stronie [...]”. 457 AB; 458E.

⁷ Tamże, 459 B.

rzetelnej wiedzy, mogli doprowadzić do tego, że bez znaczenia będzie zarówno wykształcenie, jak i prawda. No bo po co się kształcić, by zdobyć wiedzę naukową, jeśli wystarczy być sofistą, czyli kimś, kto potrafi przekonywać? Platon doskonale zdawał sobie sprawę z takiego zagrożenia i dlatego platoński Sokrates z całą powagą drażni rodzące się tutaj problemy, aby dać odpór jakże niebezpiecznym aspiracjom i również swoistej pysze sofistów, których reprezentuje Gorgiasz.

Sokrates krok po kroku stara się podważyć poglądy Gorgiasza. Odpowie więc, że tak, retor może być lepszy od fachowca w zakresie przekonywania, może skuteczniej przekonywać, ale nie każdego, lecz kogoś kto się na czymś nie zna, a zwłaszcza może skuteczniej przekonywać tłum. Taki retor nie przekona fachowca, zwłaszcza jeśli retor nie zna się na rzeczy⁸. Inna słabość sofisty to, wedle Platona, zdobycie poklasku wśród tłumu dzięki pochlebstwu (*kolakeia*). Ale takiej retoryki, której siła perswazji płynie z pochlebstwa, nie tylko wobec tłumu, ale nawet samego siebie należy unikać, bo to nie jest nic wartościowego⁹. Z punktu widzenia moralnego pochlebstwo jest przeciw wadą, a nie cnotą. A więc i z punktu widzenia wiedzy, jak i etyki, sofistyka jest nie do zaakceptowania.

W *Sofiście* Platon jeszcze raz wraca do problemu różnicy, jaka zachodzi między przekonywaniem a wiedzą. Retoryka jest tu definiowana jako umiejętność [przekonującego] przemawiania (*téchne proseipóntes*)¹⁰. Chodzi tu o taki przypadek, gdy sugerując posiadanie jakiejś umiejętności, retor potrafi wywołać wrażenie, że na czymś się zna, choć w gruncie rzeczy się nie zna, po prostu nie zna prawdy¹¹. Tacy sofisci nie są prawdziwymi mędrkami, a tylko kimś, kto wygląda (*phainontai*) na mędrca (*sophoi*)¹². A zatem autentyczny mędrzec, czyli ktoś, kto posiada wiedzę, różni się istotnie od kogoś, kto takiej wiedzy nie posiada, choć potrafi swoją niewiedzę ukryć. Dzięki takiemu rozróżnieniu Platon może odróżnić naukę od jej pozorów, by w ten sposób ocalić naukę przed mylnym jej rozumieniem.

⁸ Tamże, 459 A.

⁹ Tamże, 527 C.

¹⁰ Platon, *Sofista*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1956, 222 CD.

¹¹ Tamże, 233C.

¹² Tamże, 267 A-C.

Aby pokazać miejsce retoryki w strukturze nie tylko wiedzy, ale i kultury, Platon ucieka się do porównań: jak się ma kosmetyka (ἡ κομμωτική) do gimnastyki (γυμναστική), tak ma się kucharstwo (ὄψοποιική) do lecznictwa (ιατρικήν); jak się ma kosmetyka (ἡ κομμωτική) do gimnastyki (γυμναστικήν), tak się ma sofistyka (σοφιστική) do prawodawstwa (νομοθετικήν); jak się ma kucharstwo (ὄψοποιική) do lecznictwa (ιατρικήν), tak się ma retoryka (ῥητορική) do sprawiedliwości (δικαιοσύνη)¹³. Po jednej stronie tych porównań pojawiają się umiejętności prawdziwie pożyteczne, po drugiej tylko pozorne. Kosmetyka, kucharstwo, sofistyka i retoryka to umiejętności pozornie pożyteczne, natomiast prawdziwie pożyteczne jest lecznictwo, gimnastyka, prawodawstwo i sprawiedliwość.

Pojawia się kluczowe pytanie: czy Platon odróżniał sofistykę od retoryki? Bo przecież dziś te cechy retoryki, w rozumieniu Platona, skłonni jesteśmy umieścić po stronie sofistyki, a nie retoryki. W przytoczonych fragmentach widać, że nie, bo i sofistyka, i retoryka leżą po stronie umiejętności pozornie pożytecznych i pozornie opartych na rzetelnej wiedzy. Co więcej, obie zawężone zostały do tego samego przedmiotu, do prawodawstwa i sprawiedliwości. To zamienne użycie retoryki i sofistyki nie wychodzi retoryce na dobre, bo dzieli ona los sofistyki, a tym samym krytyka sofistyki i sofistów przechodzi na krytykę retoryki i retorów.

W tym kontekście musimy przypomnieć, że w języku greckim słowo „sofista” i słowo „retor” nie mają same w sobie znaczenia pejoratywnego, lecz eksponują odmienny aspekt tej samej aktywności, jaką jest proces mówienia. Retor to mówca (*hretoreuo* – wygłaszać publicznie mowę), a sofista to człowiek, który posiada wiedzę i umiejętność (*sofidzo* – być mądrym, ale i biegłym). Wiedza i biegłość wyrażają się poprzez umiejętność mówienia, a mówienie dotyczy tego, co ktoś wie i potrafi. Są to dwa ważne aspekty tej samej umiejętności, jaką posiadać może człowiek. Ale Platon obu tym aspektom przypisuje cechy negatywne, stąd i retor, i sofista nie budzą w nim uznania. Ich

¹³ *Gorgiasz*, 465 AC. Po grecku [<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0178%3Atext%3DGorg.%3Apage%3D465>] [dostęp 31.01.2018].

przeciwieństwem jest filozof i naukowiec-specjalista. W takim ujęciu krytyka retoryki i sofistyki, jaką przeprowadził Platon, przekreśli ich wartość nie tylko naukową, ale i kulturową (w tym edukacyjną). Do tego jednak dojdzie dzięki analizom Arystotelesa, który wystąpi w obronie retoryki. Przede wszystkim odróżni on retorykę od sofistyki, by retoryce przypisać wyłącznie cechy pozytywne, a sofistyce wyłącznie cechy negatywne. Aby zrozumieć, jak ten proces odzyskania retoryki u Arystotelesa przebiegał, musimy najpierw zobaczyć, jak filozof charakteryzował poznanie naukowe.

Poznanie naukowe ma za swój przedmiot to, co konieczne, stałe i ogólne. Natomiast to, co niekonieczne, zmienne i konkretne stanowi przedmiot opinii (*doksa*)¹⁴. Ze względu na swój przedmiot poznanie naukowe jest zawsze prawdziwe, natomiast opinia może być prawdziwa, ale też i fałszywa. Prawdą zawsze jest to, że 2 plus 3 równa się 5, ale nie jest zawsze prawdą, że Sokrates mówi, bo czasem może milczeć. Gdy prawdę rozumiemy w sposób klasyczny, jako zgodność poznania ze stanem rzeczy, to prawdziwe może być zarówno poznanie naukowe, jak i opinia. By jednak odróżnić prawdę naukową od prawdy opinii, Arystoteles w odniesieniu do pierwszej używa słowa *prawda* (*alétheia*), a do drugiej – *éndoksos*¹⁵. W przypadku ostatniego słowa pojawia się jednak pułapka na poziomie tłumaczenia. Czasem oddaje się je jako prawdopodobieństwo, co o tyle jest niewłaściwe, że sugeruje inne znaczenie niż słowo greckie. W słowie greckim nie ma bowiem bezpośrednio mowy o prawdzie, ani o prawdopodobieństwie, lecz o opinii (*én-doksos*). Arystoteles bliżej precyzuje, co ma na myśli: opinia (*doksa*), to przekonanie zgodne z opinią powszechną, albo w jego ramach przekonania uznawane przez wszystkich albo przez wielu, albo przez filozofów, a wśród filozofów albo przez wszystkich, albo przez wielu albo przez najbardziej wybitnych i sławnych¹⁶. Jak

¹⁴ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982, VII, 3-4. Zob. P. Jaroszyński, *Człowiek i nauka. Studium z filozofii kultury*, Lublin 2008, s. 39.

¹⁵ Greckie słowo *éndoksos* nie zawiera jednak tej relacji do prawdy jak polskie słowo prawdopodobieństwo, lecz do opinii (*doksa*). Jednak tłumaczone bywa jak prawdopodobieństwo w odróżnieniu od wyrażenia „opinia powszechna” (*eks endokson*). *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1960, t. 2, s. 133-134.

¹⁶ Arystoteles, *Topiki*, I, 1, s. 3-4.

widać opinia posiada wiele postaci. Pośrednio wnioskujemy, że opinia może być prawdziwa, ale nie musi, nie ma takiej konieczności¹⁷. Jednak nie jest czystą możliwością, bo musi być faktycznie żywiona przez wszystkich albo przez jakieś wybrane grono, a nie być czymś tylko niesprzecznym.

Arystoteles wyjaśnia, że tak ujęty przedmiot (opinia) stanowi domenę dwóch umiejętności: dialektyki i retoryki. Nie należy natomiast do erystyki, bo w przypadku erystyki powszechność opinii (*éndoksos*) jest pozorna: sądy traktowane jako powszechnie uznane nie są w rzeczywistości powszechnie uznane¹⁸. A ponieważ erystyka i sofistyka mają wiele wspólnego, to drogi dialektyki i retoryki rozchodzą się z drogami sofistyki i erystyki. Arystoteles odchodzi nie tylko od sofistów, ale i od Platona, torując drogę do rehabilitacji retoryki.

A czym różni się dialektyka od retoryki? Dialektyka spełnia trzy funkcje: ćwiczy umysł, ułatwia kontakt z ludźmi, pomaga filozofii¹⁹. Natomiast retoryka jest antystrofą (*antistrofē*), czyli swoistym dopełnieniem dialektyki²⁰. Zawiera to co dialektyka, bo gdy chodzi o przedmiot, to obie mają zakres bardzo szeroki, nie są ograniczone do jakiegoś jednego przedmiotu²¹. Ale w retoryce pojawia się nowy element, a jest nim perswazja (*peithó*). Retoryka może przeprowadzać takie operacje jak dialektyka, ale dialektyka nie ma na celu perswazji i nie zabiega o perswazję. Dialektyka pozostaje na poziomie pewnych możliwości w ramach takich operacji intelektualnych, jak podważanie lub udowadnianie jakiegoś sądu, oskarżanie lub obrona, natomiast retoryka konkretnie chce, aby poza ćwiczeniami intelektualnymi miało miejsce przekonywanie. Ale co to znaczy: przekonywanie (*pithanós*)?

W przypadku sofistów chodziło o wytworzenie przekonania u słuchacza (*peithous demiourgós*)²². Retor lub sofista znał sposób, jak

¹⁷ Słowa greckie nie idą dokładnie w parze z ich polskimi odpowiednikami.

¹⁸ *Topiki*, I, s. 4.

¹⁹ Tamże, I, 2., s. 5.

²⁰ Arystoteles, *Retoryka*, w: *Retoryka. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 1988, I, 1, s. 61.

²¹ „ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν οὐθενός τις γένους ἀφωρισμένου ἢ ῥητορικῆ, ἀλλὰ καθάπερ ἡ διαλεκτικῆ”, *Retoryka*, I, 1, s. 66.

²² *Gorgiasz*, 453 A.

słuchacza do czegoś przekonać, a więc by słuchacz podzielił poglądy przedstawione do przyjęcia przez mówcę. I takie ujęcie retoryki podtrzymane było przez Platona, choć takiemu podejściu do słowa sam był przeciwny. Ale dziś również, gdy charakteryzuje się retorykę, to najczęściej określa się ją jako sztukę przekonywania. Tymczasem podejście Arystotelesa było bardziej subtelne. Jeżeli retoryka dotyczy opinii, to opinia jako opinia nie musi być uznana przez kogoś za prawdziwą. Przymus nie oddaje sytuacji, w której do głosu dochodzi przekonanie, różne od konieczności. Dotyczy to nawet sądów naukowych, a więc takich, które ze swej natury zawierają prawdę konieczną. Gdy sąd naukowy jest traktowany jako opinia, to podlega takim samym cechom perswazji jak każda opinia. Dlaczego? Ponieważ aby uznać prawdę naukową jako prawdę, trzeba ją rozumieć, a rozumienie przychodzi dopiero dzięki wiedzy naukowej, którą się zdobywa za sprawą studiów. Do studiów zaś, powie Arystoteles, nie każdy się nadaje²³. Właśnie z tego powodu nawet sądy konieczne jako materiał perswazyjny są traktowane jako sądy możliwe (to, co konieczne, jest też możliwe), należącymi do poziomu perswazji, jeśli ich odbiorcą jest człowiek niewykształcony.

Retoryka ma na celu wynajdywanie takich argumentów, które komuś najlepiej mogą odpowiadać. Mogą, ale nie muszą. Tu w stosunku do odbiorcy zawsze pozostaje margines możliwości i wolności. Nie znaczy to jednak, że retor ma rezygnować z perswazji. Cały czas szuka argumentu, który słuchaczowi może się wydać właściwy, a wtedy staje się taki argument argumentem perswazyjnym. Retoryka nie operuje ani w polu tego co konieczne jako konieczne, jak nauka, ani w polu tego, co tylko możliwe, jak logika. W perswazji retorycznej chodzi o to, aby odkryć, co w odniesieniu do każdego przedmiotu może być przekonujące dla danego interlokutora (οὐ τὸ πεῖσαι ἔργον αὐτῆς, ἀλλὰ τὸ ἰδεῖν τὰὐπάρχοντα πιθανὰ περὶ ἕκαστον)²⁴. Rezultat retorycznego przekonywania nie jest do przewi-

²³ Arystoteles zwraca uwagę, że nawet jeśli zdobędziemy wielką biegłość w sztuce retorycznej, to i tak może to być niewystarczające, by pewnych ludzi przekonać, ponieważ zrozumienie pewnych argumentów wymaga wykształcenia, którego niektórzy ludzie nie posiadają. *Retoryka*, I, 1355a 23-28, s. 65.

²⁴ Arystoteles, *Retoryka*, I, 1, s. 66-67.

dzenia, a nawet możemy obawiać się, że kogoś nie da się przekonać. Wystarczy jeśli nie będzie chciał dać się przekonać. Jednak próby przekonania trzeba podejmować, tak jak staramy się leczyć kogoś, kto jest beznadziejnie chory. Beznadziejny stan nie zwalnia od obowiązku leczenia, tak i niechęć do bycia przekonanym, nie zwalnia od próby przekonywania²⁵.

Arystoteles dostrzega dwa podmioty perswazji retorycznej: retor i odbiorca. Retor przekazuje argumenty, które odbiorca bierze pod uwagę, ale rezultat nie jest w całości do przewidzenia, to znaczy nie wiadomo, czy na pewno odbiorca uzna te argumenty za ważne i przekonujące właśnie dla niego. Mimo wszystko retor stara się przekonać, a w tym celu, jako zawodowy retor, argumentom (ich wyszukiwaniu i stosowaniu) nadaje postać uporządkowaną i metodyczną. Tym różni się specjalista od amatora, że specjalista wie, jaką metodą odpowiednie argumenty wynajdywać, zaś amator robi to na wycucie, czyli zasadniczo przypadkiem. Stąd też pojawia się druga definicja retoryki: retoryka jest to umiejętność odkrywania tego, co w odniesieniu do każdego przedmiotu może być przekonywające (ἔστω δὴ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρηῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν)²⁶.

Retor musi być zdolnym do odkrycia różnych środków przekonywania, by podsunąć ten, który ma na względzie to, do kogo mówi i o czym mówi. Ale tym, kto ma decydującą rolę dla bycia przekonanym nie jest retor, ale ten, kogo chcemy przekonać, a dokładniej mówiąc, komu podsuwamy argumenty, jakie on uzna i stwierdzi, że się zgadza, czyli że jest przekonany. Zadaniem retora jest wynalezienie najodpowiedniejszych argumentów dla danego odbiorcy, jednak retor nie może kogoś przekonać, bo to tylko odbiorca sam siebie przekona, jeżeli chce, mając do dyspozycji argumenty, jakie retor mu podsunął, a których wcześniej nie znał. Ale konieczności bycia przekonany nie ma.

O ile więc sofści przypisali retoryce pełną skalę możliwości przekonywania, niezależnie od prawdy (poprawności) lub nieprawdy (nie-

²⁵ Tamże, I, 2, s. 71.

²⁶ Tamże, I, 1, s. 66.

poprawności) argumentów, to Platon uznał, że sofistyka niczym nie różni się od retoryki, a obie nie są władne, by kompetentnie do czegoś przekonywać. Platon w rozumieniu retoryki poszedł za sofistami, choć sofisci taką koncepcję retoryki akceptowali, a Platon nie.

Arystoteles zgodził się z platońską krytyką, ale tę krytykę skierował na sofistykę, natomiast postanowił odzyskać retorykę. Znalazł bowiem taki obszar, w którym retoryka, choć jej możliwości są ograniczone, jest potrzebna i wcale nie musi być nadużyciem sztuki. Do takiego obszaru należą przede wszystkim sprawy ludzkie (ludzkie postępowanie, *prattómēna*), które pod postacią opinii pojawiają się w międzyludzkim dyskursie²⁷. W ramach tego dyskursu Arystoteles wymienia trzy typy mów: mowa sądowa, mowa doradcza, mowa popisowa. One stanowią najbardziej adekwatne pole perswazji retorycznej, a więc takiej, w której mówca potrafi znaleźć argumenty, trafiające do odbiorcy jako perswazyjne i uznane za słuszne.

Arystotelesowska koncepcja retoryki różni się zarówno od koncepcji sofistycznej, jak i platońskiej. Koncepcja sofistyczna zaciera różnice między sofistyką i retoryką na korzyść sofistyki, a koncepcja platońska eliminuje retorykę wskutek utożsamienia jej z sofistyką. Dopiero Arystoteles ukazuje rolę retoryki jako różnej zarówno od sofistyki, od dialektyki, od nauki i od dyskursu potocznego, co jest wielkim osiągnięciem metodologicznym, a także olbrzymim wkładem do kultury słowa i myśli. Podkreślić bowiem należy, że choć sofisci, Platon i Arystoteles wprowadzają do retoryki kategorię przekonywania za pomocą słowa, to dla sofistów i Platona jest to przekonywanie, któremu osoba przekonywana biernie się poddaje, natomiast dla Arystotelesa jest to przekonanie, podczas którego powód jest podsunięty przez retora, ale to nie on odgrywa rolę decydującą w zaistnieniu przekonania, lecz osoba przekonywana, bo to ona chce być przekonana lub nie, czyli chce uznać dany pogląd za prawdziwy lub słuszny.

Widać jasno, że koncepcja retoryki sofistów i Platona jest istotnie różna od koncepcji Arystotelesa. Stąd nie można zbiorczo mówić o jednej koncepcji retoryki Gorgiasza, Platona i Arystotelesa, gdzie

²⁷ Tamże, I, 2, 1357a 22-26. s. 71.

różnice dotyczyłyby tylko jej akceptacji lub odrzucenia. Różnice dotyczą bowiem statusu kogoś, kto jest przekonywany: czy musi ulec perswazji czy może, ale jeśli tego chce.

Pojawia się jeszcze inna koncepcja retoryki, której autorami są stoicy. Starają się oni rozwinąć koncepcje greckie, ale znowu poddając je dość znaczącej modyfikacji. W sumie stoicy przedstawili co najmniej trzy bliskie sobie koncepcje retoryki: *ars bene dicendi* (Kwintylijan), *bene dicendi scientia* (Kwintylijan), *vir bonus – dicendi peritus* (Katon Starszy)²⁸. Później definicje te zbierze niejako w jedną pisarz chrześcijański Izydor z Sewilli: “Rhetorica est bene dicendi scientia in civilibus quaestionibus, ad persuadendum iusta et bona” (retoryka to umiejętność dobrego mówienia w sprawach publicznych w celu przekonania do tego, co sprawiedliwe i dobre)²⁹.

W każdej z tych stoickich definicji obecne jest słowo *dicendi*, wywodzące się od słowa *dicere* (mówić), jest też obecne słowo wywodzące się od słowa *bonum* – dobre: *bene*, *bonus*. Natomiast podmiotem dla całej definicji retoryki jest albo człowiek (mąż), albo sztuka lub nauka, oznaczające posiadanie umiejętności w sposób trwały i zgodny z regułami.

Łatwo zauważyć, że definicje te są za szerokie. Brakuje w nich tego, co cechuje retorykę grecką jako sztukę słowa, brakuje pojęcia perswazji. Definicje stoickie pomijają perswazję jako kluczowy element retoryki.

Następnie gdy chodzi o status mówcy zdolnego do wypowiedzania się, to kwestia ta jest ujęta zbyt ogólnie. Człowiek bowiem jest podmiotem różnych aktywności w ramach tworzonej przez siebie kultury, nie tylko w zakresie retoryki, stąd odniesienie do człowieka w definicji retoryki niczego swoistego nie wnosi. Również niezbyt precyzyjnie odróżniona jest sztuka od nauki (*scientia*), co nie pozwala na odróżnienie tego, co konieczne (nauka), od tego co prawdopodobne (retoryka). A wreszcie pojęcie dobra jest za szerokie i w każdej z tych definicji występuje w nieco innym znaczeniu, które jest jednak nie-

²⁸ Korolko, dz. cyt., s. 39, 42-44.

²⁹ Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX, liber II, 1-3, Clarendon Press 1911.

doprecyzowane. Może to być znaczenie moralne (dobry człowiek, a więc prawdomówny, różny od zwodniczego sofisty). Ale może to być znaczenie czysto techniczne: dobra sztuka lub dobra nauka to umiejętność mówienia opanowana na wysokim poziomie.

W sumie definicje stoickie retoryki nie określają statusu przedmiotu perswazji (konieczne – prawdopodobne), środków perswazji (*logos, pathos, ethos*), ani też celu perswazji. Tak rozumiana retoryka należy raczej do szeroko pojętej sztuki wymowy (*oratoria* albo *eloquentia*), czyli kultury słowa. Dopiero jej uszczegółowienie, gdy doprecyzuje się, że chodzi o perswazję, o przedmiot, który jest prawdopodobny i o specyficzne środki perswazji, a wreszcie o to, co prawdopodobne – może wskazać, że chodzi o retorykę. Definicja retoryki w wydaniu stoickim jest po prostu za szeroka i pomija to, co dla retoryki greckiej było najbardziej charakterystyczne.

Na pewno nie można utożsamić ani retoryki w sensie sofistycznym z retoryką w sensie arystotelesowskim, ani też retoryki w sensie stoickim z retoryką sofistyczną lub arystotelesowską. Stąd mamy w kulturze starożytnej trzy a nie jedną koncepcję retoryki.

Novum, jakie pojawia się w stoickiej definicji retoryki, a jakiego brak w koncepcji sofistów i Arystotelesa, to często podkreślany aspekt moralny, choć słowa na to wskazujące (*bene, bonus*) nie muszą mieć tylko znaczenia moralnego. Wiadomo jednak, że etyka była traktowana przez wielu stoików jako filozofia pierwsza, więc tym bardziej obecność aspektu moralnego w retoryce nie może dziwić³⁰. Ma on być ostrzeżeniem przed nadużyciami słowa, jakiego dopuszczali się sofisci, politycy czy sędziowie, bo dla nich liczyła się tylko skuteczność (przekonanie kogoś), ale niezależnie od prawdy (fałsz) czy prawomocności stosowanych metod (sofizmaty). Stoicy tej nagannej postawy sofistów nie sprowadzali do kryteriów czysto formalnych, lecz nadawali im właśnie wymiar moralny.

Jako opozycja względem sofistów, definicje retoryki podawane przez stoików miały znaczenie praktyczne, ale jako definicje samej retoryki były niewystarczające. Definicja zaproponowana przez Arystotelesa była znacznie bardziej precyzyjna i uniwersalna.

³⁰ G. Rodier, *Études de Philosophie grecque*, J. Vrin, Paris 1969, s. 302-306.

Podsumowując, w starożytności spotykamy trzy główne koncepcje retoryki: sofistów, Arystotelesa i stoików. Są to koncepcje istotnie różne, choć wspólne im jest to, że dotyczą umiejętności posługiwania się słowem. Retoryka, wedle sofistów, to sztuka perswazji za pomocą słowa, ale niezależnie od prawdy; wedle Arystotelesa, to sztuka wynajdywania prawdziwych (prawdopodobnych) argumentów zdolnych do perswazji, na którą się zgadza odbiorca; wedle stoików, to elokwencja posiadana przez człowieka prawego moralnie, a więc takiego, który ani nie posłuży się kłamstwem, ani sztuki słowa nie wykorzysta dla złych celów. Jest oczywiste, że koncepcji tych nie można mechanicznie łączyć i określać mianem jednej koncepcji retoryki klasycznej, każda z nich bowiem ma swoje oparcie w innym systemie filozoficznym. Najbardziej „retoryczna” wydaje się być koncepcja Arystotelesa, z kolei duży walor dydaktyczny zawiera retoryka stoików, natomiast retoryka sofistów nie jest tak naprawdę retoryką, lecz właśnie sofistyką, która dziś ukrywa się za różnymi formami manipulacji. Jedno jest pewne: w ramach kultury słowa i kultury logicznej warto ciągle wracać do tych trzech retoryk starożytnych, w dalszym bowiem ciągu posiadają unikalną moc kształcącą.

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982.
- Arystoteles, *Retoryka*, w: *Retoryka. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 1988.
- Arystoteles, *Topiki*, I, 1, s. 3-4.
- Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX, liber II, 1-3, Clarendon Press 1911.
- Jaroszyński P., *Człowiek i nauka. Studium z filozofii kultury*, Lublin 2008.
- Perelman Ch., *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*, tłum. M. Chomicz, Warszawa 2004
- Platon, *Sofista*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1956.
- Gorgiasz, *Pochwała Heleny*, 8, tłum. K. Tuszyńska, w: M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990.
- Rodier G., *Études de Philosophie grecque*, J. Vrin, Paris 1969.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1960.

Three Ancient Concepts of Rhetoric: Sophists, Aristotle, Stoics

Summary

In antiquity, we encounter three main concepts of rhetoric: sophists, Aristotle and tables. These concepts are significantly different, although they have in common that they concern the ability to use the word. Rhetoric, according to the sophists, is the art of persuasion with the word, but regardless of the truth; according to Aristotle, it is the art of finding true (probable) arguments capable of persuasion to which the viewer agrees; according to the Stoics, it is the eloquence possessed by a righteous man morally, i.e. one who will neither lie nor use the word art for evil purposes. It is obvious that these concepts cannot be mechanically combined and described as one concept of classical rhetoric, because each of them is based on a different philosophical system. The most “rhetorical” seems to be the concept of Aristotle, while the great didactic value is contained in the rhetoric of the stoics, while the rhetoric of the sophists is not really rhetoric, but rather sophisistics, which today hides behind various forms of manipulation. One thing is certain: within the framework of the culture of words and logical culture, it is worth constantly returning to these three ancient rhetoric, because they still have a unique educational power.

Key words: rhetoric, persuasion, sophistry, Sophists, Aristotle, Stoics, culture, education

Edward M. Macierowski
Benedictine College, USA

Cultural Anamnesis: The *Centesimus Annus* of Henryk Sienkiewicz

Introduction

I would like to commemorate the recent centenary of the death of the Nobel Prize winning Polish novelist Henryk Sienkiewicz.¹ Here I should like to offer a few reflections chiefly on *Quo vadis*, a novel of the Christian faith in the last days of Nero's persecution under the Roman Empire, in the light of some remarks by Pope John Paul II on the topic of Christian culture, chiefly in *Centesimus Annus*.²

I: The Relation between the State and Culture in *Centesimus Annus*

Today I shall focus on a theme touched on in sections 44-52: the State and Culture. "A sound theory of the State" is needed "to ensure the normal development of man's spiritual and temporal activities"; John Paul II, like Leo XIII, seems to entertain "a novelty in Church teaching" by recognizing "three powers—legislative, executive and judicial" in "the organization of society." Such a "concept has been opposed by totalitarianism," which arises when "one does not acknow-

¹ Henryk Adam Aleksander Pius Sienkiewicz was born on 5 May 1846 in Wola Okrzejska, (Congress Poland) and died 15 November 1916.

² On the Memorial of St. Joseph the Worker, 1 May 1991, the late Pope Saint John Paul II promulgated his encyclical letter *Centesimus Annus* to celebrate the hundred years since the publication of Pope Leo XIII's *Rerum Novarum*.

ledge transcendent truth,” especially in “the denial of the transcendent dignity of the human person” (CA, 44). This totalitarian tendency is not confined to the “Marxist-Leninist form,” though that tendency is singled out by name.³

“The culture and praxis of totalitarianism also involve a rejection of the Church. The State or the party which claims to be able to lead history towards perfect goodness, and which sets itself above all values, cannot tolerate the affirmation of an objective criterion of good and evil beyond the will of those in power...” (CA, 45). It is noteworthy that Marxism-Leninism is not the only variety of historicism.⁴

The encyclical reiterates the Church’s positive valuation of “the democratic system inasmuch as it ensures the participation of citizens in making political choices, guarantees to the governed the possibility both of electing and holding accountable those who govern them, and of replacing them through peaceful means when appropriate,”

³ Consider my essay “Which Sciences Does Political Science Direct and Use and How Does It Do So?” *The St. John’s Review*, Volume 57, Number 2 (Spring 2016): 70-78 for an interesting and influential instance in Anglo-Saxon philosophical circles. What are the doctrinal implications for Aristotelian political philosophy if one follows Bywater’s suppression of the manuscript tradition? In the traditional reading, the controlling power of politics is said to extend over the other *practical* disciplines, but not necessarily over the interior content of *theoretical* sciences as such. Aristotle seems to leave room for a sort of philosophical activity over and above practical or productive thinking. For Aristotle “theory” does not mean pointlessness, but rather taking what is there into the soul so as to attain truth. Attaining the truth *is* the point. To contemporary ears, Aristotle’s saying--“The soul somehow is all beings” (*De anima* 3. 8)--sounds shocking.

⁴ For some treatments of this issue, it is worth consulting Leo Strauss, *Natural Right and History*, ch. 1 “Natural Right and the Historical Approach,” (Chicago, 1953), pp. 9-34; *What Is Political Philosophy?* ch. 2 “Political Philosophy and History,” (New York: The Free Press, 1959; rpt. 1973), pp. 56-77, esp. p. 75, n. 4 on Hegel’s description of “the specific difference” between “modern philosophy” and “pre-modern philosophy” and the important exemplification of this issue in Jacob Klein’s studies of the development of algebra. See also the Annual St. Thomas Lecture by Emil Fackenheim, *Metaphysics and Historicity* (Marquette, 1961).

For recent appraisals of the Klein thesis, see Arian Koochesfahani, “On Jacob Klein’s *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*,” *St. John’s Review*, (Spring 2016), pp. 47-69 and Burt C. Hopkins, *The Origin of Symbolic Mathematics: Edmund Husserl and Jacob Klein* (Indianapolis University Press, 2011).

and calls attention the need for the rule of law and “a correct conception of the human person” so that “authentic democracy is possible” (CA, 46). Nevertheless, the Church is aware of “the danger of fanaticism or fundamentalism” in “an ideology which purports to be scientific or religious” that would “claim the right to impose on others their own concept of what is true and good. *Christian truth*...is not an ideology” (CA 46). Some caution is needed when using philosophically weighted terms like “ideology,” which seems to have entered public discourse in the time of the French Revolution.⁵ Accordingly, “the Christian faith does not presume to imprison changing socio-political realities in a rigid schema, and it recognizes that human life is realized in history in conditions that are diverse and imperfect” (CA, 46). There are, however, occasional efforts to create rigid historical schemata even in the tradition of scriptural exegesis.⁶

In the wake of “the collapse of Communist totalitarianism and of many other totalitarian and ‘national security’ regimes” reforms are taking place that concern issues relating to “human rights” (including the “right to life” and certain derivative rights) and “the common good.” Respecting “the legitimate autonomy of the democratic order,” the Church offers “her vision of the dignity of the person revealed in all its fullness in the mystery of the Incarnate Word” (CA, 47).

Affirming the mission of the Church to be “present and active among the needy, offering them material assistance in ways that neither humiliate nor reduce them to mere objects of assistance” the encyclical notes the importance of continuing “active charity” especially through “volunteer work” so as “to overcome today’s widespread individualistic mentality” and to provide “a concrete commitment to solidarity and charity, beginning in the family,” while recognizing the need for “social policies which...assist the family by providing adequate resources.” A “dialogue which involves past and future generations” is

⁵ Destutt de Tracy introduced the term for the first time in 1796. See the article „Ideologie” in the *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Darmstadt 1976) IV, coll. 158-185).

⁶ See for example Henri de Lubac, *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*, vol. 3, ch. 6 (Kalamazoo: Eerdmans, 2009), on Joachim of Flora, pp. 327-419 with notes pp. 685-767.

needed lest “the individual today” be “suffocated between two poles represented by the State and the marketplace” (AC, 49).

“From this open search for truth, which is renewed in every generation, *the culture of a nation* derives its character.” It is in this context that John Paul “*recall<s> that evangelization too plays a role in the culture of the various nations*” (CA, 51).

II. From Polish Pope to Polish Literature: What Can We Learn from Sienkiewicz?

Curiously, from the standpoint of historical geography, Poland ranged in size at various times from large to zero political area;⁷ in 1495 it stretched from the Baltic Sea all the way to the Black Sea.⁸ For the first 28 years of Sienkiewicz’s life, from birth to adulthood, Poland was a political entity; in 1874 and for more than half his life, it ceased to exist as a state. Three times Poland vanished, like the Cheshire Cat, leaving not even the smile behind. Sienkiewicz died two years before Poland re-appeared for the second time on the map. In the mean time, her territory had been partitioned by Russia, Austria, and Prussia. Under Germany, Polish children were forbidden to use the Polish language in school.⁹

After a stint in journalism and the end of his university studies in 1871, Sienkiewicz wrote a few pieces of fiction. He traveled in 1874 to Brussels and Paris. After a brief return to Poland, he left to the Western United States to write travelogues for various Polish news-

⁷ In 1492 Poland-Lithuania covered 435,547 sq. mi.; thrice it covered no physical territory at all (1795-1807; 1874-1918; 1939-45).

⁸ See Norman Davies, *God’s Playground: A History of Poland in Two Volumes* (Columbia University Press, 2005, I, p. 25, Map 2, Poland’s Changing Territory; the authorized Polish translation *Boże Igrzysko: Historia Polski* by Elżbieta Tabakowska (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2010) in one volume has a clearer map on p. 49. There are also animated maps on line, e.g.: Historical map of Poland’s borders: <https://www.youtube.com/watch?v=JhwGW8JzH8g> (12:40 animation) – Granice Polski 990-2011 – aktualizacja: poprawki w treści i poprawiona jakość filmu HD. “A 1000 years of Poland in 5 minutes” is displayed at <https://www.youtube.com/watch?v=9DK19gT6Txg>.

⁹ See https://en.wikipedia.org/wiki/Henryk_Sienkiewicz (accessed 20 Mar 2017).

papers. After his return to Poland in the spring of 1879, he went off in late summer to visit Venice and Rome, arriving back in Warsaw in November, to meet and eventually to marry Maria Szetkiewicz, with whom he had two children before her death in 1885.¹⁰

Bismark's *Kulturkampf* banned the singing of the Polish national anthem *Boże coś Polskę*¹¹ at Mass (to which the Church authorities acceded); moreover it also insisted upon interfering in religious instruction in schools and seminaries (to which the Church authorities did not consent). Both the Archbishop of Cologne in the Rhineland and the Primate of Prussian Poland, Archbishop Mieczysław Ledóchowski of Gniezno and Poznań were arrested and imprisoned.

At a stroke, Bismark ensured that Polishness and Catholicity in Prussia should be permanently identified. ... On the religious, as on the educational issue, repression proved counter-productive.¹²

The arrest and exile of Catholic clergy were part of this dramatic background. The *Kulturkampf*¹³ of political liberals against the Catholic Church was not confined to Prussia in the 19th Century.

Here I shall pass over those works of Sienkiewicz that are most known in Poland. Although they, too, are usually classified as „historical novels,” their trans-historical timeliness was not always lost on the censors.¹⁴ Here I shall offer a few thoughts about the „histor-

¹⁰ Ibid.

¹¹ The lyrics of *Boże, coś Polskę* are found sung here:

https://www.youtube.com/watch?v=Jsoj_8Fp1qA&index=40&list=PLDS6jLdvX-P_2MzZbDPfd-5uJBGQLv0HLq

https://www.youtube.com/watch?v=bABbppyDzI&list=RDJsoj_8Fp1qA&index=18

https://www.youtube.com/watch?v=tDAft_PrRas&index=27&list=RDJsoj_8Fp1qA

The same tune supports the Marian hymn *Serdeczne Matko*, as can be heard here: <https://www.youtube.com/watch?v=qWosYUakRHQ>. This hymn was and still is sung at Mass.

¹² Davies, p. 94.

¹³ For an easily accessible survey, see <https://en.wikipedia.org/wiki/Kulturkampf>.

¹⁴ Sienkiewicz's *Trilogy* of three epic novels set in during the time of the Swedish invasion of Poland consist of *Ogniem i Mieczem* (*With Fire and Sword*), *The Deluge* (*Potop*), and *Sir Michael* (*Pan Wołodyjowski*); these were published in 1884, 1886, and 1888, respectively. Plot outlines of , the Sienkiewicz *Trilogy*, which is set in the 17th Century can be found at: https://en.wikipedia.org/wiki/With_Fire_and_Sword; [https://en.wikipedia.org/wiki/The_Deluge_\(novel\)](https://en.wikipedia.org/wiki/The_Deluge_(novel)); and, under an alternative English title, https://en.wikipedia.org/wiki/Fire_in_the_Steppe. The film under the direction of Jerzy

ical” novel best known in the West. It goes by the same Latin title in Poland as in the Western translations: *Quo vadis?* What does this title mean? According to the apocryphal *Acts of Peter*, while Peter is fleeing Rome to avoid persecution, he has a vision of the risen Christ. When Peter asks Him „Where are you going?” Jesus answers, I am going to Rome to be crucified again.¹⁵ We may well wonder to whom this question is addressed in the title of Sienkiewicz’s book. I suggest that this question is directed primarily at us his readers, each of us taken one at a time. The subtitle is *A Narrative of the Time of Nero*. We may wonder who is Nero? Perhaps a clue from Ezra Pound may help: „Literature is news that stays news.”¹⁶ If Nero was the persecutor of the first century, and Bismark in the nineteenth, might there not be others at other times?¹⁷ In my view, although one may consider *Quo*

Hoffman is available on 5 DVDs in Polish with English subtitles (1. With Fire and Sword: *Ogniem i Mieczem*, 2. The Deluge: *Potop*—nominated for Best Foreign Language Film 1974 Academy Award 3. Colonel Wolodyjowski: *Pan Wołodyjowski*).

Americans generally believe that they have certain rights to free speech protected under the first amendment to the U. S. Constitution; this opinion can blind us to the reality of censorship of various types. A corrective against this sort of blindness can be found in the title essay of Leo Strauss’s book *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1952; reprint Greenwood Press, 1973), pp. 22-37. It is noteworthy that since the fall of Communism, Polish translations of such books as the *History of Political Philosophy* edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey have appeared: *Historia Filozofii Politycznej* (Warszawa 2012), and concomitantly an English version of one of Ryszard Legutko’s books has appeared: *The Demon in Democracy: Totalitarian Temptations in Free Societies* (Lanham, MD: Lexington Books, 2016), which addresses the resurgence of European liberalism as ade-Christianizing force in the European Union. For an appreciation of the founding of modern liberalism, see Leo Strauss, *Liberalism, Ancient and Modern* (New York: Basic Books, 1968), especially chapter 9 “Preface to Spinoza’s Critique of Religion” (pp.224-259).

¹⁵ https://en.wikipedia.org/wiki/Quo_vadis%3F reports five occurrences of the phrase in the canonical Latin Bible, but Sienkiewicz toward the end of *Quo vadis* includes the non-canonical episode. The event was mentioned in the Homily of John Paul II on the inauguration of his Pontificate, Sunday 22 October 1978: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1978/documents/hf_jp-ii_hom_19781022_inizio-pontificato.html.

¹⁶ *ABC of Reading*, (1934) chapter 8.

¹⁷ As a confirmation of Pound’s insight, we might consider the first sentence uttered by Socrates in the long monologue known as Plato’s *Republic*. It begins (327a, Bloom translation): I went down to the Piraeus *yesterday* with Glaucon, son of Ariston,

vadis to be literally a „historical” novel, its primary intention is much more than that.¹⁸

Unlike memory, which is the mere retention of past experience, which even some beasts seem to have, *anamnesis* is something only human beings can do. It involves calling back or deliberately retrieving the memory of some forgotten thing that we have experienced. Both memory and recollection seem to be practical sense powers.¹⁹ At the center of Catholic spiritual life there is a new sense of *anamnesis*, of making present what has been there before. In the sacramental sacrifice of Christ’s Body, Blood, Soul, and Divinity at the Mass, this same sacrifice is not merely memorialized but re-presented. The Sacrifice of Calvary is not merely re-enacted in the Mass, but Christ is really, actually and effectively present with us in the Mystery of the Eucharist.²⁰ Participating in Christ through the communion of saints, I wonder whether when Catholics recall the saints on their feast days, our way of celebrating anniversaries is more than a mere historical recollection. What I propose to do is to explore an analogy of *anamnesis*.

In this essay, of course, I cannot even pretend to do justice to Sienkiewicz’s book. Some might try to challenge the accuracy of historical details in his „historical” novel; I do not intend to focus on his use of historical sources. Nor do I intend to survey how *Quo vadis* has been

to pray to the goddess....” If we ask *when* is Socrates speaking these words, we see that he is speaking the day after yesterday. Socrates, then, is speaking *today*.

¹⁸ The theme governing Henri de Lubac’s four-volume study *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture* (Kalamazoo, MI: Eerdmans, v. 1 (1998), v. 2 (2000), v. 3 (2009), v. 4 (in progress)), v. 1, p. 271 is this: “Littera gesta docet, quod credas allegoria, / Moralis quid agas, quo tendas anagogia” which Sebanc translates thus: “The letter teaches events, allegory what you should believe, Morality what you should do, anagogy what mark you should be aiming for.” This four-fold sense is of course familiar to great Catholic writers like Dante.

¹⁹ For a discussion of the notions of memory and recollection in the Aristotelian tradition of philosophical psychology, see St. Thomas Aquinas, *Commentaries on Aristotle’s “On Sense and What is Sensed” and “On Memory and Recollection,”* translated with introductions and notes by Kevin White and Edward M. Macierowski (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2005), pp. 169-182 and pp. 235-260.

²⁰ For a study of the notion of sacramental *anamnēsis*, see Fritz Chenderlin, *“Do This as My Memorial: The Semantic and Conceptual Background and Value of Ἀνάμνησις in I Corinthians 11:24-25”* (Rome: Biblical Institute Press, 1982).

received and adapted in various media.²¹ Suffice it to say that it is a love story and a conversion story. Plot summaries are readily available and even a free English audio version is available.²²

Though it is possible to read Sienkiewicz's *Quo vadis* as a „historical” novel and one might attempt to detect anachronisms in points where it does not follow Tacitus's account of Nero's Rome, I submit that such a reading is less valuable than reading it as illustrating paradigmatic types of human beings. We thus find in Nero a typical tyrant, with no special „ideological” commitment to what we today call „totalitarianism.” Petronius, the *arbiter elegantiarum*, is a model aesthete. To be sure, a reading of *Quo vadis* may be enriched by reading the surviving parts of Petronius's *Satyricon*,²³ especially the *Cena Trimalchionis*, which Petronius as a character in the novel recommends to the hero of the story, his nephew Marcus Vinicius. Paganism shows up especially in the depraved Nero, the refined Petronius, and the hero Vinicius.

Saints Peter and Paul, on the other hand, illustrate the transmission of Christ's law of love and mercy. The princess Lygia, the heroine of the story, is a hostage of Rome in the custody of Aulus Plautius, a re-

²¹ For a focused essay “Henryk Sienkiewicz and *Quo Vadis*” by Peter K. Gessner, see <http://info-poland.buffalo.edu/classroom/sienkiewicz/QV.html>. An instructive “Synopsis of the Novel and the Film Versions of *Quo Vadis*” can be found at <http://onlinelibrary.wiley.com/store/10.1002/9781444306125.oth2/asset/oth2.pdf;jsessionid=C734AB55384EA8F450766D882804E68C.f04t02?v=1&t=j0h0i398&s=7ca3a1bflad49aa3134643264805c5eaf6fb15b7> (This gives a chapter-by-chapter summary of the novel using the chapters of Curtin's 1897 English translation with comparisons in parallel columns with the 1912 silent film by Guazzoni, the 1925 restored version by D'Annunzio and Jacoby, the 1951 American film by LeRoy now on DVD, and the 2001 Polish version by Kawalerowicz, but a separate treatment of Rossi's 1985 miniseries)

²² See [https://en.wikipedia.org/wiki/Quo_Vadis_\(novel\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Quo_Vadis_(novel)) which also provide a public domain English audio link <https://librivox.org/quo-vadis-by-henryk-sienkiewicz/> taking about 21 hours for David Leeson to read it.

²³ For a convenient English version with a facing Latin text, see E. H. Warmington's revision of Michael Heseltine's translation in the *Petronius* volume of the Loeb Classical Library (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969). See also Gareth Schmeling and Aldo Setaioli, *A Commentary on the Satyricon of Petronius* (Oxford: University Press, 2011), whose „authors assume an above-average knowledge of Greek, Latin (Classical and Vulgar), and literary history” (p. vii), as well as the less technical *Petronius: A Handbook*, edited by Jonathan Prag and Ian Repath (Wiley-Blackwell, 2009).

tired Roman general and his Christian wife Pomponia, who provokes the grudging admiration of Petronius for her then-unusual monogamous loyalty to her husband. The story traces the transformation of the pagan lust of Vinicius for Lygia into a new kind of love amid the Neronian persecutions.

Bearing in mind the martyrdom of Catholics and Poles under Bismarck, we can see that Sienkiewicz points to the persistent possibility of efforts to suppress the Christian faith and the Polish people.²⁴ Let me now try to show how Sienkiewicz may help us in what some might like to call a „post-Christian” world. Even some of the debates in the wake of the Second Vatican Council seem to me to fall into this trap. Let me give an example. In the wake of the Second Vatican Council there seems to have been a struggle between what was called *ressourcement* and *aggiornamento*. Both of these activities are needed for human beings who act within a living tradition. The French word “ressourcement” may be translated as “getting back to the sources.” One pioneer in this effort was John Henry Cardinal Newman, whose research into the works by the Fathers of the Church brought him from the Anglican communion into fuller communion with the Catholic Church. The Italian word “aggiornamento” may be rendered as “bringing up do date.” Some of the controversies in the wake of the Second Vatican Council may be attributed to a tendency to take these two activities solely within a context of historical immanentism. When this happens, the effort to get back to the sources begins to look like antiquarianism or traditionalism, and the effort to bring things up to date begins to look like a revolutionary rupture, what Pope Benedict XVI called a “hermeneutic of discontinuity.”²⁵

²⁴ See <http://info-poland.buffalo.edu/classroom/sienkiewicz/QV.html> : „Toward the end of the novel, Sienkiewicz creates a dramatic scene, the symbolism of which would not have been lost on his countrymen: the German beast (a black Germanic bull) to whose horns Ligia (representing Poland) has been tied, is vanquished by Ursus (representing the Polish people), who thereby restores her freedom.”

²⁵ For Benedict XVI, 22 December 2005, Christmas greetings to the Roman Curia, see http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html Cf. George Weigel, *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II* (New York: Harper Collins, 1999), p. 33, in describing Karol Wojtyła’s listening to his father reading aloud the Sienkiewicz *Trilogy*, contrasts two types of revolutionary literature in the nineteenth century: „for many political the-

Concluding the Eighth International Thomistic Congress on 13 September 1980, the late Saint Pope John Paul II observed:

Within the culture of the 19th century two extreme attitudes in fact can be singled out: rationalism (reason without faith) and fideism (faith without reason). ... The dualism setting reason and faith in opposition, not at all modern, constituted a renewal of the medieval doctrine of the “double truth”...²⁶

To prevent philosophy from “being reduced to an arbitrary subjective opinion” man should first interrogate creatures by considering the things diligently; at that point the things interrogated answer back. “Philosophy,” continues John Paul, “does not consist in a subjective system²⁷ put together at the pleasure of the philosopher, but must be the faithful reflection of the order of things in the human mind.”²⁸ Such a “realism, far from excluding the historic meaning, creates bases for the historicity of knowledge without letting it decline into the fragile circumstance of historicism, widespread today. Therefore, after having given precedence to the voice of things, St. Thomas takes an attitude of paying respectful attention to what the philosophers have said and say in order to evaluate it, comparing them with the concrete reality.”²⁹

orists in nineteenth-century Continental Europe, ‘revolution’ implied a complete break with the past.... Polish Romanticism, on the other hand, considered revolution as the recovery of a lost value that had been crucial in the nation’s formation.”

²⁶ John Paul II, *Two Lectures on St. Thomas Aquinas* (Reprinted from *The Whole Truth About Man*, ed. James V. Schull, S. J. Daughters of St. Paul, 1981) reprinted at Niagara University: Jacques & Raissa Maritain Institute, 1991. The first (pp. 209-227) is entitled “Perennial Philosophy of St. Thomas for the Youth of Our Times”; the “second (pp. 262-280), “Method and Doctrine of St. Thomas in Dialogue with Modern Culture” (DMC), pp. 264-5. For a brief survey of what has come to be called “Latin Averroism,” see <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/B012.htm>. For Averroes himself, there is an English version facing the Arabic original, of the *Decisive Treatise & Epistle Dedicatory*, translation, with introduction and notes, by Charles E. Butterworth (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2001).

²⁷ For a survey of the various uses of this term, see the entry “System” in the *Historisches Wörterbuch der Geschichte der Philosophie*, (Darmstadt: Wissenschaftliche Gesellschaft, 1998), Bd. 10, coll. 823-856.

²⁸ DMC, p. 266.

²⁹ DMC, p. 267.

To conclude, we might learn a little from Sienkiewicz about how to communicate the truth using Aesopian speech to elude the latest group of censors and perhaps for a while even elude the grasp of the latest tyrant. I wonder, further, whether we may learn not only how the Christians were persecuted under Nero, and how the Polish people were martyred under the *Kulturkampf*, but also how all who are martyred can unite their own sufferings with those of Christ crucified, and how, trusting in Him, we may share in his heavenly beatitude.

**Cultural Anamnesis:
The *Centesimus Annus* of Henryk Sienkiewicz**

Summary

In the article the author tries to prove that we might learn a little from Sienkiewicz about how to communicate the truth using Aesopian speech to elude the latest group of censors and perhaps for a while even elude the grasp of the latest tyrant. I wonder, further, whether we may learn not only how the Christians were persecuted under Nero, and how the Polish people were martyred under the *Kulturkampf*, but also how all who are martyred can unite their own sufferings with those of Christ crucified, and how, trusting in Him, we may share in his heavenly beatitude.

Key words: Sienkiewicz, *Centesimus Annus*, culture, Church, Christians

Olivier Boulnois

Ecole Pratique des Hautes Etudes

Catholic Institute of Paris

Myśląc o wiekach średnich: historia zgodna z nauką Kościoła, filozofia chrześcijańska i metafizyka bytu według Étienne Gilsona¹

Historyk filozofii i filozof – Étienne Gilson; filozof jako historyk filozofii i historyk filozofii jako filozof; być może, przez tę właśnie dwoistość Gilson jest największym filozofem francuskim pomiędzy Bergsonem i Merleau-Pontym (wielbiciele Louisa Lavallo wybaczenie mi); filozof, który buduje filozofię nie wychodząc jednak z jakiejś zasady czy systemu, ale z konkretnej, realnej historyczności. Główny argument na poparcie tej tezy, nieco karkołomny, można by zawrzeć w dwóch pytaniach: dlaczego filozofowie francuscy, urodzeni dwa pokolenia po nim, do tego stopnia czuli dług wobec Gilsona, że niemal wszyscy pojawili się w 1980 roku w księdze ku jego czci: Aubenque, Baufred, Courtine, Marion, Martineau, do których należałoby dorzucić Brague'a i Libera? I dlaczego jest to podobna spuścizna i podobny dług, które odczuwali – chociaż w innym sensie – wobec Heideggera? – „Gilson i Heidegger”, krzywe zwierciadło symetrii; porównanie kuszące, ale skazane na niepowodzenie, ponieważ wydaje się niemożliwe do znalezienia, to co byłoby wspólne dla obydwu myślicieli. Metoda, tezy filozoficzne, stanowiska religijne i polityczne jakie reprezentują, wszystko jest przeciwne. Ale, być może, pomimo tych różnic i oczywiście różnych warunków w jakich się znaleźli, będziemy mogli odnaleźć możliwy dialog między nimi, który zresztą nie obędzie się bez nieufności i wyrzutów.

¹ Tekst wykładu wygłoszonego w Paryżu 20 września 2018 r. Dodano podtytuł: *Historia zgodna z doktryną Kościoła, filozofia chrześcijańska i metafizyka bytu według Étienne Gilsona.*

Historyk wieków średnich i filozof, E. Gilson, dokonał trzech przełomów: odkrycia filozofii średniowiecznej, sformułowania filozofii chrześcijańskiej oraz wyjaśnienia prymatu aktu bytu. Jemu zawdzięczamy odkrycie zawartości i wyjaśnienie tych dwóch pojęć. Co umożliwiło to odkrycie? Jaki był sekret jego metody?

I. Metoda historii zgodna z doktryną Kościoła i objaśnienie filozofii średniowiecznej

Już inni, przed Gilsonem, pisali historię filozofii wieków średnich, poczynając od Picaveta, jego poprzednika w Ecole Pratique des Hautes Etudes, który wyrażał zresztą ogromną powściągliwość wobec wysnuwanych przez siebie wniosków. Jednak nie odkryli oni jeszcze świata filozofii średniowiecznej ponieważ, by określić to słowami Rimbaud, nie wyostrzyli swej optyki. Gdy chodzi o samego Picaveta, to jego historia przyjmuje formę dramatycznej walki między siłami postępowymi empiryzmu i dogmatyzmem: dzieło Bacona zarysowało już nowożytną naukę eksperymentalną – „Ale tomiści ją zablokowali i Roger Bacon został tymczasem zapomniany”².

Wychodząc z takiego schematu *a priori* (i kantowskiego), Picavet nie mógł nie pominąć wielu zjawisk.

Trzeba było posłużyć się inną metodą, aby odkryć filozofię średniowieczną. Trzeba było pojąć filozofię wieków średnich inaczej. W księdze ku czci Gilsona J.-L. Marion oświadcza, że Gilson nadał „historii filozofii godność bycia autentycznie filozoficzną”³. Na czym polegała ta metoda? I jaki był jej rezultat?

Levy-Bruhl widział to jasno, gdy podkreślał oryginalność i płodność metody historycznej, przyjętej przez Gilsona od czasu jego rozprawy o Kartezjuszu. „Jest to rozprawa, która [...] wnosi coś naprawdę nowego, jako metoda i jako jej wynik, w sprawach, gdzie stare

² E. Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, 1907, p. VI.

³ „*Gilson à la lecture de Descartes*”, Etienne Gilson *et nous: la philosophie et son histoire*, ed. M. Couratier, Paris, 1980 p. 9-34, p. 14.

metody nie mogły nic więcej dodać”⁴. Dlatego zarówno metoda, jak też jej rezultat są nowe.

Dlaczego historia otwiera się na filozofię? Trudność polega na przełożeniu wzajemnym historii, która obraca się wokół opisu następstwa faktów i filozofią, która poszukuje prawdy. Ponieważ Gilson wychodził od historii był często oceniany historycystycznie, zwłaszcza przez Blondela⁵. Gilson odpowiedział mu w 1928 roku: „Nie jestem zatem zamknięty na empiryzm historyczny, który prowadziłby do konkluzji, że to co już było, będzie; wierzę jednak, że trzeba znać to co było, by tak działać, aby to co powinno być, stało się”⁶. Już w 1925 roku deklarował, że „...nie wprowadzam zatem historycyzmu do metafizyki, staram się unikać metafizykowania w historii. To całkiem coś innego”⁷. Przez ten neologizm Gilson rozumie akt sprowadzenia różnych stanowisk do pewnej gry słów abstrakcyjnych i nie do pogodzenia. Prawdziwy historyk filozofii nie jest ani dogmatykiem ani muzealnym archiwistą, wręcz przeciwnie: przywraca wypowiedziom ich życie i prawdziwość.

Gilson zredagował historię wieków średnich, która z pewnością nie była taką, o jakiej śnią filozofowie, odpowiadająca ich pojęciom i mieszcząca się w ich kategoriach, ani taką jaka powinna być w ich oczach, ale taką jaką rzeczywiście była: niejasna, złożona, buntownicza, wyrywkowa, pełna sprzeczności. Wiedział, że historia ludzka jest przypadkowa, ponieważ jest tworzona przez ludzi.

Nie chodzi więc ani o naginanie do wcześniej założonych tez, żeby dostrzec, czy autorzy do nich pasują (czy są empirystami czy dogmatykami, idealistami czy realistami etc.) ani o zajęcie się historią wypowiedzi, nie troszcząc się o prawdę; ani o metafizykowanie, ani historycyzm; chodzi o to, by osiągnąć prawdę (w tym przypadku „metafizyczną”) w samej historii filozofii, w samym akcie tworzenia historii. Musi się zatem móc wytworzyć komunikacja między przekazem przeszłym i naszą świadomością obecną. W wykładzie z 1947 roku wygłoszonym w Sciences Po, cytowanym przez Florian Michel,

⁴ C. Levy-Bruhl, *Lettre à E. Gilson du 3 juin 1912*, citée par F. Michel.

⁵ F. Michel, s. 306.

⁶ *Lettre à M. Blondel*, 29 avril 1928.

⁷ Por. “Nouvelles littéraires”, cytowane przez F. Michel, s. 307.

Gilson przywołuje poemat Pascala *Memorial* („Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba...”) i zapytuje: „W jakim momencie, jeśli ten tekst ma dla ludzi jakiś sens, w jakim czasie jest on aktualny, żywy, współczesny? Czy jest to moment, w którym Bóg mówił do Mojżesza? Czy jest to moment, w którym Pascal przywołał ten tekst w swoim dzienniku”. I kontynuuje wywodem filozoficznym, który uzasadnia jego metodę i praktykę: „Dla takich faktów [...] nie ma daty, są one zawsze współczesne.[...] Chcieć je rozpatrywać z perspektywy 1947 roku jest być może skazaniem się na ich niezrozumienie. O ile nie pamięta się jednocześnie, że jesteśmy świadkami – w 1947 roku – rozwoju zawsze obecnych sił duchowych, w których to, co historia uważa za przeszłe i niekiedy odległe, bardzo dokładnie wypełnia naszą teraźniejszość. Zamierzam zatem spróbować odnieść się do historii bez zwracania się do przeszłości. Nie wiem, czy uda mi się przekazać wam wrażenie tej nieustannej obecności, ale to właśnie pragnę zrobić”⁸.

Mamy tutaj deklarację metody wręcz zaskakującej, dotykającej dokładnie problemu ważnego dla Gilsona – problemu poznania Boga biblijnego. Oświadczenia filozoficzne nie są datowane, a nie mając daty swego powstania, tym bardziej nie mają daty swego przedawania. Ich zaistnienie jest momentem ich pojawienia się, ale również momentem odebrania przez czytelnika. A kiedy w grę wchodzi rozważanie filozoficzne nad przekazem biblijnym, to ta podwójna stała obecność (która dla Gilsona płynie z wiary i filozofii), miesza się z przeżyciami czytelnika. Tworzenie historii filozofii nie oznacza bycia archeologiem lub porzucenia myśli wynalazcy po jego śmierci. Oznacza: odnaleźć te przekazy, odświeżyć je, przywrócić im aktualność. Gilson musi zatem przejąć rolę twórcy, zapobiec dwóm niebezpieczeństwom; pierwsze to anachronizm – unikniemy go, jeśli uzmysłowimy sobie, że nie tylko nasza współczesność pozwala zrozumieć przeszłość, ale również, że to przeszłość wpływa na naszą teraźniejszość i jeśli jej na to pozwolimy uwolnimy się od ograniczeń jakie na nas nakłada. Niebezpieczeństwo drugie, historycyzmu, zostaje zażegnane, gdyż wprowadzając współczesne sformułowania filozof ponownie stawia przed nami problem prawdy.

⁸ Wykłady wygłoszone w Sciences Po, cytowane przez F. Michel, s. 319.

Jednak Gilson nigdy nie porzucił troski o prawdę: w 1934 roku krytykuje reformy uniwersyteckie, które zastępują „Filozofię historią filozofii – środek najpewniejszy w sytuacji, gdyby historia była pojmowana jako rodzaj archeologii mentalnej, albo jako katalog ludzkich błędów”⁹.

W czymże owa historia jest filozoficzna? Często jest ona taką na sposób, który Kierkegaard nazywał: „komunikacją pośrednią”. Oznacza to, że poprzez cierpliwie rozszyfrowywany sens myśli filozofa, to co Gilson chce zaproponować, to jest zwrócenie się czytelnika – jak sam to określa *a propos* św. Augustyna – do swego własnego wnętrza: „wróć do siebie samego, i w tobie mieszka prawda”. Historia posiada zaletę prowokowania do czujności, zaproszenia do współpracy, okazji do odnalezienia prawdy w sobie.

Przed wszystkim jednak Gilson, jak Heidegger w jego czasach i jak Foucauld trochę później, uczynił z historii filozofii narzędzie dostępu do pytania filozoficznego. Historia nie jest dla niego „katalogiem błędów”, ale historią przybliżeń ku prawdzie i możliwe jest ją odzyskać pomimo technicznej nieudolności naszych wysiłków i przejrzystości tego co prawdziwe. Ta ogromna praca, cierpliwa, pogmatwana, pozwala ujawnić proste zasady fundamentalne, odnaleźć intuicję bezpośrednią prawdy; „poświęcam się, by odzyskać oczywistości” pisze Gilson w liście do Gabriela Marcela¹⁰. Odnalezienie prawdy dostępne prostemu spojrzeniu wymaga zajadłej determinacji historyka. Proste jest trudne.

W *Jedności filozoficznego doświadczenia* Gilson przedstawia sens swoich zabiegów. Historia filozofii jest doświadczeniem w podwójnym sensie, życia przeszłego i eksperymentowania: „doświadczenie i eksperyment”, ponieważ „Historia filozofii jest dla filozofa tym czym jest laboratorium dla naukowca” – dostarcza nam ona „dowodu eksperymentalnego”¹¹. Przyjęcie stanowiska naszych poprzedników pozwala uwolnić się od zaplątania w nieodwracalnych konsekwencjach. Gdyż to nie w filozofii przyrody, ale w historii, bezpośrednio w empirycznej metodzie prób i błędów, możemy rozszyfrować ko-

⁹ *Pour un ordre catholique*, 1934, p.47-48, cytowane przez F. Michel, s. 307.

¹⁰ *Lettre à G. Marcel*, 19 czerwca 1930.

¹¹ E. Gilson, *L'unité de l'expérience philosophique*, Fontgombault, 2016, s. 117 i 116.

nieczne prawa czystego rozumu: „kiedy obserwujemy umysł ludzki przy pracy, jego wzloty albo jego upadki, możemy być świadkami wewnętrznej konieczności w powiązaniu idei, jakie czysta filozofia może potwierdzić dzięki rozumowaniu abstrakcyjnemu”¹². Istnieje konieczność immanentna, wewnątrz logika wypowiedzi opisowych i historyk filozofii tę logikę ujawnia, wychodząc z danych empirycznych, jakich mu dostarcza historia. Ogół tych prób pozwala człowiekowi „osiągnąć pewne doświadczenie filozoficzne”¹³ i umożliwić przez to doświadczenie dojście do prawdy. Trzeba wejść w labirynt, przebiec przez meandry filozofii, aby odkryć drogę: „Jeśli podążając [...] tą drogą poprzez historię nauczyliśmy się unikać tych meandrów w filozofii, nasza pracowita peregrynacja przez labirynt skonfliktowanych doktryn, nie pozostanie daremna”¹⁴. Powrót dzięki historykom do poszukiwań naszych poprzedników pozwala nam odślonić logikę ich przekazu i wydobyć z niego prawdę filozoficzną. W korespondencji z Labourdettem mówi o relatywności bez relatywizmu.

Tworzenie historii nie oznacza więc po prostu działania skierowanego ku przeszłości. To narzędzie do wniknięcia w terażniejszość i kształtowanie przyszłości. Gilson nie waha się tu posłużyć pewną gwałtownością w interpretacji: „Historia jest bronią dużo bardziej skuteczną i dziedziną o wiele bardziej zaangażowaną w terażniejszość niż można to sobie wyobrazić, gdy czyni się z niej łagodną, choć jałową, kontemplację przeszłości [...] Nie ma już historii niezaangażowanej ani zobojętniałych uczonych”¹⁵. Pomimo jego bardzo przekonującej retoryki nie możemy zapominać o sile polemicznej jego myśli.

II. Filozofia chrześcijańska

Drugim ważnym odkryciem Gilsona jest pojęcie filozofii chrześcijańskiej. Na temat bogatej i złożonej historii tej debaty znajdziemy

¹² Tamże, s. 116-117.

¹³ Tamże, s. 56.

¹⁴ Tamże, s. 57.

¹⁵ E. Gilson, „Une heure avec...”, *Les Nouvelles Littéraires*, Paris, 3 stycznia 1925, s. 1-2, cytowane przez F. Michel, s. 306.

doskonałą analizę w *Presentation* T.-D. Humbrechta z drugiego wydania *Introduction a la philosophie chretienne* (2007, s. 7, 26), wzbogaconą przez cenną konferencję R. Imbacha w College de France 30 maja 2018 roku¹⁶, który przedstawia stanowisko Gilsona w dwunastu tezach hermeneutycznych, wyrazistych i jasnych. Aby uniknąć wszelkich nieporozumień nie rozważałbym już wszystkich wznowień i wszystkich dopisków, w których Gilson ostatecznie ustala swoje pojęcie filozofii chrześcijańskiej. Jest rzeczą oczywistą, że podążył on swoją drogą koncentrując filozofię chrześcijańską na akcie bytu, a zatem – utwierdzając ją zgodnie z kierunkiem filozofii tomistycznej. Trzeba jednak najpierw zbadać zjawisko w jego czystej formie zanim w trzecim rozdziale zbadamy Tomaszowe odczytanie.

Według samego Gilsona pojęcie filozofii chrześcijańskiej narzuca mu się stopniowo. Jest to wyrażenie, które objawia mu się wraz z pojawianiem się kolejnych tekstów, rzecz szczególna – z immanentnej konieczności wypowiedzi, a nie jest pojęciem utworzonym *a priori*, wychodząc z istoty rzeczy. Dlatego zawsze upierał się przy fakcie, że wyrażenie nie naszło go z *Aeterni patris*.

W tym punkcie, możemy mu wierzyć. W rezultacie określenie zarysowywało się od 1924 roku, ponieważ Gilson przedstawiał filozofię św. Bonawentury jako „chrystocentryczną”. Od 1929 roku dostrzegał w św. Augustynie „teologa, który argumentuje i filozofa chrześcijańskiego, który medytuje”¹⁷. Ale wyrażenie to pojawiło się dopiero podczas redakcji lektury wykładów Gifforda w 1930 roku, które staną się *Esprit de la philosophie médiévale* w 1932 roku.

W międzyczasie, w 1931 roku miały miejsce słynne posiedzenia francuskiego towarzystwa filozofii. Ta nieskalana koncepcja wynikła więc w trojakim czasie: kształtowania w 1930 roku, narodzin w 1931 i publikacji pierwszej syntezy w 1932 roku. Sam Gilson wyjaśnia, że po zarysowaniu treści filozofii średniowiecznej w rozdziale III i następnych *Ducha filozofii średniowiecznej*, odczuł potrzebę formalnego scharakteryzowania tego dość literackiego określenia i dorzucił roz-

¹⁶ <https://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/studyday-2018-05-30-17h15.htm> (dostęp z 18 września 2018).

¹⁷ *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1929, s. 301.

działy I i II, które podejmują kwestię formalną filozofii średniowiecznej¹⁸. W jego oczach, oczach historyka, jest rzeczą niewątpliwą, że chrześcijaństwo nie pozostawiło filozofii w takim stanie w jakim go zastało. Jeśli się akceptuje potrzebę przebadania takiego wpływu myśli, konkretnego i historycznego, to taki wpływ wydaje się Gilsonowi niewątpliwy.

Sam Gilson zadeklarował, że określenie to narzuciło mu się jako przeciwieństwo stanowiska Brehiera. On bowiem oświadczył w swojej *Historii filozofii* [*Histoire de la philosophie*] z 1927 roku: „Nie ma filozofii chrześcijańskiej”. W tym punkcie Heidegger idzie tym samym tropem co Brehier, ponieważ dla niego filozofia jest z istoty swej grecka i nie ma punktów styczności z chrześcijaństwem. – Ale Gilson musiał także przezwyciężyć przekonanie neotomistów, którzy również uważali, że nauka musi być rozumiana stosownie do swej istoty, a nie stosownie do danych zmiennych historii. Filozofia arystotelesowska byłaby daną niepodważalną i chrześcijaństwo średniowieczne byłoby dla niej jedynie obciążeniem. W 1988 roku, van Steenberghen, ostatni przedstawiciel Szkoły lowańskiej, utrzymywał jeszcze, że nie ma filozofii „formalnie chrześcijańskiej” i że należałoby usunąć to wyrażenie¹⁹.

Są tu trzy problemy:

1. Pytanie o fakty: czy są podstawy w rzeczywistości historycznej dla tego pojęcia?
2. Pytanie o charakter prawomocności: czy filozofia jest chrześcijańska ze swej istoty czy akcydentalnie?
3. Na czym polega różnica między filozofią chrześcijańską a teologią?

Ad. 1. W pierwszym rozdziale *Ducha filozofii średniowiecznej* Gilson odpowiada na pytanie o fakty. Szybki przegląd dyskutowanych kwestii pozwala dostrzec transformację filozofii pod konkretnym wpływem chrześcijaństwa. „Wydaje się bardzo prawdopodobne, że pojęcie filozofii chrześcijańskiej ma sens, ponieważ wpływ chrześ-

¹⁸ Powróci do tego tematu w 1936 r. w *Christianisme et philosophie*, potem w 1960 r. w *Introduction à la philosophie chrétienne*, potem *Le philosophie et la théologie*.

¹⁹ F. Van Steenberghen, *Philosophie et christianisme. Epilogue d'un débat ancien*, „Revue philosophique de Louvain”, 70 (1988) p.180-191, ici p. 182.

cijaństwa na filozofię jest faktem²⁰. Jest to podsumowujące stwierdzenie jego dzieła. Po Gilsonie nikt nie ośmielił się napisać historii filozofii, w której wieki średnie byłyby traktowane marginalnie.

Ale co Gilson ma na myśli mówiąc: „Wpływ chrześcijaństwa na filozofię jest faktem”? Odkrycie to było możliwe jedynie w sytuacji pokonania abstrakcyjnej definicji filozofii jako nauki i wzięcia pod uwagę konkretnych warunków jej uprawiania: politycznych, religijnych, instytucjonalnych. Dlatego też wypada podkreślić, że projekt Gilsona nie opiera się na tym co Faucauld lekceważąco nazywał historią filozofów (to znaczy gigantomacją, gdzie rzeczywistość historyczna jest jedynie zmianą zabarwienia pojęć – historią heglowską, marksistowską, freudowską). Jest on kagańcem nałożonym na „historię doktryny i literaturę Wieków Średnich”. Instytut jaki Gilson założył w Toronto nazywa się „Pontifical Institute for Medieval Studies”; Gilson naciskał, aby kształcił w dziedzinie paleografii, historii, literatury średniowiecznej, a nie tylko filozofii i teologii. Gilsonowski projekt był multidyscyplinarny. Zalecał rozważanie różnych przekazów – teologicznych, filozoficznych, politycznych, literackich i innych, jakie zostały sformułowane w wiekach średnich, wzięte w całym ich kontekście materialnym i instytucjonalnym.

Czy nazwa „filozofia chrześcijańska” jest trafna? Gilson podaje w *Duchu filozofii średniowiecznej* opis leksykograficzny zastosowań pojęcia „filozofia chrześcijańska”. Ale ówże pokazuje dowodnie, że dla wieków średnich termin jest prawie jakby nieobecny. Poszukiwania z użyciem współczesnych narzędzi informatycznych potwierdzają ten pogląd; obecna u Orygenesusa i św. Augustyna grupa syntaktyczna jest niemal nieobecna w wiekach średnich i wypływa dopiero w wieku XVI, zwłaszcza u Erazma z Rotterdamu. Zamiast być czasem używania terminu „filozofia chrześcijańska”, średniowiecze jest czasem zapomnienia tego wyrażenia. – Skąd to zaniknięcie? W sposób oczywisty dlatego, że kształt [ówczesnej] racjonalności jaki wchłaniałby „filozofię chrześcijańską” został zawłaszczony przez teologię. – Ale filozofia chrześcijańska w sensie Gilsona nie jest *philosophia christiana* Ojców

²⁰ E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, 1932, s. 15 [*Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958].

Kościoła i Erazma; jest to fenomen zarówno szerszy niż filozofia średniowieczna, jak i bardziej ograniczony jednocześnie, ponieważ w średniowieczu istnieje filozofia arabska i filozofia żydowska.

Jakby nie było, nie rozwiązuje to sprawy, gdyż samo zjawisko może istnieć nienazwane. Ale wzbudza to nasz niepokój w jednym punkcie: dla wieków średnich wyrażenie „filozofia chrześcijańska” jest pojęciem dla historyka zewnętrznym; to nie jest wyrażenie z kręgu filozofii.

Ad. 2. Kwestia prawa: czym jest filozofia chrześcijańska?

Gilson walczył na dwie strony: z jednej racjaliści, jak Bréhier, który negował jakiegokolwiek wzbogacenie filozofii przez chrześcijaństwo; z drugiej strony neoscholastycy, dla których, nawet jeśli doktryna chrześcijańska wywarła wpływ na filozofię, to nie dotyczył on istoty filozofii i nie uprawomocniał formuły „filozofia chrześcijańska”.

Według Steenberghena: „żaden myśliciel chrześcijański nie rozumiał filozofii jako wiedzy określonej przez wiarę, oświetlanej i prowadzonej przez wiarę”²¹. W rezultacie: „Rozumiana jako wiedza z poziomu nauki, filozofia jest z definicji poznaniem racjonalnym”²². Jeżeli łączy się ze sobą wiarę i argumentację racjonalną, trzeba wychodzić z objawienia, a filozofii używać jako instrumentu dowodzenia; jeżeli nie, to taka refleksja nie nazywa się filozofią chrześcijańską, ale „teologią spekulatywną”²³. Wszystko zależy zatem od jakości filozofii idącej z pomocą teologii: „dobrzy filozofowie stają się dobrymi teologami, a nie na odwrót”. Ale ściśle mówiąc, dla Gilsona jest na odwrót; to dobra teologia stymuluje i wyzwala dobrą filozofię. Zacytujmy list do P. Pegis: „jedyną szansą dla katolika by być wielkim filozofem jest być, poza wszystkim, teologiem”²⁴. – Steenberghen konkluduje: „są filozofowie chrześcijańscy, to znaczy chrześcijanie, którzy tworzą filozofię, ale nie ma filozofii chrześcijańskiej jako takiej”²⁵, wiedza inspirowana przez objawienie jest z założenia teologiczna.

Jest to oczywisty dialog głuchych. Mówiąc o „filozofii chrześcijańskiej” Gilson nie twierdził, że filozofie te są „istotnie i formalnie

²¹ F. Van Steenberghen, dz. cyt., s. 185.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 186.

²⁴ L. Shook, *Etienne Gilson*, s. 297.

²⁵ F. Van Steenberghen, dz. cyt., s. 190.

chrześcijańskie”. Przywołuje dwa teksty: „nie ma rozumu chrześcijańskiego, ale jest chrześcijańskie wykorzystanie rozumu”²⁶: „Nazywam więc filozofią chrześcijańską każdą filozofię, która chociaż od różnia formalnie dwa porządki, rozważa objawienie chrześcijańskie jako nieusuwalną pomoc dla rozumu”²⁷. Nie zapominajmy, że Gilson nie wychodzi ściśle z poznania istot rzeczy, ale wychodzi od zjawisk historycznych i tam znajduje określenie, które wydaje mu się odpowiednio. Gilsonowska koncepcja „filozofii chrześcijańskiej” zmusza nas więc do rozważenia warunków materialnych i instytucjonalnych badania filozofii jako integralnej części studiów historycznych. W ten sposób studiowanie konkretnych warunków działania filozofów staje się w ostateczności bardziej filozoficzne niż studiowanie czysto abstrakcyjne samej filozofii.

Bezdiskusyjnie Gilson zmierza do zintegrowania filozofii w pewnej syntezie teologicznej, co w efekcie skłania go często do zatarcia różnicy między tymi dwoma dyscyplinami. [Zob. H. Donneaud na temat *revelabile*, objawialnego]. Jest w tej debacie sytuacja bez wyjścia i jest nią dla Średniowiecza inny teolog – filozof. Gilson definiuje bowiem światło wiary jako będące „pomocą dla rozumu”, a pełna niezależność postulowana przez neoscholastyków wydaje mu się absurdalna: „wszystko to, aby powiedzieć, że są filozofowie chrześcijańscy, którzy filozofowali jakby nie byli chrześcijanami”²⁸ – sąd ugruntowany przez bergsonowskie przekonanie, że wszelka myśl oderwana od konkretnego życia jest martwa. Ale takie tłumaczenie powinny potwierdzić współczesne badania nad kryzysem uniwersyteckim z lat 1270-1277. Podkreślając, że teologia domaga się funkcji regulatywnej dla filozofii, Gilson nie dostrzega błędnego koła w jakim znaleźli się filozofowie. Z jednej strony nie są oni filozofami greckimi zagubionymi w Wiekach Średnich; oni próbują po prostu skonstruować myśl czysto racjonalną i wyartykułować swoją wiarę chrześcijańską w sposób autonomiczny. Z drugiej strony są wyizolowani z otocze-

²⁶ E. Gilson, *L'esprit*, dz. cyt., s. 11.

²⁷ Tamże, s. 15.

²⁸ Lettre à A. Livi, Toronto, 5 marca 1968. Cyt. przez A. Livi Ethienne Gilson. *Filosofia cristiana e idea del limite critico*, Pampelune, 1970, s.176, n. 54.

nia i sprowadzeni do funkcji propedeutycznych, co staje się źródłem tarcia w kontakcie między filozofią i teologią. Wymagając filozofii jednocześnie autonomicznej i podległej, teologia zamykałaby ją w sytuacji niemal sprzeczności.

Na powyższe zarzuty Gilson być może odparowałby, że wziął ten problem pod uwagę – zwłaszcza w swoich artykułach na temat dwóch słynnych filozofów: Boecjusza z Dacji i Pomponazzi. Można nawet wskazać, że pewne traktaty średniowieczne realizują z góry działania Gilsonowskie: *De summo bono* Boecjusza z Dacji jest streszczeniem filozoficznym komentarza teologa Alberta Wielkiego do *Etyki Nikomachejskiej*, dokładnie to, co Gilson nazywał „filozofią chrześcijańską”²⁹.

²⁹ Czy istnieje zgodność z myślą muzułmańską i żydowską? Z założenia, filozofowie muzułmańscy i żydowscy powinni być traktowani w sposób analogiczny do filozofów chrześcijańskich. Gilson zauważa paralelę pomiędzy tymi trzema różnymi podejściami do tajemnicy boskiej. On sam przyczynił się w sposób istotny do naszego poznania filozofii arabskiej, dzięki słynnemu artykułowi nt. „Źródła greko-arabskie augustynizmu awiceniańskiego”, gdzie przez swoją *Filozofię wieków średnich*, które dają filozofii ważne miejsce w krajach islamu. Przypomnijmy jego list do P. Anawati: „Myślę, że wydanie nie krytyczne, ale uważne manuskryptów, pism Kindi, Farabi i Avicenny jest pilną koniecznością [...] Nie znajduję żadnej pracy historycznej (podkreślenie E.G.), która byłaby od tego pilniejsza. (George C. Anawati, *Etudes de philosophie mussulmane*, Paris, Vrin, 1974, p. 19). Nie zapominajmy, że stworzył on serię „*Etudes mussulmanes*” u Vrin’a. Zwróćmy uwagę na tytuł: Gilson i Gardet utrzymali tytuł studia muzułmańskie, a nie studia z filozofii arabskiej, tzn., że nie ma dokładnej paraleli ze studiami z filozofii średniowiecznej. To zjawisko powinno być przebadane jak najstaranniej, ponieważ daje nam ono punkt wyjścia do porównań z problemem filozofii chrześcijańskiej. Historycy myśli arabskiej mówią najczęściej o badaniach muzułmańskich z jednej strony i o filozofii arabskiej, albo o filozofii na ziemiach islamu z drugiej, ale wielu odmawia mówienia o filozofii muzułmańskiej. Dlaczego? Ponieważ – ściśle mówiąc – filozofowie arabscy uważają filozofię w jej wersji najwyższej za naukę, islam za Prawo przeznaczone dla ludu i styl dla formy dialektycznej niższej w nauce. Farabi w całym swoim dziele w ogóle nie wspomina Mahometa ani Koranu. Z powodu braku instytucji uniwersyteckich jest więcej nieporozumień niż zgody między podejściem teologicznym Gazela i podejściem filozoficznym Avicenny czy Averoesa. W żadnym przypadku filozofia nie jest rozważana przez filozofów jako pomoc w teologii. W rezultacie, to co pozwala mówić o filozofii chrześcijańskiej, to również szczególnie związek między racjonalnością filozoficzną a racjonalnością teologiczną. Gdyby filozofia sprowadzała się do umiejętności językowych, ale przeniknęła całą egzegezę aż do momentu ukonstytuowania się teologii u Abelarda, lub też była zdolnością odrębną od umiejętności wyższych, które stanowią część wiedzy teologicznej, to wówczas ten szczególnie

Ad. 3. Powyższa uwaga doprowadza nas do związków między filozofią chrześcijańską i teologią. Niektórzy historycy, jak Alain Boureau uważają historię Gilsonowską za zbyt mało teologiczną, ponieważ nie jest ona historią teologii jako takiej³⁰. Dla innych, jak Steenberghen, przeciwnie, historia ta jest zbyt teologiczna: pod nazwą filozofii Gilson faktycznie umieszcza „zniekształcone teologie”. – Lecz obydwu krytykom trzeba przyznać rację: Gilson bada rzeczywistość teologiczną, ale pozbawia ją problematyki filozoficznej. *Tomizm* realizuje w przybliżeniu plan *Summy teologicznej* pod warunkiem usunięcia wykładu trynitarnego z pierwszej części (*prima Pars*) i chrystologii z części trzeciej (*tercia Pars*)... *Jean Duns Scot, introduction à ses positions fondamentales*, (Vrin, 1952) realizuje plan z *Sentencji* Piotra Lombarda pod warunkiem uwypuklenia spekulacji trynitarnych na temat łaski czy na temat predestynacji Chrystusa. Ale jest to dokładnie geniusz Gilsona: w chwili gdy neoscholastyka nie przestawała przepisywać traktatów z metafizyki na wzór tomistów średniowiecznych, poczynając od transcendentaliów (a Van Steenberghen jest autorem takiego traktatu z ontologii³¹), Gilson nie usiłuje „rekonstruować” systemu filozoficznego, ale – wierny tradycji platońskiej – pozostawia większość interpretacji przedmiotu – interpretacji, które są teologiczne. Zacytujmy *Byt i istotę*: „nie mamy żadnego wyjaśnienia całości tego, co byłoby ‘filozofią’ tomistyczną zredagowaną przez samego św. Tomasza, ale obowiązujące poglądy można znaleźć wszędzie w jego tekstach teologicznych, które historyk zauważa podczas pracy”³².

Gilson bada więc jako filozoficzne te teksty, które z punktu widzenia ich autorów, należały do teologii. Istotne zatem pytanie jest wręcz następujące: czy doprawdy chodzi o filozofię. Aby przezwyciężyć

związek zarysowałyby się. Filozofia jest rozdarta pomiędzy dwoma wymiarami, z jednej strony utworzona przez prosty rozum w sposób autonomiczny, z drugiej zaś podparta Pismem Świętym albo Świętą Doktryną lub teologią.

³⁰ A. Boureau, *Des politiques tirées de l'Écriture. Byzance et l'occident*, „Annales” Paris, 55/4 (2000), s. 883: „Ethienne Gilson, który doprowadził skrupuły co do neutralności ideologicznej aż do paradoksalnej konsekwencji napisania godnej uwagi historii filozofii średniowiecznej, która wykluczała teologię”.

³¹ F. Van Steenberghen, *Ontologie*, Louvain, 1947.

³² E. Gilson, *L'Être et l'essence*, Paris, 1972², s. 84.

naiwne, ale prawdziwe przekonanie, według którego nie chodzi o tę samą dyscyplinę, trzeba uznać fakt, że język historyka nie współgra z przedmiotem jego badań. Paul Vignaux wydaje się to robić poprzez swoją teorię „poziomów rozumu”. Pokazał on, że istnieją liczne formy racjonalności, jedne ściśle filozoficzne, a inne – gdzie teologia posługuje się rozumem poprzez zapożyczenie i transformację pojęć filozoficznych. Teolog tworzy dzieło filozoficzne z tego prostego powodu, że wcześniej – na kursie uniwersyteckim, średniowiecznym – został ukształtowany przez filozofię: teologia wchłonęła logikę i metafizykę w sposób pozaświadomy. „Jeśli nie ma filozofii chrześcijańskiej dla filozofa, to nie ma jej również i dla teologa, a to tłumaczy dlaczego nie ma jej również dla historyka”³³. – Filozofia chrześcijańska jest zatem całością jako wynik myśli racjonalnej pozostającej pod wpływem chrześcijaństwa; i to zarówno dla wydziału sztuk, jak i wydziału teologii, a żaden z nich nie jest wydziałem filozofii³⁴.

Podsumowując spór między Gilsonem i Steenberghem, Rudolf Boehm napisał bardzo trafnie: „Van Steenberghen musiałyby powiedzieć: nie, św. Tomasz poza tym nie jest filozofem, jest on wyłącznie teologiem, ale jego teologia – jako taka – jest filozofią. A Gilson musiałyby powiedzieć: nie, św. Tomasz nie jest filozofem chrześcijańskim, jest on po prostu filozofem, ale nie jest nim wtedy, kiedy jest teologiem radykalnym”³⁵. Gilson nie tylko musiałyby to powiedzieć, ale i powiedział!

III. Prymat aktu bytu

Po skoncentrowaniu filozofii średniowiecznej wokół pojęcia filozofii chrześcijańskiej Gilson koncentruje filozofię chrześcijańską wo-

³³ E. Gilson, *Christianisme et Philosophie*, Paris, 1936, s. 118.

³⁴ Podział na *art libero* (*artes liberales*) sztuki wyzwolone i teologię powstaje w czasie strukturalizacji nauczania w V w., w szkole aleksandryjskiej. Pozwalała wyartykułować organom jako użyteczne wprowadzenie do interpretacji. Jest to odkrycie filozofii natury, metafizyki, etyki i polityki, które uzyskały swój wyraz pojęciowy.

³⁵ R. Boehm, *Thomas von Aquino. Philosophie und theologie, Anamnesis, Gedenkenboek*, E.A. Leemans, Gand 1970, s. 95-105. Cytowany przez E. Martineau, *Gilson et le problème de la théologie, Etienne Gilson et nous*, s. 65.

kół aktu bytu. W czwartym wydaniu *Tomizmu* w 1942 roku przynosi brzemienne w skutki egzergę z politycznym niedomówieniem, która ma sens filozoficznie znaczący: „To, co odziedziczyłeś po swoich oj-cach pokonaj, aby to posiąść” (Faust). Ale to właśnie w tym prze-robionym od podstaw wydaniu Gilson uwidacznia prymat aktu bytu, o czym wszakże nadmienia, nie bardzo zdając sobie z tego sprawę. W jaki sposób Gilson doszedł do takiego przekonania? Tak jak Hei-degger zadał pytanie: co to jest byt? Podobnie jak on wykazał rów-nież, że odpowiedź św. Tomasza nie wyrasta z arystotelizmu: „zbyt wielu jego historyków myliło go z Arystotelikami”³⁶. Ale w odróżnie-niu od Heideggera twierdzi, że można odpowiedzieć na to pytanie tylko wychodząc od Boga, który sam jest istnieniem. Identyczność w Bogu bycia i istoty jest więc dla Gilsona kluczem do metafizyki, centrum historii i sednem filozofii chrześcijańskiej.

Jaką drogą do tego doszedł? Powraca on do tego tematu w dwóch różnych wersjach tego samego i mistrzowskiego wprowadzenia do metafizyki: *l'Être et essence* (po francusku 1948) i *Being and some philosophers* (po angielsku 1949). Obydwa zmierzają ku tej samej te-zie: filozofia naprawdę chrześcijańska musi uznać prymat aktu bytu i zasługą Tomasza było zrozumienie tego. Pomijamy zatem historio-grafię lat dwudziestych i trzydziestych, którą gloryfikowała cała ple-jada ówczesnych autorów, aby dostrzec w Tomaszu szczyty rozwoju filozofii, a u jego następców długotrwałą dekadencję.

W *Bycie i istocie* (1948) Gilson kontynuuje myśl przewodnią „Pro-logu” *Komentarza do metafizyki św. Tomasza*: trzeba rozważyć zgod-ność tego co najbardziej uniwersalne – bytu – i tego co najbardziej transcendentne – Boga. Ich synteza dokonała się pod wpływem teolo-gii objawionej. „Było więc nieuniknione że [...] teologia św. Tomasza wywierała na jego arystotelizm wpływ jaki niektórzy uważali za za-kłócający (Brehier, Steenberghen), ale w którym należałoby raczej wi-dzieć źródło myśli filozoficznej najbardziej osobistej i najautentycz-niej twórczej”³⁷. Mówiąc dokładniej chodzi przede wszystkim o akt stwórczy: każdy byt zależy od Boga, który jest nieustannie wolny, aby

³⁶ E. Gilson, *Being and some philosophers*, Toronto, 1952 (1949¹), s. 70.

³⁷ E. Gilson, *L'Être et l'essence*, Paris, 1972², s. 84.

podtrzymywać go w istnieniu lub nie. Ta „egzystencjalna zależność” jest charakterystyczna dla chrześcijaństwa, dlatego też: „akt istoty skończonej, jej istnienie nie należy jej się nigdy bezwarunkowo”³⁸. Stąd też akt bytu stanowi prawdziwy sens bytu, zarówno dla Boga jak i dla stworzenia: „Począwszy od Boga, który jest Istnieniem czystym [...] aż do najmniejszej spośród substancji [...] każdy byt posiada na własność akt istnienia, na mocy którego – jest”³⁹.

W *Being and some philosophers* (1949) Gilson wychodzi od pojęcia Boga, który może być rozumiany jako motor, twórca i kreator. U Arystotelesa jest on motorem, ale nie przyczyną bytu stworzeń. U Averroesa i Avicenny jest twórcą, przyczyną ich bycia, ale nie wolnym stwórcą bytu przygodnego. Z pewnością egzystencji przybywa przez przyrost masy konia, ale tylko akcydentalnie⁴⁰. Ale Gilson utożsamia tę doktrynę z necesytaryzmem i ocenia, że definicja chrześcijańska nie mniej niż bergsonowska, wolności, nie może się tym zadowolić⁴¹. „Gdzie nie ma żadnego istnienia, jak by tam jeszcze mogła być wolność?” Trzeba zachować „radikalną nowość prawdziwie wolnych aktów, ów zasadniczy czynnik przywołany do życia przez Bergsona”⁴². Jeżeli przypadkowość istnienia jest metafizyczną koniecznością wolności, istnienie nie jest przypadłością istoty, ale nadaniem bytowości, które suponuje dawcę. Gilson odkrywa więc drogę do absolutu: istnienie nie należy nigdy do istoty substancji, ponieważ owo istnienie jest aktem bytu i ponieważ akt bytu jest dany przez Boga⁴³. Rozróżnienie na byt i istotę w stworzeniu prowadzi nas do ich utożsamienia w Bogu. Gilson zatem kładzie nacisk na nasz dostęp do poznania istnienia, które nie jest dane w pojęciu, ale w sądzie⁴⁴.

³⁸ Tamże, s. 96.

³⁹ Tamże, s. 120.

⁴⁰ Por. tamże, s. 82.

⁴¹ Por. tamże, s. 83.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, s. 161.

⁴⁴ Mówiąc tak ryzykuje, że nie ma dla św. Tomasza pojęcia bytu (jak w *L'Être et l'essence*, dz. cyt., s. 112-114, wg P. Descoqs) stanowisko, które zmienił i odrzucił w uzupełnieniu z 1952 r., który zawiera krytykę Louis-Marie Régis: z pewnością, istnienie nie jest pojęciem, ale ono może być ujęte w pojęciu. Część tego odrzucenia jest interesująca, gdyż Gilson w ten sposób pokazuje swoje wybory hermeneutyczne, które

Według Gilsona teza ta jest doskonałą ilustracją filozofii, ponieważ Bóg objawił się jako „ten, który jest” w *Księdze wyjścia* 3,14. Spekulacja filozoficzna zakorzeniona jest w brzmieniu słowa biblijnego. Ta refleksja rozwija się stopniowo, ale przywołuję ją w jej sformułowaniu z dzieła wydanego pośmiertnie w 1983 roku: „Od Euzebiusza z Cezarei do Jana Gersona, historia pozwala towarzyszyć nieustannemu wysiłkowi, aby ująć ideę Boga chrześcijańskiego, który jednocześnie był pojęciem bytu filozoficznie czystym. W rzeczy samej, po religijnym objawieniu *Księgi wyjścia*, te dwa pojęcia zmierzały do koicydencji. Rezultat tego wysiłku był decydującym dla historii metafizyki jak również dla teologii”⁴⁵. Zawierają się tutaj liczne tezy: 1) Uznanie, że Bóg jest bytem, jest zawarte w *Księdze wyjścia* 3,14. W jakim sensie? Z pewnością nie historycznie, ponieważ Gilson dobrze wie, że nie takie były intencje autorów *Księgi wyjścia*, ale chodzi w niej o inspirację Boską, która przekracza „możliwości gramatyki i słownictwa przypadkowego skryby”⁴⁶. 2) Bóg pojęty tak, jak go pojmują filozofowie, i Bóg wierzących są tym samym i nawet Bogiem. „Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba nie zmienia się, nawet wtedy, gdy filozofowie i uczeni, św. Augustyn, św. Tomasz, Kartezjusz i Pascal korygują, oczyszczają, pogłębiają na liczne sposoby pojęcie, jakie o Nim tworzą”⁴⁷. 3) Tomaszowe sformułowanie o prymacie bytu przekracza sformułowanie Avicenny: „*Primus*, mówi Avicenna, *quidditatem non habet*. [...] Ze względów teologicznych sam Tomasz wolał wyrazić się inaczej. W Bogu, mówił on, to istnienie jest istotą”⁴⁸.

Każdy z wyżej wymienionych poglądów był kwestionowany przez następców Gilsona, chociaż co do pierwszej kwestii – identyfikacji Boga i bytu – podnosił ją już Filon, później Marius Victorinus, a współcześnie Pierre Hadot wskazał na jej obecność w tradycji neo-

mu pozwalają przekształcić Tomasza w autora uczestniczącego w debacie współczesnej: oznacza to walkę przeciwko istnieniu jako części istoty, co zaryzykował w kilku wypowiedziach niestosownych w oczach historyka. Tomasz przeciw Suarezowi, ale razem z Sartrem!

⁴⁵ *Constantens philosophiques de l'être*, Paris, 1983, s. 192.

⁴⁶ Tamże, s. 190.

⁴⁷ Tamże, s. 192.

⁴⁸ Tamże, s. 198-199.

platońskiej greckiej, więc bez relacji do objawienia. Co do kwestii drugiej nie można zapominać, że taki autor jak św. Augustyn odróżnia *nomen substantiae* (język bytu) od pojęcia *nomen misericordiae* (język miłosierdzia), to znaczy pojęcie teologiczne od ekonomii zbawienia⁴⁹. Co więcej, u św. Tomasza, imię Boga „który jest” odnosi się do Boga tylko o tyle, o ile potwierdza, że jest on dla nas całkowicie transcendentny i niepoznawalny, zatem nie pozwala określić sensu jego bytu i wyartykułować mentalnie sensu jego egzystencji⁵⁰. Gdy chodzi o absolutne pierwszeństwo św. Tomasza, to trzeba przyznać, że już Avicenna potwierdza to zestawienie, a gdy przeczytać ponownie Księgę I, 63 *Guide de Egares (Przewodnik błędzących)*, można w niej dostrzec pogląd nie tak bardzo różny od tego, jaki zdaje się być u Gilsona⁵¹.

Jednakże, to właśnie tam znajdujemy najgłębszy rozrachunek z Heideggerem i jego krytyką niepamięci bytu. Dla Gilsona, Heidegger uczynił słuszne ze strony historii metafizyki spostrzeżenie – „dokładnie takie, które zdecydowanie skierowało byt na poziom będącego”⁵². A jednak byli filozofowie zdolni odróżnić byt od będącego, jak choćby św. Tomasz⁵³. Według Gilsona, Heidegger „nie dostrzegł, że winien tradycji tomistycznej odróżnienie prymatu *Sein* nad *Seiende*”⁵⁴.

W rezultacie jesteśmy na poziomie dialogu głuchych, gdyż to co dla Gilsona jest znakiem transcendencji istnienia boskiego, przyczyniającego byt będącego, to dla Heideggera jest wciąż formą niepamięcią bytu i sprowadzenia Boga do pojęcia przyczyny. Podobnie Tomaszowe rozróżnienie między bytem i będącym nie jest tym samym co u Heideggera, ponieważ wychodząc od Boga stwórcy ujawnia się u Tomasza byt i będący, podczas gdy u Heideggera to analiza *Dasein* pozwala sięgnąć do sensu bytu.

⁴⁹ Ale sam Gilson zdaje sobie z tego sprawę w swej *Philosophie i incarnation selon saint Augustin*, Genewa 1999, (1947¹).

⁵⁰ Sentenses 1, d. 8, q. 1, a. 1, ad 4.

⁵¹ U Majmonidesa: „Bóg egzystuje, ale nie przez egzystencję”, *Guide de Egares* tłum. S. Munk, Paris, 1856.

⁵² *Constantes...*, dz. cyt., s.203.

⁵³ Tamże, s. 204.

⁵⁴ Tamże, s. 210, n. 20.

Dzieło kończy się więc na przyznaniu do braku porozumienia: „Nie chodzi tu o ‘krytykowanie’ Heideggera. W filozofii pierwszej krytyka traci swoje prawa. Jesteśmy w niej jak ludzie, którzy rozmawiają, błąkając się w tej samej mgłę i chociaż wiedzą, że w tej mgłę są razem, lecz nie mogą rozpoznać swoich postaci. [...] Każdy może zatem iść swoją własną drogą, ale niekiedy dobrze jest wymienić myśli z nieczęstymi towarzyszami podróży”⁵⁵. Ostatecznie dla Gilsona cały problem sprowadza się do wiedzy i tego jak wyraża się to, co filozoficzne, a jak to, co religijne. „Ontologia filozofa, jeśli zabrania jakichkolwiek rozważań nad tym, co jest inne niż jej własny przedmiot, wyrzeka się tym samym spotkania z Bogiem religii”⁵⁶. Prymat Boga wiary jest tym co zawsze i nieustannie inspiruje Tomaszową metafizykę bytu.

Nie chodzi mi zresztą o „krytykowanie Gilsona”. Ogrom jego dzieła, bogactwo jego kultury, siła jego elokwencji, jasność jego przekazu, głębokość jego analiz pozostają jego urokiem (*ktema eis aei*). Gilson nie tylko odkrył kontynent, ale sproblematyzował to co odkrył. Oczywiście, niektóre z jego twierdzeń są już dziś nieaktualne. Że identyczność bytu i istoty została zapożyczona z platonizmu, albo choćby, że opis *Księgi wyjścia* wyraża dużo bardziej wolność Boga niż jego naturę – jest to dzisiaj udokumentowane naukowo, o czym nie można zapominać⁵⁷.

Ale interpretacja Gilsonowska ujawnia głębię problemów, które mają potrójną aktualność. – Dla metafizyki: czy onto-teologia jest, jak to określa Gilson, „koniecznością dla myślenia”?⁵⁸ W tym względzie Gilson uważa, że pokonał Heideggera, gdyż powtarza go w całkiem innym sensie. – Dla teologii: w jaki sposób teologia, z konieczności przez swe źródła biblijne, może się stać dyskursem o Bogu bez zmiany swego przedmiotu, bez zredukowania siebie samej do narośli na ontologii? – Dla historyka filozofii średniowiecznej: jak zrozumieć autonomię filozofii w sytuacji, gdy – co podkreśla Gilson – autorytet

⁵⁵ Tamże, s. 211.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Voir respectivement P. Hadot, et „l’être et Dieu”.

⁵⁸ *Constantes...*, dz. cyt., s. 206.

religijny i kościelny sprawuje funkcje kontrolne dotyczące jego funkcjonowania.

Są to pytania istotne. Pozwalają nam opisać ostatnie trzydzieści lat filozofii francuskiej jako, bez wątpienia, lata po-Gilsonowskie.

Tłum. dr hab. Krzysztof Wroczyński

**Thinking about Middle Ages: History in accordance
with the Teachings of the Church, Christian Philosophy
and the Metaphysics of Being according to Étienne Gilson**

Summary

The author points out that Gilson's interpretation reveals the depth of problems, which have a triple topicality. – For metaphysics: is onto-theology, as Gilson puts it, "a necessity for thinking"? In this respect, Gilson believes that he defeated Heidegger because he repeats him in a completely different sense. – For theology: how can theology, necessarily through its biblical sources, become a discourse about God without changing its subject, without reducing itself to an ontological growth? – For a historian of medieval philosophy: how to understand the autonomy of philosophy in a situation where – as Gilson emphasizes – religious and ecclesiastical authority exercises control functions concerning its functioning. The author tries to answer these important questions. They allow us to describe the last thirty years of French philosophy as, without a doubt, post-Gilson years.

Key words: Middle Ages, history, Christian philosophy, metaphysics of being, Gilson

Olivier Boulnois

Ecole Pratique des Hautes Etudes

Catholic Institute of Paris

Quoi de neuf ? – Le Moyen-Age

Je souhaite proposer ici quelques remarques sur la notion de modernité, et suggérer que le Moyen Age n'est pas *moins* moderne que les Temps du même nom, mais qu'il l'est *autrement*. Mon propos peut ainsi se lire comme un contrepoint au débat qui s'étend de Hegel jusqu'au grand livre de H. Blumenberg, *La Légitimité des Temps modernes*¹, et comme une contribution aux débats de la fin du XXe siècle sur l'humanisme, le progrès et la modernité. J'en profiterai pour dégonfler au passage un certain nombre de baudruches historiographiques.

I. Qu'est-ce que la modernité ?

Le terme de modernité renvoie d'abord à l'observateur, et signifie donc l'époque contemporaine. Au XIXe siècle, Chateaubriand utilise ce terme en ce sens, par opposition à « antiquité », pour évoquer avec une nuance péjorative la vulgarité des temps modernes².

Puis la modernité désigne un terme absolu, une attitude esthétique et éthique, la recherche du nouveau comme valeur en soi. Baudelaire, qui souhaitait plonger dans l'infini « pour y trouver du nouveau » ap-

¹ *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort, Suhrkamp, 1988.

² « La vulgarité, la modernité de la douane et du passeport, contrastaient avec l'orage, la porte gothique, le son du cor et le bruit du torrent » (*Mémoires d'Outre-Tombe, Œuvres*, éd. Garnier, IV, p.183).

pelaît ainsi à « une théorie rationnelle et historique du beau, en opposition avec la théorie du beau unique et absolu »³. La modernité est la manière dont l'esprit et ses œuvres se disent dans l'histoire. « La modernité, c'est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'éternel et l'immuable » (p.695). La modernité ne s'oppose plus aux autres époques, comme les Temps Modernes au Moyen-Age, mais elle est devenue une attitude esthétique, ce qui implique que chaque moment de l'histoire a sa propre forme de modernité, sa manière propre de percevoir la beauté cachée du monde.

Dans un troisième temps, ce terme devient une valeur, définissant un objectif de l'action esthétique et éthique. La phrase de Rimbaud, « Il faut être absolument moderne » (*Une saison en enfer*) sera reprise comme mot d'ordre par toutes les avant-gardes du vingtième siècle, celles du surréalisme, du marxisme et de l'existentialisme. – Chez Rimbaud, l'expression n'avait précisément pas un sens humaniste (à la Renan), elle n'impliquait aucune croyance au progrès : l'hypothèse avait été éliminée dans un passage antérieur du poème. Ce n'était pas un slogan collectif, mais le cri d'un poète pénétrant au-delà de tout art poétique. Il ne s'agissait pas d'une injonction à se trouver aux avant-postes du combat historique, mais de la nécessité d'affronter seul son destin, dans une solitude tragique, sans la protection même d'une poétique déjà explorée. – Mais pour l'« avant-garde », être moderne, c'est rechercher toujours plus de modernité, vouloir une modernisation continue, si ce n'est la révolution permanente. Le progrès devient à lui-même sa propre fin. La modernité s'oppose à la tradition. Elle est la coïncidence entre une période et une attitude mentale, une catégorie générale et un impératif culturel. Elle implique l'élimination de tout ce qui fait obstacle à son propre épanouissement, en particulier les institutions du passé, fatalement dépassées. Ainsi exprimée, la modernité débouche sur la collusion des avant-gardes, artistiques, politiques, philosophiques : être moderne en esthétique, c'est du même coup se trouver à la pointe du progrès historique, être l'intellectuel précurseur au service des masses laborieuses. La revue fondée par Sartre s'appelle

³ Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne, Œuvres complètes*, éd. Cl. Pichois, Paris, 1976, II, 685.

d'ailleurs « *Les Temps Modernes* » (par un curieux renversement du caractère ironique que la formule a pris depuis Charlie Chaplin). L'injonction peut donc servir à disqualifier les esthétiques et les doctrines qualifiées de réactionnaires, et devenir un slogan terroriste (c'est ce qu'a montré admirablement Milan Kundera dans *La vie est ailleurs*). Le terme de l'évolution est ici le nihilisme ; une sorte de nihilisme *obligatoire*, où plus rien ne résiste à la dévalorisation des valeurs.

La modernité n'est-elle qu'un slogan idéologique, ou a-t-elle un fondement conceptuel légitime ? Y a-t-il un idéal des Temps Modernes, un idéal qui aurait été mis au jour par le progrès de l'histoire, mais qui ne serait précisément pas soumis à la loi du progrès, et ne se périmerait pas avec le temps ? Y a-t-il un concept, une structure qui échappe à la frénésie destructrice de la modernisation ? Tel est le défi que H. Blumenberg a accepté de relever dans son grand ouvrage. Quel peut être le fondement conceptuel d'une telle interprétation ? – Sous des formes théoriques diverses, le concept de la modernité suppose que l'essence du moderne (la modernité) s'accomplit par excellence aux temps modernes, et que ceux-ci constituent le sommet de l'histoire, une période qui donne encore toute sa légitimité aux entreprises intellectuelles actuelles (contemporaines). Bref, cela implique que nous soyons entrés dans la modernité avec les temps modernes, et nous n'en soyons pas encore sortis.

Pour Hegel, la modernité renvoie à l'interprétation de l'homme comme sujet libre. Cette lecture s'adosse donc sur un substrat métaphysique cohérent, le primat de la subjectivité : « Nous avons donc, à vrai dire, deux Idées : l'idée subjective en tant que savoir, et l'idée substantielle, concrète ; le développement, l'élaboration de ce principe, afin qu'il parvienne à la conscience de la pensée, constitue l'intérêt de la philosophie moderne. [...] Savoir ce qui est libre pour soi, tel est le principe de la philosophie moderne. »⁴ D'où la conclusion : « Dans l'ensemble, nous avons donc deux philosophies : 1°) la philosophie grecque ; 2°) la philosophie germanique » (p.221). La pensée grecque

⁴ *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Introduction : Système et histoire de la philosophie, C.2 : « La progression dans l'histoire de la philosophie » ; trad. G. Gibelin, Gallimard, Paris, 1954, p.220.

a conçu l'idée de la liberté, la pensée moderne (essentiellement allemande) l'a réalisée. Cette double thèse interprète la philosophie comme orientée vers le progrès ; mais entre les deux moments-phares, elle exclut *ipso facto* l'existence d'une philosophie médiévale.

Comme le remarque Blumenberg, la modernité naît dans un acte performatif : l'attitude qui affirme qu'il ne faut jamais s'en tenir à la culture et à la science établies, et donc, implicitement, qu'il faut être moderne, est du même coup l'acte de naissance des Temps Modernes. La prétention de la modernité est liée à l'idée de « faire époque », d'introduire une rupture par rapport à l'ordre ancien, aussitôt qualifié de traditionnel. Mais qu'est-ce qui fait époque avec la modernité ?

II. Nouveauté des Temps Modernes ?

Observons d'abord que la Renaissance et le Moyen Age sont des concepts corrélatifs.

Historiquement, d'abord. On attribue à un certain A.G. Bussi, dès 1469, l'invention du terme de « *media tempestas* » (âge intermédiaire). Mais le terme ne désigne alors que la période récente. Il ne prend son sens conceptuel qu'en ayant pour contraire *rinascita* (« *renaissance* »), terme employé par Vasari dans ses *Vies des plus excellents peintres*, en 1550. Le présent apparaît alors comme le retour à une Antiquité lumineuse, après une période sombre et barbare : le concept « réactionnaire » (au sens propre, et non politique) de Renaissance est donc une autolégitimation des artistes et lettrés du XVI^e siècle. Il reviendra ensuite à Francis Bacon de faire la théorie du Moyen Age comme période d'ignorance, opposée aux Temps Modernes.

Logiquement, ensuite. Remarquons-le, cette périodisation n'a de sens qu'à l'intérieur du monde occidental latin. L'idée d'un Moyen Age japonais ou amérindien paraît absurde. Il n'y a pas davantage de sens à parler d'un Moyen-Age arabe ou byzantin. Non point que toutes ces cultures aient été nécessairement moins riches que la culture médiévale à la même époque, mais parce que ces cultures n'ont *précisément pas connu le phénomène de la Renaissance*. Or il n'y a pas de « renaissance » des lettres et des arts, voire de la raison, si l'on ne

postule *ipso facto* une période obscure, une rupture dans la transmission de la culture, de la raison et de la liberté, ou un obstacle à leur expansion. Et cela d'autant plus qu'il semble difficile d'expliquer le retard au développement de ces facultés foncièrement identiques à la nature de l'homme. Pourquoi la lumière naturelle aurait-elle attendu l'âge des Lumières pour s'épanouir ? Qu'est-ce qui empêche la raison d'éclore en rationalisme ? Il faut alors postuler un frein, une sorte de principe de rétention, qui empêche le progrès de s'épanouir : ce sera le Moyen Age ⁵. C'est pourquoi la renaissance (réelle) du XVIe siècle naît dans l'acte même de s'auto-célébrer ; elle a besoin de postuler un (mythique) âge sombre, une ère intermédiaire, qui sépare au lieu d'unir : le *medium aevum*. Par conséquent, les Temps Modernes ont conceptuellement *besoin* du Moyen Age pour être eux-mêmes.

Pourtant, la Renaissance des lettres grecques est l'accomplissement du Moyen Age, qui n'a lui-même été qu'une longue série de *renaissances* : la renaissance carolingienne, la renaissance du XIIe siècle, celle du XIIIe siècle, débouchant sur la floraison (que certains historiens ont appelé aussi l'automne) du Trecento et du Quattrocento italien⁶. Pour Blumenberg, cette explication est encore une projection anachronique des Temps Modernes, qui se cherchent des précurseurs. On peut estimer au contraire que ce diagnostic des historiens est une sorte de retour du refoulé. Il n'est plus possible d'ignorer auourd'hui tous les travaux d'histoire matérielle et quantitative de longue durée, selon lesquels le Moyen Age a été pour l'Occident une longue période de croissance démographique, de lente mutation dans le domaine technique et social, d'accumulation de richesses – une sorte d'accumulation progressive du capital. Dans le domaine intellectuel, on peut aller plus loin, et rappeler qu'il n'y a jamais d'origine pure : le propre de l'Europe est de toujours *se ressourcer*, c'est-à-dire de prendre un nouvel élan à la connaissance d'autres sources, de rebondir grâce à la connaissance d'autres cultures (grecques, juives et arabes). Ainsi

⁵ Au XVIe siècle. Le même rôle sera tenu par l'Eglise au XVIIIe, puis par les Juifs à la fin du XIXe et au début du XXe siècle.

⁶ Cf. G.H. Ladner, « Terms and Ideas of Renewal », *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, éd. R.L. Benson, G. Constable, Cambridge, Mass. Harvard UP, 1982, 1-33.

comprise, la Renaissance du XVI^e siècle n'est que l'aboutissement et la réussite de tout le projet médiéval. Mais, alors que le Moyen-Age a progressivement retrouvé les œuvres d'Aristote qui lui manquaient et quelques dialogues de Platon, et qu'il s'est ainsi renouvelé intellectuellement pendant tout son cours en retrouvant ses sources grecques, la Renaissance s'accomplit lorsque l'essentiel des sources grecques est enfin disponible, avec l'édition de tous les dialogues de Platon et la traduction latine des *Ennéades* de Plotin par Marsile Ficin (en 1492). La Renaissance achève et mène à bien le projet intellectuel du Moyen Age. Entre les deux termes corrélatifs, il y a donc autant de continuité que de rupture.

On peut nier tout simplement la discontinuité : affirmer que la Renaissance commence déjà au Moyen-Age. En un sens, notre explication admet cette réponse. Et tous les travaux historiques récents ne cessent de rétablir des continuités là où les auteurs du XVI^e siècle croyaient réaliser une *Instauratio Magna* (un grand renouvellement, selon la formule de Francis Bacon). Mais en un autre sens, même notre interprétation suppose encore une discontinuité radicale, dans la mesure où l'intégration nouvelle de l'origine extérieure (grecque) induit pour le monde latin une situation radicalement neuve. " Entre la chute de Grenade et la reconquête de l'Aristote grec, il y a un point commun : l'arabe, l'homme et la langue, sont chassés du patrimoine. Le mouvement ne s'arrête pas là. L'expulsion des juifs menace Tolède. Il n'y a plus de *dette extérieure*. Byzance est morte. La Grèce est là, *intacte* " ⁷ La Grèce est maintenant totalement intégrée, elle n'est plus un étranger lointain et passé : on peut avoir l'illusion qu'elle *renaît*. La Renaissance peut se dire telle parce qu'elle accède directement à toute la pensée antique et qu'elle s'en inspire sans réserve. Or précisément, cette *immédiateté* (qui est paradoxalement gagnée au terme de nombreuses médiations) est une situation neuve, inconnue du Moyen-Age. Celui-ci n'accédait à l'origine grecque que par des médiations complexes (notamment les traductions arabes et hébraïques).

Ainsi, la prétendue rupture des Temps Modernes reste une énigme. Avant Blumenberg, plusieurs explications ont été avancées. On a attri-

⁷ A. de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris, 1993, p.487.

bué la rupture supposée à l'humanisme ; on l'a attribuée à la découverte de la dignité de l'homme ; on a pu enfin l'attribuer au protestantisme.

1. L'humanisme ?

La rupture inaugurée par la Renaissance peut se lire comme une rupture interne à la scolastique. Si l'on entend par scolastique, au sens propre et conformément à l'étymologie⁸, l'ensemble des enseignements dans les écoles universitaires, qui repose sur une argumentation logique et se caractérise par la forme de la *quaestio*, ce serait la structure portante de la pensée scolastique qui aurait éclaté sous la pression contradictoire de plusieurs forces intérieures : “ En doutant de l'entreprise dans son ensemble à cause du changement de rationalité théologique [...] il s'est produit un repli de la théologie (et de la philosophie) sur elle-même ”⁹. Quand la science dominante, la théologie, s'est repliée sur elle-même, elle a cessé de couvrir l'entreprise philosophique, et celle-ci s'est à son tour repliée sur soi. Plus précisément, c'est le triangle formé par la théologie, la logique et l'humanisme lettré qui se défait. Alors que le XVe siècle avait vu se développer une véritable « théologie logique », la logique cesse au XVIe siècle d'informer la théologie. Elle est du coup l'objet de toutes les attaques de l'humanisme, unanimement brocardée par Erasme, Luther, Thomas More, Rabelais. Dès lors, la philosophie se développe sur des bases littéraires, sous la forme de traités : elle cesse de se risquer dans une argumentation dialectique soumise aux règles très strictes de la logique.

L'on peut trouver des causes institutionnelles : le déplacement des lieux du savoir de l'université aux cours (princières ou pontificales, d'ailleurs). “ Au XV^e siècle, la politique s'empare de l'Université et l'Université de la politique. [...] Ce à quoi le philosophe *renaissant* s'oppose, c'est au professeur. ”¹⁰ Le développement d'une philosophie

⁸ R. Quinto, *Scolastica*, **.

⁹ L. Bianchi, E. Randi, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age*, Editions Universitaires, Fribourg (Suisse), Le Cerf, Paris, 1993, p.143. (*Le Verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, 1990, Laterza, Roma-Bari).

¹⁰ A. de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p.474, 486.

hors de l'université est en effet un des caractères les plus remarquables de la philosophie de la Renaissance, comme de l'époque moderne (pensons à Descartes ou à Spinoza, par exemple). L'éclipse de la scolastique est d'abord la sortie des philosophes hors de l'École.

Mais derrière cette problématique se cache un anachronisme des historiens. Celui-ci attribue au concept d'humanisme un autre sens que celui du XVI^e s. C'est par exemple le contresens que l'on trouve derrière l'œuvre de Sartre affirmant que « l'existentialisme est un humanisme ».— En réalité, le mot même d' " humanisme " (attesté au XVIII^e siècle au sens de « philanthropie »), n'a reçu ce sens nouveau qu'au XIX^e siècle, sous l'impulsion d'E. Renan, pour désigner « le culte tout ce qui est de l'homme »¹¹, dans une formule qui renvoie indistinctement, mais d'une manière très révélatrice, à tout ce qui est le propre de l'homme et à tous les produits de l'activité humaine. Or les anciens parlaient d' " *humanitas* ", d'humanités (au pluriel), pour désigner les disciplines littéraires. Le terme italien d' " *umanista* ", forgé au XVI^e siècle sur le modèle d' " *artista* " (étudiant des arts, c'est-à-dire de grammaire et de logique) ou " *jurista* " (étudiant en droit) désigne simplement l'étudiant ou le maître en rhétorique. Mais cette discipline existait dès le Moyen-Age. En acclimatant le sens moderne d' " humanisme ", à la fin du XIX^e siècle, E. Renan et les historiens de la Renaissance ont cédé à un double préjugé idéologique : réduire l'étude de ces études littéraires à la Renaissance et à la " découverte " de la noblesse de l'homme¹². Or l'un et l'autre sont faux.

Il existe une forme d'humanisme médiéval. L'oeuvre de Pétrarque (XIV^e siècle) en donne une preuve éclatante : hors de l'enseigne-

¹¹ E. Renan, *L'Avenir de la science, Oeuvres III*, Paris, 1949, p.809 (écrit vers 1848, publié en 1890): " la religion de l'avenir sera le pur 'humanisme', c'est-à-dire le culte de tout ce qui est de l'homme ". Remarquons d'ailleurs que le terme ne qualifie pas ici la Renaissance, mais l'idéal de l'homme *dans l'avenir*. Il semble transcrire un germanisme, employé (à partir de 1808) pour défendre la culture classique dans le cursus universitaire. Pour Renan, la prise de conscience de l'humanité a eu lieu en 1789, avec la Révolution française. Signalons que ce concept de progrès (occidental) a pour corrélat le racisme : « l'inégalité des races est constatée » (Id. p.724), et qu'il arrivera un jour à son terme : « alors il sera temps de s'arrêter » (préface de 1890, p.723).

¹² Cf. O. Boulnois, " Humanisme et dignité de l'homme selon Pic de la Mirandole ", postface à Pic de la Mirandole, *Oeuvres philosophiques*, Paris, PUF, 1993, p.293-295.

ment scolastique, le culte des lettres existe ; il est mis au service de la formation éthique et de la foi chrétienne,¹³. Saint Bernard, farouche adversaire de la scolastique, mais admirable styliste, en est un autre exemple. Inversement, l'humanisme n'est pas la totalité de l'enseignement à la Renaissance. La jurisprudence, la médecine, la théologie, la philosophie ne s'y réduisent pas. Cette dernière discipline constitue une littérature abondante, sous-évaluée par des historiens victimes du même préjugé, qui n'étudient souvent de la Renaissance que l'humanisme, et ne voient dans la scolastique renaissante qu'une survie malheureuse, inutile, obstinée et coriace des vieilles traditions, d'avance balayée par le sens de l'histoire, et donc légitimement négligeable. (Or cet enseignement a survécu, avec une richesse parfois inégalée, dans la scolastique moderne dont l'exemple le plus éclatant est la scolastique jésuite¹⁴).

2. La dignité de l'homme ?

Le second point évoqué par Renan nous renvoie à l'autre « source » de la rupture des Temps Modernes : l'affirmation de la dignité de l'homme.

L'histoire de l'esthétique fournit un bel exemple de cette interprétation. On a souvent dit que la peinture de la Renaissance, au lieu de tourner le regard des hommes vers le ciel, le retournait vers la terre. Les peintres de la Renaissance auraient ainsi choisi de peindre l'humain au lieu du divin. Cette interprétation remonte au moins à l'esthétique de Hegel, et trouve son expression chez certains historiens : « L'art se vouera désormais à l'homme, et non plus à Dieu »¹⁵. Ainsi, le célèbre dessin de Léonard de Vinci, qui inscrit le corps humain dans un cercle et un carré, et mesure toutes ses proportions, a pu être interprété comme une exaltation du pouvoir humain (c'est d'ailleurs en ce

¹³ Cf. Pétrarque, *Sur mon ignorance et sur tant d'autres choses*, éd. et trad. C. Carraud, Jérôme Million, Grenoble, 2000 (je m'appuie sur ma préface : « Scolastique et humanisme, Pétrarque et la croisée des ignorances », p.5-43).

¹⁴ Cf. J. Schmutz, « la scolastique moderne », *Revue Thomiste*, *.

¹⁵ D. Charles, « Esthétique », *Encyclopaedia Universalis* (Paris, 1996) t.8, 818 c, justement à propos du dessin que nous commentons.

sens qu'il est devenu l'enseigne de *Manpower*). Or c'est simplement une tentative de solution du problème antique du canon et des proportions humaines (dont on trouve d'ailleurs des formulations médiévales dans l'*Album* de Villard de Honnecourt). Et il est inutile de rappeler l'importance des thèmes théologiques dans l'œuvre de Léonard. La rupture de l'esthétique moderne avec l'esthétique médiévale est bien plus subtile que cela.

L'affirmation de la dignité de l'homme, loin d'être une nouveauté du XVI^e siècle, est aussi ancienne que la pensée grecque, elle est reprise par la théologie chrétienne, illustrée par la patristique et la théologie médiévale¹⁶. En réalité, le débat qui a fait rage autour de l'interprétation de Pic de la Mirandole nous en apprend plus sur les arrière-pensées idéologiques des interprètes que sur ses œuvres mêmes. A propos de la prétendue rupture instaurée par Pic, on a connu des interprétations rationalistes, marxistes, existentialistes. Mais Pic est finalement très classique sur ce point. Il entrelace dans son « *Discours sur la dignité de l'homme* » d'innombrables citations philosophiques, patristiques et scolastiques. Pic de la Mirandole est d'ailleurs autant un scolastique qu'un humaniste. Il s'appuie sur une lecture approfondie des plus grands théologiens scolastiques (Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Duns Scot, etc., à l'exclusion d'Ockham, c'est-à-dire, encore une fois, de la logique). L'humanisme, en ce sens, n'était nullement l'apanage des humanistes au sens strict, c'est-à-dire des artisans des "*humaniores litterae*"¹⁷. Sur ce point, l'alternative entre scolastique et humanisme est donc fautive. Même si la déprofessionnalisation et la politisation de la philosophie caractérisent la fin du Moyen Age, il n'y a pas eu d'effondrement interne à la scolastique. L'idée que l'humanisme était un mouvement philosophique fondamentalement nouveau repose sur un contresens moderne.

La dignité humaine s'enracine, selon la Bible, dans sa création « à l'image et à la ressemblance de Dieu » (Genèse 1, 26). Augus-

¹⁶ Cf. O. Boulnois, "Humanisme et dignité de l'homme selon Pic de la Mirandole", Postface à Pic de la Mirandole, *Oeuvres philosophiques*, p.316-323.

¹⁷ Cf. notamment E. Garin, "La dignitas hominis e la letteratura patristica", *La Rinascita* 1 (1938), 102-146, H. de Lubac, *Pic de la Mirandole, Etudes et discussions*, Paris, 1974.

tin distingue ces deux termes : l'image de Dieu décrit son essence et ne peut être perdue. Mais la ressemblance est perdue par le péché et restituée par la grâce. Il y a là une description historique et dramatique de l'humanité, orientée vers une doctrine du salut. Les historiens hésitent alors sur la signification de cette analyse. Les uns mettent l'accent sur l'origine, et y voient une dépréciation de la dignité humaine. Certes, l'opuscule de Lothaire de Conti (futur Innocent III), *De miseria humanae conditionis* (1195-1196) offre un tableau saisissant des faiblesses et du malheur de l'homme¹⁸. Mais d'autres mettent l'accent sur le fait que ce récit des origines est destiné à être plus que compensé par une attente de la fin dernière, puisque la dignité promise est supérieure à celle de la seule nature créée. – Le fond du problème est tout autre : il s'agit de se demander quelle analyse rend le mieux compte du phénomène, celle qui décrit, par une analyse historique, un état de la nature humaine, l'état de nature déchue, appelé à devenir état de nature sauvée, ou celle qui décrit, par une analyse conceptuelle, l'essence de l'homme. Cette définition conceptuelle distinguera la partie essentielle de sa partie perfectible selon d'autres paramètres. À la suite de la redécouverte d'Aristote, en définissant l'homme, comme *animal rationnel*, la philosophie donne à cette forme générale un contenu conceptuel permettant de penser l'unité de sa substance, son immortalité, sa sociabilité, et de théoriser sa liberté radicale.

La superposition de ces deux grilles de lecture est aussi ancienne que la conjonction de la philosophie et de la théologie. Elle débouche pourtant sur des assomptions proprement « modernes » dès le XIIIe siècle. Les maîtres de la faculté des arts soulignent que la dignité de l'homme coïncide avec la *perfectio hominis*, une notion tirée du prologue d'Averroès à son commentaire de la *Physique* d'Aristote (en traduction latine) : la perfection de l'homme consiste dans l'acquisition des sciences théoriques, dans laquelle consiste la félicité, c'est pourquoi ceux qui n'ont pas d'aptitude à la science ne sont hommes que d'une manière

¹⁸ Voir par exemple, E. Faye, « Dignité de l'homme (Philosophie) », dans le *Dictionnaire du Moyen Age*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002 (sous la dir. de C. Gauvard, A. de Libera, M. Zink), p.418-419.

équivoque¹⁹. Orchestrant ces remarques à partir d'Aristote, *Ethique à Nicomaque* X, sur la vie de la pensée, les maîtres ès arts montrent que l'homme trouve sa félicité la plus haute dans la vie vertueuse et l'activité de l'intellect. La grande différence entre la solution chrétienne et la solution philosophique consiste simplement en ce que la béatitude chrétienne est promise à tous les hommes qui acceptent la révélation, tandis que la félicité philosophique est atteinte par les sages, c'est-à-dire à un petit nombre, après de nombreux efforts, et avec de forts risques d'erreur, comme le disait Maïmonide cité par saint Thomas. L'humanité de l'homme consiste dans la pensée. Puisque l'essence de l'homme est d'être seulement intellect, Thomas d'Aquin entend démontrer que l'âme est immortelle et peut subister sans le corps. D'autres, au XIV^e siècle, comme Ockham ou Buridan, dans le monde latin, ou Gersonide, dans le monde juif provençal, nient toute validité des preuves de l'immortalité de l'âme. A la Renaissance, Pietro Pomponazzi, niera toute validité d'une telle preuve. Il en découle que le niveau de béatitude que l'âme est capable d'atteindre est proportionnel au degré de science acquise ici-bas – une thèse familière à tous les lecteurs de Spinoza²⁰.

S'ensuit-il qu'affirmer la perfection ou la dignité de l'homme serait « résolument moderne » ? Ce serait oublier que ce développement d'une dignité philosophique est encadré par une réflexion *théologique*, plus riche que jamais à la Renaissance, sur la dignité de l'homme dans sa destinée surnaturelle. La variation du sujet humaniste a une structure et un modèle : l'homme est à l'image de Dieu. C'est un singulier universel, un singulier que sa liberté rend universel. Par conséquent, la transcendance de l'homme est celle de la liberté.

La célèbre prosopopée du *Discours sur la Dignité de l'homme* en donne la preuve : « Je ne t'ai donné ni place déterminée, ni visage propre, ni don particulier, ô Adam, afin que ta place, ton visage et tes dons, tu les veuilles, les conquières et les possèdes par toi-même. La

¹⁹ Averroès, *Aristotelis Opera cum Averrois Commentaria*, vol. IV, *De Physico auditu, Prologus*, Venise, éd. des Juntas, 1572, f°1.

²⁰ Notamment *Ethique* V, prop. 29 ; ed. Gebhardt, Heidelberg, vol. 2, p. 37. Voir A.-H. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge(Mass.), Harvard University Press, 1936 ; S. Nadler, *Spinoza's Heresy : Immortality and the Jewish Mind*, Oxford University Press, 2002.

nature enferme d'autres espèces en des lois par moi établies. Mais toi, que ne limite aucune borne, par ton propre arbitre, entre les mains duquel je t'ai placé, tu te définis toi-même. Je t'ai mis au milieu du monde, afin que tu puisses mieux contempler autour de toi ce que le monde contient. Je ne t'ai fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, afin que, souverain de toi-même, tu achèves ta propre forme librement, à la façon d'un peintre ou d'un sculpteur. Tu pourras dégénérer en formes inférieures, comme celles des bêtes, ou, régénéré, atteindre les formes supérieures, qui sont divines »²¹. Cette superbe description enveloppe, à travers son éloquence humaniste, plusieurs propositions métaphysiques (« scolastiques »): toutes les créatures ont une espèce, ou une essence finie ; chaque espèce finie est l'image d'une idée finie en Dieu ; mais l'homme n'est pas une créature comme les autres, car son modèle n'est pas une idée en Dieu, mais Dieu lui-même. C'est donc précisément par l'infini de sa liberté que l'homme est l'image du Dieu infini. Car c'est par la liberté que l'homme peut s'identifier à toutes les natures qu'il devient, de même que Dieu est identique à toutes les essences qu'il conçoit. La liberté de l'homme fait de lui, en puissance, toute nature. Il est donc infini, et peut s'élever dans toute l'extension des transcendants : du bien le plus infime (le mal) jusqu'au souverain bien. Ainsi, l'infinité de l'homme transcendera tout étant singulier et toute intellectualité particulière. L'homme *indéfinissable* est l'image du Dieu *infini*.

Dans sa formulation neuve et vibrante, ce texte entrelace ici trois thèses parfaitement classiques au Moyen Age : l'homme est à l'image de Dieu (unanimité biblique, patristique et médiévale); l'essence de l'homme se caractérise par la liberté plus que par l'intellect (Grégoire de Nysse, Bernard de Clairvaux, Duns Scot, Ockham); l'homme n'a pas de nature afin de pouvoir les revêtir toutes (maître Eckhart et Nicolas de Cues). Comme on le voit, Pic de la Mirandole est loin de l'image « nihiliste » colportée par certains interprètes. Il ne saisit pas la transcendance de l'homme dans une définition purement anthropologique. La liberté de l'homme a un modèle, même si celui-ci ne lui assigne aucun contenu. La liberté est en effet l'image de Dieu, et de

²¹ Pic de la Mirandole, *Oeuvres philosophiques*, p.5-7.

rien d'autre que lui. Pic ne s'engage donc pas dans un prométhéisme sceptique ou cynique, mais il retient une définition épiméthéenne de la dignité de l'homme : Prométhée n'est qu'un dieu parmi les autres, seul Epiméthée est tous les hommes. L'exaltation de la dignité de l'homme, et précisément de celle que confère la liberté, ne serait donc pas possible sans la réflexion médiévale sur la liberté.

3. Le protestantisme ?

Il semble plus prudent de sérier les problèmes. Chaque question, chaque discipline avance à son propre pas. La philosophie n'évolue pas au même rythme que l'assolement triennal, le capitalisme, les arts ou les lettres. Or dans l'élément de la pensée, une des principales transformations de son cadre, voire la rupture du cadre qui permettait à la philosophie de s'exercer, a été constitué par l'avènement du protestantisme.

La théologie médiévale s'appuyait sur l'harmonie entre la connaissance naturelle de Dieu et la foi, ou le désir naturel de Dieu et la béatitude du croyant. Pour la plupart des médiévaux, à la suite de Platon, Aristote et Cicéron, le désir de bonheur trouve naturellement son accomplissement dans l'imitation du divin. Or Luther a insisté avec violence sur l'inutilité de la spéculation philosophique pour connaître Dieu. Il fait éclater la contradiction : « L'homme ne peut pas naturellement vouloir que Dieu soit Dieu ; bien au contraire, il voudrait être Dieu, et voudrait que Dieu ne soit pas Dieu »²². A l'autre extrême de la modernité, Nietzsche (en bon luthérien) a tiré les dernières conséquences de cette proposition : « S'il existait des dieux, comment supporterais-je de n'être pas un dieu ! Donc il n'est pas de dieux ». Il ne reste plus à l'homme qu'à créer, soit des idoles, soit une surfigure de l'homme : « Un dieu, pourriez-vous le créer ? [...] Mais de créer le surhomme, vous seriez bien capables »²³. Avec la position luthérienne,

²² M. Luther, *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517), thèse 17 (éd. de Weimar, I, 225, 1).

²³ F. Nietzsche, *Also Sprach Zarathoustra*, (ed. G. Colli- F. Montinari, Berlin, New York, IV, 1980, p.110) ; trad. fr. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Sur les îles Fortunées » (trad. fr. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1971, modifiée, p.111 et 110).

c'est bien le statut de la philosophie dans l'édifice du savoir qui est durablement modifiée. Mais avec Luther, elle prendra pied dans de nombreuses universités européennes.

Pourtant, cette nouveauté a bien des sources, dans toute la théologie du XIV^e siècle, et notamment dans le nominalisme : Ockham ne cesse de répéter que « Dieu ne doit rien à personne ». Mais bien sûr, ce primat de la grâce, et précisément cette formule, ne sont qu'un retour à la pensée d'Augustin par-delà l'intégration, l'assimilation et la dissolution de l'aristotélisme. La position de Luther apparaît donc là encore comme le résultat du primat de la théologie sur le philosophique, c'est-à-dire d'une épistémè typiquement médiévale.

On pourrait cependant, pour périodiser simplement l'histoire de la philosophie en tenant compte de ses relations complexes avec la théologie, lui donner deux limites théologiques. L'on délimiterait alors la pensée médiévale comme étant celle qui s'écoule entre la naissance de l'islam, où la philosophie doit dialoguer avec les trois rationalités théologiques (juive, chrétienne, arabe), et la naissance du protestantisme. En effet, à partir de cette époque, la pensée chrétienne est divisée, une division non-résolue par le principe d'autorité. La pensée philosophique et religieuse est alors partiellement inféodée aux divers pouvoirs politiques nationaux (au nom du principe *cuius regio, eius religio*). Enfin, la confrontation à l'altérité se poursuit sous la forme de l'orientalisme (découverte des langues et cultures de l'Orient), et de la comparaison ethnographique entre la culture occidentale et les cultures amérindiennes (de Vitoria à Montaigne). La culture européenne prend son visage moderne (actuel) : elle n'est plus *universitas*, mais elle est à la fois divisée, relative aux autres et mondialisée.

III. Modernité du Moyen-Age ?

H. Blumenberg fait reposer la modernité principalement sur trois concepts, dont il retrace admirablement la généalogie : la sécularisation, la valorisation de la curiosité et l'idéal de progrès toujours indéfini. Ces caractères sont-ils proprement modernes ?

1. La dialectique de la sécularisation

C'est pourquoi la modernité (comme essence des Temps Modernes) se tient toujours dans un rapport dialectique au Moyen-Age. La « sécularisation » désigne ce processus. Si ce terme désigne d'abord l'expropriation des biens du clergé, appliqué aux problèmes intellectuels, il désigne ce processus par lequel les temps modernes n'auraient cessé de rendre à l'homme ce qui avait d'abord constitué les biens du clergé.

Or il n'est pas du tout sûr qu'un tel concept permette l'émancipation hors de la théologie poursuivie par ceux qui l'appliquent à la philosophie. La sécularisation peut toujours se renverser. Il ne manquera jamais de penseurs et d'historiens pour rappeler que tel concept qui a été laïcisé (par exemple les « droits de l'homme »), appartient originellement et en droit à la théologie. – La prétention à fournir à la pensée et à l'action des fondements neufs et rationnels n'est-elle pas compromise, s'il s'avère que le contenu essentiel des représentations modernes n'est rien d'autre qu'un ensemble d'héritages judéo-chrétiens sécularisés ? Et réciproquement, si la raison doit s'étendre à toutes les dimensions de l'existence humaine (y compris la vie et la sensibilité), n'est-elle pas en train de saper ses propres fondements, et de rendre impossible le projet d'une pleine rationalisation de la vie ? Telle est la dialectique des Lumières qu'ont énoncée Adorno et Horkheimer : poussé jusqu'à son terme, le projet des Lumières se renverse en romantisme²⁴ – Ainsi, la sécularisation peut toujours être « retournée » par le christianisme, en rendant aux concepts philosophiques la place qu'ils occupent ou devraient occuper dans une théologie enfin digne de son essence et concentrée sur ce qu'elle a de plus propre. C'est ce qu'a spécifiquement entrepris de penser un théologien comme Voegelin, mais on peut dire que toute la théologie du XXe siècle travaille plus ou moins consciemment à de cette problématique.

L'historien de la philosophie rencontre également cette difficulté. Par exemple, la métaphysique, depuis Duns Scot, insiste de plus en

²⁴ T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido, Amsterdam, 1947 ; trad. fr. *La dialectique de la raison*, Gallimard, Paris, 1974.

plus sur l'autonomie des essences, qui ont leur consistance par eux-mêmes, en vertu de leur non-contradiction, et qui ne sont pas produites par une décision divine²⁵. Au XVI^e siècle, un théologien comme Vazquez admet que ces essences conserveraient la même consistance même si Dieu n'existait pas ou s'il n'était pas leur créateur tout-puisant. Dieu n'en est en quelque sorte que le spectateur. Une première lecture pourrait voir dans ce mouvement de sortie des essences hors de la science divine une sorte de laïcisation, la constitution des essences échappant à Dieu lui-même. La difficulté vient du fait qu'elle est opérée par les plus illustres théologiens de l'époque, et non par des philosophes : Descartes soutient précisément le contraire, la création des vérités éternelles. Il est donc plus cohérent d'y voir une « déthéologisation » opérée par les théologiens eux-mêmes, afin d'abandonner les représentations qui ne seraient pas dignes de Dieu dans son absolue transcendance. C'est donc au nom de la théologie que la philosophie (et précisément la logique) s'autonomise. Loin de lire dans l'histoire une sécularisation, nous y lisons alors une émancipation de la raison exigée par la rationalité théologique elle-même !

Dans son concept même, il faut rappeler que la dialectique de la sécularisation repose sur un paradoxe. Car c'est bien le Moyen Age (occidental) qui a inventé une théorie (et une pratique) de la sécularité, en séparant, dans sa théorie des « deux glaives », le pouvoir temporel du pouvoir spirituel (d'une manière très différente de la « symphonie de pouvoirs », à l'œuvre dans l'Empire byzantin). La sécularisation, en retournant contre le Moyen Age une de ses plus grandes inventions, ne parviendra jamais à acquitter envers lui sa dette infinie, puisqu'elle lui doit son essence et son existence même.

2. La curiosité et le désir de savoir

Pour H. Blumenberg, est moderne le projet cartésien de devenir « maître et possesseur de la nature »²⁶, c'est-à-dire (en étendant l'in-

²⁵ Je me permets de renvoyer ici à J.-C. Bardout et O. Boulnois (dir.), *Sur la Science divine*, Paris, PUF, 2002.

²⁶ *Discours de la méthode* VI (Adam-Tannery, VII, p.62).

tention au-delà du contexte technique et médical du projet cartésien), la domination de la nature obtenue par une science mathématisée appliquée à son objet par une technique rigoureuse. Il insiste alors sur l'idée qu'au Moyen Age, la science n'est jamais poursuivie *pour elle-même*. Une telle attitude est presque unanimement condamnée sous le nom de « vaine curiosité ».

Mais n'oublions que ce que le Moyen Age condamne, c'est la curiosité *vaine*, celle qui recherche des éléments de science sans que ceux-ci puissent rapprocher de Dieu, celle qui disperse dans le multiple au lieu de ramener vers l'unité. Inversement, l'éloge de l'étude, de la recherche intellectuelle, est fréquent. Hugues de Saint-Victor, vers 1140, considère que tous les hommes ont le devoir d'étudier. « Beaucoup [...] engagés plus qu'il n'est nécessaire dans les affaires et les soucis de ce monde, ou adonnés aux vices et aux plaisirs des sens, enfouissent sous terre le talent de Dieu et ne cherchent à en tirer ni le profit de la sagesse ni le bénéfice d'une œuvre bonne. [...] Pour d'autres, c'est le défaut de fortune personnelle ou la modestie des revenus qui réduisent leur capacité de s'instruire. Nous ne pensons pas qu'on puisse pour autant les excuser tout à fait, puisqu'on en voit beaucoup d'autres qui atteignent le fruit de la science tout en souffrant de faim, de soif, de dénuement »²⁷. Hugues fait nettement du refus d'étudier une faute, telle qu'aucune situation sociale ou personnelle, si difficile soit-elle, ne peut en excuser les hommes. Et le même ouvrage conclut : « Ne fais bon marché d'aucune science, puisque toute science est bonne. » (p. 146). « L'étudiant avisé [...] ne méprise aucun écrit, aucune personne, aucun enseignement. » (p. 146).

Certes, il serait anachronique de rechercher un éloge des sciences expérimentales (sauf sous la plume de Roger Bacon) avant le XVII^e siècle. Mais l'attitude intellectuelle de recherche est nettement valorisée par les théologiens médiévaux, *dans la mesure où l'on pense que toute science orientée vers son principe rapproche de Dieu et permet de mieux le connaître*.

²⁷ *Didascalicon*, Préface, ed. C.H. Buttmer, *Didascalicon, De studio legendi : A Critical Text*, Washington DC, The Catholic University Press, 1939 ; trad. fr. M. Lemoine, *L'Art de lire* Paris, Cerf, 1991, p.62.

3. La conception du progrès

L'une des revendications principales de la modernité est d'avoir eu le monopole de la conscience du progrès. Blumenberg pense que cette conscience s'affirme avec Pascal, proclamant dans l'*Esprit de géométrie* que l'humanité en général progresse de la même manière qu'un homme passant de l'enfance à l'âge adulte. Face à cela, le christianisme médiéval n'aurait connu qu'une tension entre l'eschatologie (c'est-à-dire le refus du temps du monde) et sa sécularisation dans un temps égal, non-orienté vers le progrès, voire progressivement décadent à mesure qu'il s'éloigne de l'origine.

Or une telle idée du progrès collectif n'est nullement une invention moderne. Le Moyen Age connaît certes des réflexions sur la décrépitude du monde, ce qui peut d'ailleurs se concilier avec ce que disait Aristote²⁸. Mais sur cette trame plutôt littéraire et philosophique, il a aussi connu des théologies de l'histoire où l'humanité se rapproche par paliers de sa fin dernière (Joachim de Flore, Bonaventure, les franciscains spirituels du XIIIe siècle²⁹). Même la célèbre formule de Bernard de Chartres : « nous sommes des nains perchés sur des épaules de géants »³⁰, si elle implique une critique des individus les plus récents, est une affirmation du progrès de l'humanité : malgré notre faiblesse, nous voyons plus loin que les anciens.

Mais c'est surtout chez les plus philosophes des théologiens que cette conscience est aigüe. On la trouve même régulièrement chez saint Thomas. Signalons par exemple le *Prologue* de son *Commentaire sur Job* :

²⁸ *De Caelo* I, 2, 269 a 19-20 : « Le parfait est antérieur à l'imparfait »; *Politique* II, 5, 1264 a 3 : « presque tout a déjà été trouvé ».

²⁹ Cf. J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventuras*, München, Zürich, 1959 ; trad. fr. *La Théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988. D. Burr, *The persecution of Peter Olivi*, 1976, The American Philosophical Society, Philadelphia (USA), trad. fr. F.-X. Putallaz, *L'Histoire de Pierre Olivi, franciscain persécuté*, Editions Universitaires, Fribourg (Suisse), Le Cerf, Paris, 1997.

³⁰ Jean de Salisbury, *Metalogicon* III, 4, éd. J.B. Hall, K.S.B. Keats-Rohan, Turnhout, 1991, p. 116.

« De même que, pour les choses qui sont engendrées naturellement, on parvient peu à peu de l'imparfait au parfait, de même advient-il aux hommes envers la connaissance de la vérité. En effet, au commencement, ils ont atteint un petit quelque chose de la vérité, mais ensuite, comme pas à pas, ils sont parvenus à une mesure plus pleine de vérité. C'est pourquoi, au commencement, en raison d'une connaissance imparfaite, bien des hommes se sont trouvés dans l'erreur à l'égard de la vérité. Parmi ceux-ci, certains, excluant la divine providence, attribuaient tout à la fortune et au hasard. [...] Cependant, le zèle des philosophes ultérieurs, qui recherchaient la vérité de manière plus perspicace, a montré, par des indices et des raisons évidentes, que la nature était mue par la providence »³¹.

On notera justement qu'à propos d'un problème qui se trouve au croisement de la philosophie et de la théologie, comme celui de la Providence, saint Thomas ne recourt pas à des autorités révélées. La source du progrès est tout entière dans la perspicacité de la raison humaine, qui progresse peu à peu dans la découverte de la vérité. C'est donc sur le plan philosophique de la raison que l'on peut trouver un progrès de l'humanité. Et l'on trouverait chez saint Thomas, à propos de nombreux autres problèmes, une conscience aigüe de l'évolution historique et du progrès de la philosophie.

Comme le dit U. Eco, la culture médiévale laisse « l'impression de ne jamais exprimer quoi que ce soit de neuf. C'est faux, la culture médiévale possède un sens de l'innovation ; mais voilà, elle s'évertue à le dissimuler sous les oripeaux de la redite (à la différence de la culture moderne qui fait mine de renouveler quand elle ne fait que répéter) »³². Le paradoxe de toute théorie de la modernité est double : 1°) si la modernité naît d'une crise de civilisation, on peut aussi dire

³¹ *Expositio super Iob ad litteram*, Rome, 1965, ed. A. Dondaine (*Opera omnia* XXVI), p.3. Ce texte a été commenté par G. Dahan, « *Ex imperfecto ad perfectum*. Le progrès de la pensée humaine chez les théologiens du XIIIe siècle », *Progrès réaction, décadence dans l'occident médiéval*, sous la dir. de E. Baumgartner, L. Harf-Lancner, Droz, Genève, 2003, 171-184.

³² Umberto Eco, *Arte e Belleza nell'estetica medievale*, Milan, Bompiani, 1987 ; trad. fr. *Art et Beauté dans l'esthétique médiévale*, Paris, Grasset, 1997, « Introduction », p. 12.

qu'elle fait de la crise et de l'évolution une valeur, ce qui est contradictoire : en se voulant règle d'évolution de toute la société, elle devient à son tour une tradition. 2°) On peut toujours en trouver la source au Moyen Age. La rupture apparaît une abstraction construite par les historiens sur un fond historique continu. Le Moyen Age se présente alors comme la matrice du progrès historique, une période d'accumulation progressif d'un capital qui sera ensuite mondialisé. Le Goff parle ainsi d'un « long Moyen Age », allant jusqu'au XVIIe siècle. A. Boureau y voit « la période de gestation et de construction de l'Europe conquérante, berceau de la production industrielle et des échanges généralisés »³³. Le concept de Moyen-Age est solidaire d'une vision européocentrique de l'histoire. Or il est vrai que du point de vue quantitatif, aucune autre période, aucune autre société n'a progressivement accumulé autant de progrès intellectuels, techniques et économiques, que ceux qui vont se répandre dans le monde entier avec la découverte de l'Amérique : progrès de l'agriculture, maîtrise de l'énergie animale, salariat, urbanisation, naissance des universités, de l'Etat, du droit. Cependant, le Moyen-Age, en tant qu'entité culturelle, ne se réduit pas à ses propres limites spatiales, ni temporelles. Spatiales : sans un dialogue et une interaction permanente avec les cultures arabes, juives et byzantines, il n'aurait tout simplement pas été lui-même. Temporelles : le Moyen-Age ne cesse de se nourrir du temps discontinu de l'Antiquité, délivré par bribes, reperdu par éclipses, redécouvert par fragments.

Qu'il s'agisse de sécularisation, de curiosité ou de progrès, nous trouvons dès le Moyen Age des indices du « décollage » intellectuel de l'Occident. Par conséquent, si le Moyen Age et les Temps Modernes sont corrélatifs, c'est parce que l'idéal médiéval était *déjà*, dans ses entreprises intellectuelles (c'est-à-dire, reconnaissons-le, pour une toute petite élite urbaine) moderne. Mais alors, s'il y a une modernité du Moyen Age, n'est-ce pas le concept de modernité qui perd toute validité ?

³³ A. Boureau, « Moyen Âge », *Dictionnaire du Moyen Age*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 950-953.

IV. Postmodernes et prémodernes : qui est notre contemporain ?

Nous pourrions nous borner à ces précisions historiographiques qui rétablissent la balance égale entre Moyen Age et Modernité. Nous pourrions nous limiter à voir dans le Moyen Age des traces de la modernité, et dans la modernité une dette envers le Moyen-Age. Mais ce serait encore trop peu. Il faut examiner les présupposés à l'œuvre dans une telle interprétation.

1. Qui est rationnel ?

Le premier présupposé consiste dans la recherche d'une origine mythique. Quel que soit l'angle sous lequel on étudie le Moyen-Age, tout dépend à partir de quoi on situe la continuité temporelle. Toutes les origines sont faites pour être perdues. Par conséquent, tout dépend du point où l'on situe l'origine : si l'on dit que le christianisme est l'origine absolue, on est sûr qu'il s'en éloignera. Partir du christianisme médiéval, c'est donc inconsciemment endosser une échelle temporelle qui conduira automatiquement à la sécularisation.

Mais à ses propres yeux, le christianisme n'est pas l'origine : depuis saint Paul, il se réfère à une double source, le judaïsme et l'hellénisme³⁴. Il est par essence second. Contrairement à l'Islam (pour qui la vraie religion d'Abraham n'est dévoilée que dans le Coran), il ne cherche nullement à disqualifier ses avant-coureurs comme des falsifications. D'où le mythe patristique et médiéval selon lequel Platon aurait eu une connaissance de la sagesse juive, pour fonder une harmonisation des sagesse. Pour le christianisme, l'avènement du Christ est le milieu et le centre de l'histoire, il n'en est ni le terme ni l'origine. C'est d'ailleurs ce qui explique son système de datation. Les autres systèmes, à partir de la fondation d'Athènes, de Rome, ou de la création du monde (pour le judaïsme), partent d'une origine inatteignable et toujours incertaine³⁵.

³⁴ Voir R. Brague, *Europe, La Voie romaine*, Critérion, Paris, 1993.

³⁵ Cf. l'article de H. Maier,* dans *Christianisme, Héritages et destins*, Actes du colloque « 2000 ans après quoi ? », sous la dir. de C. Michon, Paris, Poche, 2002. Seule

Seul l'intégrisme croit que le christianisme est tout et qu'il n'a pas d'autre commencement que lui-même.

Envisagé dans sa différence avec le judaïsme et le paganisme, le christianisme apparaît comme un moment différent de l'histoire humaine, qui se greffe sur une culture et une éthique préexistante, mais qu'il modifie substantiellement. Allons plus loin : cette rencontre n'est pas le propre du Moyen Age, elle a bien plutôt été accomplie dans l'antiquité chrétienne, par les Pères de l'Eglise. Ce qui caractérise le Moyen Age, c'est la confrontation avec d'autres rationalités monothéistes (l'Islam), l'usage essentiel de la logique, qui débouche sur l'existence d'une théologie comme science, dialoguant et disputant avec la philosophie. Cette double dissociation : de la philosophie face à la théologie chrétienne, et de la théologie chrétienne face à la pensée arabe et juive, est caractéristique du Moyen Age comme régime de multiples rationalités.

Même si l'on est sensible aux sous-entendus de toute histoire européenne, il ne semble pas nécessaire d'abandonner le concept de Moyen-Age. La légitimité de cette période fut en effet de considérer toutes les rationalités, sans pour autant nier la dimension profondément religieuse de l'homme. La confrontation du christianisme et des rationalités n'est pas un jeu à somme nulle, où tout ce qui vient enrichir l'un est automatiquement enlevé à l'autre.

2. Où est le sens ?

Le second présupposé consiste dans notre attitude à nous, observateurs contemporains.

Dans le domaine de la philosophie, il serait inutile et vain de jouer le Moyen-Age contre la modernité. Ce serait simplement déplacer vers un autre objet l'attitude « moderne ». Vouloir à tout prix « moderniser » le Moyen-Age, c'est encore supposer que la modernité est la me-

la datation à partir de l'hégire se fait aussi à partir d'un point médian repérable, mais son statut est différent : tandis que le Nouveau Testament accomplit l'Ancien, la révélation pré-islamique est considérée dans l'Islam comme une falsification par rapport à celle de Mahomet.

sure de toutes choses. Car le concept de modernité suppose toujours un accomplissement de la vérité dans une époque plutôt qu'une autre. Il implique une histoire finalisée, orientée vers un progrès. Mais rien ne prouve que ce qui est quantitativement indiscutable dans l'histoire de la civilisation européenne se vérifie dans le domaine de la pensée (théologie, philosophie, esthétique, éthique). Et dans ce cas, pourquoi privilégier une période plutôt que l'autre ?

La seule attitude prudente ici, consiste à sérier les questions. Si l'on entend par Moyen Age ce qui nous sépare, ce qui recouvre les vrais débats d'obscurité, d'ignorance et d'oubli, la lutte contre ce « Moyen Age »-là, – un Moyen Age qui n'est plus une période historique, mais le revers de notre mémoire sélective – cette lutte est une dimension nécessaire de toute pensée. Et inversement, ce qui est actuel n'est pas nécessairement ce qui est moderne. Il y a des problématiques « contemporaines » qui nous dissimulent les vrais débats.

Un rapport dégagé au monde contemporain ne peut avoir lieu si l'on ne recherche pas la généalogie des « oublis » qui caractérisent notre époque. Des considérations inactuelles sont sans doute plus essentielles et plus urgentes pour libérer la pensée de sa gangue que des réponses aux faux débats contemporains.

Dans cette généalogie, tout travail historique sérieux implique une périodisation propre de son objet. – Par exemple, dans sa trilogie sur le problème des universaux, Alain de Libera a soutenu que, sur ce point, le Moyen Age commence au XVI^e siècle et s'arrête au XIX^e. La question moderne de l'empirisme a recouvert la question métaphysique et logique des universaux. « Le nominalisme médiéval, du moins celui d'Occam, n'est pas une philosophie de la ressemblance, ni sa théorie des universaux une anticipation de l'empirisme classique ». Et aussi : « La question des universaux que cherche à élaborer Occam n'est pas celle de Locke »³⁶. La question ne sera rouverte qu'au XIX^e, avec des logiciens et métaphysiciens comme Bolzano, Meinong et Frege. Cela implique que la pensée « moderne » mérite, elle, le statut de nouveau Moyen Age, au sens où elle interrompt une tradition de réception et de

³⁶ A. de Libera, *La Querelle des Universaux*, Paris, Seuil, * p. 19, puis 448.

renaissance du problème hérité de l'Antiquité. C'est donc à un renversement historiographique que nous sommes appelés.

On peut aussi estimer que l'esthétique moderne, en interprétant la représentation assurée par l'œuvre d'art comme une exactitude absolue, rompt, aux alentours du X^e et du XVI^e s., avec l'esthétique médiévale, recouvrant la problématique non-représentative de l'art, qui ne sera retrouvée qu'au début du XX^e siècle. Ainsi, si on l'interroge sous l'angle des théories de l'image, en esthétique, le Moyen – Age est plus moderne qu'on ne le dit, et l'Age obscur s'étend du XVII^e au XIX^e siècle.

3. Qui est contemporain ?

L'une des grandes mutations de la philosophie contemporaine vient du fait qu'elle redécouvre actuellement la dimension philosophique du Moyen Age. Celui-ci cesse d'apparaître comme un Age sombre, non seulement dans le domaine social et esthétique, mais surtout dans le domaine conceptuel. Dans tous les domaines de la réflexion philosophique, où l'on s'efforce de penser des questions concrètes, des singularités, il faut utiliser avec des pincettes les universaux historiographiques que constituent des termes commodes, mais problématiques, comme « Moyen Age », « Temps Modernes ». L'histoire n'est pas téléologique. Il y a des déplacements et des retours qui ne sont pas intégrables dans un sens de l'histoire. Les universaux historiques n'existent pas, ce sont les pratiques singulières qui les font exister.

Cette situation n'est sans doute pas sans rapport avec la situation actuelle de la philosophie, qui se dit « post-moderne ». Quoique l'on entende par ce terme très vague, il signifie clairement l'abandon des modèles « modernes » et de l'idéal moderniste. On ne peut arriver à penser cette légitimité qu'en abandonnant les préjugés inhérents à la théorie de la modernité. Seul un Moyen Age étudié pour lui-même, autrement que comme origine des Temps Modernes, c'est-à-dire *sans modernité* peut être résolument... contemporain.

L'interprétation que j'ai développée est-elle le signe d'un relativisme ou d'un subjectivisme pur ? Nullement. Je ne rejette pas l'idée qu'il y a des vérités, et même des principes universels, objectifs, et

rationnels. J'admets également qu'ils se disent dans l'histoire. Je consens même à ce qu'on appelle « moderne » toute pensée où nous apercevons un essor de la rationalité. Mais je crois simplement que l'histoire de la reconnaissance de ces vérités ne peut être racontée comme celle d'un progrès continu et universel. Qu'en histoire de la philosophie, il faut abandonner les machineries finalisées. Qu'il reste au philosophe à établir, pour chaque concept rationnel, la manière dont il s'est peu à peu construit, ce qui implique une périodisation corrélatrice à la problématique qui lui donne sens. C'est un travail long et patient, plus difficile que d'appliquer automatiquement un schéma historique. Mais il est nécessaire.

Disons-le autrement : personne n'est forcé d'être le contemporain d'un autre ; chacun est libre de choisir ses contemporains.

Homère est encore neuf aujourd'hui. Pic de la Mirandole aussi. Mais Occam ou Maître Eckhart ne le sont pas moins. Ils le sont autrement.

Krzysztof Wroczyński

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Uwagi o sprawiedliwości społecznej i jej zasięgu

1. Sens terminu „sprawiedliwość społeczna”

Przedmiotem rozważań jest ogólnie problem sprawiedliwości, ze szczególnym uwzględnieniem tzw. sprawiedliwości społecznej, która od początku swego sformułowania budziła liczne spory i kontrowersje, i budzi je do dzisiaj. Pojawiały się pytania: czy jest to jakiś nowy, nieznanym starożytnym filozofom i wiekom średnim rodzaj sprawiedliwości (wszak jest to pojęcie bardzo nowe); czy też jest to współczesna interpretacja którejś ze znanych form sprawiedliwości (np. rozdzielczej czy legalnej)? A następnie: czy w ogóle da się ją jakoś precyzyjnie wyjaśnić i podać jej definicję, czy może być przedmiotem filozoficznego czy prawnego namysłu, czy raczej jest tworem doraźnej opinii ludzi i przedmiotem publicznego dyskursu oraz ewentualnie publicystycznej spekulacji.

Pozwolę sobie na początku artykułu przywołać bardzo trafne uwagi dr. Pawła Borkowskiego na temat sprawiedliwości społecznej¹. Rzucają one światło na niejasność terminu. Przytacza on mianowicie rozmowę między Tomkiem Sawyerem i Huckelberrym Finem ze znanej powieści Marka Twaina². Jeden z nich pyta: „Co to jest cisowy łuk?” I otrzymuje odpowiedź: „Nie wiem, zapewne jakiś łuk.” Podobnie jest z pojęciem sprawiedliwości społecznej. Parafrazując można

¹ P. Borkowski, *Pojęcie sprawiedliwości społecznej*, „Społeczeństwo”, nr 1 (2011) s. 107-122.

² M. Twain, *Przygody Tomka Sawyera*, XVII, Kraków, b.r.w., s. 173.

powiedzieć, że jest to jakaś sprawiedliwość. Borkowski pisze dalej, że: „Problem ze sprawiedliwością społeczną tkwi już w samym jej znaczeniu. August [von Hayek, znany noblista] zauważa, że napisano już całe tomy opracowań i traktatów dotyczących wspomnianego zagadnienia bez najmniejszej próby zdefiniowania go. Pozwala mu się pozostawać w sferze nieokreśloności”³. Niektórzy autorzy wręcz uważają, że wyrażenie „sprawiedliwość społeczna” jest pleonazmem, czyli po prostu tautologią (sprawiedliwa sprawiedliwość)⁴. Inni uważają termin „sprawiedliwość społeczna” za *contradictio in adiecto* (znaczenie sprawiedliwości w ogóle i jej konkretnego zastosowania wzajemnie się wykluczają). Określenia szczegółowe, takie jak sprawiedliwość społeczna, indywidualna, klasowa, narodowa, historyczna, zbiorowa przestają być sprawiedliwością w sensie właściwym, a stają się raczej narzędziem ideologii niż przedmiotem etyki. Tak między innymi sądził Martin Heidegger. Z kolei Bogusław Wolniewicz pisał nawet, że: „Sprawiedliwość jest jedna, bezprzymiotnikowa. Wszelkie jej kwalifikowanie oznacza ideologiczny szwindel”⁵. Mówienie o sprawiedliwości wymiennej, rozdzielczej czy legalnej (współdzielczej) na terenie etyki (Arystoteles) czy karnej na terenie nauk prawnych, to zupełnie inna sprawa. W tym przypadku nie ma ideologizacji, a jest to jedynie uwydatnienie jednej z immanentnych cech sprawiedliwości. Na marginesie tych rozważań warto jeszcze zrobić uwagę, że traktowanie „sprawiedliwości społecznej” jako zwykły pleonazm czy *contradictio in adiecto*, z naszego punktu widzenia, nie jest zbyt rozsądne. Trudno posądzać papieży czy poważne ruchy społeczne i ich twórców o wprowadzanie niejasnego i mylącego pojęcia. Trzeba więc sprawę rozważyć poważniej i treściowo. Oczywiście różne logiczne zawilości rozważać można.

Istnieje też pogląd, że jest to jakiś nowy, nieznan wcześniej, czy nieopisywany rodzaj sprawiedliwości. Taki pogląd w polskiej literaturze reprezentuje np. Tadeusz Ślipko⁶. P. Borkowski pisze na ten temat:

³ Cyt. wg: *Gość Niedzielny – Azymut*, 1.04.2001.

⁴ Por. Borkowski, art. cyt., s. 107.

⁵ T. Sommer, *Wolniewicz zdanie własne. Wywiad rzeka z najbardziej prawoskrętnym profesorem filozofii*. 3S Media, Warszawa 2010, s. 201.

⁶ Zob. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 2005, s. 323-324.

„Zdaniem Ślipki trójpodział ten, choć usankcjonowany wielowiekową tradycją, jest niezupełny, pomija bowiem relacje między członami czy (pod)grupami funkcjonującymi w obrębie rozległej struktury społecznej – społeczeństwa czy państwa. Toteż, chcąc być konsekwentnym, należy tradycyjny schemat klasyfikacyjny zmodyfikować przez wprowadzenie czwartego rodzaju sprawiedliwości, sprawiedliwości społecznej. W myśl tego poglądu sprawiedliwość społeczna obejmuje ogół uprawnień i obowiązków, zachodzących między różnymi rodzajami społecznej całości, a ostatecznie na rzecz dobra osoby ludzkiej”⁷. Przeciwno argumentacji Ślipki można wysunąć wiele zastrzeżeń, co robi Borkowski.

Niektórzy autorzy operują też pojęciem „idei” sprawiedliwości społecznej. Jako „idea” miałyby ona być obecna zawsze od starożytności, choć werbalnie nie była jeszcze określona i definiowana jako sprawiedliwość społeczna. Przykładowo, w naszym środowisku Stanisław Kowalczyk napisał książkę pt. „Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska”⁸. Trzeba zawsze pamiętać, że termin „sprawiedliwość społeczna” powstał w bardzo konkretnym momencie historycznym i ma swoich klasyków. W końcowej części rozważań postaram się wyjaśnić sens, jaki nadał terminowi jego twórca Luigi Taparelli w 1841 roku, łącząc go z prawem naturalnym, prawami człowieka i pokojem; prekursorem był również współtwórca tego terminu – Antonio Rosmini. Choć termin „idea” jeszcze bardziej rozmywa sprawę, to jednak w artykule o sprawiedliwości społecznej będę się właśnie do niego odwoływał⁹.

⁷ Por. Borkowski, art. cyt., s. 107.

⁸ S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Lublin 1988.

⁹ Mówiąc o konkretnym momencie historycznym mam na myśli kilka spraw na raz, które warto tu wyjaśnić. 1) Otóż Luigi Taparelli – arystokrata włoski i jezuita, twórca i wieloletni redaktor naczelny *La civiltà cattolica* napisał i opublikował w 1841 roku bardzo obszerne dzieło o prawie naturalnym pt. *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto* [*Rozprawa teoretyczna o prawie naturalnym opartym na podstawie rzeczowej* (faktach)]. W tym czasie złudzenia co do dobrodziejstw kapitalizmu przechodziły do przeszłości, a idee Napoleona (twórcy ideologii kapitalizmu) okazywały się wątpliwe. Nie każdy nosi buławę w plecaku, w co wierzono wprzód. Noszą buławę ludzie żwawi, przedsiębiorczy i z kapitałem początkowym, uzyskanym w „jakikolwiek” sposób (słynne później określenie Rockefellera, że pierwszy milion trzeba ukraść). Takich ludzi jest niewiele i różnice majątkowe rosły w ogromnym tem-

Kończąc te uwagi terminologiczne, chciałbym poruszyć jeszcze dwie sprawy, które się niejako narzucają i są ważne dla późniejszych losów powstałego pojęcia. Pierwsza sprawa dotyczy stosunku Kościoła katolickiego do nowo utworzonego pojęcia, a druga – jakiegoś treściowego (wstępnego) określenia jego zawartości. Pierwsza jest o tyle ważna, że można zapytać, dlaczego w obrębie etyki i chrześcijańskiej filozofii moralnej pojęcie sprawiedliwości społecznej pojawiło się dopiero w 1900 roku¹⁰, a więc 60 lat po wystąpieniu Taparelliego? Wszak zarówno hierarchowie Kościoła, jak i kapłani dostrzegali zaistniałą sytuację społeczną i aktywnie upominali się o prawa dla proletariatu i ludzi ubogich. Wydaje się, że powód był prozaiczny. Pojęcie zawłaszczyły niejako ruchy laickie, ideologiczne i polityczne, niechętne często Kościołowi i promocja pojęcia mogłaby zaognić tylko sytuację społeczną, tym bardziej że pojawiły się hasła ograniczenia w ogóle prawa własności prywatnej, czemu Kościół był przeciwny. Dopiero Leon XIII, twórca słynnej encykliki *Rerum novarum* (1891) jako pierwszy papież upomniał się formalnie o prawa świata pracy. Chociaż papież w encyklice ani razu nie użył pojęcia sprawiedliwość społeczna, to jednak wyraźnie je zasugerował. Użył go natomiast kolejny papież, Pius X w encyklice o Grzegorzcu Wielkim, nazywając go obrońcą i budowniczym sprawiedliwości społecznej. Pius XI w encyklikach *Quadragesimo anno* (1931) i *Divini redemptoris* (1937) oraz w liście apostoelskim do biskupów meksykańskich (1937) w pełni rozpowszechnił

pie (również i nowe przywileje związane z kapitałem). Zarówno Taparelli, jak i Rosmini dostrzegali tę sytuację i antycypowali jej społeczne skutki. 2) Taparelli już w samym tytule dzieła mówi o prawie naturalnym *appoggiato sul fatto*. Nawiązuje niejako do idei Cyserona o *consensus omniorum* (wspólnej zgody). Aby odczytać zasady prawa naturalnego wystarczy baczna obserwacja rzeczywistości empirycznej i nie trzeba uciekać się do skomplikowanych scholastycznych analiz. Nie pisał o tym wprost i sam był scholastykiem *par excellence*, ale w ten sposób nawiązywał do panującego wówczas ducha empiryzmu i do idei oświeceniowych. Jego myśli były bardzo nowoczesne, tym bardziej że interesował się ekonomią i większość jego publicystyki we wspomnianym jezuickim piśmie dotyczyła ekonomii. Podobnie Antonio Rosmini był niezwykle wyczulony na społeczne niesprawiedliwości i napisał projekt konstytucji dla Włoch „opartej na sprawiedliwości społecznej”. Projekt ten bacznie studiował Pius IX.

¹⁰ U wybitnego francuskiego socjologa i prawnika A. Pottier, *De iure et iustitia*, Liege 1900, s. 117.

pojęcie i stwierdził, że sprawiedliwość społeczna: „domaga się od jednostek tego co służy dobru ogółu” i dodaje, że „w imię tej sprawiedliwości należy przyznać wszystkim członkom społeczności to, co jest konieczne do wykonywania ich społecznej funkcji, ze względu na przysługującą im naturalną godność” (DR 51). A więc w katolickiej nauce społecznej termin ten oficjalnie pojawił się bardzo późno, bo dopiero w latach trzydziestych XX wieku. Natomiast Jan Paweł II wielokrotnie używa tego pojęcia i w dziewięćdziesięciolecie encykliki *Rerum novarum* pisał: „Istotnie, w chrześcijańskiej wizji sprawiedliwość społeczna stanowi podstawę, kluczową cnotę współżycia społecznego i politycznego. Kieruje relacjami i stosunkami obywateli i prowadzi ku dobru wspólnemu, a więc nie tylko w optyce indywidualnej umowy o pracę, lecz w perspektywie wspólnotowej”¹¹. Powyższe wyjaśnienie jest konieczne, aby zrozumieć prawie stuletnie milczenie Kościoła instytucjonalnego na temat pojęcia sprawiedliwości społecznej (choć oczywiście w praktyce kapłani często go używali).

Gdy chodzi o jakieś wstępne określenie treściowe sprawiedliwości społecznej, współcześnie powszechnie uznawane, to w skład jego wchodzi przede wszystkim następujące elementy: a) uwzględnienie dobra wspólnego społeczności, b) relacja do innych ludzi czy też grup społecznych, c) nakaz respektowania równości w relacjach społecznych, d) oddanie należności lub spełnienie powinności wobec ludzi, z którymi pozostajemy w relacjach społecznych. Jest to oczywiście charakterystyka bardzo ramowa i ogólna¹², ale podkreślamy szczególnie wyakcentowanie nakierowania na dobro wspólne, gdyż ten aspekt powtarza się w literaturze na temat sprawiedliwości społecznej nieustannie. Przytoczona charakterystyka jest tak ogólna, że pytanie o istotę i treść sprawiedliwości społecznej wciąż się narzuca. Warto jednak zwrócić uwagę, że o ile w różnych analizach „naukowych” podkreśla się niejasność pojęcia, o tyle w świadomości ogółu ludzi sprawiedliwość społeczna nie budzi takich zastrzeżeń.

¹¹ Jan Paweł II, *Człowiek miarą sprawiedliwości społecznej. Do robotników „Solwayu”*, w: *Nauczanie społeczne*, Warszawa 1986, s. 68.

¹² Powyższą ramową charakterystykę treściową pojęcia sprawiedliwości społecznej cytuję za: Kowalczyk, dz. cyt., s. 11-12.

W artykule nawiązuję do terminu „idea sprawiedliwości społecznej”, przy czym chodzi mi właśnie o przybliżenie treściowego zakresu tego pojęcia. Idea sprawiedliwości społecznej, towarzysząc od początku historii refleksji ludzkiej, nabrzmiewała bowiem określoną treścią. Po ogólnej uwadze o sprawiedliwości podkreślam tradycję biblijną i patrystyczną jako istotny wkład do rozumienia treści sprawiedliwości społecznej oraz poszerzenie starożytnej myśli chrześcijańskiej o aspekt ładu międzynarodowego przez mistrzów z Salamanki, zwłaszcza Suareza. Te nawiązania są istotne dla końcowych wniosków. Idea sprawiedliwości społecznej była oczywiście szeroko analizowana w nowożytności, ale ten istotny wkład pomijam z uwagi na rozmiary artykułu i nieco inne akcenty analiz.

2. Z historii idei sprawiedliwości

Ponieważ postanowiłem mówić o idei sprawiedliwości społecznej (a nie konkretnym pojęciu powstałym w XIX wieku), to należy poczynić kilka uwag dotyczących tej idei w historii, gdyż w jakimś stopniu ujawnia to sens pojęcia.

Idea sprawiedliwości społecznej pojawiała się zawsze na tle ogólnego pojęcia sprawiedliwości, ale w bardzo określonej praktycznej sytuacji społecznej, a mówiąc ściślej w związku z rażącym łamaniem zasad sprawiedliwości, co zawsze miało miejsce, podobnie jak w wyżej opisaney sytuacji z czasów Taparellego i Rosminiego (kryzys kapitalizmu). Sama zaś sprawiedliwość od najstarszego antyku uznana została za naczelną zasadę życia społecznego i to niezależnie od tego, czy rozumiano ją jako efekt umowy społecznej (sens subiektywny), czy efekt poznania prawa naturalnego (sens obiektywny). Wynika z tego, że rażące łamanie zasad sprawiedliwości w skali ogólnej burzy społeczny ład i pokój. Znane z historii powiedzenie – *opus iustitiae–pax* (pokój dziełem sprawiedliwości) – wyraża tę właśnie prawdę. Wspomniane wyżej ujęcie subiektywne czy obiektywne występuje już u Platona (w *Państwie*, *Prawach* i *Gorgiaszu*), gdzie można znaleźć na to wiele przykładów. Zawsze jednak człowiek musi być traktowany jako realizator sprawiedliwości (a nie jedynie realizator

zadań pragmatycznych – producenta, posiadacza i konsumenta). Realizacja sprawiedliwości oznacza zaś według Arystotelesa „trwałą dyspozycję, dzięki której zdolni są ludzie dokonywać czynów sprawiedliwych, dzięki której postępują sprawiedliwie i pragną tego co sprawiedliwe”¹³. Jest to dyspozycja trwała i nieusuwalna. Z ustaleń Platona i Arystotelesa wypływa też cały szereg innych konsekwencji (podobnie jak z myśli prawników i filozofów rzymskich), które dla idei sprawiedliwości społecznej mają kluczowe znaczenie, jak choćby przekonanie, że skoro społeczność jest z natury, to i sprawiedliwość jest z natury, że nie można się od sprawiedliwości w jakimś założonym społecznym projekcie uwolnić, a jej brak powoduje bunt, że jej forma może być zróżnicowana (równościowa albo proporcjonalna), że realizacja sprawiedliwości (zwłaszcza ta druga) wymaga zawsze rozumu (*mensura rationis*) itd. Opis tych starożytnych koncepcji filozoficznych muszę jednak w tym miejscu pominąć, natomiast chciałbym poświęcić nieco uwagi koncepcjom biblijnym i patrystycznym, gdyż to one w sposób systematyczny usiłowały wskazać na główne źródła niesprawiedliwości społecznej.

Wielu autorów twierdzi, że w patrystyce trzeba doszukiwać się pierwszego sformułowania głównych problemów treściowych sprawiedliwości społecznej, obecnych do czasów nam współczesnych. Pojawiły się one wówczas na skutek narastania konkretnych niesprawiedliwości obserwowanych wtedy w świecie pogańskim, później i chrześcijańskim, a współcześnie nie tylko w skali lokalnej (państwa czy jakiejś społeczności mniejszej czy specyficznej, na przykład przedsiębiorstwa czy grup zawodowych), ale w skali całego globu. Można bez trudu nabrać podejrzenia, że ten typ sprawiedliwości, który określamy jako społeczna dotyka praw człowieka jako takiego i charakteryzuje go pewna globalność w obszarze swej realizacji.

W pierwszej kolejności należy podkreślić różnice między koncepcją sprawiedliwości starotestamentową i ewangeliczną. Generalnie koncepcja ewangeliczna jest kontynuacją myśli starotestamentowej. Jednak wraz z pojawieniem się wiary w Chrystusa jako Boga i koncepcji odkupienia nastąpiły w niej pewne zmiany znaczeniowe.

¹³ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, V, 1129 a 6-9, Warszawa 1956.

Wprowadza mianowicie koncepcję miłosierdzia Bożego (odkupienie jest aktem miłości Boga do człowieka). Głosi, że sprawiedliwość bez miłosierdzia byłaby równoznaczna z wyrokiem potępienia, *summum ius summum injuria*. Jednak związek między miłosierdziem i sprawiedliwością jest dla człowieka tajemnicą, gdyż miłosierdzie nie może naruszać zasad sprawiedliwości (Kazanie na Górze). Mianem sprawiedliwości Ewangelie obejmują całe życie oddane Bogu i ludziom. W związku z tym następuje przejście od interpretacji literalno-legalistycznej do personalistyczno-dynamicznej. Ponadto pojawia się przekonanie, że słabość moralna człowieka uniemożliwia realizację wszystkich nakazów sprawiedliwości. Dlatego niezbędna jest łaska Boża. Zagadnienia te są dla chrześcijan zasadniczo oczywiste, ale w konkretnych ocenach i decyzjach społecznych ich znacząca rola może być niechęć pominięta.

U Ojców Kościoła i pisarzy patrystycznych ani problemy dotyczące idei sprawiedliwości społecznej, ani też odpowiednie rozwiązania nie były zbyt skomplikowane czy rozbudowane. Różnią się raczej gwałtownością wyrażania u różnych autorów i argumentacją. Są to w zasadzie trzy grupy problemów: a) oceny własności prywatnej i nierówności majątkowych, b) sprawy dotyczące problemu niewolnictwa i jego oceny oraz c) problemy dotyczące pracy. Omówię krótko sens tych problemów i podam kilka charakterystycznych przykładów rozwiązań.

W pierwszej grupie problemów stawiano następujące pytania: czy wzrastające nierówności majątkowe są sprawiedliwe i czy sama prywatna własność nie stoi na przeszkodzie realizacji sprawiedliwych celów chrześcijańskich? Czy własność prywatna w ogóle pochodzi z prawa naturalnego czy też stanowionego? Czy jej zniesienie i zamiana na komunizm charakterystyczny dla czasów apostołskich jest społecznie celowe? Czy posiadanie własności prywatnej powinno służyć przede wszystkim celom indywidualnym czy raczej wspólnym? Czy wielkie bogactwo da się pogodzić ze sprawiedliwością chrześcijańską? Czy przemiany w sferze majątkowej powinny mieć charakter rewolucyjny czy stopniowy? Czy fakt, że bogactwo prowokuje do grzechu jest wystarczającym argumentem za jego zniesieniem? Wszak nędza też prowadzić może do grzechu? Odpowiedzi na powyż-

sze pytania zwykle były następujące: sama własność prywatna i indywidualne posiadanie dóbr nie było kwestionowane (wyjątek stanowi życie monastyczne). Jednak wychodząc z moralnej jedności wszystkich wierzących argumentowano, że każda własność powinna służyć celom wspólnym, a nie tylko indywidualnym, bo byłoby to niesprawiedliwością. W „Nauce Dwunastu Apostołów” (*Didache*, 1,5) czytamy: „Daj każdemu, który cię prosi, a nie żądaj zwrotu; chce bowiem Ojciec, by każdy część Jego otrzymał darów”. Natomiast w sprawie rosnących gwałtownie różnic majątkowych wypowiedzi były bardzo zdecydowane – np. Hermas (na przełomie I i II wieku) – nie potępiając samego bogactwa w ostrych słowach postuluje dzielenie się nim. Jest to generalny ton wypowiedzi na ten temat w Patrystyce. Podobnie istniejący porządek społeczno-gospodarczy nie był potępiony na tyle, by głosić konieczność jakiejś rewolucyjnej przemiany w sferze majątkowej. Z negatywnej na ogół oceny bogactwa, jako prowokującego do grzechu, nie wnioskowano negatywnie o samym posiadaniu prywatnym. Klasykiem takiego poglądu był Klemens Aleksandryjski, którego słowa warto tu przytoczyć za Kowalczykiem.

„Wszystko co człowiek posiada zostało mu udzielone i poddane niby jaka materia i narzędzie, którym powinien się posługiwać umiejętnie i w sposób właściwy. Narzędzie, jeśli się nim posługujesz według zasad sztuki, tworzy arcydzieła, jeśli brak ci umiejętności, jemu także udziela się twoja niewdzięczność, chociaż nie jest jej winne. I bogactwo jest takim narzędziem. Umiesz go używać sprawiedliwie? Służy sprawiedliwości. Używa go ktoś niesprawiedliwie, staje się oto sługą niesprawiedliwości. Z natury bowiem swojej ma służyć a nie rządzić [...] Tak więc nie mienie niszczyć należy, a raczej namiętności duszy.”¹⁴ Jednak wielu pisarzy chrześcijańskich postulowało wyrzeczenie się bogactwa i jego wyprzedaż na rzecz gminy, głównie z uwagi na prowokowanie grzechu przez zbytek dóbr materialnych i pomijanie dobra wspólnego. Takiego zdania był np. św. Cyprian (zm. 258) czy Orygenes (zm. 254), który postulował wyzbywanie się majątków osobistych w ogóle. Tendencje te wzmogły się zwłaszcza wobec narastających wśród samych chrześcijan różnic majątkowych oraz prób

¹⁴ Kowalczyk, dz. cyt., s. 32.

określenia ram majątkowych życia wspólnotowego, doskonałego i monastycznego (np. w koncepcjach Ojców Kapadockich). Ważnym momentem (bardziej konkretnym) w dyskusjach nad sprawiedliwością społeczną był edykt Konstantyna Wielkiego (313 rok). Chrześcijaństwo uzyskało pomoc prawną i materialną ze strony państwa i różnice majątkowe pomiędzy nimi zdecydowanie wzrosły. Problem bogactwa stawał się zatem jeszcze żywszy; dotyczył bowiem wewnętrznych relacji pomiędzy chrześcijanami. Stąd i wypowiedzi stały się bardziej radykalne (św. Grzegorza z Nazjanzu, zm. 374, św. Bazylego Wielkiego, zm. 379 czy św. Jana Chryzostoma, zm. 407).

Druga grupa problemów dotyczy niewolnictwa. Niewolnictwo rozumiane było oczywiście jako formalny element ówczesnej struktury społeczeństw. Zauważmy jednak, że stan niewolniczy w różnych formach towarzyszył społeczeństwom ludzkim zawsze (od formalnego niewolnictwa do różnych form służebności). W dodatku można go bardzo różnie rozumieć. Najważniejszym problemem było, czy niewolnictwo jest sprawiedliwe i do pogodzenia z myślą ewangeliczną, czy można je uznać za stan naturalny (pytanie bardziej filozoficzne). Jeśli jest nie do pogodzenia, to czy nie należy go znieść i w jakim trybie – rewolucyjnym czy stopniowym?

Problem niewolnictwa wiązał się integralnie z zagadnieniem wykonywania pracy. Jest to trzecia grupa problemów, stawiająca szereg pytań określających stosunek do pracy. Najważniejsze to: czy jest sprawiedliwe społecznie uchylanie się od pracy i życie z posiadanego majątku bądź z lichwy? Czy praca to swoisty „dopust Boży”, czy wykonywanie pracy winno być sumienne jedynie w formie koniecznej? Powstawało pytanie o stosunek do aktywności gospodarczej; czy podejmować ją, czy tylko w stopniu niezbędnym? Pytanie o stosunek do pracy na własności cudzej, a więc pewnego etosu pracy w ogóle itd.

Stosunek do aktywności gospodarczej chrześcijan był zdecydowanie pozytywny. Zdobywanie środków do życia poprzez pracę i działania gospodarcze uważano za ewangeliczny nakaz. Aktywność gospodarza i praca to bynajmniej nie „dopust Boży” (Tertulian, zm. 220). Była to odpowiedź na pomysły rezygnacji przez chrześcijan z życia społeczno-gospodarczego oraz koncepcje pogańskie głoszące, że praca i gospodarowanie to smutna konieczność, niegodna człowieka wolnego.

Najwybitniejszym pisarzem spośród Ojców Kościoła i Patrystyki był św. Augustyn. Jego zatem pogląd na temat niewolnictwa i pracy można uznać za modelowy i trzeba go tu w skrócie przywołać (podobnie jak jego stosunek do problemu własności). Rozważał on sprawiedliwość w sensie ogólnym oraz szczegółowym w odniesieniu do zagadnień społeczno-gospodarczych. Był niezwykle krytyczny wobec bogactwa i własności prywatnej. Pracy nie wiązał z prawem naturalnym, a ludzkim (*lex temporalis*) i uważał za „smutną konieczność”. Gdy chodzi o niewolnictwo, to wzorem wszystkich chrześcijan uważał, że nie jest ono stanem naturalnym ani jako instytucja życia publicznego, ani jako indywidualna właściwość pewnych ludzi, a skutkiem grzechu. Ze względów społecznych nie należy z nim jednak radykalnie walczyć. Podkreślał też inne niż ekonomiczno-publiczne przejawy niewolnictwa spowodowane skłonnością do grzechu. Natomiast niezwykle pozytywnie oceniał pracę ludzką, a uchylanie się od niej uważał za grzech. Nie lekceważył też bynajmniej pracy fizycznej.

3. Uwagi o współczesnych dyskusjach nad miejscem sprawiedliwości społecznej w tradycyjnym podziale sprawiedliwości

Jak wspomniałem, dyskusje wśród moralistów katolickich w pierwszej połowie XX wieku rozgorzały wokół przyporządkowania sprawiedliwości społecznej którejś z tradycyjnych form sprawiedliwości. Tradycyjny podział wymieniał sprawiedliwość legalną (ogólną), rozdzielczą i wymienną¹⁵. W szerokim sensie utożsamiano ją ze wszystkimi rodzajami sprawiedliwości, łącznie ze słusnością. Jednak podstawowy nurt rozważań skupił się na relacji między sprawiedliwością społeczną a legalną. Wiązanie jej z pozostałymi typami sprawiedliwości, bądź traktowanie odrębnie miało charakter raczej mar-

¹⁵ Opieram się przede wszystkim na ciekawym, chociaż dzisiaj anachronicznym opracowaniu *O sprawiedliwości społecznej*, Lublin 1938, Uniwersytet Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej Ogólnego Zbioru, Tom 37, s. 50 oraz na powojennej literaturze nawiązującej do katolickiej nauki społecznej.

ginalny, nieco inaczej niż współcześnie, gdy akcent położony został bardziej – szczególnie w środowiskach prawników – na sprawiedliwość rozdzielczą oraz na jej odrębny sens związany z ładem społecznym globalnym, prawami człowieka i dobrem wspólnym.

Większość etyków i moralistów katolickich z chwilą popularyzacji terminu sprawiedliwość społeczna uważało ją za odmianę sprawiedliwości legalnej, co jednak nie wydawało się oczywiste i miało wielu krytyków. Jednakowoż ten nurt rozważań bardzo pogłębił samo rozumienie sprawiedliwości legalnej. To właśnie poszerzenie rozumienia (skądinąd bardzo rozbudowane) prześledzimy na przykładzie poglądów Johanna Messnera. Dyskusje odbywały się głównie w obrębie filozofii niemieckiej. Messner już w latach dwudziestych XX wieku – a szczególnie po opublikowaniu encyklik Piusa XI – związał pojęcie sprawiedliwości społecznej z ładem społecznym opartym na prawie naturalnym (*hogar nomos taxis* – prawo to ład), a dopiero wtórnie na stanowionym. Reprezentuje zatem podobne rozumienie, jakie nadał temu terminowi jego twórca, Luigi Taparelli (1841). Jednak sprawiedliwość legalną (ogólną) tradycyjnie wiązano z ustawodawstwem państwowym, gdzie była formalnie wyrażona (lub nie) w ustawach.

Natomiast argumentacja Messnera jest następująca: „Sprawiedliwość społeczna, w obszernym znaczeniu, obejmuje prawno przyrodzone obowiązki sprawiedliwości względem dobra powszechnego, prawno przyrodzone w odróżnieniu od pozytywno prawnych, którymi zajmuje się sprawiedliwość legalna, prawna. W tym znaczeniu sprawiedliwość społeczna obejmuje przede wszystkim obowiązki jednostek i grup społecznych względem dobra powszechnego, nieobjęte sprawiedliwością legalną, a dalej akty sprawiedliwości legalnej, rozdzielczej i wymiennej oraz innych cnót o ile jest to wymagane przez dobro powszechne”¹⁶. Przedstawionemu powyżej ogólnemu rozumieniu sprawiedliwości społecznej towarzyszy u Messnera popularne w jego czasach (i również do dzisiaj) przekonanie, że sprawiedliwość społeczna jest kategorią nie tyle życia państwowego, co społecznego i ma na względzie zwłaszcza byt ekonomiczny, nie zawsze regulowany prawem państwowym, ale konieczny dla naturalnego ładu spo-

¹⁶ Por. *O sprawiedliwości społecznej*, dz. cyt., s. 16.

łecznego. Poglądowi temu towarzyszy przekonanie, że „istnieje wiele stosunków i zjawisk, których wcale nie reguluje ustawodawstwo albo reguluje tylko pośrednio”¹⁷. Społeczeństwo jest szerszym organizmem niż państwo i z nim łączy się sprawiedliwość społeczna.

Z poglądów tych Messner wysnuwa wniosek, że istnieje sprawiedliwość legalna w dwojakim sensie: legalna przyrodzona i stanowiona. Sprawiedliwość społeczna jest więc elementem sprawiedliwości legalnej poszerzonej i innych typów sprawiedliwości stanowionej. Pozwala to (wraz z ekonomicznym punktem widzenia) sformułować Messnerowi sześć rysów charakterystycznych sprawiedliwości społecznej, a mianowicie: prawo do pracy, prawo do pracy zawodowej, prawo do zapewnionej egzystencji, prawo do odpowiedniego udziału pracy we wzroście produktywności pracy, prawo grupy społecznej do tego, by była uprawnionym członem społeczeństwa oraz prawo, by uzasadnione postulaty stanów gospodarczych i grup społecznych nie były naruszane przez inne stany i grupy¹⁸. Zauważmy na zakończenie, że wymienione cechy są raczej postulatami wobec tworzonego prawa niż formalnie istniejącym prawem stanowionym, wyraźnie nawiązując do naturalnych uprawnień ludzkich ujętych w prawach człowieka. Realizowany w ten sposób ład społeczny można by nazwać ładem przyrodzonym, czy naturalnym. Pogląd Messnera zbiega się zatem ze znanym poglądem innego niemieckiego etyka-moralisty Otto Schillinga (1874-1956), który podkreśla ekonomiczne źródła pojęcia sprawiedliwości społecznej oraz jego elementy formalne, takie jak konieczność wyrównania różnic materialnych, istnienie kierowniczych norm pierwotnych i należyte wyrównanie podziału dóbr.¹⁹ Obaj autorzy są zdania, że „katolicka nauka głosi korporacyjną budowę społeczeństwa, a to znów wymaga istnienia sprawiedliwości, która określi stosunki korporacyjne”²⁰.

Przedstawiony powyżej pogląd Messnera koresponduje jednak w dużym stopniu z poglądem broniącym legalnego (prawnego)

¹⁷ Tamże, s. 16

¹⁸ Por. Tamże, s. 18.

¹⁹ Por. Tamże, s. 19.

²⁰ Tamże, s. 17.

charakteru sprawiedliwości ogólnej. W okresie międzywojennym i później pogląd ten utożsamiał bowiem sprawiedliwość społeczną z tradycyjną sprawiedliwością legalną. Twierdzono, że traktowanie sprawiedliwości społecznej jako odrębnego pojęcia opiera się na zbyt słabych przesłankach (za wąskie rozumienie sprawiedliwości legalnej, utożsamienie jednostki z osobą fizyczną, a społeczeństwa z państwem, przeciwstawienie koordynacji i subordynacji).

Negując odrębność sprawiedliwości społecznej wobec tradycyjnych form i włączając ją do legalnej oraz wtórnie dystrybutywnej zwolennicy tego poglądu inaczej wyjaśniali prawa i obowiązki, sprawiedliwość jednostkową i naturalną (organiczną), podmiot praw sprawiedliwości społecznej oraz koordynację i subordynację. Zwróćmy uwagę na główne elementy argumentacji. Gdy chodzi o prawa i obowiązki, to – aby je właściwie ująć – należy przede wszystkim odróżnić społeczność od wspólnoty (znane rozróżnienie socjologii niemieckiej), ale nie przeciwstawiać ich sobie, gdyż zawsze wspólnota czy społeczność rodzi inne relacje niż proste zbiorowisko ludzi. Prawa i obowiązki są zatem właściwe dla wspólnoty i społeczności rozumianej łącznie. Relacje te mają swoje odrębne nazwy: podrzędność i nadrzędność, władza i posłuszeństwo, ograniczenie swobody działalności, zbiorowej działalności, współpracy i współzawodnictwa itd. Rozróżnienie natomiast na *Gemeinsschaft* i *Gesellschaft* oznacza wyakcentowanie naturalnego bądź umownego obowiązywania tych relacji. To co naturalne i umowne przenika się jednak, np. miłość małżeńska płynie z natury i jednocześnie jest potwierdzona ślubem. Wynika z tego, że łączenie sprawiedliwości społecznej jedynie z tym, co naturalne, słuszne obiektywnie, czy zgodne z postulowanym łądem byłoby błędem, gdyż te elementy wchłania w siebie tradycyjna sprawiedliwość legalna. Czyli, że: „sprawiedliwość legalna jest to sprawiedliwość dobra powszechnego, tzn. dobra zorganizowanej całości”²¹. Zwolennicy tego poglądu podkreślają też, że św. Tomasz nie utożsamiał nigdy sprawiedliwości legalnej z umowną (np. nakazując przekazanie posiadanego nadmiaru dóbr lub dokonywania innych, nie przewidzianych prawem pozytywnym wyrzeczeń). Od sie-

²¹ Tamże, s. 23.

bie dodam – na poparcie omawianej tezy – że w Traktacie o prawie (Sth I-II, q. 95) Tomasz rozróżnia *lex humana* i *lex positivum*, czyli szeroki i wąski sens prawa ludzkiego. Pozostawał wszak problem nieistnienia struktury ustawodawczej dla całego świata i prawa ogólnoświatowego. Prawa człowieka nie były przed drugą wojną światową w ogóle sformułowane, a gdy zaistniały jako formalne (1948) to i tak posiadały zrazu charakter wyłącznie deklaracyjny. Sprawiedliwość społeczna musi jednak objąć cały glob ludzki i wszelkie relacje z tego wynikające. Prawo międzynarodowe w tradycyjnym sensie mogło tylko częściowo złagodzić ten problem. Pogląd ten jest zgodny z sugestią twórcy pojęcia sprawiedliwości społecznej (Taparellego) i można go przedstawić następująco: ponadpaństwowa społeczność zaistnieć musi w przyszłości (Taparelli nazwał ją społecznością etnarchiczną). Poniekąd antycypował zatem późniejszy i współczesny rozwój problematyki, zarysował też podstawowy zamysł formalny takiej społeczności. Nie mogłaby to być jedność federacyjna, ani jedność na wzór jedności państwowej, ale powinna posiadać władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą, odpowiednie środki przymusu i in. Był zatem prekursorem rozwiązań dwudziestowiecznych i współczesnych²² (przykładowo ONZ i powstanie międzynarodowego prawa Praw Człowieka – Pakty Praw Człowieka).

²² Por. K. Wroczyński, *Sprawiedliwość społeczna – źródła idei*, w: *Księga Pamiątkowa z okazji Jubileuszu urodzin i pracy naukowej profesora Henryka Kieresia*, PTTA Lublin 2014, s. 754-755. W tej koncepcji nawiązał Taparelli do koncepcji mistrzów z Salamanki (XVI w.), a zwłaszcza do Suareza, który tak oto argumentował: „nie można w teorii, ani w praktyce pojąć krajów suwerennych w całkowitej izolacji od siebie; podobnie obyczajaje poszczególnych krajów, które w swym rozwoju tworzą prawo, nie pozostają w izolacji. Przeciwnie można odkryć zwyczaj w obrębie *ius gentium*, a więc uniwersalne dla rodzaju ludzkiego; z faktu nieustannych wojen między państwami i ludami nie wynika, że wojna to jedyna metoda rozwiązywania konfliktów; jest rzeczą niemożliwą, aby twórca natury chciał pozostawić sporne kwestie międzyludzkie do rozstrzygnięcia wyłącznie poprzez wojnę. Byłoby to nierozumne i sprzeczne z dobrem społecznym ludzkości, a zatem i sprawiedliwością; dobro wspólne rodzaju ludzkiego wymaga organizacji międzynarodowej zdolnej rozwiązywać konflikty metodami pokojowymi.”, por. K. Wroczyński, art. cyt., s. 755; A. Verdross, *Le problème de l'organisation internationale dans la doctrine chrétienne, envisagé par Fr. Suarez et développé par Luigi Taparelli d'Azeglio*, w: „Miscellanea Taparelli”, s. 529-534.

4. Sprawiedliwość społeczna i miłość społeczna

Związek między cnotą kardynalną sprawiedliwości i cnotą (naturalną i teologiczną) miłości, jak również obu tych cnót z innymi pokrewnymi, słusnością czy miłosierdziem, już od starożytności (Arystoteles) zawsze uważano za oczywisty. Myśl tę podjęła zdecydowanie etyka chrześcijańska. O. Jacek Woroniecki już na wstępie swych rozważań o tych dwóch naczelnych cnotach rządzących stosunkami międzyludzkimi zauważa, że: „trzeba jasno zdać sobie sprawę z tego, że nie działają one osobno, ale winny się nawzajem przenikać i wspierać”²³. W tytule artykułu mowa jest jednak o szczególnym typie sprawiedliwości – sprawiedliwości społecznej. Ona właśnie wydaje się szczególnie bliska miłości społecznej (oraz cnotie pokrewnej – miłosierdziu), chcę więc poświęcić nieco uwagi tej relacji na zakończenie artykułu. Pojęcia te – choć oczywiste w rozumieniu potocznym i również wybiegające w interpretacjach w głąb historii – okazują się niezbyt łatwe do precyzyjnego wyjaśnienia.

Pojęcie miłości społecznej w filozofii społecznej (*amor socialis*) jest w dość powszechnym użyciu (choćby przykładowo Woroniecki w ogóle nie używa tego pojęcia). Jak należy ją zatem rozumieć? Przede wszystkim przedmiot formalny miłości (w odniesieniu do bliźniego) jest inny niż sprawiedliwości. Jest nim upodobanie skłaniające do życzliwości, podczas gdy sprawiedliwości – uprawnienie nakładające mniej lub bardziej ściśle obowiązki prawne²⁴. Może to być dogodny punkt wyjścia dla bliższego sprecyzowania treści koncepcji miłości społecznej. Miłość inicjuje bowiem proces jednoczenia się ludzi, prowadzi do przyjaźni i harmonii społecznej oraz kieruje ku wspólnemu dobru; ma charakter naturalno-spontaniczny.

(a) Miłość społeczna a umowa społeczna

Wielokrotnie mówiłem, że społeczności ludzkie są u swego źródła z natury, a nie z umowy jedynie. Umowa jest konieczna i skutkuje

²³ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 3, Lublin 2013, s. 5.

²⁴ Tamże, s. 7.

prawnie, ale jest wtórna. U podstaw leży natura, która w tym przypadku ujawnia się właśnie jako miłość społeczna. Człowiek poszukuje spontanicznie związków z innymi ludźmi, więc poniekąd ich „kocha”. Miłość należy tutaj rozumieć raczej w sensie klasycznym jako rozumne pożądanie (chcienie), które w warunkach życia ludzkiego wsparte jest uczuciem, a nawet pożądaniem czysto materialnym. Miłość jest więc cechą osoby ludzkiej bardzo „integralną”, obejmującą działanie całego człowieka i różnych jego władz; w tym sensie może być głównym motorem wszelkiej aktywności pożądczej człowieka (rodzinnej, zawodowej, przyjacielskiej, narodowej, religijnej itd.).

Na tę właściwość miłości wskazywał św. Tomasz. Przytoczę jego tekst: „Pierwszym drgnieniem woli i każdej władzy pożądczej jest miłość.[...] u spodu wszystkich dalszych przejawów pożądczych leży miłość, z której, jakby z podstawowego – pierwszego korzenia one wyrastają. Każdy bowiem pragnie tylko tego dobra, które kocha i cieszy się tylko tym dobrem, które kocha. Również i nienawiść dotyczy tylko tego, co sprzeciwia się rzeczy umiłowanej. Podobnie i smutek i wszystkie inne podobne przeżycia, jak to jasno widać, mają u spodu miłość jako pierwszy początek.”²⁵ Wypowiedź pochodzi z kwestii 20 części I Sumy „O miłości Bożej”, ale argumentacja jest przede wszystkim filozoficzna, a nie tylko teologiczna. Dlatego ją przytaczam. Tak rozumiana miłość ma charakter i zasięg indywidualny, ale może mieć i społeczny (wspólny) i o ten właśnie aspekt mi chodzi. U początku bytowania społecznego jest miłość. Jest to forma przyjaźni oparta na dobru godziwym (moralnym).

Pojawia się pytanie, jak ma się miłość społeczna do sprawiedliwości społecznej. Otóż, jeśli u podstaw bytowania społecznego jest miłość, to nie może to być „miłość niesprawiedliwości”. Byłaby to jawna sprzeczność. W tym sensie Pius XI nazywa miłość społeczną „duszą ustroju” respektującego sprawiedliwość społeczną²⁶. Jeżeli zatem członkowie państwa (i jakiegokolwiek społeczności) dążą do jakiegoś dobra wspólnego, to dotyczy to różnych dziedzin wspólnego życia (również ekonomii) i ożywieni miłością skłonni są czynić o wiele wię-

²⁵ Św. Tomasz, *Sth I*, q. 20, a. 1 [tłum. O. Pius Belch OP].

²⁶ Pius XI, *Quadragesimo anno*, 88.

cej niż wskazywałyby ściśle określone obowiązki (sprawiedliwość). Dlatego też w sytuacjach szczególnie trudnych, wspomnianych na początku, obywatel gotów jest nawet do znacznych wyrzeczeń na rzecz innych obywateli i dobra wspólnego. Jeżeli zatem jest ściśle współistnienie sprawiedliwości społecznej i miłości, to sama miłość społeczna jest obywatelskim obowiązkiem. Gdy jej nie ma, mamy postawy egoizmu i prywaty. Różne postaci społecznego zła, takie jak dzika wolna konkurencja, konsumpcjonizm i moralny relatywizm mają swe źródło w braku miłości społecznej, obywatelskiej.

(b) Sprawiedliwość społeczna i miłość społeczna w porządku międzynarodowym

O związku sprawiedliwości społecznej i miłości z globalnymi wymogami ładu międzynarodowego wspomniałem już wymieniając Taparellego i Suareza. Obecnie chcę zwrócić uwagę na związek ładu powszechnego z miłością społeczną. Oczywiście, miłość społeczna to co innego niż miłość bliźniego (ta jest zawsze indywidualna), gdyż zawsze uwzględnia dobro społeczne i powoduje postawę życzliwości. Ponadto wymaga wyjścia poza sferę intencji i uczuć ku efektywnemu działaniu. Zakresy natomiast miłości społecznej są różnorodne. Od miłości ludzkości w ogóle (wykluczenie rasizmu) poprzez miłość ojczyzny, narodu, wspólnoty rodzinnej, zawodowej itd. Chociaż miłość społeczna i sprawiedliwość występują łącznie to istnieją między nimi oczywiste różnice, przy czym miłość jest bardziej podstawowa i głębsza. Św. Tomasz uważał, że miłość jest dopełnieniem sprawiedliwości. Podsumowując zatem, do głównych różnic należy:

- miłość społeczna przekracza granice tego, co należne w sensie ścisłym;
- miłość nie zna ograniczeń, a sprawiedliwość zakłada równość arytmetyczną bądź proporcjonalną;
- sprawiedliwość działa „na zewnątrz”, a opiera się na prawie; miłość działa „od wewnątrz” i ma charakter osobowy;
- miłość, działając od wewnątrz jest bardziej podstawowa, bo tworzy intencje domagające się konkretnej realizacji itd.

- sprawiedliwość społeczna dokonuje się, zgodnie z przedstawionym tutaj poglądem pomiędzy jednostkami, ale przede wszystkim między różnymi grupami społecznymi, zawodowymi itd. Natomiast miłość społeczna ma charakter unifikacyjny. Jest swoistym moralnym i etycznym zwornikiem życia społecznego.

Jest wszakże jeszcze jedna istotna różnica między miłością społeczną a sprawiedliwością, którą ująć można w następujących słowach. Nie ma fałszywej miłości społecznej, natomiast może być nadużyta sprawiedliwość społeczna. Prawdę tę wyraził Jan Paweł II w *Dives in Misericordia* (12): „bardzo często programy, które biorą początek z idei sprawiedliwości, które mają służyć jej urzeczywistnieniu we współżyciu ludzi [...] ulegają w praktyce wypaczeniu. Chociaż więc w dalszym ciągu na tę samą ideę sprawiedliwości się powołują, doświadczenie wskazuje na to, że nad sprawiedliwością wzięły górę inne negatywne siły, takie jak zawziętość, nienawiść czy nawet okrucieństwo.”

Z powyższych rozważań i wypowiedzi papieża wynika, iż w społeczności międzynarodowej ujawniają się wszystkie wymienione różnice. Swoista miłość społeczna ujawnia się już w stoickim przekonaniu o istnieniu *civitas maxima* czyli państwa ogólnoswiatowego, które można by dziś nazwać ludzkością. Bez uznania ludzkości za jedną rodzinę darmo by szukać sprawiedliwości międzynarodowej czy miłości. Natomiast sprawiedliwość społeczna w skali ogólnoludzkiej ujawnia się w wielu dziedzinach: w kulturze, wykształceniu, poziomie życia itd. I tu zawsze możliwe jest jakieś *corruptio* (nadużycie). Najbardziej dyskutowany i palący jest problem sprawiedliwości w dziedzinie ekonomiczno-społecznej, a mianowicie w rażących nierównościach między krajami bogatymi i biednymi, co wręcz prowokuje konflikty. Powstają podziały na pierwszy, drugi i trzeci świat, a dziś dochodzi jeszcze, nazwijmy to, „świat wykluczenia”. Można by do niego zaliczyć nie tyle jakieś grupy krajów, co środowiska i grupy społeczne, które uważa się za zbędne (na przykład świat ludzi sędziwych, świat ludzi beznadziejnie chorych, uzależnionych itd.). Problem ten jest dzisiaj globalny.

Powstaje pytanie jakie są podstawowe elementy dobra wspólnego, którego zaczynem byłaby miłość społeczna. Biorąc pod uwagę

wymienione różnice oraz wypowiedź Jana Pawła II można by uznać, że są nimi:

1) pokój, o którym pisze św. Tomasz z Akwinu, że „jest dziełem sprawiedliwości pośrednio, bo sprawiedliwość usuwa przeszkody do pokoju; jest natomiast dziełem miłości bezpośrednio, jako że miłość sprawia pokój własną mocą (treścią)”²⁷. W komentarzu o. Piusa Bělcha do tej wypowiedzi św. Tomasza czytamy, że fundamentalnym warunkiem pokoju jest sprawiedliwość; miłość sprawia pokój na fundamentach sprawiedliwości. Pokój zbudowany na krzywdzie, na łamaniu praw cudzych, jest pokojem pozornym, nietrwałym. A jednak nie sprawiedliwość, lecz miłość jest sprawczynią pokoju. Zatem prawda i sprawiedliwość są warunkami a miłość sprawczynią pokoju;

2) suwerenność, respektowanie suwerenności każdego z państw i ich integralnego rozwoju. Wynika to z faktu, że tylko w niszy własnej kultury wyrosłej z doświadczeń historycznych (również w dziedzinie ekonomii) możliwy jest rozwój rzeczywistej miłości społecznej (do rodziny, państwa, narodu). Miłość tę można następnie przenieść na społeczność międzynarodową. Na takich suwerennych podmiotach można budować sprawiedliwość społeczną międzynarodową niwelując gorszące nierówności. Nie chodzi tu jedynie o aspekty moralne nierówności, ale i o czysto pragmatyczne. Nierówności rodzą napięcia i burzę pokój. Ich likwidacja jest postulatem prawnego rozumu oraz moralności;

3) kultura z jej różnymi obszarami. Współcześnie kładzie się nacisk na elementy ekonomiczne jedności (wspólny rynek, rozwój techniczno-ekonomiczny). Tymczasem chodzi również o wspólnotę i solidarność duchową. Bez owej „miłości braterskiej” dobro wspólne jest dobrą intencją co najwyżej i iluzją;

Wśród innych elementów dobra wspólnego wymienia się najczęściej²⁸: stworzenie humanitarnego prawodawstwa światowego, współpraca w przeciwdziałaniu przestępczości, rozwiązywanie spornych problemów granicznych i również tendencji narodowyzwoleńczych, przeciwdziałanie bezrobociu w skali globalnej, ochrona środowiska naturalnego, pomoc w przypadkach kataklizmów i klęsk

²⁷ Sth II-II q. 29 [O pokoju] a. 3, ad 3.

²⁸ Por. Kowalczyk, dz. cyt., s. 194.

żywiolowych, koordynacja rozwoju ekonomicznego. Jak widać wiele z tych problemów podejmuje tzw. globalizacja. Stąd płynie jej „dwuznaczność”. Z jednej strony słuszne hasła, a z drugiej ich realizacja służąca podporządkowaniu państw bogatym ośrodkom decyzyjnym.

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, V, a 6-9, Warszawa 1956.
- Borkowski P., *Pojęcie sprawiedliwości społecznej*, w: „Społeczeństwo”, nr 1 (2011) s. 107-122.
- Höffner J., *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków 1993.
- Jan Paweł II, *Człowiek miarą sprawiedliwości społecznej. Do robotników „Solvay”*, w: *Nauczanie społeczne*, Warszawa 1986.
- Kowalczyk S., *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Lublin 1988.
- O sprawiedliwości społecznej*, Lublin 1938, Uniwersytet Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej Ogólnego Zbioru, Tom 37.
- Pius XI, *Quadragesimo anno*, 88.
- Ślipko T., *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 2005, s. 323-324.
- Św. Tomasz, *Sth I*, q. 20, a.1.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 3, Lublin 2013.
- Wroczyński K., *Sprawiedliwość społeczna – źródła idei*, w: *Sztuka i realizm. Księga pamiątkowa z okazji Jubileuszu urodzin i pracy naukowej na KUL Profesora Henryka Kieresia*, s. 749-757.

Comments on Social Justice and its Scope

Summary

The comments on social justice and its scope are set out in four points. The first one discusses the problem of social justice itself and its history. While this concept is relatively young, the idea of justice, to which we refer, obviously goes far into history. The second point discusses the idea of social justice in its historical aspect. The author, however, limits himself to a chosen thread only. He argues that especially in antiquity and patriotism the basic objective sources of social injustice were formulated: property

and its borders, slavery and servitude, and the problem of work. Blatant injustices in these areas are the source of the manifestation of social justice in history. The third section presents the main thrust of the discussion on the place of social justice in the traditional division into legal, measurable and distributive justice. The position of social justice within legal justice is, according to the author, possible only with a broad view of this justice. And within the framework of distributive justice only with a narrow understanding of it (economic and partly legal concepts). The fourth point discusses the relationship that must exist between social justice (a condition of social order) and social love. Attention is also drawn to mercy as a social or civic virtue.

Key words: natural law, justice, social justice, love, social order

Krzysztof Wroczyński

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Modele relacji państwo – Kościół w tradycji chrześcijańskiej

Rozważania w zakresie relacji państwo – Kościół są poniekąd częścią tzw. teologii politycznej, dziedziny wiedzy bardzo mało znanej w Polsce i mało popularnej, gdyż nawet w encyklopediach nie ma zwykle takiego hasła¹. „Poniekąd” znaczy w naszych rozważaniach tyle, że wykraczam często poza dziedzinę oraz przedstawiam zagadnienia w porządku nie zawsze zgodnym z ich tradycyjnym wykładem. Jest to związane z moimi zainteresowaniami, wykładami i studiami, jakie poczyniłem w ostatnich latach nie tyle nad samą teologią polityczną, co jej relacjami z nowożytną ideą liberalną. Rozpocznę jednak od przedstawienia pewnej sytuacji egzystencjalnej w jakiej żyje człowiek, w zasadzie oczywistej, ale skłaniającej do refleksji, która na terenie filozofii prawa prowadzi do zarysowania problematyki teologii politycznej.

a) Sytuacja egzystencjalna człowieka jako punkt wyjścia teologii politycznej

Człowiek w swym życiu zmierza ku dwóm szczęśliwościom, czy mówiąc nieco obrazowo „uprawia dwie grządki”. Jedna to życie doczesne, druga to życie przyszłe, co można by nazwać celem czy sy-

¹ Oczywiście istnieją w literaturze polskiej poważne prace na ten temat; do niektórych będę się odwoływał – np. do książki Piotra Nowaka, *Historia Filozofii Politycznej*, część druga, Warszawa 2016 oraz jego komentarza do znanego podręcznika L. Straussa, J. Cropsey, *Historia Filozofii Politycznej*, Warszawa 2010, Wprowadzenie Piotr Nowak. Istnieje również specjalistyczne pismo „Teologia polityczna”, nr 1-9, 2003-2017.

tuacją eschatologiczną. Pomijając w tym miejscu głębszy sens tego podziału trzeba zauważyć, że tych dwóch obszarów w realnym życiu człowieka i społeczeństw oddzielić nie można (chyba że czysto myślowo, pojęciowo dla celów analizy). Człowiek, żyjąc i działając obie te perspektywy ma nieustannie na uwadze równoległe, choć z różną tego świadomością. Uwidacznia się to zresztą w codziennym języku: z jednej strony ludzie mówią „postępując tak[...] zmarnujesz sobie życie”, a z drugiej „bój się Boga”, albo „niech cię piekło pochłonie”. Ta egzystencjalna sytuacja człowieka tworzy na terenie ustawodawstwa i filozofii prawa pewien problem. Otóż można zapytać, czy ustawodawstwo ludzkie, z istoty swej „doczesne” musi brać pod uwagę tę sytuację egzystencjalną i czy może abstrahować całkowicie od sytuacji nazwanej „eschatologiczną”. Czy można tworzyć prawo tak „jakby jutra nie było”? Pytanie jest oczywiście retoryczne, gdyż praktyka pokazuje, że ustawodawstwa zawsze biorą pod uwagę tę inną perspektywę niż czysto doczesną (chroniąc np. wolność wyznania, legalizując święta religijne, legalizując władzę duchowną i kościoły itd.). Zauważmy również, że owe dwie perspektywy nie są zależne od tego czy ktoś jest wierzący, czy nie. Jest to bowiem element *conditio humana*, a nie takich czy innych przekonań doraźnych.

b) Problem teologii politycznej jako dziedziny badań

Wypada na początku, choć bardzo ogólnie, zwrócić uwagę na sam termin „teologia polityczna” w obrębie filozofii prawa. Można go rozumieć trojako. Otóż skoro człowiek żyje zarówno w sytuacji doczesnej jak i sytuacji ewentualnego zbawienia i nieśmiertelności, to organizuje życie w obrębie dwóch zwierzchności: cywilnej (właśnie politycznej) i duchowej (teologicznej i religijnej). Gdy akcent pada na tę pierwszą, to druga, jako podporządkowana, służy realizacji celów doczesnych – lepszego uporządkowania społecznego; gdy akcent pada na tę drugą, to zarówno prawo jak i władza oraz organizacja życia społecznego służą realizacji celów „eschatologicznych”, a w określonych okolicznościach mamy do czynienia z państwem wyznaniowym, a nawet hierokratycznym. Sens właściwy (trzeci) terminu „filozofia

polityczna” polegały raczej na uważnym rozważeniu, w perspektywie doświadczenia historycznego, tych dwóch obszarów i celów ludzkiego życia i wyjaśnieniu ich wzajemnych relacji w obrębie władzy, prawa, organizacji społeczeństwa, autorytetu, suwerenności itd. Kwestia wspomnianych „akcentów” nie rysuje się wyraźnie.

1. Problem teologii politycznej w starożytności i wczesnym średniowieczu

Zanim przejdziemy do właściwego tematu, a mianowicie modeli relacji Kościoła i państwa w tradycji chrześcijańskiej, należy krótko przyjrzeć się problemowi religii w czasach pogańskiego antyku. Oczywiście o kościele w sensie chrześcijańskim i współczesnym trudno mówić, ale religia, stan kapłański, obowiązki religijne itd. oczywiście istniały. W opozycji do pogańskich instytucji religijnych kształtował się Kościół chrześcijański i jego doktryny teologiczno-polityczne. Koncepcje starożytne omówię, opierając się na relacjach i rozważaniach św. Augustyna, jego to bowiem poglądy i oceny najsilniej w tym względzie zaważyły na doktrynie chrześcijańskiej i uważane są za źródło miarodajne. Jego też głównie będziemy cytowali².

Otóż pojęcie *theologia civilis* (łac.) czy *theologia politike* (gr.) pojawiło się po raz pierwszy u św. Augustyna w dziele *O Państwie Bożym. Przeciw poganom*. Jednak św. Augustyn sięga do źródeł o wiele starszych. Mianowicie do Kwintusa Nuncjusza Scewoli – najwyższego kapłana, pontyfika (II w. przed Chr.), ucznia Panencjusza, oraz Marka Terencjusza Warrona (II w. przed Chr.). Przez tych autorów koncepcja trzech teologii (i typów religii) ugruntowała się w rzymskich środowiskach kulturalnych. Św. Augustyn pisze w księdze VI: „Obecnie chodziło nam więc o trzy teologie, które Grecy zwą mityczną, fizyczną i polityczną, a które można by po łacinie nazwać baśniową, naturalną i państwową. Otóż życia wiecznego nie należy spodziewać się ani od teologii baśniowej, którą całkiem otwarcie potępiają sami czciciele wielu fałszywych bóstw, ani od państwowej, której tamta, jak dowie-

² Św. Augustyn, *O Państwie Bożym. Przeciw poganom*, ksiąg XXII, IW PAX, Warszawa 1977.

dziono jest częścią składową, i która okazuje się być bardzo do baśniowej podobna lub nawet od niej gorsza.” W tym fragmencie św. Augustyn potwierdza istnienie idei teologii politycznej u starożytnych Greków oraz wyraża swój, w najwyższym stopniu negatywny, stosunek do teologii politycznej starożytnych. Wcześniej podobnie myśleli pisarze chrześcijańscy jak Tertulian i Euzebiusz z Cezarei. Potwierdza to św. Augustyn w dalszym fragmencie, pisząc: „Bogowie, których wielbi owa teologia państwowa nie mogą, jak dowiedliśmy, dać żywota wiecznego. Nie należy się im cześć nie tylko ze względu na dobra doczesne i ziemskie [...] lecz znacznie wyraźniej jeszcze ze względu na życie wieczne, mające przyjść po śmierci...”³.

Św. Augustyn odrzuca również bogów przedstawianych przez poetów (czyli teologię mityczną), która wiąże się z mitologią, ale też pewną „ludową dowolnością”. Píše o niej następująco: „poeci mianowicie przedstawiają bogów tak bezecnymi, że nie można ich porównać nawet z uczciwymi ludźmi. Z jednego czynią złodzieja, z drugiego cudzołózcę, to znów niekiedy przypisują im jakieś nieprzyzwoite albo niedorzeczne wypowiedzi lub postępkę. Oto trzy boginie wiodły spór o nagrodę piękności, a gdy dwie z nich przegrały na korzyść Wenery, doprowadziły do zburzenia Troi! Oto sam Jowisz przemienia się w byka albo łabędzia. Oto bogini poślubia człowieka! Oto Saturn pożera swoje dzieci. Słowem, nie można wyobrazić sobie nic tak cudaczego i zdrożnego, czego by się nie znalazło w tych baśniach, a co byłoby tak niezgodne z naturą bogów.”⁴

Bogowie filozofów i teologia fizyczna (naturalna) czyli religia filozoficzna również nie wytrzymuje krytyki. Jest to w istocie intuicja czystej idei porządku (np. absolutu u Arystotelesa czy kosmosu Pitagorasa i boskiej natury stoików) dosiężnej dla ludzkiego rozumu. Taka intuicja nie oznacza jednak monoteizmu i w ogóle religii. Przeciwnie, jak zauważa św. Augustyn, a wcześniej Scewola, racjonalne wytłumaczenie filozofa mogło współistnieć z przesądami człowieka prostodusznego.

Warto, na zakończenie tej części rozważań zwrócić uwagę na dwie sprawy. Przede wszystkim św. Augustynowi chodzi (prawdopodob-

³ Tamże, s. 330.

⁴ Tamże, ks. IV, s. 250.

nie) o okazanie całkowitej nieprzydatności do chrześcijaństwa starych greckich i rzymskich pojęć o religii i teologii. Stąd tropi sprzeczności, fałszywe, a nawet niemoralność (teologia państwowa zwodzi prosty lud, aby skuteczniej można było nim rządzić). I tylko o to chodzi, a nie o potępienie myśli antycznej w tym względzie *en block*. Myśl antyczna pozostaje ciekawa i inspirująca również dla św. Augustyna (nawet w sferze mitu). Druga sprawa jest taka, że chrześcijaństwo przyjmuje perspektywę teologiczną (zbudowaną przez św. Pawła) nieznaną pogańskiemu światu. Jak zauważa z pewną swadą Merio Scattola: „W religii państwowej tamten świat należał do tego świata, wieczność należała do czasu, świat bóstw należał do kosmosu, obejmującego zarówno to co ludzkie, jak i to co boskie. Natomiast w religii chrześcijańskiej ten świat stał się częścią tamtego świata, czas – częścią wieczności, kosmos zaś – momentem tego co boskie. W rezultacie ludzie należeli teraz do innego świata, a życie ziemskie przestało być pierwotnym, autentycznym wymiarem duszy”⁵.

Krytyka antycznych (pogańskich) podziałów religii i teologii, dokonana przez św. Augustyna i innych wczesnych pisarzy chrześcijańskich, dotyczyła zwłaszcza religii państwowej (a więc teologii politycznej w sensie właściwym). Pojęcie to stało się bezużyteczne w obrębie religii chrześcijańskiej. Stąd teologia państwowa w sensie starożytnym (wykorzystywanie religii do rozwiązywania doczesnych problemów polityki państwa) nie miała w średniowieczu żadnego zastosowania i uważana była za jeden z pogańskich błędów. Ale czy wzajemne relacje między władzą religijną i Imperium zanikły? Oczywiście, nie (!), a nawet niezmiernie wzrosły w okresie średniowiecza. Choć więc formalnie termin nie istniał, to faktycznie i treściowo rozważania nad materią teologii politycznej były bardzo bogate. Oczywiście, był to pewien paradoks. Średniowiecze przeniknięte było teologią, a toczone dyskusje dotyczyły wprost relacji między porządkiem „eschatologicznym” i doczesnym, między Kościołem i Imperium, władzą duchowną i świecką, źródłami i kompetencjami tych władz itd. Wpływ krytyki rzymskich pojęć i rozróżnień, dokonanej przez

⁵ Merio Scattola, *Teologia polityczna*, IW PAX, tłum. P. Borkowski, Warszawa 2011, s. 17.

św. Augustyna i wczesnych pisarzy patrystycznych, był tak duży, że jeszcze Machiavelli (zm. 1527) nie nawiązywał do wymienionych antycznych pojęć i rozróżnień, choć podkreślał znaczenie religii dla rozwoju republiki, analizując historię Rzymu⁶. Ale znaczenie jakiej religii? Właśnie państwowej, wspomagającej władzę cywilną. Brak nazwy nie przesądzał więc o nieistnieniu problemu.

Dopiero u schyłku wieku XVI i w wieku XVII problematyka relacji między tym co doczesne a eschatologiczne w życiu indywidualnym i społecznym oraz sama nazwa teologia polityczna zaczęły powracać⁷. Przemianami tymi nie będziemy się jednak zajmować, bo jest to zgoła nowy etap w rozwoju dziedziny, związany z tzw. sekularyzacją. Chcę przedstawić jedynie modele relacji kościół-państwo w tradycji teologii średniowiecznej i scholastycznej. Jednak, tytułem pewnego wyjaśnienia trzeba zaznaczyć, że historia teologii politycznej (badania relacji między tym co „eschatologiczne” i doczesne) zna tylko dwa etapy, do XVI wieku (starożytność i średniowiecze) oraz od XVII wieku – nowożytność. Granicą jest wiek XVI, w którym różnica zaczęła ujawniać się bardzo wyraziście. Umownie można to nazwać „sekularyzacją”. Chciałbym tu przywołać bardzo informujące zdanie Merio Scattoli, choć oczywiście sama ta dygresja podzielana jest przez ogół autorów: „Zsekularyzowanie życia ziemskiego równa się twierdzeniu, że wszystko co zachodzi w człowieku i między ludźmi, ma charakter immanentny, czyli że doświadczenie ludzkie zna tylko jeden wymiar. Za stanowiska teologicznego oznacza to tyle, że w historii nie można ustanowić żadnego bezpośredniego związku między Bogiem a ludźmi.”⁸. W naszych rozważaniach relacjonujemy modele

⁶ N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, w: Wybór pism. PIW Warszawa 1972, s. 272-284.

⁷ Por. Scattola, dz. cyt., s. 20. Zrazu chodziło zwłaszcza o kompetencje prawne (rozważane w protestantyzmie) w takich sprawach jak: zakładanie uniwersytetów i szkół (były szkoły cywilne i kościelne), zarządzanie soborami kościelnymi, zwoływaniem synodów, wprowadzanie lub wycofywanie spraw indyferentnych, orzekanie o sprawach małżeńskich i in. Powstawały liczne opracowania, pisane również przez autorów katolickich. Chodziło wszak zwykle o zagadnienia prawne, a nie o relację między tym co doczesne (ludzkie) i eschatologiczne (wieczne) w sensie bardziej filozoficznym. Dość odległe było to zarazem od teologii.

⁸ Scattola, dz. cyt., s. 125.

wpracowane i realizowane w pierwszym okresie, co oczywiście nie oznacza, że nie oddziałują do dziś, choć w innym już kontekście mentalności i kultury.

2. Chrześcijańskie i scholastyczne sformułowanie problemu teologii politycznej

Sformułowanie problemu teologii politycznej w nowym, chrześcijańskim kształcie (choć z pominięciem nazwy, którą po krytyce św. Augustyna uznano za pogańską) wiąże się oczywiście z nowym rozumieniem religii i wiedzy teologicznej. Religia baśniowa w ogóle religią nie jest, polityczna jest pogańskim przeżytkiem, a naturalna (filozoficzna) również nic wspólnego z religią nie ma. Jest dziełem ludzkiego rozumu. Rozumienie wiedzy teologicznej okazało się całkowicie nowe, podobnie jak religii. Religia łączy się z wiarą w Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego, a nowa teologia stworzona została przez św. Pawła jako nauka o Odkupieniu. Sama wiara pierwszych wyznawców Chrystusa nie była jeszcze teologią. Św. Paweł przetworzył orędzie ewangeliczne uznawane przez wspólnoty chrześcijańskie w teologię, tworząc naukę o Odkupieniu. Jego doktryna miała charakter czysto teologiczny. Ale później podkreślono (czy dostrzeżono) inny jeszcze sens – bardziej praktyczny, który można by nazwać „antyimperialnym”, zmierzający do obalenia całej budowli politycznej Cesarstwa według nowej perspektywy. Relacje prawne (i wszelkie) Kościół-Cesarstwo należało zbudować według tej nowej perspektywy teologicznej⁹. Oczywiście,

⁹ W swej nauce teologicznej podkreślił św. Paweł trzy elementy a) transcendencję; b) chrystologię; c) Boży plan. Element pierwszy oznacza, że królestwo Boże zastąpi świat cesarza. Jest nieskończony rozdźwięk pomiędzy światem grzechu a odkupionym światem ducha (era prawdy zastąpi erę grzechu). Świat jako taki, nie ma w sobie jakiegokolwiek immanentnego sensu. Bóg zstępuje na ziemię, aby ją unicestwić w obecnym kształcie. Podkreślona jest zatem nieskończona przewaga transcendencji. Element drugi głosi, że Jezus to prawdziwy SYN Boży (a nie tylko Mesjasz). Ponosząc śmierć unicestwił ją jednocześnie, jednocząc człowieka z Boską naturą. Chrystus jest zatem w centrum planu zbawczego. Element trzeci dotyczy sensu czasu, w którym historia zbawienia i eklezjologia dopełniają się i konkretyzują w chrystologii ofiary eucharystycznej. Ma wymiar indywidualny, ale i kosmiczny, a zatem biblijna historia Zbawienia uzupełnia się czy dopełnia.

dla klarowności wykładu podkreślam niektóre tylko elementy teologii Pawłowej podnoszone w literaturze, a ważne dla naszego tematu. Była to zatem w istocie myśl teologiczna, ale również i polityczna. Jako teologia dotyczyła eschatologii, jako „polityczna” porządku doczesnego. W tej sytuacji musiała też posiadać charakter prawny. O ile jednak prawo Boże nie jest dla człowieka do końca znane i rozumiane (tylko ew. w zakresie tego co zostało objawione), o tyle prawo doczesne musi określić sam człowiek. I tu właśnie powstawał istotny problem. Chrześcijańscy teologowie musieli utworzyć prawo o heterogenicznych korelatach, odniesieniach i celach.

Tak ogólnie zarysowany problem rozpałał umysły teologów starożytnych i średniowiecznych, ale jego rozwiązanie w pełni zadowalające było niezmiernie trudne, czy wręcz niemożliwe, gdyż ścierały się bardzo różnorodne nurty myślowe i wpływy: kultury helleńskiej i judeochrześcijańskiej, mnogość odniesień filozoficznych (na przykład do stoików, platoników, czy nawet filozofii żydowskiej Filona z Aleksandrii), a nawet interpretacji słów Jezusa w Ewangeliach. Na to nakładały się potrzeby praktyczne utrzymania bytu Kościoła i apologetyki. Ostatecznie problem sprowadzał się do stosunku wzajemnego dwóch władz, doczesnej i Kościoła, oraz uzasadnienia teologicznego tego stosunku. Choć możliwe modele były tylko trzy, to jednak każdy z nich realizowany był później swoiście w zależności od wspomnianych wyżej wpływów. Przedstawię pokrótce te modele, a następnie wskażę najbardziej spektakularne ich przykłady i uzasadnienia. Następnie przedstawię model „czwarty” potępiony przez Kościół i istotnie wykraczający poza perspektywę zarówno teologii Pawłowej, jak i ówczesnego rozumienia teologii politycznej (model Marsyliusza z Padwy). Dwa ostatnie paragrafy dotyczyć będą najpierw stanowiska św. Tomasza w omawianej kwestii – ale w interpretacji mistrzów z Salamanki, którzy zrekonstruowali tę doktrynę – oraz uwag na temat sposobu funkcjonowania tych modeli w dobie sekularyzacji gdy, jak się wydaje, zadominował model kontraktualny, choć oczywiście bez rezygnacji z uzasadnienia teologicznego ze strony Kościoła.

3. Trzy modele wzajemnego stosunku Kościoła i Imperium

Wymienia się trzy modele wzajemnej relacji Kościoła i Imperium, i towarzyszących im uzasadnień teologicznych, a z ogólnego punktu widzenia tylko te trzy rodzaje są możliwe, a mianowicie: albo jest nieskończona dominacja czynnika doczesnego (Imperium) w obrębie rozwiązań prawnych i teologiczno-politycznych, albo nieskończona dominacja czynnika eschatologicznego (Kościół), albo oba te czynniki we właściwy sobie sposób współdziałają¹⁰.

(a) Imperium bez Kościoła. Euzebiusz z Cezarei (265? – 340?)¹¹

W ogólnym zarysie stanowisko to głosi, że Bóg działa w świecie, posługując się naturalną hierarchią stworzenia i z tego wynikają wszelkie różnice, podległości itd. W myśl tego poglądu twierdzono, że skoro wszystkim kieruje wola Boża, tworząca naturalną hierarchię, to również cesarzowi przysługuje funkcja kapłańska. Jest on bowiem koniecznym narzędziem Opatrzności, a w sytuacji gdy jest on zwierzchnikiem królestwa chrześcijańskiego, to musi być zwierzchnikiem Kościoła. Świat jest zatem domeną działania ducha i każda hierarchia ma charakter duchowy (cielesność jakby nie istnieje albo jest pozorem). W poglądzie tym widać wyraźnie wpływy platońskie, a droga prowadzi do cesaropapizmu. Istnieje zatem tajemnicza więź między władzą ziemską i jej odwiecznym Źródłem.

Cesarz zatem jest zawsze miły Bogu, od którego bezpośrednio pochodzi cesarski majestat i władza. Cesarz jest zwierzchnikiem Kościoła na ziemi. Jak wiadomo, na takich ogólnych podwalinach teore-

¹⁰ Te trzy kierunki w sposób nieco metaforyczny, ale zgodny z ogólnym sensem podziału i historią Kościoła, opisuje M. Scattola. Przyjmujemy oczywiście takie określenia: „możemy powiedzieć, że w pierwszym przypadku mamy 'imperium bez Kościoła', w drugim, 'Kościół bez imperium', a w trzecim 'Kościół wraz z imperium'. Przez Imperium rozumiemy oczywiście władzę cywilną, świecką”. Scattola, dz. cyt., s. 45-46.

¹¹ Ta droga rozpoczyna się od Konstantyna Wielkiego. Sam Euzebiusz był pierwszym historykiem Kościoła. Jest autorem słynnej „pochwały Konstantyna” oraz „Teofanii” traktującej o boskim Logosie i jego odkupieńczym działaniu. Chrystus byłby boskim pośrednikiem, poprzez którego wieczysty Logos porządkuje na nowo świat i wchodzi weń.

tycznych zbudowany został Kościół Wschodni. Oczywiście cesarzowi przypisywana była władza kapłańska. Jednak czy w czasach Euzebiusza był to już cesaropapizm? Otóż nie. Pełne uzależnienie Kościoła Wschodniego od cesarza nastąpiło dopiero za czasów Justyniana I Wielkiego (527-565), który uzależnił od siebie Kościół zarówno organizacyjnie jak i doktrynalnie¹².

(b) Kościół bez Imperium. Św. Augustyn

Przedstawiona poniżej doktryna św. Augustyna miała niewielki wpływ na konkretne instytucje prawne czy teologiczno-polityczne w historii. Jednak bardzo oddziaływała na indywidualne i społeczne postawy chrześcijan, jak również tradycje monastyczne oraz stosunek do wspomnianych dwóch perspektyw ludzkiego życia. W tym względzie była niezwykle inspirująca.

Sama doktryna teologiczno-polityczna św. Augustyna jest diametralnie różna od wcześniej omawianej koncepcji euzebiańskiej i jest ścisłą konsekwencją stanowiska św. Pawła; jednak interpretacja ta jest zabarwiona mocno osobowością i poglądami filozoficznymi św. Augustyna. Teza św. Pawła o całkowitej transcendencji Boga w stosunku do świata jest punktem wyjścia. W sposób „naturalny”, niemal panteistyczny, nic się stać nie może. Bóg nie jest częścią świata, ani jego wewnętrzną zasadą (jako Logos). Powstaje w tym miejscu oczywiście swoista trudność. Jeżeli transcendencja jest tak głęboka, to na czym miałyby się wspierać „wzajemna” łączność Boga i stworzenia. W tym względzie pogląd św. Augustyna stał się klasyczny, oryginalny i dowodził wielkości jego twórcy. Nie zamierzamy jednak referować teologicznej zawartości doktryny, a jedynie poczynić niezbędne uwagi.

Główne tezy doktryny św. Augustyna ważne dla dalszych rozważań są następujące (w dużym skrócie):

– człowiek nie może w żaden sposób swą własną mocą wznieść się do poznania Boga, ani jakkolwiek wpłynąć na Boże decyzje. Ko-

¹² Oczywiście efektem praktycznym takiej doktryny były określone konsekwencje praktyczne, takie jak: otwarcie soboru nicejskiego (325) przez cesarza Konstantyna; zwołanie soboru Efezkiego przez Teodozjusza II, czy Chalcedońskiego (451) przez cesarza Marcjana.

nieczna jest łaska „darmo dana”. Można powiedzieć, że to nie człowiek wznosi się ku Bogu, a Bóg wybiera go i prowadzi ku sobie. Taki pogląd „ustawia” niejako doktrynę i wynika z niego szereg konsekwencji;

– wolność ludzka jest zgodna zarówno z uprzednią wiedzą Bożą, jak i predestynacją. A wszystko to zależne jest od woli Bożej. Stąd podział na tych, co łaskę otrzymali (*societas sanctorum*) i tych co nie otrzymali (*societas improborum*). Wielu historyków widzi w tym podziale wpływ manicheizmu, który św. Augustyn wyznawał w młodości (państwo Boże i państwo diabła). Tej sprawy omawiać oczywiście nie będę;

– istnieje naturalna dążność wszystkich ludzi, zarówno chrześcijan jak i pogan, do pokoju (swoista miłość), którą św. Augustyn określa jako „spokojność towarzysząca porządkowi”. Porządek (prawo) jest więc konieczny dla pokoju. Wszelkie „*inordinatio*” burzy pokój. Oczywiście do innego pokoju dąży państwo ziemskie, a do innego państwo Boże, ale pewne środki są wspólne. Powstaje pytanie, czy więc świat ludzki jako taki, posiada jakąś choćby ograniczoną autonomię? Otóż, według św. Augustyna, nie i to z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że porządek sprawiedliwości może realizować się tylko dzięki Bogu – sprawiedliwość jest jedna – Boża. A zatem bez kultu Bożego nie jest możliwy żaden ład polityczny i każdy ład ziemski musi popaść w grzech i rozkład. Ponadto pokój ziemski nie warunkuje pokoju niebiańskiego. Stąd słynne słowa o niespokojności serca dopóki nie spocznie w Panu. Bez łaski Bożej nie można uzyskać wspomnianej „spokojności”;

– istnieje u św. Augustyna swoiste rozumienie dziejów ludzkich i historii. Przede wszystkim historia jest czymś obiektywnym i dokonuje się w czasie otwartym i jedynym (nigdy cyklicznym). Świat ma początek i koniec w czasie. Jednocześnie historia ta jest dziejami Odkupienia. Zatem dziejom ludzkim jako takim (pogańskim) nie przysługuje żadna immanentna celowość i sens, chyba że są elementem historii zbawienia. Celowość i sens ma Odkupienie. Wynika z tego cały szereg konsekwencji, jak choćby ta, że państwa ludzkie nie odgrywają żadnej roli w ekonomii zbawienia. Nie ma zatem żadnego planu historii, który obejmowałby świat chrześcijański i pogański (w jednym immanentnym projekcie);

– wreszcie pozostaje ważna sprawa stosunku Kościoła do państwa świeckiego (pogańskiego). Otóż Kościół musi oczywiście walczyć o swoje przetrwanie i prawa w porządku czasu, ale nie może rościć sobie żadnego prawa do funkcji kierowniczej w porządku doczesnym, gdyż te dwie sfery są radykalnie rozdzielone. Zatem radykalna transcendencja ujawnia się ponownie w relacji: władza Państwa Bożego – władza doczesna.

(c) Kościół i Imperium. Gelazy I, papież (492-496)

Doktryna św. Augustyna kładła nacisk na eschatologiczne oczekiwanie i brak zainteresowania czasem i naturą. Był to efekt opisanego wcześniej radykalizmu transcendencji. Jednak okazywała się ona mało przydatna w sytuacji „długiego czasu” i konieczności jakiegoś dłuższego unormowania relacji: Kościół – władza świecka. Tego właśnie dotyczy propozycja papieża Gelazego I. Główne przesłanie doktryny jest następujące:

– królestwo i kapłaństwo to przejawy dwóch autonomicznych struktur tego samego porządku: Gelazy I pisał (parafraza): „Sam cesarz, chociaż godnością przewyższa każdego innego człowieka, spontanicznie poddaje się sługom Kościoła w tym, co dotyczy zbawienia duszy, i od nich otrzymuje sakramenty: na płaszczyźnie religijnej jest bowiem zależny od ich osądu, i nie może przeprowadzać własnej woli”¹³. Oczywiście kapłaństwo ocenia Gelazy I wyżej (autonomiczne struktury w porządku stworzenia). Relacja jest hierarchiczna;

– rozwiązanie Gelazego I odegrało ogromną rolę w dysputach średniowiecznych i wielkich sporach o granice prerogatyw. Ostatecznie ustalono, że: a) porządek świata tworzą trzy instancje: Bóg, jako źródło wszelkiej władzy; Kościół, troszczący się o zbawienie dusz; cesarstwo, które wymierza sprawiedliwość świecką; b) Kościół i cesarstwo są autonomiczne i czerpią od Boga rację swego istnienia; c) są one powiązane w ramach całościowego układu;

– oczywiście te ogólne ustalenia nie rozwiązywały problemów szczegółowych i spory nie ustawały. Szczególnie ważne okazały się dwa stanowiska (w średniowieczu): w środowisku papieskim i kanonicznym

¹³ Scattola, dz. cyt., s. 57.

podkreślano wyższość stanu kapłańskiego (król otrzymuje władzę dzięki pośrednictwu papieża); w kręgach cesarskich podkreślano zapośredniczenie królewskie i stawiano je ponad godnością kościelną;

– pojawiło się jeszcze trzecie rozwiązanie, które omówię odrębnie (Dante Alighieri i Marsyliusz z Padwy), głoszące całkowitą autonomię obu poziomów. Trzeba wszak zauważyć, że jeśli przyjmujemy, iż człowiek żyje nieustannie w perspektywie szczęścia doczesnego i wiecznego (eschatologicznego), to rozwiązanie Marsyliusza rozdziera jakby w człowieku, to co z natury jest połączone. Człowiek żyłby jakby w dwóch światach. Jednocześnie skazywałoby ewentualne współdziałanie na czysty formalizm i koniunkturalizm. W stanowisku św. Augustyna mieliśmy oczywiście rozdział na Państwo Boże i Państwo ziemskie, ale u Marsyliusza rozdział był radykalniejszy. U św. Augustyna wszak nie. Nieustannie działa łaska Boża;

– rozwiązanie zaproponowane przez Gelazego I pogłębił Grzegorz I Wielki (590-604) w komentarzu moralnym do *Księgi Hioba*, a później Izydor z Sewilli (zm. 636). Warto zwrócić uwagę na niektóre elementy tego poszerzenia. A więc obie władze, niezależne i bezpośrednio pochodzą od Boga; nie są sobie równe, więc obowiązkiem władcy świeckiego jest obrona Kościoła (zwalczanie herezji, bałwochwalstwa, również rozprzężenia wśród duchowieństwa); każda zwierzchność domaga się więc posłuchu, a samo rozróżnienie na zwierzchność i poddanych jest ustanowione przez Boga dla dobra ludzi (Izydor z Sewilli), a płynie stąd wniosek, że decyzje władcy świeckiego (czy duchownego) są niepodważalne i są wyjęte spod osądu poddanych. Wszystkie natomiast zwierzchności światowe podlegają dyscyplinie religii i prawom, co hamuje tyranie, która oczywiście zawsze jest możliwa.

4. Wybrane przykłady realizacji trzech modeli w tradycji średniowiecznej późniejszej

Pisarze karolińscy (IX wiek) zrazu wysoko umocowali władzę cesarską, tak że cesarz uzyskał pozycję niemal kapłańską. Cesarz był wyniesiony do rangi „dziedzica Syna” i na wieki będzie panował wraz z Chrystusem. Były to już rubieże pozycji gelazjańskich; głoszone zde-

cydowaną supremację imperium. W *Konstytucji rzymskiej* (824) zapewniono cesarzowi nawet kontrolę nad terytorium św. Piotra, wymagając od papieża, przed konsekracją, złożenia przysięgi na wierność. Jednak później, po śmierci Karola Wielkiego powrócono do w pełni gelazjańskiego schematu odrębności i współdziałania dwóch władz, a nawet supremacji władzy duchownej (papieskiej, biskupiej i kapłańskiej).

Najbardziej spektakularnym przykładem odchodzenia od pozycji karolińskich stały się XI-wieczne koncepcje i reformy kardynała Hildebranda (Grzegorza VII 1073-1085). Już jako kardynał Grzegorz VII opracował kilka zbiorów prawa kanonicznego, w których dążył między innymi do zdecydowanego wzmocnienia władzy papieskiej (jego *Tripatria* długo obowiązywała w Gdańsku i na ziemiach polskich). W tych czasach prawo kanoniczne nie było jeszcze wydzielone z teologii – twórcą pierwszego zbioru prawa kanonicznego w ścisłym sensie był dopiero Gracjan (1141). Natomiast w 1075 roku (był to okres walki papieża z cesarzem Henrykiem IV) Grzegorz VII wydał słynny *Dictatus papae*¹⁴. Był to zbiór 27 kanonów w formie zdecydowanie hasłowej, gdzie zawarł dość radykalną ocenę pozycji papieża w chrześcijaństwie. Jaki był główny tenor myśli papieskiej Grzegorza VII? Oto co pisali o nim historycy:

„Grzegorz VII chciał urzeczywistnić na ziemi Państwo Boże, w postaci takiego ustroju społeczeństwa chrześcijańskiego, w którym papieństwu przypadała rola zwierzchnicza nad władcami i ludami, w ten sposób jednak, by państwo i Kościół pod kierownictwem następcy księcia apostołów współdziałały zgodnie dla dobra chrześcijaństwa.”¹⁵ Inspiracja gelazjańska jest oczywista.

¹⁴ Był to okres panowania w Polsce Bolesława Śmiałego, który popierał politykę papieską. Jednakże w Polsce nie było atmosfery kulturowej sprzyjającej planowanym przez Grzegorza VII reformom (władza książąt była niepodważalna, zatem myśl o silnym umocowaniu władzy kapłańskiej i papieskiej była mało zrozumiała). Bolesław Szczodry sympatyzował z Grzegorzem VII ze względów głównie politycznych – przeciwstawienia się Niemcom i cesarstwu. Ten wybitny król widział bardzo daleko i pragnął dościsnąć w swych poczynaniach pradziada, Bolesława Chrobrego. O ogromne ambicje i choroba pokrzyżowały te plany.

¹⁵ F. Seppelt, K. Löffler, *Dzieje Papieży*, tłum. Luliusz Kozolubski, Poznań, 1936, s. 200. Por. również J. Umiński, *Historia Kościoła*, Opole 1959, s. 355-360.

Główne tezy Grzegorza VII to: podwójna supremacja papieża – w stosunku do Kościoła i cesarza, teza, że nikt nie może być katolikiem, jeśli nie zgadza się z Kościołem rzymskim, papież może zdyć cesarza z tronu i poddanych zwolnić z przysięgi wierności, ogromne podniesienie rangi ekskomuniki, bardzo zdecydowane stanowisko w sprawach symonii, inwestytury świeckiej, małżeństw kleru. Przy całej swej zawziętości papież potrafił być ugodowy (np. w sprawie inwestytury świeckiej w Germanii, ugody z przeciwnikami w imię dobra świata chrześcijańskiego i religii itd.). Półtora wieku później, wspomniani wcześniej tzw. papież kanoniści, głosili doktrynę pełnej władzy papieskiej (*plenitudo potestatis*) i pełnej jurysdykcji. Zdaniem kanonistów, kapłaństwo jest wyższe od królowania tak, jak dusza od ciała czy członki ciała od głowy. Papież jest nie tylko wikariuszem Piotra, ale „wikariuszem Chrystusa”, papież sprawuje rządy nad duszami i wykonuje swoją władzę na całej ziemi i w stosunku do wszystkich jej mieszkańców; papież ma prawo sprawdzić osobę wyznaczoną na króla Germanów i wynieść ją do godności cesarskiej lub nie. Był to czas największej potęgi polityczno-prawnej Kościoła.

Doktrynę eklezjalną najlepiej charakteryzują poglądy papieża Bonifacego VIII (1294-1303), których omawiać nie będziemy¹⁶.

Swoistą odpowiedzią na poglądy papieża-kanonistów było stanowisko, jakie zajął Marsyliusz z Padwy (1280?-1342), a wcześniej również Dante Alighieri (1329-1334). Poglądy Marsyliusza z Padwy potępione zostały przez Kościół (przez papieża Jana XXII) i w tym sensie wykraczają poza omawiane relacje państwo – Kościół, jednak niezmiernie wpłynęły na późniejszy rozwój teologii politycznej, dlatego warto przypomnieć główne punkty tej doktryny. W słynnym i prowokującym dziele *Defensor pacis* (Obrońca pokoju), uznał państwo za twór czyste-

¹⁶ Centralnym punktem poglądów była teza, że nie ma zbawienia poza Kościołem rzymskim, który Chrystus powierzył Piotrowi i wszystkim jego następcom. Por. Scattola, dz. cyt., s. 71. Tezę tę bardzo skrajnie zinterpretował Henryk z Suzy: „Wierzimy a raczej wiemy na pewno, że papież jest wikariuszem generalnym Jezusa Chrystusa, dlatego sprawuje władzę nie tylko nad chrześcijanami, lecz także nad wszystkimi niewierzącymi.[...] Toteż mówi się o papieżu nie tylko to, że ma władzę, ale że ma władzę pełną. [...] Z tego wynika, że papież sprawuje władzę i jurysdykcję nad wszystkimi ludźmi, oczywiście na mocy prawa, a nie faktycznie.” Por. Scattola, dz. cyt., s. 72.

go rozumu bez żadnej ingerencji transcendentnej. Wspólnota Kościoła, jako niemająca związków z rozumem (a z wiarą), nie ma żadnego znaczenia dla rządów ziemskich. Władza doczesna, cesarska czy książęca czy jakkolwiek inna, jest konieczna, gdyż w społeczności występują różnorodne poglądy i działania często będące ze sobą w konflikcie; władza zapewnia jedność i prawo. Przyczyną sprawczą władzy doczesnej musi być ogół obywateli lub ich większość. Bez trudu można zauważyć w tym stanowisku prakoncepcję umowy społecznej, ale również i inne nowożytne przekonania. Na przykład takie, że: sprawy duchowe (jako pozaracjonalne) nie mogą podlegać sankcjom prawa i sankcjom w ogóle, które właściwe są tylko prawu doczesnemu. Sankcje duchowe są w życiu przyszłym (obietnica nagrody lub kary). Widać w tym poglądzie zapowiedź radykalnego oddzielenia prawa stanowionego od Bożego. A czy od naturalnego również? Zapewne tak, jeśli zakłada się, że prawo naturalne to partycypacja prawa wiecznego w ludzkiej naturze rozumnej (byłaby to więc zapowiedź racjonalizmu prawnego doby Oświecenia). Ponadto takie postawienie sprawy przez Marsyliusza z Pady albo kończy teologię polityczną w ogóle (brak realnych związków z transcendencją), albo ustawia sprawę zgoła inaczej niż w omawianej wyżej tradycji katolickiej. Otwiera pole dla Reformacji.

Kończąc omawianie wybranych przykładów nieco uwagi trzeba poświęcić poglądom św. Tomasza w interpretacji Mistrzów z Salamanki (po 1536). Św. Tomasz żył w okresie papieży kanonistów, ale jego koncepcja była nieco odmienna, o wiele mniej radykalna. Stąd rozwinięta została w pełni później, właśnie przez Mistrzów z Salamanki (św. Tomasz niektórych dzieł z filozofii politycznej nie dokończył, np. *O królowaniu*, później uzupełnione, ale niezgodnie z myślą Akwinaty). Mówiąc o szkole salamanckiej mamy zwykle na myśli grupę hiszpańskich prawników i teologów, uczniów Francisca de Victorii (zm. 1546). Zalicza się do nich głównie, w zakresie naszego tematu, Domingo de Soto (zm. 1560), Diego de Covarrubias (zm. 1577) i Fernando Vazquez de Menchaca (zm. 1569). Wywiedli oni ostateczne konsekwencje z Tomaszowej idei, że obydwie władze na równi pochodzą od Boga, ale zostały ustanowione inaczej i niezależnie¹⁷.

¹⁷ Por. Scattola, dz. cyt., s. 99.

Taki pogląd był oczywiście rewizją trzynastowiecznych koncepcji kanonistów o *plenitudo potestatis*. Ponieważ św. Tomasz żył w okresie działania kanonistów trudno mu było w sposób jednoznaczny się im przeciwstawić. Zwrócimy uwagę na zasadnicze tylko punkty rozwinięcia myśli Tomasza przez Mistrzów z Salamanki:

(a) powszechny porządek bytu (tomaszowe *lex aeterna*) nakazuje człowiekowi żyć w dwóch obszarach życia: ziemskiego i duchowego. Każdy z nich ma odrębną sprawiedliwość, cele i władze (świecką i kościelną). Sprawiedliwość ziemską, jak i rozwój człowieka są niemożliwe bez życia społecznego, zorganizowanego. Społeczność zatem w życiu doczesnym jest konieczna;

(b) jednak cesarz nie może władać całym obszarem świata. Do tego musiałby być wybrany przez ogół mieszkańców Ziemi (czy ich większość) w sposób wolny. Inaczej jego władza byłaby iluzoryczna. Ale to jest niemożliwe praktycznie, gdyż istnieje mnogość związków społecznych, w obrębie których trzeba by taką procedurę zastosować. Ponadto władza doczesna jest zawsze historyczna i przemijalna, choćby z racji ułomnej natury ludzkiej;

(c) papież również nie może władać całym obszarem doczesnym, bo po pierwsze stawałby się cesarzem, a ponadto grono jego elektorów musiałoby się składać z ogółu ludności świata (czy ich większości), a nie z kardynałów. Zdaniem mistrzów z Salamanki, papież może aspirować do rządów powszechnych dlatego, że jego władza została ustanowiona przez Chrystusa (Boga) w sposób bezpośredni (bezpośrednia wola Boża), a nie pośredni, np. przez prawo naturalne (pierwsze źródło społeczności doczesnych), umowę społeczną czy przemoc itd. Jednak papież nie jest panem świata (choć mógłby do tego aspirować), a jego władza jest ograniczona. Pewnych występków (nawet wbrew naturze), podobnie jak pogan, karać nie może (jeśli nie atakują chrześcijan). Podobnie rząd świecki nie podlega jurysdykcji papieża (jak np. duchowni niższych szczebli). Papież nie może oczywiście rozsądzać spraw książąt;

(d) społeczność świecka jest „doskonała”, jest celem dla siebie, bez względu na to, czy uznajemy szczęśliwość eschatologiczną, czy nie. Również „doskonała” i samowystarczalną jest społeczność chrześcijańska (duchowa). Jednak społeczność chrześcijańska nie

może istnieć bez świeckiej: „Aby być dobrym chrześcijaninem trzeba być przede wszystkim dobrym człowiekiem”¹⁸. Papież może (i powinien) interweniować, gdy dobro duchowe i chrześcijańskie jest zagrożone. Stąd ogromny wpływ papieża na książąt i władzę świecką, ale nigdy w sposób bezpośredniego ingerowania w sprawy świeckie. Wyłącznie w sytuacji „obrony koniecznej” racji duchowych, i wówczas, w myśl mistrzów z Salamanki, może kreować władców czy ich usuwać itd. [w miarę możliwości realnych]. Myśl mistrzów z Salamanki rozwijał następnie Robert Bellarmin (zm. 1622). Na tle sporów w dobie kontrreformacji (z Jakubem I o boską władzę królów i Republiką Wenecką o jurysdykcję kościelną) Bellarmin uściślił doktrynę pośredniej władzy papieża w sprawach świeckich. Oto główne punkty owego uściślenia:

a) władza papieża jest w istocie duchowa i dotyczy bezpośrednio spraw wiary;

b) pośrednio i drugorzędnie, kierując życiem chrześcijańskim, może dotyczyć spraw świeckich w poszczególnych tylko przypadkach. Tak należy rozumieć pośrednią władzę doczesną papieża. Są w tym względzie dwie okoliczności uprawniające (dwa warunki): gdy działanie władzy świeckiej zagraża zbawieniu dusz oraz jedynie w stosunku do osób, które podlegają jurysdykcji Kościoła. W ten sposób dwie władze pozostają niezależne i nie zakłóca się porządku stworzenia (*lex aeterna*). Przedstawiony tu pogląd Bellarmina jest w istocie przypomnieniem poglądów mistrzów z Salamanki;

c) warto zauważyć, że poglądy te przejął również Franciszek Suarez w 1613 roku w *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores* (Obrona wiary katolickiej i apostoelskiej przed błędami sekty anglikanów). Przez niemal trzysta lat czołowy reprezentant filozoficznej myśli katolickiej.

5. Sekularyzacja – koniec pierwszej epoki

Zauważyliśmy na wstępie, że historia teologii politycznej zna tylko dwa okresy – czasy do XVI wieku włącznie i po wieku XVI.

¹⁸ Tamże, s. 101.

Natomiast wiek XX znaczyłby nowy czas, który byłby czasem postsekularnym (wspomniałem o tym przy poglądach Piotra Nowaka). Nieco generalizując i upraszczając zagadnienie mamy na myśli okres do Tomasza Hobbesa i po nim, i chodzi tu jedynie o ogólny sens przemiany, jaka się dokonała. Na początku rozważań przywołałbym potoczne i zdroworoządkowe założenie, przyjmowane przez ogół ludzi, że człowiek uprawia w życiu dwa ogródki i dąży do dwóch szczęśliwości: doczesnej i eschatologicznej. Brak realnych podstaw dla rozróżnienia owych dwóch szczęśliwości zakwestionował Tomasz Hobbes, gdyż rzeczywistość eschatologiczna jest w gruncie rzeczy niepoznawalna. Czy faktycznie tak jest? Jak można w życiu doczesnym „uprawiać grządkę” eschatologiczną skoro wiadomości o niej są minimalne i wręcz niepewne. Gdy zwróci się uwagę na tradycję chrześcijańską, to oczywiście wiara w objawienie, w Chrystusa, proroków, tradycje itd. daje podstawę do jakiejś wiedzy o Transcendencji, jednak gdy zastanowić się nad mnogością objawień Transcendencji wśród ludów, ich wiarygodność treściową i sens oraz fakt, że wiedza ta objawia się zawsze w „ludzkim” języku i określonej kulturze, to sprawa poznawalności Transcendencji okazuje się być bardzo skomplikowana. Nie wchodząc głębiej w ten trudny problem wiedzy o rzeczywistości eschatologicznej, zaznaczmy jedynie, że Tomasz Hobbes kwestionując nasze potoczne przekonanie otworzył drogę do sądów, że „porządek Boski jest obecny tylko jako absolutny brak, a jedynym możliwym objawieniem Boga jest Jego zniknięcie”¹⁹.

Jest to początek idei nihilistycznej. Oznacza to również – ze stanowiska teologicznego – że „w historii nie można ustanowić żadnego bezpośredniego związku między Bogiem a ludźmi”²⁰. Jeżeli nawet Bóg jest, to nie działa w czasie, a jedynym Jego objawieniem realnym byłby Chrystus. W tej sytuacji możliwe pozostają tylko trzy drogi kontaktu między Bogiem a człowiekiem: poprzez indywidualne spotkanie (niesprawdzalne), albo przez naturę, gdyż Bóg jako stwórca świata przez naturę właśnie kieruje bytem, albo poprzez cudy, które w gruncie rzeczy według Hobbesa są niemożliwe, gdyż ich po-

¹⁹ Tamże, s. 24.

²⁰ Tamże, s. 25.

jawienie się zaburzałoby porządek stworzenia (natury). Jest to już perspektywa całkowicie sekularna i zamknięcie koncepcji teologiczno-społecznej w immanencji stworzenia (zerwanie z prawem wiecznym – *lex aeterna*). Nie omawiając oczywiście poglądów Hobbesa i późniejszych, trzeba zwrócić uwagę na dwie sprawy: po pierwsze – argumentacja Hobbesa otwiera drogę dla nowożytnej, racjonalistycznej koncepcji prawa naturalnego. Jest ono dziełem godziwego (prawego) rozumu. Takie subiektywistyczne rozwiązanie proponuje Hugo Grocjusz w słynnej formule *lex naturalis est dictamen recta rationis*... Jako nakaz prawego rozumu prawo naturalne przestaje bezpośrednio odzwierciedlać prawo Boże, chociaż oczywiście Bóg z takim prawem się zgadza. Druga uwaga – w XX wieku, na skutek doświadczeń historycznych i rozwoju refleksji filozoficznej, powstała konieczność przełamania idei czysto sekularnej (era postsekularna). Dlatego najlepszym zakończeniem będą wypowiedzi Piotra Nowaka, który o współczesnej refleksji religijno-politycznej wypowiada się następująco: „Pisząc o teologii politycznej, mam na myśli szczególnie rodzaj namysłu określanego hurtowym i mało precyzyjnym mianem refleksji postsekularnej”²¹. Refleksja postsekularna pojawiła się zatem w XX wieku na skutek antynomii zawartych w idei liberalnej, która zdaje się być – zdaniem Nowaka – niepodważalna, a *de facto* niesie ze sobą nierozwiązywalne antynomie, które przełamać może jedynie myśl filozoficzna. Mówiąc o nierozwiązywalnych antynomiach, Nowak ma zapewne na myśli takie zjawiska, jak konsumizm, zysk, ekonomizm, kontraktualizm, permisywizm moralny itd. Przełamując owe trudności trzeba, zdaniem Nowaka, sięgnąć jednak nie tylko do myśli teologicznej i filozoficznej, ale również do szeroko pojętej humanistyki. Tę dość nowatorską tezę – chociaż oczywiście znaną w wiekach przeszłych – Nowak wyraża następująco: „Często staram się wiązać filozofię z literaturą, gdyż ich wewnętrzne pokrewieństwo wydaje mi się czymś oczywistym. Filozofia i literatura, które swój związek opierają na współmyśleniu fundamentalnych kategorii antropologicznych, wspierają siebie nawzajem, a nie podkopują i kłóćą. Jestem przekonany, że dobra literatura to zarazem dobra filozofia. I odwrotnie: fi-

²¹ P. Nowak, *Historia...*, dz. cyt., s. 7.

lozofia, a więc czysty, bezinteresowny namysł nad światem, pogłębia literaturę i czyni ją lepszą, „pełniejszą”²².

Pozostaje wszak na zakończenie pytanie, czy opisane trzy modele relacji państwo – Kościół wypracowane w pierwszym okresie nadal mogą być przydatne na obecnym etapie rozważań nad teologią polityczną, czy raczej są archeologicznym zabytkiem. Wydaje się, że nadal są bardzo informujące i przydatne, chociaż oczywiście sama literatura dawnej argumentacji będzie ulegała zmianom. Jest to już jednak odrębny temat.

Bibliografia

- Machiavelli N., *Rozważania nad pierwszym dziesięcioleciem historii Rzymu Liwiusza*, w: *Wybór pism*, Warszawa 1972, s. 272-284.
- Nowak P., *Historia Filozofii Politycznej. Część druga*, Warszawa 2016.
- Nowak P., *Wprowadzenie*, w: L. Strauss, J. Cropsey, *Historia Filozofii Politycznej*, Warszawa 2010.
- Scattola M., *Teologia polityczna*, tłum. P. Borkowski, Warszawa 2011.
- Seppelt Fr., Löffler Kl., *Dzieje Papieży*, tłum. Juliusz Kozolubski, Poznań, 1936.
- Św. Augustyn, *O Państwie Bożym. Przeciw poganom. księga VI*, Warszawa 1977.

Models of Relations between the State and the Church in the Christian Tradition

Summary

Referring to the known and developed in Western Europe field of knowledge – political theology, models of relations between the state and the Church in the Christian tradition were presented. The starting point of the discussion is the perspective of temporal life and the eschatological perspective concerning the predicted future life, outlined in the existen-

²² Tamże.

tial situation in which every human being finds himself. The introduction points to the general problem of political theology in the pagan and Christian tradition according to the relationship between St. Augustine and the appearance of Christian theology in the formulation of St. Paul, focused on the transcendence, Redemption and history of salvation.

The central point of the discussion, however, is the description of three models of mutual relations between temporal power (Empire) and spiritual power (Church) in the Christian tradition (ancient and medieval). The emphasis was placed on the doctrinal basis of these concepts, and then on describing the selected realization of these models in the history of the Middle Ages. At the end, the basic premise of modern political theology was emphasized – secularization, as well as a contemporary return to the issues of political theology and the still inspiring role of the three models discussed.

Key words: state, Church, Christian tradition, philosophy of law, political theology, secularization

Konrad Lampart

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Rola Kościoła katolickiego w kształtowaniu cywilizacji łacińskiej

Rola Kościoła w „budowaniu” łacińskiej Europy zostanie ukazana na kanwie myśli Feliksa Konecznego – jednego z najwybitniejszych polskich historyków oraz teoretyków cywilizacji pierwszej połowy XX wieku¹. W oparciu o wyniki indukcji historycznej Koneczny zdefiniował cywilizację jako metodę ustroju życia zbiorowego, która obejmuje wzajemnie przenikający się i stanowiący nierozłączną całość duchowy i materialny dorobek człowieka². Koneczny wymienił ich wiele, a wśród nich cywilizację łacińską ukształtowaną pod wpływem Kościoła katolickiego, opartą na greckiej filozofii, prawie rzymskim oraz etyce katolickiej. Jej nazwa wywodzi się od państw europejskich przez stulecia używających (nie tylko w liturgii) języka łacińskiego, aczkolwiek pod wpływem kolonizacji dokonanej przez europejskich zdobywców rozszerzyła się ona na obie Ameryki, Australię oraz Nową Zelandię.

Koneczny traktuje ludzką osobę jako najwyższą wartość, a jej realistyczne i integralne ujęcie scharakteryzowane w oparciu o pięć dziedzin ludzkiego życia: prawdę, dobro, piękno, zdrowie oraz dobrobyt, staje się dla niego uniwersalnym i neutralnym kryterium badawczym³.

¹ Zob. P. Skrzydlewski, *Koneczny Feliks*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 5, Lublin: PTTA 2004, s. 777-781; zob. P. Biliński, *Feliks Koneczny (1862-1949). Życie i działalność*, Warszawa 2001.

² Zob. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Warszawa 2002, s. 183, zob. P. Skrzydlewski, *Cywilizacja*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, dz. cyt., t. 2, Lublin 2001, s. 343.

³ Zob. na ten temat H. Kiereś, *Przedmowa*, w: R. Polak, *Cywilizacje a moralność w myśli Feliksa Konecznego*, Lublin 2001, s. 5-7.

Jest to tzw. *quincunx*, gdzie różne rodzajowo kategorie duchowe i cielesne stanowią pełnię ludzkiego życia. W jego świetle historyk dokonuje oceny wszelkich ludzkich działań w kontekście swojej nauki o cywilizacjach⁴.

Kościół a moralność

Moralność, a więc dziedzina troski o dobro w cywilizacji łacińskiej oparta jest na personalistycznej nauce Kościoła katolickiego, a więc ma ściśle katolicki charakter posiadając dwa uzupełniające się wzajemnie wymiary wyrażone w teologii katolickiej. Z jednej strony etyka katolicka ma źródło w nadprzyrodzonym Objawieniu chrześcijańskim, jednak nie rezygnując z naturalnych źródeł poznania powinności moralnej, odwołuje się również do przyrodzonego źródła moralnego działania człowieka. Z tego powodu w etyce katolickiej zawarte są dwa porządki (przyrodzony i nadprzyrodzony), które jako równoległe i wzajemnie się uzupełniające wymiary tej samej nauki łączą perspektywę teologiczną z filozoficzną⁵.

Nauka ewangeliczna, na której opiera się etyka łacińska, nie zawiera żadnych bezpośrednich przepisów organizacji życia zbiorowego związanych z kategoriami zdrowia, nauki, sztuki oraz dobrobytu. Nie ma tam również żadnych ścisłych metod organizacji państwa czy tworzenia systemu prawnego. Z pięciu kategorii ludzkiego bytu Ewangelia dostarcza jedynie wyraźnych drogowskazów w dziedzinie moralności, która jednak ma dotyczyć każdego człowieka ze wszelkimi wymiarami jego życia indywidualnego oraz zbiorowego⁶.

⁴ Zob. Koneczny, dz. cyt., s. 159-166.

⁵ „Jest też katolicyzm religią najbardziej filozoficzną; do należytego rozumienia go trzeba niemałego stopnia wykształcenia filozoficznego. Jest to jedyna religia naukowa. Z uprawiania nauk wyrosło wysokie stanowisko katolicyzmu, jak z nieuctwa wywodzi się upadek chrześcijaństwa orientalnego. Katolicyzm jest religią intelektu”, Koneczny, dz. cyt., s. 312; zob. T. Styczeń, *Etyka*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, dz. cyt., t. 3, s. 270.

⁶ Zob. Koneczny, dz. cyt., s. 308-309.

Cywilizacja łaćnińska jako dzieło wychowawcze Kościoła katolickiego przejęła etykę katolicką⁷, aczkolwiek – według Konecznego – w przeciwieństwie do np. bramińskiej metody ustroju życia zbiorowego nie jest metodą sakralną, ponieważ bezpośrednim wpływem religijnym podlega jedynie wspomniana kategoria moralności. Ponadto, Nowy Testament nie zawierając szczegółowych wskazówek organizowania ludzkiego życia nie przyczynia się do jego sakralizacji, chociaż „ochrania” wszystkie jego dziedziny kategorią dobra moralnego. Z tego powodu Kościół katolicki stanowi niejako źródło państwowości (potwierdzone w misjach katolickich)⁸, a etyka katolicka właściwa dla cywilizacji łaćnińskiej niesie ze sobą postulat totalności (nieobecny w innych cywilizacjach), obejmujący każdego człowieka niezależnie od jego wyznania czy pochodzenia⁹, zarówno w sprawach prywatnych, jak i publicznych (prawo i polityka).

Z tego powodu prawo państwowe musi obowiązywać zarówno obcych, jak i obywateli, a stanowiący władzę przy wykonywaniu swoich urzędowych obowiązków nie mogą stosować innych norm moralnych w życiu publicznym, a innych w życiu prywatnym. Przepisy prawa nie mogą również wymuszać na obywatelach zachowań niezgodnych z podstawowymi normami etycznymi bądź prowokować do ich omijania. Niemoralne zachowanie usankcjonowane prawnie oraz komentowanie prawa w celu ukazywania sposobów jego omijania, jak również dualizm standardów moralnych, odrębnych dla współwyznawców i dla obcych, są charakterystyczne – zdaniem Konecznego – dla innych cywilizacji niż łaćnińska¹⁰.

Głębia moralności w cywilizacji łaćnińskiej ma swe źródło w osobistej relacji człowieka do Boga i opiera się na ogólnej etyce chrześcijańskiej, etyce Dekalogu i Ewangelii. Zawiera ponadto pewne postulaty etyczne w odniesieniu do życia zbiorowego, właściwe tylko dla

⁷ Zob. tenże, *Prawa dziejowe*, Komorów 2001, s. 66.

⁸ Zob. tenże, *Kościół jako polityczny wychowawca narodów*, red. M. Twaróg, Krzeszowice 2001, s. 11-17.

⁹ Zob. tenże, *Etyki a cywilizacje*, w: tenże, *Obronąć cywilizację łaćnińską*, red. P. Gondek, Lublin 2002, s. 42.

¹⁰ Więcej na ten temat zob. W. Szurgot, *Prawo jako fundament cywilizacji łaćnińskiej w myśli Feliksa Konecznego*, Krzeszowice 2007, s. 60-61.

etyki katolickiej, a są to: monogamia dożywotnia, dążenie do zniesienia niewolnictwa, zniesienie msty (zemsty) rodowej oraz niezawisłość Kościoła od władzy państwowej¹¹.

Znoszenie msty rodowej przez Kościół katolicki prowadziło do powstania nowego porządku moralnego, było gwarancją przejścia na wyższy poziom życia zbiorowego oraz przyczyniało się w znacznej mierze do utworzenia pierwszych urzędów państwowych¹². Wynika to z faktu, iż próba zniesienia prywatnych samosądów implikuje powołanie do życia sądownictwa publicznego oraz publicznego wymiaru kar zastępujących moralny obowiązek msty¹³. Ponadto przeniesienie wymiaru sprawiedliwości na rzecz urzędów państwowych podważa znaczenie rodu oraz prowadzi do emancypacji rodziny z ustroju rodowego, co prowadzi także do poszanowania własności osobistej¹⁴.

Dziedziczne wykonywanie msty w rodach prowadziło do ogromnych nadużyć i zbrodni, ponieważ wykorzystywano ją do popełniania wielu przestępstw. Z czasem stan wojenny pomiędzy rodami przekształcał się często w wojnę, która mając swą genezę w mście uważana była za uprawnioną. Po kilku pokoleniach zbrodni i wojen, gdzie nikt już nie pamiętał, co było pierwotnym przedmiotem sporu a rody, które ją rozpoczęły wygasły, nadal istniało ogromne niebezpieczeństwo utraty życia. Kościół potępiając mstę rodową, nakładając kary oraz klątwy na tych, którzy ją stosowali, skutecznie wypełnił osobiste wymierzanie sprawiedliwości w rodach. W ten sposób Kościół katolicki stał się wychowawcą całych społeczeństw, obdarzał ich sądownictwem publicznym, wprowa-

¹¹ Zob. Koneczny, *Kościół jako...*, dz. cyt., s. 12.

¹² Zob. tamże.

¹³ „Rodowe wykonywanie msty stanowi obowiązek moralny, który trzeba od rodów przejąć i wypełnić go za rody, wyręczając je przez sądownictwo publiczne i publiczny wymiar kar. Polityczny zwierzchnik, a więc panujący (od kacyka do cesarza) staje się generalnym mścicielem za wszystkie rody, wykonawcą wszelkiej msty. Takim jest zaczyn sądownictwa państwowego. Na najniższych nawet szczeblach, wśród najprymitywniejszych ludów, zaszczepia tedy misjonarz – nawet nieświadomie – państwowość, bo chcąc znieść mstę, musi przygotować ponad rodową władzę sądową a naczelnik ludu nawróconego staje się nie tylko wodzem wojennym, ale też sędzią, jest to pierwsza pokojowa funkcja państwa”, tamże.

¹⁴ Zob. F. Koneczny, *Chrześcijaństwo wobec ustrojów życia zbiorowego*, w: *Napór Orientu na Zachód*, red. M.J. Gondek, E. Wrona, Lublin 1999, s. 48.

dzał pokój, a także rozszerzał i umacniał władzę państwową, która z czasem prowadziła do utworzenia i rozwoju prawa publicznego¹⁵.

Kolejnym postulatem Kościoła katolickiego, prowadzącym do rozwoju moralności, jest kwestia monogamii dożywotniej. Kościół sakralizując związek małżeński uczynił go nierozzerwalnym i w ten sposób przyczynił się do poszanowania kobiety, jej równouprawnienia majątkowego i moralnego, co wywarło ogromny wpływ na obyczaje życia rodzinnego, a także zadbał w ten sposób o poszanowanie własności prywatnej, która bez dożywotniej monogamii byłaby nie do utrzymania. Wynikało to z faktu, iż ojciec rodziny zmuszony do jej utrzymania i wychowania swoich dzieci przejmował obowiązki dawnego starosty rodowego, dbając o powiększanie swojego osobistego majątku stanowiącego gwarancję bezpiecznego i spokojnego realizowania obowiązków i wymagań względem najbliższych. Z tego powodu własność osobista nie mogłaby się utrzymać bez dożywotniej monogamii, podobnie jak monogamia bez własności prywatnej, co z kolei stoi w jawnej sprzeczności z ustrojem komunistycznym prowadzącym do upadku monogamii oraz rodziny¹⁶.

Głoszone przez Kościół katolicki zasady moralne, mające swe źródło w nauce Chrystusa, wyrażone w wezwaniu miłości bliźniego, szacunku wobec każdej osoby niezależnie od jej społecznego czy materialnego statusu, a także nauczaniu św. Pawła odnośnie do wartości pracy w życiu człowieka, który w Liście do Tesaloniczan napisał: „Kto nie pracuje, niech nie je”, doprowadziły w konsekwencji do zniesienia instytucji niewolnictwa¹⁷.

Pomimo iż ustrój niewolniczy stanowił jawne pogwałcenie zasad ewangelicznych, Kościół (wspierany m.in. nauką Pawła Włodkowica)¹⁸

¹⁵ Zob. tenże, *Kościół jako...*, dz. cyt., s. 13-14; tenże, *Chrześcijaństwo wobec...*, dz. cyt., s. 49.

¹⁶ Zob. tenże, *Zawistość ekonomii od etyki*, Krzeszowice 2003, s. 16-17; tenże, *Kościół jako...*, dz. cyt., s. 15.

¹⁷ Zob. Polak, dz. cyt., s. 202.

¹⁸ Działalność Pawła Włodkowica na soborze w Konstancji (1414-1418) była prawdopodobnie pierwszym sprzeciwem wobec zinstytucjonalizowanej formy łamania praw osoby, zob. P. Skrzydlewski, *Polityka w cywilizacji łacińskiej. Aktualność nauki Feliksa Koniecznego*, Lublin 2002, s. 121-133.

zwalczał go stopniowo, pokojowymi metodami przy pomocy słowa Bożego. Wynikało to z przekonania, iż bezpośrednia i nagła próba zniesienia niewolnictwa doprowadziłaby do katastrofalnych skutków w postaci sparaliżowania społeczeństwa¹⁹.

Warto również zaznaczyć, iż zniesienie niewolnictwa oraz poszanowanie pracy fizycznej, która nie hańbi człowieka wolnego, jako że posiada taką samą wartość jak umysłowa, doprowadziło stopniowo do przewrotu społecznego wyrażonego w rozwoju techniki wyłonionej właśnie z rzemieślniczej pracy fizycznej²⁰.

Czwartym i ostatnim postulatem, właściwym tylko dla katolickiego życia społecznego, jest – według Konecznego – kwestia niezależności Kościoła od władzy państwowej²¹. W dokumentach Kościoła katolickiego mówi się często o rozdziale polityki (państwa) od religii (Kościoła)²², aczkolwiek słuszna autonomia rzeczywistości ziemskiej wobec dziedziny religii nie dotyczy sfery moralności. Wzajemna autonomia i niezależność państwa i Kościoła wynika z faktu nieutożsamienia religii i polityki, które różnią się od siebie przedmiotami oraz celami. Kościół dba o duchowe dobro człowieka (kształtowanie sumienia), natomiast celem państwa jest jedynie troska o doczesne dobro wspólne. Należy jednak zaznaczyć, iż autonomiczność państwa względem Kościoła nie oznacza tutaj niezależności rzeczy świeckich od Boga i możliwości korzystania z nich przez człowieka bez odniesienia do Boga. Ponadto roztropna realizacja doczesnego dobra wspólnego w cywilizacji łacińskiej powinna zawsze prowadzić do większego dobrobytu oraz integralnego rozwoju każdego człowieka. Fakt ten nie pozostaje bez związku z misją Kościoła nakładania na

¹⁹ Zob. Koneczny, *Chrześcijaństwo wobec...*, dz. cyt., s. 47.

²⁰ Zob. tenże, *Kościół jako...*, dz. cyt., s. 15-16.

²¹ „Nie są one [postulaty] ogólnochrześcijańskie, albowiem: w protestantyzmie i prawosławiu są rozwody, a bizantyńska Cerkiew uznaje podległość swą względem władzy państwowej, żaden zaś z kościołów orientalnych nie pracował nad zniesieniem niewolnictwa a monofizytyzm ani nawet msty nie ruszył. Mamy więc do czynienia z katolicką specjalnością, z katolickim naddatkiem niejako do tych przykazań etycznych, które są wspólne wszemu chrześcijaństwu”, tenże, *Chrześcijaństwo wobec...*, dz. cyt., s. 48.

²² Zob. P. Moskał, *Religia i prawda*, Lublin 2009, s. 65.

wiernych świeckich moralnego obowiązku wierności przykazaniom wpisanego właśnie w ich sumienie²³.

Omawiając zagadnienie polityki i religii, należy również dodać, iż stapianie się religii z władzą polityczną prowadzi nieuchronnie do przyjęcia jej kryteriów, co stawia religię w roli „państwowego narzędzia” podporządkowanego władzy świeckiej²⁴. Ponadto uniwersalność Kościoła katolickiego (jest posłany do wszystkich) wymusza na nim, aby nie wiązał się z żadną opcją polityczną. Działania takie obce są duchowi cywilizacji łacińskiej i mogą prowadzić do rozbicia komunii eklezjalnej²⁵.

Związek moralnych aspektów polityki z Kościołem wyraża się również w przypomnianiu przez Urząd Nauczycielski Kościoła (oraz tych, którzy występują w imieniu Kościoła), iż podmiotem oraz celem polityki jest ludzka osoba, a celowość jej wszelkiego działania (również na gruncie polityki) ma ostatecznie wymiar transcendentny tj. ukierunkowany na Boga²⁶.

Omawiając zagadnienie niezawisłości Kościoła od państwa w cywilizacji łacińskiej, należy również dodać, iż religijne nakazy proponowane przez Kościół nie mogą stać się prawem państwowym, ponieważ mogłoby to doprowadzić np. do ograniczenia wolności religijnej. Kościół katolicki nigdy nie miał zapędów do tworzenia państwa wyznaniowego (sakralnego), choć świecka polityka łacińska zgodnie z porządkiem prawa naturalnego powinna stanowić jeden ze

²³ Zob. tamże, s. 66-67.

²⁴ Tamże, s. 67.

²⁵ „Prezbiter, jak Jezus (por. J 6, 15n.), «powinien zrezygnować z włączenia się w aktywne uprawianie polityki – zwłaszcza wtedy, gdy wyraża ona interesy jednej grupy, co jest niemal nieuchronne – by pozostać człowiekiem wszystkich w duchu braterstwa». Każdy wierny powinien zawsze mieć możliwość zbliżenia się do kapłana, nie czując się wykluczonym z żadnego powodu. Prezbiter powinien pamiętać, że «do pasterzy Kościoła nie należy bezpośrednie interweniowanie w układy polityczne i organizację życia społecznego. Zadanie to stanowi część powołania wiernych świeckich, którzy działają z własnej inicjatywy wraz z innymi współobywatelami». Nie powinien on jednak unikać podjęcia «wysiłku formowania w sposób prawy ich sumień». Sprowadzenie posłania kapłana do zadań doczesnych, czysto społecznych lub politycznych, a w każdym razie obcych jego tożsamości, nie jest zyskiem, ale poważną stratą dla ewangelicznej płodności całego Kościoła”, tamże, s. 67-68.

²⁶ Zob. tamże, s. 68.

sposobów miłowania Boga i bliźniego, by w ten sposób realizować ideał *civitas Dei* i prowadzić każdego człowieka do świętości. Moralność katolicka, która przenika całość ludzkiego życia (również życie społeczno-polityczne), formułując sumienie, „oczyszczając” rozum oraz budząc siły moralne w każdym człowieku nie może być nigdy zepchnięta jedynie do sfery życia prywatnego osoby ludzkiej²⁷.

Kościół a nauka

Kolejną duchową kategorią, przy pomocy której można scharakteryzować wpływ Kościoła katolickiego na kształtowanie się cywilizacji łacińskiej, jest dziedzina prawdy – przedmiot nauki. Badania współczesnych historyków potwierdzają przekonanie Konecznego o ogromnej roli Kościoła katolickiego w budowaniu łacińskiej Europy, widocznej przede wszystkim w zakresie jego ogromnego wkładu w rozwój europejskiej nauki, który zaowocował powstaniem średniowiecznych uniwersytetów – fenomenowi cywilizacji łacińskiej. Wspólna historia Kościoła i nauki rozpoczyna się od pierwszych wieków średniowiecza, kiedy to mnisi, gromadząc i przepisując starożytne papirusy i pergaminy pozostałe po okresie wędrówek ludów, przyczynili się do ocalenia, a także upowszechnienia wielkiej części spuścizny naukowej starożytnej Grecji w dobie kształtowania się średniowiecznej Europy. Kontynuacja osiągnięć naukowych starożytnych uczonych oraz wspaniałe osiągnięcia zakonników i księży na płaszczyźnie takich nauk, jak: astronomia, geografia czy biologia zaowocowały powstaniem wspólnoty uniwersyteckiej, jak również doskonałego systemu oświaty jako wyniku dbałości duchowieństwa – ówczesnej elity intelektualnej o wykształcenie Europy²⁸.

Pomimo szacunku starożytnego Rzymu dla kultury starożytnej Grecji i mądrości greckich myślicieli²⁹ brakowało w Rzymie, poza kilkoma wyjątkami, krzewicieli czystej nauki, będących godnymi na-

²⁷ Zob. tamże, s. 68-69.

²⁸ Zob. S. Ziemiański, *Wprowadzenie w: J.M.R. Morales, Kościół i nauka. Konflikt czy współpraca?*, przeł. Sz. Jędrusiak, Kraków 2003, s. 5-6.

²⁹ „Rzym, rosnąc w siłę i umacniając swą dominującą pozycję w starożytnym świecie, przyswajał naukową wiedzę, jaką zastawał na obszarach włączanych w sferę swych wpływów. Grecję poważa jako źródło swej kultury, do Aten wysyła swą młodzież na

stępcami antycznych Greków³⁰. Rzymianie pozwolili przetrwać kulturze greckiej, jednak ich praktyczna postawa prowadziła do upadku starożytnej nauki³¹. Ponadto najazdy barbarzyńskich plemion (m.in. Germanie, Hunowie, Wizygoci, Wandalowie) doprowadziły do upadku Imperium Zachodniego, zadając podupadłej kulturze starożytnej zabójczy cios³², unicestwiając „moralne i materialne możliwości rozwijania nauki”, a także prowadzenie „jakichkolwiek badań”³³.

Starożytna Europa, zrujnowana doszczętnie wojennymi pożogami, zaczęła się kulturowo odradzać przede wszystkim dzięki działalności

studia, by tam zdobywała wykształcenie. Nie kryje podziwu dla greckich mędrców, przyciąga ich honorami i beneficjami do stolicy swego rozległego imperium”, tamże, s. 27.

³⁰ „Powszechnie wiadomo, iż brak było w Rzymie ducha czystej spekulacji naukowej. Wszyscy badacze nauki [...] dostrzegają ów niedostatek rzymskiej kultury. Wyjąwszy takie dzieła, jak *O zjawiskach natury Seneki* czy *Historia naturalna Pliniusza*, rzymska kultura pogańska to – jak zgodnie przyznają historycy – pustynia. Beaujeu, przyjrawszy się wnikliwie wkładowi Rzymian w rozwój nauki, oznajmił krótko: nie ma czegoś takiego jak nauka rzymska. Vierendel, odnosząc się do ludu rzymskiego, stwierdza: «Ten lud, który w przeciągu siedmiu wieków opanował świat, był całkowicie wyjałowiony naukowo; nie znany jest nam żaden uczoney z dziedziny matematyki, mechaniki, fizyki albo techniki. Nie ma nic, kompletnie nic». Nauka – wedle Pappa – przestała być tym, czym była dla Greków: wielkim zmaganiem się umysłu z tajemnicami natury. W świecie rzymskim stała się narzędziem w służbie interesów jednostki albo państwa. Taka postawa tłumaczy z jednej strony, dlaczego Rzymianie nie dali światu ani jednego wielkiego uczonego, z drugiej, że tak wiele osiągnęli w inżynierii i architekturze. Budowali, drogi, mosty, akwedukty, świątynie i amfiteatry, które miały przetrwać tysiąclecia”, tamże, s. 27-28.

³¹ „Jedną z przyczyn [...] upadku starożytnej nauki była mentalność klasy rządzącej Imperium Rzymskiego. Rzymianie byli ludźmi na wskroś praktycznymi. Angażowali całą swą energię w zaprowadzenie porządku i zarządzanie swymi dominiami. Wydali spośród siebie wielkich wodzów wojennych, wielkich jurystów, wielkich inżynierów. Rzadko kiedy ci praktyczni ludzie chcieli docenić urok i walor teoretycznych dociekań”, tamże, s. 30.

³² „W rezultacie upadku Imperium Rzymskiego przestały istnieć zewnętrzne i czysto materialne okoliczności sprzyjające dalszym pracom naukowym i generalnie rozwojowi kultury. Barbarzyńcy rwąc na strzepy Imperium, zadali kulturze starożytnej, która już wtedy okazywała oznaki dekadencji, śmiertelny cios. Rzym padł. Germańscy wojownicy runęli na Europę paląc i równając z ziemią to, co zastali na swej drodze. Jakby nieświadomi tego, co czynią, obrócili w niwecz piękno i porządek wypracowany przez minione pokolenia. Imperium przestało istnieć, starożytna cywilizacja dobiegła swego kresu. Głos nauki umilkł na całe tysiąclecie”, tamże, s. 31.

³³ Tamże, s. 32.

Kościola, a zwłaszcza zakonów monastycznych³⁴, których legendarna popularność wynikała z pionierskiej i systematycznej uprawy ziemi, tworzenia od podstaw całego systemu i metodyki rolnictwa. Ponadto rolnicza kolonizacja mnichów prowadziła do rozwoju rzemiosła wspieranego sukcesywnie przez Kościół³⁵.

Narodzinom nowej chrześcijańskiej Europy oraz cywilizacji łacińskiej (V-VIII w.) patronowały szczególnie klasztory benedyktyńskie, w których odbywała się cała ówczesna działalność kulturowa Europy. Wychowawcza działalność benedyktyńskich mnichów opierała się na wytężonej pracy umysłowej, zapoczątkowanej przez Kasjodora w założonym przez niego klasztorze w Vivarium³⁶. Zgromadził w nim wielką bibliotekę³⁷, a także utworzył odpowiednie zakłady naukowe

³⁴ „Tradycja monastyczna zrodziła się w Egipcie. Przyjęła się najpierw na wybrzeżach Prowansji wraz z założeniem klasztorów w Lerins i Saint-Victor de Marseille (w latach 410 i 418), potem w Irlandii za sprawą św. Patryka i jego uczniów (około 452). Mnisi irlandzcy trafiają do wszystkich krajów celtyckich, Szkocji, północnej Anglii i Armoryki. U schyłku VI wieku Szkoci przeniknęli do królestwa frankońskiego i do plemion germańskich zakładając klasztory w Luxeuil (610) i St. Gallen (612) we Francji oraz Bobbio w Italii. Potężnym impulsem dla monastycyzmu stało się ogłoszenie około 525 r. przez św. Benedykta słynnej reguły. Klasztor w Monte Cassino przekształcił się w opactwo – matkę benedyktynów, których klasztory pojawiają się na znacznym obszarze Europy”, tamże, s. 33-34.

³⁵ Zob. tamże, s. 32-33.

³⁶ „Rzymianin Magnus Aurelius Cassiodorus (ok. 490-583) w sędziwym wieku wycofuje się z życia świeckiego i w Squillace na południu Włoch zakłada klasztor w Vivarium, którym kieruje i gdzie dokonuje żywota. Zakonnicy wspólnoty spędzają czas na przepisywaniu prac dawnych mistrzów, które Kasjodor cierpliwie wyszukuje. Jest to bodaj pierwsza tego typu wspólnota. To co zapoczątkował Kasjodor, będzie kontynuowane w następnych wiekach w klasztorach średniowiecznych, zwłaszcza benedyktyńskich”, tamże, s. 33, „Vivarium to pierwszy w kulturze Zachodu klasztor, którego reguła zobowiązywała zakonników do pracy naukowej – uprawiania nauki Boskiej (*divina littera*) oraz poznawania, jako jej właściwego uzupełnienia, sztuk wyzwolonych (*seculares litterae*) [...]. Reguła klasztorna nakazywała także mnichom ratowanie ginącego na ich oczach dziedzictwa kultury starożytnej. Całe przedsięwzięcie Kasjodor dokładnie przygotował organizacyjnie, dbając o wszelkie środki ułatwiające pracę naukową”, M.J. Gondek, *Koncepcja edukacji Kasjodora i jej znaczenie dla kultury Zachodu*, „Człowiek w Kulturze” 2004 nr 16, s. 128-129.

³⁷ „W bibliotece znalazła schronienie ułożona w «ośmiu szafach» literatura grecka i łacińska, pogańska i chrześcijańska. Badacze podkreślają iż biblioteka Kasjodora była największą biblioteką ówczesnego świata zawierającą dzieła religijne (pierwsza szafa

(*scriptorium, correctorium, translatorium*), w których mnisi mogli swobodnie pracować³⁸. Można powiedzieć, iż bez Kasjodora – początkodawcy dzieła³⁹ i św. Benedykta oraz benedyktyńskich mnichów – spadkobierców idei Kasjodora, którzy przez wieki w całkowitej ciszy żmudnie kopiowali rękopisy oraz uzupełniali zbiory biblioteczne, naukowy i literacki dorobek starożytnych Greków i Rzymian zostałyby bezpowrotnie stracony⁴⁰.

biblioteki zawierała najcenniejsze kodeksy biblijne) oraz z zakresu nauk świeckich: dialektyki, gramatyki, retoryki, arytmetyki, astronomii, muzyki, geometrii. Kasjodor polecał obok wymienionych dyscyplin studium także ortografii, geografii, budownictwa, medycyny, ogrodnictwa, zielarstwa i rybołówstwa. Ze zrozumiałych względów Kasjodor przykładał dużą wagę do zgromadzonych w swej bibliotece dzieł greckich, dotyczących *artes liberales*, umieszczonych w ostatniej tzw. «ósmej szafie» klasztornej biblioteki”, tamże, s. 129-130.

³⁸ „W *scriptorium* mnisi-przepisywacze (*antiquarii librarit*) kopiowali rzadkie dzieła, które poprawnie przygotowane wychodziły w świat, poza klasztor; uchroniono w ten sposób od zagłady wiele cennych dla cywilizacji łacińskiej dzieł [...]. W *correctorium* specjalna grupa mnichów korektorów [*correctores*] miała za zadanie przestudiować szereg podręczników i dzieł z zakresu ortografii i gramatyki (dostępnych w bibliotece Vivarium), by odczytywać i poprawiać teksty, przede wszystkim kodeksy, chroniąc je w ten sposób przed zniekształceniami i błędami. Najbardziej twórczym zakładem naukowym w Vivarium, skupiającym najzdolniejszych zakonników było *translatorium*. Ponieważ w świecie ówczesnym ginęła znajomość greki, a z nią i dziedzictwo kultury starożytnej, grupa mnichów-tłumaczy (*translators*) przekładała na łacinę greckie komentarze Pisma Świętego (np. Orygenes, Jana Chryzostoma, Filona z Aleksandrii), dzieła z zakresu *artes liberales* (Hipokratesa, Galena, Dioskoridesa) i teksty historyczne (np. *Codex encyclicus* Soboru Chalcedońskiego czy pisma Józefa Flawiusza, będące przez stulecia podręcznikami do historii), tamże, s. 130-131.

³⁹ Koneczny nie waha się nazwać Kasjodora ojcem cywilizacji łacińskiej, zob. F. Koneczny, *Rozwój moralności*, Komorów 2006, s. 185, przypis nr 1; a także „jednym z największych ludzi w całej historii powszechnej”, tenże, *Obronie cywilizację...*, dz. cyt., s. 168. Wynika to m.in. z faktu, iż Kasjodor stworzył w Vivarium nową koncepcję edukacji, która mocno przyczyniła się do rozwoju szkolnictwa i powstania średniowiecznych uniwersytetów. W ten sposób zawiązała się i ukształtowała cywilizacja łacińska, a wszyscy jej spadkobiercy i kontynuatorzy sprawiają, iż „Vivarium trwa nadal”, tamże, s. 142.

⁴⁰ Zob. Morales, dz. cyt., s. 34; „Współczesny Kasjodorowi św. Benedykt zalecający w regule czytanie Pisma Św. i Ojców Kościoła ma na względzie, przede wszystkim, doskonalenie ascetyczne. W tym kontekście uważa się, że to właśnie Vivarium przyczyniło się do tego, że w VIII wieku zakon benedyktynów rozpoczął uprawianie nauki. «Przykład dany w Vivarium naśladowano na Monte Casino, gdzie pierwotnie praca umysłowa nie obowiązywała». [...] Być może [...] z tego wyrażonego przez

Na uwagę zasługuje również fakt, iż klasztory benedyktyńskie jako intelektualne i naukowe ośrodki zajmowały się również medycyną (V-X w.). Mnisi benedyktyńscy, studiując dzieła Hipokratesa i Galena, rozpowszechniali je na Zachodzie, a ponadto zakładali pierwsze szpitale i ogrody botaniczne, a nawet posiadali skromne biblioteki medyczne⁴¹. Źródeł tak wszechstronnej działalności mnichów benedyktyński należy szukać w regule św. Benedykta. Odpowiedni podział dnia na modlitwę, pracę (fizyczną i umysłową) oraz odpoczynek według zasady *ora et labora* – to wszystko „doskonało człowieka we wszystkich aspektach i pozwoliło benedyktynom stać się najlepszymi organizatorami życia społecznego w Europie”⁴².

Mnisi benedyktyńscy zdawali sobie sprawę, że na ich barkach spoczywa ogromna odpowiedzialność ocalenia i przekazania kolejnym pokoleniom spuścizny starożytnych Greków i Rzymian, stąd zaczęli pisać encyklopedie. Do najbardziej znanych pisarzy-encyklopedystów należeli: Kasjodor (Włoch), św. Izydor (Hiszpan), św. Beda oraz Alkuin (Anglicy), a także Hraban Maur (Niemiec)⁴³.

W wiekach IX-XIII następował systematyczny rozwój szkół monastycznych i episkopalnych. Wynikało to z faktu, iż oprócz posiadania przez klasztory instytucji odpowiedzialnych za kształcenie mnichów, zaczęły powstawać także szkoły zewnętrzne przeznaczone dla dzieci i młodzieży. Inicjatywa mnichów była ogromna i obejmowała swoim zakresem kolejne europejskie państwa, jak: Anglia, Francja, Germania czy Italia. Działalność szkół monastycznych znalazła swoją kontynuację w miastach, gdzie biskupi i kapituły na wzór szkół klasztornych zaczęły tworzyć szkoły realizujące te same cele. Ponadto powstały szkoły episkopalne („katedralne”) działające pod opieką miejscowej katedry, przeznaczone dla duchowieństwa⁴⁴.

Kasjodora w Vivarium zalecenia połączenia nauki i modlitwy powstało benedyktyńskie hasło *ora et labora* – módl się i pracuj”, Gondek, *Koncepcja edukacji...*, dz. cyt., s. 136-137.

⁴¹ Zob. Morales, dz. cyt., s. 34-35.

⁴² Gondek, dz. cyt., s. 137, zob. D. Rops, *Kościół wczesnego średniowiecza*, Warszawa 1969, s. 306-316.

⁴³ Zob. Morales, dz. cyt., s. 35-38.

⁴⁴ Zob. tamże, s. 53-54.

Rozwój szkół klasztornych i biskupich postępuje bardzo szybko (szczególnie od XI w.), natomiast sposób nauczania oparty jest na znajomości tzw. siedmiu sztuk wyzwolonych podzielonych na dwie grupy: *trivium* (gramatyka, retoryka, dialektyka) – część humanistyczna oraz *quadrivium* (arytmetyka, geometria, astronomia, muzyka) – część ścisła. Tak ujęte nauki ścisłe i humanistyczne odpowiadały podziałowi sztuk wyzwolonych, który rozpowszechnili Kasjodor, Izydor z Sewilii, Beda i Alkuin⁴⁵.

W wieku XII model kształcenia obecny w zachodniej Europie ulega istotnej zmianie. Dotychczas wykładowcami byli nauczyciele, należący do szkół biskupich bądź episkopalnych, jednak w niektórych miastach zaczęli wyklądać nauczyciele, którzy podobnie jak ich uczniowie, nie byli związani z żadną szkołą katedralną ani biskupią. Nowe ośrodki kształcenia, które wyrosły i niejako kontynuowały tradycję szkół monastycznych, a także episkopalnych, zostały określone mianem *studium generale*, które z czasem zmieniło nazwę na uniwersytet⁴⁶.

Rozgłos miejscowej szkoły zdobyty dzięki wysokiej jakości nauczania prowadził często do przekształcenia jej w uniwersytet, choć prawo do „uniwersyteckiego” nauczania było nadawane przez powszechnie uznane autorytety – papieży⁴⁷ bądź monarchów, którzy na

⁴⁵ Tamże, s. 54.

⁴⁶ „Termin «uniwersytet» pochodzi od łacińskiego *universitas* – ogół, całość a oznaczał wspólnotę uczniów oraz nauczycieli. Najstarszym dokumentem, w którym figuruje termin *universitas* w tym właśnie znaczeniu, jest list papieża Innocentego III z 1208 r. skierowany do paryskiego Studium Generale. Z biegiem czasu termin *uniwersytet* zaczyna oznaczać samą instytucję kształcącą, stopniowo usuwa w cień określenie Studium Generale i stosowany jest już prawie wyłącznie do ośrodków nauczania na wyższym poziomie”, tamże, s. 55.

⁴⁷ „Historycy są zgodni co do tego, że uniwersytety wiele zawdzięczają Kościołowi i że większość dawnych wszechnic to fundacje kościelne”. „Niewiele jest uczelni, które w metryce chrztu nie miałyby jakiegoś dokumentu wydanego przez Stolicę Apostolską albo przynajmniej świadczącego o pośrednictwie papieskiego legata”. „Nawet jeśli akt erekcyjny i fundacyjny albo koncesyjny, czy też nadania beneficjów wydawano z woli króla, to i tak, by dana uczelnia mogła nauczać wszędzie, a nie tylko w granicach królestwa, wymagana była zgoda Rzymu. Cały świat chrześcijański uznawał w papieżu najwyższy autorytet. Nie dziwi więc ogromny wpływ, jaki kolejni następcy Piotra wywierali na powstawanie, naturę, organizację i konstytucję ośrodków uniwersyteckich”, tamże, s. 57.

prośbę władz uczelni z wysokim stopniem nauczania udzielali odpowiedniej licencji i powoływali do życia uniwersytet⁴⁸.

Wspólnota uniwersytecka oparta była na greckim ideale nauki, gdzie bezinteresowne zdobywanie, pielęgnowanie i upowszechnianie wiedzy służyło wprost człowiekowi, który podejmując trud racjonalnego wysiłku poznawczego, osiągał pełnię swych możliwości jedynie w kontekście odkrytej prawdy. W ten sposób ujawniał się personalistyczny charakter uniwersytetu⁴⁹.

Pierwsze uczelnie uniwersyteckie powstały w Bolonii (Uniwersytet Boloński, 1158) oraz Paryżu (Uniwersytet Paryski, 1200). Cechą charakterystyczną Uniwersytetu Bolońskiego był wysoki poziom studiów prawniczych, natomiast studenci Uniwersytetu Paryskiego przechodzili głęboką formację filozoficzno-teologiczną. Powyższe instytucje nauczania wyższego stały się intelektualnymi wzorcami dla kolejnych uniwersytetów, które w XIV wieku objęły swoim zasięgiem niemal całą Europę. Program nauczania oparty na starożytnym modelu sztuk wyzwolonych, jeden uniwersalny język akademicki, powszechna możliwość kształcenia, niezależnie od narodowości czy stanu społecznego (z wyłączeniem kobiet), przyciągały coraz większą liczbę studentów. Europa doszczętnie zrujnowana materialnie i duchowo przez najazdy barbarzyńskich plemion, zaczęła duchowo się odradzać, co zaowocowało również wzrostem dobrobytu społeczeństw⁵⁰.

Powyższy fragment ludzkich dziejów dobitnie obrazuje sposób, w jaki Kościół przez wieki budował od podstaw chrześcijańską Europę. Dzieło odbudowy Zachodu pod przewodnictwem św. Benedykta i Kasjodora (ojców cywilizacji łacińskiej) rozpoczęli właśnie benedyktyni, którzy osiedlając się w lasach i na pustkowiach zaczęli tworzyć system uprawy roli, przepisy gospodarki rolnej oraz zadbałi o rozwój rzemiosła. Ponadto wytężona i żmudna praca intelektualna, którą zapoczątkował Kasjodor i cały ogrom powstałych bibliotek klasztornych zaowocował zachowaniem kultury starożytnych Greków

⁴⁸ Zob. tamże, s. 53-54.

⁴⁹ Zob. I. Chłodna, *Rola uniwersytetu w kulturze w ujęciu Mieczysława A. Krąpca*, „Człowiek w Kulturze” 2007 nr 19, s. 228.

⁵⁰ Zob. Morales, dz. cyt., s. 56-69.

i Rzymian. Zakonnicy benedyktyńscy, będący ówczesną elitą intelektualną, tworzyli klasztorne szkoły, których rozwój zaowocował powstaniem instytucji katedralnych, a w konsekwencji wspólnoty uniwersyteckiej, która w kontekście kultury chrześcijańskiej doskonale syntetyzuje dorobek starożytnych Greków (filozofia) i Rzymian (prawo) stanowiąc, zdaniem Konecznego, istotny wyznacznik cywilizacji łacińskiej.

Kościół a zdrowie

Kolejną kategorią Konecznikańskiego *quincunxa*, którą można scharakteryzować w kontekście działalności wychowawczej Kościoła, jest zdrowie. Należy w tym miejscu sięgnąć do biblijnej koncepcji człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże, gdzie osoba ludzka jako istota duchowo-cielesna łączy w swojej naturze świat materialny oraz duchowy. Biblia wyraża tę prawdę o człowieku językiem metaforycznym stwierdzając, iż „Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2, 7).

Według Biblii spośród wszystkich stworzeń widzialnych jedynie człowiek został stworzony ze względu na niego samego w celu uczestnictwa w życiu Bożym przez swoje poznanie oraz miłość. W ten sposób Bóg nadał człowiekowi godność osoby ludzkiej wyrażonej w jednej cielesno-duchowej naturze ludzkiej (KKK 356-357).

Stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże, głęboka jedność ciała i duszy oraz przebóstwienie ludzkiej natury przyjęciem ludzkiego ciała przez Drugą Osobę Trójcy Świętej implikują konieczność dbania o zdrowie nie tylko w wymiarze duchowym (modlitwa oraz sakramenty), ale również psychiczno-cielesnym (sport, właściwe odżywianie, organizacja czasu wolnego). Dbalność o zdrowie należy więc do obowiązku każdego katolika, natomiast jakiegokolwiek wzgardzenie przez człowieka jego fizycznym, psychicznym bądź duchowym rozwojem zostaje przez Kościół automatycznie potępione i uznane za grzech, choć dopuszcza on umartwianie ciała (ale nie pogardę) dla rozwoju ludzkiego ducha.

Ponadto należy pamiętać, iż szacunek wobec ludzkiego ciała uczestniczącego w godności „obrazu Bożego” oraz przeznaczonego do wskrzeszenia w dniu ostatecznym znajduje swój wyraz w chrześcijańskim pogrzebie nie mającym nic wspólnego z bramińską ideą kremacji zwłok, wyrażającą negatywny i wręcz pogardliwy stosunek człowieka do ciała ludzkiego. Niestety, wpływy cywilizacji bramińskiej są w tej „materii” bardzo widoczne, co znajduje swoje odzwierciedlenie w postawie licznych chrześcijan, którzy zamiast dbać o łacińską tradycję pogrzebu chrześcijańskiego dokonują bramińskiej profanacji ciała ludzkiego wyrażonej w idei kremacji zwłok, a pozostającej w jawnej sprzeczności z nauką katolicką.

Filozoficznym potwierdzeniem teologicznej nauki o człowieku, która implikuje obowiązek dbania o jego zdrowie, jest myśl św. Tomasza z Akwinu zawarta w *Traktacie o szczęściu*. Zdaniem Akwinaty, doskonałość bytu ludzkiego wyraża się nie tylko w bystrości umysłu, lecz również w piękności jego ciała, co prowadzi również do osiągnięcia przez niego ziemskiej szczęśliwości⁵¹. Św. Tomasz dodaje również, iż doskonałość duszy nie może wykluczać doskonałości ciała, co wynika z faktu naturalnego zjednoczenia duchowo-cielesnego człowieka, a ponadto chore i zniedołężniałe ciało może (choć nie musi) przeszkadzać człowiekowi w pełnieniu cnotliwych i dobrych uczynków⁵².

Z powyższych rozważań jasno wynika, iż dbałość o kulturę ciała stanowi bardzo ważny element ludzkiego życia, a ponadto w nauce Akwinaty nie ma ani odrobiny manichejskiej pogardy względem cielesności. Dla św. Tomasza ciało ludzkie należy do istoty ludzkiej natury, a także stanowi niezbędny warunek rozwoju duchowej sfery człowieka.

Kościół a dobrobyt

Omawiając stanowisko Kościoła katolickiego wobec kategorii dobrobytu, należy stwierdzić, iż rozumne i sprawiedliwe staranie

⁵¹ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 9: *Cel ostateczny czyli szczęście oraz uczynki ludzkie*, przeł. F. W. Bednarski, Londyn 1963, I-II, zag. 4, a. 5.

⁵² Zob. tamże, art. 6.

się o dobra materialne nie jest sprzeczne z nauką ewangeliczną oraz społeczną nauką Kościoła katolickiego, zawartą m.in. w encyklikach: *Rerum Novarum* Leona XIII i *Quadragesimo Anno* Piusa XI, a wcześniej z nauką Akwinaty. Encykliki papieskie oraz nauka św. Tomasza stanowią fundament katolickiego systemu gospodarczego, będącego rozumną odpowiedzią na wpływy socjalizmu czy liberalizmu ekonomicznego stojących w poważnej sprzeczności z osobowym dobrem każdego człowieka⁵³.

Koneczny, opierając się na wynikach badań współczesnych mu biblistów, dokonał analizy fragmentów Ewangelii, które wskazują na wspomniane zagadnienie ubóstwa. Przytacza fragment z Kazania na Górze, przypowieść o wielbłądzie i uchu igielnym, cud nakarmienia pięciu tysięcy słuchaczy oraz opowieść o namaszczeniu Zbawiciela wonnościami w Betanii przez Marię, siostrę Łazarza.

Wnioski wysnute z powyższych fragmentów wskazują, iż nauka ewangeliczna nie zawiera błogosławieństwa ubóstwa jako antytezy bogactwa, lecz wskazuje na konieczność bycia ubogim w duchu, a ten obowiązek spoczywa zarówno na biednych jak i bogatych, i stąd nawet największy bogacz jest zobligowany do „duchowej skromności”, co nie stoi w sprzeczności z posiadaniem wielu dóbr materialnych⁵⁴.

Ponadto Koneczny, analizując biblijne słowa: „dbajcie o rzeczy, które są królestwa niebieskiego, a reszta będzie wam przydana” dowodzi, iż zamożność nie jest moralnie niższa od ubóstwa⁵⁵. Dobra materialne można jednak zdobywać na wiele sposobów często niezgodnych z duchem Ewangelii, co może prowadzić do powstania ogromnych różnic majątkowych. Z tego powodu Kościół aprobował zawsze działania mające na celu wyrównanie zbyt wielkich różnic materialnych społeczeństw, aczkolwiek nie pochwalał nigdy dążenia do równości materialnej, która ze względu na ludzką naturę nie jest możliwa.

⁵³ Zob. Koneczny, *Rozwój moralności*, dz. cyt., s. 266-290.

⁵⁴ Zob. tamże, s. 266-267.

⁵⁵ „Zwróćmy uwagę na jeszcze jeden werset, o treści ogólnej, nadużywany zaś demonstracyjnie przez wrogów Kościoła: «dbajcie o rzeczy, które są królestwa niebieskiego, a reszta będzie wam przydana». Nie znaczy to, że wierni nie powinni dbać o dobrobyt, lecz, że ludzie dojdą do wszystkiego, co im potrzebne, jeżeli będą cnotliwi”, tenże, *Prawa dziejowe*, dz. cyt., s. 207.

Koneczny zaznacza także, iż nauka ewangeliczna została również dokładnie potwierdzona w oficjalnej doktrynie społecznej Kościoła katolickiego⁵⁶, według której: „Dobrze zorganizowane państwo winno zapewniać obywatelom w dostatecznej ilości także dobro materialne i zewnętrzne, «których używanie konieczne jest do praktykowania cnoty» (św. Tomasz)”⁵⁷. Etyka Kościoła katolickiego, na której oparta jest ekonomia łacińska, doprowadziła do uświęcenia w cywilizacji Zachodu pracy umysłowej oraz fizycznej⁵⁸, która z czasem stała się obowiązkiem każdego chrześcijanina. W ten sposób praca (fizyczna bądź umysłowa) stała się postulatem etycznym i obowiązkiem moralnym prowadzącym do poszanowania własności osobistej, zniesienia niewolnictwa oraz przyznania praw obywatelskich wszystkim robotnikom⁵⁹. W ten sposób Kościół katolicki, którego celem na płaszczyźnie ekonomicznej jest walka z ludzką nędzą i podnoszenie dobrobytu społeczeństw, przyniósł ze sobą nowe systemy ekonomiczne i zmienił oblicze gospodarcze wielu państw świata⁶⁰.

Należy przy tym dodać, iż etyka katolicka nie prowadzi do utworzenia tzw. ekonomii sakralnej, czyli nie rozstrzyga jak dokładnie ma wyglądać ustroj gospodarczy na niej oparty, a żąda jedynie zachowania postulatów etycznych⁶¹. Natomiast opracowanie ekonomicznych

⁵⁶ Idee katolickiej nauki społecznej zawarte w wyżej wymienionych encyklikach zostały rozbudowane m.in. dzięki nauczaniu Jana Pawła II, gdzie szczególną rolę odegrała encyklika *Laborem exercens* z 1981 r.

⁵⁷ Koneczny, *Rozwój moralności*, dz. cyt., s. 268.

⁵⁸ „Odkąd św. Paweł oświadczył: kto nie pracuje niech nie je – a nie każdego stać na pracę umysłową; szacunek począł otaczać również fizyczną pracę. [...] Próżniactwo jest grzechem; kto nie musi pracować na chleb powszedni, powinien pracować dla dobra ogółu w sposób stosowny dla swej indywidualności”, Koneczny, *Zawistość ekonomii...*, dz. cyt., s. 18.

⁵⁹ „[Pracownicy] są to ludzie wolni, a zatem rządzą się swoim własnym prawem, przez nich samych ułożonym i strzeżonym. Oto punkt ciężkości praw obywatelskich według zapatrywań społeczeństw «wychowanych» przez Kościół. Wolność obywatelska polegała na tym, żeby nie podlegać cudzemu prawu. Ludzie pracujący w jednaki sposób, mają to samo prawo”, tamże, s. 19.

⁶⁰ Zob. tamże, s. 18.

⁶¹ „Toteż niesie ze sobą etyka chrześcijańska, nie jakiś system ekonomiczny, lecz systemy, zależne od miejsca, czasu i okoliczności; ale każdy z nich musi być przejęty tą samą etyką”, tamże, s. 19.

szczegółów systemu gospodarczego kraju pozostawia Kościół ekonomistom i władzom państwowym. Etyka katolicka ma więc charakter uniwersalny i może obejmować swoim zakresem każdą cywilizację, która stosując jej postulaty etyczne w życiu prywatnym oraz publicznym może zbudować własny system ekonomiczny, który wydoskonalony i oczyszczony przez Kościół prowadzi do duchowego i materialnego rozwoju danej społeczności⁶².

Dobrobyt materialny ma dla każdego człowieka ogromne znaczenie, ułatwia mu bowiem walkę o byt intelektualny i moralny. Jeśli więc ekonomia łacińska będzie oparta na etyce katolickiej, kulcie pracy, dobrodrużności oraz poszanowaniu praw obywatelskich pracowników, będzie trwała i dobroczynna, podobnie jak średniowieczna ekonomia ustroju stanowego, której źródło stanowiła właśnie moralność katolicka⁶³.

Kościół a sztuka

Kolejną kategorią Konecznikańskiego *quincunxa* jest piękno (przedmiot i cel). Historia ludzkich dziejów wielokrotnie potwierdzała głęboki związek Kościoła ze sztuką. Pielęgnowanie kulturowej spuścizny starożytnych Greków doprowadziło nie tylko do ocalenia, ale również rozwoju sztuk pięknych w cywilizacji łacińskiej. Patronat Kościoła nad sztuką w cywilizacji Zachodu wyraża się w budownictwie i muzyce sakralnej oraz rzeźbiarstwie i malarstwie, a także literaturze. Bez materialnej i „duchowej” inspiracji Kościoła katolickiego nie powstałyby liczne arcydzieła sztuki sakralnej, takie jak np. Bazylika św. Piotra i Pawła w Rzymie – najbardziej znana budowla renesansu oraz *Sąd Ostateczny* – fresk w Kaplicy Sykstyńskiej włoskiego malarza, rzeźbiarza i poety Michała Anioła.

Koneczny bardzo mocno podkreśla duchowe wpływy Kościoła katolickiego wyrażone w polskiej sztuce sakralnej, które możemy odnaleźć m.in. w takich wczesnochrześcijańskich hymnach, jak np. *Bo-*

⁶² Zob. tenże, *Rozwój moralności*, dz. cyt., s. 291; zob. tenże, *Zawistość ekonomii...*, dz. cyt., s. 19.

⁶³ Zob. tenże, *Zawistość ekonomii...*, dz. cyt., s. 20, 25.

garodzica czy *Lament świętokrzyski*, stanowiących inspirację dla polskiej poezji, a także w rzeźbiarstwie: Ołtarz Wita Stwosza w Kościele Mariackim oraz w malarstwie np. Jana Matejki i Juliusza Kossaka, które miało w większości religijno-patriotyczny charakter⁶⁴.

Podane wyżej przykłady budowli, obrazów oraz hymnów wskazują na fakt czynnego udziału sztuki w kulcie religijnym⁶⁵, który z antropologicznych i teoriopoznawczych racji jest konieczny⁶⁶. Sztuka religijna obrazuje bowiem treści określonej doktryny religijnej albo w sposób zgodny z tą doktryną, albo w niezgodny – gdy narusza jej poznawczy depozyt staje się automatycznie sztuką antyreligijną⁶⁷.

Artysta, który jest twórcą dzieła sztuki, może przy pomocy potocznego języka metafory i symboliki wyrazić określone treści religijne (a nie religii „w ogóle”) takie jak np. wiara, nadzieja i miłość, poszukując dla nich odpowiedniej formy artystycznej⁶⁸, aczkolwiek to „teologia określa, jakie treści tworzą doktrynę religijną i ustala tym samym treściowe kryteria religijności sztuki”⁶⁹, które obowiązują sztukę bezwzględnie niejako na mocy realności zdarzeń i postaci biblijnych opisanych przez artystę. Należy również dodać, iż o ile do obowiązku teologii należy ocena „artystycznych walorów” sztuki religijnej w aspekcie ich zgodności co do treści religijnych, to nie może ona ustalać kanonów formalnych obowiązujących w sztuce religijnej. Z tego powodu treść religijna wyrażona w dziele sztuki przez artystę musi być zgodna z doktryną wiary, a forma wyrazu zastosowana przez artystę stosowna do jej treści⁷⁰.

O związku piękna ze sztuką na płaszczyźnie liturgicznej wypowiedział się Benedykt XIV podkreślając, iż: „Piękno nie jest [...] jedynie czynnikiem dekoracyjnym liturgii; ono jest jej elementem konstytutyw-

⁶⁴ Zob. tenże, *Polskie logos a ethos*, t. 1, Wydawnictwo Antyk b.m.r.w., s. 181-184.

⁶⁵ Ikonoklazm (obrazoburstwo), u którego podstawy leżą błędne argumenty teologiczne oraz filozoficzny irracjonalizm, rozwijany przede wszystkim w VIII i IX w. w Bizancjum został oficjalnie potępiony przez Kościół katolicki na Soborze nicejskim II (787).

⁶⁶ Zob. H. Kiereś, *Człowiek i cywilizacja*, Lublin 2007, s. 287.

⁶⁷ Zob. tamże.

⁶⁸ Zob. Moskal, dz. cyt., s. 54.

⁶⁹ Kiereś, dz. cyt., s. 288.

⁷⁰ Zob. tamże, s. 287-288.

nym, gdyż jest atrybutem samego Boga i Jego Objawienia⁷¹. Jan Paweł II natomiast w swoich rozważaniach o sztuce zaznaczył, iż również autentyczna sztuka niereligijna może mieć związek z dziedzizną religii. Wynika to z faktu jej prawdziwości, dzięki któremu zachowuje ona „więź wewnętrznego pokrewieństwa ze światem wiary pozostając swego rodzaju pomostem, prowadzącym do doświadczenia religijnego⁷²”.

Trudno dziś sobie wyobrazić czym byłyby Europa łacińska bez sztuki religijnej tak potężnie inspirowanej chrześcijaństwem; usunięcie sztuki podejmującej problem człowieka w religii z pewnością znacznie zubożyłoby dziedzictwo kulturowe cywilizacji łacińskiej oraz przyczyniło się do spłycenia relacji człowieka z Bogiem⁷³.

Celem artykułu było ukazanie, iż według Feliksa Konecznego najważniejszy wpływ na kształtowanie się cywilizacji łacińskiej wywarła kulturotwórcza i wychowawcza działalność Kościoła katolickiego, dla którego każdy człowiek z racji swej osobowej natury jest *bonum honestum*. Personalistyczne wpływy Kościoła na kształtowanie się łacińskiej Europy obejmowały swoim zakresem wszelką ludzką aktywność, która została przez Konecznego skategoryzowana i opisana w pięciu dziedzinach ludzkiego życia, takich jak: etyka (moralność) i nauka (wymiar duchowy), zdrowie i dobrobyt (wymiar materialny) oraz piękno (wymiar duchowo-materialny). W ten sposób osobowa rzeczywistość ludzka została w pełni odwzorowana dzięki cywilizacji łacińskiej, która jako jedyna spośród wszystkich istniejących obecnie jest w stanie w pełni przyczynić się do osobowego rozwoju człowieka w oparciu o klasyczną teorię osoby ujętą w *quincunxie* łacińskim.

Bibliografia

Literatura podstawowa:

Koneczny F., *Chrześcijaństwo wobec ustrojów życia zbiorowego*, w: tenże, *Napór Orientu na Zachód*, red. M.J. Gondek, E. Wrona, Lublin: Fundacja *Servire Veritati* Instytut Edukacji Narodowej 1999, s. 23-61.

⁷¹ Moskal, dz. cyt., s. 56.

⁷² Tamże.

⁷³ Zob. tamże.

- Koneczny F., *Etyki a cywilizacje*, w: tenże, *Obronić cywilizację łacińską*, red. P. Gondek, Lublin: Fundacja Rozwoju Kultury Polskiej 2002, s. 31-62.
- Koneczny F., *Kościół jako polityczny wychowawca narodów*, Krzeszowice: Dom Wydawniczy „Ostoja” 2001.
- Koneczny F., *Obronić cywilizację łacińską!*, Lublin: Fundacja Rozwoju Kultury Polskiej 2002.
- Koneczny F., *O wielości cywilizacji*, Warszawa: Wydawnictwo Antyk 2002.
- Koneczny F., *Polskie logos a ethos*, t. 1, b.m.w.: Wydawnictwo Antyk b.r.w.
- Koneczny F., *Prawa dziejowe*, Komorów: Wydawnictwo Antyk 2001.
- Koneczny F., *Rozwój moralności*, Komorów: Wydawnictwo Antyk 2006.
- Koneczny F., *Zawistość ekonomii od etyki*, Krzeszowice: Dom Wydawniczy „Ostoja” 2003.

Opracowania:

- Gondek M.J., *Koncepcja edukacji Kasjodora i jej znaczenie dla kultury Zachodu*, w: „Człowiek w Kulturze” (2004) nr 16, s. 125-144.
- Kiereś H., *Człowiek i cywilizacja*, Lublin: Fundacja *Servire Veritati* Instytut Edukacji Narodowej 2007.
- Morales J.M.R., *Kościół i nauka. Konflikt czy współpraca?*, przeł. Sz. Jędrusiak, Kraków Wydawnictwo WAM 2003.
- Moskal P., *Religia i prawda*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- Polak R., *Cywilizacje a moralność w myśli Feliksa Konecznego*, Lublin: Fundacja *Servire Veritati* Instytut Edukacji Narodowej 2001.
- Skrzydlewski P., *Cywilizacja*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2001, s. 339-348.
- Skrzydlewski P., *Polityka w cywilizacji łacińskiej. Aktualność nauki Feliksa Konecznego*, Lublin: Fundacja Rozwoju Kultury Polskiej 2002.
- Szurgot W., *Prawo jako fundament cywilizacji łacińskiej w myśli Feliksa Konecznego*, Krzeszowice: Dom Wydawniczy „Ostoja”, 2007.

Literatura pomocnicza:

- Biliński P., *Feliks Koneczny (1862-1949). Życie i działalność*, Warszawa: Inicjatywa Wydawnicza «ad astra» 2001.
- Chłodna I., *Rola uniwersytetu w kulturze w ujęciu Mieczysława A. Krąpca*, „Człowiek w Kulturze” (2007) nr 19, s. 227-242.
- Rops D., *Kościół wczesnego średniowiecza*, Warszawa 1969.

- Skrzydlewski P., *Koneczny*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 5, Lublin: PTTA 2004, s. 777-781.
- Styczeń T., *Etyka*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 3, Lublin: PTTA 2002, s. 269-284.
- Tomasz z Akwinu św., *Suma Teologiczna*, t. 9: *Cel ostateczny czyli szczęście oraz uczynki ludzkie*, przeł. F. W. Bednarski, Londyn: *Veritas* 1963, I-II.

The Role of the Catholic Church in the Shaping of Latin Civilization

Summary

According to Feliks Koneczny, culture-forming and upbringing activities of the Catholic Church made the most significant impact on the Latin civilization. In the Catholic Church teachings every man is considered a worth while good (*bonum honestum*) by the virtue of his personal nature. Church' personalistic influence on the formation of Latin Europe embraced all human activities. Koneczny has categorized them as five domains of human life: ethics (morality) and science (spiritual dimension), health and prosperity (material dimension) and beauty (spiritual – material dimension). In such way the overall personalistic human reality has been reflected by the Latin civilization. Among all current civilizations, the Latin one is the only that thoroughly affects personal human development. It does so by the classical theory of person, which is contained in the Latin *quincunx*.

Key words: Latin civilization, Catholic Church, morality, science, art, health, well-being, Feliks Koneczny

Tomasz Mitraszewski

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Elementy myśli konserwatywnej w filozofii społecznej o. Jacka Woronieckiego

Uwagi wstępne

Refleksje o Woronieckiego na temat konserwatyizmu można prowadzić w dwóch, powiązanych ze sobą porządkach: filozoficznym i historyczno-społecznym. Porządek filozoficzny, z natury rzeczy, ma charakter bardziej ogólny i polega, zdaniem Woronieckiego, na wyakcentowaniu cech odwiecznych doktryny zachowawczej, ufundowanych na gruncie pojmowania człowieka jako osoby – jednostki rozumnej, obdarzonej wolnością, zdolnej do spełniania czynów moralnych, wreszcie, w sposób naturalny usposobionej do funkcjonowania społecznego. Tak pojmowana odwieczna doktryna zachowawcza jest mylnie utożsamiana z oportunistycznymi odruchami samozachowawczymi, dla których w XIX wieku utrwaliło się określenie konserwatyzm.

W pierwszym rzędzie spróbujemy pokazać źródła, z których myśl konserwatywna dominikanina wyrosła, uwzględniając jej zakorzenienie w klasycznej filozofii Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, nakreślimy krótko związki tej myśli z kształtującą się w XIX wieku katolicką nauką społeczną, by wreszcie przejść do krytycznej analizy obecności myśli konserwatywnej we współczesnej Woronieckiemu rzeczywistości społecznej, zarówno europejskiej, jak i polskiej. Pozwoli to prześledzić proces transformacji historycznego sensu terminu „konserwatyzm” w jego dojrzałą i pożądaną postać „konserwatyizmu filozoficznego”, koncepcji, w której cel, jakim jest dobro wspólne znaleźć może optymalne warunki urzeczywistnienia.

Źródła doktryny konserwatyizmu filozoficznego

Woroniecki wskazuje, że pierwszej próby sformułowania zasad konserwatyizmu dokonał Arystoteles w II księdze swojej *Polityki*, kalkulując pożytek płynący ze zmian w prawie lub reformowanie instytucji, nie w doraźnej lecz szerszej perspektywie dobrodziejstwa, jakie te zmiany mogą spowodować. Uzależnia więc ściśle tempo zmian w prawie od stopnia ich ugruntowania się w społecznych obyczajach. Tak komentuje tę myśl Woroniecki: „[...] częste i o byle co zmienianie prawa z konieczności musi doprowadzić do osłabienia obyczajów, których główna wartość, gdy idzie o nadanie społeczeństwu spistości i jedności polega na szacunku dla prawa, dla tego co się od dawna z pokolenia na pokolenie zachowało”¹.

Starożytność często odwoływała się do tej zasady, co znalazło swój wyraz w ugruntowanej w kulturze maksymie Horacego *Quid leges sine moribus vanae proficiunt*.

Arystoteles formułuje zarazem wyraźną wskazówkę dotyczącą centralnego zagadnienia realistycznie rozumianej filozofii, jaką jest celowość życia zarówno jednostkowego, jak i społecznego. Tym celem jest nie tylko zachowanie własnej egzystencji w wymiarze fizycznym, ale przede wszystkim dobre życie w wymiarze duchowym. Sens konserwatyizmu zawiera się w roztropnej trosce o zachowanie i rozwój dobrobytu w obu tych wymiarach. Komentując Arystotelesa, Woroniecki pisze: „Przez dobrobyt [...] jako przedmiot polityki konserwatywnej rozumiemy zespół warunków społecznych mających zapewnić ludziom możliwość życia godnego istot rozumnych i wolnych. [...] Zachowanie dobrobytu polega zatem przede wszystkim na zachowaniu obyczajów”².

Analogiczny umiar w kwestii zmian w życiu społecznym oraz w realizacji celów, jakie stają przed człowiekiem zalecał św. Tomasz z Akwinu, wzbogacając ten argument ściśle już związanym ze swoją koncepcją antropologiczną motywem, mianowicie: prawo zbyt pospiesznie podążające za społecznymi zmianami pozbawia się wpływu na wolę człowieka nie oswojonego z nowym obyczajem i nie pozwala

¹ J. Woroniecki, *Rola konserwatyizmu w świecie powojennym*, maszynopis, 1949.

² Tamże.

mu podejmować prawidłowych decyzji³. Na antropologii filozoficznej Akwinaty oparł Woroniecki własną, oryginalną koncepcję filozoficznego konserwatyizmu. Za św. Tomaszem przyjął osobową koncepcję człowieka jako jednostkowego, cielesno-duchowego, rozumnego bytu. Zsyntetyzował jej liczne wątki i przyjął dla własnych oryginalnych rozwiązań w społecznej etyce i pedagogice.

Cenił szczególnie obiektywizm i uniwersalizm doktryny św. Tomasza. Obiektywizm w filozofii to nic innego, jak realistyczny konceptualizm, w myśl którego ogólne pojęcia stanowiące treść naszego myślenia mają swoje realne odniesienia w rzeczach poza nami. W celu ujęcia tej prawdy, jak i innych typów doświadczeń odwołuje się autor do danych podsuwanych przez zdrowy rozsądek.

Woroniecki wyróżniał się intelektualną postawą praktyczną bardziej niż czysto spekulatywną, stąd też jego zainteresowanie zagadnieniami moralności czynów ludzkich stanowiło naturalną drogę uzasadnienia uniwersalności doktryny tomistycznej oraz kształtowania prawa pozytywnego, stanowiącego gwarancję dla dobra wspólnego wtedy, jeśli ujęte jest w jasne, wyraźne dyrektywy, a jego uniwersalny, obowiązujący wszystkich w równym stopniu wymiar nie stoi w sprzeczności z prawem przyrodzonym. W dziejach ludzkości brak współbrzmienia tych porządków prawnych występował często, zaburzając rozwój życia społecznego, jednak: „[...] pomimo że tego rodzaju rozdźwięki często się [...] zdarzały, nie można nie doceniać doniosłości dla naszego życia moralnego, tych tak rozmaitych i zmiennych praw i obyczajów, które są podłożem życia społecznego i nadają mu bezpośrednio jednolite dyrektywy”⁴.

Uniwersalizm natomiast, analizuje Woroniecki w porządku dróg prowadzących do zdobycia wiedzy, rozważając ten problem od strony samej natury zdobywania wiedzy. Zastanawia się wobec tego, czy jej zdobywanie to przede wszystkim aktywność indywidualna podmiotu czy też raczej ma ona charakter społeczny w wymiarze całego rodzaju ludzkiego. Pierwsze rozwiązanie właściwe jest refleksji nowożytnej i datuje się od czasów reformacji, kiedy to obyczaje umysłowe panu-

³ Zob. tamże.

⁴ J. Woroniecki, *Katolickość tomizmu*, Lublin 1924, s. 12.

jące w świecie zyskują wymiar przede wszystkim partykularystyczny. Jednak przez całe średniowiecze, aż po wiek XVI dominował duch raczej uniwersalistyczny zdobywania wiedzy, zarazem nie lekceważący wysiłku intelektualnego poszczególnych ludzi. Przeciwnie, akcentuje Woroniecki wagę funkcji społecznej budowanego gmachu ludzkiej wiedzy, solidarny wysiłek wielu ludzkich pokoleń zapewniających wiedzy postęp i szacunek dla dokonań wcześniejszych pokoleń. Sam myślący ród ludzki nie unieważnia dokonań indywidualnych wybitnych jednostek. To właśnie zbiorowy wysiłek i pamięć przeszłych osiągnięć na polu wiedzy pozwala im funkcjonować w perspektywie historycznej. Jest to wyraźna konserwatywna przesłanka w myśli Woronieckiego: ciągłość procesu rozwojowego nauki, inkorporowanie wartościowych i niezmiennych zasad budujących gmach wiedzy, szacunek dla ludzkiego wysiłku i tradycji.

Ten wymiar przyjmuje postać szczególną w przypadku żywego organizmu, jakim jest Kościół, bowiem na przestrzeni kilku wieków dzielących sobory Trydencki i Watykański I, ukształtowała się nauka uniwersalizmu nadprzyrodzonego, w myśl której tajemnice wiary zostały objawione nie jednostkom, ale całej społeczności wiernych. Woroniecki, swój uniwersalistyczny klucz interpretacyjny zjawiska formułuje w następujących słowach: „Prawdy przyrodzone [...] ukryte w całym otaczającym nas świecie, nie wyłączając nas samych [...] winny one być tam odnalezione przyrodzonymi siłami naszego rozumu, i cały rozwój umysłowy rodu ludzkiego od zarania dziejów aż do naszych dni jest ciągłym i nieprzerwanym procesem wdzierania się rozumu ludzkiego w tajniki bytu przyrodzonego”⁵. Cała więc zgromadzona przez wieki ludzka wiedza, w tym filozofia była ogólnie uznawaną, stałą i niezmienną zdobyczą umysłu ludzkiego. W ten sposób odślania Woroniecki kolejny ważny składnik filozoficznie ujmowanego konserwatyizmu: szacunek dla tradycji, dla harmonijnego rozwoju społecznego i kulturalnego.

Wspomnieć wreszcie należy o wpływie, jaki na filozoficzną treść konserwatyizmu Woronieckiego miał XIX-wieczny nurt społecznej działalności Kościoła. Dominikanin pozostaje ewidentnie pod wielkim

⁵ Tamże, s. 25.

wrażeniem dla intelektualnej treści dokonań papieża Leona XIII. Podkreśla świętą, poprzedzoną gruntowną analizą znajomość współczesnych warunków społecznych autora encykliki *Rerum Novarum*, a także roztropną świadomość, że każda odpowiedź Kościoła na ważne problemy społeczne ma charakter ostateczny. Nie da się więc jej wdrożyć w sposób natychmiastowy, z nadmierną drobiazgowością przepisów i wskazań. „[...] muszą one same wyrosnąć – komentuje Woroniecki myśl Leona XIII – z konkretnych warunków życia społecznego, zgodnie z podstawowymi prawami przyrodzonymi tegoż życia. Te ostatnie, t. j. przyrodzone prawa społeczne starał się on ściśle określić, resztę zaś pozostawił warunkom poszczególnych krajów, zwyczajom poszczególnych narodów i inicjatywie działaczy społecznych”⁶.

Ten niezwykle klarowny wykład myśli, konstytuujący odwieczną ideę konserwatywną w filozofii społecznej miał ogromny wpływ na dorobek naukowy i społeczny o. Jacka Woronieckiego.

Konserwatyzm historyczny

Kontekst historyczny, w którym konserwatyzm narodził się zarówno w sensie terminologicznym, jak i jako realne zjawisko społeczne, wyznaczają wydarzenia Rewolucji Francuskiej z końca XVIII wieku, a ściślej czasy Dyrektoriatu. W warunkach chaosu, jaki wówczas zapanał, narodziły się nowe fortuny, pojawiły się uprzywilejowane grupy ludzi związane z władzą, dla których permanentne trwanie nastrojów rewolucyjnych stanowiło zagrożenie ich świeżo uzyskanego statusu. Okiełznanie tych nastrojów, stało się warunkiem dla podtrzymania tego nowego porządku. Tak zrodził się konserwatyzm, rozumiany jednak płytko, w duchu czysto utylitarnym, a brak głębszego filozoficznego kontekstu tego zjawiska, był jedną z przyczyn jego – zdaniem Woronieckiego – ideowych niekonsekwencji.

Dominikanin ujął ten problem w takich słowach: „Niewątpliwie też konserwatyzm w ciągu XIX wieku odegrał dużą rolę, szczególnie przeciwstawiając się pewnym hasłom Rewolucji francuskiej. A jed-

⁶ Tamże, s. 46 [pisownia oryg.].

nak, gdy mu się dziś przyglądamy, oddzieleni od XIX wieku wielką wojną [...] zaczynamy dostrzegać pewne cechy jego rewolucyjnego pochodzenia. Biorąc nazwę swą w tej podnieconej atmosferze wielkiej Rewolucji, nie mógł się on uchronić od tego, aby z nią razem nie przejąć niektórych zarządków rewolucyjnych, które później w ciągu całego stulecia silnie paraliżowały jego skądinąd dobroczynną działalność, a nawet w ostatnich czasach doprowadziły go w niektórych krajach do prawdziwego bankructwa”⁷.

Historyczne uwikłanie konserwatyzmu w Rewolucję miało też inny, paradoksalny wymiar. Pejzaż myśli politycznej XVIII-wiecznej Europy tworzyły dwa przeciwstawne nurty, mianowicie absolutyzm państwowy – spadkobierca absolutyzmu monarchicznego z XVII wieku oraz rozwijający się równoległe nurt, akcentujący absolutny charakter uprawnień jednostki, reprezentowany przez J.J. Rousseau⁸. Zarówno pierwszy, jak i drugi wpisywały się w logikę haseł, które uruchomiły proces rewolucyjny w ówczesnej Francji.

W opozycji do obu tych nurtów stał Edmund Burke⁹, który uważał, że ład społeczny musi opierać się na normach pochodzenia Boskiego,

⁷ J. Woroniecki, *O przyszłości konserwatyzmu*, maszynopis, 1916.

⁸ Jean Jacques Rousseau (1712-1778), czołowy myśliciel francuskiego oświecenia. W oparciu o nowożytną szkołę prawa natury sformułował racjonalistyczną koncepcję człowieka jako jednostki obdarzonej abstrakcyjnie rozumianą absolutną wolnością. Takie ujęcie wolności wydaje się jednak zbyt uproszczone, dotyczy bowiem u Rousseau relacji jednostka-państwo, prowadzi do utożsamienia wolności z pełnią wolności politycznej, ostatecznie więc skutkuje przyjęciem ontycznej sprzeczności: rządzeni stają się zarazem rządzącymi – nie popełnią więc błędu krzywdzenia samych siebie. W ostatecznej konsekwencji, prowadzi to do totalnego podporządkowania jednostki i naturalnych grup społecznych absolutystycznej wspólnocie, regułem rządów większości, rodzi też pokusę dla państwa skrajnie etatystycznego, z natury rzeczy odrzucającego zasady wolności indywidualnej. Zob. B. Szlachta, *Szkice o konserwatyzmie*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2008, s. 41, 63, 95-97, 99, passim.

⁹ Edmund Burke (1729-1797), zagorzały krytyk Rewolucji francuskiej, uznawany za ojca nowożytnego konserwatyzmu. „Ekspozowanie Burke’owskiej krytyki głównych kierunków w dziejach myśli naturalnoprawnej pozwala na znalezienie swoistej idei ładu społecznego, wspartego na normach o proweniencji Boskiej; ładu, którego konstytucja jest różna tak od ustalonej przez myślicieli oświecenia francuskiego, jak i od radykalnych pomysłów Jana Jakuba Rousseau oraz jego kontynuatorów z czasów Wielkiej Rewolucji Francuskiej”. Cyt. za: Szlachta, dz. cyt., s. 42.

oparł się więc na tradycyjnej, klasycznej teorii prawa naturalnego. Ważną przesłanką jest tutaj wpływ, jaki prądy myślowe i ich wymieni ni wyżej przedstawiciele wywarli na kształt konserwatyizmu europejskiego. Wpływ ów stanowi stała obecność idei oświeceniowych z jednej strony oraz zróżnicowanych wątków konserwatywno-liberalnych z drugiej. Czynniki te są obecne także w refleksji współczesnej.

Woroniecki w swym katalogu krytycznych uwag dotyczących sytuacji konserwatyizmu współczesnej mu Europy, dostrzega rolę jego historycznych twórców, różnicuje zarazem charakter wpływu wypracowanych przez nich idei oraz wartości, które budowały rzeczywistość społeczną. Tego rozróżnienia dokonał na bazie własnej koncepcji konserwatyizmu filozoficznego, którą wyraził tak: „Ma on za zadanie z jednej strony zachować to, co w dorobku duchowym minionych wieków ma wartości stałe i niezienne, a z drugiej strony stopniowo dostosować to wszystko do przemijających warunków życia ludzkiego, choćby z poświęceniem tego, co w tym dorobku miało wartość przemijającą. Umiar polega tu na znalezieniu takiej linii postępowania, która by w koniecznym procesie przeobrażania się społeczeństwa zachowała tę spoistość wewnętrzną, jaką daje obyczaj narodowy i nie dopuszczała do łamania go nagłymi przewrotami społecznymi. [...] aby przeprowadzić swe społeczeństwo nawet w okresach ciężkich kryzysów do lepszych form wspólnych, lepiej odpowiadających ogółowi i aby uczynić to drogą stopniowej ewolucji nie zaś nagłej rewolucji”¹⁰.

Sformułowana w wyżej zacytowanych słowach Woronieckiego koncepcja konserwatyizmu filozoficznego stoi więc w wyraźnej opozycji do konserwatyizmu historycznego XIX i XX wieku, którego konstytutywnym elementem był grzech klasowego egoizmu, przewrotnie zawierającego szkodliwy pierwiastek rewolucyjny. Bowiem: „[...] rewolucyjnym jest wszystko, co jest odśrodkowe, co odwraca przyrodzony porządek rzeczy i sprawia, że część nie chce się podporządkować całości, ale dąży do podporządkowania jej sobie. Z punktu widzenia, który nas tu zajmuje uderza w nim brak głębszej doktryny, przez co nie był on w stanie dać pełnej swej wartości”¹¹.

¹⁰ Woroniecki, *Rola konserwatyizmu...*, dz. cyt.

¹¹ Tamże.

Krytyczna analiza obecności myśli konserwatywnej we współczesnej Woronieckiemu rzeczywistości społecznej

Egoizm klasowy wywołał lawinę kolejnych czynników destruujących zdrową i naturalną myśl konserwatywną, jak choćby wyrosły wprost z ducha Rewolucji francuskiej egalitaryzm, w którym słuszna idea dobra społecznego miała się realizować w drodze jak najdalej posuniętej niwelacji różnic społecznych. Ten proces zaś, mógł się toczyć tylko przy użyciu środków radykalnych, które z natury rzeczy opierają się na społecznym elemencie słabo wykształconym, ubogim i zdeterminowanym, a w konsekwencji wykazującym niski stopień odpowiedzialności za skutki procesów, w których uczestniczy.

Logicznym dopełnieniem postaw egalitarystycznych, zakorzenionych w oświeceniowej ideologii rewolucyjnej, stał się liberalizm, określany przez Woronieckiego jako: „niezdrowy kult wolności osobistej gotowy poświęcić dla niej najkonieczniejsze ograniczenia, na których życie społeczne i dobro ogółu popleczników doktryny liberalnej się opiera”¹².

Błąd liberalizmu, zdaniem dominikanina, polega więc na tym, że uprzywilejowane grupy, zabiegając o własny interes, rozbiły naturalne więzi społeczne, niekiedy też dodatkowo, ograniczając wolność jednostek. Wnikliwa obserwacja krajów takich, jak Francja czy Belgia dostarcza, według Woronieckiego, wielu przykładów liberalnych elementów obecnych w tamtejszym konserwatyzmie, chwali on natomiast Niemcy czy Szwajcarię¹³, gdzie nurt konserwatywny, nie uwikłany w kontekst klasowy, był bardziej otwarty na odwieczną doktrynę zachowawczą. Woroniecki wskazuje na jeszcze jeden paradoks polegający na tym, że zwalczający liberalizm ekonomiczny socjalizm stał się poniekąd sprzymierzeńcem konserwatyizmu w kwestii walki o wolność stowarzyszeń – jednego z elementów korporacyjnego spo-

¹² Tamże.

¹³ „Zrozumienie dla realizmu i sprawności utrafienia w złoty środek zdobył o. Woroniecki [...] nie tyle może w swym życiu rodzinnym i przez studia zakonne – ale w dużej mierze nauczył się [...] w społeczeństwie szwajcarskim, którego kulturę i demokrację wysoko cenił”. Cyt. za: S. Swieżawski, *Przeblyski nadchodzącej epoki*, Biblioteka Więzy, Warszawa 1968, s. 33.

sobu organizowania życia społecznego, który to model popierał Woroniecki. Konserwatyzm jednak, postrzegając socjalizm przede wszystkim jako nurt demagogiczny, wierny w tej sprawie ideologii rewolucyjnej.

Ważnym wątkiem refleksji o Woronieckiego nad konserwatyzmem i jego sprzecznych, w pewnych aspektach, uwikłaniach w ideologię oświeceniowo-rewolucyjną było niedocenianie rodzącego się wówczas nacjonalizmu. Dominikanin uważał, że tkwiące w tej doktrynie zdrowe społecznie wartości zachowawcze, stanowiły antidotum dla ideałów humanitaryzmu, które bowiem wypływają wprost z egalitarno-liberalnych i demagogicznych haseł rewolucyjnych. Hasła humanitarne, jakkolwiek nieraz odwoływały się do zasad chrześcijańskich, to często jednak w wersji sentymentalno-liberalnej. Miały one, mimo wszystko, wpływ na myśl konserwatywną, choć w rzeczywistości dezorganizowały raczej życie społeczne, oferując jedynie pięknie brzmiące frazesy oraz otwierały przestrzeń dla realizacji jednostkowych interesów.

Niemniej ważnym elementem krytycznej oceny konserwatyizmu uczynił Woroniecki błędne rozumienie idei demokratycznej. Dystans konserwatyizmu wobec tej idei ma swoje historyczne uwarunkowanie, bowiem w ciągu burzliwych wydarzeń XIX wieku odwoływała się ona często do radykalnych haseł egalitaryzmu społecznego i demagogii. Istniał natomiast, niedostatecznie przez konserwatyzm rozpoznany nurt, zdrowych dążeń demokratycznych, o których tak mówi Woroniecki: „Istotą idei demokratycznej jest to przekonanie, że dobro ogółu tym lepiej da się zachować, im większa ilość obywateli będzie miała interes w zachowaniu go. [...] jedność wysiłku społecznego, mającego zapewnić trwałą byt narodowy o wiele będzie trwalszą i bardziej nierozzerwalną, jeśli będzie wychodzić ze świadomego zainteresowania życiem społecznym większej ilości obywateli niż gdy tej większości obywateli, nie zainteresowanym biegiem spraw społecznych, będzie narzucona przez rządzącą mniejszość”¹⁴. Takie rozumienie idei demokratycznej odsłania jej wartość i potencjał dla idei konserwatywnej, nie da się jednak tego pojąć bez klasycznie przeprowadzonej analizy filozoficznej.

¹⁴ Tamże.

O. Jacek Woroniecki w swojej krytycznej analizie współczesnych mu prądów konserwatywnych dostrzega też przykłady pozytywnych tendencji, przede wszystkim w Anglii. Roztropna taktyka, do jakiej często konserwatyzm się odwoływał, dystansując się od głębszej idei, w jakiej mógłby realizować swoją uniwersalną misję troski o dobro wspólne przynosiła niekiedy pożądane rezultaty. Konstytutywną cechą konserwatyizmu, jaką jest inspirowanie niezbędnych zmian w prawie, zawsze z poszanowaniem obyczajów, w których prawo znajduje swój grunt, z zachowaniem więc umiaru i kalkulacji szkód, jakie nagłe zmiany mogą przynieść, umieli właśnie posłużyć się Anglicy. Woroniecki zilustrował to przykładem udanej praktyki apostołskiej w Indiach, gdzie powstrzymano się od gwałtownej interwencji w system kastowy, mając na uwadze jego zakorzenienie się w miejscowej tradycji i także pozytywne elementy ram obyczajowych, jakie system kastowy chronił. W ograniczonej oczywiście skali, akcja chrystianizacyjna przyniosła pozytywne rezultaty¹⁵.

Oczywiście, brytyjski system konserwatywny nie mógł zyskać pełnej aprobaty o. Woronieckiego. Miał on wiele cech bliskich myśleniu dominikanina, był jednak obciążony ekskluzywistyczną i liberalną z ducha myślą E. Burke'a¹⁶, który dla naturalnej reprezentacji wspólnoty zastrzegał „arystokrację cnoty i mądrości”, jako jedyną zdolną do działania ku dobru. Z jednej więc strony zhierarchizowane i zróżnicowane społeczeństwo tworzyło pewien naturalny i pluralistyczny ład, z drugiej jednak, naturalne elity nie ponosiły odpowiedzialności za – jak chciał Woroniecki – moralny i materialny awans grup niżej usytuowanych w hierarchii społecznej.

Uwagi o. Woronieckiego na temat polskiej myśli konserwatywnej

Kondycja myśli konserwatywnej w ówczesnej Polsce była przedmiotem wielkiej troski o. Jacka Woronieckiego. Jej opisowi poświęcił w swoich licznych pismach wiele wnikliwych, krytycznych uwag.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Por. Szlachta, dz. cyt., s. 108-109.

Nie ograniczał się jednak do samej krytyki. Kreśląc bowiem wszelkie jej słabości, wynikające z ówczesnej sytuacji politycznej i społecznej, wskazując mielizny intelektualne, w których grzęzły środowiska w naturalny sposób predysponowane do wzięcia odpowiedzialności za krzewienie idei konserwatywnej, wskazywał zarazem drogi i sposoby naprawy tej sytuacji. Woroniecki dokonał analizy polskiego społeczeństwa, wyróżniając w nim grupy upośledzone i uprzywilejowane, przypisując im stosowne do odegrania role w procesie stopniowego, nie zaś gwałtownego rozwoju społecznego. Ważny był też cechujący jego postawę dystans do bieżących napięć czy sporów politycznych i chociaż sprzyjał raczej prądom związanym z myślą narodową, to jednak intelektualnie sytuował się w przestrzeni metapolitycznej – filozoficzno-etycznej z naciskiem na pierwiastek wychowawczy, z koniecznym drogowskazem jaki wyznaczał Kościół i katolicka nauka społeczna.

Spróbujemy przybliżyć ówczesny klimat intelektualny, dyskusje, spory oraz rodzące się na ich bazie organizacje postulujące swe konserwatywne sympatie. Interesującej diagnozy historyczno-społecznej podłoża, w jakim polski konserwatyzm próbował się zagnieździć dokonał m.in. Roman Dmowski. Pisze on: „Zdawałoby się, że Polska, jako kraj, w którym mieszczaństwo było liczebnie słabe i ekonomicznie ubogie, w którym cała niemal siła ekonomiczna i intelektualna spoczywała w magnatach i szlachcie – była stworzona na najsilniejszą twierdzę konserwatyizmu. Jednakże było całkiem przeciwnie. Konserwatywny kierunek myśli politycznej w znaczeniu zachodnioeuropejskim nie miał w Polsce gruntu, nie mogła go ona z siebie wydać. Decydowała o tym historia ustroju politycznego Rzeczypospolitej, tak odmienna od historii krajów zachodnich. Wiara w doświadczenie polityczne w przeciwieństwie do wyrozumowanych teorii nie mogła być silna w społeczeństwie, które miało doświadczenia najsmutniejsze, wskazujące mu tylko, jak nie należy rządzić, i które żyło ciągle w poszukiwaniu jakiejś zbawczej teorii politycznej”¹⁷.

W swych analizach, Dmowski wskazuje pierwszą ćwierć wieku XIX jako czas, w którym rozwijać zaczął się w Polsce konserwatyizm typu europejskiego. Najpierw w Galicji, w zaborze austriackim, gdzie

¹⁷ R. Dmowski, *Upadek myśli konserwatywnej w Polsce*, Wrocław 2004, s. 4.

arystokracja organizowała się na modłę zachodnią, była relatywnie silna ekonomicznie i z powodzeniem aspirowała do uczestnictwa w sprawowaniu władzy; później w zaborze pruskim, gdzie w zetknięciu z modelem organizacji społeczeństwa niemieckiego oraz z tamtejszym ruchem katolickim, zyskał wyraz najgłębszy; wreszcie – w Królestwie, w którym sytuacja społeczna i zaburzone życie polityczne nie pozwoliła ruchowi konserwatywnemu osiągnąć względnie dojrzałej postaci. Diagnozy Dmowskiego, często trafne i przenikliwe w znaczeniu polityczno-społecznym, pozbawione były jednak głębszej filozoficznej treści i rozumienia idei konserwatywnej. Niemniej warto było poświęcić im uwagę, choćby ze względu na zbieżność z obserwacjami Woronieckiego, jego spostrzeżeniami na temat roli różnych warstw społecznych zaangażowanych w proces kształtowania się polskiej odmiany konserwatyizmu.

W sensie najogólniejszym, Woroniecki broni doktrynalnego charakteru konserwatyizmu, kwestionuje zaś jego wąskie, tylko taktyczne rozumienie jako obrony materialnych interesów i społecznej pozycji warstw uprzywilejowanych. To drugie rozumienie konserwatyizmu rodzi szereg trudności i ograniczeń, pozwalając bez sprzeciwu zaakceptować w nim tylko pewną metodykę działania, postulat ostrożności i roztropności w postępowaniu. Konserwatyzm rozumie, jako integralny porządek metafizyczny, którego ład jest gwarantowany istnieniem rzeczywistości wiecznej, przekazywanej przez Kościół i jego nauczanie, ale też jako porządek społeczno-kulturowy, podlegający organicznym, ewolucyjnym zmianom¹⁸. W jego opinii, ten właściwy wymiar idei konserwatywnej w toczącej się u nas na początku wieku XX dyskusji był zupełnie nieobecny. Galicja miała kilku wybitnych działaczy (Józef Szujski, Stanisław Koźmian, Stanisław Tarnowski), przedstawiciele „szkoły stańczykowskiej”, w obrębie której wypracowany został rzetelny program zawierający idee charakterystyczne dla klasycznej postawy konserwatywnej¹⁹. Dla Tarnowskiego choćby,

¹⁸ Zob. J. Bartyzel, *Konserwatyzm*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, tom X, Radom 2003, s. 56-57.

¹⁹ Należały do nich: szacunek do tradycji kulturowych, politycznych i prawnych; podkreślanie roli religii jednoczącej naród, roli Kościoła jako wyraziciela tożsamości jednostkowej i grupowej Polaków oraz ich państwa; uświadamianie roli tradycji i na-

porządek ładu konserwatywnego wiązał się jeszcze z absolutnymi zasadami moralno-politycznymi, jego zaś dorobek pisarski, pochodzący m.in. z „Przeglądu Polskiego”, ważnego pisma politycznego z czasów autonomii galicyjskiej, ukazującego się aż do połowy I wojny światowej, zawierał często ważne refleksje o charakterze filozoficznym.

Następne pokolenie działaczy, aktywnych właśnie w okresie poprzedzającym I wojnę światową (tzw. „neokonserwatyści” jak Władysław Ludwik Jaworski, Stanisław Estreicher i in.), jednak odeszło od tych zasad, wikłało się w spory i dyskusje polityczne o sens konserwatyzmu, nawet ze „stańczykami”. Jaworski, w imię zasad realizmu politycznego, rozdzielał porządki zasad moralnych i politycznych. Obawiając się, że beneficjentami przemian w duchu konserwatywnym będą rywalizujące ze sobą ugrupowania i koterie polityczne – nie staną się zaś dobrodziejstwem tych, którym w założeniu były one dedykowane – zdystansował się do zasad demokratycznych, mieszczących się przecież w konserwatywnym kanonie. W rezultacie tego zamętu, w sferze zarówno pojęć jak i praktyki działań społecznych, cierpiała fundamentalna zasada bezinteresownej dbałości o dobro wspólne.

Niezwykle barwnie przedstawiała się panorama życia ideowo-politycznego i odwołujących się do idei zachowawczych, wyrastających na ich bazie ugrupowań politycznych. Na terenach zaborów rosyjskiego i pruskiego dominowała troska o obronę tożsamości Polaków oraz próby wywalczenia autonomii politycznej w warunkach obowiązującego prawa i zachowania lojalności wobec władz. Środowisko skupione wokół Zygmunta Wielopolskiego (syna Aleksandra) widziało w tym szansę na powstrzymanie rozpadu historycznej wspólnoty narodowej, zagrożonej akcją rusyfikacyjną czy szerzoną propagandą panslawistyczną.

Z kolei tzw. „liberalni konserwatyści” powołali w 1904 roku do życia Stronictwo Polityki Realnej, które deklarując wierność dla Tronu oraz idei jedności Rosji domagało się uznania autonomii życia

turalnych wspólnot dla wychowania i zachowania ciągłości pokoleń; wreszcie wskazywanie na odpowiedzialność warstw uprzywilejowanych za przygotowanie innych do świadomego udziału w życiu publicznym i w tym kontekście – krytyczny namysł nad błędami polskich elit. Zob. B. Szlachta, *Konserwatyzm polski*, w: *Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 63-64.

politycznego, kulturalnego i edukacyjnego w Królestwie, przywrócenia Kościołowi jego praw i pozycji, wreszcie powołania w drodze wyborów samorządów miejskiego i wiejskiego.

Najciekawsza jednak sytuacja, z punktu widzenia intensywności życia konserwatywnego, rysowała się na terenach zaboru austriackiego, w warunkach już zakorzenionej w Galicji autonomii życia politycznego i społeczno-kulturalnego. Środowisko „neokonserwatystów” już w 1906 roku utworzyło Stronnictwo Prawicy Narodowej, współpracujące z umiarkowanymi ugrupowaniami chłopskimi, co zaowocowało m.in. zachwianiem sensu pojęcia „demokracji”, którą zastąpić miała „demofilia” – raczej mglista idea „Miłości Ludu”, w której konserwatyści dostrzegali zarówno swój ideowy cel, jak i fundament społecznej polityki władzy²⁰.

Ważną dla tego środowiska postacią był Wincenty Kosiakiewicz (1863-1918)²¹, literat, dziennikarz i publicysta. Warto tej postaci poświęcić więcej miejsca ze względu na szeroki wachlarz jego aktywności i wpływy, jakimi cieszył się w środowiskach konserwatywnych pierwszych lat XX wieku i do końca I wojny światowej. Znajdujemy też liczne o nim wzmianki w pracach Jacka Woronieckiego. W swojej żywej, wielotematycznej publicystyce, realizował model dziennikarstwa uniwersalistycznego, co nie mogło się nie odbić na jej poziomie – zarzucano mu zbytnią powierzchowność tematyki i nierówność warsztatową. Kosiakiewicz jest autorem próby sformułowania integralnej doktryny konserwatyzmu, którą publikował w serii zatytułowanej „Biblioteka Konserwatysty”. Negatywnie oceniał brak konsekwencji środowisk zachowawczych w definiowaniu doktryny, unikanie jednoznaczności i mieszanie jej z porządkiem właściwym odrzucanemu przez niego demokratyzmowi. Konserwatyzm, według niego, to spójny system zasad ideowych i ustrojowych, oparty na fundamencie religii i etyki chrześcijańskiej, a jego źródeł upatrywał we wrodzonej człowiekowi dyspozycji psychicznej i zdolności intelektualnej do przyjęcia samej doktryny oraz dążności do zachowywania „tych instytucji, które wypracowały wieki w długich, historycznych tru-

²⁰ Zob. tamże, s. 64-65.

²¹ Zob. J. Bartyzel, *Kosiakiewicz Wincenty*, w: *Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 156-161.

dach, nieraz męczarniach, a których wartość i pożytek wychodzi na jaw przy każdej próbie zburzenia ich albo obniżenia [...]”²². Dalsze wnioski, jakie Kosiakiewicz formułuje na temat zgodności doktryny konserwatywnej i prawdy naukowej, są już silnie uwikłane w pozytywistyczną koncepcję społeczeństwa jako organizmu funkcjonującego zgodnie z zasadami praw mechanicznych i biologicznych. Zgodność doktryny konserwatywnej z nauką określił mianem pozytywizmu, który odróżniał od idealistycznego pojmowania dziejów i społeczeństwa przez demokratów czy materialistycznego ujmowania ich przez socjalistów.

O. Woroniecki, jakkolwiek doceniał aktywność Kosiakiewicza na niwie upowszechniania idei konserwatywnej w ówczesnej, zbliżającej się do niepodległości Polsce, odnosił się z rezerwą do jego intelektualnych kompetencji, co najwyżej: „Na korzyść autora to powiedzieć należy, że [...] uznaje swój brak kompetencji do zabierania głosu w tej sprawie a jeśli go pomimo to zabiera, to dlatego, że inni milczą”²³. Podtrzymuje więc Woroniecki negatywną opinię o intelektualnej wartości pism Kosiakiewicza poświęconych idei konserwatywnej; razić musiała go z jednej strony powierzchowność jego analiz, ich hasłowość i doraźność celów, które jako działacz chciał osiągnąć swą efektywną publicystyką, a nade wszystko chyba sama przyjęta koncepcja filozoficzna (scjentyzm pozytywistyczny i jego metodologia badań zjawisk społecznych), w świetle której usiłował opisać i ująć zjawisko konserwatyzmu zasługujące na rzetelną filozoficzną analizę w duchu klasycznie pojmowanej metafizyki.

Krytyczne uwagi o. Jacka Woronieckiego na temat polskiego konserwatyzmu uwzględniają przede wszystkim odrębność naszej społecznej, kulturowej i historycznej sytuacji. Jakkolwiek miały te same uniwersalne mankamenty, deficyt pełnego filozoficznego ujęcia zagadnień konserwatyzmu – dzieląc je z innymi krajami – miały swoją specyfikę. Woroniecki, jako humanista i patriota, szczególnie zaangażowany w dzieło naprawy własnego kraju odnosił się do jego przyszęłego losu z wielką troską, ale i z nadzieją.

²² Tamże, s. 158.

²³ Zob. Woroniecki, *Rola konserwatyzmu...*, dz. cyt.

Uwagi końcowe

Ujęcie zagadnienia myśli konserwatywnej przez o. Jacka Woronieckiego ma walor głębokiej i przemyślanej doktryny filozoficznej, opartej na ścisłej korelacji ze współczesnymi mu wydarzeniami społecznymi. Nie jest więc to koncepcja o charakterze czysto intelektualnej spekulacji, wynikającej z przyjęcia jakichś apriorycznych przesłanek. Przeciwnie, wynika z realistycznie ujmowanej rzeczywistości, wspartej rzetelną znajomością historii oraz z szacunku dla tego, co w dziejach było wartościowe i warte – po niezbędnych, przemyślnych modyfikacjach – podtrzymania.

Jego doktryna konserwatywna wyrasta z klasycznej koncepcji filozofii Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, z której wyłania się zarówno realistyczna i zmienna rzeczywistość, jak i przede wszystkim człowiek jako osoba rozumna, obdarzona wolnością oraz zdolnością do spełniania czynów moralnych; człowiek obdarzony rozwojową potencjalnością, którą w pełni może realizować w życiu społecznym. Taki warsztat filozoficzny pozwolił Woronieckiemu zdefiniować konserwatyzm jako ideę dynamiczną i w pełni funkcjonalną. Jego krytyczna ocena konserwatyizmu, jaki obserwował w otaczającej go rzeczywistości, wynikał z troski o jego kondycję, z chęci jego przedefiniowania i uwolnienia od historycznych oraz ideologicznych niekonsekwencji i uwikłań. Tak oceniał też konserwatyzm – z jego fobiami i powierzchownym rozumieniem – w jego polskim wydaniu. Trudno oprzeć się wrażeniu, jak bardzo aktualny jest to problem.

Niniejsze uwagi zakończmy cytatem ze współczesnego brytyjskiego filozofa konserwatysty Rogera Scrutona, pochodzącym z jego książki *Co znaczy konserwatyzm*: „Wola społeczeństwa według konserwatysty znajduje ucieleśnienie w historii, tradycji, kulturze i utartych poglądach. Narody Wielkiej Brytanii nie są wspólnotami dzikusów, co usprawiedliwiłoby odgórne narzucanie im norm lecz znajdują zakorzenienie w najdojrzszej z kultur narodowych i zawierają w sobie wszystkie zasady życia społecznego. Prawdziwi konserwatyści mają słuch wyczulony na te zasady i próbują żyć w przyjaźni z narodem, do którego należą. Ich własna wola życia oraz ich narodu są jednym i tym samym”.

Bibliografia

- Bartyzel J., *Encyklopedia „Białych Plam”*, tom X, Radom 2003.
- Dmowski R., *Upadek myśli konserwatywnej w Polsce*, Wrocław 2004.
- Kalinowska K., *Jacek Woroniecki o społeczeństwie i państwie*, Lublin 2005.
- Scruton R., *Co znaczy konserwatyzm?*, tłum. Tomasz Bieroń, Poznań 2002.
- Swieżawski S., *Przebłyki nadchodzącej epoki*, Warszawa 1998.
- Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983.
- Szlachta B., *Szkice o konserwatyzmie*, Kraków 2008.
- Woroniecki J., *Historia Katolickiej akcji społecznej w XIX wieku. Szkic historyczno-społeczny*, Lublin 1906.
- Woroniecki J., *Katolickość tomizmu*, Lublin 1924.
- Woroniecki J., *Moc i wartość spekulatywnych cech tomizmu*, „Przegląd teologiczny”, 8 (1927).
- Woroniecki J., *Nacjonalizm a katolicyzm. Opinie biskupów, uczonych, polityków i publicystów współczesnych*, Poznań 1927.
- Woroniecki J., *O przyszłości konserwatyizmu*, (maszynopis, 1916).
- Woroniecki J., *Rola konserwatyizmu w świecie powojennym*, (maszynopis, 1949).
- Woroniecki J., *U podstaw kultury katolickiej*, Poznań 1935.

Elements of Conservative Thought in Jacek Woroniecki's Social Philosophy

Summary

Jacek Woroniecki considers the problem of conservatism in two related, philosophical and historical-social orders. The philosophical order is of a more general nature and depends on the qualities of the eternal doctrine of conservatism.

Woroniecki's conservative doctrine grows out of the classic concept of Aristotle's and Saint Thomas Aquinas philosophy, from which emerges both a view of realistic and variable reality, and above all constitutes understanding a man as a person – a rational human being, gifted with freedom and the ability to perform moral acts. A man is endowed with a developmental potentiality that he can fully realize in social life. As long as so-

cial life is organized due to a conservative rules, provides to a community proper values of common good as well as encourages social harmony and justice.

Such a philosophical workshop allowed Woroniecki to define conservatism as a dynamic and fully functional idea. The age-old conservative doctrine thus understood is incorrectly identified with opportunistic self-preservation reflexes, for which the term conservatism became fixed in the nineteenth century. Roots of this situation Woroniecki (also other thinkers, like E. Burke) identifies with French revolution ideas, which are directly responsible for liberal doctrine damaging social life of sound community.

Key words: historical conservatism, philosophical conservatism, eternal doctrine of conservatism, common good, liberalism, St. Thomas Aquinas, E. Burke

Małgorzata Nowak-Zembrowska
Studium Filozoficzno-Etyczno-Społeczne, Paryż

Koncepcja prawa naturalnego św. Tomasza z Akwinu

Wstęp

Koncepcja prawa naturalnego wiąże się z rozumieniem człowieka i jego natury, przejawiającej się w specyficznym ludzkim działaniu. Prawo odkrywane jest zatem w filozoficznej refleksji nad człowiekiem. U podstaw wszelkiej koncepcji prawa leży pewna antropologia i metafizyka, pewien sposób rozumienia człowieka. Wypracowane w wielopokoleniowym ludzkim doświadczeniu bogactwo myśli klasyków, dotyczące rozumienia prawa, w tym prawa naturalnego, stanowi wynik racjonalnego poznania świata, ujmującego integralnie i całościowo egzystencjalną rzeczywistość człowieka. Problematyka prawnaturalna jest niezmiernie ważna i ciągle aktualna. W dziejach filozofii różnie była rozwiązywana¹, pojawiało się bowiem wiele nur-

¹ Pod wpływem szerzącego się w Europie nominalizmu i subiektywizmu w filozofii, deformacji ulega dotychczasowe rozumienie prawa. Źródłem norm prawnych nie jest już naturalny porządek rzeczy. Przyczyną tej deformacji jest filozofia Immanuela Kanta, który zabsolutyzował autonomiczne zadanie rozumu, stawiając w miejsce ustaw państwowych kompleksowy kodeks „praw przyrody”. Wynikiem tych zmian było wyeliminowanie prawa naturalnego jako podstawy prawa stanowionego. Zwieńczeniem tej deformacji, najostrejszą formą, określaną mianem pozytywizmu prawnego jest natomiast teoria wypracowana przez Hansa Kelsena. Skutkiem kolejnego etapu interpretacji prawa jest całkowita negacja prawa naturalnego, źródłem zaś prawa staje się wola ustawodawcy. Zob. K. Stępień, *Afirmacja prawa naturalnego czy pozytywizm prawny*, w: „Człowiek w Kulturze” 1995 nr 6-7, s. 252; M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 2009, s. 101-102; T. Biesaga, *Imperatyw kategoriyczny*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 4, Lublin 2003, s. 786-788; M. Roz-

tów i interpretacji prawa. Niektóre, odwracając się od poznania natury człowieka i jego zdolności naturalnych redukują zabieg poznawczy do operacji czysto językowych. Operacje te dokonują się na „podłożu zeschematyzowanych wyobrażeń” i tworzą jedynie pojęciowo kodeks prawny. Mieczysław A. Krąpiec zauważa, że „współczesny ustawodawca zagubił widzenie fundamentu”². Obecnie często rozumienie prawa wypracowane jest w oparciu o umowny system prawny. W sytuacji dominacji prawodawstwa opartego na konwencji uzasadnionym i koniecznym jest przedstawienie rekonstrukcji koncepcji prawa Akwinaty. Kontynuatorem tej interpretacji jest między innymi filozofia M. A. Krąpca, K. Wroczyńskiego, M. Piechowiaka czy K. Stępień. Prezentacja owych poglądów stanowi solidny filar dla uprawiania filozofii prawa, opartego na konfrontacji z zastaną przez człowieka rzeczywistością. Przedstawione tu zagadnienia obejmują problematykę prawną, dotyczącą rozumienia samego faktu prawa. Zostaną wyróżnione rodzaje praw, w sposób szczególny treść prawa naturalnego oraz jego fundament, stanowiący istotę prawa, jak i jego relacja do prawa stanowionego.

Pojęcie prawa

Prawo Akwinata definiuje jako *ius* oraz *lex*. Termin pierwszy wskazuje na podmiotowy charakter prawa i wyraża uprawnienia danego podmiotu do określonej rzeczy, czy też uprawnienia owego podmiotu do danego postępowania³. Krzysztof Wroczyński zwraca

koś, *Prawo naturalne czy konwencja podstawą prawa stanowionego*, w: *Substancja, Natura, Prawo naturalne*. Seria: Zadania współczesnej metafizyki, nr 8, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2006, s. 329-331; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 2002, s. 178.

² M.A. Krąpiec, *W trosce o godziwe prawo. Wykłady otwarte imienia Ojca profesora M.A. Krąpca*, Lublin 2013, s. 5.

³ Krąpiec precyzuje (naukowe i potoczne) znaczenie terminu „prawo”, wskazując, że: a) oznacza jakieś moje prawo, jakąś moją „rację” do rzeczy; b) oznacza akceptację jakiejś moralnej możliwości czynienia czegoś; c) oznacza jakiś zespół reguł lub norm; d) odnosi się do nauki o prawie. Zob. Krąpiec, *Człowiek i prawo...*, dz. cyt., s. 32.

uwagę, że etymologia słowa *ius*⁴ nie została całkowicie wyjaśniona, uzasadniając, że najczęściej wiąże się ją z tym co jest prawe, sprawiedliwe. Termin *lex* odnosi się natomiast do prawa przedmiotowego, rozumianego jako pewne uregulowanie prawne – ustawa, jej treść. Rozróżnienie na prawo podmiotowe oraz na prawo pozytywne dotyczy jednak tego samego bytu (znacząc co innego). Raz ujmuje go od strony bytowo-egzystencjalnej (*ius*)⁵ innym razem od jego strony „przedmiotowej” jako (*lex*). Prawo, określając postępowanie ludzkie powinno być konkretnie wyrażone. Prawo nabiera zdeterminowanej treści wówczas, gdy ukazuje się jako norma prawna *lex*. Św. Tomasz zgadza się z Atystotelesem, który wskazuje, że prawo, jako „aktywna strona ładu społecznego jest racją porządku”. Czynnikiem porządkującym takiej racji jest rozum, który reguluje poszczególne elementy owej racji, dotyczące aspektu życia społecznego, tak indywidualnego jak i państwowego⁶. Prawo w tym sensie jest pewną regułą oraz kryterium czynów ludzkich, co oznacza, że reguluje lub zakreśla pewne granice, prowadząc człowieka do spełnienia określonego czynu lub jego zaniechania. *Lex* (od *ligando*) oznacza w języku polskim to, co wiąże, zobowiązuje do pewnego postępowania. Regułą i kryterium ludzkich działań jest rozum⁷. To on jest pierwszą zasadą (*primum principium*) postępowania ludzkiego bytu. Wobec tego prawo w sensie ścisłym jest rozporządzeniem rozumu (*ordinatio rationis*). Owo

⁴ Pojęciu *ius* w tradycji greckiej pierwotnie przypisywano religijny charakter. W łacińskiej interpretacji ludowej *ius* oznaczało bycie dostosowanym czy domierzanym. Tradycja klasyczna przyjmując *ius* jako *ars boni et recti*, czyli „sztuka stosowania tego, co dobre i słuszne”, akcentuje prawo jako realizację dobra i jego powinności. W skutek tego prawo *ius* łączy się z uprawnieniem, sprawiedliwością. Przy czym, zaznacza Wroczyński, podmiotem uprawnień omawianego prawa może być „jednostka ludzka, jak i inne podmioty stosunków społecznych”. Zob. K. Wroczyński, *Ius*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 5, Lublin 2004, s. 115.

⁵ Krąpiec, *Człowiek i prawo...*, dz. cyt., s. 43.

⁶ „Dlatego istniały tendencje interpretacyjne wiązania prawa albo z indywidualnym człowiekiem, albo ze społeczeństwem, w tym zwłaszcza rozumieniem państwa i jego funkcjonowania. Stanowiska te były uzależnione od koncepcji bardziej podstawowych – od rozumienia filozofii – tłumaczy filozof KUL. Zob. M. A. Krąpiec, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2006, s. 502.

⁷ Św. Tomasz *lex* – w znaczeniu ustawy, pojmował nie tylko jako odzwierciedlone na piśmie reguły życia społecznego. Nie wymagał ich pisemnego obwieszczenia.

ordinatio rationis stanowi pierwszy element definicji prawa *lex* według św. Tomasza. Głosi ona, że: *lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*⁸. W jej skład wchodzi wspomniane powyżej: rozporządzenie rozumu, dobro wspólne, władza prawodawcza, sprawująca opiekę nad społecznością oraz obwieszczenie. Wymienione elementy składowe definicji prawa, odnosząc się do podstawowej treści, dotyczą w równej mierze prawa naturalnego jak i prawa stanowionego. Akwinata, jako baczny obserwator świata, filozof, którego celem jest poznanie i zrozumienie konkretnie istniejącej rzeczywistości, wychodzi od – wcześniejszego niż porządek podmiotowy – porządku przedmiotowego, niezależnego od woli człowieka⁹. Ów porządek jawi się jako wyższy i ontycznie pierwszy. Taki porządek, adekwatny do struktury rzeczywistości domaga się, aby wszystko bez wyjątku było na swoim właściwym miejscu. Takim właściwym porządkiem należnym każdemu, zgodnie z jego naturą, jest oddać to, co mu się należy. Stąd wywodzi się powinność czy zdolność moralna (*facultas moralis*) sprawiania lub niesprawiania określonych czynów. Poznane przez człowieka czynności zgodne z porządkiem rzeczy Akwinata uzaje za wiążące i zaleca ich wykonywanie. Prawo, kierujące dynamizmem działania, należy do dziedziny rozumu praktycznego. Działanie ludzkie jest złożone ze współdziałania dwóch władz – rozumu i woli. Wola jest tą, która determinuje rozum do działania. Wola nakazem rozumu (przez *imperium*) skierowuje się do dokonania czynu.

W zrozumieniu złożonego przebiegu czynu ludzkiego pomoże analiza M. A. Krąpca. Pisze on, że należy „dostrzec w dziedzinie tzw. *imperium*, z którym łączono zawsze normę prawną (...) trzy

⁸ Sth., I-II, q. 90, a. 1-4.; Akwinata definiuje czym jest prawo: „Prawo jest rozporządzeniem rozumu i przyporządkowane do dobra wspólnego oraz promulgowane przez tego, kto ma troskę o wspólnotę”.

⁹ Cz. Martyniak zauważa, że współczesne doktryny prawo podmiotowe traktują jako wyjściowe, przyznając mu rolę podstawy całego prawa naturalnego, dla Akwinaty było ono tylko jednym z elementów przedmiotowego porządku świata. Porządku, który nadaje czynom ludzkim określony kierunek czy nakreśla ich granice, mierząc tym samym czyni człowieka. Zob. Cz. Martyniak, *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, w: tenże, *Dziela*, Lublin 2006, s. 21.

„podskładniki”, z których dwa pierwsze: rozporządzenie i racjonalne przekazanie do wykonania, są bezsprzecznie dziełem rozumu, podczas gdy trzeci: poruszenie, wiąże sferę rozumu z porządkiem wolitywnym, czysto dynamicznym. Prawo jest związane zasadniczo z czynnikiem pierwszym – *ordinatio*, ale nie w oderwaniu od następnych. Zatem prawo jest zasadniczo dziełem rozrządzającego rozumu, o ile ten (...), jest wewnętrznie połączony ze sferą wolitywną¹⁰. Mimo że *imperium* jest aktem rozumu, nie może odciąć się od udziału woli. Ona nadaje „impuls do dokonania czynu” i stanowi akt nakazu samemu sobie: czyń to!, i przyczynia się do odegrania przyczyny sprawczej (*causa efficiens*), poprzedzającej *imperium*. W świetle wiedzy antropologicznej należy podkreślić, że akt prawdziwie wolny jest wynikiem wolnej woli tylko wówczas, gdy jest zakorzeniony w rozumie¹¹. Koniecznym jest, zauważa Akwinata, żeby rozum wyprzedzał wolę. Aby dane działanie określić moralnym¹², musi być ono podporządkowane nakazom rozumu. To on określa cel i dobiera środki konieczne do urzeczywistnienia danego działania. Owo działanie nie może jednak sprzeciwiać się normie moralnej „transcendentnej wobec rozumu”, ustanowionej przez Boga. W odniesieniu natomiast do skłonności bytu ludzkiego (*recta ratio*) rozum prawy, jawiąc się jako norma moralności, samoczynnie odczytuje powinności działania¹³. „Człowiek, będąc (...) wolnym i rozumnym w działaniu, dobiera zasady do tego działania (...). Celem zaś wszelkiego działania jest dobro. Z tej racji wola, pokiero-

¹⁰ Krąpiec, *Człowiek i prawo...*, dz. cyt., s. 48-49. Swieżawski wyjaśnia: „Zasadniczo więc intelekt, z racji wyższego stopnia duchowości swego przedmiotu, jest władzą doskonalszą od woli”. Jego zdaniem Akwinata znał dwie władze umysłowe: intelekt i wolę. Zmysłom zaś przypisywał uczucia. Zob. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 2002, s. 153. Por. tamże, s. 136-161.

¹¹ Por. Sth. I-II, q. 17, a. 1. Tenże, I-I, q. 79, a. 1. Zob: K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 69. Analiza powyższego stwierdzenia w jednoznaczny sposób dowodzi, że tomizm odrzuca wszelkie teorie, których geneza aktów prawnych opiera się na arbitralnym akcie woli określonego podmiotu.

¹² Akwinata zdolność rozumu do poznawania dobra i zła nazywa sumieniem. Por. M.A. Krąpiec, *Ja człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1998, s. 303; tamże, s. 289; J. Salij, *Eseje tomistyczne*, Poznań 1998, s. 183.

¹³ B. Chyrowicz, *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku*, Lublin 1997, s. 25.

wana odczytaną przez rozum prawdą o dobru, staje się wolą prawa (*recta voluntas*) i sprawia, że działanie człowieka jest prawe¹⁴. Celem wszelkiego działania jest dobro, zaś celem wszelkich ustaw powinno być dobro powszechne (jako drugi element definicji), stanowi dla Akwinaty istotną cechę prawa. Jest to fundamentalna i naczelna racja bytu prawa, czyli jego obowiązywalności. Wszelkie bowiem działanie ludzkie regulowane prawem podejmowane jest ze względu na cel. Cel jako racja działania jawi się jako określone dobro. Celem zaś prawa jest dobro drugiej osoby.

Doktor Anielski ujmuje to następująco: „To, co czyni się dla jakiegoś celu, powinno być dostosowane do niego (...). Stąd też i prawa powinny być dostosowane do dobra wspólnego i służyć mu. Wiele zaś składa się na dobro wspólne. Dlatego prawo powinno uwzględniać: osoby, ich zajęcia i czasy, bo wspólnota państwowa składa się z wielu osób i przez różnorodne czynności osiąga się dobro¹⁵. Należy nadmienić, że pojęcie dobra wspólnego może się odnosić do danej społeczności, żyjącej w ramach określonej zbiorowości terytorialnej czy państwowej. Może także, odnosić się do dobra mającego swoje odbicie w porządku nadprzyrodzonym, wspólnego wszystkim bytom rozumnym¹⁶. Ostatecznym celem życia bytów rozumnych jest „szczęśliwość czy szczęście”. Rozumiane jest ono jako najistotniejsze dobro oraz „najwyższa doskonałość”. Bytem doskonałym w świetle poznania metafizycznego jest Absolut¹⁷. O doskonałości człowieka stanowi zaś „aktualizacja możliwości ludzkiej spotencjalizowanej osobowości”. Przedmiot dążeń człowieka jest wyznaczony przez naturę bytu ludzkiego przypisanym mu prawem. Doskonalenie takiego bytu jest możliwe na tle pewnych relacji z określoną jednostką, bądź społecznością. Z racji, że „prawo jest przeznaczone dla społeczności, jego celem musi być doskonałość osób, które ten społeczny byt rela-

¹⁴ Krąpiec, *Człowiek i prawo...*, dz. cyt., s. 5.

¹⁵ Sth., I-II, q. 96, a.1. Akwinata przyczynę celową, ze względu na co jest podejmowane działanie nazywa przyczyną przyczyn.

¹⁶ F. J. Mazurek, *Alfreda Verdrossai Jacquesa Maritaina koncepcja dynamicznego prawa naturalnego*, w: *Powrót do prawa ponadustawowego*, red. M. Szyszkowska, Kraków 2004, s. 139-140.

¹⁷ Krąpiec, *Człowiek i prawo...*, dz. cyt., s. 37, 50-51.

cyjny tworzą¹⁸. Z tego wynika, że prawo w znaczeniu *lex* – ustawa, stanowiąc rozporządzenie rozumu „zyskuje realną moc działania, gdy zostanie upodmiotowione w ludzkiej osobie (...). Całość lub zupełność osoby ludzkiej w społeczeństwie zachodzi, gdy ono jest dla człowieka, a nie człowiek jest środkiem dla społeczności. Człowiek jest większą całością (...), aniżeli wszystkie społeczności¹⁹”.

Kompetencji prawodawcy (kolejny składnik definicji), pojętej jako „prawowita władza”, autor *Sumy* poświęca niemało uwagi. Z racji, że prawo, jako ustawa ma na względzie kierowanie do dobra powszechnego, powinno ono być powierzone komuś, kto jest w stanie to dobro rozpoznać i zapewnić (przez sankcje) jego realizację. Stanowienie praw przypadac powinno ogółowi obywateli lub też temu, który sprawuje pieczę nad społeczeństwem²⁰. Zatem przyczynę sprawczą prawa stanowić może samo społeczeństwo, albo jego przedstawiciel. W każdej dziedzinie prowadzenie do celu przynależy temu, któremu dany cel jest najbardziej odpowiedni²¹.

Doktryna Tomasza władzę uznaje za kompetentną, aby pewien porządek prawny ustalić, wprowadzić i wymagać jego respektowania, mając na względzie dobro społeczne. Zagadnienie władzy odnosi się bezpośrednio do kwestii przymusu w postaci sankcji. Akwinata uważa, że aby *ustawa* zapewniała skuteczność prawa winna być wyposażona w karę. Promulgacja jest ostatnim elementem składowym

¹⁸ K. Stępień, *W poszukiwaniu podstaw racjonalności prawa*, Lublin 2015, s. 104. Por. tamże, s. 90-93. Autorka zwraca uwagę: „Do realizacji dobra wspólnego społeczność używa materialnych i materialno-duchowych środków, koniecznych do życia biologiczno-psychicznego. Organizowanie tych środków musi być przyporządkowane maksymalnym możliwościom rozwoju człowieka (...). Jednak, dobro wspólne pojęte jako zespół dóbr materialnych, uderza w wartość człowieka jako osoby transcendującej świat materialny i społeczeństwo. Niemożliwy jest wówczas rozwój spotencjalizowanej osobowej natury człowieka”, s. 92.

¹⁹ Krąpiec, *Człowiek i prawo...*, dz. cyt., s. 131. Należy przy tej okazji zwrócić uwagę, że doktryna pojmująca człowieka jako jednostkę ludzką – osobę obdarzoną rozumem i wolną wolą wyraża personalizm Tomasza. Samorealizację takiego bytu umożliwia określa zbiorowość, stanowiąca jego kolebkę.

²⁰ Sth., I-II, q. 90. Por. Krąpiec, *Człowiek i prawo...*, dz. cyt., s. 51-52; Stępień, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 104.

²¹ Sth., I-II, q. 90, a. 3.

definicji. Tomasz rozumie ją jako aplikację lub obwieszczenie. Jej publiczne ogłoszenie jest warunkiem mocy obowiązującej prawa i stanowi właściwość każdej *ustawy*. Kwestia promulgacji wynika bezpośrednio z kwestii znajomości prawa. Aby człowiek mógł postępować w zgodzie z literą prawa, konieczne jest jego obwieszczenie społeczeństwu. W innym wypadku status takiej ustawy będzie stanowił jedynie projekt prawodawcy²². Mimo że sama promulgacja nie stanowi istoty prawa, jest warunkiem koniecznym formalnego istnienia prawa – normy. Końcowy człon definicji głosi: „prawo jest (...) dziełem rozrządzającego rozumu, o ile ten jest czymś (...), wewnątrznie połączonym ze sferą wolitywną. Przede wszystkim chodzi o tzw. *recta ratio*, czyli rozum pokierowany rzeczywistością, realnym bytem, a nie konstruującym prawo w oderwaniu od rzeczy”. Celem zatem prawa jest dobro wspólne, w ramach którego współrealizuje się dobro osobowe każdego człowieka. Zapewniające pełną współpracę, a nie wyłącznie wzajemne współistnienie.

Rodzaje praw

Rozważając zagadnienie dotyczące prawa naturalnego w ujęciu Tomasza z Akwinu należy podkreślić, że jest ono wplecione w kontekst prawa wiecznego i stanowionego. Prawo wieczne związane jest z samym istnieniem Boga, któremu podlegają wszystkie inne typy praw. Bóg, stanowiąc prawo odwieczne (*lex aeterna*) ukierowuje wszystko, co podlega takiemu porządkowi²³ do określonego

²² Martyniak wskazuje, że proste zakomunikowanie nie może zastąpić promulgacji. Aby „węzeł jakiś wiązał się, by wola czyjaś była zawiązana [czytaj: zobowiązana], musi być ona być najpierw oświecona”. Zob. Martyniak, dz. cyt., s. 37.

²³ A. Szostek podkreśla, że „ważne jest, by dostrzec (...) dwa aspekty „królewską godność”, jaka kryje się za definicją prawa jako „uczestnictwa odwiecznego w stworzeniu rozumnym” z normatywnym charakterem tego, kim jest człowiek w całej swej duchowo-cieleśnej, dynamicznej złożoności (...), posłuszeństwo człowieka prawu Bożemu implikuje rzeczywisty udział rozumu i woli człowieka w bożej mądrości i opatrności”. Zob. A. Szostek, *Prawo naturalne jako podstawa działania człowieka*, w: *Substancja, Natura, Prawo naturalne*, dz. cyt., s. 51-52. Por. Krąpiec, *Człowiek i prawo...*, dz. cyt., s. 72.

celu²⁴. Plan taki, jako idea porządku rządzenia bytami, ma charakter prawa. Rację istnienia takiego porządku, stanowiąc prawo odwieczne jest zatem określony cel. Dziedzinie działania celowego przyporządkowana jest pewna hierarchia dóbr, według której tylko stworzenia rozumne mają zdolność poznania tego prawa. Byty osobowe, podkreśla Akwinata, uczestniczą w sposób wyższy w tym prawie. Ono wyraża się ich skłonnościami, prowadząc do realizacji celu zamierzonego przez ich Stwórcę. Uczestnictwo takie, jako idea Boga stanowiąc regułę „wyciśniętą” w naturze rozumnej określone zostało w filozofii klasycznej prawem naturalnym²⁵. Na tej podstawie Akwinata dowodzi, że światło naturalnego rozumu jest wdrożeniem w ludzi Boskiego światła i niczym innym jak uczestnictwem stworzenia rozumnego w prawie wiecznym. Katarzyna Stępień zauważa: „Według Tomasza, każdy byt jest przyporządkowany do celu przez prawo wieczne, wraz z nadaniem istnienia. Rozum nadaje więc naturze cel, tzn. powoduje, by zaistniał byt o takiej, a nie innej naturze, mający w ten, a nie inny sposób określone działanie, prowadzące do takiego, a nie innego celu (...). Byt rozumny i wolny – człowiek ‘sam’ układa rzeczy do celu (łac. *Iustare* – domierza) – jako działający *per intellectum* dąży zawsze do przedmiotu świadomie zamierzonego, przedstawiającego obiektywną doskonałość”²⁶. Uczestnictwo w prawie wiecznym, dzięki prawu naturalnemu, umożliwia człowiekowi naturalne światło jego rozumu (według jego zdolności) odczytywać to, co dane i dostępne jest w jego własnej naturze²⁷. Pra-

²⁴ M.A. Krapiec, *Byt i istota*, Lublin 2009, s. 83. Por. K. Stępień, *W poszukiwaniu racji dobra. Komentarz do art. 6 kwestii XXI*, w: Thomaе, *Quaestiones disputate de bono, de appetitu boni et voluntate – Dysputy problemowe o dobru, o porządkaniu dobra i o woli*, tłum. A. Białek (Dzieła Św. Tomasza z Akwinu. Przekład – studia – komentarz), Lublin 2010, s. 258-260.

²⁵ Sth., I-II, q. 91, a. 2.

²⁶ Stępień, *W poszukiwaniu podstaw...*, dz. cyt., s. 60-61. Stępień zwraca uwagę, że niemożliwym jest zrozumienie porządku bez odwołania się do racji bytu i ujęcia celu, tamże, s. 55.

²⁷ „Natura bytu, będąca źródłem działania, jest odbiciem idei wiecznych, istniejących w umyśle Absolutu. Dlatego Tomasz określa prawo naturalne jako partycypację w prawie wiecznym. Byty działające na mocy swojej natury dążą do dobra pełnego, które jest celem wszystkich bytów. Dążenie to odbywa się przez realizację tkwiących

wo to zatem człowiek odczytuje z rzeczywistości, czyli opiera się ono na doświadczeniu świata i jego rozumnym odczytaniu. Relacja zachodząca pomiędzy rozumem a prawem naturalnym skłania autora *Sumy teologicznej* do przeanalizowania zagadnienia określanego mianem: *habitus*, które wyraża *traktat o sprawnościach*²⁸. Prawo, a konkretnie to, co posiada się jako zwyczaj, może być nazwane *habitus*. Terminem tym wyrazić można płynące z nastawienia naszej natury „stałe predyspozycje”, występujące w naturze każdego bytu rozumnego (*habitus entitativi*), czy też w jego władzach (*habitus operativi*). I w tym znaczeniu powiedzieć można, że prawo jest *habitus*. Tomasz wskazuje, że mimo iż „wszystkie stworzenia są przyporządkowane Bogu”, to tylko człowiek jest skierowany do wiecznej szczęśliwości. Osiągnięcie takiej szczęśliwości przez człowieka, jako bytu nieskończonego nie jest z nim współmierne, z tego względu koniecznym jest, aby nim kierowało prawo wieczne, dane bezpośrednio przez Boga, wyższe od prawa naturalnego i stanowionego.

Św. Tomasz wskazuje również na inne racje występowania takiego prawa: z powodu niepewności ludzkich ocen; z powodu możliwości uchwalania prawa w aktach wewnętrznych, które wymykają się prawu ludzkiemu stanowiącemu jedynie sądy o postępach zewnętrznych; z powodu możliwości karania i zwalczania wszelkiego zła, z którym nie radzi sobie prawo ludzkie (które chcąc oddalić wszelkie zło, niszczyć mogłoby rzeczy dobre). Tomaszowa formuła „[...] *lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae*

w bycie naturalnych skłonności, na przechodzeniu z możliwości do aktu w różnych porządkach i różnych płaszczyznach. Miarą wyznaczającą kres tego dążenia jest forma substancjalna bytu, jako odzworowanie idei Stwórcy. W tym znaczeniu stanowi On kres dążenia, a upodobnianie się do Niego – sposób, w jaki ten kres się osiąga”, tamże, s. 62-63.

²⁸ Sth., I-II, q. 49. W artykule pierwszym, w kwestii *traktatu o sprawnościach* św. Tomasz podaje znaczenie pojęcia *habitus*, pochodzącego od słowa „habere”, oznaczającego – mieć. W kwestii *traktatu o sprawnościach*, w artykule czwartym, odpowiadając na pytanie: „Czy w umyśle może być jakaś sprawność?” Akwinata wyjaśnia: „Podmiotem sprawności, podobnie jak i możliwości, jest ten czynnik, od którego pochodzą czynności. Zrozumienie zaś i rozważanie to właściwe czynności umysłu. A więc także sprawności w poznaniu są właściwie w samym umyśle”. Sth., I-II, q. 50, a. 4.

*in rationali creatura*²⁹, określająca prawo naturalne jako partycypację prawa wiecznego w bytach rozumnych dowodzi, że prawo wieczne ostatecznie ukierunkowuje inklinacje naturalne bytu skończonego. Przyczynując sprawczo, stanowi przyczynę porządku natury istniejących bytów. Przy czym jedynie człowiek – o czym już wspomniano – dzięki światłu naturalnego rozumu „uczestniczy aktywnie w prawie wiecznym”. Uczestnictwo w prawie wiecznym wyraża również *lex humana* – „oznacza reguły (...) życia ludzkiego w społeczności, stanowiąc typ prawa pozytywnego”. W filozofii św. Tomasza „prawo to przenika całe uniwersum bytu”, którym kieruje „odwieczny plan Bożej Mądrości”. Zatem Najwyższa Mądrość odnosi się do wszystkich typów praw, tak wiecznego, naturalnego, objawionego jak i ludzkiego. Akwinata prawo naturalne traktuje nadrzędnie w stosunku do ustawy ludzkiej. Z tego powodu „wszelka reguła ustanowiona przez ludzi posiada naturę prawa o tyle, o ile wypływa z prawa naturalnego”³⁰ i o ile jej nie narusza. Stworzenia pozbawione rozumu uczestniczą zaś w prawie wiecznym tylko *per analogiam*.

Treść prawa naturalnego

Poznanie nie jest właściwe wszystkim istniejącym bytom. Człowiek jako byt cielesno-duchowy posiada intelekt i wolę. Dzięki tym władzom ma możliwość postępowania w ludzki sposób, to znaczy rozumny i wolny. Rozumność, jako właściwość formy (duszy rozumnej) bytu ludzkiego, nakreśla właściwy tylko jemu sposób funkcjonowania.³¹ Zatem rozum, zgodnie z jego naturą, określa sposób postępowania. Działanie naturalne jest takim działaniem, które w sposób konieczny przysługuje rzeczy, z tego powodu „że jest czym jest” – jest sobą. Rozum z poszczególnych zachowań człowieka potrafi odkryć

²⁹ Sth., I- II, q. 91, a. 2. Prawo naturalne jest niczym innym, jak odcisnięciem prawa wiecznego w rozumnej naturze bytu.

³⁰ Martyniak, dz. cyt., s. 71. Taką, bezpośrednio pochodzącą z ustawy naturalnej jest *ius genium*. Z wniosków „pierwszych zasad wspólnych ustawy naturalne” czerpie moc obowiązującą.

³¹ Por. Stępień, *W poszukiwaniu podstaw...*, dz. cyt., s. 65.

te, które stanowią skłonności jego natury. Jest on bowiem „elementem odczytującym i porządkującym strukturę bytową człowieka, wywodzi z tejże struktury normy działania – sformułowane zarówno w stosunku do życia jednostkowego jak i publicznego oraz formułuje je wyrażając w formie rozporządzeń i reguł sposobu postępowania człowieka”³². Zatem to, do czego posiada człowiek naturalną skłonność, jest w sposób naturalny (spontaniczny) poznawane. W procesie owego poznania panuje określony porządek. I tak pojęcie dobra³³ (jak bytu w poznaniu), jawi się jako pierwsze w poznaniu rozumu praktycznego. Dobro stanowi cel pożądania woli i jest motywem wszelkiego działania. Z tego względu pojęcie tego dobra występuje w „pierwszej zasadzie intelektu praktycznego”, wskazującej, że „dobrem jest to, czego każdy byt pożąda”.

Na tej podstawie Akwinata ustanawia pierwszy przepis prawa naturalnego: „dobro należy czynić i dążyć do niego a zła należy unikać”. Odczytanie zaś tego, co stanowi owo dobro dla człowieka jest możliwe z właściwych mu potencjalności. Ludzka natura rozumna ujawnia się w trzech podstawowych inklinacjach. One nakierowują człowieka na określone dobra. Te stanowią przedmiot prawa naturalnego i do nich też odnoszą się nakazy tegoż prawa. *Lex naturalis* stanowi swoisty wskaźnik kierujący na „uporządkowany zespół dóbr” dla istoty ludzkiej³⁴. Pierwszą grupę stanowią (wspólną człowiekowi i innym bytom ożywionym) skłonności do zachowania istnienia. Jest to skłonność tak podstawowa, że często bywa nawet nieuświadomiana, najczęściej dopiero w momencie zagrożenia istnienia. Każda substancja i każdy człowiek dążą do zachowania własnego bytu według swojej natury³⁵.

³² J. Maritain, *Le docteur*, s. 15, w: Martyniak, dz. cyt., s. 84.

³³ Krąpiec zauważa: „Tak. Dobro jest czytelne przez rozum, jest obiektywne (...). Gdybyśmy zanegowali poznawalność dobra, a przez to samo usunęli podstawę obowiązywalności prawa naturalnego, to zrezygnowalibyśmy z człowieczeństwa (...), wówczas bowiem człowiek nie odróżnia dobra od zła”. Negacją prawa naturalnego, jest równoznaczna z odrzuceniem samych „podstaw osobowości człowieka”. M. A. Krąpiec, *O prawie*, w: *Rozmowy z Ojcem Krąpcem*, Lublin 2011, s. 74.

³⁴ M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999, s. 302-304.

³⁵ Sth., I-II, q. 94, a. 2.

O tym, jak jest to podstawowa wartość wskazuje Krąpiec: „zachowanie istnienia – życia jest jednak ontyczną „bazą” innych praw człowieka – osoby”³⁶. Wszelkie działanie sprzeciwiające się temu prawu jest „wymierzone przeciwko ludzkiej naturze”. Instynkt samozachowawczy przyjmuje w świadomości osoby ludzkiej postać prawa naturalnego, „nakazując” obowiązek troski o własne życie. Druga grupa skłonności (wspólna człowiekowi i światu zwierząt) odnosi się do przekazywania życia. Tę rozumną skłonność Akwinata wyraża w pochodzącym od Ulpiana sformułowaniu: „To należy do prawa natury, czego sama natura nauczyła wszystkie zwierzęta, mianowicie zespolenie się mężczyzny i kobiety i wychowanie dzieci”³⁷. Tradycyjne rozumienie tego prawa ma węższy zasięg. Przejawia się w dążeniu do utrzymania własnego gatunku w zorganizowanej strukturze świata. „Instynkt zachowania gatunku”, stanowi wyraz obowiązku, jak i troski o własne potomstwo³⁸. Życia ludzkiego nie można zawężyć do sfery czysto biologicznej. Człowiek realizuje się w „drugim” i żyje dla niego. Przejawem ludzkiego zachowania jest zatem wychowanie i nauczanie, jak również tworzenie rodziny. „Dobrem wspólnym rodziny jest dobro każdej osoby – członka, który ma prawo do pewnych świadczeń (..), na rzecz jego osobowego rozwoju (...) i „na wzór” rodziny w innych grupach społecznych”³⁹. Inklinacja ta, będąc przejawem prawa naturalnego w człowieku realizuje się ze względu na cel osobowy, każdej wolnej jednostki. Z tego powodu wspólnym celem obojga rodziców nie jest samo wydanie na świat, lecz świadome i odpowiedzialne wychowanie człowieka. Trzecią grupę (specyficznie ludzką), stanowi skłonność (jak i prawo z niej wynikające) do rozwoju natury rozumnej. Jest ona wyrazem dynamicznego a zarazem społecznego charakteru tej natury. Św. Tomasz prawo do osobowego rozwoju przedstawia następująco: „by poznać prawdę o Bogu, by żyć w społeczności”⁴⁰. Ustawa wynikająca ze skłonności do rozwoju

³⁶ Krąpiec, *Człowiek i prawo...*, dz. cyt., s. 256.

³⁷ Sth., I-II, q. 94, a. 2.

³⁸ Z. Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, Kraków–Warszawa 2006, s. 110.

³⁹ Krąpiec, *Człowiek i prawo...*, dz. cyt., s. 259-260.

⁴⁰ Sth., I-II, q. 94, a. 2.

osobowego, wyraża tę stronę bytu ludzkiego, która jako transcendentna wobec natury biologicznej, przysługuje tylko człowiekowi. Osoba, której źródło stanowi niematerialna dusza, będąc aktem istnienia ciała organizuje oraz dysponuje władzami człowieka: intelektem i wolą. Wymienione władze charakteryzuje ukierunkowanie życia intelektualnego na poznanie, a przez nie zrozumienie rzeczywistości, aż do poznania pierwszej przyczyny, nazwanej Bogiem. Do poznania prawdy człowiek więc posiada naturalną skłonność. Wszelki rozwój i wszelkie poznanie⁴¹ omawianej skłonności, nie zrealizowałoby się bez – akcentuje Tomasz – wsparcia i pomocy społecznej. Bez niej realizacja swoich potencjalności nie będzie możliwa. „Inklinacje naturalne jednak nie ukonieczniają działania w przypadku konkretnego człowieka, ale potwierdzone wolą są pierwszymi realizacjami natury rozumnej, jej wyrazem. Aby były realizowane integralnie i paralelnie, człowiek musi odczytywać odpowiadające im dobro i sposób jego realizacji. Za pomocą rozumu praktycznego rozstrzyga, jak wykonać główny przepis prawa naturalnego: „dobro należy czynić”. Kryterium stanowi rozumność – dobro jest realizowane wówczas, kiedy czyn jest wykonywany zgodnie z prawym, a więc pokierowanym prawdą rzeczy, rozumem (*recta ratio, naturalis ratio*). Tylko wtedy skutkiem działania jest osiągnięcie doskonałości – aktualizacja bytu”⁴². Całości, liczącej trzy grupy skłonności, przyporządkowana jest większa od nich liczba zasad. Przepisy te odnoszą się do każdej z głównych grup inklinacji ludzkich. „Przydane w formę zasady” określają jej materię i stanowią zupełną listę (*et caetera huiusmodi quae ad hoc*

⁴¹ Poznanie i wybór prawdy (do którego człowiek ma prawo), jest uwarunkowane ludzkim działaniem. Moskal pisze: „Jeśli podmiot moralności działa zgodnie lub niezgodnie z prawdą o przedmiocie swojego działania i prawdą o sobie samym, pojawia się problem poznania prawdy o dobru. Problem ten wiąże się z charakterem ludzkiego działania, które jest wolne w tym sensie, że człowiek sam – przez wybór sądu praktycznego – determinuje się do działania. Poznanie i wybór prawdy o dobru jest więc nieodzownym, koniecznym warunkiem wolnego działania. W tym sensie nie ma wolności bez prawdy. Jeśli wola nie zechce dać się pokierować poznana prawdą o dobru, pozostanie jej pójść za impulsami zmysłowymi. Będzie to jednak swoiste zniewolenie”. Zob. P. Moskal, *Wolność sumienia, czy prawo i prawda?*, w: „Człowiek w Kulturze” 1995 nr 6-7, s. 291.

⁴² Stępień, *W poszukiwaniu podstaw...*, dz. cyt., s. 71-72.

spectam)⁴³. Aby jednak owe inklinacje były tożsame z prawem naturalnym (występowały w formie uświadomionej), powinny być rozpoznane przez rozum i stanowić formę określonego sądu praktycznego.

Pojęcie dobra jako fundamentu i istoty prawa

Pierwszą zasadę rozumu praktycznego doktryna określa jako *prima principia communia*⁴⁴. Wiąże się ona z pojęciem dobra. Rozum poznaje byt w aspekcie jego prawdziwości. Byt poznawany przez człowieka jawi się jako prawdziwy. Ta jego prawdziwość jawi się w pojęciu prawdy, natomiast z punktu widzenia praktycznego jawi się jako dobro, do którego wykonania obliuguje forma nakazu: należy czynić! Zasada ta, tak jak przepisy pierwszego rzędu jest nieudowodniana. Skoro dobro posiada naturę celu moralnego, jest celem moralnie obowiązującym. Rozum praktyczny owo dobro rozpoznaje w sposób naturalny i czyni celem działania człowieka. Poznanie otaczającej rzeczywistości „(...) jako właśnie *rzeczywistość*, jako *byt*, jako *dobro*”⁴⁵, odzwierciedla ludzką naturę. Takie rozumienie prawa ściśle łączy się z koncepcją natury bytu (*physis*)⁴⁶, która odnosząc się do zasadniczych właściwości determinujących byt skłania go do działania. Dobro, będąc przedmiotem pożądania człowieka i aktu jego woli, określanego „miłością pierwszą”, implikuje go do podjęcia czynu. Powinność zaś czynienia dobra jest wynikiem konieczności urzeczywistnienia celu. Nie należy zatem traktować jej w sposób bezwzględny, lecz uwarunkowany celem. Zła należy się wystrzegać, stąd nakaz: „należy czynić

⁴³ Martyniak, dz. cyt., s. 107.

⁴⁴ Sth., I-II, q. 94, a. 4.

⁴⁵ Krąpiec, *Człowiek i prawo...*, dz. cyt., s. 234. Por. Moskal, dz. cyt., s. 291. Przytomina on, że: „Relacja podmiotu moralności do dobra nie jest relacją tylko postulowaną. Jest to pewien fakt: obiektywne, niezależne od naszego rozeznania i uznania, przyporządkowanie do dobra. Człowiek jest strukturą zdynamizowaną ku dobru. Nie ma ucieczki od tego dynamizmu. Nie ma ucieczki od tego dobra”, tamże, s. 291.

⁴⁶ Zob. M.A. Krąpiec, *O rozumieniu natury*, w: *Substancja, Natura, Prawo naturalne*, dz. cyt., s. 189-197. Por. także, W. Dłubacz, *Natura czy naturalizm?* w: tamże, s. 206-213.

dobro, unikać zła” wyraża istotę prawa naturalnego. Pierwsza zasada powszechna prawa jawi się zatem jako: *principium per se nota*. Stanowi ona zasadę nadrzędną, z niej wszystkie pozostałe wynikają. Zasada ta może być ujęta w różnych sformułowaniach: „Należy czynić dobro, a unikać zła”; „Należy postępować zgodnie z rozumem”; „Należy żyć w sposób godny człowieka”. Wymienione zasady rozumu praktycznego wyrażają w formułach normatywnych naturę człowieka, stanowiąc podporę działalności ludzkiej. Pierwsza zasada, jako najbardziej podstawowa, stanowi fundament prawa naturalnego. Znajomość uprawnień prawa naturalnego jawi się w ludzkim umyśle naturalnie, a w dziedzinie działalności stosuje spontanicznie.

W *Sumie Teologicznej* św. Tomasz podejmuje także kwestie zmienności prawa naturalnego. Autor pisze, że charakter pierwszych zasad prawa naturalnego (*prima principia*) jest absolutnie niezmienny⁴⁷. Zasady pierwsze prawa naturalnego są powszechne i „stanowią ustawę naturalną *sensu stricto*”, wyrażając przy tym ludzką naturę w formułach normatywnych. Nakazy „pierwszorzędne są nieprzedawnioną nigdy „bazą” obowiązywalności prawa, do której należy zawsze powracać, ilekroć w praktyce ludzkiego postępowania zdarzać się będą błędne tendencje (...) i wypaczenia praw pod wpływem (...) czynników zniekształcających i deprawujących (...) działanie ludzkiej natury”⁴⁸. Powszechność (*in universali*) zasad tego prawa „dobro należy czynić” pozostaje taka sama. Owe zasady pozostają dla człowieka zawsze oczywiste. Zmianom, w pewnych okolicznościach, mogą ulegać wnioski czy reguły drugie (*secunda praecepta*), będące wnioskami szczegółowymi pierwszych zasad – *conclusiones propriae*. Według Akwinaty, prawo może ulec zmianie przez dodanie lub też zmniejszenie czegoś. W pierwszym przypadku mogłoby być ono ubogacone dodaniem czy uzupełnieniem do tegoż prawa nowych zasad z prawa Boskiego czy stanowionego. Drugi sposób polega na wyłączeniu – „tą zmianę można rozumieć w tym znaczeniu, że coś, co było z prawa naturalnego przestaje nim być”⁴⁹. Nasuwa się

⁴⁷ Sth., I- II, q. 94, a. 5.

⁴⁸ Krąpiec, *Człowiek i prawo...*, dz. cyt., s. 272.

⁴⁹ Sth., I- II, q. 94, a. 5.

wniosek, że prawo naturalne ulega jedynie przemianom w zasadach ujętych jako wtórne. „Z czasem (...) społeczności ewoluują, warunki ich życia zmieniają się, każda epoka musi dla siebie wyciągnąć wnioski specyficzne z prawa naturalnego, a przede wszystkim określić stosownie do nowych warunków to wszystko, czego prawo naturalne nie określa. Czesław Martyniak stwierdza, że: „prace dostosowania należy raz po raz rozpoczynać na nowo”⁵⁰. Wszelkie zmiany należy jednak dokonywać z ostrożnością. Akwinata wyróżnia dodatkowo zmiany nieuzasadnione, a spowodowane złą nauką moralną (*propter malas persuasiones*); wynikiem rozpowszechniania złych obyczajów oraz zachowań (*propter malas consuetudines et habitus corruptos*)⁵¹; różnicą sumień, czy też będące wynikiem zepsutej natury (*ex mala habitudine naturae*). Wszelkie odchylenia dotyczyć mogą wyłącznie związków specyficznych. Zmiany uzasadnione dotyczą natomiast natury ludzkiej, ściślej jej zaktualizowania. Odchylenia związane z tym faktem są uzasadnione. Stanowią one bowiem wynik niedoskonałości samej natury. Powszechność i niezmienność ustawy naturalnej jest wynikiem analogicznej do niej natury ludzkiej. Wszelkie zmiany tejże ustawy są wynikiem „zmian” samej natury ludzkiej, której sfera intelektualna znajduje się w ciągłym rozwoju⁵².

Przedstawiona w doktrynie ustawa naturalna z charakteru bytów, których „specyficzna działalność”, regulując obyczaje (*mores*) człowieka, kierowana jest rozumem i wolną wolą. Obowiązywalność tej ustawy jest wynikiem porządku przedmiotowego, który narzuca człowiekowi konieczność i powinność moralna. Tomaszowa teoria prawa naturalnego „nie rości sobie pretensji” do stworzenia katalogu prawnego, który regulowałaby rozwój życia we wszystkich możliwych jego zakresach. Prawo naturalne nakreśla jedynie elementarny „szkielet zasad”, wskazujący właściwy kierunek, którym należy

⁵⁰ Martyniak, dz. cyt., s. 144.

⁵¹ Mowa tu głównie o społeczności i cywilizacji wojskowej, związanej z trybem życia czy też wychowania. Gdzie pewne wykroczenia nie stanowią występków przeciw naturze. Por. Martyniak, dz. cyt., s. 11.

⁵² D. Mazurkiewicz, *Lex humana w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 2000, s. 206. Por. M. Łuszczynska, *Filozofia prawa Czesława Martyniaka*, Lublin 2008, s. 165.

podążać szukając reguł stanowiących „podstawę stałą o charakterze powszechnym”⁵³. Nie jest ideałem – mówi Martyniak – stojącym na szczycie, ale u podstaw porządku moralnego. Jak każda ustawa, stanowi ona pewien punkt wyjścia, wskazuje kierunek, w którym należy podążać, by w swej działalności móc „ulepszać sam siebie i doskonalić, wyrabiając w sobie różne zalety, lecz zawsze w kierunku wyznaczonym przez naturę”⁵⁴.

Wzajemna relacja praw – prawo naturalne a stanowione

Rozpatrując wzajemne relacje między prawem naturalnym (*ius*) a prawem pozytywnym (*lex*), należy zwrócić uwagę na dwa argumenty. Pierwszy oparty jest na możliwości przejścia od prawa naturalnego do prawa pozytywnego (od norm ogólnych do norm jednoznacznych). Argument drugi odnosi się do ukazania pochodzenia mocy wiążącej prawo pozytywne, które wyrasta z prawa naturalnego. Przyjęte przez św. Tomasza objaśnienie dialektyki rozwojowej, jako przejścia prawa naturalnego w kierunku prawa pozytywnego tak uzasadnia Marko Rozkoś „za pomocą określenia prawa naturalnego na podstawie analizy prawa pozytywnego (...), poszukuje się definitywnego uzasadnienia jego obowiązywalności, jednocześnie widząc, że eliminacja określonej normy prawa pozytywnego (usunięcie jej treści lub mocy wiążącej) byłaby tożsama z eliminacją sądu „dobro należy czynić”, co wskazuje na to, że prawo pozytywne ma związek z prawem naturalnym, a odrzucenie takiego prawa pozytywnego jest odrzuceniem prawa naturalnego (...). W ten sposób uzasadniony związek *lex* i *ius* jest związkiem definitywnym, a w terminologii św. Tomasza (...) nazywamy „pochodzeniem” prawa pozytywnego od prawa naturalnego”⁵⁵ za pośrednictwem wniosków. Aspekt mocy wiążącej prawa pozytywne-

⁵³ Martyniak, dz. cyt., s. 125-126.

⁵⁴ Tamże, s. 122.

⁵⁵ M. Rozkoś, *Prawo naturalne czy konwencja podstawą prawa stanowionego*, w: *Substancja, Natura, Prawo naturalne*, dz. cyt., s. 338.

go wypływa zatem w sposób bezpośredni z charakteru prawa, które dąży do dobra drugiej osoby. Obowiązywalność prawa stanowionego względem prawa naturalnego jest wynikiem interpretacji rzeczywistości i poznanej prawdy o świecie, ona później wyznacza kształt prawa oraz jego system ekonomiczny.

Zakończenie

Tradycyjną doktrynę tomistyczną, charakteryzuje obiektywizm badawczy. Cechą tej doktryny jest realizm, który ujawnia się w związku z problematyką prawną. Prawo odczytywane jest po części przez umysł ludzki, po części stanowi swobodny przedmiot woli, nie pozbawiony jednak refleksji. *Ratio* – rozum jest dla Akwinaty tym, który poznaje prawdę a także tym, który dokonuje wyboru tego co słuszne, odrzucając to, co takim nie jest. W kwestiach prawa doktryna jawi się jako niezmienna, wskazując na ponadczasowość przyjętych tez, pozostaje „w pełni zgodna z duchem współczesnych porządków prawnych”. Prawo, stojąc na straży dobra wspólnego, zaprowadza porządek między ludźmi i przyczynia się do lepszego życia. Gdyż „prawo jako realizacja dobra winno być realizacją dobra po ludzku”. Tak pojęte dobro osób stanowi naczelny cel każdego prawa.

Bibliografia

- Biesiaga T., *Imperatyw kategoriyczny*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 4, Lublin 2003.
- Chyrowicz B., *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku*, Lublin 1997.
- Dłubacz W., *Natura czy naturalizm?*, w: *Substancja, Natura, Prawo naturalne*. Seria: Zadania współczesnej metafizyki, nr 8, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2006.
- Krapiec M. A., *Byt i istota*, Lublin 2009.
- Krapiec M. A., *Ja człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1998.
- Krapiec M. A., *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 2009.
- Krapiec M. A., *O prawie*, w: *Rozmowy z Ojcem Krapcem*, Lublin 2011.

- Krąpiec M.A., *O rozumieniu natury*, w: *Substancja, Natura, Prawo naturalne*. Seria: Zadania współczesnej metafizyki, nr 8, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2006.
- Krąpiec M.A., *Prawo*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2004.
- Krąpiec M.A., *W trosce o godziwe prawo. Wykłady otwarte omienia Ojca profesora A. Krąpca OP*, red. A. Maryniarczyk., T. Duma, K. Stępień, Lublin 2013.
- Maritain J., *Le docteur*, w: *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, w: Cz. Martyniak, *Dzieła*, red. R. Charzyński, R. Wójcik, Lublin 2006.
- Martyniak Cz., *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, w: Cz. Martyniak, *Dzieła*, red. R. Charzyński, R. Wójcik, Lublin 2006.
- Mazurek J., *Alfreda Verdrossai Jacquesa Maritaina koncepcja dynamicznego prawa naturalnego*, w: *Powrót do prawa ponadustawowego*, red. M. Szyszkowska, Kraków 2004.
- Mazurkiewicz D., *Lex humana w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 2000.
- Moskal P., *Wolność sumienia czy prawo i prawda?*, w: „Człowiek w Kulturze” 6-7, Lublin 1995.
- Piechowiak M., *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999.
- Rozkoś M., *Prawo naturalne czy konwencja podstawą prawa stanowionego*, w: *Substancja, Natura, Prawo naturalne*. Seria: Zadania współczesnej metafizyki, nr 8, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2006.
- Salij J., *Eseje tomistyczne*, Poznań 1998.
- Stępień K., *Afirmacja prawa naturalnego czy pozytywizm prawny*, w: „Człowiek w Kulturze” 6-7, Lublin 1995.
- Stępień K., *W poszukiwaniu podstaw racjonalności prawa*, Lublin 2015.
- Stępień K., *W poszukiwaniu racji dobra. Komentarz do (art.) 6, kwestii XXI*, w: *Thomae, Quaestiones disputate de bono, de appetitu boni et voluntate – Dysputy problemowe o dobru, o porzadaniu dobra i o woli*, tłum. A. Białek, (Dzieła św. Tomasza z Akwinu. Przekład-studia-komentarz), Lublin 2010.
- Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 2002.
- Szostek A., *Prawo naturalne jako podstawa działania człowieka*, w: *Substancja, Natura, Prawo naturalne*. Seria: Zadania współczesnej metafizyki, nr 8, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2006.

- Stawrowski Z., *Prawo naturalne a ład polityczny*, Kraków–Warszawa 2006.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. W. Bednarski, Warszawa 2006.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 2002.
- Wojtyła K., *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986.
- Wroczyński K., *Ius*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 5, Lublin 2009.

Thomas Aquinas Conception of Natural Law

Summary

The article contents the presentation of Thomas Aquinas conception of natural law, understood as „ius” (entitlements, rights). These entitlements have their natural foundation in the personal structure of the human being (nature) and its inborn inclinations. The author presents here five main important topics: the concept of law; the various kinds of law; the content of natural law; the conception of good as a base of law; the relations between natural law and positive one.

Key words: law, nature, human being, inclinations, good

Witold Landowski
Wydział Teologiczny UAM

Źródła pozytywizmu prawnego

Współcześnie można dostrzec wręcz niesamowite przywiązanie do idei prawa, która wyciska swe piętno na różnych dziedzinach ludzkiej, cywilizowanej egzystencji. Na pierwszy rzut oka ów trend może napaść optymizmem, bo jeśli prawo – to porządek i ład w społeczeństwie i państwie oraz w strukturach ponadpaństwowych, i jeśli tzw. państwo prawa ma stanowić swoiste *antidotum* na różnego rodzaju despotyzmy, absolutyzmy, autorytaryzmy oraz totalitaryzmy – to nader trudno będzie się zdobyć na krytycyzm względem tych tendencji, które tak bardzo rozpowszechniły się nie tylko w nauce o prawie i państwie, ale także w działaniach o charakterze publicznym. A to tym bardziej, że temu legalistycznemu pojmowaniu państwa towarzyszy zwykle kult jednostkowej wolności. Choć od strony werbalnej brzmi to wszystko bardzo ponętnie i atrakcyjnie, to jeśli jednak poddamy analizie samo pojęcie prawa determinującego charakter państwa, to przekonamy się, że w grę wchodzi idea prawa jednoznacznie pojętego w sobie niepodzielnego oraz absolutnego. To zaś przekłada się na monistyczną koncepcję prawa, która jakby z samej definicji wyklucza inne rodzaje prawa. Podług tegoż monizmu, liczy się tylko czysto ludzkie prawo, które przyjmuje się umownie na zasadzie zgodności z oficjalnie obowiązującymi procedurami.

Mimo że konstytucje nowoczesnych państw demokratycznych nie odzęgają się radykalnie od prawa niepisanego, czyli naturalnego (umiarkowany legalizm), to jednak w praktyce życia politycznego występuje tylko prawo pisane i to ono ma faktycznie obowiązywać. Na taki redukcjonizm trudno przystać i to nie tylko ze względów teo-

retycznych, ale też z uwagi na to, że stanowi on potencjalne zagrożenie dla ładu moralnego, czego wymowną egzemplifikacją były nader krwawe i bolesne doświadczenia związane z wybuchem wojen światowych i powstaniem systemów totalitarnych. Otóż w systemach tych dominował radykalny monizm prawa publicznego i to w wersji na wskroś woluntarystycznej; najwyższą sankcją prawną miało być to, co podobało się jednostkom sprawującym niczym nieograniczoną władzę (np. Hitler, Stalin). Wprawdzie państwa totalitarne, jakie znamy, z nie tak przecież odległej historii, nie były państwami prawa, gdzie rządzący i rządzeni na równi podlegaliby prawu, to jednak występuje w nich zdecydowane odcięcie się od prawa naturalnego, wiecznego i Boskiego. Niestety, pod tym względem sprawa ma się podobnie z zachodnimi demokracjami; w nich również inne rodzaje prawa niż stanowione nie są zasadniczo brane pod uwagę w toku życia publicznego. Ten stan rzeczy warto nie tylko odnotować, ale także uwzględnić jego wielorakie, kulturowo-cywilizacyjne i filozoficzne uwarunkowania.

Otóż, gdy chodzi o te pierwsze, to należy zwrócić uwagę na oddziaływanie wschodnich, głównie bizantyjskich, pojęć o prawie i państwie, które w czasach nowożytnych było na tyle silne, że podważeniu uległa jedność i tożsamość cywilizacyjna Zachodu. Wymownym przejawem tegoż oddziaływania było wprowadzenie woluntarystycznej koncepcji prawa (*quod principi placuit legis habet vigorem*)¹, czy rozciągnięcie władzy monarszej na życie religijne (*cuius regio, eius religio*). Wprawdzie działa się to w kontekście określonych wydarzeń historycznych, takich jak np. reformacja, która w istocie była rewolucją religijną, skutkującą długotrwałymi wojnami religijno-politycznymi. Właśnie w kontekście tychże wojen doszło do przekształcenia się wielu normalnych monarchii w swoiste, oświeceniowe absolutyzmy, w których władza króla została rozciągnięta niemalże na wszystkie dziedziny życia dla zapewnienia bezpieczeństwa i położenia kresu konfliktom religijnym. Wola monarchy, podobnie jak we wschodnich despotjach, miała tu *de iure* sankcję prawa niczym nieograniczonego; jednakże w praktyce suweren w tym ustroju musiał liczyć się, w mniejszym lub większym stopniu w zależności od kraju, głównie z przed-

¹ Zob. M. Poradowski, *Palimpsest*, Wrocław 1997, s. 48.

stawicielami wyższych stanów społecznych (arystokracja); ponadto czynnikiem powściągającym zapędy władcy absolutnego było prawo zwyczajowe. Jednakże jakość rządów sprawowanych przez danego monarchę, oraz jakość stanowionego prawa miały generalnie zależeć od niego samego, a dokładniej mówiąc od jakości jego wychowania i wykształcenia. W wiekach XVII i XVIII żywiono głębokie przekonanie, że najlepszym sposobem chroniącym przed samowolą władcy i przed despotcją, jest jego należyta (oświeceniowa) formacja. Ten oświeceniowy model absolutyzmu nie zapobiegł jednak przenikaniu do cywilizacji zachodniej błędnych wyobrażeń na temat państwa, polityki i prawa, które jeszcze dzisiaj dają o sobie znać chociażby w postaci monistycznego i jednoznacznego pojmowania praw². A właśnie ów monizm prawa publicznego jest nader charakterystyczny dla cywilizacji bizantyńskiej, której szczególnym ucieleśnieniem była carska Rosja; car był bowiem właścicielem wszystkich i wszystkiego, i to jego wola była nieograniczona *de iure* i *de facto*, bowiem obejmowała wszelkie przejawy życia ludzkiego, począwszy od prywatnego, a na religijnym kończąc (cezaropapizm). W państwie powodowanym taką

² „Monizm, tak jak przed wiekami, kształtuje rozumienie życia ludzkiego wraz z dziedziną prawa. Niezwykle silny w XIX i początkach XX wieku kształtował i kształtuje rozumienie dziedziny prawa. Nowożytny i współczesny materializm w różnorodnych odmianach i nabudowanych na nich teoriach (naturalizmu, ewolucjonizmu, biologizmu, utylitaryzmu, marksizmu), głoszący, że istnieje jedynie materia, tak jak dawniej, tak i dziś redukuje człowieka i jego życie do przejawów jedyne go i prawdziwego bytu – materii. Wraz z tym redukuje dziedzinę ludzkiego prawa do przejawów i praw „prawdziwego bytu i prawdziwej rzeczywistości”. Byt ten jeśli jest postrzegany jako materia – energia mierzalna, bywa ujmowany typem poznania fizycznego, odwołującego się do ujęć matematycznych. Stąd i w dziedzinie refleksji nad prawem stanowionym, gdzie monizm wyznacza pogląd na świat – jedyną możliwą metodą interpretacji prawa stają się metody logiczne, odsłaniające zbornosć lub jej brak w systemie prawa. Interpretować prawo to pokazywać sens wyrażenń języka prawnego na tle przyjętej koncepcji poznania i przyjętej koncepcji świata. Jeśli wyznawany monizm ma charakter spirytualistyczny (niematerialny), wtedy refleksja nad dziedziną prawa jest uprawiana w duchu intuicjonizmu i ekstazyzmu. Prawo jawi się tu jako emanat *prawdziwego bytu* (heglizm), interpretacja prawa – to w tym wypadku poznanie i ekspresja tego, co naprawdę bytuje”. P. Skrzydlewski, *Analogiczność czy jednoznaczność w interpretacji prawa?*, w: *Substancja. Natura. Prawo naturalne*. Seria: Zadania współczesnej metafizyki, cz. 8, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2006, s. 437-438.

metodą życia zbiorowego, gdzie nie ma miejsca ani na prawo naturalne, ani na boskie, niepodzielnie rządzący suweren jest – jeśli nie samym bogiem, to w najlepszym przypadku jest jego (boga) przedstawicielem na ziemi i jego pomazańcem. W takim państwie ludzie (społeczeństwo) o tyle coś znaczą, o tyle mogą się cieszyć podmiotowością prawną (obywatelstwo), o ile wcześniej została im ona odgórnie i oficjalnie nadana. Jednostka ludzka poza państwem nic nie znaczy. Ponadto, w tym wschodnim modelu cywilizacyjnym siła, i to przede wszystkim militarna, stoi przed prawem, a polityka jest działaniem mającym na celu realizację interesów państwa zawłaszczonego przez rządzącą jednostkę. Z takim prywatyzowaniem państwa i całej sfery publicznej mamy do czynienia nie tylko w absolutyzmie monarchicznym, ale także w systemach o charakterze totalitarnym, które przecież bazowały na bizantyńskich pojęciach odnoszącymi się do kluczowych kwestii życia publicznego³. W tych wrogich człowiekowi ustrojach dziedzina publiczna jest prostym przedłużeniem działań jednostki wokół której nierzadko organizuje się specyficzny, *quasi* religijny kult. Niezależnie od tego, czy rządzi jakaś jednostka czy wąska grupa, to występuje tu nie tylko prywatyzowanie aparatu państwowego – który zresztą trzyma społeczeństwo w ryzach przy pomocy całego tabunu urzędników (biurokracja) i całej mnogości stanowionych przepisów – ale także dochodzi do zawłaszczenia całej sfery życia prywatnego, kulturalnego i mentalnego (rząd dusz). Temu też towarzyszą zazwyczaj zabiegi ze strony władzy o zachowanie pozorów praworządności. Faktycznie jednak, w tego typu państwach liczy się przede wszystkim tak lub inaczej rozumiana siła oraz fakty dokonane, natomiast cała reszta to po prostu dorabianie ideologii do tychże, czy też tworzenie „specjalnego” prawa dla kamuflażu niecnych praktyk politycznych.

³ Tym, co wywarło i nadal wywiera przemożny wpływ na rozumienie państwa jest tzw. woluntaryzm prawny. „Woluntaryzm prawny, tak charakterystyczny dla bizantynizmu, sprawiedliwość opiera na domniemanej boskości władcy, a nie na czytaniu rzeczywistości i takiego układu relacji, który właśnie w rzeczywistości rozpoznajemy jako sprawiedliwy. Tymczasem woluntaryzm prawny jest *de facto* formą apriorycznego narzucania siły, która jest przed prawem lub która jest racją prawa”. P. Jaroszyński, *Sprawiedliwość: od mitologii do ideologii*, w: *Przyszłość cywilizacji zachodu*, Lublin 2009, s. 74.

W działaniach abstrahujących od norm moralnych widać bardzo wyraźnie czysto instrumentalne i na wskroś subiektywne oraz arbitralne podejście do prawa, które ma swoje źródło w tym, co się właścicielowi lub właścicielom państwa podoba, i co służy realizacji ich partykularnych interesów. Jeśli tego partykularyzmu na pierwszy rzut oka nie widać, to może dlatego, że owe interesy urzeczywistniane są pod osłoną państwa-atrapy oraz jego instytucji. Oficjalnie, takie zabiegi spotykają się w naszych czasach z napiętnowaniem ze strony zachodnich demokracji. W podejmowanej krytyce, często można usłyszeć, że wtedy źle się dzieje z państwem, gdy wyłącznie czynnik ludzki sprawuje władzę, a nie prawo; wtedy bowiem nie może być mowy o respektowaniu trójpodziału władzy i może to doprowadzić, zwłaszcza w sytuacji nadużywania jej wykonawczego aspektu do państwa typu autorytarnego lub wręcz totalitarnego.

Tego typu krytycyzm jest historycznie uzasadniony. Wystarczy tu bowiem wziąć pod uwagę nowożytny absolutyzm monarchiczny, czy bolesne doświadczenia pierwszej połowy XX wieku. Wtedy rzeczywiście można przyjąć, że najlepszym rozwiązaniem zapewniającym wolność i sprawiedliwość danym społeczeństwom jest zaprowadzenie anonimowych rządów prawa, wyznaczającego jednocześnie zakres i kompetencje władzy wykonawczej w systemie demokratycznym z uwagi na chęć zapewnienia wolności i uchronienia się przed bezprawiem i despotyzmem. Jednakże, sprawa ta jest bardziej złożona i raczej naiwnością jest pokładanie nadziei w samej formie prawnej i ustrojowej oraz w technicznym aspekcie władzy politycznej (funkcjonalizm). Wydaje się, iż głównym powodem upraszczania tego wszystkiego, co się składa na tzw. życie publiczne jest redukcyjna i minimalistyczna koncepcja społeczeństwa, państwa i prawa. Przecież, normalnie rzecz biorąc, społeczeństwo, to coś więcej niż suma jednostek, *state* nie istnieje tylko dla zagwarantowania bezpieczeństwa wewnętrznego i zewnętrznego, a prawo stanowione nie jest bynajmniej jedynym prawem; nie jest też prawdą, że liczy się wyłącznie jego litera, czy forma. Należy bowiem uwzględnić zarówno jego treść, czyli materię zwłaszcza w jego głębszym, czyli prawno-naturalnym znaczeniu oraz formę, bo przecież normalnie rzecz biorąc, nic nie stoi na przeszkodzie, żeby prawo ustanawiane przez powołane do tego

osoby i zgodnie z określonymi procedurami, pozostawało (przy jednoczesnym zachowaniu autonomii i odrębności) w relacji do ożywczej esencji prawa naturalnego. Wtedy być może położyłoby to kres czysto laickiej wierze w cudowną moc regulacji prawnych; wiarę w to, że tylko za ich pomocą da się wytworzyć i uzasadnić ład życia publicznego. Kwestia ładu jest oczywiście odrębnym i złożonym problemem, warto jednak zaznaczyć, iż autentyczny porządek życia zbiorowego jest nie do urzeczywistnienia, bez uwzględnienia prawa naturalnego, które w odniesieniu do człowieka nabiera moralnego charakteru z uwagi na obecność w nim czynnika racjonalnego i wolitywnego. Jednakże w czasach nowożytnych, naznaczonych już to kultem rozumu, już to kultem uczucia, czy wreszcie absolutyzacją doświadczenia zmysłowego, tradycyjna koncepcja człowieka oraz prawa naturalnego uległa dezintegracji. Na skutek tego jednostka była redukowana, bądź w górę (racjonalizm, mentalizm) i wówczas prawo naturalne jawiło się jako abstrakcyjna idea nie mająca związku z fizycznym światem i z cielesnym aspektem ludzkiej egzystencji⁴, bądź też jednostkę redukowano w dół, do bytu czysto zmysłowego, czyli takiego, który nie wyróżniając się niczym istotnym od innych zwierząt podlega tym samym prawu natury. Takie ujęcie zagadnienia prowadziło do zamknięcia człowieka w porządku czysto biologicznym; w ten sposób znalazł się on poza porządkiem moralności.

Warto dodać, że na te błędne i jednostronne ujęcia miała wpływ nie tylko ówczesna, zwłaszcza XVIII-wieczna filozofia, która zresztą mieniła się różnorodnością poglądów i postaw względem świata, człowieka oraz życia zbiorowego; ale też wpłynął na to w znacznym stopniu tzw. protestantyzm, który np. w wydaniu Martina Lutra generował skrajnie negatywny obraz ludzkiej natury (*natura tota corrupta*)⁵. Jeśli na skutek grzechu pierworodnego, natura ludzka uległa całkowitemu skażeniu i zniszczeniu (Luter), to w efekcie tego prawo naturalne, a zwłaszcza jego esencjalna strona związana z przyrodzonymi inkli-

⁴ Zob. Carl L. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, Poznań 1995, s. 45.

⁵ Zob. M. Luter, *Works*, ed. J. Pelikan, vol. 1: *Lectures on Genesis*. Chapter 1-5, Saint Louis 1958.

nacjami, straciła rację bytu. Choć ten błędny obraz człowieka nie od razu przyczynił się do wyrugowania prawa naturalnego, to jednak jego obiektywne podstawy uległy zachwianiu. Najbardziej zdali sobie z tego sprawę myśliciele epoki oświecenia. Oni to właśnie, nie chcąc zgodzić się na przekreślenie ludzkiej natury, głównie w jej materialnym i cielesnym aspekcie, poczęli obmyślać rozmaite sposoby na jej dowartościowanie i nobilitację. I tak niektórzy z nich twierdzili, że człowiek jest z natury dobry, a zło moralne bierze się z kultury i niezgodnych z nią urządzeń społecznych i politycznych (Rousseau), albo że jednostka jako taka, nie jest ani zła, ani dobra, lecz indyferentna pod względem moralnym, jest ona czystą potencjalnością (*tabula rasa*); dopiero środowisko naturalne i społeczne wpływa na człowieka dodatnio lub ujemnie (Locke). Byli też tacy, którzy uważali, iż zło moralne bierze się z niewiedzy i z ciemnoty – wystarczy zatem ludzi odpowiednio oświecić światłem naturalnego rozumu, aby je wyeliminować.

Ponadto, te i tym podobne poglądy ożywiane były wiarą w człowieka, którego w nurcie racjonalistycznym ujmowano już to na modłę ogółu (ludzkość), już to na modłę sensualistyczną (człowiek jako jednostka). Mimo istniejących różnic zgadzano się co do jednego: że należy radykalnie przebudować obraz świata, ludzkiej natury i tego wszystkiego, co się składa na życie doczesne – na miarę czysto ludzką, a więc czysto subiektywną (*homo mensura*). Było to, rzecz jasna, nawiązanie do starożytnej sofistyki, która mimo wewnętrznego zróżnicowania, obierała właśnie jednostkę i konkretne ludzkie życie za jedyny przedmiot zainteresowania (skrajny antropocentryzm). Głównym rzecznikiem tegoż humanizmu w starożytności był Protagoras, który powiedział, że „człowiek jest miarą rzeczy, istniejących, że istnieją i nie istniejących, że nie istnieją”⁶. Ta sentencja była nader brzemienista w konsekwencje i to nie tylko teoretyczne. Chodzi tu przede wszystkim o negatywny wpływ subiektywizmu i relatywizmu poznawczego i moralnego sofistów na kwestię ładu społecznego. Jeśli bowiem człowiek nie jest w stanie dotrzeć do prawdy obiektywnej, to musi zadowolić się prawdą subiektywną; jednak w tej sytuacji moralność staje się sprawą czysto prywatną. No bo czy można oprzeć

⁶ Platon, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1990, 152 d.

porządek życia publicznego na takim czysto subiektywnym gruncie? Otóż, według Sokratesa czy Platona, nie można, bo to nie człowiek, lecz Bóg jest miarą rzeczy. Natomiast sam Protagoras opowiadał się za podtrzymaniem zastanej tradycji i kultury, obyczajów i związanych z nim norm postępowania nie na zasadzie teoretycznej i obiektywnej, lecz praktycznej i konwencjonalnej. Umowne miały być podstawy życia społecznego oraz cały jego normatywny wymiar, odnoszący się do kwestii ładu i prawa stanowionego – którego przedłużeniem miały być normy moralne. Jeśli tak, to odtąd trudno było istotnie odróżnić te dwa typy prawa; pojawiła się zatem tendencja do monistycznego ujmowania tegoż zagadnienia, które na nowo zostało podniesione przez nowożytnych sofistów.

W związku z tym wydaje się, że starożytna humanistyka (sofistyka), jest kluczem do zrozumienia nie tylko nowożytnych, ale także współczesnych trendów kulturowych. Warto zatem nadmienić, że ten nurt filozoficzny bazuje na tzw. wariabilizmie ontologicznym, podług którego bytu nie ma, lecz występuje jedynie proces wiecznego „stawania się”. Pogląd ten negatywnie zaciążył tak na obrazie świata, jak i człowieka. To nie przypadek, że tzw. sofisci byli zainteresowani badaniem jego (człowieka) zmysłowej i cielesnej strony; to była wypadkowa redukcyjnej antropologii. Jeśli zatem pojawiły się pewne rozbieżności co do obrazu człowieka, to dotyczyły one kwestii podporządkowania jednostki czemuś innemu niż ona sama, krótko mówiąc: czy jednostka winna być przyporządkowana władzy politycznej? Rozstrzygnięcie tego dylematu z konieczności wymagało określenia ludzkiej natury. W tej jednak sprawie wystąpiły różnice zdań, gdyż jedni sofisci biorąc bowiem pod uwagę cechy fizyczne zauważyli, że jednostki są względem siebie równe (egalitaryzm), drudzy z kolei spostrzegli przyrodzoną nierówność między ludźmi (anty-egalitaryzm) i w związku z tym utrzymywali, że jednostki silniejsze z natury nie powinny podlegać słabszym od siebie i liczyć się zbytnio z tym, co istnieje jedynie na mocy konwencji; a czymś takim są: normy prawa stanowionego, społeczeństwo oraz państwo. Ludzie bowiem bardziej żwawi mogą *de facto* podlegać prawom natury, bo to one – jak twierdzono – naprawdę istnieją. W ten sposób pojawił się kolejny problem: czy należy bardziej podlegać ludzkim stanowieniom czy prawu

natury? Odpowiedź na to pytanie okazała się względna; wszystko tu bowiem zależy od jednostki, czy jest ona silna, czy słaba. Tak czy inaczej dopuszczono jednak do głosu oba rodzaje prawa, z którymi ludzie winni się rachować. Z tym tylko, że różnie rozkładano akcenty; raz bardziej liczyło się prawo natury, a innym razem ludzkie stanowienia. I tak niektórzy z sofistów, wywodzący się z obozu anty-egalitarystów, radzili by stosować się do prawa pisanego wówczas, gdy jest się na widoku innych ludzi, natomiast w przeciwnym wypadku, gdy inni nie patrzą, należało kierować się prawem natury.

Jest rzeczą interesującą, iż te wątki humanistyki starożytnej – bazując na powierzchownej koncepcji człowieka, prawa oraz rzeczywistości – spotykały się na ogół z bezkrytyczną aprobatą ze strony nowożytnych myślicieli, którzy wiele czerpali z pomysłów i ustaleń swych starożytnych kolegów. Znalazło to szczególnie wyraz w poglądzie na początki życia społecznego. I tak czołowi myśliciele XVII i XVIII wieku twierdzili, iż jego podstawy tkwią nie w ludzkiej naturze, lecz w tzw. umowie społecznej. Wybitnymi rzecznikami tego stanowiska byli: T. Hobbes, J. Locke oraz J.J. Rousseau; filozofowie ci przyjmowali istnienie hipotetycznego stanu natury, w którym jednostki miały się cieszyć absolutną wolnością, którą jednak należało w całości scedować na państwo w osobie monarchy (Hobbes), czy proces ten obwarować ograniczeniami (Locke), czy wreszcie uczynić tak, by życie w stanie społecznym przypominało stan pierwotnej nieskażonej natury; czy też chodziło o to, by całkowicie demokratyczne urządzenia społeczne gwarantowały wolność poszczególnym jednostkom (Rousseau).

Nie wchodząc w zawiłości różnych wariantów tego konwencjonalizmu społecznego warto jednak zauważyć, że przejście ze stanu natury do stanu społecznego oraz ustanowienie państwa oraz jego władzy, było brzemienne w negatywne skutki, zwłaszcza jeśli chodzi o postrzeganie prawa naturalnego, które błędnie wiązano z tzw. stanem natury. A w tym pierwotnym stanie – jak zakładano – zagrożone miało być już to życie i zdrowie, bo człowiek jest człowiekowi wilkiem (Hobbes), już to zagrożona miała być własność prywatna (Locke), czy wreszcie wiązano naturę człowieka ze stanem dawnej i pierwotnej niewinności oraz dobroci; choć niemożliwy jest powrót

do tego utraconego stanu, to jednak forma życia publicznego winna opierać się, w stopniu możliwie najwyższym, na stanie natury – gdzie człowiek był rzekomo dobry i absolutnie wolny (Rousseau)⁷.

Warto podkreślić, iż czołowi filozofowie czasów nowożytnych zgadzali się co do jednego: że w stanie natury jednostce przysługuje niczym nieograniczona wolność. Skutkowało to z jednej strony z niesamowitym dowartościowaniem jednostki oraz gloryfikacją tego wszystkiego, co naturalne, ale z drugiej strony generowało to problem podstaw społeczeństwa i państwa. Kwestia ta szczególnie uwypatniła się w konsekwentnym i radykalnym liberalizmie, prowadzącym w prostej linii do anarchizmu oraz wybujałego indywidualizmu – gdzie jednostka jest wszystkim, a państwo niczym. Jednakże, jeśli wszystkim indywidualiom przysługują absolutne uprawnienia, to taki stan może zrodzić powszechny chaos życia społecznego. Aby więc uchronić się przed owym bezładem należy wyobrazić sobie taką oto hipotetyczną sytuację, że jednostki mimo żywionej ku sobie czy to wrogości, czy to obojętności, mimo egoizmu, zdobywają się – wiedzione rozumową kalkulacją – na zawarcie między sobą jakby paktu o pokojowym współżyciu i powołaniu do życia państwa (umowa społeczna). W ten sposób dochodzi do głosu umiarkowany liberalizm z propozycją budowania życia publicznego na piasku umowy społecznej, która *notabene* suponuje błędną koncepcję człowieka.

Ten błąd antropologiczny polega nie tylko na okrojeniu ludzkiej natury do wymiaru czysto cielesnego, ale także na negacji przyrodzonej skłonności do zawiązywania wielorakich relacji społecznych bazujących na inklinacjach nie tylko do zachowania i przekazywania życia, ale też do życia wspólnotowego i rozwoju osobowego. Kiedy jednak operuje się zubożonym obrazem człowieka, wtedy wysuwa się na pierwszy plan kwestia dotycząca utrzymania życia, zdrowia i własności; to jedynie z uwagi na te instynkty zawiązują się, podług konwencjonalizmu, struktury formalno-prawne organizujące zbiór zatomizowanych jednostek w państwo. Gdyby było ono nadmiernie rozbudowane, to należy sprowadzić je do niezbędnego minimum,

⁷ Zob. P. Jaroszyński, *Problem normatywnego charakteru natury w kulturze*, w: *Substancja. Natura. Prawo naturalne*, dz. cyt., s. 476.

tak aby państwo nie stanowiło zagrożenia dla jednostkowych swobód i umownych podstaw ładu społecznego. Z tego tytułu rządzący – jak twierdzą liberalowie – nie mogą skupiać w swoim ręku nadmiernej władzy. W związku z tym ma ona podlegać podziałowi i kontroli przez społeczeństwo w oparciu o prawo stanowione. Mimo to, prawo jest tu negatywnie postrzegane, podobnie zresztą jak państwo; te tworzy na gruncie liberalizmu jawią się jako coś na wskroś zewnętrznego i powierzchownego względem rzeczywistych, egoistycznych motywów działania poszczególnych jednostek – których sumę zwykle się w tym nurcie kulturowym nazywało społeczeństwem. Warto też dodać, że ten liberalizm, wypływający z nominalistycznej wizji rzeczywistości, zaciążył także ujemnie na rozumieniu dobra wspólnego, które jest tu tylko ogólnym terminem określającym sumę partykularnych dóbr.

Poza tym na gruncie tej doktryny, programowo odżegnującej się od głębszego wglądu w naturę człowieka, odniesienie jednostki do prawa i państwa jest z definicji negatywne, ale i konieczne. Z tym tylko, że nie chodzi tu o konieczność poznawczą, lecz czysto praktyczną; państwo (*state*) i tworzony przez nie ład prawny jest czymś niezbędnym dla pokojowej koegzystencji jednostek i zapewnienia szeroko pojętego bezpieczeństwa przy zachowaniu autonomii prawa prywatnego. Cel prawa i państwa jest tu formułowany negatywnie: formalne struktury społeczeństwa nie mogą szkodzić – *primum non nocere*. Zasada ta, choć stanowi podstawowy wymóg sprawiedliwości, to jednak pod wpływem legalizmu jest redukowana do samego kształtu i litery prawa. A zatem sprawiedliwym obywatelem będzie ten, który kurczowo trzyma się zapisów prawnych.

Jest to jeden z bardziej wymownych przejawów wąskiego i jednoznacznego pojmowania prawa; innym zaś tego wyrazem jest swoisty woluntaryzm, to znaczy, że wola określonej i uprawnionej do tego większości tworzy takie lub inne akty prawne z konstytucją na czele jako jedynym źródle prawa. Otóż, kiedy państwo hołduje takiemu legalizmowi, to tym samym przyczynia się do mechanizowania stosunków społecznych właśnie ze względu na wadliwe pojmowanie prawa, które sprowadza życie społeczne – nie bez wpływu filozofii kartezjańskiej – do tego, co czysto przedmiotowe (*res extensa*), i co winno być poddane prawom mechaniki. Wprawdzie w liberalizmie nie doko-

nuje się to na dużą skalę, niemniej na skutek wzięcia części prawdy o człowieku, społeczeństwie i prawie za całą prawdę (*pars pro toto*) występuje tu potencjalne zagrożenie dla wolności człowieka i jego przyrodzonych praw; a to tym bardziej, że mechanizmy formalno-proceduralne państwa przejawiają tendencję do powiększania zakresu spraw obejmowanych regulacjami prawnymi. W rezultacie może to prowadzić do sukcesywnego zawężenia pola ludzkiej wolności aż do przekształcenia się tzw. państwa prawa w twór despotyczny, czy wręcz totalitarny, legalnie zawłaszczający wszystkie dziedziny życia.

Jest to zagrożenie tym poważniejsze, że konwencjonalny ład prawny nie znosi tu całkowicie prawa natury jako prawa silniejszego, które występując w sferze czysto fizycznej i nieformalnej, staje się nierzadko faktycznym paradygmatem stosunków gospodarczych naznaczonych bezpardonową rywalizacją ubraną w szaty legalizmu. Ucieleśnieniem takiej postawy są tutaj tzw. „jastrzębie”, którzy bazując na wynikach nauk biologicznych, ukazujących naturalną agresywność i wrogość występującą w świecie zwierzęcym, ekstrapolują tego typu ustalenia na stosunki międzyludzkie; dla nich ideą wzorczą stosunków gospodarczych jest zachowanie się zwierząt, które przecież nie podlegają kwalifikacjom moralnym. W tym wypadku życie cywilizowane polegałoby na tworzeniu pozorów praworządności. Praktycznie oznaczałoby to uczynienie prawa natury esencją prawa pisanego. A stąd, jest już tylko krok do anarchizacji życia zbiorowego, aby w imię wolności bez granic (*freedom no limits*) zrezygnować z kamuflażu formalnego oraz proceduralnego państwa i oprzeć rządu oraz prawo bezpośrednio na zasadzie czystej siły. Jest to realna pokusa, której mogą ulec nie tylko tzw. elity polityczne, ale również społeczeństwo.

Warto przy tym zauważyć, że faktyczna dominacja siły i mocy – jakby skrywanej pod powierzchnią prawa pisanego, a przejawiająca się w życiu gospodarczym i politycznym – jest uwarunkowana w znacznej mierze tzw. nominalizmem, który przyjmuje jedynie istnienie rzeczy jednostkowych i partykularnych. Ten nurt teoriopoznawczy i zarazem ontologiczny, negując głębszy, istotowy wymiar bytowania, sprowadza wszelkie ogóły do ogólnych nazw i terminów; jeśli istnieją jakieś sensy to mają one charakter konwencjonalny. „Wy-

powiadane słowa mają sens umowny, gdyż wyrażają uzgodnioną wolę stron. Jednakże znaczenie słów jest w tym wypadku narzucone przez silniejszego. W gruncie rzeczy nie jest to umowa, jeśli przez nią rozumieć wolną decyzję obu stron, a raczej narzucenie lub wymuszenie woli strony silniejszego. Rzeczywisty sens słów bywa najczęściej skrywany pod słowami, których sens wynikający z doświadczenia jest inny. Stroną silniejszą może być jednostka, grupa dominująca, partia, państwo (...) Dlatego też jako słuszne i sprawiedliwe jest to działanie, które jest zgodne z tą umową – czyli wolą – niesłusznym i niesprawiedliwym zaś działanie nie podporządkowujące się jej. To siła właśnie tworzy autorytet polityczny i nadaje mu sankcję wartościotwórczą i normotwórczą (...) Wysunięcie na pierwsze miejsce w strukturze człowieka siły powoduje, że w tej perspektywie relacje międzyludzkie ukazują się jako wzajemne zmaganie sił, jako walka. Człowiek czuje się wówczas zewsząd zagrożony, a jedyne ocalenie polegać może na podporządkowaniu sobie innych, zniszczeniu ich”⁸.

Element siły, tak czy inaczej pojmowanej, który w praktyce życia odgrywa, jeśli nie pierwszorzędną, to na pewno niebagatelną rolę – wywiera w dalszym ciągu przemożny i niestety niekorzystny wpływ na percepcję prawa. Tłumaczy się to m.in. jego (prawa) woluntarystyczną, czysto pragmatyczną, czy też formalistyczną interpretacją abstrahującą programowo od tego, co stanowi istotę oraz cel prawa. Ponieważ egzystencja ludzka nie może jednak obejść się bez jakiegoś sensu i celu, to jest on tworzony przez jednostki na prywatny użytek, natomiast przestrzeń życia publicznego jest tu umownie porządkowana, i na tyle ogólnie, żeby suma poszczególnych, jednostkowych wolności mogła się jakoś pomieścić i koegzystować w obrębie danego państwa. Ono ma tylko tworzyć formalne ramy dla zmagania się różnych żywiołów społecznych bazujących *de facto*, już nie na literze prawa, lecz na prawie natury, pojętym jako prawo silniejszego.

Otóż, działanie oparte na prawie pojętym fizycznie i jednoznacznie skutkuje m.in. aprobatą bałamutnej zasady formułowanej lapidarnie: „cel uświęca środki”, co jest równoznaczne z „uwolnieniem” sfery publicznej od moralności i sądów wartościujących. Temu też nierząd-

⁸ J. Gałkowski, *Walka czy dialog?*, w: „Filozofia”, nr 1 (23) 1993, s. 54-55.

ko towarzyszy zobojętnienie i relatywizowanie norm etycznych, co jest zwykle konsekwencją subiektywizmu poznawczego, któremu hołdowali nowożytni sofisci; przyjmując istnienie jedynie prawdy subiektywnej, podważyli oni jednocześnie obiektywny i powszechny charakter norm moralnych, które normalnie rzecz biorąc bazują na ludzkiej, analogicznie pojętej, naturze. To zwątpienie w możliwości poznawcze jednostki położyło się także cieniem na kwestii wspólnego celu, czyli dobra wspólnego, które sprowadzone zostało do sumy partykularnych dóbr⁹. W związku z tym wyłonił się kolejny problem dotyczący usprawiedliwienia prawa: jeśli dobro wspólne nie jest czymś rzeczywistym, a jedynie ogólnym (w sensie ekstensywnym) terminem, to prawo stanowione będzie tylko pozornie i zewnętrznie przyporządkowane dziedzinie społecznej. W gruncie rzeczy będzie ono zredukowane, zwłaszcza przez rzeczników tzw. realizmu politycznego (*real politics*), do dziedziny prywatnej. W efekcie tego liberalna koncepcja prawa ulega jakby rozszczepieniu na prawo stanowione, którego zwolennikami są słabsze jednostki i grupy społeczne, i prawo natury, pojęte jako prawo mocniejszego pod względem fizycznym, politycznym, gospodarczym czy wreszcie militarnym¹⁰.

Warto podkreślić, iż istotą tej konwencjonalnej koncepcji prawa stanowionego jest *de iure* sama jego litera, która będąc przyporządkowana partykularnym interesom jest jednocześnie wypełniana legalnie, a nierzadko przy tym arbitralnie, konkretną i wymierną treścią pochodzącą z jednoznacznie (w sensie fizycznym) pojętego prawa natury. To temu właśnie prawu – jak chcą tego radykalni i konsekwentni libe-

⁹ Takie pojmowanie dobra wspólnego było także konsekwencją nominalizmu, który „(...) niezależnie od różnych wariantów, odrzuca istnienie formy rzeczy i jakiegokolwiek obiektywnego odpowiednika pojęć ogólnych. (...) pojęcia bez odniesienia do bytowej struktury rzeczy, tracą istotną funkcję poznawczą, gdyż nie będąc pojęciami o rzeczy, stają się czymś subiektywnym i dowolnym. W efekcie konceptualizm prowadzi do nominalizmu: nazwy są ogólne tylko ze względu na zakres orzekania, ale są pozbawione treści (sensu)”. P. Jaroszyński, *Nauka w kulturze*, Radom 2002, s. 182-184.

¹⁰ Wydaje się, że takie ujęcie prawa natury było inspirowane starożytną sofistyką, której przeciwstawiał się już Platon. W dialogu *Gorgiasz* możemy spotkać się z jego krytyką sofistycznego określenia prawa natury, które brzmi następująco: „Tymczasem sama natura pokazuje, że sprawiedliwe jest, aby jednostka lepsza miała więcej niż gorsza, i potężniejsza więcej niż słabsza”. Platon, *Gorgiasz*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002, 482 e.

rałowie – człowiek winien podlegać w swej cielesności i doczesności. Natomiast inni liberalowie – nie do końca konsekwentni i obawiający się anarchicznych wniosków, wypływających z apriorycznej tezy o pierwotnych niczym nieograniczonych uprawnieniach i wolnościach jednostki ludzkiej – optują za minimalnymi uprawnieniami państwa (*minimal state*) i jego wymiarem instytucjonalno-formalnym. A to ze względu na potrzebę zapewnienia bezpieczeństwa i ładu prawnego; ci właśnie liberalowie są także rzecznikami pozytywizmu prawnego w jego minimalistycznym wydaniu, pozytywizmu, który właściwie zawdzięczał swoją popularność wcześniejszemu utożsamieniu prawa naturalnego z fizycznym prawem natury. Problem jednak w tym, że tak pojęte prawo sytuuje się poza porządkiem moralnym.

Inną jeszcze tendencję pozytywizującą można dostrzec w filozofii praktycznej I. Kanta, który chcąc „oczyścić” prawo od tego wszystkiego, co interesowne, egoistyczne i utylitarne, położył niesamowity nacisk na formę prawa. Ona to, jako twór rozumu – ma być wg niego stała i niezmienna; natomiast zmienna jest jego treść, która bynajmniej nie może być czymś arbitralnym, czy przypadkowym. Jednakże, to nie materia prawa była szczególnym przedmiotem zainteresowania królewieckiego myśliciela, lecz właśnie forma, która jawi się nie tylko w postaci litery zewnętrznego prawa, lecz także jako imperatyw kategoryczny; a więc jako coś, co ma charakter moralny i przez to angażujący człowieka nie tylko zewnętrźnie, ale przede wszystkim wewnętrźnie w wypełnianie obowiązków¹¹. Obowiązki jednakże mają być spełniane z uwagi na nie same (*sollen ist solenn*), gdyż „rzecz sama w sobie” jest niepoznawalna, a sam przedmiot jest tu tylko apriorycznym konstruktem podmiotu. Natomiast czymś wrodzonym i zarazem apriorycznym jest wiedza formalno-moralna dotycząca tzw. powinności, które z kolei odnoszą się do postulowanych wartości¹². W tej sferze noumenalnej, w której istnieje „państwo celów” i w której człowiek jest absolutnie wolny, czymś najważniejszym jest idea prawa moralnego w jego czystej i formalnej postaci. Sprawa jednak się komplikuje, kiedy tego typu wiedza aprioryczna staje się ideą

¹¹ Zob. M.A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004, s. 127.

¹² Zob. Jaroszyński, *Nauka w kulturze*, dz. cyt., s. 290.

wzorczą republiki empirycznej podlegającej różnego rodzaju koniecznościom. Co w takim razie stanie się z autonomią jednostki i z jej prawem moralnym? Otóż wtedy państwo empiryczne, a zwłaszcza prawo stanowione, jako jego podstawa, przejmie na siebie obowiązek zapewnienia wszystkim jednostkom formalnej wolności – jako naczelnjej wartości będącej jednocześnie racją prawa. W odróżnieniu od tego, co proponowali rzecznicy filozofii empirycznej oraz konwencjonalizmu społecznego, prawo na tym gruncie czystego formalizmu prawnego, ma nie tyle wymuszać odpowiednie działanie pod groźbą sankcji karnych; nie tylko wiązać ludzi przepisami zewnętrznymi, lecz przede wszystkim wiązać w sumieniu za sprawą kategorię imperatywu. Jak to możliwe? Miało to się dokonać nie tylko na zasadzie samej wiary w prawo, która zresztą była udziałem Kanta, ale także na drodze systemowego inkorporowania formalnego prawa moralnego, jako określonych powinności, w formę prawa stanowionego.

W rezultacie tej operacji, będącej udziałem praktycznie zorientowanego rozumu, deontologiczne prawo moralne, które w sferze noumenalnej miało tak doniosłe znaczenie, teraz jakby rozplynęło się; jakby w sferze empirycznej republiki zatraciło swoją autonomię na rzecz dowartościowania legalnych instytucji życia publicznego. Można wręcz odnieść wrażenie, że zostało ono (prawo) i ściśle związane z nim wolność położona na „ołtarzu” tzw. państwa prawa (*Rechtsstaat*). Myślicielowi temu bowiem bardzo zależało na tym, aby zdepersonalizować władzę społeczną, aby rządziło anonimowe prawo, względem którego wszyscy byliby równi, bo tylko wtedy wolność jednostkowa i społeczna nie będzie zagrożona. Chodziło też o to, by dzięki jego powszechności – ugruntowanej na partycypacji indywidualów w rozumie prawodawczym, wzmocnionym dodatkowo odpowiednimi maksymami moralnymi – wyeliminować z ustaw ludzkich to, co przypadkowe i arbitralne. Prawo ma być stałe i niezmienne co do formy, natomiast jego zmienna i empiryczna treść winna być postawiona przed trybunałem formalnego rozumu. Jeśli ów myśliciel utrzymywał, iż „tylko prawo samo w sobie może być przedmiotem szacunku”, to w grę wchodziło podkreślenie wagi powinności moralnych, w ich pierwotnym i formalnym znaczeniu, dla podjęcia obowiązków względem formy prawnej. Mamy tu zatem do czynienia

z pewną odmianą legalizmu, który jest brzemienne w konsekwencje. „Konsekwencją legalizmu jest tzw. pozytywizm prawny, który głosi, że wszelkie prawo ma swoje źródło w człowieku, jest stanowione na mocy ludzkiej decyzji, a w życiu społeczno-państwowym jest ono stanowione mocą tego, kto (aktualnie) sprawuje władzę”¹³. Z tym tylko, że ten legalizm – będąc jakby namaszczonej ideą prawa moralnego – odcina się niejako od skrajnie woluntarystycznego, arbitralnego pojmowania prawa, streszczającego się w krótkim: *quod principi placuit, legis habet vigorem* – czyli, że wola władcy, to co się jemu podoba, ma sankcję prawa; czy innej jeszcze zasady bardzo popularnej w nowożytności: *auctoritas non veritas facit legem* – władza tworzy prawo, a nie prawda. Jak Kant chce temu zapobiec? Po pierwsze, to tego typu wolę jednostkową usiłuje zastąpić – aby nie popaść w to, co arbitralne – powszechnym rozumem prawodawczym, który ma się konkretyzować w fenomenalnym, empirycznym prawodawstwie. Natomiast, gdy idzie o kwestię przyczyny sprawczej prawa, to akcent nie może tu paść, z racji powyżej wspomnianych, na *auctoritas*, bo wtedy mogłaby pojawić się dowolność. Czy zatem prawda tworzy prawo? Można domniemywać, iż Kant mógł być sobie tego życzyć, lecz z racji systemowych było to niemożliwe, bo rozum nie poznaje „rzeczy samych w sobie”. W związku z tym prawda zostaje zastąpiona „powszechnością prawa”, bazującą – co warto podkreślić – na wzniosłych zasadach uniwersalnej rozumności¹⁴, a w szczególności na maksymach dotyczących ludzkiego postępowania, które abstrahowały od fizycznej i cielesnej strony natury ludzkiej. Chcąc więc wyeksponować doniosłą rolę rozumu praktycznego w tworzeniu moralności, podjął on próbę wyeliminowania tego, co empiryczne i zmysłowe, tak aby prawo moralne mogło się stać dziełem czystego rozumu wolnego od uczuć, egoizmu i szczęściorodnych pobudek działania¹⁵. Szło bowiem o to, by na tym

¹³ H. Kiereś, *Utopia a sprawiedliwość*, w: *Przyszłość cywilizacji zachodu*, dz. cyt., s. 58.

¹⁴ Zob. M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 2001, s.152.

¹⁵ „(...) rozum i to czysty, od zmysłowości niezależny rozum, nadaje prawo. Człowiek wie, że ponieważ jest on tutaj jako inteligencja sobą we właściwym sensie (jako człowiek jest on tylko zjawiskiem samego siebie), to owe prawa odnoszą się do niego bezpośrednio i kategorycznie, tak że to, do czego pobudzają skłonności i pope-

tle uczynić z obowiązków główną zasadę życia godnego szacunku. Te zaś (obowiązki), będąc tu oparte zasadniczo na idei wolności i powinności – czyli tego, co stanowi o wartości podmiotu transcendentalnego; dodatkowo posilają się, jako postulaty praktycznego i zarazem czystego rozumu, następującymi maksymami: by nie traktować człowieczeństwa drugiego człowieka jako środka do celu, ale jako cel sam w sobie; czy żeby postępować tylko według takiej reguły, co do której moglibyśmy chcieć, aby była prawem powszechnym¹⁶.

Są to na pewno szczytne zasady, ale niestety pozbawione oparcia w naturze realnego człowieka. Z uwagi na to, iż „człowieczeństwo”, jako ogólna i pozbawiona treści idea wywodzi się z tzw. sfery noumenalnej, a więc sfery programowo abstrahującej od strony fizycznej natury ludzkiej, to zasada ta skazana jest niejako na życiową jałowość; jednakże, jako wytwór podmiotu, na pewno nie jest pozbawiona waloru estetycznego. Podobnie też ma się sprawa z ideą celu i powinności¹⁷, które również nie przystają do rzeczywistości i żyją życiem systemu; także poza nim idee te podpadają, z racji swej aprioryczności, pod negatywną ocenę poznawczą.

Ponadto, owa koncepcja prawa wpisuje się w szeroki i wewnętrznie zróżnicowany nurt myślowy określany mianem idealizmu, który w punkcie wyjścia bierze generalnie za przedmiot poznania nie samą rzeczywistość, lecz operacje znakowo-myślowe podmiotu, które determinują w konsekwencji m.in. pojęcie prawa jako tworu na wskroś podmiotowego. Jeśli zatem natura ludzka zostanie zredukowana do samego rozumu, to wówczas i samo prawo stanie się tworem stałym, niezmiennym, koniecznym oraz powszechnym; będzie ono wtedy swoistym uniwersum abstrahującym radykalnie od cielesnego wy-

dy (a więc cała natura świata zmysłów), nie może przynieść żadnego uszczerbku prawom jego woli jako inteligencji”. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1981, s.103.

¹⁶ Zob. tamże, s. 62.

¹⁷ „Powinności jawią się w przeżyciach człowieka. Jeśli najgłębszą treścią powinności jest podporządkowanie się prawu, to dotyczy ono również tego, co prawo nakazuje lub tego, co jakaś cnota wyraża. Sprawy te jednak nie istnieją, nie są realnymi bytami, ale jawią się jako to, co jest przez człowieka do spełnienia, do zrealizowania”. Krąpiec, *Ludzka wolność...*, dz. cyt., s. 128-129.

miaru ludzkiej natury i od fizycznego aspektu rzeczywistości¹⁸. Jako prawo wymyślone na modłę „ulepszonych” i ogólnego człowieka – usytuowanego w sferze czysto normatywnej, a więc takiej, która abstrahuje od tego kim faktycznie jest *hic et nunc* – skupia ono uwagę wyłącznie na tym, kim powinien się on (człowiek) stawać.

Niestety, ów idealizm – jak każdy inny – pojawia się zwykle jako rezultat postawienia człowieka i jego własnej subiektywnej, czy *quasi* obiektywnej miary (np. platońskie czy heglowskie hipostazy intelektu), w centrum świata – prowadzi nieuchronnie do jakiejś odmiany legalizmu, czyli absolutyzacji prawa stanowionego jako jedynej podstawy ładu społecznego. W tzw. racjonalizmie, owa absolutyzacja jest czymś jawnym i znajdującym ujście w tworzeniu rozbudowanego, czy wręcz maksymalistycznego systemu prawnego, który choć jest tworem ludzi, to jednak później zaczyna funkcjonować niejako samoczynnie, jakby sam z siebie, niczym skonstruowany i nakręcony (przez prawodawcę) potężny mechanizm¹⁹. Temu racjonalizmowi, który nierzadko usiłuje się tworzyć w oparciu o prawo „nowego człowieka”, towarzyszy nierzadko odrzucanie tego wszystkiego, co jednostkowe i partykularne oraz tego wszystkiego, czego rozum ludzki nie jest w stanie pojąć, bo od niego nie pochodzi.

Warto przy tym nadmienić, że nurtem filozoficznym, przeciwnym do wyżej zarysowanego, jest tzw. sensualizm, który w istocie też jest rodzajem idealizmu (bazującego na wrażeniach zmysłowych), tyle tylko że niższych lotów. Sensualizm bowiem generuje minimalizm i relatywizm poznawczy wiodący zazwyczaj na manowce irracjonalizmu. Tenże zaś, przypisując człowiekowi już to absolutną wolność, już to naturalną dobroć, skłania do negatywnego postrzegania prawa stanowionego oraz państwa jako jego przyczyny sprawczej; prawo jawi się wtedy jako forma ucisku i jako coś obcego pierwotnemu – nieskazanego nakazami i zakazami – bytowaniu jednostek.

¹⁸ Zob. Becker, *Państwo Boże...*, dz. cyt., s. 45.

¹⁹ Jest rzeczą znamienną, że wielu czołowych myślicieli nowożytnych ujmowało życie zbiorowe w kategoriach mechanicznych; państwo często było porównywane do bezdusznego automatu. Wydaje się, iż takie ujmowanie sprawy inspirowane było z jednej strony mechaniczną wizją rzeczywistości, z drugiej zaś bezduszną i redukcyjną koncepcją prawa.

Jeśli jednak jest ono jakoś tolerowane, to tylko dlatego, że skłania do tego instykt samozachowawczy. Nie zmienia to jednak faktu, że zarówno państwo, jak i prawo są postrzegane w liberalizmie jako „zło konieczne”. Obecny jednakże w tej doktrynie irracjonalizm może w swej skrajnej postaci skłaniać do całkowitego podważenia – w imię wolności – legalnego porządku.

Mogłoby się więc wydawać, iż stanowisko to – będąc rezultatem idealizmu sensualistycznego postrzegającego człowieka jako twór przyrody podlegający jej prawom, a motywowany w swym działaniu przede wszystkim pomnażaniem własnych partykularnych korzyści – sprzyja poprzez swój anty-legalizm dostrzeżeniu innych norm, niż tylko konwencjonalne. I rzeczywiście na kanwie irracjonalizmu występuje wyraźne ciążenie ku prawu natury, które dla radykalnych liberałów jest absolutnym punktem odniesienia; swoistym paradygmatem ludzkiego postępowania, które w związku z tym ma być „pokierowane” instynktem i czystą, niczym nieskrępowaną wolą. Ponieważ jednak takie czysto naturalistyczne i materialistyczne ujmowanie człowieka uniemożliwia życie wspólnotowe i pokojową koegzystencję jednostek, to utożsamienie prawa natury, jako prawa silniejszego, z prawem naturalnym zrodziło przekonanie – które z czasem pod wpływem egalitarystycznego wariantu myśli sofistycznej stało się przekonaniem powszechnym – iż tzw. życie cywilizowane i społeczne powinno być oparte jedynie na normach pisanych. Także mimo wewnętrznego zróżnicowania idealizmu na racjonalizm i irracjonalizm mamy tutaj do czynienia z taką, czy inną odmianą legalizmu i pozytywizmu, który głosi, że to człowiek jest jedyną miarą prawa i jedynym autorytetem prawotwórczym (*auctoritas facit legem*).

W związku tym, co zostało powiedziane widać, iż tzw. pozytywizm prawny nie jest czymś, co zostało zapoczątkowane w XIX wieku przez H. Kelsena i dalej rozwijane w XX wieku przez jego kontynuatorów (Austin, Radbruch, Hart), lecz że tkwił on immanentnie już w gromadnościowych modelach cywilizacyjnych, w których jednostka była niczym, była po prostu rzeczą pozbawioną podmiotowości. Z tego względu nie mogły jej przysługiwać jakieś prawa (jeśli w ogóle) inne niż stanowiące: pochodzące czy to z nadania i woli władcy, czy z jakiejś kolektywnej woli. Jest przy tym rzeczą znamioną, iż

idealistyczne nurty filozoficzne generowały podobne, czyli woluntarystyczne rozumienie prawa czy to w wydaniu absolutystycznym (racjonalizm), czy minimalistycznym (irracjonalizm), gdzie jednostka była niejako skazana na życie porządkowane przez ludzkie wyłącznie stanowienia. Niezależnie jednak od tego, czy to „porządkowanie” miało charakter liberalny i czysto formalny, autorytarny czy totalitarny – to człowiek przez ów legalizm wyzbywał się niejako zmysłu krytycznego i zdolności oceny prawa pisanego, zwłaszcza pod kątem moralnym, czyli w aspekcie dobra i zła. A przecież żadne formuły prawne nie zastąpią sumienia jako rozumu praktycznego czytającego rzeczywistość właśnie pod tym kątem²⁰. Osoba ludzka jako byt obdarzony władzą rozumu i woli, nie może mechanicznie podlegać prawu jedynie z obawy przed ewentualnymi sankcjami karnymi; dla jego rzeczywistego związania się z prawem potrzebne są oprócz dobrej woli także obiektywne racje wskazujące m.in. na cel, ażeby to, co legalne w sensie *lex*, czyli zobowiązania, mogło naprawdę, podmiotowo zaistnieć. Niestety, tychże w pozytywizmie prawnym po prostu nie ma w sensie odwołania się do struktury realnie i obiektywnie istniejącego bytu; są wprawdzie postulaty i hipotezy, ale te niewiele mają wspólnego z dorzecznym uzasadnieniem prawa. Mimo to, zwolennicy tegoż redukcjonizmu nadają ludzkim ustawom, syntaktycznie pojętym, absolutną autonomię. Ta jednak jest czymś na wskroś abstrakcyjnym, gdyż odcinającym się przede wszystkim od prawa naturalnego, które ma charakter moralny. Konsekwencją tego jest „(...) powstanie problemu równowartości prawa dobrego i złego, słusznego i niesłusznego, sprawiedliwego i niesprawiedliwego – brak uznania prawa naturalnego to brak kryteriów walidacji prawa pozytywnego”²¹. Jakby w miejsce tychże braków pojawia się specyficzna wiara, że sama uporządkowana struktura systemu prawa – która *notabene* ma siebie sama usprawiedliwiać czy to przez wewnętrzną niesprzeczność, czy przez odwołanie się do metajęzyka (definicje prawne) – wygeneruje ład społeczny. Ponadto, „konwencjonalizm w uzasadnianiu prawa pozba-

²⁰ Zob. S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, s. 207.

²¹ K. Stępień, *Pozytywizm prawny wobec prawa naturalnego*, w: *Substancja. Natura. Prawo naturalne*, dz. cyt., s. 325.

wia prawo pozytywne fundamentu niezależnego od ludzkiego stania, co skutkuje upadkiem szacunku dla prawa i niechęci do jego przestrzegania. Z kolei nieskuteczność regulacji prawnych wywołuje niepohamowany rozrost ustawodawstwa fikcyjnie poznanego i upodmiotowanego przez adresatów prawa.(...) Kontekstem doktrynalnym pozytywizmu jest woluntaryzm, wedle którego prawo jest nakazem woli, produktem ustawodawcy, a jego treść zależy wyłącznie od woli. Wyklucza się tu, że norma prawna jest normą przez to, że jest dziełem rozumu otwartego na obiektywne istnienie bytu oraz odczytanie naturalnego układu rzeczy i osób. Prawo w sensie *ius* ujawnia tymczasem odniesienie człowieka konkretnego do realnego dobra-bytu”²².

Aby zatem odejść od tego monizmu prawa publicznego, a właściwie państwowego, należy tym samym odejść od zasady przyznającej prymat woli nad rozumem i to niezależnie od tego, czy jest ona (wola) naznaczona dobrymi intencjami; niezależnie od tego czy w grę wchodzi czynnik wolitywny i empiryczny, czy też aprioryczny i bezinteresownie zorientowany. W przeciwnym wypadku będziemy się borykali nie tylko z problemem teoretycznym dotyczącym celu i uzasadnienia prawa, ale także ucierpi na tym praktycznie autorytet prawa oraz instytucji opierających się na nim. Przejawem tego może być czysto instrumentalne podejście do prawa stanowionego, idące zwykle w parze ze swoistym amoralizmem wyrażającym się w krótkim i znanym powiedzeniu: że dozwolone jest to, czego prawo nie zakazuje. Wprawdzie przy normalnym, tj. analogicznym i pluralistycznym rozumieniu prawa, zasada ta nie musi skutkować neutralizowaniem norm wyższego, etycznego rzędu, jednakże na gruncie omawianego monizmu – przejawiającego się m. in w kurczowym trzymaniu się litery prawa regulującego całość życia zbiorowego – prowadzi to zwykle do przebiegłego interpretowania i stosowania prawa. W ten sposób w legalnym systemie charakteryzującym się immanentyzmem, czyli zamknięciem na obiektywną rzeczywistość, pojawiają się sprzyjające warunki dla rozwoju tzw. kruczkarstwa prawnego, służącego zwykle partykularnym interesom. Jeśli przy tym będzie się je (interesy) postrzegać jako faktyczny cel życia społecznego, i jeśli dojdzie do ich „uświęcenia”

²² Tamże, s. 325-326.

oraz zabsolutyzowania własności prywatnej, to dopuszczalne stanie się stosowanie wszelkich środków, a więc także niegodziwych, które w tzw. państwie prawa będą zwykle jakoś legalizowane już to poprzez naciąganie do jakichś ogólnych formułek prawnych, już to poprzez literalne stosowanie prawa, które na ogół skutkuje wielkim bezprawiem i niesprawiedliwością (*summa iuris, summa iniuria*).

Jeśli więc takie są konsekwencje tzw. woluntaryzmu prawnego, to warto się zdobyć na wysiłek poznawczy powrotu do rzeczywistości, aby poznana prawda obiektywna o rzeczach i ludziach, mogła się przełożyć na adekwatny motyw-dobro ludzkiego działania. Chodzi tu o takie dobro, z którym prawo stanowione zawsze winno się rachować. Nieuwzględnienie tego i niedocenienie właściwego użycia rozumu, który niejako rozświeśla mroki życia, grozi zagubieniem się woli oraz generowaniem arbitralnych aktów prawnych czysto dowolnego działania. Rozum jest przecież po to, by ukazywać woli jak rzeczy się mają, by człowiek potrafił odróżnić prawdę od fałszu, czy złe prawo od dobrego prawa, które odzwierciedla realną i złożoną naturę człowieka²³. W niej właśnie możemy dostrzec inklinacje do zachowania życia, jego przekazywania oraz do jego rozwoju²⁴. O ile te dwie pierwsze skłonności są wspólne nam i całej naturze ożywionej, to ta trzecia jest tym, co istotnie wyróżnia człowieka od innych bytów, bo nie chodzi tu o rozwój czysto biologiczny, który w przypadku zwierząt dokonuje się jakby samoczynnie, lecz idzie tu o wszechstronny rozwój osobowy w porządku prawdy, dobra i piękna; inna jeszcze różnica tkwi w sposobie realizacji tych dwu pierwszych inklinacji. Otóż ich urzeczywistnianie nie jest pokierowane instynktem, lecz właśnie rozumem oraz czynnikiem

²³ „Brak znajomości prawdy o człowieku skutkuje brakiem rozumienia prawa stanowionego. Jeśli zatem pragniemy dobrze zrozumieć prawo stanowione, właściwie je zinterpretować i wyjaśnić, nie należy uciekać od filozoficznego poznania natury człowieka. Poznanie to chroni dziedzinę prawa przed mitologizacją i ideologizacją fałszywymi wizjami człowieka i życia społecznego. Nade wszystko jednak filozoficzne poznanie pozwala dostrzec w prawie stanowionym zasadę działania człowieka, zasadę nierozzerwalnie skorelowaną z dobrem człowieka i jego rozumnością. Rozumienie to nie pozwala inaczej pojmować prawo stanowione jak analogicznie”. Skrzydlewski, *Analogiczność...*, dz. cyt., s. 452.

²⁴ Zob. Krąpiec, *Ludzka wolność...*, dz. cyt., s. 254.

wolitywnym. Z tej racji poważnym błędem jest utożsamianie prawa natury z prawem naturalnym, którego obiektywne podstawy znajdują się nie gdzieś poza jednostką, lecz są one wpisane w istotę bytu ludzkiego w postaci tychże inklinacji. Każdy zatem człowiek ma na ich mocy prawo do zachowania życia od poczęcia do naturalnej śmierci, (także do zachowania życia duchowego), do jego przekazywania we wspólnocie małżeńskiej i rodzinnej oraz do rozwoju osobowego w kontekście szeroko oraz integralnie pojętej kultury. Ta zaś, jak wiadomo, obejmuje swym zakresem nie tylko naukę, w jej szerokim rozumieniu, moralność, sztukę oraz religię, ale także dziedzinę prawa stanowionego oraz cały instytucjonalny wymiar ludzkiej egzystencji, który jest przez rzeczników wolności deprecjonowany, czy traktowany jako zło konieczne. Jeśli jednak ludzie są z natury bytami społecznymi i politycznymi, to istnieje obiektywna podstawa do pozytywnego postrzegania tego zewnętrznego i publicznego aspektu egzystencji. Odnosi się to także do prawa stanowionego, które przecież odgrywa niebagatelną rolę zwłaszcza wtedy, gdy partycypuje w prawie naturalnym, stając się zarazem jego dopełnieniem. Kiedy tego typu związek zachodzi między obu rodzajami prawa, to ustawy ludzkie sytuując się w polu moralności, znajdują źródło obowiązywalności w przyporządkowaniu do celu, którym jest dobro wspólne. To znaczy, że prawo wyłamujące się z tego porządku i negujące swój teleologiczny wymiar i zarazem hołdujące swoistemu immanentyzmowi – który zresztą stał się udziałem rzeczników pozytywizmu prawnego różnych odcieni – wyrażającemu się w krótkich sentencjach typu: „prawo dla prawa”, „prawo jest prawem” i ma ono obowiązywać niezależnie od swej jakości; nawet wtedy, gdy jest twarde (*dura lex, sed lex*), bezwzględne i niegodziwe – otóż takie prawo jest po prostu pseudo-prawem. A co z prawem, które na skutek przesadnego formalizmu i ogólności jakby wymyka się ocenom moralnym? W tym wypadku konieczne jest jego dorzeczne i treściowe dookreślenie, bo w przeciwnym wypadku może ono generować negatywne, acywilizacyjne nastroje społeczne, czy też podlegać określonej ideologii. Wydaje się, że obecnie to właśnie dokonuje się we współczesnej kulturze Zachodu, która została w znacznej mierze zdominowana przez ideologię bezideowości i tzw. poprawność polityczną (*political correctness*). Warto podkreślić, że ideologie te wyrastają ze swoistego

relatywizmu poznawczego sankcjonującego – na skutek przejścia się całkowicie dynamicznym obrazem świata (wariabilizm ontologiczny) – zasadę sprzeczności, która z kolei neutralizując, czy wręcz rugując rozum z różnych dziedzinach szeroko pojętej kultury (tj. z filozofii, teologii, prawa, moralności, sztuki oraz religii) przyczynia się do kreowania antykultury. Trendy te, wywołując kryzys kultury europejskiej, rzutują jednocześnie na specyficzne postrzeganie prawa stanowionego.

Jest rzeczą dziwną i zarazem niepokojącą, że po okresie jakby stopniowego odchodzenia od monistycznego i bardzo wąskiego pojmowania prawa w sensie *lex* po tragicznych doświadczeniach II wojny światowej, i odkrycia jakby na nowo prawa naturalnego w sensie *ius*, (odwołanie się do niego umożliwiło ocenę i skazanie zbrodniarzy wojennych) – obecnie owe pozytywistyczne tendencje przybierają stopniowo na sile. Wymownym przejawem tego jest nie tylko legalizacja tego wszystkiego, co jeszcze do niedawna uchodziło za odrażające pod względem obyczajowym i moralnym, ale także coraz większy zakres, liczba i stopień komplikacji regulacji prawnych. Normalnie rzecz biorąc, prawo nie jest przecież po to, aby na drodze większości, czyli siły o radykalnie demokratycznym charakterze, wyrokować o złu i dobru moralnym; czy żeby wszystko i wszystkich krępować przerostem regulacji prawnych. Wydaje się, że te i podobne tendencje, generowane w niemałym stopniu przez elity współczesnego świata zachodniego, w dalszym ciągu czerpią swoje pomysły na „urządzenie świata” z kryteriów czysto podmiotowych (*homo mensura*). Jednakże w obliczu zaniku wiary w możliwości poznawcze człowieka, ta wiara nie może nie być skażona woluntaryzmem, który zwykle polega na kreowaniu „nowego ładu” podług czyjś *widzi mi się*. Wtedy środkiem wiodącym do urzeczywistnienia jakiejś wizji (ideologii), może stać się jakby sakralizacja demokratycznego państwa prawa jako jedynie słusznego ustroju, na który winny być „nawracane” wszystkie inne państwa, jeszcze niedemokratyczne.

Jest to oczywiście ewidentna sprzeczność, aby w imię wolności, tolerancji i praworządności przymuszać jednocześnie do demokracji, która bynajmniej nie jest jakimś bożyszczem. Tego jednak jakby się nie dostrzega, gdyż sama „sprzeczność” stała się miarą nowoczesnego i „postępowego” myślenia, które przyczynia się do negowania

i niszczenia tradycyjnej kultury zachodniej. Pochodną tego jest m.in. niespójność i przerost systemów prawnych, a niekiedy także absurdalność niektórych zapisów prawnych występujących w nowoczesnych państwach demokratycznych, czy w organizacjach międzynarodowych. Taki stan rzeczy sprzyja obniżenia autorytetu prawa stanowionego i podważa, i tak już słabe (bo czysto umowne), podstawy współczesnych państw często nominalnie tylko demokratycznych.

Wydaje się, że w tej sytuacji należałoby przede wszystkim odejść od irracjonalnej wizji rzeczywistości i od wąskiego oraz anty-esencjalnego pojmowania prawa na rzecz powiązania go, nie z jakąś czysto subiektywną i najczęściej arbitralną miarą, lecz z subiektywno-obiektywną miarą dobra i słuszności, która ma charakter analogiczny i odnosi się do całej rzeczywistości, a w szczególności dotyczy ludzkiego działania w jego różnych dziedzinach. I jak czynów konkretnego człowieka, czy określonych wspólnot nie da się rozpatrywać neutralnie pod względem moralnym, tak również ustawy ludzkie nie są wytworami czysto technicznymi sytuującymi się ponad czy poza moralnością. W związku z tym nie mogą one nie podlegać ocenom pod względem dobra i zła moralnego. Z tego tytułu, wbrew opinii rzeczników pozytywizmu prawnego nie ma podstaw do ujmowania prawa stanowionego jako czegoś całkowicie autonomicznego, gdyż obiektywnie rzecz biorąc prawo w sensie *lex* partycypuje w prawie naturalnym bazującym na konkretnych ludzkich inklinacjach. Chodzi zatem o takie analogiczne prawo naturalne, które odnosi się do człowieka integralnie i całościowo ujętego. Względem tegoż przyrodzonego prawa, ludzkie ustawy nie są niczym innym, niż mniej lub bardziej szczegółową konkluzją tego pierwszego. I właśnie z niego, z prawa naturalnego w sensie *ius* ustawy ludzkie i cała tzw. legislacyja winna czerpać ożywcze treści oraz autorytet.

Bibliografia

- Becker C.L., *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, Poznań 1995.
Gałkowski J., *Walka czy dialog?*, w: „Filozofia”, nr 1 (23), Lublin 1993.
Jaroszyński P., *Nauka w kulturze*, Radom 2002.

- Jaroszyński P., *Problem normatywnego charakteru natury w kulturze, w: Substancja. Natura. Prawo naturalne*. Seria: Zadania współczesnej metafizyki, cz. 8, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2006.
- Jaroszyński P., *Sprawiedliwość: od mitologii do ideologii, w: Przyszłość cywilizacji Zachodu*, Lublin 2009.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1981.
- Kiereś H., *Utopia a sprawiedliwość, w: Przyszłość cywilizacji Zachodu*, Lublin 2009.
- Krapiec M.A., *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004.
- Luter M., *Works*, ed. J. Pelikan, vol. 1: Lectures on Genesis, Chapter 1-5, Saint Louis 1958.
- Platon, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1990.
- Platon, *Gorgiasz*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002.
- Poradowski M., *Palimpsest*, Wrocław 1997.
- Skrzydlewski P., *Analogiczność czy jednoznaczność prawa?*, w: *Substancja. Natura. Prawo naturalne*. Seria: Zadania współczesnej metafizyki, cz. 8, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2006.
- Stępień K., *Pozytywizm prawny wobec prawa naturalnego*, w: *Substancja. Natura. Prawo naturalne*. Seria: Zadania współczesnej metafizyki, cz. 8, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2006.
- Świeżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983.
- Żelazny M., *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 2001.

Sources of Legal Positivism

Summary

The article concerns monistic understanding of the law conditioned by not only philosophical but civilizational factors. From a philosophical point of view this is idealism which generated incorrect usually voluntary concept of law whether in an rationalism or a irrationalism version. Regardless of whether the subordinating to with such a law was liberal and purely formal, whether it concerned an authoritarian or totalitarian state – a human being though this legalism was more and more neutralizing own critical sense and the ability to assess law in terms of morality. It seems that legal voluntarism in its version shades of meaning, being an expression of

doubt in the cognitive abilities of reason and thus giving the primacy of will dominated the modern reflection on the law. This, to certain degree, was favored by the influence on the Western culture of Byzantine concept about the law dominated by the sphere of public life, appropriated by the state in which individual, if had any rights, were then only conferred rights. Indeed, in modern times were made attempt to return to the law of nature, but this did not bring the expected result due to faulty understanding of nature especially human nature. It seems that the attempt to organize the problem of the law will succeed when we see the analogous and teleological dimension of the law, in relation to human being in all its complexity.

Key words: human nature, teleological dimension of law, legalism, voluntarism, idealism, irrationalism, monistic concept of the law, byzantine image of public life, law of nature, analogous meaning of law

Marcin Sieńkowski

Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej

O wierze i religii w systemie Immanuela Kanta

Oprócz zagadnień typowych dla filozofii Kanta, jak np. krytyka poznania czy krytyka moralności, w jego dziełach nie brakuje rozważań poświęconych problematyce religii i wiary. Swoją koncepcję religii Kant zaprezentował głównie w studium pt. *Religia w obrębie samego rozumu*, natomiast o wierze mówi przede wszystkim w *Krytyce praktycznego rozumu*, co wcale nie znaczy, że w innych pracach nie porusza tych tematów. W mniejszym lub większym stopniu odwołuje się do rozumienia religii i wiary niemalże w każdym swoim dziele. W ten sposób filozofia Kanta tworzy wielki system, który swym zasięgiem obejmuje wszystkie działy kultury, nie wyłączając sfery religijnej.

Obok własnego, ukształtowanego w ramach filozofii krytycznej rozumienia religii i wiary, Kant przywołuje i omawia także inne znaczenia tych pojęć. Niniejszy artykuł zmierza do ukazania nie tylko kantowskiego stanowiska, ale przede wszystkim do wyodrębnienia przytaczanych przez filozofa z Królewca innych sposobów pojmowania religii i wiary, aby na ich tle jeszcze wyraźniej ukazać jego poglądy w tym zakresie.

Religia kultu a religia moralna

Stosunek moralności do religii Kant przedstawia w charakterystyczny dla siebie sposób. Przede wszystkim wyróżnia religię kultu, która służy zabieganiu o względy Boga oraz religię moralną, która wyraża się w prowadzeniu dobrego życia. W religii kultu chodzi o to,

że jedynie Bóg może uczynić człowieka wiecznie szczęśliwym poprzez darowanie mu zła (grzechów), ale nie na skutek uczynienia go lepszym. Człowiek nie musi nic robić w tym kierunku, a co najwyżej Boga o to prosić. Z kolei religia moralna polega na tym, że człowiek powinien czynić wszystko, aby stać się moralnie doskonalszym. Zdaniem Kanta, jedynie chrześcijaństwo zawiera ten postulat religii moralnej. Przy czym nie ma znaczenia, co w tym celu Bóg uczynił człowiekowi. Ważne jest, aby człowiek zrobił wszystko, by stać się godnym Jego ewentualnej pomocy¹. Jak się okazuje, głównym kryterium podziału religii na religię kultu i religię moralną jest zaangażowanie człowieka we własny rozwój moralny.

Kant podkreśla, że w celu stania się moralnie dobrym człowiekiem potrzeba dwojakiego wysiłku, zarówno troski o rozwój dobra, jak i zwalczania zła i jego przyczyn. Jednemu i drugiemu służy to, co zwie się cnotą, czyli postępowaniem zgodnym z prawem moralnym². Kant uważa, że naturalne skłonności, które człowiek posiada same w sobie są dobre. Stają się złe dopiero wtedy, gdy sprzeciwiają się prawu moralnemu³. Dążenie do ideału moralnej doskonałości jest obowiązkiem człowieka, zaś moralna doskonałość to konieczny warunek jego szczęśliwości⁴. Tak więc zmiana usposobienia jest równoznaczna z porzuceniem zła i wyborem dobra. Oba te działania stanowią jeden

¹ „(...) kiedy w celu stania się lepszym człowiekiem wykorzysta źródłową predyspozycję do dobra, człowiek może mieć nadzieję na to, że braki jego własnych zdolności zostaną uzupełnione przez współdziałanie niebios. Nie jest bynajmniej konieczne, żeby człowiek wiedział, na czym to współdziałanie polega. Być może nie da się nawet uniknąć tego, że jeśli sposób, w jaki ono zachodzi, został objawiony w pewnym konkretnym czasie, to w innym czasie różni ludzie wyrobiliby sobie z całą szczerością zupełnie inne o nim pojęcie. Lecz również wówczas obowiązywać będzie podstawowa zasada: „Nie to jest istotne i nie każdy człowiek musi nawet wiedzieć, co Bóg czyni lub czynił dla jego świętości”; ważne jest to, co człowiek sam ma czynić, aby być godnym pomocy Bożej”. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 2007, s. 99, s. 81 (dalej: RSR).

² Por. tenże, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty 2009, s. 51; tenże, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, przeł. W. Galewicz, Kęty 2005, s. 41-42.

³ Por. RSR, s. 88.

⁴ Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 2012, s. 36-39 (dalej: KPR).

akt, gdyż odstąpienie od zła staje się możliwe tylko dzięki dobremu usposobieniu, które wyraża się poprzez opowiedzenie się za dobrem⁵. Kant akcentuje, że dla człowieka nie ma żadnej innej świętości, jak tylko przyjęcie i postępowanie wedle zasad moralnych⁶.

Główną przeszkodę w kształtowaniu dobrego usposobienia stanowią, zdaniem Kanta, inni ludzie, których wpływu i oddziaływania nie sposób się ustrzec⁷. Odpowiedzią na deprawację ze strony ludzi powinno być utworzenie społeczeństwa opartego na prawach cnoty. Zorganizowanie etycznego państwa, czyli królestwa cnoty jest zadaniem rozumu. Nie jest ono tym samym, co etyczny stan naturalny, w którym każdy sam ustanawia prawo i każdy jest swoim sędzią. Do państwa etycznego nikt nie przynależy z przymusu, a tylko w sposób wolny. Członkowie królestwa cnoty podejmują się wspólnego celu, którym jest zwalczanie zła obecnego w człowieku na rzecz najwyższego dobra moralnego, które staje się dobrem wspólnym. Nie uda się go osiągnąć tylko poprzez dążenie jednostki do swej moralnej doskonałości, lecz w drodze zjednoczenia osób w system ludzi o dobrym

⁵ „Przejście od zepsutego do dobrego usposobienia jest (jako „obumieranie dawnego człowieka, ukrzyżowanie ciała”) już samo w sobie ofiarą (...)”. RSR, s. 107. Dlatego o karze Kant twierdzi, że „(...) zgodnie z Bożą mądrością [kara nie może mieć miejsca] ani przed, ani po zmianie usposobienia, a jest przecież konieczna, zatem musi zostać tak pomyślana, że jej wykonanie zawiera się w samym stanie zmiany usposobienia”. RSR, s. 106. Znamienne, że w tłumaczeniu skonstruowanej przez siebie religii moralnej Kant używa pojęć zapożyczonych z chrześcijaństwa, czyli z religii objawionej.

⁶ Por. KPR, s. 58; R.J. Sullivan, *An Introduction to Kant's Ethics*, Cambridge 1994, s. 127-128; M. Żelazny, *Kant dla początkujących*, Toruń 2008, s. 75. Kant twierdzi, że ideał świętości jest wprawdzie prawozorem, do którego należy się zbliżyć i mu dorównać, ale jest zarazem niedosięgnięty dla wszelkiego stworzenia. Rozumne istoty skończone nigdy nie mogą być wolne od pożądań i skłonności, gdyż są stworzeniami, a przez to są zależne od swojej natury, której całkowite zadowolenie ze swego stanu musi uwzględniać uwarunkowania zmysłowe. Wpływ tych uwarunkowań sprawia, że postępowanie z obowiązku jest nakazane, bo nie wypływa z dobrowolnej skłonności. Dlatego stanem moralnym człowieka nie jest świętość, a cnota, czyli moralne usposobienie w walce. Por. KPR, s. 138-140.

⁷ „Nie trzeba przy tym wcale zakładać, że ludzie ci są już pogrążeni w złu i kuszą złym przykładem. Wystarczy, iż są obecni, że człowieka otaczają, że są ludźmi, aby wzajemnie niszczyć swoje moralne predyspozycje, deprawując się nawzajem”. RSR, s. 130; por. RSR, s. 134, 197. W tej kwestii wpływ na Kanta wywarł Rousseau.

usposobieniu. Tego rodzaju etyczna wspólnota stanowi ideał różny od idei moralnej doskonałości pojedynczego człowieka. Podczas gdy prawo moralne nie przekracza ludzkich możliwości, idea królestwa cnoty leży poza ich zasięgiem. Dlatego też zrealizowanie tego ideału domaga się, zdaniem Kanta, założenia innej idei, mianowicie idei wyższej istoty moralnej, dzięki której możliwe stanie się zjednoczenie wszystkich ludzi dla wspólne obranego celu. Jednoczenie się ludzi w etyczną wspólnotę, nazywaną przez Kanta Kościołem, jest ich obowiązkiem w celu przeciwstawienia się złu moralnemu⁸.

Wiara historyczna a wiara rozumowa

Kościół jako etyczna wspólnota ma swoje źródło w tym, co Kant nazywa wiarą historyczną lub wiarą kościelną czy objawioną. Wiara tego typu jest ustanowiona na bazie autorytetu Pisma, które zawiera treści objawione⁹. Jednakże utworzyć Kościół, w rozumieniu Kanta, zdolna jest tylko wiara rozumowa, która przemawia każdemu do przekonania, czyli do rozumu. Wiara historyczna, opierająca się na faktach objawionych, sięga tylko tam, gdzie dociera o niej wieść. Jej rozpowszechnianie jest więc zależne od oceny jej wiarygodności, warunków czasu i miejsca itp. Natomiast z wiarą rozumową sprawa przedstawia się inaczej. Nie głosi ona faktów objawionych, lecz to, że Bóg nie żąda od człowieka niczego więcej poza dobrym postępowaniem moralnym¹⁰. Podczas gdy wiara kościelna odwołuje się do praw wpływających z woli kogoś innego (np. Boga), wiara rozumowa dotyczy praw wewnętrznych, które rozwijają się w autonomicznym rozumie każdego człowieka¹¹.

⁸ Por. RSR, s. 135-137. Cechami tego Kościoła są: powszechność (numeryczna jedność), czystość (podległość tylko moralnym pobudkom), wolność (podległość wyłącznie zasadzie wolności). Por. RSR, s. 140, 197-198, 228.

⁹ Por. I. Kant, *Rozprawa filozoficzna o religii i moralności*, przeł. K.C. Mrongowicz, Toruń 2006, s. 160.

¹⁰ Por. RSR, s. 141; M. Żelazny, *Kantowska idea uniwersytetu*, w: I. Kant, *Spór fakultetów*, tłum. M. Żelazny, Toruń 2003, s. 28-29.

¹¹ Por. I. Kant, *Spór fakultetów*, dz. cyt., s. 81-82.

Bliska tak rozumianej wierze jest religia, która polega na oddawaniu Bogu czci poprzez bycie Mu posłusznym, a w gruncie rzeczy Jego nakazom, i w ten sposób na dobrym życiu zgodnym z Jego wolą, nie zaś na wielbieniu Go lub przypodobaniu się Jemu. Zdaniem Kanta, człowiek za pomocą swojego rozumu sam potrafi rozpoznać boskie przykazania (wolę Bożą) jako czysto moralne prawa. Tak więc pojęcie boskości wypływa ze świadomości praw moralnych i potrzeby rozumu polegającej na urzeczywistnieniu ostatecznego celu moralnego. Jak się okazuje, nie ma ono nic wspólnego z objawieniem w rozumieniu chrześcijańskim. Kantowską religię moralną należy całkowicie odróżniać od religii objawionej.

Nawet jeśli Kant tylko religię moralną postrzega jako jedyną religię prawdziwą, to w dochodzeniu do tego przekonania pewną rolę przypisuje objawieniu i wierze historycznej. Objawienia potrzebuje taka religia, w której przyjmuje się ustanowione prawa (nie tylko moralne), a do ich poznania nie wystarcza sam rozum. Poznanie religii objawionej skazane jest na jej przekazywanie. Jeśli objawienie jest dane tylko niektórym, to rozpowszechnić się może przez Pismo lub tradycję, ale wtedy potrzebuje wiary historycznej, a nie rozumowej. Nie ma więc gwarancji, że mimo usilnych starań religia objawiona dotrze do wszystkich ludzi, a skoro tak, to nie może obowiązywać człowieka w ogóle w przeciwieństwie do religii czysto moralnej¹². Zdaniem Kanta, wierze objawionej brakuje powszechności, która jest główną cechą prawdziwości wiary w ogóle. Cechę tę posiada natomiast wiara rozumowa. Jednakże zanim ludzie przekonają się do konieczności utworzenia etycznej wspólnoty, wiara kościelna w naturalny sposób poprzedza wiarę rozumową¹³. Kant nazywa ją środkiem i „wehikułem” do wiary rozumowej. Tak więc wiara kościelna zasługuje na uznanie, o ile wiedzie do wiary rozumowej i moralnej zarazem¹⁴.

¹² Por. RSR, s. 143n.

¹³ Por. RSR, s. 167-168, 199; B. Loudon, *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*, New York 2000, s. 129.

¹⁴ Por. RSR, s. 214; Ch.L. Firestone, N. Jacobs, *In Defense of Kant's Religion*, Indiana 2008, s. 195; J.M. Byrne, *Religion and the Enlightenment: From Descartes to Kant*, Kentucky 1996, s. 225.

W swoim głównym dziele poświęconym religii Kant podkreśla, że prawdziwa religia może być tylko jedna, natomiast rodzajów wiary może być wiele. Jeśli podział na wiarę historyczną i wiarę rozumową jest do przyjęcia, to przede wszystkim z tego powodu, że wielość rodzajów wiary tworzy pewien porządek. Punktem wyjścia w przyjmowaniu wielu typów wiary jest wiara historyczna, natomiast punktem dojścia – wiara rozumowa¹⁵. Ponadto właściwe rozumienie wiary historycznej może zagwarantować tylko ta ostatnia. Wedle tej zasady Kant wyjaśnia sens objawienia i uzgadnia go z praktycznymi regułami wiary rozumowej. Z jej punktu widzenia w wierze kościelnej (w objawienie) wartościowe jest to, co wpływa na spełnianie prawa moralnego. Natomiast bez wartości pozostaje to, co nie dotyczy moralności lub sprzeciwia się jej pobudkom, a więc nie służy moralnej poprawie człowieka¹⁶.

W rozważaniach na temat wiary i religii w obrębie samego rozumu Kant nie wyjaśnia i nie omawia struktury wiary. Mówi o niej bardziej ogólnie niż w trzech *Krytykach*. Ten sposób rozważań pozwala uwydatnić rolę wiary historycznej, której Kant nie neguje, ale postrzega tylko jako środek do prawdziwej, jego zdaniem, wiary rozumowej wyznawanej w prawdziwym Kościele. Prawdziwość zarówno wiary, jak i Kościoła, według Kanta, jest konstytuowana przez powszechność, o której była już mowa. Wierze historycznej brak jest powszechności, gdyż opiera się na objawieniu jako doświadczeniu, które ma zasięg partykularny. Wiara ta przyjmuje swój przedmiot takim, jaki

¹⁵ Por. RSR, s. 149 n. „(...) religia jest tylko jedna. Nie ma różnych religii, jakkolwiek są różne rodzaje wiary w boskie objawienie i jego statutowe, nie dające się wprowadzić z rozumem nauki. Znaczy to, że istnieją różnorodne formy zmysłowych sposobów przedstawiania bożej woli, umożliwiające wpływ na nasze umysły lecz nie ma różnych religii. Wśród wszystkich tych form, na ile nam wiadomo, najbardziej odpowiednie jest chrześcijaństwo. Zawiera się ono w Biblii i składa się z dwóch odrębnych części: jedna to kanon, druga *organon*, czy też środek. Pierwszą można nazwać czystą wiarą religijną (która nie zawiera praw i bazuje na samym rozumie), a drugą – wiarą kościelną, odwołującą się w całości do ustaw wymagających, jeśli mają mieć wartość świętych nauk i przepisów życiowych, objawienia”. I. Kant, *Spór fakultetów*, dz. cyt., s. 82; por. E. Wolicka, *Rozważania wokół Kanta. Prolegomena do filozofii kultury jako krytyki władz podmiotu*, Lublin 2002, s. 222-229.

¹⁶ Por. RSR, s. 149-152; A. Szwed, *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Kęty 2001, s. 124.

jest, bez świadomości, że jest taki, jaki być powinien. Z kolei z racji na rozum tylko wiarę rozumową cechuje powszechność, a wraz z nią konieczność. Wiara, która sprawia, że człowiek poprzez moralnie dobre usposobienie staje się godny wiecznej szczęśliwości nazywa się wiarą zbawiającą¹⁷. Jeśli gdziekolwiek następuje przechodzenie od wiary kościelnej do wiary rozumowej, to, zdaniem Kanta, można już mówić o początkach Królestwa Bożego. Czasy swego życia Kant sam określił jako najdogodniejsze w całej historii do rozwoju wiary rozumowej, która jako jedyna godna jest miana wiary religijnej¹⁸.

Wiara w moralnego stwórcę świata

Powyższe analizy prowadzą do wniosku, zgodnie z którym stosowane przez Kanta różne określenia wiary sprowadzają się do dwóch podstawowych. Gdy Kant mówi o wierze, to wskazuje albo na wiarę natchnioną przez Boga, albo na wiarę rozumu¹⁹. Wiara rozumowa nadaje się na maksymę, czyli na zasadę woli²⁰. Istota tego rodzaju wiary polega na tym, że jest ona uznaniem za prawdę tego, co musi być założone, aby zrealizowany został cel moralności w postaci dobra najwyższego²¹. Zatem wiara w ujęciu Kanta ma znaczenie jedy-

¹⁷ Wiara zbawiająca jest 1) przyjęciem zadośćuczynienia (zapłaty) za czyny niegodne wiecznej szczęśliwości (grzechy) oraz 2) nadzieją na wieczną szczęśliwość dzięki moralnie dobrym uczynom. „Oba warunki stanowią tylko jedną wiarę i z konieczności przynależą do siebie. (...) Tak więc albo wiara w odpuśczenie ciężającej na nas winy rodzi dobry tryb życia, albo prawdziwe i aktywne usposobienie nieustannie prowadzonego dobrego trybu życia rodzi, zgodnie z prawem moralnie działającej przyczyny, wiarę w owe odpuśczenie”. RSR, s. 156-157. „(...) gdy pytamy, od czego powinniśmy zacząć – czy od wiary w to, co Bóg uczynił ze względu na nas, czy od tego, co my powinniśmy zrobić, aby stać się tego (obojętnie, czym to jest) godnymi – nie ma żadnej wątpliwości w rozstrzygnięciu na korzyść tego ostatniego”. RSR, s. 159; por. RSR, s. 171, 176.

¹⁸ Por. RSR, s. 164, 197.

¹⁹ Por. L.W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago 1963, s. 255.

²⁰ Por. RSR, s. 183.

²¹ Dobro najwyższe w ujęciu Kanta jest sumą postępowania zgodnego z prawem moralnym (cnota) i szczęścia, czyli szczęściem proporcjonalnym do cnoty. Por. KPR, s. 185; T. Kupś, *Filozofia religii Immanuela Kanta*, Toruń 2008, s. 194.

nie na gruncie poznania praktycznego i odnosi się do celu moralności i środków do niego prowadzących w postaci postulatów rozumu praktycznego²².

Do zrealizowania ostatecznego celu moralności, czyli idei najwyższego dobra, człowiekowi nie wystarczy tylko dobre moralne usposobienie, mimo że jest ono konieczne, ale potrzebuje również najwyższej istoty, która jest w stanie zapewnić mu szczęśliwość oraz zjednoczyć ludzi w państwo etyczne. Z racji na ograniczoność ludzkich możliwości poznawczych gwarancji na osiągnięcie dobra najwyższego udziela człowiekowi wiara w istnienie moralnego stwórcy świata, dzięki któremu ów cel staje się możliwy²³. Tak oto wiara rozumowa w pewien sposób obejmuje również to, co jest działaniem Boga, ale zakrytym, czyli niepoznawalnym dla człowieka. Tym samym Kant deklaruje, że konieczne jest poznanie tego, kim jest Bóg jako istota moralna, a nieistotne, a do tego niemożliwe, poznanie Jego natury, czyli tego, kim On jest sam w sobie. Niemożliwość poznania natury Boga nie stoi w sprzeczności z możliwością badania Jego relacji do świata w porządku moralnym. Oczywiście, poznanie Boga jako istoty moralnej skutkuje pewną wiedzą na temat Jego natury, jednakże Bogu nie można przypisać nic więcej ponad to, że jest istotą niezmienną, wszechwiedzącą, wszechmocną itp.²⁴

²² Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 603-608; tenże, *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1986, s. 486-489.

²³ „W ten sposób otwiera się przed nim [człowiekiem – M.S.] otchłań tajemnicy dotyczącej tego, co Bóg przy tym czyni, czy w ogóle, a jeśli tak, to co szczególnego można Jemu (Bogu) przypisać – tymczasem człowiek w każdym obowiązku poznać tylko to, co sam ma czynić, aby być godnym owego nieznanego, a przynajmniej niepojętego dopełnienia [własnych działań]”. RSR, s. 185; por. RSR, s. 198. „(...) kto w usposobieniu prawdziwie oddanym obowiązkowi czyni wszystko, co leży w jego mocy, aby (przynajmniej zbliżając się nieustannie do pełnej zgodności z prawem) uczynić zadość swemu zobowiązaniu, temu wolno mieć nadzieję, że to, co nie leży w jego mocy, zostanie w jakiś sposób uzupełnione przez najwyższą mądrość (która może sprawić, że usposobienie tego nieustannego zbliżania się będzie niezmienne)”. RSR, s. 222. „(...) kto tutaj jest zatem niewierzący? Czy ten, kto ufa nie wiedząc, w jaki sposób nastąpi to, na co ma nadzieję; czy raczej ten, kto chce w pełni znać sposób zbawienia człowieka od zła, w przeciwnym wypadku porzuca wszelką związaną z tym nadzieję?”. RSR, s. 223.

²⁴ Por. tamże, s. 185-186.

Z uwagi na potrzebę rozumu praktycznego i konieczność wiary rozumowej do zrealizowania dobra najwyższego poprzez tę wiarę uznaje się Boga jako zarazem 1) wszechmocnego stwórcę świata, czyli moralnego prawodawcę, 2) łaskawego rządcę i moralnego opiekuna, 3) sprawiedliwego sędziego²⁵. Wiara religijna w tak rozumianego Boga jest pozbawiona jakiegokolwiek tajemnicy, gdyż wyraża tylko taki moralny stosunek Boga do człowieka, który rozum sam poznaje o własnych siłach. Oczyszczenie moralności z antropomorfizmu i ogłoszenie ludziom tak rozumianej wiary jest, zdaniem Kanta, tym, co zasługuje na miano prawdziwego objawienia²⁶. Nie mówi ona o Bogu, że jest pobłażliwy dla ludzkich słabości ani że prowadzi despotyczne rządy wedle swego nieograniczonego prawa, a o Jego prawach, że są rozbieżne z moralnością. Dobroć Boga przejawia się w tym, że najpierw docenia On moralny charakter i wysiłek człowieka, a dopiero potem uzupełnia jego ograniczenia w dążeniu do ostatecznego celu. Jego sprawiedliwość polega na odpłacaniu człowiekowi wedle jego postępowania zgodnego z prawem moralnym, a nie na pobłażliwości czy prześlągalności²⁷. Z praktycznego punktu widzenia, na co wskazują powyższe treści, Bóg jest pojmovalny, zaś z teoretycznego – stanowi tajemnicę, gdyż przekracza wszelkie ludzkie pojęcia²⁸.

²⁵ Por. tamże, s. 186.

²⁶ Antropomorfizm często pojawia się w teoretycznym poznaniu Boga i, zdaniem Kanta, jest o tyle niebezpieczny, o ile przedstawia Boga w taki sposób, który łatwo wykorzystać do swoich celów z pominięciem moralnego wysiłku. Posługiwanie się antropomorfizmem jest tym samym, co stwarzanie sobie swojego Boga. Por. RSR, s. 219.

²⁷ Por. tamże, s. 187-188.

²⁸ Na gruncie religii Kant znajduje trzy problemy, które są zrozumiałe praktycznie, a niepozawalane teoretycznie: 1) powołanie ludzi jako obywateli etycznego państwa i wiążące się z tym używanie władz w sposób wolny, podczas gdy jako stworzenia podlegają oni koniecznym prawom przyrody, 2) zadośćuczynienie, czyli z jednej strony własne starania w dążeniu do celu ostatecznego, a z drugiej niewystarczalność tych działań, 3) wybranie, które dotyczy jednych (z dobrym usposobieniem), a innych nie. Wszystko to, co służy osiągnięciu celu moralnego, zostało człowiekowi objawione i wyjaśnione. Wzięte razem składają się one na fundament religii. Teoretyczne zrozumienie tych problemów pozostaje niemożliwe. Por. RSR, s. 188-191.

Religia naturalna a religia uczona

Stanowisko Kanta w sprawie rozumienia religii głosi, że jest ona poznaniem wszystkich obowiązków jako Bożych przykazań. Takie rozumienie religii różni się od religii objawionej tym, że pierwsze jest w niej poznanie obowiązków, a wtórne uznanie ich za Boże przykazania²⁹. Odwrotny porządek przyjmuje religia objawiona, w której pierwszym krokiem jest poznanie Bożych przykazań, a drugim uznanie ich za obowiązki. Religia w ujęciu Kanta jest religią naturalną, do której poznania wystarcza sam rozum. Przeciwna jej religia objawiona dopuszcza również inne źródła poznania³⁰. W opozycji do religii objawionej istotą naturalnej religii moralnej jest takie usposobienie, które wiedzie do przestrzegania obowiązków jako Bożych przykazań, a nie uznawanie dogmatów lub pielęgnowanie religijnych zwyczajów³¹.

Ze względu na sposób rozpowszechniania religii Kant dzieli ją na religię naturalną i uczonej. Religia naturalna ma to do siebie, że każdy może się za nią opowiedzieć na skutek używania własnego rozumu. Do religii uczonej można się przekonać tylko za pośrednictwem znajomości dogmatów. Jedynie religia naturalna ze swej natury nie jest niczym ograniczona i daje się powszechnie przekazywać³².

²⁹ Por. J.M. Byrne, *Religion and the Enlightenment*, dz. cyt., s. 221.

³⁰ Por. RSR, s. 201-202. „(...) bez rozumu nie może istnieć żadna religia (...)”. Tamże, s. 227. „Religia nie jest bowiem kwintesencją pewnych nauk jako boskich objawień (gdyż ta zwie się teologią), ale kwintesencją wszystkich naszych obowiązków w ogólności jako boskich przykazań (a subiektywnie kwintesencją maksym [umożliwiających] podążanie za nimi)”. I. Kant, *Spór fakultetów*, dz. cyt., s. 81.

³¹ Por. A. Bobko, *Kant i jego religia rozumu*, w: RSR, s. 15.

³² Por. RSR, s. 203. Kant dopuszcza możliwość religii naturalnej i objawionej razem. Przykładem takiej religii jest chrześcijaństwo. „(...) jeśli jakaś religia jest tego rodzaju, że ludzie mogli i powinni byli dojść do niej, używając tylko własnego rozumu, choć nie doszliby do niej tak szybko i w tak szerokim zakresie, jak jest to wymagane, to taka religia może być naturalna, ale zarazem także objawiona. Tak więc objawienie w pewnym miejscu i czasie mogło być mądre i zbawienne dla rodzaju ludzkiego, gdy jednak wprowadzona przez nie religia ma już miejsce i stała się publicznie znana, to dalej każdy może już sam przekonać się o jej prawdzie w oparciu o własny rozum. W tym wypadku religia ta jest obiektywnie naturalna, choć subiektywnie objawiona – dlatego też zasługuje właściwie na to pierwsze miano”. RSR, s. 203-204; por. B. Loudon, *Kant's Impure Ethics*, dz. cyt., s. 130.

Wiara chrześcijańska jako wiara historyczna nie może obejść się bez uczoności, czyli wyjaśniania i interpretowania objawienia. Skutkiem tego nie jest ona wiarą wolną, bowiem nakazując przyjęcie dogmatów, domaga się posłuszeństwa. Zdaniem Kanta, wiara chrześcijańska żąda wręcz ślepego posłuszeństwa, gdyż nakazuje przyjęcie przykazań bez krytycznego zbadania, czy rzeczywiście są Bożymi przykazaniami³³. W celu zapobieżenia rozpowszechnianiu się bezmyślnej wiary Kant postuluje, aby religię naturalną i chrześcijańską dogmatykę oprzeć na niezawodnej zasadzie, którą jest powszechny rozum ludzki.

Koncepcja religii naturalnej wypracowanej przez Kanta, polegająca na wypełnianiu prawa moralnego, nie jest niczym innym, jak moralnością³⁴. Można powiedzieć, że stanowi ona czyste praktyczne pojęcie rozumu. Z racji na to, że to pojęcie nie wymaga teoretycznego zaangażowania rozumu, może przekonać do siebie pod względem praktycznym. Zdaniem filozofa z Królewca, słusznie należy oczekiwać, że obecne w religii obowiązki moralne każdy uzna za swoje własne³⁵. W tym kontekście religia ta głosi m.in., że człowiek staje się miłym Bogu nie przez wypełnianie zewnętrznych, ustanowionych przepisów, ale przez czyste moralne usposobienie. Zyskuje się je dzięki wypełnianiu wszystkich obowiązków wedle wzoru jednego powszechnego prawidła, które głosi, że obowiązek należy wypełniać tylko z racji na jedną pobudkę, którą jest bezpośredni szacunek dla niego. Szacunek ten jest zarazem miłością w stosunku do Boga – prawodawcy wszyst-

³³ Por. RSR, s. 213. W opozycji do Kanta należy zaznaczyć, że poprawne rozumienie wiary chrześcijańskiej wcale nie utożsamia się ze ślepym posłuszeństwem, ale posłuszeństwem opartym o racje rozumowe.

³⁴ „Religia w swej materii, tzn. w swym przedmiocie niczym nie różni się od moralności, gdyż dotyczy ona obowiązku w ogóle. Jej różnica w stosunku do moralności jest czysto formalna, tzn. religia jest prawodawstwem rozumu powołanym do tego, by umożliwić moralności wpływ na ludzką wolę w celu spełnienia przez człowieka jego obowiązku za pośrednictwem danej przez sam rozum idei Boga”. I. Kant, *Spór fakultetów*, dz. cyt., s. 81-82. „Najogólniej rzecz całą można ująć następująco: o ile w przeważającej mierze oświecenie faktycznie redukuje religię do moralności, o tyle Kant – odwrotnie – będzie dążył do podniesienia moralności do rangi religii”. M. Chlewicki, *Kant a problem filozofii religii*, Bydgoszcz 2012, s. 137.

³⁵ Por. RSR, s. 205.

kich obowiązków. Z kolei prawidło to wyrażone szczegółowo głosi, że dobro należy wyświadczać drugiemu człowiekowi z racji na niego samego, a nie z pobudek egoistycznych. Tak więc prawidło to nakazuje miłość bliźniego, a wspólnie z poprzednim stanowią dwa przykazania miłości, które występują zarówno w chrześcijaństwie, jak i w naturalnej religii Kanta³⁶.

O chrześcijaństwie Kant mówi, że znajdują się w nim nie tylko elementy religii naturalnej, ale również religii uczonej. Ta ostatnia odznacza się tym, że zawiera dogmaty, których rozum nie jest w stanie poznać i które stale są przekazywane do wierzenia, a przez uczonych strzeżone od zafałszowania, aby w swej istocie pozostały niezienne. Kant stwierdza, że przyjęcie dogmatów zasadniczo zwie się wiarą³⁷. Stąd też chrześcijańską wiarę w dogmaty można rozpatrywać tak od strony wiary rozumowej, jak i od strony wiary objawionej. Pierwsza z nich jest wiarą wolną, a druga nakazaną. Kant zdecydowanie twierdzi, że prawdziwa wiara nie może być nakazana, w przeciwnym razie przestaje być wiarą³⁸. Jego zdaniem, wolna wiara odznacza się tym, że człowiek sam dochodzi do pewnych wniosków, a nie poprzez nakaz ich przyjęcia. Ludzki rozum jest w stanie samodzielnie dojść do przekonania, że nie jest wolny od zła, że sam siebie nie usprawiedliwi na podstawie własnego życia, że potrzebuje usprawiedliwienia od Boga, że same praktyki i kościelne rytuały nie wystarczą do zbawienia. Uznanie tych przekonań dokonuje się w porządku religii, która nie wykracza poza samą moralność³⁹.

Wiara urojona

W kontekście wiary Kant wskazuje także na tzw. wiarę urojoną. Ma ona miejsce wówczas, gdy rozum przekracza swoje granice ze względu na to co nadprzyrodzone, podczas gdy ani w poznaniu teo-

³⁶ Por. RSR, s. 209.

³⁷ Por. tamże, s. 212.

³⁸ Por. KPR, s. 231.

³⁹ Por. RSR, s. 212-213.

retycznym, ani praktycznym to co nadprzyrodzone nie może być jego przedmiotem. Zdaniem Kanta, wiara urojona (sztuczna) przejawia się na trzy sposoby i dotyczy cudów, tajemnic oraz łaski. Uznawać, że poprzez doświadczenie poznaje się to, o czym nie można twierdzić, że dzieje się wedle praw obiektywnego doświadczenia, jest wiarą w cuda⁴⁰. Wiara w tajemnice polega na tym, że do już istniejących rozumowych pojęć jako moralnie konieczne dołącza się takie pojęcie czegoś, czego pojęcia nie można wytworzyć za pomocą rozumu. Z kolei urojona wiara w wywołanie nadprzyrodzonego skutku zwanego łaską polega na tym, że dzięki wykorzystaniu naturalnych środków spodziewamy się działania Boga odnoszącego się do naszej moralności⁴¹. Wszystkie tego rodzaju środki świadczą o tym, że religia wciąż zbyt mało przyczynia się do moralnego doskonalenia człowieka, a aż nadto akcentuje interwencję Boga. W ten sposób cnota przegrywa z urojoną wiarą w łaskę⁴².

Kant twierdzi, że prawdziwa religia nie zawiera niczego poza samymi prawami, które są praktycznymi zasadami tego rodzaju, że człowiek sam potrafi sobie uświadomić ich bezwarunkową konieczność, a w związku z tym uznać je za objawione przez czysty, a nie empiryczny rozum⁴³. Wszystko to, co nie dotyczy dobrego trybu życia nie konstytuuje religii i nie służy prawdziwej czci Boga. Można powiedzieć, że prawdziwa religia opiera się tylko na zasadzie cnoty, która polega na naturalnym wysiłku człowieka. Naturą jest to, co czło-

⁴⁰ Cud w rozumieniu Kanta jest takim zdarzeniem w świecie, którego prawo łączące skutek z przyczyną pozostaje nieznanne. Por. tamże, s. 119n.

⁴¹ Do środków używanych w tym celu Kant zalicza: modlitwę, przyjęcie do kościoła (chrzest), uczęszczanie do kościoła, spożywanie z jednego stołu (komunia). Modlitwa jest wypowiedzeniem życzenia i brakiem zobowiązania moralnego. Udział w publicznym nabożeństwie jako chodzenie do kościoła nie wnosi niczego do poprawy moralnego usposobienia, a nawet je fałszuje i służy do ukrycia moralnie złego usposobienia. Chrzest nie jest czymś świętym ani budzącym świętość, bo jest akcentowaniem działania innych ludzi (rodziców, świadków). Komunia nie może zjednywać łaski, gdyż jako środek ku niej jest uzależniony od kleru. Por. RSR, s. 250-257.

⁴² „(...) słuszną drogą nie prowadzi od łaski do cnoty, lecz raczej od cnoty do łaski”. RSR, s. 259; por. Ch.L. Firestone, N. Jacobs, *In Defense of Kant's Religion*, dz. cyt., s. 111.

⁴³ Por. RSR, s. 218.

wiek może uczynić dla samego siebie zgodnie z prawami wolności. To zaś, co jest nadprzyrodzoną pomocą i służy uzupełnieniu ludzkich moralnych braków Kant nazywa łaską. Problem jednak w tym, że nie sposób znać szczegółów działania łaski, gdyż wobec praw nią rządzących rozum ludzki pozostaje bezradny⁴⁴.

Wobec powyższego Kant nie zgadza się ze stwierdzeniem, że natura i łaska wspólnie kształtują dobre usposobienie. Jego zdaniem, jedno przeciwstawia się drugiemu. W dodatku nie sposób odróżnić skutki działania natury od skutków działania łaski ani też wywołać te ostatnie. Człowiek nie jest zdolny poznać przedmiotu nadmysłowego, jaki generuje łaska, a tym bardziej na niego wpływać. Wszystkim, co może w tej kwestii uczynić, to wierzyć, że mogą, a nawet muszą istnieć skutki łaski dla uzupełnienia naturalnych dążeń do cnoty⁴⁵. Przyłączenie się łaski do moralnej natury jest czystą ideą, o której nie informuje żadne doświadczenie. Idea ta jest konieczna, choć trudna do pogodzenia z rozumem⁴⁶.

Kant jest przeciwnikiem działań (uczynków) jako sposobu służby i zjednywania przychylności Boga (łaski) dla własnych celów albo jako środków do zbawienia. Uczynki tego rodzaju rozumie przede wszystkim jako dobrowolne lub nakazane praktyki religijne nie mające nic wspólnego z moralnością. Wyrażają one przekonanie, że to co naturalne może stanowić przyczynę nadprzyrodzonych skutków. Jednakże między fizycznymi środkami a moralnie działającą przyczyną nie ma żadnego powiązania w formie jakiegokolwiek rozumnego prawa, zgodnie z którym środki te determinowałyby ją do działania wedle intencji sprawcy tych uczynków. Wiara w skuteczność tego ro-

⁴⁴ „(...) co do pomocy nadprzyrodzonych sił nie możemy poznać zupełnie niczego; ani czy pewna dostrzegalna w nas moralna siła naprawę od niej pochodzi, ani w jakich przypadkach i pod jakimi warunkami mielibyśmy jej oczekiwać. Tak więc poza ogólnym założeniem, że jeżeli tylko wykorzystaliśmy [wszystkie] możliwości (naszych własnych sił), to łaska dokona tego, do czego niezdolna jest nasza natura, nie będziemy mogli robić żadnego użytku z tej idei”. RSR, s. 247; por. L. Stevenson, *Kant on Freewill, Grace and Forgiveness*, „Diametros” 39(2014), s. 129.

⁴⁵ Por. RSR, s. 226.

⁴⁶ „(...) to bowiem, co może nam zostać poczytane za dobre postępowanie, musiało zostać podjęte tylko w wyniku możliwie najlepszego użycia naszych własnych sił, a nie obcego wpływu”. RSR, s. 245.

dzaju praktyk jest wiarą poddańczą lub pańszczyźnianą, a oparta na niej służba Bogu jest bałwochwalstwem. Jediną służbą godną Boga jest zabieganie o dobre postępowanie moralne, w którym uczynki zyskują właściwą sobie wartość, o ile stanowią środek do wykształcenia moralnego usposobienia⁴⁷. W ocenie Kanta, jedną z przyczyn podejmowania się tego rodzaju uczynków jest strach przed Bogiem, podczas gdy stosunek do Boga powinna wyznaczać miłość do Niego płynąca z wolnego wyboru i szacunku do prawa moralnego. Ogólnie rzecz biorąc, moralność powinna stanowić cel bezwarunkowy, zaś pobożność działanie uwarunkowane, a tym samym uzupełniające cnotę⁴⁸. Prawdziwa służba Bogu polega na przestrzeganiu wszystkich obowiązków jako Bożych przykazań, nie zaś na wypełnianiu uczynków wyłącznie dla Boga.

Podsumowanie

W wyniku podjętych rozważań dotyczących rozumienia religii i wiary na gruncie filozofii Kanta, ze szczególnym zwróceniem uwagi na inne sposoby ich pojmowania, można zauważyć, że kantow-

⁴⁷ „(...) uczynki, które same w sobie nie mają moralnej wartości, będą musiały być przyjmowane jako miłe Bogu tylko wtedy, gdy służą jako środek do wprowadzenia tego, co w uczynkach jest bezpośrednio dobre (jako środek służący moralności), tj. ze względu na moralną służbę Bogu”. RSR, s. 229. „Człowiekowi, żeby stał się godny pomocy niebios, nie pozostaje nic innego (i nic innego być nie może), jak szczerze dążenie do ulepszenia we wszystkim, co możliwe swego moralnego stanu i uwrażliwienie się na to, że jego stan zostanie w pełni dostosowany do Bożego upodobania”. RSR, s. 247.

⁴⁸ „(...) nauka cnoty istnieje sama przez się (nawet bez pojęcia Boga), nauka pobożności zawiera pojęcie przedmiotu, który przedstawiamy sobie w odniesieniu do naszej moralności, jako przyczynę uzupełniającą brak naszych zdolności ze względu na moralny cel ostateczny”. RSR, s. 236. Gdy Kant czyni z moralności cel sam w sobie, to zarazem wyznacza Bogu odpowiednie miejsce w filozofii praktycznej, ale jest to pozycja uwarunkowana: „W tym, co dotyczy moralnego usposobienia, wszystko zależy od najwyższego pojęcia, któremu podporządkowuje człowiek swoje obowiązki. Jeżeli czczenie Boga, któremu podporządkowuje się cnotę, postawić na pierwszym miejscu, to przedmiot ten jest idolem, tzn. pomyślany jest jako istota, co do której wolno nam mieć nadzieję, że przypodobamy się jej nie poprzez moralnie dobre postępowanie w świecie, lecz przez wielbienie i schlebienie – religia jest wtedy bałwochwalstwem”. RSR, s. 238.

ską koncepcja religii w wielu punktach jest odwróceniem tradycyjnie pojmowanej religii objawionej. Podczas gdy w chrześcijaństwie Boga uznaje się za źródło i cel religii, Kant wyprowadza swoją religię z ludzkiego rozumu. Religia ma więc źródło naturalne, a nie nadprzyrodzone. Podobnie i celem religii nie jest Bóg, lecz to, co uchodzi za cel moralności, czyli dobro najwyższe. Tak więc religia w ujęciu Kanta nie różni się od moralności i polega na poznaniu obowiązków jako Bożych przykazań.

Stanowisko filozofa z Królewca na temat wiary stanowi oryginalne ujęcie i nie sprowadza się do żadnego istniejącego już sposobu jej rozumienia. Podobnie jak religia wiara znajduje właściwe sobie miejsce na gruncie moralności, gdzie jest uznaniem za prawdę postulatów rozumu praktycznego, których istnienie jest konieczne do zrealizowania celu moralności. Tak pojęta wiara jest wiarą rozumową i naturalną w przeciwieństwie do wiary objawionej. Na tle innych rodzajów wiary Kant podkreśla specyfikę swojej koncepcji, a zarazem daje poznać to, czym wiara nie jest w jego rozumieniu.

Bibliografia

Źródła:

- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001.
Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 2012.
Kant I., *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1986.
Kant I., *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, przeł. W. Galewicz, Kęty 2005.
Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 2007.
Kant I., *Rozprawa filozoficzna o religii i moralności*, przeł. K.C. Mrongowicz, Toruń 2006.
Kant I., *Spór fakultetów*, tłum. M. Żelazny, Toruń 2003.
Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty 2009.

Opracowania:

- Beck L.W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago 1963.

- Bobko A., *Kant i jego religia rozumu*, w: I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 2007, s. 7-23.
- Byrne J.M., *Religion and the Enlightenment: From Descartes to Kant*, Kentucky 1996.
- Chlewicki M., *Kant a problem filozofii religii*, Bydgoszcz 2012.
- Firestone Ch.L., Jacobs N., *In Defense of Kant's Religion*, Indiana 2008.
- Kupś T., *Filozofia religii Immanuela Kanta*, Toruń 2008.
- Louden B., *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*, New York 2000.
- Stevenson L., *Kant on Freewill, Grace and Forgiveness*, „Diametros” 39(2014), s. 125-139.
- Sullivan R.J., *An Introduction to Kant's Ethics*, Cambridge 1994.
- Szwed A., *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Kęty 2001.
- Wolicka E., *Rozważania wokół Kanta. Prolegomena do filozofii kultury jako krytyki władz podmiotu*, Lublin 2002.
- Żelazny M., *Kant dla początkujących*, Toruń 2008.
- Żelazny M., *Kantowska idea uniwersytetu*, w: I. Kant, *Spór fakultetów*, tłum. M. Żelazny, Toruń 2003, s. 7-43.

About Faith and Religion in the System of Immanuel Kant

Summary

The result of the considerations regarding the understanding of religion and faith in the philosophy of Kant can be seen that the Kantian conception of religion is the reversal of the traditionally conceived revealed religion. While God's Christianity is recognized as the source and purpose of religion, Kant derives his religion from human reason. Religion has a natural source, not a supernatural one. Similarly, the purpose of religion is not God, but what is regarded as the goal of morality, or the highest good. Kant's position on faith is a new approach. Faith finds its proper place on the ground of morality, where it is the recognition of the postulates of practical reason, whose existence is necessary to achieve the goal of morality. The faith thus understood is a rational faith as opposed to the revealed faith.

Key words: faith, religion, morality, Immanuel Kant, Christianity

Natalia Gondek

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Zarys badań nad formowaniem filozoficznego sposobu rozumienia języka w starożytności

Filozoficzny namysł nad językiem jest zjawiskiem sięgającym daleko poza ramy czasowe oraz kulturowe. Już od czasów starożytnych refleksja nad językiem stanowiła jeden z naczelných problemów w filozofii. Z wiodących, najważniejszych ośrodków filozoficznych, w których funkcjonowała myśl językoznawcza była starożytna Grecja. Źródła świadomości teoretyczno-językowej doszukiwać się można u tzw. greckich filozofów przyrody, zaś w szczególności w myśli Heraklita z Efezu. Za jego sprawą została zapoczątkowana teoria mówiąca o powszechnej zmienności wszystkich rzeczy w świecie. Cały świat zjawiskowy, według Heraklita, był światem zmiennym, zawierającym przeciwieństwa. W taki sam sposób rozumiał on język, przez który opisywana była rzeczywistość. Owa nieustanna zmienność wszystkich rzeczy nie była przypadkowa, lecz przyporządkowana stałemu czynnikowi – rozumowi świata (λόγος). „Skoro istotną cechą rzeczywistości jest jej zmienność i płynność, podległe stałej zasadzie, i ta sama zmienność i płynność widoczna jest w języku, to wobec tego i w języku musi istnieć ów czynnik stały – wewnętrzny rozum, a jest nim stosunek między językiem a rzeczywistością”¹.

Do grona greckich myślicieli, u których także można dostrzec załączki rozumienia języka zalicza się Platona oraz Arystotelesa. Za sprawą Platona została wyodrębniona koncepcja języka idealnego, który stanowi punkt odniesienia do postulowania sposobu istnienia rzeczywistości. Natomiast Arystoteles „zbudował” koncepcję języka

¹ A. Heinz, *Dzieje językoznawstwa w zarysie*, Warszawa 1978, s. 28.

będącego narzędziem, dzięki któremu komunikuje się rezultaty poznawcze. Na kanwie tych dwóch ważnych stanowisk filozoficznych próbowano odpowiedzieć na pytania: czy język naprowadza człowieka na widzenie rzeczy (poznawanie rzeczywistości), tzn. czy ma ugruntowanie w rzeczach? Czy też język jest dany na mocy konwencji (umowy) i w związku z tym nie ma podstawy w rzeczach? Podejmowane rozważania będą podążały do wskazania istotnych kwestii wynikających z filozoficznej refleksji nad językiem. Dlatego celem niniejszego artykułu będzie zarys badań nad formowaniem się filozoficznego sposobu rozumienia języka w starożytności. W ramach tego zagadnienia rozważania zostaną zredukowane do dwóch myślicieli greckich. W pierwszej części artykułu zostanie przedstawione stanowisko Platona, dotyczące natury języka, natomiast w drugiej części zostanie przeanalizowana arystotelesowska refleksja nad językiem.

1. Platońska koncepcja języka

Jednym z głównych starożytnych myślicieli, który podejmował problematykę językoznawczą był Platon. Najważniejszym jego dialogiem wprost traktującym o tej tematyce jest *Kratylos*. Został on opatrzonej przez starożytnych komentatorów podtytułem *O poprawności nazw* i „jest uważany powszechnie za pierwsze w dziejach nauki starożytnej poważniejsze dzieło językoznawcze”². Zapoczątkowana została w nim dysputa odnosząca się do genezy języka, a nawet nazywania przedmiotów. W sporze tym uczestniczą: wspomniany wcześniej Kratylos, Hermogenes oraz Sokrates, któremu Platon wkłada w usta swoje poglądy na ten temat. Dyskusja ta prowadzona była w obrębie dwóch przeciwstawnych sobie stanowisk, mianowicie: naturalistycznego (gr. φύσις) oraz konwencjonalistycznego (gr. νόμος). Przedstawiciele wykładni naturalistycznej (do której zalicza się Kratylos) dostrzegają, że istnieje naturalny związek między nazwą a jej obiektem (desygnatem). Z kolei zaś przeciwnicy tak rozumianego stanowiska

² M. Kaczmarkowski, *Językoznawstwo w Kratylosie Platona. Wprowadzenie*, w: Platon, *Kratylos*, przeł. Z. Brzostowska, Lublin 1990, s. 8.

(m.in. Hermogenes) głoszą przekonanie o zupełnej konwencjonalności (umowności) stosunku nazw do rzeczy³.

Na początku dialogu Sokrates, będący pośrednikiem między Kratylosem a Hermogenesem, jest proszony o pomoc w rozstrzygnięciu tej dyskusji. W pierwszej części dialogu rozmawia z Hermogenesem, broniąc teorii φύσει i krytykując teorię νόμῳ. W drugiej zaś części prowadzi on konwersację z Kratylosem. W tej rozmowie Sokrates zwalcza teorię φύσει, a broni νόμῳ⁴. Próbując odpowiedzieć na pytanie, po której stronie w tej dyskusji jest Platon, należy odwołać się nie do *Kratylosa*, lecz do jego *Listu VII*, gdzie pojawia się jednoznaczna odpowiedź: „Tak samo i nazwy przedmiotów: żadna, twierdzimy, nie przysługuje żadnemu na mocy jakiejś pewnie ugruntowanej zasady i nie ma w tym nic niemożliwego, aby to, co teraz nazywamy «okrągłym», nazwać «prostym», a co «prostym» – «okrągłym» i aby dla tych, którzy nazwy te przestawią i będą je stosować odwrotnie nie miały one mniejszej pewności w użyciu”⁵. Wyraźnie widać, że Platon obstaje za stanowiskiem konwencjonalnym. Obiera sobie on za cel zakwestionowanie tezy ufundowanej na teorii φύσει, która zostaje wyrażona w *Kratylosie* słowami: „bo kto zna nazwy, zna również i rzeczy”⁶.

Powracając do dyskusji przedstawionej w *Kratylosie*, Platon analizuje problem adekwatności nazw do określanych przez nie rzeczy (przedmiotów), dochodząc do hipotezy języka idealnego⁷. Doskonałość tak rozumianego języka przejawia się w tym, że został on stworzony przez Nazwodawcę (ὀνοματο-θέτης), którego celem jest nazywanie rzeczy (przedmiotów) za pośrednictwem słów zgodnych z istotą owych rzeczy⁸. Działalność takich Nazwodawców – jak

³ Platon, *Kratylos*, dz. cyt., 384 a; B. Andrzejewski, *Greckie początki filozoficznej refleksji nad językiem i komunikacją*, „Symbolae Europaeae” 3 (2010), s. 13.

⁴ D. Kubok, *Parmenijska droga prawdy w Kratylosie Platona*, „Studia Semiotyczne” 25 (2004), s. 230.

⁵ Platon, *Listy*, przeł. M. Majkowska, Warszawa 1987, s. 53.

⁶ Platon, *Kratylos*, 435 d.

⁷ Pamiętać należy, że wypowiedzi Platona na temat języka były powiązane z jego teorią idei (idea jako intelektualna forma językowa).

⁸ Zob. R. Michalski, *Antyczne źródła pojęcia mimesis*, „Filo-sofija” (2005) nr 1, s. 62.

stwierdza Kaczmarkowski we wstępie do dialogu – była poddana trojakim rygorom. „Kłując wyrazy, [...] czyli przekazywania myśli na ich temat, 1) mieli oni przed oczyma jak gwiazdę przewodnią słowo samo w sobie, ideę słowa, którą trzeba im było skonkretyzować w tyłu jednostkowych słowach, wyrazach, nazwach; 2) nie lekceważyli jakości materiału, w którym należało nazwy wyczelować, a wreszcie 3) opierali się na gruntownej znajomości istoty rzeczy, dla których owe wyrazy jako ich nazwy były przeznaczone”⁹.

Wszystkie wyrazy ze względu na ich budowę możemy podzielić na wyrazy proste (pierwotne) oraz wyrazy złożone (wtórne). Szczególnie te pierwsze wskazywały właściwą naturę każdej rzeczy, do której się odnosiły. Rozpatrując je stwierdza się, że „słowo jest [...] niczym innym jak wytworzonym przez głos naśladownictwem (μίμημα) przedmiotu”¹⁰. W tym kontekście trzeba zaznaczyć, że termin „naśladownictwo” nie jest rozumiany w ten sam sposób jak w kategoriach plastycznych, z którymi spotykamy się w malarstwie. Sztuka nazywania nie dąży do naśladowania poszczególnych barw, które poznajemy zmysłowo, lecz zmierza do odtworzenia koniecznej, ogólniej i niezmiennej natury rzeczy. „Nazwa okazuje, czym jest (ὅ ἐστίν τὸδε τι), a nie, jakie jest (ποιόν τι ἐστίν) to, co nazywane”¹¹.

Wyakcentować należy fakt, że nadrzędną kwestią poruszoną w dialogu jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, dlaczego dana nazwa odnosi się akurat do tego, a nie do innego przedmiotu. W *Kratylosie* pobrzmiewa przekonanie, iż przedmiot bywa definiowany przez nazwę za sprawą asocjacji z inną rzeczą nazwaną podobnie, niemniej jednak częściej dzieje się to za sprawą zespolenia posiadających znaczenie cząstek, składających się na opis danego przedmiotu (rzeczy), bądź też uchwycenie jego istoty¹². Na przykład nazwa „człowiek” (ἄνθρωπος) – jest to wyraz złożony, składający się z dwóch istotnych cząstek, mianowicie: „ἀναθερεῖν”, które znaczy „zastanawiać się”,

⁹ Kaczmarkowski, dz. cyt., s. 16.

¹⁰ Platon, *Kratylos*, 423 b.

¹¹ E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej*, Lublin 1994, s. 30.

¹² Zob. Z. Danek, *Platon i Arystoteles o strukturze języka*, w: „Studia Indogermanica Łodziensia” 6 (2009), s. 183.

oraz „ὄπωπα”, oznaczające „zobaczyłem”¹³. Obie te części połączone w całość definiują człowieka jako „ἀναθρῶν ἢ ὄπωπε”, czyli „zastanawiający się nad tym, co zobaczył”¹⁴.

Zapoczątkowane przez Platona problemy nad językiem, jego funkcjami oraz znaczeniem wyrazów zostały sprowadzone do dwóch kwestii: analizy pojęcia mowy i jej elementów oraz do namysłu nad poznawczą funkcją języka. Szczególnie ta druga kwestia stała się głównym zadaniem dla filozofii greckiej¹⁵. W następstwie tego ważnym momentem w dziejach filozofii była platońska koncepcja poznania. Poznanie odegrało ogromną rolę w rozumieniu języka. Dla Platona język był szczególnym narzędziem poznania, umożliwiającym trafne opisanie rzeczywistości¹⁶. Sokrates, nauczyciel Platona, zwrócił uwagę, że język posiada konieczny sens (w dziedzinie etyki), co więcej, wyraża sensy konieczne pojęć ogólnych. Platon poszerzył sokratejską myśl na wszystkie pozostałe pojęcia ogólne, zwracając szczególną uwagę na ich sensy. Z tej racji, dokonując analizy pojęć ogólnych (terminów ogólnych), próbowano uchwycić sensy tychże pojęć¹⁷. M. A. Krąpiec wyjaśnia: „Jeśli np. sens «człowieka» jest zrozumiały dla wszystkich ludzi, posiada w sobie cechy konieczne, których zanegowanie lub odrzucenie jest związane z zagładą samego sensu «człowieka», to konkretne materializacje sensu «człowieka» (ten oto Jan, Anna) są i niestałe, i stanowią zbiór wielu elementów niekoniecznych, a zawsze właściwych tej oto tylko jednostce. Szukając zatem prawdziwej rzeczywistości ONTOS ON, Platon dostrzegł, że nie może ona znajdować się w dziedzinie tego, co jest zmienne, niestałe, jednostkowe, lecz przeciwnie – w dziedzinie tego, co jest konieczne, powszechne i stałe”¹⁸. Zatem język ma nas

¹³ Zob. Kaczmarkowski, dz. cyt., s. 20.

¹⁴ Platon, *Kratylos*, 399 c. „To właśnie: nazwa „człowiek” (ὁ ἀνθρώπος) oznacza, że inne zwierzęta nie obserwują ani się nie zastanawiają, ani nie analizują tego, co widzą, człowiek natomiast, zaraz, gdy zobaczył – to znaczy ὄπωπε – zastanawia się nad tym, co zobaczył (ἀναθρεῖ)” (tamże).

¹⁵ Zob. I. Dąmbska, *Wprowadzenie do starożytnej semiotyki greckiej. Studia i teksty*, Wrocław 1984, s. 25.

¹⁶ Zob. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978, s. 86-87.

¹⁷ Zob. tamże, s. 87.

¹⁸ Tamże.

naprowadzić na widzenie rzeczy (idei). Nie możemy więc wzbogacać wiedzy o jednostkowej rzeczy, lecz wprost przeciwnie, musimy od niej odchodzić (np. z pojęcia „Jan” przechodzimy do pojęcia „człowiek”, a dopiero z pojęcia „człowiek” dochodzimy do idei człowieka). Sensy-*-idee* jako przedmioty poznania czysto umysłowego, a dokładniej poznania noetycznego (gr. νόησις), przedstawiają „rzeczywistość rzeczy-wistą”, ponieważ charakteryzują się takimi cechami jak: konieczność, ogólność, niezmienność¹⁹.

Reasumując, skonstatować należy, iż Platon wychodzi od analizy terminów ogólnych. Na bazie tych terminów ogólnych ustala ich sensy i owe sensy podnosi do rzeczywistości. One jedynie są prawdziwym przedmiotem myśli, są „rzeczywiście rzeczywiste”. W ten sposób Platon akcentuje poznawczy cel użycia języka, uwzględniając jego świadomościową stronę. Tym samym platońskie idee to uprzedmiotowione (zobiektywizowane) sensy pojęć ogólnych. Takie odczytanie powszechnego, koniecznego i niezmiennego sensu przejawiającego się w ideach stało się sprawą filozoficznego poznania²⁰.

2. Arystotelesowska refleksja nad językiem

Najwybitniejszy uczeń Platona – Arystoteles w swoich rozważaniach również skoncentrował się na problematyce językoznawczej. Jego wypowiedzi na temat języka odegrały ważną rolę w dziejach myśli filozoficznej. Stały się one wyznacznikiem dla nowych badań nad językiem prowadzonych w średniowieczu, jak również w czasach nowożytnych i współczesnych. Najważniejszymi dziełami Stagiryty z zakresu filozofii języka są *Kategorie* (Κατηγοριαί) i *O sędzie* (Περὶ Ἑρμηνείας) oraz *Analityki pierwsze* (Ἀναλυτικῶν προτέρων) i *Analityki wtóre* (Ἀναλυτικῶν ὑστέρων), które wchodzą w skład tzw. *Orga-*

¹⁹ Zob. tamże.

²⁰ Zob. M.A. Krapiec, *Koncepcje filozofii*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 5, Lublin 2004, s. 769. W filozofii współczesnej wyakcentowanie aspektu poznawczego, sprawiło, że zasadniczo całe analizy skoncentrowały się tylko na pojęciu (np. pojęciu przedmiotu, pojęciu komórki, a nie na przedmiocie, komórce).

nonu (Ὀργανον)²¹. Szczególnie ważne są wymienione dwie pierwsze pozycje, ponieważ analizując poszczególne ich części, dostrzeże się specyfikę i rolę języka, będącego narzędziem, który ma za zadanie pomóc człowiekowi komunikować prawdę o poznawanej rzeczy.

Przechodząc do szczegółowej analizy tak rozumianego języka, należy odwołać się do jego traktatu pt. *Kategorie*. Traktat ten zajmuje pierwsze miejsce wśród arystotelesowskich pism logicznych²². Sam termin κατηγορία [„kategoria” – oskarżenie (w języku prawniczym), orzekanie (w logice)] pochodzi od słowa κατηγορεῖν, i znaczy oskarżać, orzekać²³. Stagiryta używał tego wyrazu w celu orzekania czegoś o każdym podmiocie. Z tej racji termin „kategoria” został pierwotnie (początkowo) określony przez niego jako „orzekanie”²⁴. W arystotelesowskiej metafizyce termin „kategorie” definiuje się jako „podstawowe sposoby bytowania substancji oraz naczelné formy orzekania o niej”²⁵.

Pierwszą i najbardziej naczelną kategorią jest substancja. Jak pisze Arystoteles w *Metafizyce*: „substancję rozumie się, jeśli nie więcej, to przynajmniej na cztery sposoby. Substancja jawi się zarówno jako to, czym coś było i jest (istota), jak też ogół i rodzaj oraz, na czwartym miejscu podmiot. Podmiotem jest to, o czym orzeka się wszystko inne, a jego same już więcej o niczym”²⁶. W tym kontekście ważne będzie rozróżnienie kategorii w aspekcie logicznym oraz metafizycznym. W tym pierwszym znaczeniu kategorie są to w sensie ścisłym orzeczniki. Naczelnym orzecznikiem jest substancja. Substancja w tym miejscu jest rozumiana jako podmiot, o którym się coś orzeka, a sam nie jest o niczym innym orzekany, zaś wszystkie inne kategorie

²¹ *Organon* (narzędzie) jest to zbiór pism logicznych Arystotelesa. Według Arystotelesa logika jest narzędziem poprawnego rozumowania (poznania).

²² Uporządkowania pism Arystotelesa dokonał w poł. I w. przed Ch. Andronikos z Rodos.

²³ Zob. A. Maryniarczyk, *Kategorie*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, dz. cyt., s. 539.

²⁴ Zob. E. Drzazgowska, *Odpowiedniość między językiem i rzeczywistością u Arystotelesa, a domniemany psychologizm tego filozofa*, „Przegląd Filozoficzny” 19 (2010) nr 2, s. 161.

²⁵ Zob. Maryniarczyk, *Kategorie*, dz. cyt., s. 539.

²⁶ Arystoteles, *Metafizyka*, tekst polski oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, na podstawie tłum. T. Żeleźnika, t. 1-2, Lublin 2000, 1028 b 32-35.

są orzekane o substancji. Wówczas mówi się o dziesięciu kategoriach. Z tej racji w czwartym rozdziale traktatu *Kategorie*, zatytułowanym *O kategoriach ogólnie*, Arystoteles wyróżnia dziesięć podstawowych orzeczników (kategorii)²⁷: substancję, ilość, jakość, stosunek, miejsce, czas, położenie, stan, działanie oraz doznawanie²⁸. Natomiast w drugim znaczeniu, czyli w interpretacji metafizycznej, kategorie rozumie się jako modyfikacje substancji. Wtedy mówimy o dziewięciu kategoriach – w sensie przypadłości – oraz o podmiocie, czyli substancji. Przypadłości mogą modyfikować tak rozumianą substancję na dwa sposoby: bezpośrednio oraz pośrednio. Od strony bezpośredniej substancja jest modyfikowana ze względu na ilość oraz jakość, z kolei zaś pośrednio poprzez stosunek, miejsce, czas, położenie, stan, działanie oraz doznawanie²⁹.

Związek pomiędzy znaczeniem logicznym kategorii a metafizycznym jest taki, że pierwotniejsze są kategorie rozumiane jako modyfikacje (przypadłości bytu), zaś wtórnie rozumiane są kategorie jako orzeczniki (podstawy orzekania). Owe kategorie jako orzeczniki mają swe ugruntowanie właśnie w kategoriach interpretowanych jako przypadłości modyfikujące byt. Wówczas czysto orzecznikowa strona języka ma swoją podstawę w rzeczy. Za sprawą kategorii ugruntowuje się integralna struktura języka filozoficznego. Uwyrażnia się to w tym, że język spełnia potrójną rolę: syntaktyczną (wskazującą na strukturę podmiotowo-orzecznikową), semantyczną (odnoszącą się do rzeczy realnie bytujących) i pragmatyczną (wskazującą na widzenie rzeczy), co jest probierzem realistycznego poznania filozoficznego.

Kategorie Arystotelesa i ich uporządkowanie znajdują swe umocowanie w strukturze bytu. Jako że występują one jako terminy odgry-

²⁷ Arystoteles także w traktacie *O duszy* oraz w *Topikach* podaje kanon dziesięciu kategorii, zaś w *Analitykach wtórych* redukuje je do ośmiu. Na ten temat zob. Arystoteles, *O duszy*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1988, 410 a 13-15; tenże, *Topiki*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, przekł. K. Leśniak, t. 1, Warszawa 1990, 103 b 20, tenże, *Analityki wtóre*, w: *Dzieła wszystkie*, dz. cyt., 83 a 21-23.

²⁸ Zob. Arystoteles, *Kategorie*, w: *Dzieła wszystkie*, dz. cyt., 1 b. Zob. też Maryniarczyk, *Kategorie*, dz. cyt., s. 541.

²⁹ Zob. A. Maryniarczyk, *Pluralistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 2004, s. 21-35.

wające rolę podmiotu oraz orzeczników w sądach orzecznikowych, leżą tym samym u podstaw poznania realistycznego, którego efekty są artykułowane w języku podmiotowo-orzecznikowym³⁰. Istotnym zagadnieniem przy charakterystyce owego języka jest struktura zdania, a dokładniej sądu (orzecznikowego), będącego szczytowym momentem aktu poznawczego. Przykładem sądu orzecznikowego, wyrażonego w postaci zdania, będzie stwierdzenie: „Sokrates jest człowiekiem”. Według M. A. Krąpca, w zdaniu tym możemy dostrzec trzy elementy. Po pierwsze: podmiot (Sokrates), po drugie: orzecznik (człowiek) oraz po trzecie: łącznik zdaniowy „jest”. Najważniejszym elementem spośród tych trzech jest właśnie ten ostatni, czyli łącznik zdaniowy „jest”, ponieważ wskazuje na przynależność orzecznika do podmiotu. „Ono bowiem – jak zauważa Krąpiec – wyraża także realną tożsamość orzecznika i podmiotu ze względu na to, iż podmiot i orzecznik są realnie tym samym bytem”³¹. Wart podkreślenia jest fakt, że tak rozumiany sąd orzecznikowy nie może być sądem egzystencjalnym, gdyż nie zawiera w sobie stwierdzenia istnienia rzeczy. W sądzie: „Sokrates jest człowiekiem” zauważamy pewną zgodność, że „tak naprawdę jest”, ale stwierdzenie to nie oznacza, że „Sokrates” naprawdę istnieje. To zdanie nie odnosi się do istnienia rzeczy, tylko do sposobu, w jaki podmiot łączy się z orzecznikiem. Problem tkwi w tym, że Arystoteles łączy element treściowy, jakim jest „człowiek”, z drugim elementem treściowym, czyli „Sokratesem”. Bazujemy tutaj cały czas na treści, która wchodzi w pojęcia. I sprawdzając, czy to jest zgodne, czy nie zgodne, znowu musimy formułować następny sąd, przez to oddalamy się od rzeczy, zamiast się do niej przybliżać. Myśl jest taka, że sądy orzecznikowe, które Arystoteles przywołuje, nie są sądami egzystencjalnymi, ponieważ nie odnoszą się do istnienia rzeczy³².

Najpełniejszą charakterystykę budowy sądu Arystoteles opisał w *Hermeneutyce* poprzez wymienienie jego integralnych składni-

³⁰ Zob. Maryniarczyk, *Kategorie*, dz. cyt., s. 542.

³¹ Zob. Krąpiec, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 37.

³² Zob. M.A. Krąpiec, *Język naturalny podmiotowo-orzeczeniowy (analiza sądów)*, w: Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia. O bycie i istocie*, przekład-komentarz-studia M.A. Krąpca, Lublin 1981, s. 142.

ków³³. Do tych składników zalicza się: nazwę (rzeczownik), słowo (czasownik), asercję i negację oraz wypowiedź i mowę. Stagiryta rozpoczyna swoją analizę od nazwy (*nomen*), podając jej definicję, która brzmi następująco: „Nazwa jest to głos znaczący coś na mocy umowy, bez odniesienia do czasu, dźwięk, którego żadna część oddzielona od całości nic nie znaczy”³⁴. Pierwsze wyrażenie w tej definicji, czyli głos, stanowi pewien „rodzaj”, przez który ustalamy cztery „różnice gatunkowe”, mianowicie: znaczenie (*significtavia*), według umowy (*secudnum placitum*), bez odniesienia czasowego (*sine tempore*) oraz oddzielona (*separata*)³⁵. Dla Arystotelesa kwestia głosu stanowiła jeden z wielu problemów, który został przez filozofów, a w szczególności filozofów średniowiecznych opatrzony komentarzem. Stagiryta zwrócił uwagę na rolę głosu, który przysługuje istotom żywym oraz wskazał, że nazwa jest głosem, co więcej, głosem znaczącym, dlatego też odróżnił głos od dźwięku, który głosem nie jest. Przykładem dźwięku może być skrzypnięcie drzwi, jakiś krzyk; natomiast głos to specyficzny rodzaj dźwięku, który ma określone znaczenie. Boecjusz w *Komentarzu do Hermeneutyki Arystotelesa* stwierdza, że: „różnica między dźwiękiem a głosem jest następująca: dźwiękiem nazywamy poruszenie powietrza, które jest odbierane zmysłami; natomiast głos jest to takie drganie powietrza, które powstaje w części gardła zwane tchawicą, a ponadto jest formowane przez ruchy języka. Co więcej, głos przysługuje tylko istotom żywym, natomiast dźwięk może powstać nawet ze zetknięcia dwóch ciał nieożywionych”³⁶.

Wobec tego Arystoteles konstatuje, że głos jest wspólny wszystkim ludziom oraz zwierzętom. U jednych, jak i u drugich głos stanowi nie-

³³ Zob. Arystoteles, *Hermeneutyka*, w: *Dzieła wszystkie*, dz. cyt., 16 a. „Najpierw trzeba ustalić, czym jest nazwa i czym jest słowo, następnie czym jest przeczenie i twierdzenie, zdanie i wypowiedź” (tamże).

³⁴ Arystoteles, *Hermeneutyka*, 16 a 16-18.

³⁵ Zob. Krąpiec, *Język naturalny...*, dz. cyt., s. 143.

³⁶ Boecjusz, *Komentarz do Hermeneutyki Arystotelesa*, przeł. T. Tiuryn, z. 1, Kęty 2010, s. 153. „Distat enim sonus voce: sonus enim est percussio aeris sensibilis, vox vero flatus per quasdam gutturis partes egrediens, quae arteriae vocantur, qui aliqua linguae impressione formetur. Et vox quidem nisi animantium non est, sonus vero aliquotiens inanimorum quoque corpori conflictatione perficitur” (tamże, s. 152).

kiedy jakiegoś rodzaju „oznakę”, która może być związana z jakimś przeżyciem. „Głos jako oznaka – według M. A. Krapca – wchodzi do pewnego stopnia w rozumieniu samego znaku, albowiem te są do pewnego stopnia pochodne i nabudowane na naturalnych relacjach”³⁷. W znaku bowiem znajdujemy pięć grup relacji: a) reprezentacja (np. człowiek → Jan), czyli relacja znaku do rzeczy, znak reprezentuje coś, b) komunikacji innemu poznającemu, czyli reprezentacja „komunikuje” jakiejś społeczności (np. komuś komunikujemy, że Jan jest człowiekiem), c) relacja między znakiem i znakotwórcą, czyli osobą, która ustanawia ten znak, d) relacji między znakami (słowami w zdaniu) oraz e) relacji do rzeczy i poznającego, czyli tekst³⁸. W tym kontekście powstaje problem statusu bytowego znaku³⁹, jak również oznaki⁴⁰. Oznaki są czymś naturalnym (np. oznaki bólu, choroby) oraz nie są ustanawiane tak jak ma to miejsce przy znakach. Oznaki są wkomponowane w określoną sytuację czasoprzestrzenną (*hic et nunc* – tu i teraz), znaki zaś, które tworzy człowiek są całkowicie oderwane od czasu i przestrzeni. Przykładowo takie nazwy ogólne jak „człowiek”, czy też „obraz” nie są związane z jakąś sytuacją *hic et nunc*⁴¹.

W kolejnej części *Hermeneutyki*, Arystoteles przechodzi do analizy czasownika (*verbum*), który jest przeciwstawiany rzeczownikowi – nazwie. Według Stagiryty ważnym czynnikiem przy rozróżnieniu słowa (czasownika zdaniowego) i nazwy (rzeczownika zdaniowego) jest ich „odniesienie czasowe”. W przypadku nazwy – jak już wspomniano wcześniej – „signifikuje” ona w całkowitym oderwaniu od czasu, zaś słowo współznacza czas. W celu lepszego zrozumienia, Arystoteles podaje następujący przykład wyrażenia, mianowicie, że

³⁷ Zob. Krapiec, *Język naturalny...*, dz. cyt., s. 143.

³⁸ Zob. tamże, s. 143-144.

³⁹ Znak w semiotyce logicznej oznacza „przedmiot podpadający pod zmysły, który odnosi użytkownika znaku do czegoś innego niż on sam lub czegoś, co prezentuje coś innego, lub czegoś co jest nośnikiem informacji” (Z. Hajduk, *Ogólna metodologia nauk*, Lublin 2000, s. 19).

⁴⁰ Oznaka „ma charakter konwencjonalny, ale prezentuje coś będąc częścią danego zjawiska, pod te kategorie podpadają wskaźniki informujące nas o stopniu miary zjawiska (uzyskane np. z przyrządów pomiarowych)” (Hajduk, dz. cyt., s. 20).

⁴¹ Zob. Krapiec, *Język naturalny...*, dz. cyt., s. 144.

„zdrowie” oznacza nazwę i nie odnosi się do czasu, zaś „jest zdrow” wskazuje na słowo, które obrazuje, że „coś teraz istnieje”, czyli nie jest oderwane od czasu⁴². Należy również podkreślić, że czas stanowi realną miarę ruchu, dzięki temu też uwidacznia się dynamiczna strona rzeczywistości.

Podsumowując, należy zaznaczyć, iż Arystoteles zanalizował strukturę rzeczywistości substancjalno-przypadłościowej, która stanowi zbiór samoistnych podmiotów (substancji) posiadających określone właściwości (przypadłości), poprzez powiązanie języka naturalnego tj. podmiotowo-orzecznikowego ze strukturą bytu odzwierciedlającą strukturę rzeczywistości, co uwyrażnia się między innymi w tym, że kategorie orzekania zdaniowego ukierunkowują na kategorie bytowania podmiotowo-przypadłościowego. Struktura języka ugruntowana w strukturze rzeczywistości jest narzędziem komunikowania poznania bytu (rzeczywistości). To rzeczywistość wyznacza strukturę języka podmiotowo-orzecznikowego oraz podstawowy kanon orzeczników (kategorii) służących do wyrażania naszego poznania o sposobie bytowania rzeczy.

Zakończenie

Jak wynika z powyższego zarysu przedstawione wybrane starożytne filozoficzne koncepcje języka pokazują świadomość ważnej funkcji jaką spełniał język w kontekście rozumienia rzeczywistości. W platońskiej myśli filozoficznej język posiadał uprzywilejowaną pozycję, utożsamiano go z rzeczywistością. Platon w swoich rozważaniach, wychodząc od pokazania sensu słów, wskazywał przy tym istnienie rzeczywistości tożsamej z tymi sensami. Natomiast w systemie filozoficznym Arystotelesa język (podmiotowo-orzecznikowy) miał swe ugruntowanie w strukturze rzeczywistości, dodatkowo spełniał rolę pewnego rodzaju narzędzia, za pomocą którego odczytywano prawdę o poznawanej rzeczy (poznawcze doświadczenie rzeczywistości). W przedstawionych koncepcjach można było

⁴² Zob. Arystoteles, *Hermeneutyka*, 16 b 9-10.

zauważyć przeniesienie akcentu z rzeczywistości idealnej ku rzeczywistości materialnej bliższej człowiekowi. Podczas kiedy Platon dociekał znaczenia słów w odwiecznych ideach, Arystoteles uczynił język bazowym instrumentem, którego celem było naprowadzenie na rozumienie rzeczywistości.

Na koniec należy nadmienić, iż wskazane starożytne koncepcje języka filozofii stały się w późniejszych czasach punktem wielu analiz oraz dyskusji. Szczególnie w czasach współczesnych, a dokładniej w filozofii analitycznej, widać wyraźne próby modyfikacji struktury języka, gdzie będzie on rozumiany jako przedmiot poznania. Ze względu na ograniczenia niniejszego artykułu problem rozumienia języka filozofii w czasach współczesnych wymaga oddzielnego opracowania.

Bibliografia

- Andrzejewski B., *Greckie początki filozoficznej refleksji nad językiem i komunikacją*, „Symbolae Europaeae” 3 (2010), s. 7-16.
- Arystoteles, *Analityki wtóre*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, przekł. K. Leśniak, t. 1, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *Hermeneutyka*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, przekł. K. Leśniak, t. 1, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *Kategorie*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, przekł. K. Leśniak, t. 1, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tekst polski oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, na podstawie tłum. T. Żeleźnika, t. 1-2, Lublin 2000.
- Arystoteles, *O duszy*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1988.
- Arystoteles, *Topiki*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, przekł. K. Leśniak, t. 1, Warszawa 1990.
- Boecjusz, *Komentarz do Hermeneutyki Arystotelesa*, przeł. T. Tiuryn, z. 1, Kęty 2010.
- Danek Z., *Platon i Arystoteles o strukturze języka*, „Studia Indogermanica Lodziensia” 6 (2009), s. 179-186.
- Dąmbska I., *Wprowadzenie do starożytnej semiotyki greckiej*. *Studia i teksty*, Wrocław 1984.
- Drzazgowska E., *Odpowiedniość między językiem i rzeczywistością u Arystotelesa a domniemany psychologizm tego filozofa*, „Przegląd Filozoficzny” 19 (2010) nr 2, s. 153-174.

- Hajduk Z., *Ogólna metodologia nauk*, Lublin 2000.
- Heinz A., *Dzieje językoznawstwa w zarysie*, Warszawa 1978.
- Kaczmarkowski M., *Językoznawstwo w Kratylosie Platona. Wprowadzenie*, w: Platon, *Kratylos*, przeł. Z. Brzostowska, Lublin 1990.
- Krąpiec M.A., *Język naturalny podmiotowo-orzeczeniowy (analiza sądów)*, w: Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia. O bycie i istocie*, przekład-komentarz-studia, M.A. Krąpiec, Lublin 1981, s. 140-162.
- Krąpiec M.A., *Koncepcje filozofii*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 5, Lublin 2004, s. 765-772.
- Krąpiec M.A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978.
- Kubok D., *Parmenijska droga prawdy w „Kratylosie” Platona*, „Studia Semiotyczne” 25 (2004) s. 229-244.
- Maryniarczyk A., *Kategorie*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. nac. tenże, t. 5, Lublin 2004, s. 539-545.
- Maryniarczyk A., *Pluralistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 2004.
- Michalski R., *Antyczne źródła pojęcia mimesis*, „Filo-sofija” (2005) nr 1, s. 45-64.
- Platon, *Kratylos*, przeł. Z. Brzostowska, Lublin 1990.
- Platon, *Listy*, przeł. M. Majkowska, Warszawa 1987.
- Wolicka E., *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej*, Lublin 1994.

Outline of Study of Philosophy-based Language Understanding in the Ancient Time

Summary

The selection of ancient philosophy-based language conceptual frameworks display the consciousness of the significant function of language in the context of understanding the reality. In the considerations of the sense of words as the starting point, Plato concurrently indicated the existence of the reality that was identical with such a sense. However, in the philosophical system of Aristotle the language was deeply rooted in the structure of the reality, and additionally played the role of a certain kind of a tool, by means of which the truth was legible in respect of a thing that was subject to cognition (cognitive experience).

Key words: language, ancient time, Plato, Aristotle, reality, cognition

Emmanuel Małyński¹

Czy można uniknąć wojny?²

Panujący obecnie pokój w dziwny sposób przypomina antrakt tragedii, bowiem wysiłki podejmowane przez różne narody, przywodzą na myśl słynny okrzyk Pani du Barry pod gilotyną: „Jeszcze minutę, panie kacie!”. Czy starcie jest nieuchronne? Nie. A jednak przemyślenie wojny, choć wiemy, że byłaby ona dużo straszliwsza niż poprzednia, a jej konsekwencją byłaby rewolucja światowa i zaprowadzenie bolszewizmu na gruzach starego świata. A to dlatego, że żyjemy w jakiejś hipnozie i nie chcemy wziąć pod uwagę realiów, które nas otaczają, a których nie sposób nie zauważyć. Nie wystarczy bowiem powtarzać do znudzenia, że imperializmy są przyczyną całego zła, ale należy zastanowić się, czy imperializmy nie mają jakiejś przyczyny głębszej, i czy ta pierwotna przyczyna może zostać usunięta.

Nie da się zaprzeczyć, że imperializmy istnieją, a to za sprawą trzech potęg: Niemiec, Włoch i Japonii, które stanowią poważne zagro-

¹ Ur. Żurze na Wołyniu 26.03.1875 – zm. Lozanna 17.05.1938. Urodził się jako jedyny dziedzic majątku Małyńskich. Rodzicami jego byli Michał Małyński herbu Poraj, dubieński marszałek szlachty, oraz baronówna Annette von Wrangel zu Addinal pochodząca z kurlandzkiej arystokracji. Na chrzcie świętym otrzymał imiona Marek, Emanuel, Wit i czasami pojawia się jako dwie niezależne osoby z imionami Marek lub Emanuel. W dzieciństwie był raczej chuderlawy i niskiego wzrostu. Przejawiał niezwykle zdolności sportowe – jeździł konno, wspaniale grał w tenisa, doskonale strzelał, rozmiłowany był w fechtunku szpadą. W roku 1903 odziedziczył fortunę po swoim wuju Janie Małyńskim. Pozwoliło to na zakup mieszkania w Paryżu oraz prowadzenie wystawnego życia. W tym czasie był niepokonanym w całej Francji w zawodach strzeleckich z pistoletu i rewolweru. Zob.: <http://oczamiduszy.pl/emanuel-malynski/> (dostęp: 15.03.2019).

² Tekst oryginału w: „La Revue hebdomadaire”, tom I/1935 (44), s. 78-84.

zenie dla bezpieczeństwa światowego. Ale jest pewne, że ich korzeni i racji bytu nie należy szukać w fantastycznym podziale rodzaju ludzkiego na gatunki zoologiczne i wojownicze. Ciekawe, że w naszej epoce, gdzie głosi się równość wszystkich ludzi i gdzie z pogardą traktuje się pokolenia, które dokonywały rozróżnienia pomiędzy ludźmi szlacheckimi a niegodziwcami, odkryto fundamentalne i specyficzne różnice pomiędzy tymi samymi ludźmi w zależności od tego czy mieszkają po lewej, czy po prawej stronie rzeki, czy łańcucha górskiego, a czasem zwykłej linii wyznaczonej na mapie na mocy postanowień jakiegoś traktatu. To wyjaśnienie, powtarzane bez zastanowienia, przez ludzi uważanych za poważnych nie powinno wystarczyć nawet uczniakom, którym nauczyciele nie wpoili, że Niemcy, Włosi i Japończycy należą do jednego gatunku, podczas gdy Francuzi, Anglosasi, Chińczycy i, nie zapominajmy, Żydzi, do innego.

Prawda jest następująca: ludzkość, zarówno w wymiarze poziomym jak i pionowym, nie dzieli się na dwa gatunki, lecz na dwa obozy: krów chudych i krów tłustych, jak w biblijnym śnie faraona. Krowy chude od zawsze dążyły do pożarcia krów tłustych, by potem pożreć się nawzajem. Mówiąc jaśniej, nie da się pomieścić siedemdziesięciu pięciu milionów Niemców na terytorium wystarczającym jedynie dla czterdziestu milionów, ani czterdziestu milionów Włochów na półwyspie, który realnie rzecz biorąc może pomieścić ich tylko dwadzieścia pięć, ani też osiemdziesięciu milionów Japończyków na wyspach, których całkowita powierzchnia jest mniejsza niż połowa terytorium Francji. Woda z rzeki, której bieg zatrzymamy zamiast zmienić jego kierunek, para z kotła, którego otwory zatkamy, również są imperialistyczne. W tych analogicznych warunkach jest to zgubne. Ale czy te warunki są zgubne same w sobie?

Czy dla dobra ludzkości nie byłoby rozsądniej przeobrazić w siły napędowe te żywioły, które niekoniecznie muszą być groźne? Z tej prawdy, wielu współczesnych, którzy nie biorą za dobrą monetę wszystkich niedorzeczności, jakie się im opowiada, doskonale zdaje sobie sprawę i ubolewa, że Włochy, Niemcy i Japonia (a za trzydzieści lat może i płodna Polska) przyszły zbyt późno na świat, którego wszystkie części nadające się do zamieszkania zostały wcześniej przydzielone innym cywilizowanym narodom. Jest ich wielu, i jest to

opinia, którą słyszeliśmy już wielokrotnie we Francji i gdzie indziej, ale też nie widać lekarstwa na to zło, bo istotnie nie da się w sposób racjonalny żądać od Francuzów czy Anglików, aby dobrowolnie wyzbyli się tego, co do nich należy, na rzecz Niemców czy Włochów. Jeśli zaś idzie o ekspansję gospodarczą, to jako tylko chwilowy półśrodek, wiemy z doświadczenia, do czego prowadzi, zwłaszcza gdy się jej nadużywa – do nadmiernej industrializacji opartej o kredyt, zatłoczenia i imperializmu ekonomicznego, którego koniec końców nie da się oddzielić od imperializmu politycznego. A jeśli dana zbiorowość chce za wszelką cenę uniknąć wojny, to prowadzi do bezrobocia, nadmiernego zadłużenia, ruiny i ostatecznie również do wojny, ale na płaszczyźnie poziomej, tj. do rewolucji.

Zatem, gdzie by się nie odwrócić w tym zaklętym kręgu, napotykamy ten sam tragiczny problem krów chudych i krów tłustych. Japończycy są wstrzemięźliwi, wystarczy im garstka ryżu; Niemcy są wielkimi chemikami, starają się sobie radzić, wynajdując coraz to nowe substytuty; faszyzm jest rozsądnym wyjściem, osusza i oczyszcza bagna i intensywnie poprawia stan każdego metra kwadratowego krajowej gleby. Lecz wszystko to nie może trwać w nieskończoność i po przekroczeniu pewnych granic liny wytrzymałości i cierpliwości w końcu się zerwą. Jest to zagadnienie natury arytmetycznej, fizycznej i fizjologicznej, a nie psychologicznej, ambicjonalnej czy podniesienia prestiżu. Aby rozwiązać ów zasadniczy problem, będący źródłem większości zła naszej epoki, nowy Krzysztof Kolumb musiałby odkryć nieznaną część świata, żyzną i nadającą się do zamieszkania, pełną bujnych pastwisk dla jednostkowych krów chudych i ich zbiorowości, co sprowadza się do tego samego.

A jednak, takiej krainy wcale nie trzeba odkrywać, ponieważ istnieje, nadaje się do zamieszkania, jest żyzna, a jej ziemia i podziemie obfitują w ogromne zasoby. Jej powierzchnia byłaby wystarczająco duża, aby wykarmić mocarstwa, które patrzą na siebie jak wygłodzone psy i myślą tylko o tym jak sobie wyrwać chleb z pyska, ponieważ kilku go brakuje, tak aby jedno nie zazdrościło drugim. A wszystko to bez szkody dla tubylców, dla których, przeciwnie, po latach nędzy, rozpoczęłaby się era dobrobytu i bezpieczeństwa. Krainą tą jest dawne imperium carskie, obejmujące szóstą część ziem nadających się

do zamieszkania, gdzie żyje rozproszony i niejednolity konglomerat ras podbitych przez cara „ogniem i mieczem”. Prawdziwi Rosjanie to jedynie połowa populacji, stanowiąca większość na zaledwie około jednej czwartej powierzchni, dlatego jedność całości lub tak zwana „jedna i niepodzielna Rosja” jest co najmniej tak samo pełna sprzeczności, jak dawna monarchia austro-węgierska czy dawne imperium otomańskie. Po 1917 roku kraina ta stała się kolonią karną dla przyniatającej większości mieszkańców, zarówno Rosjan jak i ludności napływowej, z których zarówno jedni i drudzy są mniej więcej tak samo prymitywni. Trzy miliony sekciarzy, spekulantów i łotrów czy najemników chodzących na pasku systemu, uzbrojonych w karabiny maszynowe, czołgi, samoloty i gazy duszące uciska tam w okrutny sposób sto pięćdziesiąt milionów nieszczęśników, którzy nie mogą nawet drgnąć, ponieważ mają do obrony tylko kije i nadal pamiętają straszliwe kary, jakie ich dotknęły za tego rodzaju próby. Wszystko to jest tajemnicą poliszynela, i jak świat światem nigdy nie widziano, aby skazańcy, niezależnie od tego czy byliby oni biali, żółci, czarni czy oliwkowi, bronili swoich oprawców i katów przed tymi, którzy chcą ich wyzwolić. Utrzymywanie, że wyłącznie Rosjanie (nie wspominając już o ludności napływowej) z powodu rzekomej fatalistycznej apatii, która w tym wypadku byłaby zjawiskiem niespotykanym w historii ludzkości, stanowią wyjątek od tej zasady i są z zupełnie niezrozumiałych przyczyn oddani swoim bezlitosnym oprawcom (mimo że nawet dzieci nie wykazują tak daleko posuniętego heroizmu w stosunku do swoich wynaturzonych rodziców), zakrawa na kiepski żart, który nie zasługuje nawet na to, by poświęcić mu uwagę. Wystarczyłoby, aby jedno, dwa czy więcej mocarstw zaatakowało Bolszewię, rzecz jasna, podczas gdy żadne inne by jej nie wspierało, a bolszewicy byliby zmuszeni do mobilizacji, tj. do uzbrojenia swoich ofiar, aby te ostatnie masowo się podniosły i wykonały dobrze znany refren *Międzynarodówki*, zachowując kule dla swoich katów. Byłby to pogrom bolszewizmu, ale nie kontrewolucja narodowa mająca konkretny cel, a jedynie wulkaniczna erupcja rozszalałych żywiołów, których nie łączy nic, poza jednakową nienawiścią wobec wspólnego oprawcy. Skoro nienawiść znalazłaby swoje ujście, dawne imperium literalnie rozpadłoby się w pył, każdy poszedłby w swoją stronę, nastąpiłaby

anarchia i rozczłonkowanie terytorium przez jego własnych mieszkańców. Cywilizowane mocarstwa byłyby zmuszone interweniować, zresztą dla dobra rdzennej ludności. Tym razem, co jest rzadko spotykane, ich moralny obowiązek szedłby w parze z interesem materialnym; każde znalazłoby tam swoje Maroko, poczynając od tych, które są zatłoczone, a co za tym idzie imperialistyczne. I inne również, tak aby równowaga sił nie została naruszona na ich niekorzyść.

Czy Francuz, o ile nie byłby socjalistą, śmiałby utrzymywać, że Lyautey, przywołując do porządku awanturników i bandytów, którzy grabili i terroryzowali mieszkańców Maroka, i ustanawiając się protektorem tych ostatnich, był przyczyną ich nieszczęścia? Jaki jest zatem sens, aby twierdzić, że „mużyki”, Tatarzy, Czukoci, Turkmeni, itp., zresztą tak samo prymitywni i niepiśmienni jak Marokańczycy, są ulepieni z innej gliny? To tak jakby powiedzieć, że żaden wyrzut sumienia nie powinien przeszkodzić Europejczykom w przekroczeniu progu tej ogromnej i żyznej krainy, której ludność, w proporcji co najmniej dziewięćdziesięciu na stu błaga na kolanach, aby ją wyswobodzono spod haniebnego jarzma, pod którym cierpi potworne męki. Myślenie w inny sposób byłoby szczytem hipokryzji i cynizmu.

Jednak wszystko odbywa się tak, jakby jakiś rozkaz, tyleż nieprawdopodobny i zdumiewający, co wyraźny, zabraniał ludom europejskim, które duszą się w swoich zbyt ciasnych granicach, choćby pomyśleć o istnieniu tej szóstej części globu i o nieskończonych możliwościach, jakie im daje ta przestrzeń, dziś bezsensownie wydana spekulantom i łotrom. W ostatniej dekadzie posunęliśmy się do oskarżenia pana Mussoliniego, że pożył Francji francuskiej; niewiele brakowało, a posunęlibyśmy się do insynuacji, że Francja powinna wspianiałomyślnie złożyć tę ofiarę dla dobra całej ludzkości, wykonując w ten sposób piękny gest ze szkodą dla siebie samej. Powiedzieliśmy, że kolonie belgijskie, francuskie, czy angielskie, mogłyby zostać oddane Niemcom; ale nikt się nawet nie zająknął o tym, że na przykład Krym zamieszkały przez rdzennych Tatarów, tak samo rosyjskich jak Tunezyjczycy są francuscy, mógłby równie dobrze odpowiadać Włochom, czy Kaukaz, Ukraina, dorzecze Donu – innym mocarstwom, którym brakuje powietrza do oddychania. To by ewentualnie oznaczało, że można sobie wyobrazić, że Włosi wezmą to, co

francuskie, czy Niemcy – to co belgijskie lub angielskie, nie oglądając się na wspomnianych posiadaczy. Jeśli natomiast Włosi, Niemcy czy inni zabraliby coś bolszewikom – nawet terytoria nie będące etnicznie rosyjskimi – byłoby to czyste szaleństwo i świętokradztwo przekraczające granice wyobraźni...

Nikt nie ma prawa nawet pomyśleć na głos o takiej potworności! Raczej niech ostatni silni i szlachetni mężczyźni, wywodzący się z narodów chrześcijańskich, nawzajem się wyniszczą. A po takim zbiorowym samobójstwie Europy, przyglądającym się w charakterze widzów bolszewikom, ze wsparciem ich przyjaciół czających się od środka, nie pozostanie nic innego jak tylko zniewolić tych, co przeżyją.

Thum. Aurelia Sienkiewicz-Kocimowska

Robert Grochowski

Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej, Toruń

Treści nielegalne w postaci mowy ekstremalnej w cyberprzestrzeni jako zjawisko „kultury” internetowej

Bardzo ważną kwestią wydaje się być pełne zrozumienie świata wirtualnego wraz z występującymi tam zachowaniami. To właśnie cyberprzestrzeń, a wśród niej również Internet doprowadziła do zmian różnego rodzaju wartości, pozwalając lub wręcz nakazując, w niektórych przypadkach egzystencję w nowej wirtualnej rzeczywistości, w której podstawowe normy i zachowania społeczne funkcjonują inaczej niż w świecie realnym¹. Spowodowało to, że społeczeństwa krajów rozwiniętych stanowią pewnego rodzaju społeczeństwa ryzyka². Zagrożenia, które pochodzą zarówno z czynników zewnętrznych, jak i wewnętrznych bardzo często są bagatelizowane i traktowane jako coś normalnego. Duże znaczenie dla takiego stanu rzeczy ma rozwój i rozpowszechnienie środków społecznego przekazu, które powodują, że ludzkość nie zdaje sobie sprawy z wszystkich potencjalnych zagrożeń, które ją spotykają, chociaż z drugiej strony potrafi czuć przed nimi strach.

Powszechnie wiadomo, że międzynarodowy charakter Internetu jest wyjątkowy i stwarza nowatorskie i specyficzne problemy. Problemy te wymagają innowacyjnych i konkretnych rozwiązań, które należy szybko wdrożyć oraz skoordynowanej reakcji na szczeblu międzynarodowym i krajowym. Internet poza tym, stał się nową formą

¹ P. Trąbiński, *Podział kompetencji w zapewnieniu cyberbezpieczeństwa*, w: *Internet. Strategie bezpieczeństwa*, red. G. Szpunar, A. Gryszczyńska, Warszawa 2017, s. 69-70.

² A. Giddens, C. Pierson, *Conversations with Anthony Giddens: making sense of modernity*, Stanford University Press, 1998, p. 209.

dystrybucji treści i komunikacji. Jak wszystkie inne technologie komunikacyjne, Internet zawiera pewną ilość potencjalnie szkodliwych lub nielegalnych treści. Nie istnieje on jednak poza granicami prawa, ponieważ wszystkie zaangażowane strony podlegają odpowiednim normom unijnym i wewnętrznym.

Pod względem nielegalnych i szkodliwych treści istotne jest rozróżnienie treści, które są nielegalne. Te różne kategorie treści stanowią różne kwestie zasad i obowiązujących norm. Należy więc jasno określić priorytety i zmobilizować zasoby, aby poradzić sobie z najważniejszymi kwestiami, takimi jak np. mowa nienawiści (ekstremalna). Istnieje już szereg zasad, które ograniczają z różnych powodów użycie i dystrybucję określonych treści, a naruszenie tych zasad prowadzi do niezgodności z obowiązującymi normami.

Dokładne określenie treści nielegalnych różni się w zależności od kraju. Takie różnice widoczne są nawet w UE. W przypadku więc, gdy niektóre działania podlegają karalności na mocy prawa karnego jednego państwa członkowskiego, w innym państwie pojawić się mogą praktyczne trudności z egzekwowaniem prawa. Natomiast niezaprzeczalnym jest, że to, co jest nielegalne *offline*, jest również nielegalne *online*. Nielegalne treści to wszelkie informacje w postaci komunikatów, które nie są zgodne z prawem UE, prawem międzynarodowym lub prawem Państwa Członkowskiego oraz wartościami odnoszącymi się do istoty ludzkiej.

Różne rodzaje materiałów mogą obrazić wartości i uczucia innych osób: treści wyrażające opinie polityczne, przekonania religijne lub poglądy na tematy rasowe itp. Do tego dołożyć oczywiście należy mowę nienawiści, która jest jakąkolwiek komunikacją dyskredytującą osobę lub grupę na podstawie pewnych cech, takich jak narodowość czy rasa. Rosnąca liczba stron promujących szerzenie nienawiści w Internecie jest przedmiotem troski wielu krajów. Nieocenzurowana natura Internetu stwarza szansę dla osób o poglądach rasistowskich i ksenofobicznych na promowanie ich wśród odbiorców na całym świecie. Badanie treści internetowych związanych z mową nienawiści jest niezwykle złożone. Jakkolwiek obraźliwe mogą być niektóre materiały, często nie jest to niezgodne z prawem ustawodawstwa danego kraju, w którym zawartość jest hostowana.

To, co jest uważane za szkodliwe, zależy od różnic kulturowych. Każdy kraj może dojść do własnych wniosków, określając granicę pomiędzy tym, co jest dozwolone, a tym co niedopuszczalne. Niezbędne jest zatem, aby inicjatywy międzynarodowe uwzględniały różne standardy etyczne w różnych krajach, w celu zbadania odpowiednich zasad ochrony ludzi przed obraźliwymi materiałami, przy jednoczesnym zapewnieniu wolności słowa. W tym kontekście należy rozumieć, że prawa podstawowe, w szczególności prawo do wolności wypowiedzi, muszą być w pełni respektowane³.

Niezaprzeczalnym jest, że to dostawcy Internetu i dostawcy usług hostingowych odgrywają kluczową rolę w zapewnianiu użytkownikom dostępu do treści internetowych. Nie należy jednak zapominać, że główna odpowiedzialność za treść spoczywa na autorach i dostawcach treści. Konieczne jest zatem dokładne określenie zbioru obowiązków, w celu przeniesienia odpowiedzialności za nielegalne treści na tych, którzy je tworzą.

Internet wywiera potężny wpływ na społeczne, edukacyjne i kulturalne obszary życia ludzkiego, obniżając bariery w tworzeniu i dystrybucji treści. Ogromna większość treści internetowych przeznaczona jest na potrzeby informacyjne, dotyczące tematów całkowicie legalnych z zakresu biznesu lub życia prywatnego. Jednakże, podobnie jak inne technologie komunikacyjne, Internet zawiera pewną ilość potencjalnie szkodliwych lub nielegalnych treści lub może być niewłaściwie wykorzystywany, jako narzędzie do celów nielegalnych i naruszających obowiązujące normy etyczne. Zgodnie z wytycznymi Komisji Europejskiej, zwanej jeszcze w roku 1996 Komisją Wspólnot Europejskich, cele te objęte są różnymi systemami prawnymi i instrumentami na poziomie krajowym i międzynarodowym, np.: bezpieczeństwo narodowe (instrukcje dotyczące produkcji bomb, nielegalnej produkcji narkotyków, terroryzmu itp.); ochrona nieletnich (obraźliwe formy marketingu, przemoc, pornografia); ochrona godności ludzkiej (podżeganie do nienawiści rasowej lub dyskryminacji rasowej); bez-

³ Ograniczenia w państwach członkowskich patrz: Zielona księga w sprawie ochrony nieletnich i godności ludzkiej w usługach audiowizualnych i informacyjnych, załącznik III, COM/2013/0231 final.

pieczeństwo ekonomiczne (oszustwo, instrukcje dotyczące pirackich kart kredytowych); bezpieczeństwo informacji (złośliwe hakowanie); ochrona prywatności (nieuprawnione przekazywanie danych osobowych, nękanie elektroniczne); ochrona reputacji (zniesławienie, niedozwolona reklama porównawcza); własność intelektualna (nieautoryzowana dystrybucja dzieł chronionych prawem autorskim, np. oprogramowania lub muzyki)⁴.

Stwierdzić należy, że korzyści płynące z Internetu są mniejsze niż negatywne jego aspekty w postaci treści nielegalnych. Dlatego też, powyższe zagrożenia nie mogą być ignorowane. Należą do nagłych problemów o charakterze publicznym, politycznym, handlowym i prawnym. Istnieje więc potrzeba pilnych działań i konkretnych nowych rozwiązań. Przede wszystkim powinno się rozwiązywać konkretne problemy dotyczące treści nielegalnych, zarówno w danym Państwie Członkowskim, jak i na forum całej UE.

Oczywiście, niezaprzeczalnym jest, że odpowiedzialność za rozpowszechnianie nielegalnych treści w Internecie spoczywa na Państwach Członkowskich i to one zapewnić powinny stosowanie odpowiednich, obowiązujących przepisów i norm. Niemniej jednak, biorąc pod uwagę wysoce zdecentralizowany i ponadnarodowy charakter Internetu, konkretne środki służące wzmocnieniu współpracy między Państwami Członkowskimi powinny zostać zainicjowane w kontekście wspólnej polityki ochronnej.

Zgodnie z demokratyczną zasadą, że jednostki, choć mogą swobodnie wyrażać swoje myśli i przekonania, powinny mimo to być odpowiedzialne za swoje działania, nadawca treści powinien być możliwy do zidentyfikowania. Niepokojącym jest fakt, że różne techniki umożliwiają anonimowe korzystanie z Internetu, co ułatwić może wysyłanie nielegalnych treści, utrudniając lub uniemożliwiając identyfikację sprawcy. Ten problem nie dotyczy jednak sieci *World Wide Web*, w której dostawca usług hostingowych zna sposoby dostarczania treści. Jednak anonimowość pozwala użytkownikom wysyłać pocztę elektroniczną lub wiadomość do np. grupy dyskusyjnej bez wie-

⁴ Communication from the Commission, *Illegal and harmful content on the Internet*, COM(96) 487 final, p. 3.

dzy odbiorcy o jego nazwie lub adresie e-mail, ponieważ pośrednik posiada możliwość usunięcia tej informacji. Istnieją jednak również uzasadnione powody, dla których użytkownik może chcieć zachować anonimowość, np. obawa przed odwetem za wyrażone poglądy lub ochrona danych osobowych. Wynika to z faktu, że Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności zawiera odpowiednie przepisy potwierdzające prawo do prywatności i do tajemnicy oraz do tajemnicy korespondencji. Ta sama zasada jest zapisana w konstytucjach lub tradycjach konstytucyjnych wszystkich Państw Członkowskich – z zastrzeżeniem wyjątków koniecznych w demokratycznym społeczeństwie. Aby uniknąć luk prawnych w działalności związanej z nielegalnymi treściami w Internecie ważne jest, aby Państwa Członkowskie określiły pewne minimalne wspólne normy w swoich przepisach. Ponadto należałoby bardziej wzmocnić współpracę sądową i współpracę policyjną między Państwami Członkowskimi Unii Europejskiej oraz rozważyć lepszą międzynarodową współpracę z głównymi partnerami z krajów trzecich, na przykład na podstawie konwencji lub nowych międzynarodowych instrumentów prawnych. Dobrą bronią do radzenia sobie ze szkodliwymi treściami byłoby zapewnienie, że dostępne są praktyczne środki ograniczające dostęp osób narażonych na takie treści, co wydaje się już na wstępie nie do zrealizowania w pełni, o czym mowa była już powyżej.

Wniosek można tutaj wyprowadzić taki, że wszelkie działania regulacyjne mające na celu ochronę np. nieletnich, nie powinny jednak przyjmować formy bezwarunkowego zakazu korzystania z Internetu, w celu rozpowszechniania np. treści legalnych, które są dostępne bezpłatnie w innych mediach. Z drugiej strony, istniejące przepisy dotyczące regulacji treści w Internecie muszą zostać zbadane, aby sprawdzić, czy można je zastosować analogicznie do świata rzeczywistego, i czy najbardziej restrykcyjne zasady powinny być stosowane ze względu na szeroki potencjalny zasięg Internetu, czyli ze względu na fakt, że byłyby one nie do zrealizowania.

Internetowe treści nielegalne stały się poważnym problemem dla rządów państw europejskich i dla całego świata. Aby rozwiązać ten problem, wiele krajów utworzyło już krajowe organizacje zajmujące

się wykrywaniem nielegalnych treści *online*. Organizacje te współpracują z dostawcami usług komunikacyjnych, organami ścigania i rządami w celu zwalczania dostępności nielegalnych treści. Poza tym wiele z tych krajowych organizacji prowadzi infolinię, na której użytkownicy mogą zgłaszać strony internetowe, tworząc listy witryn znanych z hostowania nielegalnych treści w Internecie.

W celu zwiększenia bezpieczeństwa należałoby m.in. zachęcać do tworzenia wielu europejskich systemów ratingowych. Należałoby również zachęcać do działań na rzecz świadomości, aby użytkownicy rozumieli zarówno możliwości, jak i wady Internetu. Powinna również zostać poszerzona współpraca między Państwami Członkowskimi w tym zakresie. Należy zachęcać europejskich dostawców treści internetowych do współpracy poprzez przyjęcie własnego kodeksu postępowania dotyczącego treści publikowanych w Internecie. Budowanie trwałych i chroniących prawa norm dla zwalczania nielegalnych treści w Internecie jest niezwykle trudnym zadaniem, a niewiele z dotychczasowych prób na całym świecie znalazło odpowiednią równowagę.

Przechodząc do *meritum* podejmowanego problemu, stwierdzić należy, co nadmienione zostało już powyżej, że jedną z form treści nielegalnych w Internecie jest problematyka godności człowieka i wpływająca na jej naruszenie mowa nienawiści, nazywana również mową ekstremalną.

W cywilistycznej literaturze prawniczej, zgłębiającej temat ochrony dóbr osobistych człowieka, pomija się zazwyczaj kwestię ochrony jego godności⁵. Wymieniając szereg dóbr osobistych opuszcza się zagadnienie godności człowieka, choć niewątpliwie i w tym przypadku mamy do czynienia z zasługującą na poszanowanie niematerialną wartością. Odnoszącemu się do godności prawu przyznać można identyczne cechy jak prawu osobistemu, a więc to, że jest nierozdzielnie związane z daną osobą⁶. Pojęcie godności jest bardzo wieloznaczne⁷.

⁵ J. Barta, R. Markiewicz, *Media a dobra osobiste*, Warszawa 2009, s. 29.

⁶ A. Kopff, *Ochrona sfery życia prywatnego jednostki w świetle doktryny i orzecznictwa*, ZNUJ nr 100, Kraków 1982, s. 36.

⁷ Zob. F. Rymarz, *Zasada ochrony przyrodzonej i niezbywalnej godności człowieka w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, „Przełęcz Sądowy”, 2003, nr 6, s. 3 i n.

Godność człowieka rozumieć jednak należy – tak jak można odczytać ją z Konstytucji RP⁸ – przede wszystkim, jako źródło wolności i praw, a idea wykorzystania jej jako przedmiotu samodzielnego prawa schodzi na drugi plan. Marek Safjan wysuwa tezę, że naruszenie godności zawsze powiązane jest z naruszeniem innych praw podstawowych. Poszanowanie dla godności człowieka przejawia się przeważnie poszanowaniem innych praw i wolności podstawowych⁹. Naruszenie godności człowieka w cyberprzestrzeni odbywać się może na różnych płaszczyznach: fora internetowe, treści faszystowskie, strony pedofilskie, reklama¹⁰ itp.

Zakres dóbr osobistych nachodzi na siebie. Dodatkowo zakres ten nie jest zamknięty, co prowadzi do wniosku, że godność osobistą można objąć działaniem przepisów art. 23 i 24 k.c. Godność więc można rozumieć dziś w obecnym porządku prawnym i w świetle literatury na dwa sposoby. Mianowicie, godność może być uzupełnieniem kodeksowego katalogu, a jednocześnie korzystać z tego prawa można w wyjątkowych przypadkach naruszeń określonego dobra osobistego¹¹. Obo-

⁸ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1987 r., Dz. U. 1997, Nr 78 poz. 483, art. 30.

⁹ M. Safjan, *Godność człowieka jako wartość konstytucyjna*, „Rzeczpospolita” z 14 czerwca 1999 r., s. C1-C2.

¹⁰ Godność osobista była jednym z dóbr, o których naruszeniu doniesiono do Sądu Najwyższego w Niemczech. Pozew, który został wniesiony, domagał się zakazania reklamy firmy Benetton publikującej trzy wielkie fotografie, na których przedstawiono obok siebie oblepioną ropą z tankowca kaczkę, małe dzieci z Afryki ciężko pracujące przy budowie domu oraz nagi tors człowieka z wytatuowanym sformułowaniem „Aids – pozytywny”. W lewym, dolnym rogu umieszczono hasło promujące firmę Benetton, S. Rudnicki, *Reklama sprzeczna z dobrymi obyczajami lub uchylająca godności człowieka*, „Monitor Prawniczy” 1997, nr 4, s. 4-6. Sąd stwierdził w tym przypadku, że chodziło tylko o osiągnięcie komercyjnego celu, jakim było zwiększenie atrakcyjności na rynku poprzez wykorzystanie szokujących obrazów, nie mających żadnego rzeczowego związku z firmą reklamowaną. W tej sprawie podkreślono też, że nie można aprobować posługiwania się symboliką nieuleczalnej choroby, tragedii lub nieszczęścia, nędzy, bądź też innego przykrego losu istoty żyjącej, w celu spopularyzowania własnej firmy, a także odniesienia przez nią korzyści materialnych, R. Walczak, *Prawne aspekty reklamy w ustawodawstwie polskim, europejskim i międzynarodowym. Orzecznictwo*, Warszawa-Poznań 2001, s. 71.

¹¹ J. Barta, R. Markiewicz, dz. cyt., s. 31.

wiązek szacunku do czci człowieka wynika między innymi z art. 47 Konstytucji RP¹².

Oczywistym jest, że cześć każdej osoby zasługuje na poszanowanie i podobne traktowanie. W systemach prawnych poszczególnych krajów wprowadza się czasem jednak intensywniejszą ochronę czci pewnych osób ze względu na sprawowane przez nie funkcje¹³. W tym temacie warto wspomnieć o karykaturach. W orzeczeniu Sądu Najwyższego z dnia 20 czerwca 2001 roku stwierdzono, że żartobliwa forma tekstu, czy ironiczna konwencja nie eliminują (na pewno nie całkowicie) negatywnej reakcji¹⁴. Szczególnie dyskusyjnym i kontrowersyjnym są w tym kontekście materiały satyryczne godzące w uczucia religijne. Warto w tym miejscu zaznaczyć, co stwierdzają znawcy podejmowanej problematyki, że do naruszenia czci może dojść w sposób jawny bądź ukryty, tj. zarówno przez bezpośrednie, kategoryczne i jednoznaczne postawienie zarzutu czy wyrażenie oceny negatywnej, jak i przez skierowanie pod czyimś adresem podejrzenia, sugestii, czy insynuacji. Mogą być one także przedstawiane wprost albo zostać ukryte¹⁵.

Jeśli chodzi o całokształt dóbr osobistych to początkowo przeważało ujęcie subiektywistyczne, które przy definiowaniu dóbr osobistych i sytuacji ich naruszenia kładło nacisk na odczucia osoby żądającej ochrony prawnej¹⁶. Obecnie jednak popularniejszy jest pogląd, zgodnie z którym, przy ocenie naruszenia dóbr osobistych należy korzystać z kryterium obiektywnego, odwołującego się do ocen przyjętych w danym społeczeństwie¹⁷. Zgodnie z art. 43 k.c. przepisy o ochronie dóbr osobistych osób fizycznych stosuje się adekwatnie do

¹² Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1987 r., dz. cyt., art. 47.

¹³ J. Barta, R. Markiewicz, dz. cyt., s. 444.

¹⁴ Orzeczenie SN z dnia 20 czerwca 2001 roku, I CKN 1135/98.

¹⁵ J. Barta, R. Markiewicz, dz. cyt., s. 45. Takiego pośredniego naruszenia czci dopatrył się m.in. sąd w odpowiednio wyreżyserowanym programie telewizyjnym, stwarzającym szczególnie klimat psychiczny, oddziałujący na odbiorcę w sposób niezamierzony nawet przez autorów, Orzeczenie SA w Gdańsku z 21 czerwca 1991 r., I ACr 127/91.

¹⁶ Zob. S. Grzybowski, *Ochrona dóbr osobistych*, Warszawa 1957, s. 78.

¹⁷ K. Grzybczyk, *Prawo reklamy*, Warszawa, 2012, s. 44.

osób prawnych. Zgodnie z orzeczeniem wydanym przez Sąd Najwyższy, dobra osobiste osób prawnych to wartości niemajątkowe, dzięki którym możliwe jest by funkcjonowały one zgodnie z zakresem swych działań¹⁸. Zakres owych dóbr jest jednak mniejszy, ze względu na brak, w przeciwieństwie do osób fizycznych, przeżyć psychicznych i osobowości psychofizycznej. Nie można więc w tych przypadkach mówić o takich dobrach jak życie, mir domowy, sumienie, godność osobista¹⁹. Warto również zaznaczyć, że polski system prawa obejmuje ochroną dobra osobiste dzięki zapisom art. 23 i 24 k.c. Istotnym jest, że wyliczenie dóbr ma charakter przykładowy i nie zamyka to drogi, by domagać się ochrony dobra nie wymienionego w kodeksie cywilnym. Jeśli chodzi o prasę zamieszczaną w Internecie, to zdaniem Jacka Sobczaka, wydawca i redaktor powinni być odpowiedzialni za treść publikowanych materiałów komercyjnych na zasadach ogólnych²⁰. Należy w tym przypadku przypuszczać, że obowiązywać będzie odpowiedzialność deliktowa.

Zgodnie z art. 24 k.c. przewiduje się roszczenia służące ochronie dóbr osobistych. W skład tych roszczeń wchodzi: sytuacja zagrożenia tych dóbr, dokonane naruszenie. Poszkodowany może wystąpić z żądaniem zaniechania działania bądź też z żądaniem usunięcia jego skutków. Pierwszy przypadek dotyczy sytuacji, gdy pojawia się uzasadniona obawa dalszych naruszeń. Wyrok rozstrzygający o zasadności żądania ochrony dóbr osobistych nie może się jednak ograniczać do ogólnikowego zakazu ich naruszania, ale obok wymienienia naruszonego dobra, powinien posiadać ścisłe określenie czynności, która ma być zaniechana²¹. W związku z tym słusznym jest pogląd, by troszczyć się o marginalizację tych zjawisk przez różnorakie działania, tak prewencyjne, jak i te podejmowane w przypadku zaistnienia problemu naruszenia dóbr osobistych, a wśród nich w szczególności naruszenia godności człowieka, jako godności, która ma charakter przyrodzony, niezbywalny i w identycznym stopniu dotyczy każdego człowieka

¹⁸ Orzeczenie SN z 14 listopada 1986 r., II CR 295/86 OSN 1988, nr 2-3, poz. 40.

¹⁹ K. Grzybczyk, dz. cyt., s. 45.

²⁰ J. Sobczak, *Prawo prasowe. Podręcznik akademicki*, Warszawa 2000, s. 388.

²¹ Orzeczenie SN z 9 lipca 1971 r., II CR 220/71.

niezależnie od narodowości, rasy, płci, wyznania, języka, wykształcenia. Właśnie tak rozumiana godność jest źródłem wszelkich wartości uznanych za prawa i wolności człowieka²².

Przechodząc do problematyki mowy ekstremalnej (nienawiści), stwierdzić na wstępie należy, że samo pojęcie „mowa nienawiści” (ekstremalna) definiuje się w następujący sposób: „używanie języka w celu znieważenia, pomówienia lub rozbudzenia nienawiści wobec pewnej osoby, grupy osób lub innego wskazanego przez mówcę podmiotu. Narzędzie rozpowszechniania antyspołecznych uprzedzeń i dyskryminacji, ze względu na rozmaite cechy, takie jak: rasa (rasizm), pochodzenie etniczne (ksenofobia), narodowość (szowinizm), płeć (seksizm), tożsamość płciowa (transfobia), orientacja psychoseksualna (homofobia, heterofobia), wiek (ageizm), światopogląd religijny”²³. Trafnie stwierdza się również, że zjawisko to w potocznym rozumieniu, to słowa, wypowiedzi czy publikacje wyrażające skrajnie negatywne, nienawistne uczucia i poglądy wobec określonych jednostek lub grup. Najczęściej wypowiedzi takie kojarzymy z rasizmem, ksenofobią, nienawiścią wobec mniejszości seksualnych i innych. Pojęcie mowy nienawiści zostało wyodrębnione wobec pojawiającej się konieczności wskazania granic swobody wypowiedzi w świecie wielonarodowościowych, wielokulturowych i wielowyznaniowych społeczeństwach, w których korzystanie ze swobody wypowiedzi przez jednych może naruszać godność, wolność myśli, sumienia i wyznania innych lub stanowić naruszenie zakazu dyskryminacji²⁴.

Mowa nienawiści jest ściśle powiązana z przestępstwami z nienawiści (ang. *hate crimes*). Zgodnie z definicją Office for Democratic Institutions and Human Rights (ODIHR), przestępstwo z nienawiści to „każde przestępstwo natury kryminalnej, wymierzone w ludzi i ich mienie, w wyniku którego ofiara lub inny cel przestępstwa są dobiegane ze względu na ich faktyczne bądź domniemane powiązanie lub

²² M. Jabłoński, S. Jarosz-Żukowska, *Prawa człowieka i systemy ich ochrony. Zarys wykładu*, Wrocław 2004, s. 26.

²³ K. Śmieszek, *Mowa nienawiści/język nienawiści*, <https://rownosc.info/dictionary/mowa-nienawisci-jezyk-nienawisci/>, (03.11.2018).

²⁴ *Sieć tolerancji*, <http://siectolerancji.pl/jak-reagowac/czym-jest-mowa-nienawisci>, (03.11.2018).

udzielanie wsparcia grupie wyróżnianej na podstawie cech charakterystycznych wspólnych dla jej członków, takich jak faktyczna lub domniemana rasa, narodowość lub pochodzenie etniczne, język, kolor skóry, religia, płeć, wiek, niepełnosprawność fizyczna lub psychiczna, orientacja seksualna lub inne podobne cechy²⁵. Pojęcie i doktryna *hate crime* (przestępstwa z nienawiści), rozwinięte w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej stosunkowo niedawno dotarły do Europy i doczekały się opracowań, jednak początkowo posługiwano się pojęciem „przestępstwa motywowanego uprzedzeniami”.

W Europie dokonano rozróżnienia na przestępstwo nienawiści i incydent mowy nienawiści. Incydem staje się każde zajście, które może, choć nie musi, być przestępstwem, które osoba odbiera, jako atak ze względu na uprzedzenia lub nienawiść. Przestępstwem z nienawiści staje się każdy incydent stanowiący przestępstwo, który postrzegany jest przez ofiarę lub przez inną osobę, jako zdarzenie umotywowane uprzedzeniami lub nienawiścią²⁶. W krajach, w których dochodzi do naruszenia prawa z pobudek mowy nienawiści odpowiednie organy tj. policja, mają obowiązek przyjmowania zgłoszeń oraz efektywnego reagowania zawsze, kiedy w odczuciu osoby pokrzywdzonej lub innej doszło do zdarzenia z powodu uprzedzenia lub nienawiści na tle: rasowym, narodowościowym, etnicznym, płci, wyznania religijnego, bezwyznaniowości, niepełnosprawności²⁷.

Zapisy dotyczące mowy nienawiści znaleźć można w różnych dokumentach. Pierwszym jest Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, w którym postanowiono, „że zgodnie z zasadami ogłoszonymi w Karcie Narodów Zjednoczonych uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków wspólnoty ludzkiej, stanowi podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie, uznając, że prawa te wynikają z przyrodzonej godności człowieka.” Dodatkowo w wymienionym dokumencie,

²⁵ E. Ryłko, *Jak mówić o przestępstwach z nienawiści?*, w: *Przemoc motywowana uprzedzeniami. Przestępstwa z nienawiści*, red. A. Lipowska-Teutsch, E. Ryłko, Warszawa, 2007, s. 11

²⁶ N. Chakraborti, J. Garland, *Hate Crime: Impact, Causes and Responses*, London 2015, p. 8.

²⁷ Tamże, p. 27.

w art. 17 odnotowano, że nikt nie może zostać narażony na bezprawną ingerencję w jego życie prywatne, rodzinne, dom czy korespondencję, ani też na bezprawne zamachy zagrażające dobremu imieniu lub jego czci. Natomiast każdy, bez wyjątku ma prawo do ochrony prawnej przed takimi ingerencjami. Należy zaznaczyć, że każde państwo ma w obowiązku przestrzeganie przynależnych każdemu człowiekowi praw. Pakt ten nie pozostaje obojętny również na wyrażanie opinii i poglądów. Mówi o tym art. 19, który podkreśla niezbywalne prawo każdego do głoszenia własnych przemyśleń, teorii, jednak pociąga to za sobą pewną odpowiedzialność. Art. 20 w sposób jasny określa, że popieranie w jakikolwiek sposób nienawiści na tle narodowym, rasowym, etnicznym lub religijnym powinno być ustawowo zakazane²⁸. Europejski Trybunał Praw Człowieka, na temat wolności słowa wypowiedzi się stosunkowo oszczędnie. Ogranicza wolność słowa w sposób szczególny, w przypadkach bezpodstawnej nienawiści²⁹. Analizując pkt 1 art. 10, należy zwrócić uwagę, że nie każdą z wypowiedzi negatywnych można kwalifikować, jako mowę nienawiści, ponieważ art. 10 Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, podkreśla również prawo do posiadania opinii oraz wyrażania swoich poglądów, czy przekonań bez interwencji władz. Ponadto „zachowanie osoby, która publicznie przedstawia negatywne cechy osób należących do danego narodu, grupy etnicznej, wyznaniowej, lecz w zachowaniu tym brak dążenia do wywołania negatywnych emocji u innych osób, wyłącza możliwość przypisania takiej osobie realizacji znamion strony przedmiotowej tego przestępstwa”³⁰.

Wolność słowa nie może jednak zostać użyta do wywoływania negatywnych emocji, zachowań, nienawiści i dyskryminacji. Każdy człowiek posiada godność osoby ludzkiej, która jest wartością niezbywalną, dlatego też wolność słowa podlega ograniczeniom przez wzgląd na dobro jednostki. Zwrócono uwagę, że „to czy dane słowo,

²⁸ *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych* otwarty w Nowym Yorku dn. 19.12.1966 r., Dz. U. Nr 38, poz. 167 z dn. 29.12.1997 r.

²⁹ *Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, z dn. 4.11.1950 r., Dz. U. 1993, Nr 61, poz. 284.

³⁰ M. Bojarski, M. Filar, W. Filipkowski, O. Górniok, *Komentarz do kodeksu karnego*, Warszawa 2006, komentarz do art. 256 i 257.

gest bądź zachowanie uznane zostanie za zniewagę, zależy od reguł obyczajowych występujących w danej społeczności³¹. Na tej podstawie śmiało można stwierdzić, że ogromne znaczenie przy klasyfikacji danego czynu w poczet mowy nienawiści będzie miała kwestia interpretacji przepisów, dokonana przez wymiar sprawiedliwości.

Ograniczenia wolności słowa, a więc i całych wypowiedzi, zgodnie z wytycznymi Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności oraz Konstytucji RP, aby były dopuszczalne, muszą spełniać następujące warunki: muszą być przewidziane w ustawie, proporcjonalne, niezbędne w demokratycznym państwie dla ochrony bezpieczeństwa, porządku, zdrowia publicznego, a także dla ochrony praw i wolności innych członków społeczeństwa³² – solidarnie z wytyczną, że wolność jest zasadą, a ograniczenia wyjątkiem.

Najważniejszym spośród wszystkich kryteriów państwa demokratycznego jest niewątpliwie wolność słowa, jednak nie może ona i nie ma charakteru absolutnego. W razie wykorzystania jej jako mowy nienawiści ze względu na pochodzenie, kolor skóry, czy wyznanie, wolność słowa staje się nadużyciem przekraczającym wszelkie wartości, również etyczne. Prawo nie obejmuje wyczerpującej definicji mowy nienawiści. Doszukać się jej można w załączniku do Rekomendacji nr 20 (97) Komitetu Ministrów Rady Europy. Zgodnie z tym, co zapisano w tym dokumencie, mowa ta oznacza każdą formę wypowiedzi, która rozpowszechnia, podżega, propaguje lub usprawiedliwia nienawiść na tle rasowym, ksenofobię, antysemityzm lub inne formy nienawiści oparte o nietolerancję. Potwierdza to również Zalecenie nr 1 Europejskiej Komisji Przeciwko Rasizmowi i Nietolerancji stanowiące, że na podstawie art. 10 i 11 Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, wypowiedzi ustne, pisemne, audiowizualne oraz inne formy ekspresji podżegającej do nienawiści, dyskryminacji oraz przemocy wobec grup etnicznych, rasowych, religijnych oraz ich członków, są prawnie klasyfikowane, jako przestęp-

³¹ Tamże, komentarz do art. 216.

³² *Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, Dz. U. 1993, Nr 63, poz. 284, Dz. U. 1998, Nr 147, poz. 962, art. 9, pkt 2 i art. 10 pkt 2; *Konstytucja RP* art. 31, Warszawa 2005, s. 9.

stwa karne³³. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że wypowiedź tego typu nabiera charakteru prawnokarnego, jeśli czyn popełniony jest w konkretnej intencji – *dolus directus coloratus*.

Według Komitetu Międzynarodowej Konwencji w Sprawie Likwidacji Wszelkich Form Dyskryminacji Rasowej, wolność wypowiedzi zasługuje na niższy stopień ochrony w przypadku wspomianej mowy nienawiści³⁴. Wypada zwrócić uwagę, że dwie konwencje: Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, jak i Konwencja Przeciwko Dyskryminacji Rasowej podkreślają fakt, że zakaz mowy nienawiści jest w pełni zgodny z przepisami odnoszącymi się do wolności wyrażania opinii i poglądów. Europejski Trybunał Praw Człowieka orzekł o konieczności karania za formy wypowiedzi, które szerzą, promują bądź usprawiedliwiają nienawiść opartą na nietolerancji, z zastrzeżeniem zasady proporcjonalności³⁵. Nie ma wątpliwości, co do konkretnych wypowiedzi będących jednogłośnie mową nienawiści, które nie znajdują ochrony przewidzianej w art. 10 Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności – orzeczenie to jest tego potwierdzeniem.

Mowa nienawiści w cyberprzestrzeni jest zjawiskiem niezwykle złożonym. Nie ma jasnej odpowiedzi na pytanie – jak możemy się przed nią bronić? Niewątpliwie najważniejszym sposobem walki z mową ekstremalną jest m.in. zaangażowanie się w jej usuwanie przez użytkowników sieci. Zgodnie z wytycznymi Fundacji Humanity in Action Polska, powinniśmy reagować na wszelkie przejawy mowy nienawiści i podejmować wczesną interwencję; włączać się w budowanie społecznego zaplecza działań antidyskryminacyjnych (np. w sieci aktywistów) oraz wspierać takie inicjatywy; tworzyć przestrzeń do budowania poczucia wspólnoty między członkami większości, a grupami mniejszościowymi oraz odwoływać się do historycznej wielokulturowości Polski, by wspierać otwartość na różnorodność społeczno-kulturową³⁶. Jeżeli ktoś

³³ Zalecenie nr 1 ECRI, CRI (96) 43, „Biuletyn Biura Informacji Rady Europy” 2005, nr 4.

³⁴ Orzeczenie komisji § 10.5.

³⁵ Gunduz v. Turcja, orzeczenie z 4 grudnia 2003 r., nr aplikacji 35071/97.

³⁶ *Mowa nienawiści — jak przeciwdziałać?*, <http://uprzeczuprzeczenia.org/czym-mowa-nienawisci/>, (03.11.2018).

kogoś pomówił, czyli np. zarzucił komuś coś, co nie jest prawdą, bądź znieważył, czyli ubliżył słowem lub czynem kogoś w cyberprzestrzeni, to mówić możemy o mowie nienawiści, której granice powinny być takie same jak w życiu realnym.

Jedną z form mowy nienawiści w cyberprzestrzeni jest hejt i obrażanie skierowane do konkretnych osób, niekoniecznie związane z dyskryminacją mniejszości. Tego typu doświadczenia to dla młodych ludzi codzienność – ich zdaniem obrażanie jest nierozdzielnie związane z Internetem. Dlatego też uważają oni, że nie należy się tym przejmować, a co za tym idzie również niekoniecznie reagować. Trzeba jednak pamiętać, że brak reakcji może wynikać z różnych czynników – np. obojętności, bezsilności, brak wiedzy na temat narzędzi do reagowania czy brak wsparcia. Zaznaczyć również należy, że obrażanie w Internecie to pewnego rodzaju kultura pewnych środowisk, która jest jedną z form cyberprzemocy. Najogólniejszą formą wyrazu niechęci do kogoś w cyberprzestrzeni jest właśnie hejt – komunikat wymierzony przeciwko komuś, mówiący o niechęci lub braku aprobaty. Zazwyczaj wyrażony jest ostrymi słowami – bywa, że wulgarnymi. Hejter ma na celu nie tyle przekazanie konstruktywnej krytyki na jakiś temat, ale przede wszystkim wyrażenie negatywnych uczuć związanych z kimś innym. Typowym przykładem hejtu jest nazywanie kogoś kretynem, idiotą czy popaprańcem. Hejt w Internecie jest zjawiskiem powszechnym – każdy, kto decyduje się na zaistnienie w cyberprzestrzeni musi brać pod uwagę możliwość zetknięcia się z nim. Hejt można więc uznać za pewien rodzaj mowy nienawiści – przejawiać on się może strachem oraz wykluczeniem i stanowić przestępstwo z nienawiści. Hejt podobnie jak typowa mowa ekstremalna, to komunikat pełen nienawiści, pogardy, złości. Hejt może być skierowany zarówno wobec konkretnej osoby, jak i przedstawicieli danego narodu, płci, osób o innym światopoglądzie, wyznawców danej religii czy grupy politycznej. Jak wynika z danych przedstawionych przez Uniwersytet SWPS, co czwarta osoba korzystająca z Internetu padła ofiarą hejtera, a 11% internautów przyznaje, że zdarza im się hejtować w sieci³⁷.

³⁷ J. Kuś, *Nowe imię nienawiści: hejt*, <http://www.centrumprasowe.swps.pl/3840-nowe-imie-nienawisci-hejt>, (03.11.2018).

Cyberprzestrzeń umożliwia rozpowszechnianie nienawistnych treści w sposób szybki, ale jednocześnie anonimowy i niebezpośredni. Hejt, niestety, skutecznie dociera do ofiary, a ta nie zawsze wie, kto jest jego sprawcą – bezkarność hejtera. Stereotypy i uprzedzenia powstają najczęściej, gdy mamy do czynienia z brakiem wystarczającej wiedzy na dany temat, gdy dana osoba nigdy nie spotkała przedstawiciela mniejszości, którą hejtuje i z tych powodów posługuje się uproszczonymi schematami myślowymi. Kierować nią może np. strach przed innością – religijną, kulturową, seksualną oraz poczucie zagrożenia, krzywdy wywołane obecnością innych. Przyczyną hejtu może też być zazdrość, niezadowolenie ze swojej sytuacji życiowej, przykre doświadczenia – mamy wówczas do czynienia z pewnego rodzaju frustracją. Ofiara hejtu ma często obniżone poczucie własnej wartości, staje się mniej odporna na czytane w Internecie treści i zaczyna wierzyć, że obrona jest bezsensowna. Osoba narażona na hejt często cierpi na bezsenność, stres, boi się wyrażać własne zdanie w Internecie. Może nawet izolować się od reszty społeczeństwa, nabawić nerwicy, depresji (pojawić się również mogą próby samobójcze)³⁸.

Choć żaden z przepisów zarówno prawa krajowego, jak i unijnego, nie mówi bezpośrednio o hejcie, za zachowania, które mieszczą się w jego definicji grożą konsekwencje prawne. Za zniesławienie i zniewagę w Internecie można otrzymać karę grzywny lub usłyszeć wyrok ograniczenia lub pozbawienia wolności. Za nawoływanie do nienawiści i dyskryminacji również grozi kara grzywny, ograniczenia wolności lub jej pozbawienia³⁹. Ofiara hejtu może również z własnej inicjatywy wnieść pozew o naruszenie jej dóbr osobistych przez hejtera, co może okazać się trudne do rozstrzygnięcia ze względu na anonimowość w cyberprzestrzeni.

Treść nienawistnych komentarzy ma najczęściej związek ze wspomnianymi wyżej stereotypami dotyczącymi danej grupy. I tak Romowie

³⁸ A. Sierant, *Hejt, czyli o mowie nienawiści w internecie. Przyczyny i konsekwencje hejtu*, <https://www.poradnikzdrowie.pl/psychologia/emocje/hejt-czyli-o-mowie-nienawisci-w-internecie-przyczyny-i-konsekwencje-hejtu-aa-TubH-9VZu-bTsz.html>, (04.11.2018).

³⁹ Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny, Dz.U. 1997 nr 88 poz. 553, art. 190, 196, 212, 216, 256, 257.

– to oszuści i przestępcy, osoby czarnoskóre – to dzicz, transseksualne i lesbijki – to odmieńcy. Geje atakowani są najczęściej wypowiedziami związanymi z biologicznym obrzydzeniem, a Ukraińcy i Żydzi – z historyczną winą. Muzułmanom i uchodźcą przypisujemy wiele złych cech⁴⁰, czasami prawdziwych, a czasami błędnych. Wynika to z faktu, że w mowie ekstremalnej często odnosimy się do zjawisk lub osób, z którymi nie mieliśmy wcześniej nic wspólnego. Dlatego, nie znając szczegółów, mamy skłonności do powtarzania tego, co słyszymy od innych, zarówno w świecie realnym, jak w cyberprzestrzeni.

Dolus directus coloratus – jako czyn zamierzony, potocznie zwany mową nienawiści, staje się zjawiskiem powszechnym w cyberprzestrzeni, zagrażającym i trafiającym w godność osoby ludzkiej. Celem mowy nienawiści jest oddziaływanie na nasze emocje. Ma ona prowadzić do utrwalenia wrogości, szerzenia stereotypów i uprzedzeń rasowych oraz zaburzeń procesów komunikacyjnych. Uznaje się, że mowa nienawiści dotyczy przede wszystkim zbiorowości, a nie poszczególnych jednostek, chociaż w cyberprzestrzeni nie jest to zasadą. Coraz częściej mowa ta występuje w postaci hejtów w cyberprzestrzeni, odnosząc się zarówno do grup, jak i do pojedynczych jednostek. Uderzając w danego użytkownika sieci, przedstawiciela konkretnej grupy, której cechy są jemu przypisywane, odbiera tym samym prawo do bycia sobą. Niestety, termin „przestępstwo mowy nienawiści” nie oddaje maksymalnych zachowań, jakie bezpośrednio wiążą się z tym zjawiskiem, szczególnie w cyberprzestrzeni. Ogromne znaczenie przy klasyfikacji danego czynu w poczet mowy nienawiści będzie miała kwestia interpretacji przepisów i norm dokonana przez wymiar sprawiedliwości i organizacje społeczne, na podstawie zasad współżycia społecznego danej zbiorowości ludzkiej. Mowa tego typu niewiele ma jednak wspólnego z kulturą, jako zjawiskiem odnoszącym się do pozytywnego postępowania. Mówić więc tylko możemy o pewnego rodzaju internetowej subkulturze, która nacechowana jest negatywnymi zachowaniami.

⁴⁰ M. Walendzik, *Raport o mowie nienawiści. Najczęściej obrażamy gejów i uchodźców*, <https://www.newsweek.pl/polska/spoleczenstwo/raport-o-mowie-nienawisci-najczesciej-obrazamy-gejow-i-uchodzcow/4j4g21e>, (03.11.2018).

Bibliografia

- Bojarski M., Filar M., Filipkowski W., Górniok O., *Komentarz do kodeksu karnego*, LexisNexis, Warszawa 2006.
- Chakraborti N., Garland J., *Hate Crime: Impact, Causes and Responses*, SAGE Publications Ltd, London 2015.
- Communication from the Commission, *Illegal and harmful content on the Internet*, COM(96) 487 final, p. 3.
- Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, Dz. U. 1993, Nr 63, poz. 284, Dz. U. 1998, Nr 147, poz. 962.
- Europejska Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, z dn. 4.11.1950 r., Dz. U. 1993, Nr 61, poz. 284.
- Giddens A., Pierson Ch., *Conversations with Anthony Giddens: making sense of modernity*, Stanford University Press, 1998.
- Grzybczyk K., *Prawo reklamy*, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2012.
- Grzybowski S.M., *Ochrona dóbr osobistych*, Wydawnictwa Prawnicze, Warszawa 1957.
- Gunduz V., Turcja, orzeczenie z 4 grudnia 2003 r., nr aplikacji 35071/97. *Internet. Strategie bezpieczeństwa*, red. G. Szpunar, A. Gryszczyńska, C. H. Beck, Warszawa 2017.
- Jabłoński M., Jarosz-Żukowska S., *Prawa człowieka i systemy ich ochrony. Zarys wykładu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2004.
- Konstytucja RP, Warszawa 2005.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1987 r., Dz. U. 1997, Nr 78 poz. 483.
- Kopff A., *Ochrona sfery życia prywatnego jednostki w świetle doktryny i orzecznictwa*, ZNUJ nr 100, Kraków 1982, s. 36.
- Kuś J., *Nowe imię nienawiści: hejt*, <http://www.centrumprasowe.swps.pl/3840-nowe-imie-nienawisci-hejt>, (03.11.2018).
- Media a dobra osobiste*, red. J. Barta, R. Markiewicz, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2009.
- Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych otwarty w Nowym Yorku dn. 19.12.1966 r., Dz. U. Nr 38, poz. 167 z dn. 29.12.1997 r.
- Mowa nienawiści – jak przeciwdziałać?*, <http://uprzedzuprzedzenia.org/czym-mowa-nienawisci/>, (03.11.2018)
- Orzeczenie komisji § 10.5.
- Orzeczenie SA w Gdańsku z dnia 21 czerwca 1991 r., I ACr 127/91.

- Orzeczenie SN z dnia 14 listopada 1986 r., II CR 295/86 OSN 1988, nr 2-3, poz. 40.
- Orzeczenie SN z dnia 20 czerwca 2001 r., I CKN 1135/98.
- Orzeczenie SN z dnia 9 lipca 1971 r., II CR 220/71.
- Przemoc motywowana uprzedzeniami. Przepięstwa z nienawiœci*, red. A. Lipowska-Teutsch, Ryłko E., Towarzystwo Interwencji Kryzysowej, Warszawa 2007.
- Rudnicki S., *Reklama sprzeczna z dobrymi obyczajami lub uchylbiaj¹ca godnoœci czlowieka*, „Monitor Prawniczy”, 1997, nr 4, s. 4-6.
- Rymarz F., *Zasada ochrony przyrodzonej i niezbywalnej godnoœci czlowieka w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, „Przegl¹d S¹dowy”, 2003, nr 6, s. 3 i n.
- Safjan M., *Godnoœæ czlowieka jako wartoœæ konstytucyjna*, „Rzeczpospolita” z dnia 14 czerwca 1999, s. C1-C2.
- Sieæ tolerancji*, <http://siectolerancji.pl/jak-reagowac/czym-jest-mowa-nienawisci>, (03.11.2018).
- Sierant A., *Hejt, czyli o mowie nienawiœci w internecie. Przyczyny i konsekwencje hejtu*, <https://www.poradnikzdrowie.pl/psychologia/emocje/hejt-czyli-o-mowie-nienawisci-w-internecie-przyczyny-i-konsekwencje-hejtu-aa-TubH-9VZu-bTsz.html>, (04.11.2018).
- Sobczak J., *Prawo prasowe. Podr¹cznik akademicki*, Muza SA, Warszawa 2000.
- œmieszek K., *Mowa nienawiœci/j¹zyk nienawiœci*, <https://rownosc.info/dictionary/mowa-nienawisci-jezyk-nienawisci/>, (03.11.2018).
- Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny, Dz.U. 1997 nr 88 poz. 553.
- Walczak R., *Prawne aspekty reklamy w ustawodawstwie polskim, europejskim i mi¹dzynarodowym. Orzecznictwo*, IURIS, Warszawa-Poznañ 2001.
- Walendzik M., *Raport o mowie nienawiœci. Najczêœciej obraamy gejoów i uchodzców*, <https://www.newsweek.pl/polska/spoleczenstwo/raport-o-mowie-nienawisci-najczesciej-obraamy-gejow-i-uchodzcow/4j4g21e>, (03.11.2018).
- Zalecenie nr 1 ECRI, CRI (96) 43, „Biuletyn Biura Informacji Rady Europy” 2005, nr 4.
- Zielona ksi¹ga w sprawie ochrony nieletnich i godnoœci ludzkiej w uslugach audiowizualnych i informacyjnych, za³¹cznik III, COM/2013/0231 final.

Illegal Content in the Form of Extreme Speech in Cyberspace as a Phenomenon of Internet „Culture”

Summary

One of the forms of illegal content on the Internet is the issue of human dignity and influencing hate speech, also known as extreme speech. The benefits of the Internet are less than its negative aspects in the form of illegal content. One form of hate speech in cyberspace is hate and insults directed at specific people. It should also be noted that insulting on the Internet is a kind of culture of certain environments, which is one of the forms of cyberbullying. Usually hate takes the form of harsh words – sometimes it is vulgar. Hater aims not so much to convey constructive criticism about a topic, but above all to express negative feelings about someone else. The content of hateful comments is most often related to stereotypes about a given group. Speech of this type has little to do with culture as a phenomenon related to positive behavior. So, we can only talk about a kind of online subculture that is characterized by negative behaviors.

Key words: human dignity, cyberspace, extreme (hate) speech, hate

Sylwetki słynnych myślicieli

Iwona Brzozowska¹

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Piotr Skarga SJ (1536-1612)

Lata młodości – pochodzenie i edukacja

Piotr Skarga Powęski (Pawęski) urodził się 2 lutego 1536 roku (za panowania Zygmunta Starego), na ziemi grójeckiej, w folwarku niedaleko wsi Kobylin. Pochodził z rodziny drobnoszlacheckiej, z ojca Michała Skargi Powęskiego i matki Anny z domu Świętek (drugiej żony ojca). Został ochrzczony w kościele parafialnym pw. Św. Mikołaja w Grójcu, jako Piotr Powęski².

Był najmłodszy z rodzeństwa: miał trzech braci i dwie siostry. W roku 1544, w wieku zaledwie kilku lat, Piotra osierociła jego matka Anna, a później również ojciec. Prawdopodobnie opiekę i wychowanie nad młodym Piotrem przejął jego starszy brat.

Jako chłopiec uczęszczał do szkoły parafialnej w Grójcu. W wieku lat siedemnastu lub osiemnastu Skarga wyjechał do Krakowa (ówczesnej stolicy państwa polskiego), 1 stycznia 1552 roku rozpoczął studia na Akademii Krakowskiej, na wydziale arrium i filozoficznym. Najstarsze źródła biografii księdza Piotra Skargi wskazują, że po trzech latach studiów otrzymał dyplom doktora (primam

¹ Iwona Brzozowska – doktorantka (Katedra Filozofii Kultury i Sztuki KUL). W ramach rozprawy doktorskiej o Piotrze Skardze w przygotowaniu więcej szczegółów i danych bibliograficznych.

² Zob. W. Semkowicz, *Czy Skargowie byli szlachtą?*, w: „Miesięcznik Heraldyczny”, Organ Towarzystwa Heraldycznego we Lwowie, Nr 6-7, Lwów 1909, Rok II, s. 89-94.

lauream)³. Natomiast inni badacze pisali, że Skarga zdobył tytuł baka-
larza sztuk wyzwolonych.

Następnie Piotr Skarga opuścił Kraków i udał się do Warszawy, gdzie w roku 1555 został rektorem szkoły Św. Jana w Warszawie. Na zlecenie Akademii Krakowskiej, kasztelan krakowski, starosta śnia-
tyński Andrzej Tęczyński powierzył Piotrowi Skardze wychowanie swojego starszego syna, Jana, którego wysłał na naukę do Wiednia (1557-1562). Stamtąd Piotr Skarga powrócił do kraju, z zamiarem wstąpienia do stanu duchownego. W tym czasie na krótko zatrzymał się na dworze biskupa kujawskiego Jakuba Uchańskiego.

Powołanie i wstąpienie do zakonu

Protekcja wychowanka, Jana Tęczyńskiego doprowadziła w roku 1562 Piotra Skargę w otoczenie arcybiskupa lwowskiego Pawła Tarły. W roku 1563, prawdopodobnie z rąk arcybiskupa lwowskiego Pawła Tarły otrzymał święcenia subdiakonatu, a rok później święcenia diakonatu. We Lwowie ks. Skarga został kaznodzieją, przy kościele Najświętszej Panny Maryi Śnieżnej, na przedmieściu Żółkiewskim. W uznaniu władz kościelnych za działalność duszpasterską, otrzymał beneficja w postaci probostwa rohatyńskiego.

Później został kanonikiem i nominowano go kanclerzem kapituły katedralnej we Lwowie. Urząd kanclerza ks. Skarga pełnił do roku 1566, po tym czasie wyjechał do Gorliczyna pod Przeworskiem, na dwór Jana Krzysztofa Tarnowskiego i przez blisko rok sprawował tam funkcję nadwornego kapelana dla „umocnienia w wierze Tarnowskiego”, przy zachowaniu godności kanonika kapituły lwowskiej⁴. Powodem opuszczenia Lwowa mógł być konflikt z ks. kanonikiem Janem

³ R. Darowski, *Żywot O. Piotra Skargi z Towarzystwa Jezusowego († 1612)*, w: R. Darowski i S. Ziemiański (red), *Ks. Piotr Skarga SJ (1536-1612) Życie i dziedzictwo*, Kraków 2012, s. 23.

⁴ „[...] mową swą na pogrzebie Tarnowskiego (1567) potrafił nawrócić księcia Konstantego Ostrogińskiego, wojewodę kijowskiego, zagorzałego schizmatyka [...]”, któremu później zadedykował dzieło „*O jedności Kościoła*”, K. Sienkiewicz, *Skarbiec historii polskiej*, T.I, Paryż 1839, s. 436.

z Trzciany (*Arundinensis*). Kanclerz Piotr Skarga udzielił mu bowiem nagany za niemoralne zachowanie.

W roku 1567, pod koniec marca ks. Piotr Skarga powrócił do Lwowa, obejmując obowiązki kaznodziei katedralnego. W tym czasie do obowiązków kaznodziei, dołączył odwiedzanie chorych i więźniów, prowadził akcje misyjne wśród innowierców, między innymi nawrócił w tym czasie na katolicyzm Elżbietę Katarzynę Sieniawską (z domu Radziwiłłównę), żonę Hieronima Sieniawskiego.

Ks. Piotr Skarga przebywając kilkakrotnie w Jarosławiu, na dworze u Mikołaja Mieleckiego, wojewody podolskiego przyczynił się do nawrócenia wojewody i jego żony Elżbiety Mieleckiej (córki Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła Czarnego).

W 1568 roku ks. Piotr Skarga opuścił Lwów i udał się do Rzymu. Wyruszył z diakonem Szymonem Wysockim. Po przyjeździe do Rzymu Piotr Skarga został przyjęty ze współtowarzyszem do nowicjatu Towarzystwa Jezuitów przy kościele św. Andrzeja na Kwirynale. Przebywał tam przez okres dwóch lat do 1570 roku, pogłębiając swoje dotychczasowe wykształcenie, studiami z teologii. W 1569 roku Piotr Skarga rozpoczął naukę w Collegium Romanum. W Rzymie, będąc w nowicjacie został penitencjarzem w bazylice watykańskiej.

Działalność misyjna, pisarska i społeczna (1571- 1587)

Generał zakonu skrócił Skardze nowicjat, wysyłając go w 1571 roku do Polski do Pułtuska, gdzie objął obowiązki wykładowcy w tamtejszym kolegium. Po drodze ks. Skarga odwiedził Jarosław i Zofię Tarnowską, fundatorkę późniejszego pierwszego na Rusi Czerwonej kolegium jezuitów w Jarosławiu. Później zawitał w odwiedziny do Lwowa do kolegów z kapituły lwowskiej, a następnie udał się do Płocka na dwór Anny Jagiellonki.

W roku następnym udał się ze współbratem Stanisławem Warszewickim do Wilna, gdzie działał czynnie, zakładając między innymi Bractwo czcicieli Najświętszego Sakramentu⁵. Prawdopodobnie

⁵ Wśród nawróconych osób: synowie Mikołaja VI. Radziwiłła, zwanego Czarnym: Mikołaj VIII. Krzysztof Radziwiłł zwany Sierotką, marszałek nadworny litew-

w tym czasie wygłosił w sejmie Rzeczypospolitej swoje pierwsze kazanie sejmowe. Przyniosło mu ono – jak i następne kazania – sławę i miano Złotoustego.

Po wyjeździe Stanisława Warszewickiego do Szwecji w 1573 roku, przejął po nim obowiązki wicerektora kolegium wileńskiego, a od 1579 roku po wyjeździe ks. Jakuba Wujka do Siedmiogrodu, ks. Piotr Skarga został rektorem uczelni⁶. W Wilnie Piotr Skarga przygotowywał się do złożenia ostatecznych ślubów zakonnych i 1 sierpnia 1577 roku złożył uroczystą profesję czterech ślubów zakonnych.

W między czasie – w roku 1574 – napisał książkę *De Schizmate*. Podczas pobytu w Wilnie ks. Piotr Skarga opublikował polemiczne rozprawy w 1576 roku: *Pro Sacratissima Eucharistia[...]*, w 1577 roku *O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckim od tej jedności odstąpieniu*, pierwsze wydanie *Żywotów Świętych Pańskich* ukazało się w 1579 roku, a kilka lat później napisał *Siedem filarów, na których stoi katolicka nauka o Przenajświętszym Sakramencie Ołtarza*, w 1584 roku wydał tłumaczenie dzieła Edmunda Kampiana *Dziesięć wywodów, dla których Edmundus Kampianus z Londynu Societatis Iesu wszystkie heretyki [...]*.

W latach 1579-1584 Piotr Skarga pełniąc urząd rektora Akademii Wileńskiej i Kolegium Willeńskiego, był jednocześnie wiceprowincałem całej Prowincji Polskiej Jezuitów oraz superiorem rezydencji w Rydze i Połocku.

Z polecenia króla Stefana Batorego ks. Piotr Skarga organizował działalność następnych kolegiów jezuickich w różnych miastach Rzeczypospolitej Obojga Narodów: w Połocku, w Rydze i Dorpacie. W tym czasie opublikował *Artes duodecim sacramentariorum sev Zvingliocalvinistarvm [...]*.

Po zakończeniu misji zakładania kolegiów i pobycie w Wilnie, udał się ks. Piotr Skarga do Krakowa w 1584 roku. W tym też roku został

ski, (z którym ks. Skarga się zaprzyjaźnił), Stanisław II. Radziwiłł, zwany Pobożnym, Jerzy III. Radziwiłł, Benedykt Woyna, przyszły biskup wileński oraz Katarzyna z Tęczyńskich Słucka, wdowa po księciu Jerzym Radziwiłł. E. Kotłubaj, *Galerja Nieświelska portretów Radziwiłłowskich*, Wilno 1857, s. 250, s. 260, s. 292, s. 307, s. 308.

⁶ Od 1579 roku zostało na mocy pozwolenia królewskiego Stefana Batorego przekształcone w Akademię Wileńską.

przełożonym (superiorem) krakowskiego domu zakonnego jezuitów przy kościele św. Barbary. W Krakowie założył dwa domy zakonne, wiele bractw, jak Bractwo Miłosierdzia (Mons Pietatis), przy kościele św. Barbary. Ks. Piotr Skarga założył Bank Pobożny, skrzynkę św. Mikołaja, Bractwo Betanii św. Łazarza, zwane Bractwem Betanii dla ubogich. Pracując nad rozwojem założonego Bractwa, przygotowywał drugie wydanie *Żywotów Świętych Pańskich*, które ukazało się w roku 1585. W tym czasie przygotował książkę dla Bractwa, obejmującą statuty i ordynacje oraz czytania duchowne.

Na królewskim dworze (1588-1612)

W 1586 roku zmarł król Polski Stefan Batory, na tronie polskim zasiadł syn Katarzyny Jagiellonki, Zygmunt III Waza, wychowany w Szwecji w wierze katolickiej, który zaraz po swojej koronacji w roku 1588 wybrał i powołał na urząd kaznodziei królewskiego – ks. Piotra Skargę. W tym samym roku ks. Skarga wydał dzieło *Bractwo Miłosierdzia*.

Rok później, król Zygmunt III wybrał się do Estonii na spotkanie ze swoim ojcem Janem III, królowi towarzyszył wówczas ks. Skarga. Po powrocie z Estonii, ks. Skarga dalej kontynuował pisarstwo i już w 1590 roku ukazało się nowe powiększone wydanie dzieła: *O rządzie i jedności kościoła Bożego*. W tym samym roku ks. Skarga założył Bractwo św. Anny przy kolegiacie św. Jana Chrzyciela w Warszawie.

Kolejne już dzieło pisarskie ks. Skargi ukazało się po nawróceniu na katolicyzm Lwa Sapiehy, w 1592 roku napisał *Upominanie do ewangelików i do wszystkich społem nie katolików [...]* oraz *Przestroga do katolików, o zachowaniu z heretyki*. Rok później, gdy król Zygmunt III wyjechał do Szwecji, ks. Skarga musiał wzmocnić zdrowie, udał się na Ruś Czerwoną do jarosławskiego kolegium na odpoczynek. Tam przygotował do druku *Kazania na święta i niedziele całego roku*, które w roku 1595 ogłosił drukiem.

W roku 1594 ks. Skarga zwrócił się z prośbą do króla i zwierzchników zakonu o możliwość ustąpienia z funkcji kaznodziei królewskiego, motywując to swym wiekiem, dystansem wobec życia światowego i dworskiego oraz pragnieniem dobrego przygotowania się do śmierci.

Prośba ta jednak nie została przyjęta ani przez króla, ani przez przełożonych zakonu, a ks. Skarga został powołany przez wiceprowincjała zakonu jezuitów do Lublina. W następnym roku uczestniczył w Warszawie w debacie na temat unii Kościoła katolickiego z prawosławiem. W tym samym roku, wydał w Krakowie *Proces konfederacyjnej*, a następnie dzieło *Proces konfederacyjnej z poprawą i odprawą przeciwnika*.

W 1596 roku dzięki staraniom ks. Piotra Skargi nastąpiło położenie kamienia węgielnego i rozpoczęła się budowa kościoła pw. Świętych Piotra i Pawła w Krakowie. W tym samym roku, uczestniczył w synodzie w Brześciu Litewskim, który zaowocował Unią Brzeską – unią Kościoła rzymskokatolickiego z prawosławnym.

W tym samym roku wraz z królem i dworem królewskim ks. Skarga przeniósł się do Warszawy. Po roku wydał w Krakowie dzieło *Synod brzeski*, poświęconą opisowi zawarcia i obrony unii rzymskiego katolicyzmu z prawosławiem. W tym samym roku, przy drugim wydaniu *Kazań na niedzielę i święta* po raz pierwszy dołączono do niego *Kazania sejmowe*.

W roku 1600 ks. Piotr Skarga wydał *Kazania o siedmiu sakramentach* oraz *Kazania przygodne*. Opublikował też *Kazania na pobudkę do modlitwy 40 godzin* oraz *Dziękowanie kościelne za zwycięstwo nad Mołdanami*. To kazanie poświęcone było interwencji polskiej w Mołdawii. W roku 1601 ks. Skarga opublikował w Krakowie *Wsiadane na wojnę*, dotyczące walk ze Szwecją na terenie Inflant, oraz *Gospodarstwo duchowne*, dziełko przeznaczone dla żyjących w celibacie ludzi świeckich, którym zalecał praktykowanie cnót i walkę z siedmioma grzechami głównymi.

W kolejnym roku ks. Piotr Skarga złożył rezygnację z funkcji kaznodziei dworskiego w akcie protestu wobec królewskiego zamiaru poślubienia Konstancji, rodzonej siostry zmarłej żony króla, Anny. Zygmunt III Waza poprosił ks. Skargę o pozostanie i dalsze pełnienie funkcji kaznodziei, obiecując jednocześnie zaniechanie starań o rękę Konstancji. Ostatecznie jednak, w wyniku dyspensy Stolicy Świętej, król poślubił Konstancję w 1605 roku⁷.

⁷ H. Wisner, *Rzeczpospolita Wazów. Czasy Zygmunta III i Władysława IV*, Warszawa 2002, s. 229.

W 1603 roku ukazało się drukiem tłumaczone przez Piotra Skargę 10-tomowe pierwsze wydanie dziejów Kościoła *Roczne dzieje Kościelne od narodzenia Pana i Boga naszego Jezusa Chrystusa*, będące streszczeniem dzieła kardynała Cezara Baroniusa *Annales Ecclesiastici*. W następnym roku ukazało się drukiem *Zawstydzenie arianów*, a w 1605 roku opublikował *Pokłon Panu Bogu Zastępów za zwycięstwo inflanckie nad Carolusem, księciem Sudermańskim*, dzieło poświęcone walkom ze Szwecją na terenie Inflant.

W marcu następnego roku ks. Piotr Skarga w charakterze mediatora udał się z listem królewskim do wojewody krakowskiego Mikołaja Zebrzydowskiego, stojącego na czele opozycji przeciwko królowi. W 1606 roku w odpowiedzi na postulat zgromadzonych w Pokrzywnicy pod Sandomierzem rokoszan, domagających się ograniczenia działalności jezuitów lub wydalenia ich z terenu Rzeczypospolitej, ks. Skarga wygłosił kazanie, które następnie zostało opublikowane *Na artykuł o jezuitach zjazdu sandomierskiego odpowiedź*⁸. W tym też czasie ks. Skarga do przełożonego zakonu jezuitów skierował pytanie o możliwość zakończenia swej posługi kaznodziei królewskiego przed kolejnymi obradami sejmowymi, celem ochrony zakonu przed atakami ze strony swych przeciwników.

W tym też roku opublikował *Żołnierskie nabożeństwo*, w którym wymienił między innymi obowiązki prawego rycerza.

W 1607 roku ukazało się drukiem tłumaczone przez Skargę 12-tomowe drugie wydanie *Roczne dzieje kościelne* tłumaczenia *Annales Ecclesiastici* autorstwa Cezara Baroniusa. Następnie opublikował *Próba zakonu Societatis Iesu*. W tym samym jeszcze roku opublikował streszczenie *Procesu konfederacyjnej* w dziełku *Dyskurs na konfederacyje*, a w roku następnym ks. Skarga wydał jeszcze *Wtóre zawstydzenie arianów*.

W 1608 roku zostało odprawione pierwsze nabożeństwo w wybudowanym dzięki staraniom ks. Piotra Skargi krakowskim kościele Świętych Piotra i Pawła. Rok później opublikował w Krakowie *Aeropagus*, wykład słów św. Pawła Apostoła.

⁸ A. Bruździński, *Czy ksiądz Piotr Skarga wdawał się w politykę?*, w: „Acta Universitatis Lodzianensis”. Folia Litteraria Polonica 21, Łódź 2013, s. 59.

W następnym roku w Wilnie ks. Skarga opublikował broszurę *Wzywanie do pokuty obywatelów Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego*, która była streszczeniem *Kazań sejmowych*.

W 1610 roku z inicjatywy i wskutek starań ks. Piotra Skargi rozpoczęła się budowa kościoła jezuitów obok kolegiaty św. Jana Chrzciciela w Warszawie. W tym też roku opublikował w Krakowie dzieło *Na treny i lament Teofila Ortologa do Rusi greckiego nabożeństwa przestroga*, odwołujące się do rzeczywistości unii brzeskiej i prawosławia.

W 1611 roku ks. Skarga przedstawił uczestnikom synodu diecezjalnego w Wilnie swój testament duchowy, w którym powrócił do kwestii jedności Kościoła. Jego wersja drukowana nosiła tytuł *Wzywanie do jednej zbawiennej wiary*. W 1611 roku ks. Piotr Skarga wygłosił swoje ostatnie kazanie sejmowe nawiązujące do aktualnej sytuacji państwa.

W kwietniu 1612 roku złożył kolejną prośbę o możliwość zakończenia posługi kaznodziei królewskiego, motywując ją swym podeszłym wiekiem. Król Zygmunt III Waza przyjął wtedy prośbę siedemdziesięciosześcioletniego już ks. Skargi o zwolnienie go z obowiązków kaznodziei. Na Wielkanoc tego roku, wygłosił ostatnie kazanie jako kaznodzieja królewski, a w maju ks. Piotr opuścił Warszawę. Po drodze zatrzymał się w rodzinnym Grójcu oraz na kilka dni w spalonym niedawno Sandomierzu, gdzie wygłosił kazania, w których nawoływał wiernych do składania ofiar na pogorzalców.

Pod koniec maja 1612 roku przybył do Krakowa, gdzie zamieszkał ponownie w domu zakonnym przy kościele św. Barbary. Kilka dni przed śmiercią przesłał do jasnogórskiego klasztoru wielką świecę woskową. Legenda głosiła, że świeca ta zgasła bez powodu w dniu 27 września 1612 roku po niesporach, wówczas, kiedy w krakowskim domu zakonnym klasztoru Św. Barbary, ks. Piotr Skarga zakończył swoje życie. Pogrzeb ks. Piotra Skargi, odbył się 28 września 1612 roku. Ksiądz Skarga został pochowany w jezuickim krakowskim kościele św. Piotra i Pawła, gdzie z czasem utworzono poświęconą mu osobną kryptę – mauzoleum.

W 1695 roku szczątki ks. Piotra Skargi, dzięki funduszom Katarzyny z Sobieskich Radziwiłłowej przeniesiono z grobu pod ołtarzem głównym do małej cynowej trumienki, umieszczonej w osobnej kryp-

cie. Trumna przyozdobiona została inskrypcją: „Ta trumna łożowana obejmuje złotego królów Złotoustego, wielebnego sługę Bożego, o. Piotra Skargę. Zasługuje na ubolewanie, że nie w większej trumnie zawarty jest ten, który dwory monarchów apostołskimi cnotami, świat chrześcijański gorliwością, biblioteki uczonych nauką, Towarzystwo Jezusowe chwałą, duszą niebo zappełnił. Lecz ten zakonnego ubóstwa przykładowy czciciel i tym grobem, żyjąc, byłby pogardził, który pobożny pierwszego w Królestwie kaznodziei wielbiciel o. Stanisław Bielicki Towarzystwa Jezusowego, kosztem J. O. Katarzyny z Sobieskich Radziwiłłowej, obmyślił roku 1695”⁹.

Dla potomnych

Ks. Piotr Skarga pozostawił po sobie bogaty dorobek kaznodziej-ski. Wydano drukiem 197 jego kazań (51 niedzielnych, 46 świątecznych, 100 przygodnych). Zofia Kossak-Szczucka w eseju z 1937 roku *Beatyfikacja Piotra Skargi* napisała: „Dzieło życia Piotra Skargi, bardziej niż jakiegokolwiek inne, posiada owe cechy niezniszczalne, przeto nie dziwi żaden, że przeciwnicy zwali go – czarownikiem, współwynawcy zaś – Świętym”¹⁰.

Natomiast Kardynał Aleksander Kakowski podczas jubileuszu 400-lecia urodzin królewskiego kaznodziei w roku 1936 wypowiedział słowa: „Czym św. Paweł był dla pogan, tym ksiądz Skarga był dla Polaków”¹¹.

W dniach 15 i 16 września 2011 roku na posiedzeniu VI kadencji Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej, podjęto uchwałę ustanawiającą rok 2012 rokiem księdza Piotra Skargi SJ (400. rocznica śmierci). W dwa lata później, 23 października 2014 r. ks. Stanisław kard. Dziwisz Metropolita Krakowski, wydał edykt rozpoczęcia procesu beatyfikacyjnego księdza Piotra Skargi SJ.

⁹ Katarzyna z Sobieskich Radziwiłłowa, siostra króla Jana III Sobieskiego.

¹⁰ Z. Kossak-Szczucka, *Beatyfikacja Piotra Skargi*, Kraków 2017, s. 38.

¹¹ Por. J. S. Pelczar, *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Kościele katolickim. Kaznodzieje polscy*, s. 134. Por. F. Koneczny, *Święci w dziejach Narodu Polskiego* (reprint z 1937 r.), Komorów 2005, s. 140.

Bibliografia

- Bruździński A., *Czy ksiądz Piotr Skarga wdawał się w politykę?*, w: „Acta Universitatis Lodziensis”. Folia Litteraria Polonica 21, Łódź 2013.
- Darowski R., *Żywoł O. Piotra Skargi z Towarzystwa Jezusowego († 1612)*, w: R. Darowski, S. Ziemiański (red.), *Ks. Piotr Skarga SJ (1536-1612) Życie i dziedzictwo*, Kraków 2012.
- Koneczny F., *Święci w dziejach Narodu Polskiego* (reprint z 1937 r.), Komorów 2005.
- Kossak-Szczuczka Z., *Beatyfikacja Piotra Skargi*, Kraków 2017.
- Kotlubaj E., *Galerja Nieświelska portretów Radziwiłłowskich*, Wilno 1857.
- Pelczar J. S., *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Kościele katolickim. Kaznodzieje polscy*, Kraków 1896.
- Semkowicz W., *Czy Skargowie byli szlachtą?*, w: „Miesięcznik Heraldyczny”, Organ Towarzystwa Heraldycznego we Lwowie, Nr 6-7, Rok II, Lwów 1909.
- Sienkiewicz K., *Skarbiec historii polskiej*, T.I., Paryż 1839.
- Wisner H., *Rzeczpospolita Wazów. Czasy Zygmunta III i Władysława IV*, Warszawa 2002.

Piotr Skarga SJ (1536-1612)

Summary

The article presents a biography of Father P. Skarga. The following facts concerning his life are discussed: his nobility and education, his writings, teaching, joining the Jesuit Order, social activity, appointment as the first rector of the Vilnius Academy, charitable activity and preaching. P. Skarga joined the Jesuit Order in 1569 and from then on devoted himself to missionary work in defense of the Catholic faith. He founded charity institutions in various cities of the Polish-Lithuanian Commonwealth: The Brotherhood of Mercy, the Brotherhood of St. Lazarus, known as the Brotherhood of Bethany, as well as the Box of St. Nicholas and the Bank of Devotion. Father Skarga was also a pioneer of banking in Poland. He was a promoter of the unity of Christians – Brest Union signed in 1596.

Key words: P. Skarga, the Jesuit Order, Jesuit colleges, Sigismund III Vasa, royal preacher, sermon

Recenzje i sprawozdania

Marian Kryk

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jan Pawła II

Recenzja książki Mieczysława Ryby *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Korzenie, początki, źródła tożsamości*, Wydawnictwo von Borowiecky, Warszawa-Radzymin 2018, ss. 175

Obchodzony w tym roku w Polsce jubileusz 100-lecia odzyskania niepodległości ma na naszym lubelskim gruncie niejako szerszy wymiar. Oto wraz z odradzającym się bytem polskiej państwowości powołana została do życia pierwsza w naszym mieście uczelnia wyższa – Uniwersytet Lubelski. Uroczysta inauguracja miała miejsce 8 grudnia 1918 r. i odtąd wszechnica ta, od 1928 r. nosząca nazwę: Katolicki Uniwersytet Lubelski, znalazła trwałe miejsce w kulturowym wymiarze życia naszej ojczyzny.

W klimat jubileuszu stulecia powołania do życia lubelskiej *Alma Mater* wpisuje się ostatnia praca dra. hab. Mieczysława Ryby nosząca tytuł: *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Korzenie, początki, źródła tożsamości*, która ukazała się na wiosnę 2018 roku nakładem Wydawnictwa von Borowiecky.

Dr hab. Mieczysław Ryba, profesor KUL, jest kierownikiem Katedry Historii Systemów Politycznych XIX i XX w. W *spectrum* jego naukowych zainteresowań znajdują się zagadnienia myśli politycznej obozu narodowego w okresie międzywojennym, problematyka partii politycznych w dobie I wojny światowej oraz szkoła w czasach PRL. W swoim dorobku naukowym posiada liczne publikacje naukowe i popularnonaukowe, spośród których wymienić wypada takie pozycje książkowe, jak: *Naród a polityka. Myśl społeczno-polityczna twórców ruchu narodowego w okresie międzywojennym* (Lublin 1999), *Szkoła w okowach ideologii. Szkolna propaganda komunistyczna w latach 1944-1956* (Lublin 2006), *Środowiska i ugrupowania polityczne na Lubelszczyźnie w latach 1914-1918* (Lublin 2007), *Stosunki państwo-Kościół w województwie lubelskim 1918-1939* (Lublin 2016), *O naprawę polityki polskiej* (Szczecinek 2016). Jest również znanym i cenionym publicystą historycznym i politycznym.

W uznaniu jego wybitnych zasług w upowszechnianiu wiedzy o najnowszej historii Polski oraz za osiągnięcia w pracy naukowej i dydaktycznej Prezydent RP w 2015 roku odznaczył go Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski.

Swoje rozważania, poprzedzone słowem wstępnym Wojewody Lubelskiego dr. hab. Przemysława Czarnka oraz przedmową profesora Henryka Kieresia, noszącą tytuł: *Uniwersytet: arcydzieło ludzkiej kultury*, podzielił autor na cztery rozdziały, zaopatrzone we wstęp, zwieńczone dość obszernym zakończeniem. Dopelnienie całości pracy, poza obfitą bibliografią i indeksem osobowym, stanowią Aneksy, obejmujące: tekst encykliki papieża Leona XIII *Aeterni Patris* i List pasterski Desire kardynała Merciera *Potępienie modernizmu*, przywołane *in extenso*, oraz we fragmentach: encyklika papieża Jana Pawła II *Fides et ratio*, przemówienie Prymasa Polski Stefana kardynała Wyszyńskiego *Prymat osoby nad rzeczą*, jak również praca ks. Idziego Radziszewskiego *Uniwersytet katolicki w Polsce*.

We wstępie M. Ryba przybliżył zamysł jaki legł u podstaw jego pracy. Autor zaznacza, że jakkolwiek słuszna jest tendencja traktowania jubileuszy uczelni jako okazji do podsumowania jej dokonań, przedstawienia dorobku naukowego poszczególnych wydziałów, naświetlenia dziejów uniwersytetu na tle meandrów historii, to nie mniej ważna, a może wręcz zasadnicza wydaje się być sprawa powrotu do początku, sięgnięcia niejako do korzeni katolickiej wszechnicy. Ukazanie istoty uczelni, jasne określenie jej celu, poprzez odpowiedź na podstawowe pytanie filozofii realistycznej- *dla czego?*, ma w zamyśle uczonego stanowić stały punkt odniesienia dla zachowania tożsamości uniwersytetu katolickiego. Historyk podkreśla, że choć Uniwersytet Lubelski utworzony został w odpowiedzi na realne zapotrzebowanie Kościoła i narodu w dobie odradzania się polskiej państwowości, to jego powstanie nastąpiło w szerszym kontekście procesów kulturowych obejmujących ówczesną Europę.

W związku z powyższym, na kartach pierwszego rozdziału noszącego tytuł *Duch epoki*, autor zwraca uwagę na fakt, że klimat kulturowy Europy początku XX stulecia był pokłosiem przemian epoki oświecenia, które dalsze swe reperkusje znalazły w nurtach XIX-wiecznego pozytywizmu. Najpoważniejsze, zdaniem Mieczysława Ryby, konsekwencje oświecenia, z centralnym wydarzeniem tamtego okresu w postaci rewolucji francuskiej, dotyczyły sfery kulturowej. Rewolucja, dla której ideowym zapleczem były antykatolickie poglądy filozofów oświeceniowych, wraz z przewrotem porządku społeczno-politycznego, dogłębnie wywróciła

klasyczny sposób rozumienia świata, fundując sekularyzację życia państwowego. Dokonujący się przewrót kulturowy, skutkowałam odejściem od tradycji scholastycznej w filozofii, co z kolei rzutowało na sposób uprawiania nauki, w tym na traktowanie teologii i spychanie jej, wraz z filozofią klasyczną, na margines życia intelektualnego.

Dalsza negacja starego porządku ideowego, podkreśla autor, miała swe konsekwencje w nurtach XIX-wiecznego pozytywizmu, naturalizmu, materializmu, darwinizmu, spirytualizmu, fideizmu, które zawładnęły kulturą intelektualną Europy, szczególnie na poziomie uniwersyteckim. Prądy te, negując potrzebę klasycznej filozofii, głosząc nieprzezwyčajalny konflikt wiary i nauki, stanowiły jednocześnie zagrożenie dla racjonalności wiary katolickiej. W dalszej części swego wywodu autor przedstawia reakcję kręgów kościelnych na wymienione zagrożenia oraz jej wymiar wielopłaszczyznowy: zwołanie Soboru Watykańskiego I (Konstytucja Dogmatyczna *Dei Filius*), encykliki papieża Leona XIII *Rerum novarum* oraz *Aeterni patris* oraz idea powrotu do klasycznego modelu uniwersytetu na drodze fundowania niezależnych od państwa uniwersytetów katolickich. Dopiero te uczelnie uprawiające, zgodnie z zaleceniem Leona XIII, klasyczną filozofię i teologię w duchu św. Tomasza, zapewnią swym adeptom gruntowne rozumienie człowieka i świata i będą skutecznym *antidotum* na redukcjonistyczne wizje, na czele których na początku XX stulecia stanął modernizm. Pośród szczególnie zasłużonych krzewicieli idei katolickich wszechnic autor przywołuje postacie Johna Henry'ego Newmana oraz kardynała Desire Merciera, prowadzącego uniwersytet w Louvain, u którego doktorat obronił założyciel Uniwersytetu Lubelskiego ksiądz Idzi Radziszewski. Późniejszy pierwszy rektor lubelskiej uczelni, świadomy zagrożeń kulturowych swoich czasów oraz zafascynowany klimatem duchowym i intelektualnym uniwersytetu łowańskiego, znalazł w nim inspirację do założenia podobnej placówki w kraju.

Rozdział drugi monografii noszący tytuł *Na ratunek katolickiej kultury*, rozpoczyna autor od nakreślenia sylwetki intelektualnej księdza Idziego Radziszewskiego. W swej rozprawie doktorskiej, z pogranicza teologii i filozofii, noszącej tytuł *Geneza idei religijnej w ewolucjonizmie Darwina i Spencera*, ksiądz Radziszewski dał zdecydowany odpór, modnym wówczas i inspirującym szerokie kręgi uczonych, a uderzającym w tradycję katolicką, teoriom ewolucjonistycznym. Rozwiązywanie zagadnień w duchu tomistycznym, z uwzględnieniem wyników nauk szczegółowych, złożoność podejmowanych problemów w relacji wiary z nauką, erudycja

w zakresie znajomości obcojęzycznej literatury przedmiotu i wszechstronna polemika z kierunkami przeciwnymi nauczaniu Kościoła- oto obraz uczonego jaki roztacza przed nami M. Ryba. Ks. Radziszewski widząc wielkie zagrożenie ze strony scjentyistycznej „wiary w naukę” dla szerokich kręgów inteligencji, potrafił równie celnie zdiagnozować stan duchowy wykształconej części polskiego społeczeństwa. Fideizm, sentymentalizm, indywidualizm, tradycyjne li tylko przywiązanie do praktyk religijnych, bez intelektualnej podbudowy, wskazywały, zdaniem ks. Radziszewskiego, na niezdolność przeciwstawienia się zagrożeniom ze strony koryfeusza ateistycznej i zideologizowanej wizji świata. Radziszewski, świadomy faktu że nie wojny, ale wielkie idee zmieniają oblicze świata, widział palącą potrzebę formowania katolickiej elity intelektualnej. Było to szczególnie ważne w kontekście antychrześcijańskich idei rewolucyjnych zagrażających Europie i odradzającej się Rzeczypospolitej. Drogą do przezwyciężenia tego stanu było powołanie katolickiej uczelni wyższej, której naukowy fundament stanowiła filozofia tomistyczna, będąca lekarstwem na powszechne w poprzednim, i obecne u zarania XX wieku, błędy filozoficzne i teologiczne

U początku kolejnej część rozprawy, zatytułowanej *Rola i oddziaływanie wszechnicy lubelskiej*, wprowadza autor tematykę lokalizacji katolickiej uczelni w Lublinie. Nie była ona, jak podkreśla M. Ryba, dziełem przypadku. *Uniwersytet chciał pełnić swoistą misję cywilizacyjną. Lublin zaś był jakby lacińską bramą, poprzez którą chciano oddziaływać na kresy wschodnie i dalej na Rosję*. Również fakt, że ta część Polski poddana była szczególnie brutalnej rusyfikacji przez zaborcę, przemawiał za tym, aby to właśnie tu powstała placówka niosąca uniwersytecką formację. Innym, nie mniej ważnym w obliczu bolszewickiego zagrożenia ze wschodu powodem takiej lokalizacji był fakt, że Lubelszczyzna była matecznikiem ruchów lewicowych. Szczególnie widoczne było to w środowisku nauczycielskim. To tu powołano pierwszy w odradzającej się Polsce, lewicowy rząd Ignacego Daszyńskiego.

Kolejnym, po filozofii tomistycznej, elementem tożsamościowym katolickiej uczelni, podkreśla autor rozprawy, była jej niezależność od państwa. Miało to szczególnie doniosłe znaczenie dla uniknięcia ingerencji czynników politycznych w autonomię uczelni, zachowanie właściwego modelu uniwersytetu, z należnym miejscem dla filozofii i teologii, oraz pobudzenie ofiarności społecznej w celu regularnego finansowania funkcjonowania uczelni, co po okresie rozbiorów było szczególnie istotne dla

społeczeństwa, jako działanie o charakterze wspólnoto-twórczym. Tak urządzony uniwersytet mógł kształtować elity zdolne do podjęcia sporu ideowego o oblicze Polski.

W wieńczącym pracę rozdziale, stawiając w tytule pytanie: *Polska laicka czy katolicka* autor podkreśla, iż *ojcowie założyciele lubelskiej wszechnicy rozumieli, że fundamentalna walka o przyszłość Polski rozegra się nade wszystko na poziomie duchowym (intelektualnym)*. Stąd ich ciągła troska o stronę duchową i intelektualną polskiej inteligencji, tak świeckiej jak i duchownej, w atmosferze zgodności wiary i rozumu. To środowisko Uniwersytetu Lubelskiego odgrywało czołową rolę w sporach ideologicznych obecnych w Polsce dwudziestolecia międzywojennego. To stąd, zauważa M. Ryba, płynął głos troski o ład ideowy po zamachu majowym, to tu broniono fundamentów katolickiego małżeństwa przeciw pojawiającym się w polskim parlamencie w 1928 r. projektom liberalizacji prawa rozwodowego oraz podnoszono kwestie wychowania młodego pokolenia, to tutejsze środowisko wykazywało niewystarczalność światopoglądu materialistycznego i celnie charakteryzowało zagrożenia komunizmu. Z tego miejsca wreszcie wyruszała misja cywilizacyjna na wschód, której jedną z metod były wykłady lubelskich profesorów na kresach wschodnich.

Niewątpliwą zasługą władz uczelni, wskazuje historyk, było zachęcanie do tworzenia na uniwersytecie przyjaznej, rodzinnej atmosfery, aby w takim klimacie *kłaść podwaliny pod stopniowy rozrost kultury a są nimi praca nad wyrobieniem charakteru i praca nad pogłębieniem wiedzy*. W ten sposób uniwersytet dotykał wszystkich zasadniczych momentów osoby ludzkiej i nawiązywał do swego pierwowzoru, stając się wspólnotą profesorów i studentów

W zakończeniu profesor M. Ryba podkreśla, że zmagania ideowe i bogate doświadczenia środowiska KUL w okresie międzywojennym i wierność swej misji, pozwoliły uczelni wyjść zwycięsko z powojennej batalii z ateizmem komunistycznym. W obliczu współczesnych zagrożeń ze strony postmodernizmu, kryzysu tożsamości uczelni katolickich, nie tylko w Polsce ale i na świecie, uczony wskazuje na konieczność powrotu do źródeł.

Poruszona przez autora tematyka, która wydaje się być ciągle aktualna, w połączeniu ze znakomitym warsztatem, bazującym na bogatym zasobie materiałów archiwalnych, obszernej literaturze wspomnień i pracach historycznych dotyczących lubelskiej uczelni, jak również jasność i przystępność języka, dorzeczność wywodu oraz celność końcowej konstatacji, pozwalają wystawić rozprawie jak najlepszą ocenę. Opracowany indeks

osobowy ułatwia korzystanie z pracy a dołączone aneksy umożliwiają czytelnikowi pogłębienie zarysowanej w monografii problematyki.

Na zakończenie pozostaje wyrazić nadzieję, że poruszona problematyka znajdzie kontynuatorów i stanie się przedmiotem pogłębionej refleksji, chociażby dotyczącej roli drugiego rektora uczelni o. Jacka Woronieckiego i jego idei uniwersytetu lubelskiego. Dla władarzy uczelni i władz na szczeblu ministerialnym, przedmiotowa monografia niech będzie cennym *memento*, że tylko zachowanie tożsamości uniwersytetu przez stałe uzgadnianie się z tym co legło u korzeni jego powstania, zapewni ciągłość jego misji kulturowej *Deo et patriae* i uchroni go przed smutnym losem wielu już tylko *de nomine* katolickich uniwersytetów zachodnich.

Krystyna Szawłowska

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Recenzja książki Agnieszki Kijewskiej *Eriugena*, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 2005, ss. 201

„Nikt nie wchodzi do nieba inaczej, jak przez filozofię”

Książka profesor Agnieszki Kijewskiej przybliży sylwetkę Jana Szkota Eriugeny – irlandzkiego naukowca, tłumacza, a nade wszystko filozofa, który żył i działał w arcyciekawym okresie wczesnośredniowiecznej Europy. O jego życiu nie wiadomo wiele, daty życia i działania są przybliżone, sama zaś postać nie zostawiła w nauce śladu na miarę Augustyna; jednak książka profesor Kijewskiej sprawia, że po jej przeczytaniu Eriugeny nie sposób zapomnieć.

Już wprowadzenie daje wiele informacji na temat okresu historycznego, w którym żył i tworzył tytułowy bohater, jego samego oraz ogólnie stanu badań naukowych związanych z jego osobą i twórczością. Autorka wskazuje, że choć czasy, o których zamierza są odległe i „dość mroczne”, to jednak warte podróży węg. Opisuując tło historyczne bohatera i kolejnych epok, wymieniając kolejne dzieła, autorów i ich ujęcia przedmiotu badań, autorka zwraca się bezpośrednio do czytelnika, w czym widać praktykę wykładowcy, który kieruje słowa do osób, które widzi i z którymi dzieli się własną pasją.

Pierwszy rozdział zawiera informacje o życiu i dziełach Eriugeny. Pochodził on z Irlandii, a był spadkobiercą tego niezwykłego czasu, w którym Irlandia przejęła i twórczo rozwinęła dziedzictwo myśli upadającego Imperium Romanum, a także przeniosła go przez trudne czasy, by wrócić znów na kontynent i szerzyć oświatę z żarliwością tych, którzy niedawno odkrywając skarby, z zapalem obdzielają nimi innych. W VII i VIII wieku chrześcijaństwo nie tylko szerzyło się tam niosąc naukę Chrystusa, ale przede wszystkim sama nauka – powstały wielkie naukowe centra monastyczne w których księgi czytano i przepisywano, bogato ilustrując, gdzie uczono sztuki czytania i pisania. Chętnych do nauki było tyłu, że w trosce

o pojemność osad monastycznych, trzeba było tworzyć nowe, do których znów licznie ściągali kolejni żadni wiedzy uczniowie. Duże klasztorne formacje (jak w Bangor czy na Ionie) wydały wielu uczonych, pielgrzymów niosących księgi i słowo boże do wielu miast Europy, a nawet dalej¹. Irlandzkie tło historyczne autorka zarysowała w jednym zaledwie akapicie, skupiając się na tym, jak ukształtowało to osobę Jana Szkota. Eriugena, żyjąc w IX wieku (ur. 810-820, zm. po 877), był już jedynie spadkobiercą tego niezwykłego rozkwitu, gdyż za sprawą najazdów Wikingów irlandzkie klasztory pustoszały i popadały w ruinę.²

Szczególnymi cechami irlandzkiej egzegezy biblijnej było, wg prof. Kijewskiej: historyczne odczytywanie tekstu biblijnego; wnikliwe rozpatrywanie „początku”: czasu, miejsca powstanie, autorów i przyczyn, w tym dokładna analiza etymologiczna nazwy. Jan Szkot miał dzięki temu często odwoływać się do języka greckiego, co było nie tylko okazją do badania „początku”, ale i ujmowania rzeczy w sposób bardziej precyzyjny i dobitny. Należy dodać, że znajomość greki w czasach Eriugeny nie była już powszechna. Jednym z jej ośrodków była szkoła katedralna w Laon, gdzie działał Marcin z Irlandii, który tworzył swoiste słowniki. Z tą szkołą Jan Szkot utrzymywał kontakty i tam przechował się jedyny egzemplarz jego *Komentarza do Ewangelii Św. Jana*.

Życie Eriugeny znamy o tyle dobrze, o ile znalazł się on w sferze wpływów dworu Karolingów. Wnuk Karola Wielkiego – Karol II Łysy – utrzymywał szkołę pałacową, działającą jako nadworna akademія oraz być może rzeczywiście instytucja edukacyjna. Władca mianowicie zaplanował oraz przeprowadził szeroko zakrojoną, trzy-etapową reformę edukacji. Pierwszą jej częścią było upowszechnianie znajomości czytania, pisanie i rachunków, drogą wprowadzanie w sztuki wyzwolone, aby tak przygotowany człowiek mógł dotrzeć do trzeciego etapu – lektury tekstów, a zwłaszcza studiowania Pisma Świętego.

Reforma ta wymagała opracowania nowego kroju pisma, karolińskiej minuskuły oraz uporządkowania i ujednolicenia tekstu biblijnego – tak

¹ Istnieją przekazy o tym, jak pielgrzymi irlandzcy, szukając okazji do krzewienia słowa bożego, dotarli aż na kontynent amerykański, znacznie wyprzedzając wyprawę Kolumba.

² Wszystkie informacje na temat rozkwitu chrześcijaństwa w średniowiecznej Irlandii, które nie pochodzą z recenzowanej książki, zaczerpnięte są z książki Thomasa Cahilla *Jak Irlandczycy ocalili cywilizację. Nieznana historia heroicznej roli Irlandii w dziejach Europy po upadku Cesarstwa Rzymskiego*, Poznań 1999.

powstała Wulgata. Eriugena wówczas był prawdopodobnie przełożonym szkoły pałacowej, brał aktywny udział w działaniach związanych z reformą, pisał liczne utwory, komentarze do uczonych tekstów (m. in. do Boecjusza), ale i wiersze sławiące mądrego władcę oraz lżejsze utwory. Nie ustrzegł się on przed zaangażowaniem w kontrowersyjne tematy – odpowiadając mnichowi Gottschalkowi z Orbais w sporze o predestynację napisał dzieło *De divina praedestinatione liber (O predestynacji)*, skierowane przeciwko poglądom Gottschalka, które jednak zostało potraktowane jako zbyt syntetyczne i zbyt osobiste, co zaowocowało potępieniem dzieła przez Kościół. Na szczęście jednak nie odebrało to Eriugenie królewskiego poparcia, skoro Karol Łysy zlecił Irlandczykowi tłumaczenie niezwykle ważnego dzieła, pism Dionizego Aeropagity, które to pisma skierowały Jana Szkota w kierunku tradycji wczesnochrześcijańskiego neoplatonizmu.

Stykał się z najwybitniejszymi uczonymi tamtej epoki miał dostęp do ksiąg, znał grekę – wszystko to zaowocowało ukształtowaniem Eriugeny – filozofa z jego oryginalną myślą, której wynikiem było powstanie m.in. dzieła *Periphyseon (De divisione naturae)*. Ponadto, jak wskazuje autorka, wiele dzieł, które pozostał po sobie filozof, miało za zadanie komentowania, wyjaśnianie, egzegezę biblijną, którą wykonywał analogicznie, jak czytanie księgi natury – etapami i systematycznie.

W pierwszym rozdziale autorka pogłębia tło historyczne wydarzeń mających związek z osobą głównego bohatera, jak wyjaśnianie procesu porządkowania Pisma Świętego i jego autorów oraz kontrowersje wokół autora pism Dionizego Aeropagity. Wątki te, choć niewątpliwie wiele wnoszą do zrozumienia realiów współczesności, nieco „gubią” postać głównego bohatera, ale niewątpliwie dodają głębi obrazowi jego i jego dzieł.

Drugi rozdział nosi tytuł „Eriugena – filozof i uczyony”. Wyjaśnia szeroko koncepcję sztuk wyzwolonych i ich odbicie w studiowaniu Pisma, gdzie były traktowane jako instrumenty wiary. Eriugena w *Periphyseonie* podkreśla, że sztuki wyzwolone są jakby przypadłościami duszy, osłabionymi i zatartymi na skutek grzechu pierworodnego. Nauka zatem zmierza do przywrócenia pierwotnej godności człowieka, zdobycia wiedzy o sobie i Bogu, usunięcia niektórych skutków grzechu; stąd błyskotliwe powiedzenie, że: „Nikt nie wchodzi do nieba inaczej, jak przez filozofię” (*Nemo intrat in caelum nisi per philosophiam*)³, które aż się prosiło, aby je użyć jako tytuł niniejszego opracowania.

³ Eriugena, *Periphyseon* I, 475a, s. 47-48.

Za najważniejsze ze sztuk trivium Eriugena uznał dialektykę, która pozwala najbardziej zbliżyć się do struktury rzeczywistości. Kijewska pisze: „Dialektyka zatem to dziedzina wiedzy, której zadaniem jest ustalanie związków pomiędzy procesem nazywania a samymi rzeczami, między strukturą myśli a strukturą rzeczywistości. Ten paralelizm istniejący pomiędzy prawidłami ludzkiego myślenia wyrażonymi w regułach dialektyki a rzeczywistością wynika z „dialektycznej” struktury samej rzeczywistości. Prawidła sztuki dialektycznej mają zastosowanie do świata, ponieważ zostały wpisane w jego strukturę przez Twórcę wszelkiej Sztuki, czyli Boga”⁴.

Ze sztuk quadrivium pierwsze miejsce filozof przyznaje arytmetyce, która ma być przyczyną innych sztuk oraz zawiera prawa rządzące procesem całej rzeczywistości: „Arytmetykę nazywa Eriugena fundamentem i prymordialną przyczyną pozostałych trzech dziedzin quadrivium, a nawet szuka w niej praw rządzących procesem stawania się całej rzeczywistości, albowiem zarówno rzeczy widzialne, jak i niewidzialne stają się w bycie zgodnie z prawami liczbowymi, o których traktuje arytmetyka”⁵.

Tak uzbrojony, w narzędzia poznawania rzeczywistości oraz sposób jej organizacji, poszukuje nauki, która da jej najpełniejszy obraz, co realizuje się w jego zdaniem, w „fizjologii”, którą prezentuje w *Periphyseonie*. Jest to dialog Nauczyciela i Ucznia, prowadzących poszukiwania prawdy. Uporządkowane rozumienie rzeczywistości przejawia się w liczbach i wyliczeniach. Otóż Eriugena przedstawia:

- ukonstytuowanie siedmiu sztuk wyzwolonych w duszy jako jej przypadłości
- pięciorakie rozumienie bytu i niebytu,
- czwórpodział natury
- cztery elementy konstytuujące naturę
- siedem etapów powrotu człowieka do Boga (choć to dopiero w IV rozdziale).

Poznanie człowieka, według Jana Szkota, jest cząstkowe i niepełne, ale człowiek jest w stanie je doskonalić; dlatego słuszne jest dla niego podążanie drogą wiedzy. Nauczanie powinno podlegać refleksji, a prawdy rzeczy opierać zarówno na autorytecie, jak i na rozumie.

Rozdział prezentuje oryginalną teologię Eriugeny, która opiera się na prawdzie zawartej w księgach biblijnych; na jej postawie wyjaśnia on zarówno strukturę wszechświata, materię i działanie Boga – proces twórczy

⁴ A. Kijewska, *Eriugena*, Warszawa 2005, s. 38.

⁵ Tamże, s. 39.

mianowicie został przedstawiony jako teofania, objawianie Boga w jego dziełach. Sam Bóg jest natomiast Nicością, z racji swej doskonałości i transcendencji, nie ograniczoną żadnymi ujęciami poznawczymi, choć jest absolutnym źródłem wszystkiego. Rozdział szczegółowo omawia egzegezę pierwszych dni stworzenia, aż do powstania życia. Wszelkie życie, według niego, jest składnikiem powszechnej Duszy Świata (za Platonem) lub Ducha Świętego (za Autorem biblijnym). Rozdział ten szczegółowo i z pasją omawia dzieła Jana Szkota jako uczonego filozofa, wskazując istotne punkty i elementy jego oryginalności.

Kolejny, trzeci rozdział traktuje o antropologii. Eriugena, analizując szósty dzień stworzenia wskazuje, że człowiek został stworzony z innymi zwierzętami, więc jest zwierzęciem (w aspekcie ciała, siły życiowej, zmysłów i popędów), a jednocześnie nim nie jest (posiadając intelekt, rozum, racjonalne poruszenia duszy czy pamięć rzeczy boskich). A skoro tak, człowiek staje się „warsztatem całego stworzenia”, „małym wszechświatem”, ponieważ jest i naturą i umysłem, zawiera w sobie zwierzę, ale i obraz Boga; jest zwornikiem całej natury. „Złożony z duszy i ciała, człowiek pojmuje jak anioł, rozumuje jak człowiek, odczuwa jak zwierzę, żyje jak roślina, a zatem wszelkie stworzenie zawiera się w granicach ludzkiej natury”⁶.

Człowiek zatem dosłownie uczestniczy w procesie stwarzania, nadając nazwy; rzeczy zatem zostały ustanowione przez Boga w człowieku jako przedmioty ludzkiego poznania. Są w nim dwie natury: jedna doskonała, którą obrazuje biblijny opis raju i druga, naznaczona grzechem pierwotnym, to natura teofanicznego człowieka, jakim jaki się w świecie stworzonym.

„Raj” według Eriugeny nie jest miejscem istniejącym w przeszłości; jest raczej stanem, do którego dąży doskonałość w człowieku, a zatem raczej opisem stanu przyszłego i zadaniem do wykonania. Równie oryginalna jest koncepcja upadku człowieka. Stworzony człowiek był miał doskonały, kontemplujący Boga umysł, ale miał i zmysł cielesny, powodujące nierozumne poruszenia woli. Mężczyzna jest zatem umysłem, kobieta cielesnym zmysłem, a owo nierozumne poruszenie to wąż, który doprowadza do triumfu cielesności nad umysłem. Efektem tego upadku jest między innymi pierwsze pęknięcie, podział człowieka na kobietę i mężczyznę. Upadek jednak nie oznacza na szczęście potępienia, odwrotnie – człowiek dzięki boskiej obecności może oczyścić się i powrócić do źródła, do raju.

⁶ Tamże, s. 75.

To kończy rozdział trzeci, w rozdzielne czwartym natomiast, noszącym tytuł „Eriugena mistyk”, prof. Kijewska wyraźnie wskazuje na neoplatonickie źródła nauki Jana Szkota.

Procesem dopełniającym dzieło stworzenia jest proces powrotu całej rzeczywistości do jej źródła. Eriugena rozpatruje doktrynę stworzenia i zbawienia w kategoriach neoplatonickiej, ahistorycznej triady: trwanie (*mone/mansio*) – wylew (*proodos/oatus*) i powrót (*epistrophe/reditus*)⁷.

Jak wspomniano wcześniej, powrót oznacza raj, który autor przesunął z początku na koniec nauki chrześcijańskiej, aby wieńczył proces powrotu i symbolizował człowieka doskonałego. To człowiek podzielił świat, właściwie rozproszył istnienie za sprawą grzechu pierworodnego i za sprawą człowieka dokona się powrót. Możliwe staje się to dzięki zbawczemu dziełu Chrystusa, który przyjmuje i odkupuje naturę ludzką.

Co ciekawe, koncepcję powrotu rozpatrywał Eriugena w porządku nadnaturalnym, czyli symbolicznym, oraz w porządku naturalnym, ponieważ każdy proces dziejący się w naturze, zawsze ma swój kres.

Pierwszym etapem w powrocie będzie zatem zjednoczenie pici męskiej i żeńskiej, które dokona się po zmartwychwstaniu, a którego efektem będzie po prostu „człowiek”. Następnie okrąg ziemski powróci do raju, a byty ziemskie przekształcą się w niebieskie, by wreszcie całe zmysłowe stworzenie zaczęło istnieć jako stworzenie inteligibilne. Ostatnim etapem tego powrotu jest połączenie stworzenia ze Stwórcą.⁸ Rozdział kończy wyjaśnienia mistycznej koncepcji powrotu, będącej równocześnie z przebóstwieniem.

Tę część książki podsumowuje zakończenie oraz zestawienie ważniejszych dat z życia Eriugeny. Zakończenie wskazuje jego wpływ na dalszych myślicieli oraz główne myśli, wśród których jedną z najistotniejszych wydaje się ta, że wszystkim też, że ludzkie możliwości poznawcze wyznaczają obszar bytu, choć istnieć może coś, co wymyka się ludzkiemu poznaniu. I pytanie, czy filozofia Eriugeny niesie istotne treści dla współczesnych.

Integralną częścią książki są teksty źródłowe. Oprócz licznych cytatów w tekście, na końcu załączone są obszernie wyjątki z *Homilii* i *Periphyseonu*, *Wiersze Jana dla króla Karola*, również w tłumaczeniu autorki. Lektura ich po zapoznaniu się z treścią książki, jest zrozumiała i przynosi dużo przyjemności. Tekst wierszy jest pisany językiem żywym, potoczystym, ma niezwykle rytm; autor często zwraca się wprost do odbiorcy (zobacz,

⁷ Tamże, s. 101.

⁸ Tamże, s. 105.

daj, daruj). Słownictwo jest żywe, przenośnie z rozmachem (Jan nazwany jest mistycznym orłem, którego głos dźwięczy w uszach Kościoła).

Książka pisana jest językiem starannym, z dużą dbałością o szczegóły, z licznymi przypisami nie tylko wskazującymi źródła historyczne, ale i wyjaśniającymi poboczne wątki i pojęcia. Znać w nim znawstwo, sympatię do Eriugeny, jego dzieł oraz prawdziwą pasję autorki w przekazywaniu wiedzy. Lektura jej pozostawia poczucie ubogacenia o postać filozofa, jego poglądy, dzieła i kreowaną wizję świata.

Nie bez znaczenia jest również narysowane z drobnymi detalami historyczne tło karolińskiego dworu, a szczegółowiej szkoły pałacowej, kontaktów naukowych, sporów i wpływów politycznych. Dodaje to smaku i sprawia, że postaci nabierają trzech wymiarów, pokazane w swoim otoczeniu, osobach mających wpływ na nich i będących pod ich wpływem, w działaniu i w dziełach. Nic odkrywczego nie ma w pojęciu „mroki średniowiecza”, które jest równie pejoratywne co niestety prawdziwe nie pod względem ciemności przykrywającej świat co pod względem popularnej wiedzy o tym okresie. Książki takie jak ta powodują, że w tej niejasnej mozaice pojawiają się niewielkie kafelki, które widzimy jasno i dobrze, a zachęcają jednocześnie do tego, aby obszar tej wiedzy rozszerzać na własną rękę.

Natalia Gondek

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Sprawozdanie z XXI Ogólnopolskiego Sympozjum Metafizycznego z cyklu „Zadania Współczesnej Metafizyki”

6 grudnia 2018 roku w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II odbyło się XXI Ogólnopolskie Sympozjum Metafizyczne z cyklu „Zadania Współczesnej Metafizyki” zatytułowane: *Spór o Metafizykę. W 10. rocznicę śmierci ojca prof. Mieczysława A. Krąpca*. Zorganizowane zostało ono przez Katedrę Metafizyki KUL, Katedrę Antropologii Filozoficznej i Filozofii Prawa KUL oraz Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu. W obradach sympozjum uczestniczyli przedstawiciele: Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, Akademii Ignatianum w Krakowie, Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach oraz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Sympozjum składało się z pięciu części. Pierwsza z nich została zatytułowana „Czym jest metafizyka?”, druga „Co jest przedmiotem metafizyki?”, trzecia „Rola doświadczenia w punkcie wyjścia”, czwarta „Metafizyka a inne działy filozofii”, piąta zaś „Co M.A. Krąpiec wniósł do współczesnej metafizyki (filozofii)?”. Dodatkowo w ramach sympozjum odbyła się sesja plakatowa zatytułowana: „Varia Metafizyczne” oraz okolicznościowa wystawa.

Oficjalne otwarcie sympozjum zainicjowała wypowiedź multimedialna o. prof. M. A. Krąpca, byłego Rektora KUL. Pierwszą część obrad zainaugurował wykład wygłoszony przez ks. prof. dr hab. Jarosława Jagiełło (UPJPII, Kraków). W swoim wystąpieniu prelegent przedstawił rozumienie metafizyki rozwijane przez ks. Józefa Tischnera. Zaznaczył, iż jedno z pierwszych odkryć metafizyki Tischnera ujawnia się w istotnym dla rozumienia człowieka rozróżnieniu: dobro nie może być utożsamiane z wartościami. Podczas, gdy wartości w świecie mają charakter przedmiotowy – jak stwierdza prelegent – dobro ma wymiar podmiotowy i stanowi

warunek pojawienia się wartości. Dalej zaznaczył, że w przekonaniu Tischnera, filozofia bytu nie jest w stanie dotrzeć do istoty dobra, nie potrafi opisać jego powstania. Dzieje się tak dlatego, że logika dobra nie jest logiką bytu, porządek agatologiczny nie jest porządkiem ontologii. Dobre istnieje poza bytem i niebytem, a więc wyłamuje się spod panowania zasad filozofii bytu. Kolejnym prelegentem był dr hab. Sebastian Kołodziejczyk (UJ, Kraków). Prelegent w swoim wykładzie scharakteryzował status sądów metafizycznych w kontekście sporu między deflacionizmem a antydeflacionizmem. Ostatnim prelegentem w tej części był ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk, który w swoim referacie podjął się między innymi następujących zagadnień: problemu rozumienia metafizyki w kontekście rozumienia filozofii w ogóle; zasadności traktowania metafizyki jako filozofii pierwszej oraz jako *ancilla philosophiae*; definicji metafizyki jako punktu odniesienia, dla współczesnych metafizyk.

Obrady drugiej części sympozjum rozpoczął wykład prof. dr hab. Marka Piwowarczyka (KUL). Prelegent w swoim wystąpieniu skoncentrował się na przedmiocie materialnym oraz formalnym metafizyki, dodatkowo przedstawił minimalną koncepcję bytu jako nieanalizowalnego, jednostkowego, niestopniowalnego faktu istnienia czegoś, na koniec odróżnił cztery typy metafizyk, argumentując, że metafizyka potrzebuje ontologii. Następnym prelegentem był ks. prof. dr hab. Jacek Grzybowski (UKSW), który stwierdził, że w dzisiejszych czasach w sposób szczególny przedmiotem refleksji metafizycznej powinny być antropologia (status ciała ludzkiego, natura ludzka), problematyka bioetyczna i współczesne wyzwania bioetyczne (eksperymenty genetyczne, in vitro, klonowanie), a także relacja świata rzeczywistego do świata cyfrowego (status bytów wirtualnych). Ostatnim prelegentem tej części Sympozjum był prof. dr hab. Piotr Jaroszyński (KUL). Zdaniem Profesora spór o przedmiot i nazwę trwa po dziś dzień, choć nie został rozstrzygnięty, to jednak samo rozważanie na ten temat jest ciekawe i inspirujące, ponieważ kieruje uwagę człowieka myślącego w stronę szczytów ludzkiej refleksji, jaką budzi poznanie mądrościowe, do którego należy metafizyka.

Kolejna część sympozjum została zatytułowana „Rola doświadczenia w punkcie wyjścia”. Tę część rozpoczął wykład prof. dr hab. Piotra Duchlińskiego (Akademia Ignatianum, Kraków), który w swoim wystąpieniu przedstawił trzy następujące zagadnienia: (1) wpływ tradycji badawczej na sformułowanie punktu wyjścia w poznaniu metafizycznym; (2) następnie przedstawił wybrane źródła, z których może wypływać doświadczenie

metafizyczne; (3) na zakończenie swojego wystąpienia zwrócił uwagę na wkład o. prof. M.A. Krąpca w budowanie tomistycznej tradycji badawczej. Następnym mówcą był prof. dr hab. Jacek Wojtysiak (KUL). Prelegent dokonał wyjaśnienia następujących terminów: „punkt wyjścia metafizyki” oraz „doświadczenie” na tle wskazanej przez niego typologii metafizyk. Ostatnim prelegentem tej części był ks. dr hab. Tomasz Duma (KUL). Wskazał, że doświadczenie zachodzi w obrębie kontaktu człowieka jako świadomego podmiotu z otaczającym go światem rzeczy i osób, jak też w odniesieniu do siebie samego. Z perspektywy poznania metafizycznego, mając na uwadze jego bazową rolę w poznaniu ludzkim, należy – zdaniem prelegenta – uchwycić doświadczenie w aspekcie poznawczym i zarazem najbardziej podstawowym, decydującym o uznaniu i rozumieniu innych rodzajów doświadczenia.

Obrazy czwartej części symposium pt. „Metafizyka a inne działy filozofii” rozpoczął prof. dr hab. Zenon Roskal (KUL). W wystąpieniu zatytułowanym „Metafizyka a filozofia przyrody w neotomizmie. Stanowisko Kazimierza Kłósaka i Mieczysława Krąpca” prelegent bliżej scharakteryzował nie tylko stanowisko obu autorów w kwestii autonomii filozofii przyrody, ale także pokazał niuanse poznawcze związane z pojęciem autonomii. W tej części obok prof. Z. Roskala wykład wygłosił dr hab. Paweł Gondek (KUL). Prof. Gondek przedstawił metafizyczne podstawy wyodrębniania dyscyplin filozoficznych w teorii bytu. Zdaniem mówcy zostało to dokonane na podstawie ogólnego-egzystencjalnego aspektu badań metafizycznych oraz metodologicznych kryteriów jedności i autonomiczności teorii bytu.

W ramach ostatniej, piątej części Symposium zatytułowanej „Co M.A. Krąpiec wniósł do współczesnej metafizyki (filozofii)?” odbyła się dyskusja panelowa, w której uczestniczyli: dr Artur Mamcarz-Plisiecki, przedstawiając Mieczysława A. Krąpca rozumienie kultury; dr hab. Gabriela Besler (UŚ), opisując M.A. Krąpca wkład do współczesnej metodologii filozofii i filozofii języka; dr hab. Katarzyna Stępień (KUL), przeanalizowała wkład Krąpca do współczesnej filozofii prawa i polityki oraz ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk, przedstawił osiągnięcia naukowe M.A. Krąpca wniesione do współczesnej metafizyki (filozofii). Zamknięcia symposium dokonał ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk, kierownik Katedry Metafizyki KUL.

Celem tegorocznego symposium było ukazanie metafizyki w kontekście sporów filozoficznych o jej rozumienie, poruszanych w ramach

różnorodnych tradycji. Celem debaty naukowej była odpowiedź na pytanie: czym jest metafizyka, a także co jest jej przedmiotem. Dodatkowo podjęte zostało zagadnienie roli doświadczenia w punkcie wyjścia filozofii, jak również relacji metafizyki do innych działów filozofii. Podstawą tych wszelkich rozważań była 10. rocznica śmierci o. prof. Mieczysława A. Krąpca, jednego z wybitnych polskich metafizyków, a także współtwórcę lubelskiej szkoły filozoficznej. Ponadto, podczas symposium dokonano przypomnienia największych osiągnięć naukowych wniesionych przez o. prof. M.A. Krąpca do współczesnej filozofii (metafizyki). Należy zaznaczyć, iż problematyka i prowadzone dysputy naukowe spotkały się z dużym zainteresowaniem uczestników, pracowników naukowych, jak również studentów i doktorantów. Podjęta podczas symposium problematyka z całą pewnością może stanowić asumpt do podejmowania kolejnych badań w tej materii.

Z nowości wydawniczych

Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputa o prawdzie (Dysputy problemowe o prawdzie. Kwestia 1)*, przekład z jęz. łacińskiego Aleksander Bialek, tekst przekładu przejrzeni M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk, seria „Teksty – Przekłady – Komentarze”, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2018, s. 380, ISBN 978-83-65792-01-3.

Książka zawiera 1 kwestię ze zbioru *Quaestiones disputatae De Veritate* w języku łacińskim i polskim; stanowi drugie wydanie poprawione i poszerzone o nowe studia i komentarze. W kwestii 1 znajdujemy Tomaszowy wykład na temat prawdy, jej ostatecznego źródła, statusu bytowego, sposobów przejawiania się. Podstawowym jest rozumienie prawdy jako następstwa istnienia bytu, stanowiące fundament pod ujęcie prawdy w sensie logicznym jako zgodności poznawania z rzeczą. W kwestii 1 znajdujemy także załączek teorii transcendentaliów. Odpowiadając na pytanie czym jest prawda, Tomasz ukazuje różne sposoby odkrycia właściwości bytu, czy to jako jego szczególnego sposobu bytowania, czy to jako następstw tegoż sposobu bytowania. Oprócz kwestii o prawdzie książka zawiera studia i komentarze na temat transcendentaliów w aspekcie historycznym czy systemowym, ich sposobu odkrywania i formułowania teorii, rozumienia prawdy transcendentalnej, różnic pomiędzy transcendentaliami a uniwersaliami, pierwszych zasad bytowania i poznania oraz nowożytnego i współczesnego rozumienia prawdy. Studium i komentarzom towarzyszy obszerna bibliografia przedmiotowa.

Ks. Stanisław Kamiński, *On the Methodology of Metaphysics – Z metodologii metafizyki*, seria dwujęzyczna „The Lublin Philosophical School”, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2018, s. 275, ISBN 978-83-65792-02-0.

Książka ukazuje się w dwujęzycznej polsko-angielskiej serii wydawniczej prezentującej dorobek filozoficznej szkoły lubelskiej. Jednym z osiągnięć szkoły jest opracowanie nowoczesnej wersji metafizyki realistycznej oraz ukazanie specyfiki wyjaśniania metafizycznego na tle innych nauk. Książka ks. Stanisława Kamińskiego jest zbiorem artykułów na temat metodologii metafizyki. Na zbiór ten składa się pięć artykułów. Pierwszy ukazuje teorię bytu (metafizyki) w kontekście innych dyscyplin filozoficznych. W drugim Autor omawia dziedziny teorii bytu, w trzecim zaś charakteryzuje język teorii bytu. W czwartym artykule ukazuje specyfikę wyjaśniania w metafizyce, a w piątym osobliwość metodologiczną teorii bytu. Teksty te mogą stanowić nieocenione źródło inspiracji dla współczesnych dociekań logicznych i metodologicznych, ponadto stanowią podstawę rozumienia metafizyki, bez której nie ma filozofii jako takiej, i bez której trudno wyobrazić sobie autentyczną kulturę filozoficzną.

Andrzej Maryniarczyk SDB, *Dlaczego stworzenie „ex nihilo”. Teoria metafizycznego kreacjonizmu*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2018, s. 239, ISBN 978-83-65792-07-5.

W książce została przedstawiona filozoficzna (metafizyczna) teoria kreacjonizmu, która powstała w oparciu o analizę realnie istniejących rzeczy dostępnych ludzkiemu doświadczeniu. Głosi ona, że świat nie powstał z jakiegoś wcześniej istniejącego substratu (praelementu, materii pierwszej, idei, chaosu, energii itp.), lecz w całości został powołany przez Stwórcę do istnienia aktem intelektu i woli, i z nich wyprowadzony.

Teoria stworzenia *ex nihilo* była nieobecna w interpretacjach filozofów starożytnych, a także i średniowiecznych. Wynikało to z powszechnej obowiązywalności zasady wyjaśniania wszelkiego typu powstawania, która głosiła, że „z niczego nic nie powstaje” (*ex nihilo nihil fit*) oraz z apriorycznego przekonania o odwiecznym istnieniu świata jako całości. Dopiero odkrycie i wyodrębnienie na terenie filozofii przyczyny sprawczej stwórczej jako ostatecznej przyczyny istnienia świata, co nastąpiło

dopiero w XIII wieku za sprawą Tomasza z Akwinu, dało podstawę do sformułowania filozoficznej teorii *creatio ex nihilo* i otworzyło drogę do nowej, niespotykanej dotąd na terenie filozofii, interpretacji rzeczywistości. W książce zostały przywołane argumenty za zasadnością i racjonalnością filozoficznego kreacjonizmu oraz ukazane konsekwencje dla rozumienia całej rzeczywistości. Druga część książki zawiera dyskusję prowadzoną przez przyrodników, a także i filozofów z teorią ewolucji, pozwalając ukazać trudności, w jakie wikała się hipoteza ewolucjonizmu. Przegląd paradoksów ewolucjonizmu i argumentów za stworzeniem świata *ex nihilo* ukazuje znaczenie dalszych badań nad genezą świata i człowieka oraz niezbywalne kompetencje filozofii. Na tym tle filozoficzna teoria kreacjonizmu stanowi punkt zwrotny w wyjaśnianiu świata i człowieka.

Andrzej Maryniarczyk SDB, *Discovery of the internal structure of beings*, translated from Polish by Hugh McDonald, series “Notebooks on Metaphysics”, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin-Roma 2018, s. 278, ISBN 978-83-65792-10-5.

Autor zauważa, że współczesny przyrodnik chce – na wzór platońskiego Demiurga – stwarzać rzeczy. W procesach klonowania, krzyżówek genetycznych, tworzenia nowych zmutowanych form roślin nie chodzi tylko o przeformowywanie i przetwarzanie rzeczy, ale stawianie się w roli kogoś, kto dzięki nauce uzurpuje sobie moc stwarzania. Rodzi się zatem konieczność odpowiedzi na pytanie, czy istnieją granice ingerencji w strukturę rzeczy, granice poza którymi ingerencja przestaje być doskonaleniem, a podąża w kierunku szkodzenia i deformowania. Problem ten jest domeną nie tylko nauk przyrodniczych, ale przede wszystkim – zdaniem Autora – metafizyki. Metafizyka uczy bowiem odkrywania wewnętrznej struktury rzeczy, w której obok elementów przypadłościowych są także elementy konstytutywne, czyli takie, które determinują naturę rzeczy, te zaś wyznaczają granicę tożsamości i indywidualności rzeczy, która w żaden sposób nie może zostać naruszona bez zniszczenia samej rzeczy. Celem książki jest wprowadzenie czytelnika w umiejętność odkrywania wewnętrznej struktury świata osób i rzeczy, a przez to docieranie do takich złożzeń, których nie może odkryć żadna inna nauka poza metafizyką.

O realizm w filozofii, red. tomu W. Daszkiewicz, seria „Wykłady Otwarte imienia Ojca Profesora Mieczysława A. Krąpca OP”, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2018, s. 182, ISBN 978-83-65792-08-2.

Kolejny, dziewiąty już z kolei tom „Wykładów Otwartych” obejmuje materiały z IX rocznicy śmierci Ojca Krąpca. Zawiera okolicznościową homilię ks. bp. Ignacego Deca, wykład otwarty pt. *Realizm filozoficzny ojca M. A. Krąpca w duchu św. Tomasza z Akwinu*, który wygłosił i następnie opracował do druku prof. Włodzimierz Dłubacz. Ponadto w tomie znajdują się wybrane teksty Ojca Krąpca: *Tomasza z Akwinu rozumienie bytu, Metafizyczne rozumienie rzeczywistości, Egzystencjalizm tomistyczny, Neotomizm*. W dziale „Varia” zamieszczono sprawozdanie z VII Ogólnopolskiego Konkursu Edukacyjnego z cyklu „Wielcy Polacy XX wieku” oraz omówienie wystawy „Św. Tomasz z Akwinu – Mistrzem M. A. Krąpca w filozofowaniu”. Tom zawiera indeks osobowy.

Nieprzemijająca nowość filozofii św. Tomasza z Akwinu, red. nauk. A. Maryniarczyk, N. Gondek, W. Daszkiewicz, seria „Zadania Współczesnej Metafizyki”, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2018, s. 576, ISBN 978-83-65792-09-9.

Książka zawiera materiały z XX Międzynarodowego Symposiumu Metafizycznego (7 XII 2017 r.), które zostało zorganizowane z okazji 20. rocznicy powstania Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu – oddziału Società Internazionale Tommaso d’Aquino. Artykuły zostały uporządkowane w cztery grupy problemowe. W pierwszej części pt. „Świat” zostało ukazane m.in.: rozumienie rzeczywistości w kontekście odkrycia egzystencjalnej koncepcji bytu, sformułowanie i uzasadnienie metafizycznej teorii *creatio ex nihilo*, kontekst odkrycia nowej przyczyny sprawczej, a mianowicie sprawczej-stwórczej, i sformułowanie teorii partycypacji jako narzędzia wyjaśniającego przyczynowanie stwórcze; wskazano także na maksymalizm i uniwersalizm metafizyki św. Tomasza z Akwinu. W drugiej części książki podjęto rozważania na temat węzłowych problemów związanych z rozumieniem człowieka, m.in. takich, jak: *esse personale*, nowe rozumienie duszy ludzkiej, problem sumienia, psychiki ludzkiej czy prawa naturalnego. Trzecia część książki zawiera zagadnienia dotyczące filozoficznej problematyki Boga. Zwrócono tu uwagę m.in. na: nowe rozumienie Boga, problem relacji rozum – wiara, zagadnienie mocy Boga, a także przywołano

elementy Tomaszowej nauki o aniołach. W Appendixie stanowiącym czwartą część książki zamieszczono artykuły na temat komentarzy św. Tomasza z Akwinu, a także na temat różnicy w rozwiązaniach konkretnych problemów, jaka ujawnia się pomiędzy Arystotelesem a Tomaszem z Akwinu.

Temistiusz, *Parafraza księgi XII „Metafizyki” Arystotelesa*, przekład z jęz. łacińskiego Monika A. Komsta, seria „Teksty – Przekłady – Komentarze”, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2018, s. 172, ISBN 978-83-65792-12-9.

Temistiusza *Parafraza* księgi XII „Metafizyki” Arystotelesa jest rodzajem komentarza na temat tytułowej księgi, zawierającej wykład na temat substancji, jej rodzajów, natury, funkcji, aż po substancję pierwszą i jej rolę jako przyczyny ruchu w świecie. Temistiusz analizuje za Arystotelesem charakter przyczyn wewnętrznych i zewnętrznych, właściwości pierwszej przyczyny, jak: wieczność, niezmienność, jedność, jej relację do innych przyczyn ruchu w świecie, czy wreszcie jej charakter jako przyczyny celowej. Książka zawiera tekst łaciński i pierwszy polski przekład autorstwa Moniki A. Komsty wraz z komentarzem, słownikiem terminów, bibliografią oraz indeksami osobowym i pojęć. W obszernym wprowadzeniu tłumaczki znajdziemy uwagi o historii badań nad księgą XII *Metafizyki* Arystotelesa, jej autentycznością, autonomią treściową w stosunku do innych części dzieła, relacją do pozostałych prac Stagiryty czy chronologią powstania. Niezwykle interesującą częścią wprowadzenia jest: historia samej parafrazy Temistiusza jako szczególnej formy komentarza sporządzonej na użytek szkolny, omówienie jej treści, a więc Temistiusza koncepcji Boga wraz z trudnościami, oraz refleksja nad niezwykłymi losami kolejnych przekładów parafrazy.

Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy o sumieniu (Dysputy problemowe o prawdzie. Kwestie 16 i 17)*, przekład z jęz. łacińskiego Aleksander Białek, tekst przekładu przejrzeni M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, seria „Teksty – Przekłady – Komentarze”, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2018, s. 342, ISBN 978-83-65792-13-6.

Książka obejmuje dwie kwestie, 16 i 17, ze zbioru Akwinaty *Quaestiones disputatae de Veritate*, dotyczące prasuśmienia-synderezy (*de syndere-*

si) i sumienia (*de conscientia*), udostępnione w języku oryginału: łacińskim i w przekładzie polskim, oraz tematyczne studia i komentarze. Tom zawiera również bibliografię przedmiotową, indeks osobowy i rzeczowy.

Przedmiotem pierwszej z dysput jest syndereza, jej status ontyczny (odrębna władza czy sprawność), jej właściwości (omylna czy nieomylna), możliwości jej zaniknięcia. Druga dysputa koncentruje się na sumieniu, jego statusie (władza, sprawność czy akt), jego ewentualnej omylności czy błędności, mocy wiążącej sądów sumienia itd. Obie dysputy dotyczą zatem problematyki niezwykle ważnej dla wyjaśnienia podstaw życia moralnego. Niemniej interesująca jest skomplikowana forma dysput problemowych, będących po dziś dzień niedoścignionym wzorem debaty i analizy kwestii filozoficznych. Obszerna część tomu zawiera tematyczne studia i komentarze do szczegółowych aspektów rozumienia praszumienia i sumienia w tekstach św. Tomasza z Akwinu: roli synderezy i sumienia w działaniu moralnym, ich istoty i wzajemnej relacji, stosunku do prawa naturalnego, „wiązanania w sumieniu”. W tomie znajdziemy również historyczny rys początków myślenia moralnego (od Homera do Sokratesa), refleksję nad sumieniem w encyklice *Veritatis splendor* oraz rozważania o współczesnych paradygmatach absolutyzujących czy negujących sumienie w kontekście nauki Akwinaty o życiu moralnym i jego niezmiennych podstawach.

Maria Joanna Gondek, *PRAXIS – PHRONESIS – RHETORICA. Filozoficzne podstawy aktów doradczych w tradycji perypatetyckiej*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018, s. 376, ISBN 978-83-65792-11-2, ISBN 978-83-8061-559-5.

W książce Autorka rozważa akt doradczy jako moralne działanie człowieka o wyjątkowym statusie, w którym drugiemu człowiekowi wskazuje się jak działać w wymiarze indywidualnym i społecznym. Zwraca się uwagę na cel aktu doradczego, jakim jest przedstawienie takiego sposobu działania, który wspomaga rozwój człowieka. Istotę aktu doradczego wyznaczają trzy czynniki: *praxis* – pole działania moralnego, *phrónesis* – pole roztropnościowego doskonalenia i integrowania działania oraz *rhetorica* – uwiarygodniający przekaz retoryczny. Autorka rozważa akty doradcze na tle tradycji filozofii perypatetyckiej, w sposób szczególny filozofii człowieka i retoryki. Zwraca uwagę, że choć wiele ludzkich działań jest przeja-

wem poznania roztropnościowego, to tylko w akcie doradczym występuje specyficzne sprzężenie namysłu roztropnościowego z treścią dokonywanego czynu. Dlatego integralne części roztropności ukazywane są w książce jako fundamentalny proces powstawania aktu doradczego, zaś kanon retoryczny rozważany jako sposób jego przekazu.

zebrała dr hab. Katarzyna Stępień

Spis treści

Od Redakcji	3
Piotr Jaroszyński <i>Filozofia wobec zderzeń cywilizacji</i>	5
Andrzej Maryniarczyk SDB <i>ABC odbudowy cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej według Étienne Gilsona i Mieczysława A. Krapca OP</i>	19
Zdzisław Klafka CSsR <i>Cywilizacja łacińska jako cywilizacja miłości: Prawda czy Dobro?</i> .	39
Curtis Hancock <i>Rozpad: cena zapomnienia naszej społecznej natury</i>	61
Thomas A. Michaud <i>Stracone szczęście – skutki nihilizmu</i>	69
Peter A. Redpath <i>Mały błąd na początku... Obrona chrześcijańskiej cywilizacji wolności. Perspektywa amerykańska i gilsonowska</i>	75
Juan Pablo Stegmann Ph.D. <i>Jak realizm generuje liderów w społeczeństwie</i>	85
Richard Fafara <i>Filozofia a cywilizacje</i>	105
Włodzimierz Franciszek Dłubacz <i>Podstawy realizmu filozoficznego Étienne Gilsona i Mieczysława A. Krapca OP</i>	113

Piotr S. Mazur	
<i>Formowanie i deformacja obrazu osoby ludzkiej – zagrożenia cywilizacyjne</i>	137
Artur Mamcarz-Plisiecki	
<i>Realizm w lingwistyce i filozofii języka . Étienne Gilson i Mieczysław A. Krąpiec OP</i>	151
Henryk Kiereś	
<i>Wychowanie do cywilizacji: jaka filozofia?</i>	173
Imelda Chłodna-Błach	
<i>Wychowanie do cywilizacji: jaka filozofia edukacji?</i>	179
Jan Sochoń	
<i>Jaka sztuka – dzisiaj?</i>	193

Varia

Piotr Jaroszyński	
<i>Trzy starożytne koncepcje retoryki: sofisci, Arystoteles, stoicy</i>	213
Edward M. Macierowski	
<i>Cultural Anamnesis: The Centesimus Annus of Henryk Sienkiewicz</i> .	227
Olivier Boulnois	
<i>Myśląc o wiekach średnich: historia zgodna z nauką Kościoła, filozofia chrześcijańska i metafizyka bytu według Étienne Gilsona</i> ...	239
Olivier Boulnois	
<i>Quoi de neuf? – Le Moyen-Age</i>	259
Krzysztof Wroczyński	
<i>Uwagi o sprawiedliwości społecznej i jej zasięgu</i>	285
Krzysztof Wroczyński	
<i>Modele relacji państwo – Kościół w tradycji chrześcijańskiej</i>	307
Konrad Lampart	
<i>Rola Kościoła katolickiego w kształtowaniu cywilizacji łacińskiej</i> ...	329
Tomasz Mitraszewski	
<i>Elementy myśli konserwatywnej w filozofii społecznej o. Jacka Woronieckiego</i>	353

Małgorzata Nowak-Zembrowska <i>Koncepcja prawa naturalnego św. Tomasza z Akwinu</i>	371
Witold Landowski <i>Źródła pozytywizmu prawnego</i>	393
Marcin Sieńkowski <i>O wierze i religii w systemie Immanuela Kanta</i>	421
Natalia Gondek <i>Zarys badań nad formowaniem filozoficznego sposobu rozumienia języka w starożytności</i>	439
Emmanuel Małyński <i>Czy można uniknąć wojny?</i>	453
Robert Grochowski <i>Treści nielegalne w postaci mowy ekstremalnej w cyberprzestrzeni jako zjawisko „kultury” internetowej</i>	459

Sylwetki słynnych myślicieli

Iwona Brzozowska <i>Piotr Skarga SJ (1536-1612)</i>	481
--	-----

Recenzje i sprawozdania

Marian Kryk Recenzja książki Mieczysława Ryby <i>Katolicki Uniwersytet Lubelski. Korzenie, początki, źródła tożsamości</i> , Wydawnictwo von Borowiecky, Warszawa-Radzymin 2018, ss. 175	493
Krystyna Szawłowska Recenzja książki Agnieszki Kijewskiej <i>Eriugena</i> , Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 2005, ss. 201	499
Natalia Gondek <i>Sprawozdanie z XXI Ogólnopolskiego Sympozjum Metafizycznego z cyklu „Zadania Współczesnej Metafizyki”</i>	507

Z nowości wydawniczych

[Katarzyna Stępień]	511
---------------------------	-----

