

O ostatecznym celu życia człowieka

Książka niniejsza jest książką filozoficzną, ale skierowana jest również do osób, które filozoficznego wykształcenia nie mają. Jest ona owocem wieloletnich przemyśleń zagadnień referowanych w pismach świętego Tomasza z Akwinu; przemyśleń podjętych obecnie i pytań „współczesnych” kierowanych ku Przyszłości; zagadnień zupełnie aktualnych, choć wyrażonych językiem scholastyki. Te teksty (w dość obszernej postaci) są przytaczane w przypisach. Wszelako książka jest zredagowana w ten sposób, że można ją czytać w ogóle do nich nie zaglądając. Zestawienie poszczególnych tez niniejszej książki z tekstami Tomasza może wydać się potrzebne tym, którzy spróbują zdobyć się na samodzielny do nich stosunek. W tym zaś wypadku, wykształcenie w zakresie filozofii klasycznej może być już niezbędne, podobnie jak znajomość łaciny, która jest nierównie lepszym narzędziem filozofii niż język polski. Dokładna lokalizacja cytatów pozwoli jednak na korzystanie również z dostępnych przekładów polskich. Teksty obcojęzyczne cytowane w tekście głównym mają zasadniczo ilustrować zagadnienia terminologiczne.

WSTĘP

Mądrość praktyczna (*phronesis*)

Mądrość w tradycyjnym, greckim tego słowa znaczeniu, ma dwa oblicza: jedno zwrócone ku rzeczom, które ludzki umysł przekraczają i budzą jego podziw, drugie: zwrócone ku rzeczom, które my sami możemy urzeczywistnić. Mamy przed oczyma albo ład kosmosu, który budzi zdumienie, albo ład, który sami w nasze życie wprowadzamy. Mądrość w tym drugim znaczeniu budzi uznanie i podziw z racji tego tylko, że patrzymy się na nią z perspektywy następstwa czasu, który jest praktycznym probierzem wartości życia i dokonań. Oblicze mądrości życiowej jest zwrócone pierwotnie ku przyszłości, która jest dla nas raczej wyzwaniem niż faktem. Wyzwaniem poważnym, gdyż mądrość nie równa się tylko zaradności w osiągnięciu celów „skromnych”.

Historia przekazała nam imiona Siedmiu Mędrców (greckich), a z nimi 128 maksym o takimż charakterze mądrościowym. Można przypuszczać, że refleksja mądrościowa towarzyszyła *każdej dojrzałej* postaci cywilizacji. Wszelako „dojrzała” nie znaczy tym samym „trwała”. Grecja jest zapewne wyjątkiem, dlatego że przekazano te myśli w formie filozoficznej. Umiłowanie-mądrości (*Philo-sophia*) jest właśnie czymś unikatowym. Cywilizacja Zachodnioeuropejska (zbudowana na nauce Greków, prawie Rzymian oraz religii chrześcijańskiej) trwa dotychczas, wobec czego zasadnym wydaje się pytanie o źródło tej trwałości. Historia podaje nam dane na temat cywilizacji bezpowrotnie wymarłych, co do których wielkości (np. Sumerów) jednak nie mamy wątpliwości.

Maksymy o charakterze mądrościowym dają nam praktyczne wskazówki co do postępowania w materialnym świecie, w którym żyjemy. Są one o tyle wartościowe, o ile pozwalają nam się w nim odnaleźć: wprowadzić ład w nasze życie, tzn. zmienić, czyli uporządkować relacje do otaczających nas obiektów. Zarazem jednak stwierdzamy (stwierdzić trzeźwo powinniśmy), że pewnych rzeczy mimo wszystko zmienić nie jesteśmy w stanie. Może chodzić nawet tylko o *aktualny* brak sił do tego, by to uczynić. Jeśli na przykład nie jestem w stanie ogarnąć pamięcią książki, co do której wartości mimo wszystko jestem gruntownie przekonany, zasadnie mogę sobie zadać pytanie, dlaczego tak właśnie jest. Pytanie to formułuję *ja*, jakkolwiek owym retorycznym „ja” próbuję może sformułować myśl ważną dla *innych*, którzy idą tropem mojego rozumowania. „My” w danym razie potencjalnie luźniej związane jest z istnieniem w fizycznym świecie, realne bowiem są przede wszystkim osoby.

Jeżeli nie możemy zmienić procesów naturalnych na Ziemi, choć żywić możemy takie marzenie (*velleitas*), to zapewne forma owego „my” jest formą pustą, tzn. niezdolną do podmiotowania efektywnych działań i nie może być przedmiotem partycypacji ze strony *realnych* jednostek. „Ja” realne częścią tego *idealnego* „my” praktycznie nie stanie się nigdy, choć można o tym bezskutecznie *marzyć*. Dokonując refleksji nad pryncypium; nad „punktem wyjścia” *mojego* działania, być może zdołam zdać sobie sprawę z natury problemu, a zarazem

zdołam tę i podobne trudności w przyszłości pokonać. „Egzystencjalne” możliwości człowieka są zazwyczaj znacząco większe niż to, co dostrzegamy patrząc na swe zdolności zgoła powierzchownie lub oddając się bezpłodnym marzeniom.

Pewnych rzeczy z pewnością uczynić nie mogę. Nie mogę na przykład zmieniać wartości stałych fizykalnych, choć odkrywając je odkrywam nowe pryncypia działań (eksperymentalnych sensu largo); poszerzam krąg możliwego „doświadczenia” i aktywności życiowej. Chilon Lacedemończyk (jeden z Siedmiu) mówi: „nie pożądam rzeczy niemożliwych”. Nie możemy zmienić faktów od nas niezależnych (a faktem *tego rodzaju* jest na przykład zasada zachowania energii), choć z drugiej strony zawsze możemy zdobyć się na pytanie: „dlaczego tego nie jesteśmy w stanie uczynić”. Maksymy moralne typu mądrościowego nie zawierają na nie odpowiedzi. Jeżeli osobie pretendującej do miana „autorytetu moralnego” zadać by wprost takie pytanie, być może poczytałaby to za próbę podważenia tegoż autorytetu.

Jednym z Siedmiu Mędrów był Tales z Miletu. Nie był on wszelko *tylko* mędrce. Był on zarazem pierwszym filozofem. Odnosnie do rzeczy zupełnie od nas niezależnych (physis) postawił on (w pewnej rudymenarnej formie) pytanie „dlaczego”. W istocie miało ono formę pytania, „z czego” wszystko jest, choć pytanie takie (pytanie o tworzywo świata) dalej zostało rozwinięte (u Platona i Arystotelesa) do postaci ogólnego pytania „dia ti” (dlaczego). Jakkolwiek człowiek do pewnego stopnia jest częścią natury, to odpowiadając na pytanie, „dlaczego rzeczy dzieją się w porządku od nas niezależnym”, na ten porządek patrzy z pewnego dystansu. Człowiek natury swej „przekroczyć” nie może; wszelako działanie zwane myśleniem istotnie pozwala nam na naturę patrzeć „z góry” (lub bodaj tylko z dystansu). Choć myślenie naturą człowieka nie jest, *wyphływa* ono z jego natury; człowiek nie istnieje – wbrew temu, co twierdził Descartes – dzięki własnemu myśleniu, gdyż nic nie może dokonywać autokreacji.

Pytając o przyczynę kolejni filozofowie sięgali coraz „wyżej”, aby w końcu za Przyczynę przyczyn uznać Boga. Tales nie stawia znaku równości między pryncypium (arché) i Bogiem, gdyż „woda” (to pryncypium) jest dla niego „czymś boskim” (to theion), nie zaś *Kimś*. Pierwiastek boski w jego pojęciu przenika całą naturę, a więc relacja „tego, co boskie” do tego, co „ziemskie” jest niedookreślona. Granica zaś ta winna być widoczna, gdyż patrząc na tę sprawę od strony natury *ludzkiej* mamy zasadne powody pytać o przyczynę tego, co w *nas* „wzniosłe” i „niskie” (poszukiwać dookreślenia). Jedno i drugie jest w nas i tego faktu ignorować niepodobna.

Niezależnie od niedoskonałości systemów hilozoistów, kierunek poszukiwania na przyszłość został już od początku wytyczony. Mądrością – według Arystotelesa – jest poznanie całego porządku kosmosu i jego zależności od Pierwszej Przyczyny (Metaph., XII, c. 7. 1072b 13-14). Poznanie tej zależności jest mądrością po prostu (sofia), podczas gdy mądrością praktyczną (fronesis) jest poznanie ładu działań ludzkich na tym niezmiennym porządku natury opartych.

Te dwa rodzaje mądrości są różne, ale nie przeciwstawne. Zawsze – zarówno w wypadku refleksji natury moralnej, jak i w refleksji teoretycznej nad porządkiem kosmosu – pytamy o arché. Choć inne jest znaczenie tego terminu w obu wypadkach, nie mamy ekwiwokacji, ale analogię. W etymologicznym tego słowa znaczeniu (które poniekąd pozostało w abstrakcyjnym pojęciu principium) chodzi o to, od-czego-coś-jest. Działania

dobrze możemy spełniać, o ile wypływają one ze sprawności (heksis; habitus) w bodaj zaczątkowej postaci; ze sprawności, które w nas tkwią – właśnie jako pryncypia. Zdarzenia zaś w świecie natury układają się w przewidywalną sekwencję dlatego, że wypływają one w określonym porządku z Pierwszego Pryncypium (Metaph., XII, c. 7. 1072a 19-21).

Refleksja natury moralnej (używanie sumienia) pozwala nam sięgnąć do pryncypium; pryncypium to usprawnić, a dalej: spełniać czynności, których wprzód spełnić się nie udało (książka, która wprzód wydała mi się „trudna”, stanie się zrozumiała, jeżeli lekturę jej przeprowadzę we właściwym porządku, który nie zawsze *dla mnie* jest porządkiem ponumerowanych stronic). Pytanie „dia ti” w tym wypadku pozwala zamknąć krąg doświadczenia ludzkiego. W powszechnym dla Greków mniemaniu, czas natury i czas życia ludzkiego jest czasem cyklicznym. Inaczej na tę sprawę będą patrzyli filozofowie po Kancie.

Pytanie „dia ti” – podnoszone co do faktów od nas niezależnych – wydaje się zupełnie „niepraktyczne”. Arystoteles referuje w tym punkcie poglądy poety Simonidesa (Metaph., I, c. 2. 982b 25-33), który zalecał „trzeźwość” myślenia i minimalizm (nieobcy nowożytności). Simonides zaleca zajmowanie się tym, co „ludzkie”, jest więc poniekąd prekursorem nowożytnego humanizmu. Metafizyka Arystotelesa jest – przeciwnie – określana jako „nauka boska” (Metaph., I, c. 2. 983a 5-11) „Skromność” kazałaby może dostrzec nieprzekraczalny dystans między tym, co boskie i ludzkie. Arystoteles jednak ten pogląd odrzuca, a ma to – paradoksalnie – ścisły związek z ludzką praxis.

Nasze „możliwości egzystencjalne” poszerzamy wprost proporcjonalnie do trafności refleksji nad pryncypium, z którego nasze działania wypływają. Jesteśmy wolni o tyle, o ile jesteśmy w stanie aktualnie tej refleksji dokonać. Refleksja jest czynnością intelektu. Idąc nocą nieznaną mi drogą patrzę w firmament, na ciała niebieskie, które stanowią stały punkt odniesienia ponad i poza moim umysłem. Zapatrzoną wzwyż mogę stawiać *pewne* kroki, mogę „postępować”: dosłownie i moralnie. Intelekt wprzód zwraca się wzwyż (ku theoria), by potem zwrócić się ku życiu praktycznemu. Czynność intelektualnej refleksji daje postępowaniu dynamikę zwaną wolnością. Ta zaś nie jest „postulatem”; jest ona *faktem*. Stwierdzam mianowicie niezbicie, że pewne rzeczy istotnie mogę urzeczywistnić, jeśli opieram się na pewnym fundamencie poznania teoretycznego.

Każda czynność (jak nadmieniono) wypływa z określonego pryncypium. Te pryncypia-sprawności intelektu różnicują się w zależności od przedmiotów, na które się kierują. Nawet jeśli nie wierzymy, że istnieje mądrość jako summa poznania, to musimy przyznać, że „zwyczajne” sprawności intelektu dają nam tyleż zwyczajne kompetencje życiowe, a zawód przez nas obrany czyni nas „mądrymi” w tej dziedzinie, choć nie mądrymi (jak czytamy w Apologii Sokratesa) po prostu.

Od czasów tzw. Oświecenia zastanawiano się nad rolą oświaty w poprawieniu stanu moralnego ludzkości. *Praktyczne* skutki „reform” Oświeceniowych okazywały się przeciwieństwem (deklarowanych) zamiarów: poziom moralny „mas” systemów totalitarnych był z pewnością *inny* niż poziom analfabetów średniowiecza, natomiast na pewno nie był wyższy.

U źródeł reformy Oświecenia tkwi nieodróżnienie intelektu człowieka (tego pryncypium) od woli ludzkiej. Wiedza lekarska zasadniczo jest zwrócona ku dobru ludzi leczonych. Bywały wszelako w systemach totalitarnych działania lekarzy zwane „eksperymentami” medycznymi; były to działania pozamedyczne, ponieważ rozmijały się z

przysięgą Hipokratesa, choć o braku kompetencji medycznej tych „lekarzy” nie wątpimy. Ratowanie życia i zdrowia; niesienie ulgi w cierpieniu – oto cel *etyczny* lekarza. A jednak *wiedza* lekarska współcześnie pozwala niektórym na działania zupełnie *ochronie* życia przeciwnie. „Automatycznie” człowiek wykształcony; „oświecony” człowiekiem dobrym wcale stać się nie musi.

Oświata ma ważne znaczenie jako motywacja działania praktycznego. Zazwyczaj w szkołach dzieci są uczone i wychowywane zarazem. „Nauka” w języku polskim ma dwa znaczenia. Uczymy się na miarę wzoru (wiedzy), który bywa celem wychowania („nauczania”) intelektu bezpośrednio, a woli pośrednio. Jeżeli nie zachowano by tego odróżnienia, mielibyśmy indoktrynację, czyli „oświecenie”.

Dziecko uczy się na przykład analizy matematycznej. Ta wiedza (ona sama) lepszym go *wprost* nie uczyni. Wszelako człowiek, który staje w obliczu przedmiotu, który dla niego jest (bodaj tylko intelektualnym) wyzwaniem, zawsze może (poważnie) zadać sobie pytanie, *dlaczego* nie może pojąć treści tej wartościowej przecież książki. Przyczyna tego tkwi wewnątrz zazwyczaj nie jako tępota umysłowa (jest to dość rzadkie), ale raczej jako *otępienie* spowodowane wadami charakteru, środowiska, które nie daje dogodnego klimatu pracy. Przyczyną może być również brak dodatnich sprawności moralnych. Wśród nich jest pamięć: część roztropności. W niej stykają się drogi umysłu teoretycznego i praktycznego. W ten sposób (pośrednio) nauka (jako wyzwanie) staje się bodźcem do „przekraczania własnych ograniczeń”. W tym sensie *ma* ona wartość wychowawczą. Rzetelność, szczerłość wobec samego siebie, czy też zwyczajnie: pokora, każe mi „sięgnąć głębiej” – w „zakamarki sumienia”, które stoją na przeszkodzie rozwojowi duchowemu. *Każda* nauka może mieć w ten sposób wartość wychowawczą. Wartość ta jest wprost proporcjonalna do głębokości czy też radykalizmu refleksji. Jeżeli mianowicie stajemy wobec przedmiotu, który w ogóle rozum ludzki przewyższa; stajemy wobec Przedmiotu, którym jest Twórca ładu kosmosu, to w obliczu tego Przedmiotu dokonujemy „wewnętrznej przemiany” dającej naszemu postępowaniu daleką i niezwykłą dynamikę.

W polemice z Simonidesem Stagiryta stwierdza, że kontemplacja mądrościowa jest nagrodą za rozpoznanie intelektualnej zależności świata od Boga; jest jednak zarazem nagrodą za godziwe *postępowanie* moralne. W tym punkcie obie formy mądrości jakby się splatają a zarazem dopełniają. Tomasz (jako teolog chrześcijański) dopowiada, że zależność nas-ludzi od Boga pokazuje się w tym, że Bóg sam jest sprawcą naszego ludzkiego szczęścia (*visio beatifica* to kontemplacja istoty Boga, jakiej *dzięki Niemu* dostępują zbawieni). Wszelako jako *moralista* chrześcijański dopowiada zarazem, że tenże Bóg (Duch św.) jest *zasadniczą przyczyną* (sprawcą) naszych dobrych działań, które doprowadzają do wspomnianego kresu.

Mądrość praktyczna Babilończyków umarła w momencie zaginięcia Poematu o Gilgameszu, natomiast mądrość praktyczna Greków trwa dotąd i najprawdopodobniej trwać będzie aż do końca wieków. Mądrość życiowa Rzymu Chrześcijańskiego *na pewno nigdy* nie umrze, gdyż umrzeć nie może, podobnie jak nie może ulec zmianie na przykład wartość podstawy logarytmu naturalnego. Bóg może stworzyć świat materialny zupełnie do tego naszego świata niepodobny, „nie może” jednakowoż stworzyć świata, który byłby chaosem, a stałe nauki są elementami ładu, który w każdym świecie tkwić musi. Nie może nadto zmienić *raz obranego* sposobu postępowania, gdyż „zmiana historii” świata nie licuje z Jego

doskonałością). Ład działania Boga zmienić się nie może; zginąć może tylko każdy z nas z osobna, jeśli znajdziemy się *poza* granicami Rzymu Chrześcijańskiego.

Krąg doświadczenia życiowego Hellenów był kręgiem zamkniętym: cofano się do pryncypiów, które tkwią w nas, do naszego wnętrza, bez predylekcji do chorobliwego zainteresowania „psychologią głębi”. Towarzyszyła temu zarazem *theoria*: na drodze refleksji teoretycznej cofano się ku Pierwszemu Pryncypium kontemplując zależność świata od Niego właśnie. „Cofano się” dosłownie do Źródła, z którego wypływa nasze życie i dymnika działań wobec tego również.

Świat doświadczenia wewnętrznego, którym żyje Roma Christiana, był tym i czymś nadto: zwracano się ku Bogu, a w nim znajdowano moc nie tylko weń się wpatrując (*theorein*). On Sam-Duch *porusza* (jak pisze Tomasz) naszą wolną wolę, tak że czyny, które dalej spełniamy, są dynamiczne tak dalece, jak tego sami w ogóle byśmy wpierw nie mogli przypuścić. Dwa oblicza mądrości spotykają się w powrocie do Źródła.

Mądrość Babilonu umarła wraz z nim, dlatego że „czas doświadczenia wewnętrznego” mieszkańców tego miasta pokazał się czasem linearnym. Na planie linearnym rozgrywa się „dramat wolności” kantowskiej. Mamy nieustanne dążenie ku „światłu”, a bycie-w-drodze (wartość „wektorową”) ocenia się jako paradygmat człowieczeństwa (Lessing). „Nas” – obecnie – poprzedza szereg pokoleń. Czy jednak „przeszłość” jest – istotnie – „przeżytkiem”? „Nie znać historii to być zawsze dzieckiem”. Zwracamy się ku przeszłości, aby uczyć się wprost lub choćby tylko na błędach. Neoplatońskie przekonanie, że istotą światła i dobra jest „samo-wylewność”, a zatem za każdym „dobrem” idzie inne (dalsze) ad infinitum, podważa zasady etyki (S. Thomae Summa theologiae, I-II, q. 1, a. 4 ad 1) oraz racjonalnej wiedzy co do Celu kosmosu, jakim jest Bóg; jest nadto niezgodne z fizykalnym opisem światła, które, ulegając dyspersji na wtórnych źródłach, tym samym traci energię, aż do wyczerpania jej ostatniego kwantu.

Kierujemy się głosem autorytetów, gdyż to, co osobiste, chcielibyśmy widzieć obiektywnie. Wszystko zależy do tego, czy, czy dana osoba wskazuje na to, co Ponad i Poza nią – jako od niej właśnie cenniejsze, czy też przeciwnie: *zasłania* sobą Transcendencję, a Boże światło ulega „dyspersji”. Tylko ta Transcendencja jest źródłem szczęścia każdego poszczególnego człowieka. Żadne zdanie (autorytetu) zaczynające się od nagiego „powinieneś ...” nie stanie się nigdy moim własnym zdaniem, jeżeli owo „powinieneś ...” nie jest *odpowiedzią* na pytanie, które sam sobie *wcześniej* zadałem – szukając Źródła. Rozkaz, który jest *de facto skierowaniem kogoś* ku Transcendencji, *skierowany jest do mnie* w ten sposób, że jest on zarazem odpowiedzią na pytanie, które przedtem uczciwie zadałem samemu sobie: „dlaczego nie jestem tak dobry, jak bym tego naprawdę pragnął”.

„Hellada” i „Roma Christiana” określa *typ* doświadczenia, ale nadto *podmiot* tego doświadczenia. Nie jest ten podmiot (wspólnota) tylko „ideą”. „My” składa się z osób – jednostek zmierzających wytrwale i zdecydowanie do tego samego celu. Czy wspólnota narodu jest realna w przeciwieństwie do wspólnoty zwanej społeczeństwem? Czy „istnieje coś takiego jak społeczeństwo”? Czy też istnieją tylko „jednostki”? Jak je zdefiniować?

Jeżeli jednostka jest definiowana (*de facto*) jako element zbioru, to osobą nie będzie nigdy. O byciu osobą decyduje zdolność samodzielnej refleksji intelektualnej. „Samodzielność” nie oznacza jednak zamykania się na rzetelną pomoc innych w dociekaniu (*inquisitio*) prawdy. Sami sobie zazwyczaj nie wystarczamy – szukamy pomocy innych (S.

Thomae Summa theologiae, I-II, q. 14, a. 3). W tym zaś momencie „ja” przechodzi do postaci „my”, które jest właśnie podmiotem doświadczenia, o którym mowa. To zaś, co wytworzone (institutum) jest pochodne w stosunku do tego, co wspólnie („społecznie”) zamierzone (intentum) oraz przemyślane (inquisitum). Bezpośrednio namysłu (inquisitio) dokonywać mogą tylko osoby rozumne i otwarte na siebie nawzajem. One to tworzą wspólnotę. To, czy nazwiemy ją narodem, czy społeczeństwem, nie jest rzeczą istotną. Jednakowoż praktycznie bez pomocy innych, bez ekstensji osobowego „ja” do pragmatycznej postaci „my” żyć w ogóle się nie da. W tym znaczeniu niektóre wspólnoty *muszą* być realne. Przede wszystkim na pewno realną jest wspólnota małżeńska i rodzinna. Dochodzimy w niej nie tylko do dojrzałości, ale do zaistnienia najpierw.

Etyka jako filozofia bytu ludzkiego

„Wszyscy ludzie – jak czytamy na wstępie *Metafizyki* Arystotelesa – z natury pragną wiedzieć”. Paradoksem jest to, że twierdzenie tak ogólne wypowiedziano w środowisku zgoła specyficznym, bo Grecja IV wieku przed Chr. to fenomen unikatowy w historii świata i cywilizacji. Ważność tego twierdzenia rozciąga się na wszystkich w ogóle ludzi, a sama *Metafizyka* bywa odczytywana w środowiskach zgoła obojętnych na maksymalistyczne aspiracje filozofii nim wyrażone. Bywa ona – jak dla Awicenny – wyzwaniem; wyzwaniem któremu możemy sprostać lub nie.

Dotyczyłoby to również (albo „specjalnie”) nas – żyjących 23 wieki po śmierci Arystotelesa. Właśnie obecnie zdanie to mogłoby wydawać się kontrowersyjne lub niesprawdzone, zważywszy, jak trudno teraz poznać aspiracje duchowe *wszystkich* (dosłownie) ludzi. Arystoteles musiał być (bo wątpić w to niepodobna) świadom tej trudności: jeśli ludzie „wszyscy”, to ludzie wszystkich epok i kultur, ludzie o tej samej naturze, zdanie to mówi (w zamierzeniu Arystotelesa) również o nas – żyjących w – jak by się wydawało – epoce różnej od tamtej – starożytnej. Jak wobec tego Arystoteles rozumiał ważność takiego twierdzenia?

W pierwszych rozdziałach *Metafizyki* przeprowadzona jest analiza *różnych* działań ludzkich, bo tylko metafizyka może uzasadnić uniwersalną ważność *jedności* dążeń. Historia nauki i historia cywilizacji jest – według Arystotelesa – jakby częścią „historii naturalnej”, gdyż jest historią *natury ludzkiej*: czas ten jest cykliczny, a rozwój i upadek cywilizacji podobny jest do cyklicznych procesów natury. Dowodem *aktualności* arystotelizmu winna być podobna analiza świata współczesnego.

Co prawda przeprowadzenie jej dziś wydaje się być nierównie trudniejsze niż w czasach antycznych: wielość obiektów wytwarzanych ręką ludzką obecnie wydaje się pociągać za sobą wielość „pragnień”, które leżą u podstaw ich wytwarzania. Trudnością może być Arystotelesowskie określenie „z natury” (φύσει). Arystoteles ma na myśli naturę biologiczną, podczas współcześnie przyjmuje się istnienie natury egzystencjalnej, tzn. idei projektowanej jako *skutek* dążeń, nie zaś substancji stanowiącej tychże dążeń *niezmienną podstawę*. Może się wydawać, że natura (tak „współcześnie” rozumiana) może być „ulepszana” do postaci, w której pewne dążenia okażą się czcze i bezprzedmiotowe (zbyteczne). Arystoteles zaś nie mówi o tym, czego człowiek *powinien* pożądać, ale o tym, czego on *rzeczywiście* pożąda: o tym, co tkwi jako podstawa pod wielością wszelkich fenomenów ludzkiego działania.

Współcześnie mielibyśmy tylko ideę, która z istoty swej musi się od faktyczności (i jej „podziałów”) oddalać: oświeceniowy ideał człowieczeństwa (ideę „totalną”), a tymczasem zdanie cytowane na wstępie „idea” bynajmniej nie jest. „Ogół jest cenny – powiada sam Arystoteles – ponieważ pokazuje *przyczynę*”. Stąd też „wielość” pragnień daje się pogodzić z ich „jednością”, o ile wielość fenomenów bywa konsekwentnie analizowana aż do ich zupełnego zrozumienia, a „powszechne” przekonania bywają równie konsekwentnie analizowane, wskutek czego nigdy nie są one *zwykłymi* uogólnieniami, ale zawsze

wskazaniem przyczyn działających w naturalnym świecie. Takich „podziałów” wcale unikać nie trzeba, gdyż *uznanie różnic*, „kreowaniem podziałów” wcale nie jest: „rzeczą mędrca jest wprowadzanie odróżnień” (*sapientis est distinguere*). Wskazując przyczyny afirmujemy (według określenia Maritaina) jedność w różnorodności.

Każdy człowiek w sposób dla siebie właściwy dąży do poznania przyczyn; do zdobycia wiedzy o świecie, w którym aktualnie żyje. Ludzie przejawiają w różnym stopniu *te same* dążenia natury duchowej, choć przedmiot tych dążeń pokazuje się *jasno* dopiero w wykończonym systemie wiedzy. W istocie cały tekst *Metafizyki* jest systematycznym ustalaniem natury przedmiotu wiedzy najwyższej. Treść owego „wiedzieć” wymaga starannego zbadania. Zależy on od tego, co go – jako doświadczenie – poprzedza.

„Doświadczenie” można rozumieć zupełnie dosłownie, wedle zwykłych związków frazeologicznych języka polskiego. Ludzie doznają wrażeń, przyjemności, ale też i cierpień. Nie można wszelako powiedzieć, by o „autentyczności” ludzkiej egzystencji stanowić musiało doświadczenie tego właśnie rodzaju. Zwierzę doświadcza nierównie autentyczniej niż człowiek, a jednak „sens” tego doświadczenia od razu jest definiowany przez instynkt zwierzęcy. Człowiek zaś definiuje go sam: przy pomocy władzy innej, różnej i doskonalszej niż zmysły. Poznanie *intelektualne* jest – według Arystotelesa – doznaniem sensu largo. Sensu cierpienia możemy doświadczyć nie tylko (i nie przede wszystkim) emocjonalnie, ale – zasadniczo – intelektualnie: starając się je zrozumieć w terminach zupełnie ogólnych i abstrakcyjnych.

Zrozumienie to (i zrozumienie innych ludzi również) bynajmniej rzeczą prostą nie jest. Zrozumienie „doświadczeń” ludzkich nie jest *wprost* przedmiotem zainteresowań metafizyki, ogólnie jedynie stwierdzamy, że mimo (wobec) doświadczeń natury osobistej człowiek dąży do stanięcia wobec nich w postawie dystansu, a ta postawa jest dla niego naturalna, to znaczy prowadzi do wyższej postaci omawianego tu *pathéin*-doznawania. *Metafizyka* jest nauką „najbardziej ogólną” (*Metaph.*, I c. 2, 982a 21-25), gdyż jest uniwersalną propozycją znalezienia naturalnej drogi życia. Nie jest apologią naturalizmu, chyba że przez „naturalizm” rozumielibyśmy to, co odpowiada najlepiej naturalnym aspiracjom ludzkim.

Spinoza za awerroistami XIII i XIV wieku operuje pojęciem *natura naturans* i *natura naturata*. Naturalizm w przyjętym często obecnie znaczeniu jest właśnie takim monizmem, w którym *jedna natura* ma te dwie strony. Jeżeli mielibyśmy się trzymać tej terminologii, to trzeba by powiedzieć, że rzetelnie i racjonalnie uzasadnionym jest przyjęcie istnienia natury specyficznej (*specyfice naturans*). *Specyficzną* dla człowieka jest natura rozumna, a ta nie daje się sprowadzić do jednego mianownika z naturą na przykład zwierzęcia, bo – konsekwentnie – trzeba by ją potem zrównać z naturą rośliny, kamienia, czy też cząstki elementarnej. „Zrównać” to znaczy zdegradować.

„Wiedzieć” to poznawać przyczyny. Nie wszyscy ludzie są jednakowo dociekliwi w tym względzie i stąd też wypływa opaczne przekonanie co do natury owego „wiedzieć”. Wielu ludzi łąnie do wielorakich przedkładanych im często nachalnie informacji. Takie zaś „pomnażanie wiedzy” wcale nie jest realizacją naturalnych pragnień, bo nie daje trwałego pokoju; prowadzi raczej do uzależnienia od owej „rozmaitości”. Pokój nie równa się zwyczajnej satysfakcji emocjonalnej, gdyż daje więcej niż ona. Zwierzę może doznawać stanu emocjonalnego spełnienia, ponieważ jest zupełnie niezainteresowane wielością

informacji, które pod osąd instynktu zwierzęcego nie podpadają: niepokoju odczuwać ono nie może. „Ciekawymi” zaś świata – i „zatroskanymi” (*besorgt*) o niego, a nie *o wyjście poza* niego – mogą być tylko *ludzie*, wówczas gdy „wiedzieć gruntownie” ulegnie degradacji do postaci „wiedzieć więcej”.

W tym ostatnim wypadku „informacje” wydają tym ciekawsze, im bardziej dotyczą prywatności i cierpienia. „Obojętność” na nie miałaby się równać „cynizmowi”. „Obojętność” taka wszelako może być zupełnie usprawiedliwiona jeżeli bierzmy pod uwagę *cel* doświadczenia (zrozumienie *Celu*), a więc *uwolnienie* nas od tych trudności, nie zaś fascynację nimi. Wiedza – jak pisze Arystoteles – musi prowadzić do stanu *przeciwne*go temu poprzedzającemu jej zaistnienie w czasie. Wiedza rodzi pokój, „informacje” zaś – to, co pokojowi przeciwne.

Informacje – w potocznym mniemaniu – dają ludziom „obraz rzeczywistości”. Ważniejszym jednak wydaje „obraz człowieczeństwa” uwikłanego w dany impas egzystencjalny. Ten „obraz” to – zarysowany w XII ks., *Metafizyki* i X księdze *Etyki Nikomachejskiej* – stan spełnienia, szczęścia, czyli *uwolnienie* od prywatności. Arystoteles poprzestaje (co zrozumiałe) na filozoficznym ujęciu tego problemu, ponieważ umarł 322 lata przed narodzeniem Tego, który „sens człowieczeństwa” definitywnie rozjaśnił z perspektywy Transcendentnej. Według Arystotelesa (i filozofów tradycji sokratejskiej w ogóle), „kreatorem własnego szczęścia” jest sam człowiek. Według Objawienia (które obiecuje *więcej*), jest on współ-twórcą własnego szczęścia, to ostatnie bowiem jest darem Samego Boga jako *pierwszej* Przyczyny Sprawczej. Tak, czy inaczej, kreować lub współ-kreować człowiek może tylko schemat życia własnego lub osób mu osobiście – dzięki miłości ofiarnej – bliskich. Na pewno nie może „stwarzać obrazu rzeczywistości” (jak to rozumieli marksiści), ani „postaci własnego człowieczeństwa” (Sartre). Kreować (formować) możemy tylko nasze wyobrażenia, bo też wyraz „obraz” stosuje się przede wszystkim do tego, co tak tkwi w naszym umyśle. „Adekwatnym” „obraz rzeczywistości” nigdy być nie może. Adekwacja – w rozumieniu Arystotelesa – dotyczy zgodności sądu *rozumu* ze stanem faktycznym. Schemat życia własnego kształtuje osąd rozumu. Faktami poddanymi temuż osądowi mogą być jednostkowe zdarzenia lub jednolite schematy działania samej natury. Wyobrażenia przedstawia nam po równi przedmioty obecne i nieobecne; przeszłe i przyszłe, czyni to jednak zgoła swobodnie: tak jak na przykład wyobrażenia powieściopisarza. Książki historyczne mogą pretendować do miana „obrazu minionej rzeczywistości”, ale ścisłej wiedzy o niej dać one nie mogą. Mogą one dać w nam szereg informacji, wszelako informacje te nie są powiązane ze sobą *dość ściśle*, by dać nam o danej epoce wiedzę.

Droga ekstensji zakresu przedmiotów poznawanych musi prowadzić donikąd, a pozytywny sens „wiedzieć więcej” musi być powiązany ze specjalnym znaczeniem owego „więcej”. W języku łacińskim „multum” może być przymiotnikiem jak i przysłówkiem, a stąd gra słów w powiedzeniu: „multum, non multa”. Przysłówek miałaby oznaczać specjalny, tzn. analityczny stosunek do wielości. Chodzi o stosunek do tego, co bezpośrednio dane. Pod fenomenami poszukujemy przyczyny. Wielość fenomenów jest tylko *akcydentalnie* związana z możliwością poznania tego, co tkwi pod nimi wszystkimi.

Co prawda odnośnie do człowieka poznanie owego „podłoża” bywa szczególnie trudne. W ogóle niemożliwe wydaje się dla nas pewne (wyraźne) poznanie motywów postępowania. A jednak łaciński wyraz *intentio* bynajmniej nie oznacza (oznaczać nie może)

tego, co subiektywne. Tomasz wielokrotnie używa wyrażenia typu: „Aristoteles (Augustinus, Dionisius) intendit dicere” („zamierza powiedzieć w tych słowach ...”), bynajmniej nie próbując odgadnąć tajników serca ludzkiego, te bowiem – jak sam pisze – są w ogóle dla ludzi niepoznawalne. Poznanie ich dawałoby władzę jednych nad innymi, taką zaś władzę nad ludzkim sercem ma tylko Bóg.¹ Coś jednak ludzi „popycha” (movet) do podjęcia jakichś rozważań (lub czynów), a to właśnie ma na myśli Tomasz. Zamierzenie (intentio) poznajemy po *zwykłych* jego skutkach. Cel *aktu* rozumowania jest celem (rozumnej) natury. Filozofia natury i metafizyka splata się z etyką. Akt bowiem jest pojęciem bardziej ogólnym („abstrakcyjnym”) niż działanie. Kres zmian dokonujących się *w całym świecie* jest zarazem ich Celem. Istnieje on *przed* ludzkim działaniem; jest *transcendentny*. „Rzeczywistość” zaś jest „logiczna” tylko w tym sensie, że jest ona, stworzoną przez Boga-Cel naszego życia, materią wyborów moralnych.

Poznanie, dlaczego ludzie postępują tak, a nie inaczej, to zadanie etyki. Istnieje pewna jednostajność w działaniach ludzkich, wynikająca z faktu, że natura ludzka jest absolutnie niezmienna, a doskonałości jej, jak i przywady, dają się analizować – mimo ich różnorodności. Wiedza ta nie daje środków do manipulowania ludźmi, ale raczej do porządkowania ich życia. „Formować” możemy tylko wyobrażenia zgodnie z wymogami prawego rozumu; wprost zaś kształtować „zachowań” w ten sposób nie możemy.

Naturalne dla człowieka jest pragnienie poznania świata (natury), ale też i natury tej oto: natury ludzkiej. Natura ta jest wyróżniona zdolnością „przekraczania” tego, co bezpośrednio dane (a nie: samej siebie). Poza każdym przedmiotem tak danym poszukujemy przyczyn; *poza całością* przedmiotów materialnych poszukujemy tego, co jest ich Przyczyną Ostateczną (Boga). Dlatego też metafizyka nie jest tożsama z filozofią natury (scientia naturalis). Sam Arystoteles nazywa ją „nauką boską”.

Arystoteles jednak dodaje, że sposób poznania Celu Transcendentnego jest ludzki: nawet dokonując tego radykalnego „kroku w nieznane” metafizyka odwołuje się do znanych z Fizyki (scientia naturalis) czterech przyczyn. Każde twierdzenie jest gołosłowne (albo przynajmniej: problematyczne) dopóty, dopóki nie zostanie wskazana przyczyna tego, „że jest tak, jak mówimy”; przyczyna *naturalnego* stanu rzeczy.

W potocznym (pozytywistycznym) tego słowa znaczeniu przyczyną nazywamy obiekt, którego pojawienie się powoduje zaistnienie (tzn. pokazanie się) innego obiektu (jego „skutku”). Według Arystotelesa, przesłanki sylogizmu – istotnie – układają się właśnie w ten sposób: są materią wniosku. A jednak stwierdzenie Hegla, że „rzeczywistość” miałaby być „logiczna”, wydaje się antropomorfizmem, podobnie jak przekonanie do co realnego istnienia „tła” zjawisk, na którym pojawiałyby się obiekty-obrazy. Materialne obiekty układają się właśnie w takim (wyobrażonym) następstwie, wszelako materia jest *tylko jedną* z czterech

¹ Contra Gentiles, lib. 3 cap. 88 n. 6 Adhuc. [...] Illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est Deus, qui animam solus creat, ut in secundo ostensum est. Solus igitur Deus potest movere voluntatem, per modum agentis, absque violentia. [n. 7] Hinc est quod dicitur Prov. 21-1: cor regis in manu domini, et quocumque voluerit inclinabit illud. Et Philip. 2-13: Deus est qui operatur in nobis velle et perficere, pro bona voluntate.

Arystotelesowskich przyczyn. Grecy filozofowie okryli ją najwcześniej, ale nie jest to przyczyna najważniejsza. Nie ona stanowi o wadze rozumowania.

Platon mówi o tym w Fedonie polemizując z materializmem. Przyczyną najważniejszą jest ta, „bez której żadna przyczyna nie byłaby przyczyną” – przyczyna celowa (Fedon, 99B). Świat nie jest „nagromadzeniem materiałów” (czy też treści informacji), ale celowo zorganizowaną całością. Cel zaś jest przyczyną przyczyn (Metaph., I c. 2, 982b 4-7). Jeżeli nadto za Arystotelesem odróżnimy dwojaki sens wyrazu „cel”, ujrzymy punkt styczny mądrości teoretycznej i mądrości praktycznej. Metafizyka dochodzi do poznania Transcendentnego Celu istnienia kosmosu, a Arystoteles utożsamia go z Bogiem. Ale „dochodzenie” do tego poznania jest czynnością *ludzką*; czynnością ludzkiego intelektu, uwolnionego od „troski”, tzn. przywiązania do tego, co znajduje *na drodze* do Boga. Radość płynąca z tegoż poznania towarzyszy jego osiągnięciu. Wszelako wskazać wypadnie nadto na *początek* tej drogi.

Arystoteles śledzi początki drogi umysłu ludzkiego do poznania Boga, czyli pełni mądrości. Choć filozofia zaczyna się od Talesa, pierwsze zdanie Metafizyki nie mówi o Grekach wyłącznie; mówi o ludzkim umyśle w ogóle (niezależnie od osobistego stosunku Arystotelesa do „barbarzyńców”). Pytamy nie tylko, *ku czemu* ludzkie myślenie (i działanie) zmierza, ale też, *skąd* się bierze. Filozofia (nauka naczelna) bierze się, według Platona i Arystotelesa, ze zdziwienia (Teajtet, 155 D); (Metaph., I c. 2, 982b 12-13). Admiratio *nie jest stanem intelektu*. Jest to stan afektywny, a jako taki pokazuje nam związek mądrości teoretycznej i praktycznej.

W Uczcie Platon próbuje scharakteryzować opisowo ten punkt wyjścia filozofii. Zastanawia się mianowicie nie tyle, czym jest filozofowanie, ale kim (czym) jest filozof. W nim (a więc i w jego thaumazein-admirari) miałyby się splatać dwie rzeczy; pełnia i prywatcja (Uczta, 203B-204AB) zgodnie z tym, co – ogólnie – już o prywatcji (i jej doświadczeniu) powiedzieliśmy. Jest to tylko pewna *sugestia* możliwego rozwiązania problemu, gdyż Platon używa gry słów, która wyklucza jednoznaczność.

Ścisłe (według Tomasza) powiemy, że w admirari splatają się: odmowa wydania sądu aktualnie oraz pragnienie poznania przyczyn – w przyszłości (pozyskiwania ich).² Zazwyczaj skupiamy się nad tym drugim: pragnieniem poznania, o czym już była mowa. Określenie statusu „egzystencjalnej” prywatcji (drugiego elementu) wyda się nierównie trudniejsze. Nie ulega jednak kwestii, że jest to czynność par excellence ludzka: ani jednego, ani drugiego „odczuwać” zwierzę nie może. Zwierzę ujmuje fenomeny w ich nagiej dosłowności, bo zajęcie wobec nich postawy dystansu (wstrzymanie się od wydania sądu) w ogóle stanowiłoby zagrożenie dla egzystencji animalnej.

² Summa Theologiae I-II, q. 41 a. 4 ad 5. Ad quintum dicendum quod admirans refugit in praesenti dare iudicium de eo quod miratur, timens defectum, sed in futurum inquit. Stupens autem timet et in praesenti iudicare, et in futuro inquirere.

Admiratio jest stanem afektywnym. W rodzaju tego, co nazwalibyśmy „strachem” (timor), mamy właśnie interesujący na gatunek admiratio.³ Zdziwienie jest jednak „obawą” specyficzną, ba, paradoksalną, gdyż niesie w sobie zapowiedź spełnienia i pokoju.⁴

Pytanie, czy bojaźń może mieć wartość jako pryncypium mądrości, wyda się aktualne wobec popularności filozofii Hegla, Kierkegaarda i Heideggera. Hegel usiłuje wtłoczyć w swe „racjonalistyczne” ramki Biblijne „timor Domini principium sapientiae”.⁵ W Piśmie św.

³ Summa Theologiae I-II, q. 180 a. 3 ad 3. Ad tertium dicendum quod admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicuius rei excedentis nostram facultatem. Unde admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis. Dictum est enim quod contemplatio in affectu terminatur.

Summa Theologiae I-II, q. 41 a. 4 arg. 4. Praeterea, timor non est nisi de malo. Sed admiratio et stupor sunt de magno et insolito, sive bono sive malo. Ergo admiratio et stupor non sunt species timoris.

Summa Theologiae I-II, q. 41 a. 4 co. Primo quidem, ratione suae magnitudinis, cum scilicet aliquis considerat aliquod magnum malum, cuius exitum considerare non sufficit. Et sic est admiratio. Secundo, ratione dissuetudinis, quia scilicet aliquod malum inconsuetum nostrae considerationi offertur, et sic est magnum nostra reputatione.

Summa Theologiae I-II, q. 41 a. 4 ad 4. Ad quartum dicendum quod non quaelibet admiratio et stupor sunt species timoris, sed admiratio quae est de magno malo, et stupor qui est de malo insolito. Vel potest dici quod, sicut segnitie refugit laborem exterioris operationis, ita admiratio et stupor refugiunt difficultatem considerationis rei magnae et insolitae, sive sit bona sive mala, ut hoc modo se habeat admiratio et stupor ad actum intellectus, sicut segnitie ad exteriorem actum.

⁴ Summa Theologiae I-II, q. 32 a. 8 arg. 1. Ad octavum sic proceditur. Videtur quod admiratio non sit causa delectationis. Admirari enim est ignorantis naturae, ut Damascenus dicit. Sed ignorantia non est delectabilis, sed magis scientia. Ergo admiratio non est causa delectationis.

Summa Theologiae I-II, q. 32 a. 8 arg. 2. Praeterea, admiratio est principium sapientiae, quasi via ad inquirendum veritatem, ut dicitur in principio Metaphys. Sed delectabilis est contemplari iam cognita, quam inquirere ignota, ut philosophus dicit in X Ethic. cum hoc habeat difficultatem et impedimentum, illud autem non habeat; delectatio autem causatur ex operatione non impedita, ut dicitur in VII Ethic. Sed delectabilis est contemplari iam cognita, quam inquirere ignota, ut philosophus dicit in X Ethic. cum hoc habeat difficultatem et impedimentum, illud autem non habeat; delectatio autem causatur ex operatione non impedita, ut dicitur in VII Ethic. Ergo admiratio non est causa delectationis, sed magis delectationem impedit.

Summa Theologiae I-II, q. 32 a. 8 s.c. Sed contra est quod philosophus dicit, in I Rhetoric. quod admiratio est delectationis causa.

Summa Theologiae I-II, q. 32 a. 8 co. Et etiam in ipso augmento desiderii fit augmentum delectationis, secundum quod fit etiam spes rei amatae; sicut supra dictum est quod ipsum desiderium ex spe est delectabile. Est autem admiratio desiderium quoddam sciendi, quod in homine contingit ex hoc quod videt effectum et ignorat causam, vel ex hoc quod causa talis effectus excedit cognitionem aut facultatem ipsius. Et ideo admiratio est causa delectationis inquantum habet adiunctam spem consequendi cognitionem eius quod scire desiderat. Et propter hoc omnia mirabilia sunt delectabilia, sicut quae sunt rara, et omnes repraesentationes rerum, etiam quae in se non sunt delectabiles; gaudet enim anima in collatione unius ad alterum, quia conferre unum alteri

est proprius et connaturalis actus rationis, ut philosophus dicit in sua poetica.

⁵ Hegel, *Fenomenologia Ducha*. Panowanie i niewola; β. Strach; γ. Kształtowanie (Das Bilden).

The Phenomenology of Mind. Self Consciousness. A: Independence and Dependence of Self-Consciousness: Lordship and Bondage. 3. Lord and Bondsman. (b). Fear.

chodzi o dar Ducha św., a tymczasem cywilizacja poheglowska uczyniła z tego lęku „humanistyczne” bożyszcze. Strach ludzki (timor humanus) jest *wadą* moralną przeciwną bojaźni synowskiej (timor filialis), której przedmiotem jest to, co może nas od Boga oddzielać (jest to więc timor separationis) (Summa Theol., II-II, q. 19, a. 4. c). Ta ostatnia daje wolność od tamtej *niewolniczej* obawy (pozwala „nie lękać się”) i każe otworzyć „na oścież drzwi Chrystusowi. Dla Jego *zbawczej władzy*”.⁶

Odróżnienie zdumienia od bojaźni wyda się konieczne dla konstruktywnego stosunku do rzeczy, wobec których chcemy właśnie zająć postawę „ludzką”. Lęk (w znaczeniu agonii lub stupor) raczej paraliżuje aktywność witalną.⁷ Zwierzę ulegając panicznej chęci ucieczki przed nieuchronnie (jak się wydaje) zagrażającym mu złem, ucieka na oślep. Tymczasem *ludzka* „ucieczka” do świata wcale ucieczką na oślep być nie musi.

Nie możemy w ogóle sobie nakazać nieodczuwania strachu, nad emocjami bowiem władzy absolutnej nie mamy. Emocje jednak mogą ulec transformacji.⁸ Nie można jednak tego nazywać sublimacją. Sublimacja jednego uczucia w inne jest tak samo niemożliwa, jak swobodne opanowanie każdego z nich z osobna. Niemożliwym jest „sublimowanie” pożądania do postaci miłości, choć w czasie jedno *może* poprzedzać drugie. Pierwszym absolutnie afektem jest miłość, a bywa, że tylko *degeneruje się* ona do postaci pożądania. Pożądanie ma za przedmiot dobro dla mnie, podczas gdy miłość ma na widoku dobro dla kogoś w ogóle.

Admiratio jest „strachem” specyficznym, bo jest obawą przed niewiedzą; obawą przed wygłaszaniem twierdzeń pochopnych, niesprawdzalnych. Tak jest już u Sokratesa. Nie musi jej towarzyszyć (Sokratejska) ironia, ale towarzyszy jej zawsze oględność w wypowiedzianiu twierdzeń zwłaszcza dotyczących się spraw najważniejszych.

Za Platonem punkt wyjścia filozofii możemy scharakteryzować mianem prywatacji (loc. cit.) Nie ulega kwestii, że ludzie doświadczają rozmaitych prywatacji, a jednak „doświadczenie” to jest ludzkim właśnie o tyle, o ile mają do nich racjonalny stosunek. Racjonalny a zarazem praktyczny stosunek do nich kształtuje etyka. A jednak etyka to nie summum mądrości, jak domniemywał Sokrates. Steresis (prywatacja) i eidos (forma) to pojęcia, które Arystoteles stosuje do całej w ogóle natury, a nie tylko natury ludzkiej. Bierzemy pod uwagę zmiany dokonujące się w *ogóle* w świecie, bo działania ludzkie wszak też powodują zmiany w otaczającym nas w świecie. Ten sam *analogicznie* punkt wyjścia (prywatację) mamy we wszystkich zmianach, gdyż celem (kresem) zmiany jest nabycie formy

[Φ 195](#). The feeling of absolute power, however, realized both in general and in the particular form of service, is only dissolution implicitly; and albeit the fear of the lord is the beginning of wisdom, consciousness is not therein aware of being self-existent.

Access 2022-12-31

<https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/ph/phba.htm>

⁶ Homilia Ojca św. Jana Pawła II wygłoszona w czasie mszy św. rozpoczynającej uroczyste pontyfikatu (22 X 1978).

⁷ Summa Theologiae I-II, q. 41 a. 4 ad 5. Stupens autem timet et in praesenti iudicare, et in futuro inquirere. Unde admiratio est principium philosophandi, sed stupor est philosophicae considerationis impedimentum.

⁸ Por. Rozdział XXXV. Rola uczuć. Transformacja aktów duchowych.

(eidos) prywatności przeciwnej. Choroba jest prywatnością i niewiedza również, jednakże niewiedzę chorobą możemy nazwać tylko metaforycznie. Nie ma jednego wspólnego punktu wyjścia; prywatności „totalnej”, którą Plotyn utożsamiał z materią. Sam fakt nie-bycia-u-kresu stanowi u niego o – jeśli tak się wolno wyrazić – ontycznej pozycji materii: Plotyn utożsamia materię z niebytem, a dalej ze złem, a to nie daje *precyzyjnych* wskazówek działań specyficznych.

Inną postać próby ujednolicenia schematu działań spotykamy później u Kanta. Kant mówi o „dążeniach empirycznych”, tzn. związanych z cielesnością. Z drugiej zaś strony, mówi o „wiecznym pokoju”, tzn. zjednoczeniu wszystkich pragnień ludzkich w jednej „woli powszechnej i prawodawczej”. *Volonté générale* to pomysł J. J. Rousseau. Jest to *formalnie jednolite pryncypium* działań. O ile Arystoteles mówi o *działaniach wszystkich* ludzi, to Kant – o *jednolitym działaniu* ludzkim. Znika miejsce na różnorodność dróg prowadzących do kresu-spełnienia. Zostaje tylko ujednolicenie: Gleichschaltung.

W IX symfonii Beethovena pojawiają się słowa „Ody do Radości” Schillera: *Alle Menschen werden Brüder. Będą „braćmi”, a właściwie będą „jednością”*. Jedność pragnień bywała projektowana jako ideał współczesnego humanizmu: antidotum na totalitaryzm, choć była zawsze de facto jego Janusowym obliczem. „Dyktator” to alter ego „spokojnego” i „tolerancyjnego” obywatela, który woła:

In the 17th Chapter of St Luke it is written: “the Kingdom of God is within man” - not one man nor a group of men, but in all men! In you! You, the people have the power - the power to create machines. The power to create happiness! You, the people, have the power to make this life free and beautiful, to make this life a wonderful adventure.

Then - in the name of democracy - let us use that power - let us all unite. Let us fight for a new world - a decent world that will give men a chance to work - that will give youth a future and old age a security. ... Let us fight to free the world - to do away with national barriers - to do away with greed, with hate and intolerance. Let us fight for a world of reason, a world where science and progress will lead to all men's happiness. Soldiers! in the name of democracy, let us all unite!⁹

Ku szczęściu mają (jego zdaniem) prowadzić „nauka i postęp”, nie zaś *postępowanie* godziwe i rozumne *poszczególnych osób*. „Zjednoczmy się” znaczy: „zrezygnujmy z dążeń osobistych”. „Interpretacja” urywka Ewangelii Łukaszej wydaje się tyleż „postępowa”, co dowolna. Zwróćmy uwagę, że „moc urzeczywistniania szczęścia” porównana jest z mocą urzeczywistniania świata *maszyn*. W „świecie rozumu” oświeceniowego panuje *formalna* Jedność, której treścią może być po równi „demokracja” i totalitaryzm, ze „szlachetnym” hasłem: Znieśmy bariery państw narodowych, odrzućmy zachłanność, nienawiść i nietolerancję. Walczmy o świat rozumu, w którym wiedza i postęp zaprowadzą do szczęścia wszystkich ludzi. Do szczęścia wszystkich, których *spodoba* nam się nazwać ludźmi.

Istnieje zasadnicza różnica między sformułowaniem „ludzie dążą” i „ludzie będą”. Według Tomasza, ludzie *dążą do* pełni *bycia*, bo szczęście jest partycypacją w życiu Boga-Istnienia Samoistnego; dążą zaś do niego dlatego właśnie, że doświadczają prywatności (mają taką jej świadomość). Istnieje różnica między posiadaniem świadomości prywatności, a byciem

⁹ Ostanía scena z filmu „The Great Dictator” Chaplina.

świadomością po prostu. To ostanie bowiem wyklucza *a priori* dążenie ku temu, co (może) *ponad* ludzką naturą. Descartes „definiuje” człowieka jako *res cogitans*, albowiem zdanie: „myślenie jest” to aksjomat. „Myślenie” utożsamiono w czasach Oświecenia z jednolitą co do formy wiedzą – również moralną.

Nie była to idea nowa: w średniowiecznej filozofii arabskiej tzw. *Intellectus adeptus* (odpowiednik „świadomości” średniowiecznych przekładów łacińskich) to wynik oświecenia ze strony „transcendentalnej” inteligencji zwanej *Dator Formarum*: źródła poznania i bytu po równi. Wilhelm z Champeaux (arbitralnie) utożsamia go z Bogiem. Natomiast Tomasz – wychodząc z doświadczenia – mówi, że wznosimy się do Boga dzięki wyborom *in concerto* oraz dzięki poznaniu świata materialnego. Poznanie i wybory *są środkiem* (medium; μέσον), *nie zaś celem* naszego życia. Celem tym bowiem jest tylko Transcendentny Bóg. Idea oświecenia istnienie tego środka wyklucza. „Wiedza” staje się bożyszczem.

Arystoteles twierdzi, że pełnia intelektualna jest szczęściem, natomiast nie twierdzi, by szczęściem tym była wiedza. Zdobywanie wiedzy wymaga raczej wysiłku, a jej odpowiedzialne używanie *in concreto* wiąże się z surowym rygorem obowiązku, który raczej na ludziach ciąży niż wprost daje im poczucie spełnienia. Nauka teoretyczna bardziej daje to poczucie niż nauka służebna, w tej ostatniej bowiem poznajemy nie gwoli samego poznania, ale gwoli opędzania koniecznych potrzeb życiowych. Fizyka teoretyczna początku XX wieku musiała być jeszcze urzekającą przygodą intelektualną, natomiast jej wykorzystanie obecnie, na przykład w produkcji półprzewodników, w świecie skomercjalizowanym, nosi na sobie znamiona uciążliwego przymusu „pomnażania dóbr” oraz zaspokajania „potrzeb”.

Wiedza jako doskonałość intelektu jest przeciwieństwem prywatacji. Wiedza jako towar służy „generowaniu” potrzeb – *ad infinitum*. Dobra stanowiące bogactwo wytworów rąk ludzkich chcielibyśmy posiadać w sposób trwały, choć zarazem – mimo urządzeń społecznych i ekonomicznych – o trwałość tę coraz trudniej.

Platon prawdopodobnie ten problem przewidział. Partycypacja to zasadniczo posiadanie wiedzy, bo „posiadać” zupełnie trwale – jego zdaniem – żadnego z dóbr *materialnych* nie możemy. Ten stan posiadania jest zakładnikiem uczciwości i rzetelności tych, od których uznania trwanie jego zależy. Wiedza zaś – jako *doskonałość osobowego intelektu* – jest tym, czego posiadania nikt i nic zabrać człowiekowi nie jest stanie. Uszkodzenie mózgu i choroba uniemożliwia używanie wiedzy *w pewnych okolicznościach*, sama ona bowiem jest sprawnością niematerialnego intelektu: w innych (sprzyjających) okolicznościach używanie jej stanie się znów możliwe.

„Posiadać”; „mieć” rzeczy możemy w nierównym stopniu – w zależności mianowicie od wiedzy (praktycznej), *którą dzielimy* z innymi. Bezpieczne posiadanie majątku wymaga wypłacalności, stabilności gospodarczej, bezpieczeństwa granic. Wszystkie te czynniki różnicują się i zwielokrotniają potencjalnie *ad infinitum*, co oczywiście nie zwalnia nikogo z nas z obowiązku ich zagwarantowania. Dobro moje może stać się „dobrem” osoby innej, o ile ta osoba jest nieuczciwa i ode mnie silniejsza. Natomiast *godziwym* dobrem osoby innej jest dzielona ze mną świadomość posiadania dóbr. Tak „posiadać” dobra możemy wszyscy.

Wiedza teoretyczna i praktyczna (taka świadomość) jest w sumie jedynym dobrem wspólnym, które można w ten sposób posiadać. Dlatego też omawianie cały czas zdanie Arystotelesa dotyczy właśnie tego, co tak „wspólne”: tego dobra wspólnego. Wiedza partykularna nie jest celem sama w sobie, ale tylko środkiem do realizacji czynności

życiowych; począwszy od najbardziej prozaicznych: związanych z wyżywieniem, dachem nad głową, przez te „potrzeby”, które przychodzą na wyższym etapie rozwoju cywilizacyjnego. Tak właśnie przedstawia to Arystoteles w 2 rozdz. *Metafizyki*. „Artes” rodziły się z konieczności zagwarantowania minimum bytowego (*Metaph.*, I c. 2, 982b 20-27). Nauki – raczej z dociekliwości wypływającej ze świadomości samej niewiedzy niż ze świadomości prywatnej zupełnie zwyczajnych. Ponieważ jednak Arystoteles nie przyjmuje (jak Kant) linearnej idei „postępu”, rozwój ten nie postępuje ad infinitum: w życiu zarówno społeczeństw jak i jednostek mamy akmé – stan maksymalnego rozwoju, spełnienia.

„Metafizyka” może być podziwiana jako książka i jako dzieło ludzkiego umysłu. A jednak cenniejszy od książki jest „użytek”, jaki z niej czynimy, polegający na kontemplacji prawd najdonioślejszych. To jest – według Arystotelesa – cel życia człowieka. Objawienie zaś obiecuje „kontemplację” dostępną człowiekowi w życiu przyszłym: jest ona zjednoczeniem z Bogiem: uczestnictwem w Jego życiu. Mądrość jako dar Ducha św. (taka wiedza o Bogu) jest pryncypium, dzięki któremu intelekt człowieka kieruje się ku samemu Bogu. Z tej wiedzy złego użytku zrobić nie można.

Odnosnie zaś do wszystkich innych (nieteoretycznych) rodzajów wiedzy istnieje niebezpieczeństwo złego ich wykorzystania. W *Lalce* Prus przedstawił postać naukowca owładniętego obsesyjną myślą budowy maszyn latających. Profesor Geist wiedział jednak dobrze (był tego świadom), że gros wynalazków ludzkości posłużyło raczej zbrodniarzom niż świętym. Sam (naiwnie) sądził, że potrafi on swój wynalazek dać w ręce elity wolnej od zachłanności, chęci dominacji i przewrotności. Pokazało się to (już po śmierci samego Prusa) mrzonką: 50 lat potem „machiny latające” niemieckiej Luftwaffe zrzucały już bomby na miasta Europy.

„Postęp” zawsze ma znaczenie dwuznaczne. Wiedza daje po równi możliwość pomagania jak i szkodenia – jeśli nie jest to wiedza teoretyczna. Chodzi o wiedzę zwaną *ars-techné* (wytwórczą sensu largo). Lekarze mogą podejmować czynności sprzeczne z przysięgą Hipokratesa, zarazem przewrotnie nazywając je „leczeniem” (leczenie powinno być „wytwarzaniem” zdrowia i tego, co podtrzymuje życie, nie zaś działaniem, które je niszczy). Komercjalizacja nauki prawie zawsze prowadzi w tym kierunku: bez przemysłu aborcyjnego, działania „ginekologów” nie byłyby towarem. Rozwój badań prenatalnych daje wiedzę o rodzącym się życiu, zarazem jednak ta wiedza może być wprost skierowana przeciw temu życiu. Wykorzystanie (usus) wiedzy zawsze zatem potencjalnie nosi ze sobą możliwość jej nadużycia (abusus). Pojawia się pytanie, jak tego uniknąć. Jeżeli USUS to „zaangażowanie” to jednak nie równa się użyteczności wymyślonej przez utilityistów.

Używać możemy nie tylko jednych obiektów materialnych gwoli pozyskania innych; używać przede wszystkim winniśmy własnych sił, tzn. własnego intelektu i woli do osiągnięcia celu ostatecznego ludzkiego życia. Tym celem jest pełnia intelektualna (w łączności z Bogiem). Nie można jej wszelako osiągnąć inaczej, jak tylko „przykładając się”; przykładając swą myśl i serce do jego osiągnięcia (używając ich w ten sposób). *Rzetelny* moralista zatem powie: „człowieczeństwo w sobie i innych czyń zawsze w *ten sposób* *środkiem* nigdy zaś celem”. Celem tym może być tylko Bóg.

Po drugiej stronie *theoria* mamy to, co się potocznie (i nieprecyzyjnie) nazwa praktyką życia. Otóż „praktyka” ta – gdyby była tylko wytwórczością – musiałby się do celu naszego życia oddalać („wytwarzać” sobie idei Boga nie powinniśmy, a szczęścia też „wymyśleć

sobie” nie możemy) albo przynajmniej pozostawać w przypadkowym do niego stosunku. Kontemplacja mądrościowa jest celem całego życia, ale warunkiem jej osiągnięcia jest prawość woli, działalność praktyczna, która wytwórczością wcale nie jest. Możemy postępować moralnie wcale żadnej umiejętności wytwórczej nie posiadając, ale nie możemy żyć porządnie nie mając na widoku celu naszego życia poza użytecznymi środkami doń prowadzącymi. Widzimy „czynności”, które dają się opisać jako „wykonanie”. Natomiast „nie widzimy” (często nie jesteśmy dość dociekliwi by to zauważyć) tego, co musi wykonanie (Usus) poprzedzać: jako czyn moralny, a nie wytwórczość.

Wiedza (sama w sobie) nie jest celem naszego życia. Nawet najszlachetniejsza z nauk, metafizyka wprost spełnienia nie daje. Istniało mnóstwo specjalistów historii filozofii, którzy nie potrafili przełożyć „abstrakcyjnego” języka Metafizyki na język życia codziennego. Tekst Metafizyki jest cenny dlatego, że przez niego – jak przez szkło powiększające – widzimy naturę nas otaczającą, a potem Tego, który jest Stwórcą tej natury. Sama w sobie nawet ona znaczy niewiele. Odwrotnie: metafizykiem de facto, choć nie de iure bywa ten, kto potrafi patrzeć na naturę w sposób podobny do tego arystotelesowskiego, nawet jeżeli operuje innym aparatem pojęciowym. Takim metafizykiem jest w gruncie rzeczy każdy człowiek, który dąży do wspomianej powyżej pełni intelektualnej – dzięki godziwemu życiu. W tym punkcie Etyka spotyka się z Metafizyką.

Kant oddzielił to, co nazywał „nauką” od tego, co nazywał „etyką”. Obecnie mamy z jednej strony „teorie” naukowe (w stylu neopozytywizmu), a drugiej strony: rozmaite eksperymenty społecznie jako sprawdzanie quasi naukowych teorematów czasami o wręcz groteskowym (ciągle „naukowym”) charakterze: działanie, które pozostaje w luźnym związku do owych teorematów, bo te stanowią tylko o subiektywnej motywacji czynów. W ten sposób „eksperymentujemy” na sobie i innych. A jednak doświadczenie w sensie zasadniczym (niekantowskim) takim eksperymentowaniem być nie może. Doświadczamy (doświadczać powinniśmy) prywatności (mamy jej świadomość) rozmaitego rodzaju i gwoździ ich usunięcia winniśmy podejmować konkretne działania. Jest to rzeczywistość na wskroś materialna, bo w Kantowskim świecie noumenalnym żyć nie możemy.

Radość jest czynnością woli, która idzie za zrozumieniem – przede wszystkim, gdyż intelligere jest najdoskonalszą ludzką czynnością. Najdoskonalszym aktem najdoskonalszej władzy jest (według Arystotelesa) kontemplacja Najwyższego Bytu. Za nią też idzie radość (pokój); sui generis „świadomość” posiadania (w stopniu bodaj niedoskonałym) Najwyższego Dobra. Biorąc pod uwagę naturę spełnienia, o którym mowa, kładziemy na bok formalne wymogi owego „wiedzieć”, a ograniczamy się jedynie do stwierdzenia, że ku pełni prowadzi nas postawa dystansu (timor-admiratio) wobec otaczającego nas świata. Owa „afektywna” strona ludzkiego „wiedzieć” jest istotna dla osiągnięcia pełni intelektualnej, a nie tylko biegłości w danej dziedzinie wiedzy. Kontemplacja jest (według Arystotelesa) nagrodą za uprządkowanie strony afektywnej.

Ludzie wybierają różne dobra i różne kompetencje życiowe. Problemem jest zachowanie pożądanej różnorodności – wraz z zachowaniem niezbędnego dla jej utrzymania ładu. Przedmiot etyki i metafizyki łączy się w (owo pożądane) jedno, o ile wskazujemy na uniwersalną zasadę dobra i wiedzy. Dobrym po prostu będzie to dobro, które pozostaje w określonej relacji do Dobra Samego.

Tomasz pisze, że celem filozofów było zawsze (zawsze przed dokonaniem „reformatorów”) „sprowadzenie wielości do jedności”. Jasną jest rzeczą, że wartość „teorii” naukowej mierzy się przejrzystością i ekonomią zasad. Usiłujemy bowiem wyjaśnić wiele zjawisk przy pomocy jak najmniejszej ilości zasad. Sytuacja ulega radykalnemu odwróceniu w epoce postmodernizmu, choć tendencje „dezintegracyjne” są tak stare jak sama ludzkość.

Znacząca część Greków była politeistami dlatego, że relacji do Jednego Pryncypium ludzie wówczas nie dostrzegali dość jasno. Poza wielością dóbr („bożków”) Platon i Arystoteles zdołali dostrzec jedność Przyczyny świata. W tym miejscu zatrzymuje się rozum naturalny. Wcześniej do tego ujęcia wytrwale dążono, choć opłakanym świadectwem obojętności na te dążenia filozofów, jest to, że pisma presokratyków przeważnie zaginęły. Na długi czas zaginęła nawet Zachęta do Filozofii Arystotelesa. Nie ceniono tych pism, a przepisywano raczej lichą literaturę.

Rychło zaś po śmierci samego Arystotelesa wielkie dokonania filozofii poszły w zapomnienie. Scholastyka była „anamnezą”. Z olbrzymimi trudnościami usiłowano sobie „przypomnieć” sens tekstów Arystotelesa. „Przypomnieć” w środowisku innym.

Sytuacja człowieka żyjącego w Europie XXI wieku jest poniekąd podobna. Powszechnie dostępne są oryginalne teksty i coraz lepsze ich tłumaczenia. Wszelako nie wystarczy przetłumaczyć tekst zgodnie z wymogami gramatyki. „Przetłumaczyć” należy język Arystotelesa tak, by filozofia jego opisywała świat nam współczesny. Nawet jeżeli nie mamy u Arystotelesa wyrazów na oznaczenie wynalazków współczesnej techniki, to i tak mamy ogólną teorię wytworów („wyrazów” egzystencji) – o treści uniwersalnej. Przede wszystkim mamy „wyraz” Bóg (theós) – użyty „w liczbie pojedynczej”, tzn. w sensie odpowiadającym godności (unikatowości) Pierwszej Przyczyny. W czasach, gdy powszechnie deptana jest (w imię „humanizmu”) godność samego człowieka, ustalenie ścisłego znaczenia celu ludzkiego życia (greckiego θεός) wydaje się zadaniem pierwszorzędym.

Jako małe dziecko Tomasz z Akwinu zanudzał dorosłych „naiwnym” pytaniem: „co to jest Bóg”. Dzieci zadają „dziecinne” pytania, a jednak takie pytania bywają najbardziej wymagające. Na odpowiedź, która padła z ust jego samego, trzeba było czekać kilka dziesięcioleci. Warto tę odpowiedź odczytać dziś „na głos”.

Sama co prawda próba zrozumienia, „czym jest Bóg” może niektórym wydawać się zuchwalstwem. Używamy bowiem często kategorii transcendentalizmu, a wedle nich w Bogu chcielibyśmy widzieć „przedmiot” (Gegenstand). Poznanie Boga nie polega na takim Jego „uprzedmiotowieniu”. Wręcz przeciwnie, a zgodnie z II Listem do Koryntian, powiemy, że chodzi o podporządkowanie umysłu Bogu.¹⁰ Podporządkowanie wszystkiego, co istnieje, Transcendentnej Przyczynie. O *poddanie* intelektu i woli Bogu: wbrew zarozumiałstwu racjonalizmu i małoduszności fideizmu.

¹⁰ Summa Theologiae I, q. 1 a. 8 ad 2. Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati. Unde et apostolus dicit, II ad Cor. X, in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. Et inde est quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt; sicut Paulus, actuum XVII, inducit verbum Arati, dicens, sicut et quidam poetarum vestrorum dixerunt, genus Dei sumus.

Relację tę można poznać, ale można też ją (w dostępnym nam zakresie) ustanawiać. Porządkując nasze życie, kierujemy się tym samym ku Boga. Niedookreśloność tych relacji (tak w porządku teoretycznym, jak praktycznym) pociąga za sobą dowolność użycia wyrazów oraz „wyrazu” „Bóg”, gdyż brak mu pozytywnej (ściślej) treści. Chodzi nam obecnie o poznanie przyczyny: istnienia świata (w metafizyce) oraz przyczyny naszego ludzkiego szczęścia (w etyce). „Obecnie”, gdyż od czasów Descartes’a, poznanie przyczyn stopniowo z pola zainteresowań filozofii usuwano. Jest to tendencja dokładnie przeciwna tej, która ożywiła europejską filozofię *klasyczną* – począwszy od Talesa.

Dwie strony aktywności człowieka to *theoria* i *praxis*. Na przestrzeni tysiącleci istnienia naszej cywilizacji ściśle się one ze sobą splatają. Rozwój jej jest fenomenem unikatowym w dziejach ludzkości.

Grecja to *jeden* z fundamentów tej cywilizacji. Wszelako problemem jest odczytanie myśli Hellady po wiekach, które przesłoniły dokonania wielkich filozofów i naukowców. Śledząc spory teologiczne IV wieku, widzimy racje „filozoficzne”, które skłaniały Arian do odrzucenia (najważniejszego w Objawieniu) dogmatu Trójcy. Kluczem było pojęcie Arché. Ono też było pierwszym pojęciem filozoficznym (greckich hilezoistów). Problem w tym, czy potrafiono je w wieku IV właściwie odczytać. Pojęcie Arché było *wyzwaniem*. Ariusz wymienia szereg znaczeń tego pojęcia, a żadne z nich nie pozwala – jego zdaniem – na przyjęcie współsubstancjonalności Logosu. *Praktyczne* skutki tego filozofizmu pokazuje historia. Historia *upadku*. Zasięg podbojów Islamu pokrywa się mniej więcej z zakresem oddziaływania unitarianizmu. Islam jest unitarianizmem. Co prawda w łonie samego Islamu filozofia grecka jakiś czas (od czasów Umajjadów) się rozwijała. Wszelako w wieku XIV arystotelizm arabski zamiera. Nie ma też u Arabów współcześnie nauki podobnej do europejskiej. Autentyczna filozofia grecka mogła się odrodzić tylko w środowisku, które było na tyle otwarte intelektualnie, że a priori (arbitralnie, z powodów „zasadniczych”) nie odrzucało Objawienia. Objawienie bowiem dokładnie przystaje do potrzeb *naturalnego* rozumu, mimo że go nieskończenie przekracza.

Kontemplacja prawd nie tylko natury filozoficznej, ale i teologicznej dała Europie niespotykaną gdzie indziej dynamikę życia. Osobną jest sprawą, jak ów kapitał życia spożytkowano.

W czasach nowożytnych „zapominano” o korzeniach; zapomniano o Bogu, usiłując w Jego miejsce stworzyć „ideę” Boga przykrawaną do egzystencjalnych potrzeb ludzi. Podejmowano na przestrzeni wieków (w sferze publicznej) szereg wyborów, które spychały Prawdę naczelną na coraz dalszy plan, a to uznawano za wyznacznik „postępu”. Rodzi się idea „społeczeństwa otwartego”, tzn. zrywającego z tradycją. To społeczeństwo ma (wedle pomysłów Hegla i innych) kreować obywateli, podczas gdy Grecy – kierując się rozumem *naturalnym* – twierdzili, że *społeczeństwo tworzą ludzie wolni, o ile są wolni*.

Pokój umysłu – pryncypium aktywności życiowej

Nie działamy i nie „pożądamy” niczego, czego wprzód byśmy nie poznali (*nihil appetitum nisi praecognitum*). Postępowanie i decydowanie (podobnie jak zresztą i rozumowanie, które do poznania-zrozumienia prowadzi) można by nazwać ruchem sensu largo. Niewątpliwie ruchem *muszę* nazwać czynność mojej dłoni zapisującej niniejsze słowa na papierze. Podobnie: dzięki ruchowi dłoni i oczu czytelnik niniejszych słów może je odczytać (a potem zrozumieć ich sens). Jest to zupełnie oczywiste, choć ruchem bardziej właściwym dla rozumowania nazwiemy raczej ruch wyobrażeń. Ruchem obrazów będzie na przykład zapis wykładu na sztucznych nośnikach informacji. Wszelako chcielibyśmy sięgnąć nawet dalej: ku temu, co *specyficzne* (tzn. naturalne) dla człowieka jako istoty rozumnej. Działanie tzw. „sztucznej inteligencji” można zupełnie dokładnie wymierzyć przy pomocy aparatów pomiarowych, a zapis wykładu na sztucznym nośniku informacji jest możliwy dzięki pomiarowi. Otóż jeśli inteligencja człowieka „sztuczną” nie jest i być nie powinna, oczywiście chcielibyśmy poznać to, co zarazem dla człowieka *naturalne* i racjonalne. „Racją” podejmowania działań będzie pryncypium tych działań.

Platon pojmował aktywność duchową w terminach autokinezy (samoporuszania się). Dusza w ten właśnie sposób „porusza sama siebie”. Ten sam nadto schemat rozumowania zastosuje Platon do określenia życiowej aktywności Boga, o czym powiemy poniżej. Stwierdzenie Platona może być nie dość ściśle lub nawet po prostu nieściśle, daje bowiem przesłanki do sformułowania stanowiska racjonalistycznego, tzn. przyjęcia autonomii myślenia w oderwaniu od przedmiotu myślenia. Przedmiotem tym – według Arystotelesa – jest istota rzeczy materialnej. Myślenie „czyste”: myślenie o myśleniu o myśleniu ... ad infinitum (Fichte) jest niczym, dlatego właśnie, że jest to myślenie bezprzedmiotowe.

Gdybyśmy mimo wszystko jednak chcieli użyć terminu „ruchu” dla określenia aktywności umysłowej zarówno aktywności intelektu teoretycznego jak i praktycznego (ta ostatnia zwana jest sumieniem), musielibyśmy „ruch” wziąć w sensie analogicznym nie zaś jednoznacznym.

W tradycyjnym kinematografie statyczne obrazy były poruszane mechanicznie, co dawało pozór ruchu prawdziwego. Bergson słusznie obwinił Zenona z Elei o zastosowanie takiego schematu myślenia, który zapewne był na tyle sugestywny, że nasunął się nawet w środowisku kulturowym, które na pojawienie się kinematografu musiałyby czekać dopiero 25 wieków. Można chyba powiedzieć, w pewnym sensie *idea* kinematografu narodziła się w umyśle Zenona, choć oczywiście nie przybrała żadnej materialnej formy wytworu w zwykłym tego słowa znaczeniu. Konsekwencją błędu Zenona było zapoznanie natury prawdziwego ruchu. Ten ruch przede wszystkim charakteryzuje się ciągłością. Na czym jednak polega różnica między „ruchem” zwanym myśleniem, a ruchem definiowanym przez Arystotelesa jako „akt tego, co istnieje w możliwości jako takiej”? „Bycie w możliwości” zakłada właśnie ciągłość ruchu przedmiotów materialnych. Jakkolwiek przedmiotem materialnym intelekt nie

jest, nie można też ciągłości myślenia brać tak dosłownie, jak to uczynił Bergson, powiedzieć trzeba, że intelekt wiąże ze sobą wyobrażenia w ten sposób, że postępują one po sobie w określonym porządku (bez „przerw”), co jest może nie tyle ciągłością w zwykłym tego słowa znaczeniu, co integralnością aktu intelektu (jego działania). Ta integralność musi mieć swoją rację, czyli omawiane tu pryncypium.

Ruch wyobrażeń towarzyszy temu, co nazywamy myśleniem (νοεῖν), wszelako zrozumienie, jak czytamy w VII księdze Fizyki, polega raczej (paradoksalnie) na wyciszeniu ruchu wyobrażeń (Phys., VII, c. 3). Osoby nad wyobrażnią niepanujące: odurzone alkoholem; niedojrzałe emocjonalnie itp. do takiego wyciszenia nie są w stanie dojść. Brak im dojrzałości umysłowej; dojrzałości duchowej. Decyzje (zwłaszcza te najważniejsze) nigdy dojrzałymi się nie staną dopóty, dopóki człowiek nie osiągnie dojrzałości umysłowej. Czas nie jest tu sprawą istotną. Człowiek o dojrzałej osobowości moralnej podejmuje dojrzałą decyzję w przeciągu sekund, podczas gdy dla osoby niedojrzałej na podjęcie tej samej decyzji szereg lat to za mało. Można zdradzać predylekcję dla „dramatyzmu wyborów moralnych”, podobnie jak można darzyć uznaniem wielomówstwo: mnożenie nowych idei, które nigdy nie prowadzą do definitywnego zrozumienia, gdyż samo ich pomnażanie bywa uważane za znamię intelektualnego wyrafinowania. Mówilibyśmy o „tworzeniu nowych możliwości egzystencjalnych”, przy czym pozytywne określenie *natury* owej „egzystencji” nie byłoby możliwe.

Jeżeli chcielibyśmy użyć terminu motus w sensie analogicznym (co rzeczywiście Tomasz czyni na kartach Summy teologicznej), to winniśmy użyć precyzyjnego określenia motus instantaneus (odnotować je przynajmniej na marginesie). W przeciwieństwie do ruchu przedmiotów materialnych, który przedstawić możemy na układzie współrzędnych kartezjańskich, „ruch” myśli jest „ruchem momentalnym”: brak w nim następstwa czasowego: przejście z możności do aktu dokonuje się poza czasem. Inaczej ruch takowy określamy jako operatio.

Platon nie poczynił tych odróżnień nie tylko odnośnie do człowieka, ale i odnośnie do Boga. Intelligere istot obdarzonych niematerialnym intelektem to właśnie operatio. Trzeba jednak odróżnić dalej „natychmiastowość” aktu myślenia Boga od tejsze cechy myślenia człowieka. Żadne z nich nie dokonuje się w czasie. Wszelako bycie „poza czasem” to zarówno specyficzna „miara” egzystencji *stworzonych* istot duchowych (zwana aevum) jak i wieczność (aeternitas) Boga. Wieczność jest nieustannym „teraz”; aktem pełnym. „Wymiar” ludzkiej egzystencji duchowej, a specjalnie wymiar egzystencji istot *całkowicie* duchowych; bezcielesnych (aniołów) to aevum, w którym mamy następstwo aktów i oczywiście zależność przyczynowo skutkową. Takiej zależności w Bogu nie ma. Wbrew Descartes’owi powiemy, że Bóg „przyczyną samego siebie” (causa sui) nie jest. Użycie terminu „przyczyna” w tym miejscu wynika z niezrozumienia i pomieszania szerszego znaczeniowo terminu pryncypium (ἀρχή) z terminem causa. Życie Boga rozwija się w określonym porządku i Osoba Niezrodzona jest pryncypium Osoby Zrodzonej – w istocie Boga. Oczywiście wbrew Ariuszowi powiemy, że zrodzenie to zupełnie coś innego niż stwarzanie (bycie przyczyną).

Osiągnięcie przez człowieka rzeczonej doskonałości (dojrzałości) – bycie w akcie – musi być poprzedzone szeregiem aktów cząstkowych; „szczebli” po których wspinamy się ku owej doskonałości. Dlatego to rozumujemy opierając się na przesłankach, a decyzje

podejmujemy po dojrzałym namyśle. Biorąc pod uwagę odróżnienie rozumu teoretycznego i praktycznego, powiemy, że zrozumienie jest skutkiem rozumowania, jest zaś pryncypium zamierzenia i namysłu nad realizacją teoretycznie wprzód ujętego oraz upodobanego przez nas (chcianego po prostu) celu.

Zgodnie z zasadami filozofii Arystotelesa, powiemy, że ruch w ogóle musi wypływać z nieruchomego pryncypium. Mikrokosmos, jakim jest człowiek (jego umysł), jest w tym punkcie podobny to makrokosmosu. Ruch obiektów stworzonych jest powodowany przez Nieruchomego Poruszyciela (Boga); ruch członków naszego ciała, a przedtem ruch wyobrażeń i ruch elementów rozumowania jeszcze wcześniej, jest możliwy dzięki zależności od nieruchomego pryncypium: zrozumienia celu.

W momencie jednak, kiedy próbujemy określić naturę owego pryncypium natrafiamy na poważne trudności. Wszak nie inaczej „wyobrażamy” sobie i pojmujemy to pryncypium, jak tylko na nim się aktualnie opierając; trudno zaś poznać cokolwiek dzięki temu, co odeń pochodne. W VII księdze Fizyki Arystoteles mówi obszernie o owym pryncypium: *quies intellectus* (loc. cit.). Ten „fizyczny” kontekst nie jest przypadkowy. Łatwiej ująć przedmioty, które są w „zwykłym” ruchu niż „ruch” myśli, nie mówiąc już o ujęciu tego, co ma być pryncypium „ruchu” myśli.

Zastanawiając się nad naturą ruchu przestrzennego (postępowego) zwierząt zauważamy prostą zależność: zwierzę budzi się ze snu w momencie, gdy zaczyna odczuwać głód; zaspokoiwszy zaś głód „idzie spać”. Życie ludzkie bywa często niestety podobne do tego animalnego. Sen jest nam niewątpliwie potrzebny; podobnie jak zresztą spoczynek w zwykłym tego słowa znaczeniu. Problemem jest tu tylko to, czy spoczynek ten możemy i powinniśmy nazywać *pokojem po prostu*.

Gdybyśmy byli (czy też jak chce Rousseau: *winniśmy* chcieć być) zwierzętami, *quies* człowieka nigdy nie różniłby się od tegoż zwierzęcia. Wobec tego określilibyśmy jego naturę jako prywatę myślenia. Według Rousseau, „człowiek myślący jest zwierzęciem zepsutym”. Myślenie niewątpliwie człowiekowi cywilizowanemu jest koniecznie potrzebne. Nader często jednak przyjmuje się, że *quies*, który musi je poprzedzać, musi zarazem owo myślenie przerywać; być „rozrywką”, czyli dosłownie: *rozerwaniem* „ciągłości” (tzn. integralności) myślenia.

Jeżeli bierzemy pod uwagę sens wyrażenia „ciągłość linii życiowej”, czy też mówimy „historii życia”, to „punkt wyjścia” moglibyśmy – istotnie – próbować zdefiniować tak jak scholastycy definiowali punkt matematyczny: „coś niepodzielnego” (*cuius pars non est*). Ta scholastyczna definicja matematycznego abstraktu lepiej odpowiada naoczności niż ta teoriomnogościowa definicja linii jako „zbioru punktów”. Mówiąc bowiem o naoczności mamy przed oczyma obiekty, których cechą jest rozciągłość. Punkt zaś będzie właśnie prywatą rozciągłości. Mówiąc o pryncypium „linii życiowej” mielibyśmy zatem na myśli x_0 , a mówiąc o historii życia: t_0 , które można odłożyć na wykresie. Jakkolwiek takie określenie pryncypium wydaje się zadowalać „myślenie wyobrazeniowe”, jest ono zupełnie nieadekwatne, jeżeli bierzemy pod uwagę duchowy charakter ludzkich czynności; duchowymi właśnie są te czynności, których zmierzyć się (linią czy też aparatem) nie da. Błędem jest zatem ujmowanie punktu wyjścia myślenia jako *prywatności* myślenia.

Wszelkie postaci irracjonalizmu, emotywizmu, egzystencjalizmu czy też fideizmu skłaniają się do stwierdzeniu, że myślenie *winno* dochodzić do takiej prywatności. Moglibyśmy

co prawda mówić o „bez-myśleniu” rzecznikami irracjonalizmu nie będąc. O „bez-myśleniu” mówi Norwid, nie mając wszelako na myśli *bezmyślności*. Z Paryża „Do Kraju tego ...” myśl Norwida biegła jak ku arkadii dzieciństwa. Czy Polacy są i muszą być „fideistami”; „egzystencjalistami”? Norwid ma na myśli coś innego: Bez-myślenie to – sit venia verbo – incogitatio. Kartezjańskie „myślenie”, a jeszcze bardziej tzw. idealizm niemiecki przyniósł Europie ideologie wynaturzone i wręcz zbrodnicze. „Do Kraju tego ...” tęsknimy jak do miejsca, gdzie tej „kreatywności myślenia” brak, czy też pojawia się jako w najlepszym razie osobliwość (Cieszkowski, Trentowski) – bez wyraźnego wpływu na postępowanie zwykłych ludzi. Bez-myślenie nie jest to obojętność na filozofię i teologię w *ogóle*. Gdybyśmy musieli ją uprawiać w duchu idealizmu – lepiej byłoby jej w ogóle nie uprawiać. Wszelako mamy filozofię i teologię klasyczną, a do „wytworów myśli” idealizmu wcale sięgać nie musimy. „Bez-myślenie” może mieć zatem pozytywny sens.

Zauważmy, że fideizm (np. Pascala) jest janusowym obliczem racjonalizmu, stąd też trudno naprawdę stwierdzić, które jest prywatą tego drugiego. Po Kancie *naturalną* kolejną rzeczy przychodzi Schopenhauer, Freud i Bergson. Filozofowie dyskutują nad zasadnością tego typu opcji, ale ich pogodzenie wydaje się niemożliwe.

Stanowisko anty-racjonalistyczne ma za sobą pozory słuszności, gdyż inaczej nie przyciągałoby ludzi mocą swego oszustwa. Jeżeli stawialibyśmy (jak nadmieniono) znak równości między „myśleć”, a „cogitare”, to „pozbycie się kartezjanizmu” nie miałoby w sobie niczego nagannego. Pozbycie się brzemienia racjonalizmu wcale jednak do irracjonalizmu prowadzić nas nie musi. Sam bowiem Descartes zbudował swój system w opozycji do myśli klasycznej. Wystarczy zatem tylko odnowić to, co zniszczono.

System Descartes’a określa się mianem dualizmu. Jest to przede wszystkim dualizm ducha i ciała. Wszelako ten schemat myślenia bywa rozciągany poza problematykę antropologiczną. Może on pobierać rozmiary kosmiczne (Spinoza) lub – co nas to specjalnie tu zajmuje – jakby „skromniejsze”, tzn. związane z postępowaniem człowieka. Jeśli mianowicie za takim spoczynkiem, jakim jest bezmyślność, iść musi myślenie sensu largo, to związek obu będzie przypadkowy (akcydentalny) jedynie. „Spoczynek” byłby po stronie czysto subiektywnej motywacji działania. Stąd też bierze się przewrotna interpretacja Augustyńskiego „kochaj i rób, co chcesz”.

Augustyn zupełnie nie nadaje się na patrona fideizmu. Jeżeli ktoś mówi: intellectum valde ama (ukochaj mocno intelekt); jeżeli widzi obraz Boga w woli i intelekcie człowieka, fideistą z pewnością być nie może. Ostateczny cel życia chrześcijanina to trwałe przyłgnięcie intelektu (taki spoczynek właśnie) do Prawdy i radowanie się (velle) Nią. Do uszczęśliwiającego nas widzenia Boga w życiu przyszłym dochodzimy po szeregu szczebli: nie posuwamy się na oślep, ale dzięki zrozumieniu jednego, stajemy się zdolni zrozumieć to, co trudniejsze.

W Psalmach wielokrotnie pojawia się fraza: „non movebor (in aeternum)” (Ὁὐ μὴ σαλευθῶ εἰς τὸν αἰῶνα).¹¹ Lgnąc jednakowoż do przedmiotów tego świata, człowiek

¹¹ PSALMUS 15 (14), 5 qui pecuniam suam non dedit ad usuram et munera super innocentem non accepit. Qui facit haec, non movebitur in aeternum. PSALMUS 16 (15) 2 Dixi Domino: “ Dominus meus es tu, bonum mihi non est sine te ”. 8 Proponebam Dominum in conspectu meo semper; quoniam a dextris est mihi, non commovebor. PSALMUS 17 (16) 5 Retine gressus meos in semitis tuis, ut non moveantur vestigia mea. PSALMUS 21 (20) 8 Quoniam rex sperat in Domino et in misericordia Altissimi non commovebitur.

miotany jest niepewnością, mimo pozornej, a zawsze pożądanej trwałości dóbr. Augustyn wskazuje na prawdziwe źródło pokoju, albowiem tylko przyłgnięcie do Boga daje życiu jego stabilność:

„A jam rzekł w dostatku swoim: nie będę poruszony na wieki” (BW). W jakimż to dostatku się znajdując człowiek mówi: nie będę poruszony na wieki? Rozumiemy, bracia, sytuację człowieka ubogiego. Któż taki ma dostatek? Nikt. Czym jest dostatek człowieka? Troską i utrapieniem. A czy bogacze mają dostatek? Tym więcej im brak, im więcej mają. Gnębieni są pożadaniami; rozbici [emocjonalnie] pożadliwościami; osłabieni smutkiem. Gdzież jest ich dostatek? Dostatek istniał, gdy człowiek był w raju; gdy rozkoszował się Bogiem [...].¹²

Immobilitas mentis (niewzruszoność umysłu) wydaje się znamieniem duchowej dojrzałości. Gdyby Immobilitas-niewzruszoność miała być prywatą, to rozumowanie i zrozumienie obiektów materialnych byłoby niemożliwe, a samo życie pozbawione byłoby stałego punktu odniesienia.

Platon określa rozumowanie mianem „dialogu duszy z samą sobą”. Jakkolwiek wiele dialogów Platona kończy się znakiem zapytania, to nie wynika bynajmniej z tego, by *istotą* dialogu miałyby być właśnie „niedopowiedzenie”. W istocie na pytania postawione przez Platona odpowiada potem Arystoteles. Nadto i III księga Metafizyki zaczyna się od szeregu pytań (aporii). Ale Metafizyka nie jest „linią ginącą w nieskończoność”: traktat *definitywnie* się kończy odpowiedzią na te pytania.

Dialog w ogólnym tego słowa znaczeniu określimy scholastycznym terminem consilium: namysłu nad sposobem osiągnięcia zamierzonego celu. Obojętnie, czy celem tym jest samo poznanie prawdy (czynność rozumu teoretycznego), czy też zastosowanie tej prawdy w życiu codziennym (co jest domeną rozumu praktycznego), potrzebujemy (jako istoty społeczne) pomocy innych. Stąd „naradzamy” się z innymi (consiliamur). Wszelako

PSALMUS 30 (29) 5 Psallite Domino, sancti eius, et confitemini memoriae sanctitatis eius, 6 quoniam ad momentum indignatio eius, et per vitam voluntas eius. Ad vesperum demoratur fletus, ad matutinum laetitia. 7 Ego autem dixi in securitate mea: “Non movebor in aeternum”. PSALMUS 46 (45) 2 Deus est nobis refugium et virtus, adiutorium in tribulationibus inventus est nimis. 3 Propterea non timebimus, dum turbabitur terra, et transferentur montes in cor maris. 4 Fremant et intumescant aquae eius, conturbentur montes in elatione eius. 5 Fluminis rivi laetificant civitatem Dei, sancta tabernacula Altissimi. 6 Deus in medio eius, non commovebitur; adiuvabit eam Deus mane diluculo. PSALMUS 62 (61) 7 Verumtamen ipse Deus meus et salutare meum, praesidium meum; non movebor. PSALMUS 112 (111) 1 ALLELUIA. ALEPH. Beatus vir, qui timet Dominum, 6 CAPH. quia in aeternum non commovebitur. PSALMUS 125 (124) 1 Canticum ascensionum. Qui confidunt in Domino, sicut mons Sion: non commovebitur, in aeternum manet.

¹² Augustinus, IN EUMDEM PSALMUM 29, ENARRATIO II, Sermo ad populum. (Quae sit vera abundantia). 17. [v 7.] Ego autem dixi in mea abundantia: Non movebor in aeternum. In qua abundantia dixit homo: Non movebor in aeternum? Intellegimus, fratres, personam humilis hominis. Quis hic habet abundantiam? Nemo. Abundantia hominis quae est? Aerumna, calamitas. Sed divites habent abundantiam? Plus egent quanto plus habent: desiderii vastantur, cupiditatibus dissipantur, timoribus cruciantur, tristitia contabescunt: quae illis abundantia? Abundantia erat, quando constitutus est homo in paradiso, quando nihil deerat illi, quando Deo fruebatur: sed dixit: Non movebor in aeternum. Quomodo dixit: Non movebor in aeternum? Quando libenter audivit: Gustate, et eritis tamquam dii: cum Deus diceret: Qua die ederitis, morte moriemini; et diabolus: Non morte moriemini. Credens ergo illi talia suadenti dixit: Non movebor in aeternum.

trzeba realistycznie wziąć pod uwagę fakt, że osoby, których się radzimy, mogą albo nie chcieć, albo nie być w stanie udzielić nam tejże rady. Nie ma lepszego wyznacznika autentyczności przyjaźni niż wartościowa rada. Ale rady takowej udzieli nam tylko ten, kto wprzód ma upodobanie w tym samym, co nasz cel (jest to zasadniczy motyw biblijnej Księgi Hioba).¹³ Zawsze winniśmy mieć na widoku cel: zrozumienie, a dialog jest o tyle potrzebny, o ile ku temu celowi rzeczywiście się zbliżamy. Mnożenie słów i idei czasami nas wręcz od tego celu oddala. Dialog może stać się częścią gadaniną, a „postępowanie”, które za nim by szło – przypadkowe, chaotyczne i nieprzemyślane. Postępowanie i działanie traciłoby tradycyjnie przypisywaną im godność.

Bywa tak obecnie nader często, co widać w potocznym znaczeniu wyrazu „działać”. Aktywność społeczna bywa postrzegana obecnie przede wszystkim jako wytwarzanie obiektów. Działanie człowieka, które nie prowadziłoby do „wytwarzania” bywa uważane za „nieżyciowe”. Patrzymy na działalność człowieka do strony fenomenalnej, wskutek czego nie bardzo widzimy różnicę między pracą ludzką, a „pracą” zwierząt. Bobry konstruują zapory na rzekach. Czym zatem „konstruowanie” ludzkie różni się od konstruowania zwierzęcego?

Termin „konstruowanie” (konstruieren) jest użyty przez Kanta w znaczeniu „wytworzenia” przedmiotu rozumu. „Wytwarzamy” pojęcia podciągając je pod schematy myślenia. Pełni on de facto tę samą rolę, co instynkt zwierzęcy. Wielkie miasto i obszerna książka ma niewątpliwie rozmiary większe niż kopiec terminów lub tama skonstruowana przez bobry. Czy jednak oprócz różnicy owego „ile” istnieje różnica *jakościowa*? W wielkim mieście i „wielkiej” książce jest więcej elementów; czy jednak jest coś nadto?¹⁴ Kant odpowiada, że wyobraźnia ludzka (w przeciwieństwie do animalnej) jest „wytwórcza”, czyli czynna, jest to jednak *contradictio in adiecto*: zmysły *muszą* być bierne.

Zwierzę wykonawszy swą „pracę” – idzie spać. Homo faber wykonawszy swoją pracę poszukiwałby podobnego spoczynku. Spoczynku o charakterze emocjonalnym. Byłby to spoczynek w *jakimkolwiek* przedmiocie, a nikomu nie można by zrobić zarzutu, że przyjemność (satysfakcję emocjonalną) czerpie on z przyjemności niegodziwych. „Usprawiedliwione” bowiem byłyby one wszystkie bez wyjątku wartością aktywności, która potem z nich wypływa. Jeśli homo faber ma produkować skutecznie, to niech sobie znajdzie *zupełnie dowolną* emocjonalną motywację – bo jest to jego sprawa „prywatna”.

W ten to sposób wartość tego spoczynku zaczyna być mierzona wartością PKB. Kreujemy tzw. „wartości zachodnie”, usprawiedliwiając pragmatycznie te działania, które często przedtem uważano za niegodziwe. Oczekiwana dynamika pracy ma usprawiedliwić słuszność subiektywnych motywacji skłaniających ku pracy, mają one bowiem dawać jej siłę. Abstrahując od strony moralnej, zawsze można by zapytać, czy rzeczywiście siłę tę dają, a PKB niewątpliwie *zostanie* pomnożony. Pismo św. mówi zdecydowanie: nie. „[11] A przyszedł mi wraz z nią wszystkie dobra i niezliczone bogactwa w jej ręku.[12] Ucieszyłem się ze wszystkich, bo wiodła je Mądrość, a nie wiedziałem, że ona jest ich rodzicielką” (Venerunt autem mihi omnia bona pariter cum illa; Sap. 7. 11-12). „[12] Pożyteczniejsza jest mądrość z

¹³ Por. Rozdział XVI. Consilium η. Dialog

¹⁴ Por. Rozdział XXXI. USUS ε. Praca

bogactwem, i więcej pomaga tym, którzy widzą słońce.[13] Jako bowiem broni mądrość, tak też bronią pieniądze: lecz to ma nadzwyczaj umiejętność i mądrość, że dają żywot temu, który je ma” (BW). (12. utilior est sapientia cum divitiis et magis prodest videntibus solem 13. sicut enim protegit sapientia sic protegit pecunia hoc autem plus habet eruditio et sapientia quod vitam tribuunt possessori suo; Ecclesiastes, 7:12-13).

Ponieważ jednak w kanonach „nowoczesności” autorytet Pisma św. się nie mieści, niech wystarczy popatrzyć na *praktykę* samych rzeczników tzw. wartości zachodnich. Multikulturalizm polega na tym, że wyzyskuje się siły vitalne tych, którym „subiektywizm” jest *tymczasowo* zupełnie kulturowo obcy. W momencie wszelako, kiedy „ludzie nieucywilizowani” staną się „cywilizowanymi”, stają się po prostu bezsilnymi konsumentami. Stąd też Moloch zwany postępem potrzebuje wciąż nowych ofiar. *Na krótką metę* znajdowanie spoczynku w byle jakim przedmiocie daje pozytywny wynik, na długą metę musi prowadzić do paraliżu sił vitalnych.

Człowiek nie jest w stanie żyć bez jakiejś przyjemności: *bez niezakłóconej i naturalnej dlań czynności*; definicja jej podana w Etyce Arystotelesa brzmi: delectatio est operatio connaturalis non impedita).¹⁵ Do wyboru mamy tylko, czy przyjemność czerpiemy z rzeczy wzniosłych, czy też lichych (aut enim delectatur in infimis, aut in summis); te drugie nas od pierwszych (do Boga) odwodzą.¹⁶ Jeżeli spoczynek emocjonalny nie jest połączony ze spoczynkiem strony duchowej – quies intellectus et voluntatis, to bez pokoju, raz „wchodząc w świat” zbudowany ręką ludzką, od razu byśmy w nim, gubili – lgnąc do przypadkowych przedmiotów, bez nadziei powrotu, gdyż „każda rozkosz i każdy ból niby gwoździem duszę do ciała przybija i niby szpilkami ją do niej przyczepia ...”. (Platon, Fedon, 83D; Witwicki).

Immobilitas mentis musi mieć pozytywne znaczenie – doskonałości, która wieńczy to, co do niej prowadzi; doskonałości, w której ogniskują się wszystkie działania prawdziwie ludzkie. Arystoteles określał ją mianem theoria – kontemplacji. W Etyce Nikomachejskiej i Metafizyce mówi on, że chodzi o kontemplację Najdoskonalszego Przedmiotu – Boga. Można przyjąć, że Arystoteles doszedł do kresu zdolności rozumu naturalnego. Poza nim mamy bowiem to, co umysł przekracza, choć oczywiście *dopełnia*, a nie *niszczy* (Dionizy Areopagita, O imionach Bożych, c. 4). Arystoteles nie znał Objawienia. Tomasz mówi, że o Bogu, po przyjściu na świat Chrystusa, człowiek zupełnie niewykształcony wie więcej niż najwytrawniejszy filozof – przed Jego przyjściem (De Trinitate, q. 2).

Zasadniczą prawdą Objawienia jest prawda o Bogu jednym w Trójcy Osób. Wszak to Druga Osoba Trójcy to Objawienie nam przyniosła. Arystoteles mówi, że wszystko w świecie usiłuje naśladować doskonałość Boga (De anima, II, c. 4, 415a 26-415b 6). Augustyn zaś, idąc za Objawieniem dopowiada, czym jest specjalnie doskonałość człowieka przeznaczonego do chwały. W świecie materialnym mamy tylko ślad Trójcy (vestigium Trinitatis); we władzach zmysłowych człowieka również. Ale w człowieku (jego umyśle – mens) jest nadto Jej obraz (imago Trinitatis). Tomasz zaś dodaje, że imago pokazuje się w człowieku tym wyraźniej, im silniej zwraca się on ku Bogu.

Arystoteles określa *Boga* mianem *Nieruchomego Poruszyciela*. *Akcydentalnie nieruchomym jest również intelekt ludzki – w relacji do ożywianego przezeń ciała człowieka*.

¹⁵ Summa Theologiae II-II, q. 114 a. 2 ad 1; I-IIae q. 32 a. 1 s. c.

¹⁶ Grzegorz Wielki; za: Corpus Thom., Ignotus auctor, De beatitudine, cap. 3.

Porusza się również akcydentalnie, bo wszak przychodzimy na świat i zmieniamy miejsca pobytu również. Nie możemy zatem za Platonem powiedzieć, że dusza porusza sama siebie. Tym bardziej nie można tego powiedzieć o Bogu. W intelligere Boga nie tylko nie ma rozciągłości właściwej przedmiotom materialnym; nie ma w Nim nawet następstwa aktów (ogniów rozumowania i decyzji). Życie Boga jest niezmiennym „teraz” (aeternitas). Naturalną kondycję ludzkiego umysłu to życie musi przewyższać. Objawienie wszelako obiecuje nam partycypację w wieczności Boga.

Rozum naturalny i metafizyka również poprzestaje na ustaleniu atrybutów esencjalnych Boga: świat jest dziełem istoty rozumnej i wolnej: ład (świata) przypadkiem powstać nie może, jest więc dziełem intelektu. Nie działa On z konieczności, gdyż nie jest przyczyną zawierającą się w żadnym rodzaju; bycie w rodzaju (bycie tak ograniczonym) właśnie determinuje działanie (ciała powodują ruch ciał – z konieczności). Wszelako Objawienie mówi, że intellegere i velle Boga to nie tylko atrybuty esencjalne. Ruchem jednego i drugiego nie nazwiemy; teologia oba nazywa mianem processiones. One prowadzą do „ukonstytuowania się” Trzech Osób Boskich, przy czym wyraz „konstytuować” trzeba wziąć w kontekście wspomnianej aeternitas życia Boga. Ojciec jest pryncypium Syna, choć nie jest jego przyczyną. Objawienie obiecuje chrześcijanom partycypację w tym „ruchu witalnym” samego Boga. O ile ktoś mógłby mieć podejrzenie, że kontemplacja, o której mówi Arystoteles, jest czymś podobnym do „medytacji transcendentalnej”, czyli byłby to jakiś stupor mentis, to odnośnie do „kontemplacji” we wspomnianym tu sensie, takowych podejrzeń mieć już nie można. Quies umysłu ludzkiego w Bogu jest aktywnością tak dynamiczną, że niepodobna w ogóle wyobrazić sobie aktywności *bardziej intensywniej*. Wszak stworzenie (pochodzenie rzeczy od Boga) jest tylko bladym odbłaskiem pochodzenia Osób Boskich. Tego spoczynku już w ogóle „stanem emocjonalnym” nazwać się nie da.

Niewzruszoność umysłu mogła być dla stoików ideałem zwanym ἀταραξία. Jest to jednak tylko minimum. Pokój jest zapewne wielkim dobrem – często niedocenianym, a rodzi się on naprzód w ludzkim sercu (woli człowieka). Arystoteles wypełni ataraksia pozytywną treścią: kontemplacji Boga. Objawienie dopowiada więcej, gdyż mówi, czym jest życie Boga, w którym uczestniczymy. Lgniemy do Niego intelektem i w Nim zarazem znajdujemy upodobanie woli. Wszelkie myślenie, które idzie potem, i wszelkie chcenie również jest o tyle godziwe, o ile zakorzenione jest w zrozumieniu i upodobnieniu jakie mamy w Przedmiocie Najwyższym.

Działanie ekonomiczne jest jednym z aspektów działania w szerokim tego słowa znaczeniu. Jeśli zaś patrzemy na całe nasze życie, to nie wiedzieć jak „banalne” czynności; czynności nie wiedzieć jak natarczywie *wulgaryzowane* przez media, są kontynuacją pierwotnego pryncypium: są duchowe o tyle, o ile istnieje „ciągłość”, a nie odrywamy się od pryncypium.

Mówiąc o wulgarności mamy na myśli tę sferę życia ludzkiego, w której godność ludzka bywa najdotkliwiej deptana. Człowiek jest tym, czym być powinien, dzięki temu, co definiuje go jako człowieka, a dalej jako chrześcijanina. Bóg jest duchem, stąd o żadnej „emocjonalności” w jego życiu mowy być nie może. Wszelako nie jest też Jednią neoplatońską. Myślenie i chcenie Boga to akty duchowej płodności: Ojciec rodzi Syna, a od Obu pochodzi Duch św. Człowiek jest ad imaginem Dei dzięki płodności właśnie. Biorąc do ręki III rozdz. Listu do Efezjan: „Dlatego klękam na kolana moje ku Ojcu Pana naszego

Jezusa Chrystusa, Z którego wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi jest nazywane” (BW; Eph. 3. 14-15: Hujus rei gratia flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur), widzimy głębszy sens ojcostwa i płodności. W Komentarzu Tomaszowym czytamy, że jesteśmy prawdziwie synami Boga, gdyż On najprawdziwiej jest Ojcem, „od Niego bierze się wszelkie ojcostwo na niebie i ziemi”. Znamienne jest owo „na niebie”. Czy w wypadku aniołów (którzy znajdują się „w niebie”) możemy mówić o ojcostwie, zważywszy, że wszak żaden drugiego nie rodzi? Tak, ponieważ o ojcostwie w najogólniejszym (eminentnym) tego słowa znaczeniu mówimy jako o *pryncypium życia*. Otóż człowiek płodząc dziecko daje mu zwyczajnie *możliwość* życia (zaistnienia). Natomiast *aktualne* ojcostwo, polega na komunikowaniu *aktu życia* (to mamy w wypadku wychowania potomstwa u ludzi). Ojcostwo w tym drugim znaczeniu jest atrybutem nauczycieli, zwłaszcza: wiary, choć o tym „intelektualnym” ojcostwie nadmienia też Cyceon, co jest o tyle zrozumiałe, że wszak życie intelektu jest doskonalsze niż życie czysto biologiczne. Dlatego to jeden anioł może być „ojcem” drugiego, gdyż udziela mu światła poznania, doskonałości, czystości.¹⁷

Płodność nie ogranicza się do usus matrimonialis,¹⁸ ale nadto wypełnia się w wychowaniu potomstwa, a nadto i w rodzeniu duchowym.¹⁹

¹⁷ S. Thomae In Eph. C. 3, Lectio 4, 168: „ad patrem domini nostri Iesu Christi”, scilicet cuius nos filii sumus. Iac. I, 17: omne datum optimum, et cetera. Is. LXIII, 16: tu enim, domine, pater noster, et cetera. Ex auctoritate autem confirmatur obtinendi quod petimus fiducia, quia ipse est ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur. Hic posset quaeri utrum in caelo sit paternitas. Posset dici breviter, quod in caelo, id est in Deo vel in divinis, est paternitas, quae est principium omnis paternitatis. Sed de hac non quaeritur ad praesens, quia cuilibet fidei nota est. Sed quaeritur utrum in caelis, id est utrum in Angelis sit aliqua paternitas. Ad hoc dico quod paternitas est tantum in viventibus et cognoscentibus. Est autem duplex vita. Una secundum actum, alia secundum potentiam. Vita quidem secundum potentiam, est habere opera vitae in potentia. Unde dormiens quantum ad actus exteriores, dicitur vivere in potentia. Vivere autem secundum actum est, quando exercet quis opera vitae in actu. Sic autem non solum qui dat potentiam vitae, pater est eius cui dat; sed qui dat actum vitae, ille etiam pater dici potest. Quicumque ergo inducit aliquem ad aliquem actum vitae, puta ad bene operandum, intelligendum, volendum, amandum, pater eius dici potest. I Cor. IV, 15: nam si decem millia paedagogorum habeatis in Christo, sed non multos patres, et cetera. Cum ergo inter Angelos unus alterum illuminet, perficiat et purget, et isti sint actus hierarchici, manifestum est quod unus Angelus est pater alterius, sicut magister est pater discipuli. Utrum autem paternitas, quae est in caelis et in terra, derivetur a paternitate, quae est in divinis, dubitatur. Et videtur quod non; quia nomina sic imponimus secundum quod res nominatas cognoscimus; quidquid autem cognoscimus, est per creaturas, ergo nomina imposita a nobis rebus ipsis, plus et prius conveniunt creaturis quam ipsi Deo. Respondeo et dico quod nomen alicuius rei nominatae a nobis dupliciter potest accipi, quia vel est expressivum, aut significativum conceptus intellectus, quia voces sunt notae, vel signa passionum, vel conceptuum qui sunt in anima, et sic nomen prius est in creaturis, quam in Deo. Aut inquantum est manifestativum quidditatis rei nominatae exterius, et sic est prius in Deo. Unde hoc nomen paternitas, secundum quod significat conceptionem intellectus nominantis rem, sic per prius invenitur in creaturis quam in Deo, quia per prius creatura innotescit nobis, quam Deus; secundum autem quod significat ipsam rem nominatam, sic per prius est in Deo quam in nobis, quia certe omnis virtus generativa in nobis est a Deo. Et ideo dicit: ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur, quasi dicat: paternitas quae est in ipsis creaturis, est quasi nominalis seu vocalis, sed illa paternitas divina, qua pater dat totam naturam filio, absque omni imperfectione, est vera paternitas.

¹⁸ Augustinus, DE GENESI CONTRA MANICHAEOS LIBRI DUO. LIBER PRIMUS

Quomodo spiritaliter accipiendum versus Gen 1, 28.

19. 30. Quod autem scriptum est: *Masculum et feminam fecit illos; et benedixit eos Deus dicens, Crescite et multiplicamini, et generate, et replete terram*; rectissime quaeritur quemadmodum accipienda sit coniunctio masculi et feminae ante peccatum, et ista benedictio qua dictum est: *Crescite et multiplicamini, et generate, et replete terram*: utrum carnaliter, an spiritaliter accipienda sit. Licet enim nobis eam etiam spiritaliter accipere, ut in carnalem fecunditatem post peccatum conversa esse credatur. Erat enim prius casta coniunctio masculi et feminae; huius ad regendum, illius ad obtemperandum accommodata: et spiritalis fetus intellegibilium et immortalium gaudiorum replens terram, id est, vivificans corpus, et dominans eius; id est, ita subiectum habens, ut nullam ex eo adversitatem, nullam molestiam pateretur. Quod ideo sic credendum est, quia nondum erant filii saeculi huius antequam peccarent. Filii enim saeculi huius generant et generantur, sicut Dominus dicit, cum in comparatione futurae vitae quae nobis promittitur, carnalem istam generationem contemnendam esse demonstrat.

¹⁹ Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod principalius bonum matrimonii est proles ad cultum Dei educanda. Cum autem educatio fiat communiter per patrem et matrem, uterque secundum fidem intendit ad cultum Dei prolem educare; et ideo si sint diversae fidei, intentio unius alterius intentioni contraria erit; et ita inter eos non potest esse conveniens matrimonium; et propter hoc disparitas cultus praecedens matrimonium, impedit ipsum ne contrahi possit.

Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1 a. 1 ad 8. [...] In bono enim prolis intelligitur non solum procreatio; sed etiam educatio [...].

Między tym, co realne a tym, co „idealne”

Zachwyt nad pięknem świata naturalnego wywołuje w umyśle człowieka uczucie pokoju, pod warunkiem postrzegania tegoż świata z pewnego dystansu. Marek Aureliusz pisze: „I kłosa, gdy się w dół schylają, i zmarszczone czoło lwa, i piana lejąca się z pyska dzików [...] które same w sobie dalekie są od piękności [...] przecież służą ozdobie i miłe są duszy, ponieważ są dalszym ogniwem tworów natury [i dają] głębsze zrozumienie tego, co się dzieje we wszechświecie [...]”.²⁰ Fizyczna bliskość dzikiego zwierzęcia budzi jednak zupełnie temu przeciwne – poczucie zagrożenia. Podobnie rzecz ma się z pięknem ciała ludzkiego. Immanuel Kant stwierdza, że jest ono najpiękniejszym obiektem w naturze. Wszelako percepcja tegoż piękna bywa zakłócana przez animalne pożądanie – fizycznej bliskości. Ta bliskość może rodzić pokój tylko w specjalnych warunkach. Rodzina jest takim miejscem pokoju. Często zaś fizyczna bliskość innych ludzi wcale uczucia pokoju nie rodzi: ufność jest warunkiem koniecznym. „Bliskimi” w sensie niedosłownym są ludzie, którzy są dla nas życzliwi. W stosunku do tych, w których życzliwość wątpimy, pragniemy zachować dystans.

Z dystansu jesteśmy w stanie dostrzec piękno otaczającego nas świata, a to pozwala nam niewyraźnie przynajmniej poznać Tego, kto jest jego Stwórcą. Odczucie harmonii może być zburzone dwojako: z racji rzeczowej „bliskości” przedmiotów materialnych, fizycznie naszemu życiu zagrażających. Warunki atmosferyczne Gór Wysokich stanowią dla „zwykłego” człowieka zagrożenie, przed którym się broni. Pięknem Himalajów mogą zachwycać się tylko „nieliczni”; ci, którzy zagrożenie to traktują z dystansem. Po wtóre, w „obrazie” otaczającego nas świata mogą pojawić się elementy obce, które jego harmonię burzą: w Górach Wysokich takich obiektów brak. Nie zawsze i nie przede wszystkim te obce elementy stanowią zagrożenie tylko animalnej egzystencji *człowieka*. Muszą ją one stanowić zagrożenie dla animalnej egzystencji *zwierzęcia*. Plama ropy, która wyciekła z tankowca, stanowi zagrożenie dla życia ptaków morskich. Bezpośredniego zagrożenia dla egzystencji ludzkiej ona nie stanowi. „Odczuwamy” wszelako szpetotę tego, co nazwalibyśmy może bezmyślną ingerencją w harmonię świata naturalnego. Zwierzę jej odczuć nie potrafi, gdyż pięknem przyrody nie potrafi się zachwycić. Może ono tylko „odczuć” tę dysharmonię w sposób cielesny. Harmonię (piękno świata) „odczuwamy” przy pomocy władzy, która zwierzętom jest zupełnie obca – dzięki intelektowi.

Przeżycie w sensie animalnym wymaga ujęcia proporcji stanu energetycznego obiektu materialnego i własnego stanu somatycznego. Pobieranie pokarmu polega na asymilacji go i wyzwolaniu energii wiązań chemicznych. Człowiek na poły instynktownie wyczuwa tę proporcję: czując głód czy też pragnienie kieruje się ku obiektom, które pozostają (w jego odczuciu) w określonej proporcji do potrzeb somatycznych. Wszelako obok tego ujmuje on nadto proporcję między obiektami „obcymi mu” – ich piękno. Zwierzę „widzi” dany obiekt w relacji do własnej specyficznej natury, gdyż poznanie to jest zawsze „egzystencjalnie zaangażowane”. Natomiast człowiek „widzi” (intelektem) obiekty, rzeczy, a specjalnie

²⁰ Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, ks. III, 2. przeł. K. Leśniak, Warszawa 1984, s. 21.

człowieczeństwo z dystansu, który „interesowność” wyklucza. Kogoś, kto jest *tylko potrzebny*, jako zupełnie równego w człowieczeństwie nie postrzegam. Równość ta to jedność natury, której żadna jednostka „całkowicie” nie posiada, gdyż tylko w niej partycypuje. Dóbr prawdziwie ludzkich pragniemy bezinteresownie, jako „nie-naszych”.

Świat nietknięty ręką człowieka żadnych niedoskonałości (dysharmonii; prywatności) w sobie mieć by nie mógł.²¹ Każda bowiem rzecz w tym świecie zajmuje swoje naturalne miejsce, a to stanowi o harmonii całości. Wszelako w świecie „ludzkim” obok natury istnieje drugie pryncypium działania – ars-techné (Arystoteles, Fizyka, II, 1). Niektóre z czynności ludzkich nazwiemy animalnymi.²² Rodzic przekazuje formę człowieczeństwa swemu potomstwu. Bezpieczeństwo pojawienia się nowego życia wymaga istnienia rodziny, która to, co animalne chroni od strony wolitywnej z *zewnątrz*. Natomiast forma przedmiotu wytworzonego ręką człowieka jest odbitką wzoru istniejącego w umyśle tego, kogo racji „formowania” nazwiemy artifex-technites. Forma ta nie jest repliką jego genotypu. Wydawałoby się, że granica między jednym i drugim działaniem pokrywa się z granicą między tym, co animalne i tym, co specyficznie ludzkie. Tak jednak nie jest.

Forma człowieczeństwa, która bywa przekazywana na drodze prokreacji, ewidentnie różni się od formy na przykład domu, którą artifex-technites ujmuje w swym umyśle, po to, aby potem wprowadzić ją w materię. Jedno i drugie działanie jest czymś więcej niż tylko mechanicznym oddziaływaniem obiektów. Wytwórca antycypuje warunki, w których przyjdzie mu swą myśl urzeczywistnić. Natura działa podobnie: teleologicznie (jak homeostat). Materialne warunki zaistnienia geniusza-Beethovena w rodzinie wedle obecnych standardów patologicznej dawałaby wszelkie przesłanki po temu, by jego „niechcianej” egzystencji się pozbyć. Tymczasem natura rany zadane człowieczeństwu „zabliźnia” sama.

W umyśle wytwórcy pojawia się intentio (zamiar) urzeczywistnienia tego, czego wzorem jest to, co „wyobrażone”. Podobnie (według Arystotelesa) w przekazywaniu życia czynnym pryncypium jest intentio naturae. Świat jest celowo zorganizowaną całością. Sama Ziemia to również homeostat. Niedawno uczeni Massachusetts Institute of Technology odkryli mechanizm samoregulacji ciepłoty Ziemi (przez wietrzenie krzemianów). Nawet

²¹ PSALMUS 107 (106) [Dominus] Posuit [...] 34 terram fructiferam in salsuginem a malitia inhabitantium in ea.

Super Iob, cap. 31. Deinde excludit a se vitium superfluae cupiditatis etiam in rebus acquirendis ex propriis possessionibus, quod quidem dupliciter manifestatur: uno modo per hoc quod homo per nimium cultum superfluos fructus a suis possessionibus extrahere nititur, et ad hoc excludendum metaphorice subdit si adversum me terra mea clamat, quasi non permiserim eam quiescere sed nimis eam coluerim, unde subdit et cum ipsa sulci eius deflent, et loquitur per similitudinem hominis qui nimis angariaretur.

²² Summa Theologiae I, q. 84 a. 2 ad 1. Dicit enim quod servat aliquid, scilicet non formatum tali imagine, quod libere de specie talium imaginum iudicet, et hoc dicit esse mentem vel intellectum. Partem autem quae informatur huiusmodi imaginibus scilicet imaginativam, dicit esse communem nobis et bestiis.

De veritate, q. 25 a. 1 arg. 1. Quia, ut dicit Magister in libro II Sent. 24, quod in anima nostra reperies aliquid commune cum bestiis, quod ad sensualitatem pertinet. Sed vires sensitivae cognitivae sunt nobis et bestiis communes. Ergo ad sensualitatem pertinent.

nauki szczegółowe dają niewyraźnie przynajmniej pojęcie o tym, że świat jest celowo przez *Kogoś* zorganizowaną całością, a nie zlepkiem materiałów.

W świecie ludzkim pojawiają się obiekty, które zwyczajnie określamy jako obiekty sztuczne (*artificiales*). Forma domu wytworzonego ręką ludzką może być równie albo (jak się wydawało niektórym) bardziej piękna niż obiekty naturalne. Pięknem świata naturalnego możemy się zachwycać jedynie krótko i tylko wówczas, gdy nie jest on (świat) potencjalnym zagrożeniem naszej animalnej egzystencji. „Domem” naszym natura nie jest i dlatego budujemy domy, które dają (jak się spodziewamy) poczucie bezpieczeństwa. Niestaranność wykonania jednak może tę funkcję zniweczyć. Pięknym nadto „dom” służący tylko zachowaniu minimum egzystencji bywa rzadko (nie zawsze jest „domem rodzinnym”). W języku niemieckim mamy specyficzne znaczenie łacińskiego *domus*. Der Kölner Dom (Katedra w Köln) jest obiektem niezrównanie pięknym, dlatego zapewne, że jest Domem Boga, a pośrednio – *prawdziwym* domem człowieka. „Uczynić” możemy (chyba nie własną mocą) dom, który odpowiada *duchowym* aspiracjom ludzkim.

W świecie naturalnym człowiek własnego „domu” mimo wszystko odnaleźć nie może. Odnajduje tylko minimum: ślad działania Stwórcy, który bywa postrzegany nie dość wyraźnie. Urok natury polega na tym, że „z oddali” tylko widzimy przez nią Tego, kto jest jej Stwórcą.

Forma domu istniejącego w umyśle *artifex-technites* (wytwórcy) bywa wprowadzana w świat materialny. Ta istniejąca w świecie materialnym bywa piękna lub nie: w zależności od tego, czy forma (idea) domu istniejąca w umyśle wytwórcy (*artifex-technites*) jest „czysta”, a nadto zależnie od tego, czy pragnie on (*intendit*) tym, co wytwarza, „zbudować” nie tylko „dom” *dla* ludzi, ale ludzi samych – w sensie duchowym.

Artysta, w znaczeniu przyjętym przez frazeologię języka polskiego, ma na uwadze zasadniczo piękno. Gdyby był on „artystą doskonałym” (jak Demiurg Platońskiego Timajosa) wytwory jego byłyby równie doskonałe. *Artifex* (rzemieślnik) jednak jako wytwórca ma na widoku zasadniczo użyteczność. To, co wytwarzane, jest środkiem do osiągnięcia celu; obiekty traktuje on instrumentalnie. Stosownie do tego, kierować nim mogą „intencje”: egoistyczne, przewrotne, szlachetne, przyziemne (itd.) – w zależności od tego, czym (kim) on właściwie jest *on sam*: „cel” gwoźli, którego działa. „Budować” może kierując się np. pragnieniem dominacji, czy też marginalizacji innych.

Jeremy Bentham zaprojektował tzw. Panoptikon – więzienie idealne; doskonałe ze względu na perfekcyjny system inwigilacji więźniów. Sto lat później powstały *państwa*, które w istocie były właśnie gigantycznymi więzieniami – budowano nie domy, ale „obozy”. Platon może przewidział tę sytuację, gdyż więźniami są u niego kajdaniarze mitu Jaskini. Budując cokolwiek, człowiek (*sofista*; „mędrzec”) zawsze może budować *de facto* system społecznej opresji.

W Norymberdze oceniono jednoznacznie wartość moralną „budowli narodowego socjalizmu”. Zamierzenia (*intentiones*), które przyświecały „budowniczym” oceniono w sposób, którego trafność wydaje się bezdyskusyjna. Niekiedy wyraźnie widzimy *skutki* działania danej osoby, a stąd możemy niemal niemylnie ocenić jej *intentio*. Trudniej przysłoby ocenić tę samą *intentio* w Norymberdze 10 lat wcześniej. „Kajdaniarze” byli zauroczeni wizją „narodowego postępu”. Jeszcze trudniej wypadnie ocena dokonań naukowego socjalizmu. Hanna Arendt miała ogromną trudność z przekonaniem ludzi w

Stanach, że socjalizm naukowy wcale pomysłem lepszym od socjalizmu narodowego nie jest. Ludzie często nie chcą przyjąć do wiadomości tego, że niektóre idee, które sami poczytują za szlachetne, *muszą* wydać zatrute owoce.

Czytając *uważnie* dzieła twórców naukowego lub narodowego socjalizmu możemy prześledzić naturalny bieg rzeczy: zamierzenia „twórców” są nikczemne, dlatego że złymi (a właściwie absurdalnymi) są same pryncypia.²³ Wszystko zależy od tego, czy potrafimy na te skutki spojrzeć z pożądanego dystansu. Niektórzy bowiem w ogóle negują możliwość poznania prawdy innej jak tylko uwarunkowanej historycznie, czy też subiektywnie.

Im dalej cofamy się ku „teoretycznym” zasadom (ku adekwatnej ich ocenie), tym łatwiej popatrzeć na fakty z tego pożądanego dystansu, a zarazem trudniej relację „zasad” do skutków przedstawić dość „obrazowo”, gdyż dystans poznawczy to wyklucza. Nie dotyczy to tylko adekwatnej oceny „dokonań”, ale i oceny samych „zasad”. Zwolennik na przykład heglizmu niełatwo i niechętnie przyzna, że marksizm jest jego (heglizmu) prawowitym potomkiem. Jeszcze trudniej przyjdzie zdezwuować szlachetność idei Wiecznego Pokoju Kanta. Pax Sovietica zdradza pewne podobieństwo do tej idei, wszelako rzecznik kantowskiego humanizmu powie, że sowietyzm to karykatura, nie zaś realizacja tej idei. „Szlachetne” idee bywają „niezrozumiane” i „zniekształcone” przez profanów, lecz tym samym o ich „szlachetności” się nie wątpi.

Mówiąc o tym, że forma obiektu wytworzonego ręką ludzką może stanowić „dysonans w harmonii natury”, wcale nie mamy na uwadze tzw. antropopresji, ani tym bardziej konieczności obrony natury przed człowiekiem. Wszak człowiek sam też ma określoną, a mianowicie rozumną naturę.²⁴ Zatruwając środowisko naturalne, człowiek wyrządza daleko bardziej dotkliwą szkodę własnym dzieciom niż „gatunkom zagrożonym”. Niszcząc przyrodę pozbawia on nadto swe dzieci możliwości zachwycania się jej pięknem. Nie tylko pyły zawieszone są skażeniem środowiska. Hałas jest również (uznaną) formą skażenia. Duże ośrodki miejskie stanowią centra skażenia z powodu bliskości lotnisk. Wszechobecny hałas (maszyn, mediów, reklam) zagłusza wewnętrzne poczucie ładu i dotyka człowieka głęboką prywacją.

²³ PIUS XI, ENCYKLIKA DIVINI REDEMPTORIS

58. Komunizm jest zły w samej swej istocie

57. [...] Na początku komunizm ukazywał siebie takim, jaki był rzeczywiście, w całej swej potworności. Szybko jednak zauważył, że w ten sposób zniechęca do siebie narody, a więc zmienił swą taktykę i ukrywając swe prawdziwe zamiary, próbował pozyskać dla siebie tłumy za pomocą wszelkiego rodzaju podstępów oraz hasel, które same w sobie były dobre i pociągające. [...]

22. [...] po raz pierwszy [...] w dziejach ludzkości jesteśmy świadkami starannie i planowo przygotowanego buntu przeciw wszystkiemu, „co nazywa się Bogiem” (2 Tes 2,4). Bo komunizm jest z natury swej antyreligijny i uważa religię za „opium dla ludu”, ponieważ jej zasady głoszące życie pozagrobowe odciągają proletariat od budowania na ziemi przyszłego raju sowieckiego.

²⁴ Marek Aureliusz, Rozmyślenia, s. 37. ks. IV. 27. Zaiste albo istnieje świat uporządkowany, albo też zamęt [...] nazywany tylko światem 29. Jeżeli obcy jest we wszechświecie ten, kto nie pojmuje, co w nim jest, nie mniej obcy i ten, kto nie rozumie, co się dzieje.

Nie możemy „zajrzeć do umysłów” osób, które ten „świat” „kreują” i natury ich intencji obnażyć. Wszelako widzimy naturalne skutki, a za nie twórcy ponoszą odpowiedzialność (pryncypia ich działań to intentiones). Poszukujemy źródeł (pryncypiów) utylitaryzmu współczesności, gdyż ten czyni człowieka biernym przedmiotem w mechanizmie wytworów. O ile ocena wartości zamierzeń (intentiones) twórcy idei Wiecznego Pokoju wyda się trudna (lub niewykonalna), możemy jednak zapytać, czy idea ta była „prawdziwa” czy też nie.

Cudzystów w tym wyrazie wyda się konieczny. Idealista w ogóle nie zgodzi się, by „idee” „wytwarzające” przedmiot, który chcemy wprowadzić do materialny świat, bodaj przy pomocy wydrukowanej książki, mogły być określane jako prawdziwe lub nieprawdziwe. W Fenomenologii Ducha czytamy, że pierwsza idea (idea wolności) pojawia się jako *skutek działania* ludzkiego. O tym, czy odpowiada ona obiektywnemu stanowi faktycznemu, w ogóle nie może być mowy. W istocie „hominizacja” polega raczej na wydobywaniu się ze stanu „surowej” natury.

Niezależnie od tego, jak wyrafinowanymi byłyby Ideen des Reinen Idealismus, faktem jest, że w celu ich przedstawienia w formie książkowej trzeba spisać szereg zdań, z których każde ma określoną wartość logiczną (jest prawdziwe lub nie). Sama „czystość” (Reinheit) tych idei jest problemem: możemy zawsze (i powinniśmy) zapytać, czy „pojawienie się” tych idei w tej oto książce jest racjonalnie uzasadnione, czy też – nie.

Forma obiektu materialnego (również forma znaku graficznego; forma zapisana w książce) wypływa z formy wyobrażonej w umyśle tego, kogo określa się mianem kreatora. Wyrazy spisane w książce mają nakierować (intendere) w jego pojęciu uwagę czytelnika na te „pojęcia czyste”. Stąd twierdzenie, że akty tzw. świadomości są intencjonalne. „Najtrudniejszym – wedle Kanta – zadaniem, jakie kiedykolwiek stanęło przed filozofią była dedukcja (tzw.) czystych kategorii”.²⁵ Wyobrażenia wytwórcza schematyzuje „przedstawienia” właśnie przez nie,²⁶ a one – z drugiej strony – są przedmiotem intencji (zainteresowania) filozofa-idealisty. Edmund Husserl nazwie potem tę dedukcję redukcją ejdetyczną. Ma ona nakierować (intendere) „świadomość” „rzeczy” jej immanentne.

Nie uzurpując sobie prawa do oceny tajników serc twórców fenomenologii, zawsze musimy zapytać, czy *zasady*, z których wychodzą, są prawdziwe, czy też nie. Wedle Arystotelesa, określenie „prawdziwe” do zasad *musi* się stosować. W tzw. filozofii współczesnej, do zasad określenie to stosować się *nie może*. Dorzeczość zasad

²⁵ Kant's Prolegomena to any Future Metaphysics, edited in English by dr. Paul Carus third edition, Chicago, The Open Court Publishing Company 1912; access 2022-11-21

<https://www.gutenberg.org/ebooks/52821>

This deduction (which seemed impossible to my acute predecessor, which had never even occurred to any one else, though no one had hesitated to use the concepts without investigating the basis of their objective validity) was the most difficult task ever undertaken in the service of metaphysics; and the worst was that metaphysics, such as it then existed, could not assist me in the least, because this deduction alone can render metaphysics possible.

²⁶ Por. Rozdział XV. Consilium ζ. Oświecenie partykularne. Wyobrażenia i simulacra, s. 270, przyp. 307.

sprawdzałibyśmy tylko drogą prób i błędów. Racjonalizm jednak nie jest stanowiskiem (historycznie) zupełnie nowym. Awicenna pisze, że „z powodu słabości «naszych dusz» drogą ścisłego rozumowania przyczynowo skutkowego postępować nie możemy”.²⁷ Stąd też, mimo że, według niego „Filozofia Pierwsza” ma za cel poznanie Boga, poznanie to nie będzie niewzruszonym wnioskiem sylogizmu dowodzącego. Tym samym rozerwano ogniwo między *theoria* i *praxis* oraz podważono racjonalne podstawy etyki, gdyż cel działania, który nie jest zupełnie pewny (transcendentny), jest tylko „pomysłem na życie”.

W wypadku wytwarzania w pospolitym tego słowa znaczeniu, błąd co do zasad czyni działanie przypadkowym, a potencjalnie złym. Budowniczy mostu może być osobiście człowiekiem uczciwym przynajmniej w tym sensie, że nie żywi wyraźnej intencji szkodenia komukolwiek. Wszelako taka „uczciwość” do wykonania *dobrego* mostu nie wystarcza. Most wadliwie wykonany stanowi zagrożenie dla ludzkiego życia. Nie trzeba wcale żywić złych zamiarów, by tego zła się dopuścić: wystarczy *nie dość stanowczo* żywić *dobry* zamiar wykonania pracy starannie. Niedokładność w wykonaniu rysunku lub przeprowadzeniu obliczeń wystarcza.

Względy *czysto ludzkie* skłaniałyby nas może do oczekiwania doskonałego napięcia uwagi w czasie wykonywania pracy. Widzimy bowiem często tragiczne skutki samej niestaranności wykonania pracy. Z drugiej strony oczekiwanie to (oczekiwanie „perfekcjonizmu”) wyda się nierealistyczne. Imperatyw kategoryczny można uznać za imperatyw perfekcjonizmu. Czy jednak „dopełnienia” (*perfectio*) człowiek ma poszukiwać w „człowieczeństwie”, czy też *poza* nim?

Patrzac na artefakty średniowiecza, imponujące nie tylko ogromem budowli katedr, coś zgoła perfekcjonizmowi bliskiego widzimy. „Rzemieślników” ożywiało pragnienie nie tyle zysku, co przymnożenia chwały Bożej. Nakierowanie uwagi (*intentio*) na *Transcendentny* Cel Ostateczny, co do którego nie możemy mieć wątpliwości, że jest celem godziwym, wyciska swe piętno na czynnościach zgoła „pospolitych”.²⁸ Jego zaś brak dotyka wszelkie działanie prywacją ładu (moralnego).

Po to by innym zaszkodzić wystarcza sama ignorancja – nieadekwatność wiedzy o stanie przedmiotowym środowiska, w którym mamy „idee” urzeczywistniać. Działanie odpowiedzialne musi brać pod uwagę bodaj tylko minimum, jakim jest zachowanie naturalnego środowiska egzystencji ludzkiej, ale i nadto być otwarte na to, co niedoskonałość ludzkiej natury dopełnia od strony jego (człowieka) ostatecznego przeznaczenia.

²⁷ Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, Tract. I, c. 5, ed. S. van Riet, Louvain, Leiden 1977, s. 32-33, Tractatus I, c. 3, A 21, 71va

[...] propter infirmitatem nostrarum animarum non possumus incedere per ipsam viam demonstrationis, quae est progressus ex principiis ad sequentia et ex causa in causatum [...]

²⁸ *Summa Theologiae* I-II, q. 1 a. 6 ad 3. Ad tertium dicendum quod non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur, sed virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiam si de ultimo fine actu non cogitetur. Sicut non oportet quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.

Idealista „kreuje” świat ludzki, a stąd (w jego pojęciu) idee, którymi się kieruje, złymi być nie mogą. Skutki działania idealisty pokazują jednak, że pryncypia są (mogą być) wadliwe. Jak jednak powiedziano, ustalenie tej relacji pryncypiów do skutków jest niełatwe, a niektórym wyda się niewykonalne.

W terminologii Kanta, wyobraźnia „produktywna” to „wyobraźnia wytwórcza”. Skutkiem jej działania ma być ujęcie praw naukowych. Obok tego mamy wyobraźnię niepoddaną rygorom „zasad”, a z niej wypływają tylko sądy syntetyczne a posteriori (nie zaś prawa naukowe wyrażane w sądach syntetycznych a priori). Cała trudność tej metodologii kantyzmu polega na tym, że podanie ścisłego algorytmu przejścia od jednych sądów do drugich wydaje się niewykonalne. Prawa naukowe winny obowiązywać zawsze, wszędzie i każdego: formą ich „prawdziwości” jest *powszechność*. „Sądy prywatne” tych cech nie mają. Współcześni teoretycy nauki przeważnie jednak nie godzą się na status Kantowskich sądów syntetycznych a priori. Ceni się (być może do pewnego stopnia słusznie) „indywidualizm”. „Jednomyślność” Kantowska godzi (jak się wydaje) w innowacyjność myślenia. Wskutek tego wierzy się, że prawda byłaby poznawana na drodze kolejnych przybliżeń i nic nadto od nauki oczekiwać nie można. Natomiast znaczący jest wpływ kantyzmu na etykę.

Einstein był geniuszem nauki, ale nadto interesował się żywo metodologią nauki. Był – jak się wydaje – skrajnym indywidualistą. Żywiolową niechęć budził w nim tzw. Zwang – przymus. O ile intelekt bywa przymuszamy przynajmniej prawami logiki do wyprowadzania sądów z przesłanek, to wyobraźnia – nie. „Wyobraźnia – zdaniem Einsteina – jest ważniejsza od wiedzy, ponieważ wiedza jest ograniczona”.

W pewnych sytuacjach wyobraźnia niepoddana intelektowi czyni działanie ewidentnie niegodziwym. Człowiek odurzony alkoholem nie ma wystarczających przesłanek do podejmowania czynności odpowiedzialnych. Nie tylko jednak alkohol może odurzyć wyobraźnię, gdyż tak samo uzależnionym bywa człowiek od tzw. „rzeczywistości wirtualnej”, a tej od realnego świata potem już nie odróżnia. Również pod wpływem strachu ludzie podejmują działania, których inaczej by nie podjęli: w obliczu śmierci im grożącej wyrzekają się zasad; wyobrażają sobie „żywo” to, co ich czeka, podczas gdy „brak wyobraźni” praktycznie posłużyłby im lepiej. Życiem wyobraźni wytwórczej „żyją” tylko idee. *Wydają się* nim żyć marzyciele. Tytułowy bohater powieści Lord Jim Josepha Conrada jest „romantykiem”; „idealistą”, a dlatego – postacią tragiczną. Dlatego Conrad pisze: „Hang ideas ...”: „precz z ideami”. Wyobraźnię należy wychowywać, a nie „rozwijać”.

Człowiek może mieć słuszne pojęcie co do czystości małżeńskiej, ale w konkretnej sytuacji silny bodziec zmysłowy może skłonić go do sprzeniewierzenia się zasadom.²⁹ Kant te

²⁹ Contra Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 3. Amplius. Omnis electio et actualis voluntas in nobis immediate ex apprehensione intelligibili causatur: bonum enim intellectum est obiectum voluntatis, ut patet in III de anima et propter hoc non potest sequi perversitas in eligendo nisi intellectus iudicium deficiat in particulari eligibili, ut patet per philosophum in VII Ethicorum.

Summa Theologiae I-II, q. 58 a. 2 co. Unde Augustinus dicit, super Psalm. quod interdum praecedit intellectus, et sequitur tardus aut nullus affectus, intantum quod quandoque passionibus vel habitibus appetitivae partis hoc agitur, ut usus rationis in particulari impediatur. Et secundum hoc, aliquo modo verum est quod Socrates dixit, quod scientia praesente, non peccatur, si tamen hoc extendatur usque ad usum rationis in particulari eligibili. Sic igitur ad hoc quod homo bene agat, requiritur quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis; sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis.

motywy określiłby jako empiryczne. Nie jest jednak jasne, jak w *konkretnej sytuacji* stwierdzić nieomylnie, że są nimi istotnie. Czy po to, aby działać uczciwie mam się stać poniekąd „ludzkością” we mnie potencjalnie obecną? Jeśli o „rozumności” ma stanowić powszechność, a taką myśl wielokrotnie w Uzasadnieniu Metafizyki Moralności spotykamy, to wszak *powszechna* akceptacja „Ustaw Norymberskich” w Trzeciej Rzeszy wcale nie czyniła ich mniej zbrodniczymi, niż były one w istocie. Nie widać wyraźnej granicy między wyobraźnią „trzeźwą”, a (potencjalnie) zbrodniczą.

Wyobraźnię można próbować kształtować drogą represyjnych zakazów – ustawowo. Na przykład zakaz noszenia broni ma mechanicznie przymusić do „nieczynienia zła”. Wszelako *bliższym i zasadniczym* pryncypium działań zbrodniczych jest *wyobraźnia* ukształtowana przez filmy ze scenami przemocy. Niemal mechanicznie (zwłaszcza dzieci) naśladują te „zachowania” „dorosłych”. Propagowanie treści niemoralnych ma być chronione przez tzw. „wolność wypowiedzi” (freedom of speech), tak jakby wyobrażenia były słowami. Ochrona tej „wartości” uważana jest za *powszechną* cywilizacyjną zdobycz Zachodu. Powszechny relatywizm jest jednak tylko inną (nową, urzekającą) postacią totalitaryzmu.

W roku 1938 po emisji „Wojny Światów” wielu ludzi w Stanach zmarło na atak serca. Orson Welles w ogóle nie został pociągnięty do odpowiedzialności za śmierć tych ludzi, choć wydaje się oczywiste, że na nim ta odpowiedzialność spoczywa. Upatruje się w jego książce „głębszego przesłania”, wobec którego *pospolita śmierć* wyda się niczym. Kantowska idea „kreatywnej świadomości” każe zamykać ludziom oczy na fakty, które skądinąd dostrzec nietrudno. Dogmatem tzw. racjonalizmu jest zasada: „myślenie jest zawsze dobre”; myślenie w ogóle złym być nie może, przy czym mianem myślenia określa się *de facto* nieskrepowaną grę wyobraźni.

Wyraz peccatum (ἁμαρτία) ma w klasycznej łacinie i grece dwa znaczenia. Kiedy Arystoteles mówi o „błędzie doktryny” (De coelo, III, c. 5, 304b 11), ma na myśli naruszenie (zastosowania) zasad *intelektu teoretycznego*. Poza tym jednak zwyczajnie w „Etyce” czasownik ἁμαρτάνειν (odpowiednik peccare) odnosi się do naruszenia zasad prawa *moralnego*. Jedno i drugie (zdaniem Tomasza) ma źródło w nieuporządkowanej wyobraźni (permixtio phantasmatum). Intelpekt wykonując każdą – poza ujęciem pierwszych zasad – czynność, jest poruszany przez wolę: co jest zgodne z naturą ludzką. Zdarza się jednak, że ta ulega *nienaturalnej* grze wyobrażeń: choć tej może się oprzeć. Istoty „inteligentne”, a nam wrogie, mogą *pośrednio* wpływać na afekty: przez sugestię wyobrażeń (mali Angeli cogitationes immittunt [...] illustrando phantasmata).³⁰ Skutek tego ich działania mogą

De veritate, q. 24 a. 10 co. [...] falsa aestimatio rationis in particulari eligibili: quae quidem provenit vel ex altero praedictorum, scilicet impetu passionis, aut inclinatione habitus; vel iterum ex ignorantia universali, sicut cum quis est in hoc errore, quod fornicatio non sit peccatum. Contra primum igitur horum liberum arbitrium remedium habet, quod possit peccatum deserere.

De malo, q. 2 a. 3 ad 9. Experimento enim cognoscimus quod aliter videtur nobis bonum aliquid vel malum circa ea quae amamus et ea quae odimus. Et ideo cum aliquis est inordinate affectus ad aliquid, impeditur iudicium intellectus in particulari eligibili ex inordinata affectione. Et sic principaliter vitium est non in cognitione, sed in affectione.

³⁰ Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 5 ad 6. Ad sextum dicendum, quod mali Angeli cogitationes immittunt, ut prius

wszelako tylko odgadywać (*conjicere ex signis corporalibus exterioribus*); poznać „myśli serca” i poruszać wolę człowieka może tylko Bóg-Stwórca.³¹ Wyrażenie *cogitatio* mała nie jest to wcale oksymoron.³² Rozważanie nie jest złym bynajmniej z racji swego *przedmiotu*, gdyż o złu możemy myśleć poprawnie, ale racji upodobania w jego treści.³³

Krajobraz Tatr lub Pojezierza Mazurskiego może budzić w nas upodobanie. Wszelako Kraj-obraz *obrazem* wcale *nie jest*. Zwierzę gromadzi obrazy rzeczy w pamięci, ale piękna krajobrazu dostrzec nie jest w stanie. Istnieje w człowieku jakościowo różna o zmysłowych władza ujmowania „proporcji” tego, co wyobrażone: intelekt. *Wyobraźnia jest bierna; jej kreatywność jest mitem*: niezależnie do tego, czy miałyby to być wyobrażenia ludzkości, czy też genialnego uczonego. Pod fenomenami ludzkiego istnienia w świecie tkwi (zwyczajnie często niedostrzegane) pryncypium.

Problem zasady-pryncypium, z którego wypływa nasze myślenie i działanie, widać już w średniowiecznej terminologii filozoficznej. W łacińskim przekładzie *Metafizyki* Awicenny ze zbioru *Al Shifa* Awicenny czytamy, że „wszyscy ludzie *wyobrażają sobie* pewność bytu” (*Omnes homines imaginant certitudinem entis*).³⁴ Czy zasady możemy sobie „wyobrazić”, czy też raczej zasadą bywa to, co możemy zrozumieć tylko?

W wyobrażeniach istnieje wiele *zasad wyobrażania*, a te wyobrażane bywają same przez się. Natomiast kiedy chcemy na nie wskazać, nie sprawimy, że przez nie w *sposób nieomylny i pewny* zostanie poznanie to, co nieznanne, ale pewną wskazówką będzie «przejście przez duszę» wyrazu lub znaku, który sam w sobie jest gorzej znany niż zasady, ale przez pewne nastawienie [mentalne] będzie lepiej znany co do znaczenia.³⁵

Problem (nie-)możliwości wyobrażenia sobie tego, co realne, to problem transcendentalizmu. Kantowska krytyka dowodów na istnienie Boga w całości opiera się na niemożności podciągnięcia „idei Boga” pod tzw. przez Kanta naoczność. Karykaturą tego typu myślenia jest nazwanie poznania „fotografowaniem rzeczywistości” (Lenin). Według Arystotelesa,

dictum est, illustrando phantasmata, ut secundum diversas eorum compositiones possint novae intentiones ab eis accipi. Non tamen intellectus cogitur eas accipere: quia praeter objectum et potentiam cognoscentem, exigitur ad actualement cognitionem intentio cognoscentis vel per sensum vel per intellectum.

³¹ Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 5 ad 5. Ad quintum dicendum, quod cogitationes cordium scire solius Dei est. Possunt tamen Angeli aliquas earum conjicere ex signis corporalibus exterioribus, scilicet ex immutatione vultus, sicut dicitur: in vultu legitur hominis secreta voluntas: et ex motu cordis, sicut per qualitatem pulsus etiam a medicis passiones animae cognoscuntur.; Summa Theologiae I, q. 57 a. 4 c.

³² Thomas, Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 4 ad 5; lib. 4 d. 9 q. 1 a. 4 qc. 2 c.; Summa Theologiae II-II, q. 43 a. 1 ad 1.; q. 166 a. 1 ad 2.; I-II, q. 102 a. 5 ad 8.; Super Isaiam, cap. 59; Super Iob, cap. 4.; Catena in Mt., cap. 15 l. 4.; Augustinus, Sermo 152; De Trinitate, XV, 2. 2.; De Civitate Dei, XXII. 4.

³³ Summa Theologiae I-II, q. 74 a. 8 c.

³⁴ Avicenna Latinus, Liber de philosophia prima sive scientia divina, Tract. I, c. 5, A, 30, 72 rb.

³⁵ Avicenna Latinus, Liber de philosophia prima sive scientia divina, Tract. I, c. 5, A 29. 72rb

[...] in imaginationibus sunt multa quae sunt principia imaginandi, quae imaginatur per se, sed, cum voluerimus ea significare, non faciemus per ea certissime cognosci ingotum, sed fiet assignatio aliqua transitus per animam nomine vel signo quod aliquando in se erit minus notum quam illud, sed per aliquam dispositionem fiet notius in significatione.

poza każdym obrazem istnieje to, co aktualnie niewyobrażone. „Obrazy”, które stają się materiałem pracy intelektu czynnego są z tego tła *wyabstrahowane*. Bez świadomości istnienia tła – „niebytu” poza ujętym przez intelekt bytem – refleksja nad prawością (słusnością) pryncypium postępowania i działania byłaby niemożliwa.

Stajemy jednak wobec trudności ustalenia, co *jest* niebytem (takie połączenie wyrazów wydaje się oksymoronem). Jeżeli „być” jest to tyle, co „być realnym”, niebytu – jak się wydaje – po prostu nie ma i tak twierdzi Parmenides. „Zmuszony jednak dostosować się jakoś do faktów uznał, że byt jest jeden co do definicji, ale mnogi dla poznania zmysłowego” pisze Arystoteles (Metafizyka, I, c. 5; Żeleźnik). Otóż jeżeli śmierć i narodziny są niczym, monista *złym po prostu* (zniszczeniem życia) nie nazwie niczego. Jeżeli zło jest niebytem (prywacją totalną), to można chyba powiedzieć, że jest ono „pozorem” (Spinoza, Etyka, cz. 4).

Nawet jeśli niebyt nie istnieje realnie, istnieje on – jak to ujmuje Tomasz – w ludzkim *umyśle*. *Idea niebytu jest to jedyna wyłącznie i prawdziwie filozoficzna idea*,³⁶ gdyż zajmowanie się „tym, co nie istnieje” każdemu poza filozofem wyda się stratą czasu. A jednak bez *praktycznego* odróżnienia bytu i niebytu – zdaniem Arystotelesa – życie *każdego człowieka w ogóle* jest niemożliwe (Metafizyka, IV, c. 4, 1008b 2-31). Naga opozycja istnienia i nieistnienia jest przedmiotem zupełnie „abstrakcyjnych” rozważań filozofa. Wszelako *wnioski* jego przemyśleń mają kapitalne znaczenie dla ustalenia, czym jest *istnienie i nieistnienie w podmiocie* (w substracie, hipostazie) jakim jest osoba ludzka. Niebyt istniejący w niej nazwiemy: kalectwem, chorobą, a – z punktu widzenia etyki – moralnym złem: jeżeli mianowicie brak (niebyt) tkwi w duszy ludzkiej, nie zaś tylko w ciele.

Według Heideggera, człowiek ma świadomość niebytu, a to odróżnia go od reszty świata. Wydać się to może dość przekonywające: to, co mówmy ma realną wartość ze względu na to, co zamilczamy, gdyż potok Słów (Gerede) komunikację w ogóle wyklucza. Znak graficzny postawiony na papierze ma wartość dzięki temu jedynie, że jest skontrastowany z tłem. Problem tylko w tym, że „wiedzy” o niebycie jednak dosłownie mieć nie możemy: w istocie wiedza polega raczej na odróżnieniu tego, co jest (w danym

³⁶ Summa Theologiae I, q. 11 a. 2 ad 1. Et sicut est de ente, ita est de uno et bono, quae convertuntur cum ente, nam privatio boni fundatur in aliquo bono, et similiter remotio unitatis fundatur in aliquo uno. Et exinde contingit quod multitudo est quoddam unum, et malum est quoddam bonum, et non ens est quoddam ens. Non tamen oppositum praedicatur de opposito, quia alterum horum est simpliciter, et alterum secundum quid.

Summa Theologiae I, q. 13 a. 7 co. Nam secundum quod ratio apprehendit bis aliquod unum, statuit illud ut duo; et sic apprehendit quandam habitudinem ipsius ad seipsum. Et similiter est de omnibus relationibus quae sunt inter ens et non ens; quas format ratio, inquantum apprehendit non ens ut quoddam extremum. Et idem est de omnibus relationibus quae consequuntur actum rationis, ut genus et species, et huiusmodi.

Summa Theologiae I, q. 16 a. 3 ad 2. Ad secundum dicendum quod non ens non habet in se unde cognoscatur, sed cognoscitur inquantum intellectus facit illud cognoscibile. Unde verum fundatur in ente, inquantum non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione.

Summa Theologiae I-II, q. 29 a. 1 ad 1. Ad primum ergo dicendum quod ens, inquantum ens, non habet rationem repugnantis, sed magis convenientis, quia omnia conveniunt in ente. Sed ens inquantum est hoc ens determinatum, habet rationem repugnantis ad aliquod ens determinatum.

poznawczym aspekcie) od tego, co w *tym aspekcie nie jest*. Na takim pomijaniu niebytu. Niebytem *wyłącznie* zajmuje się – wedle Platona – tylko sofista.

„Formujemy” w umyśle ujęcie bytu, choć nie można powiedzieć, byśmy sobie cokolwiek w ten sposób sobie „wyobrażali”. „Formujemy to ujęcie „kosztem” odróżnienia bytu od tego, co nim nie jest – niebytu; kosztem „odsunięcia” tego, na czym bezpośrednio się nie skupiamy. Stąd też zasada myślenia (nawet „kreatywnego”), a dalej i działania, nie jest to zasada prosta *wyłącznie*. Obok pryncypium incomplexum (niezłożonego) mamy pryncypium complexum (złożone).³⁷ Obok zasady prostej mamy złożoną zasadę sądu – zasadę niesprzeczności. Z „obrazu rzeczywistości” wykreślamy, to, co (w danym razie) nieistotne, a to pozwala nam odpowiedzialnie stwierdzić: X jest; Y nie jest. Bez zasady niesprzeczności („niemożliwym jest zarazem być i nie być”) filozofia klasyczna istnieć nie może. Z jej odrzucenia rodzi „filozofia nowożytna”; w niej bowiem pierwszeństwo zasady niesprzeczności podważono. Już zresztą Awicenna uznaje pierwszeństwo zasady wyłączonego środka. Leibniz i Kant mówią o pierwszeństwie tzw. zasady tożsamości, a zasadę niesprzeczności rzekomo da się z niej wyprowadzić.

Dzięki intelektualnemu ujęciu zasady niesprzeczności człowiek jest mimo wszystko w stanie stwierdzić, że idee, podobnie jak tzw. aksjomaty neopozytywizmu zasadami być nie mogą.³⁸ Niewiedza co do zasad czyni działanie człowieka w najlepszym razie przypadkowym. Dotyczy to również tego działania, którym jest „tworzenie idei filozoficznych”.

Dwa pryncypia funkcjonujące w „świecie ludzkim” to (według Arystotelesa) natura i wola; wola a więc i dalej: ars od niej pochodna. Stosunek i waga obu była żywym przedmiotem zainteresowania filozofii na przestrzeni wieków. Z jednej strony mamy mit „dobrego dzikusa” Rousseau, a z drugiej – zupełnie mu przeciwny mit Panowania i Niewoli, który ma obrazować pryncypium hominizacji. Hegel zachwycił się pięknem sztuki, natomiast nie dostrzegał ogóle piękna natury (gardził nim).

Między ars i natura istnieje relacja. Wola ludzka jest na „granicy” natury, choć jest zarazem pryncypium ludzkiej w niej obecności. Kontemplacja natury daje wytchnienie, ale to

³⁷ De veritate, q. 11 a. 1 co. Similiter etiam secundum ipsius sententiam in VI Ethicorum, virtutum habitus ante earum consummationem praeexistunt in nobis in quibusdam naturalibus inclinationibus, quae sunt quaedam virtutum inchoationes, sed postea per exercitium operum adducuntur in debitam consummationem. Similiter etiam dicendum est de scientiae acquisitione; quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, sicut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis, et unius, et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit. In istis autem principiis universalibus omnia sequentia includuntur, sicut in quibusdam rationibus seminalibus.

De veritate, q. 14 a. 1 co. Una qua format simplices rerum quidditates; ut quid est homo, vel quid est animal: in qua quidem operatione non invenitur verum per se et falsum, sicut nec in vocibus incomplexis. Alia operatio intellectus est secundum quam componit et dividit, affirmando vel negando: et in hac iam invenitur verum et falsum, sicut et in voce complexa, quae est eius signum. Non autem invenitur credere in prima operatione, sed solum in secunda: credimus enim vero, et discredimus falsum.

³⁸ Gödel udowodnił niemożliwość istnienia zupełnego systemu aksjomatów a priori, choć tym samym nie uznał za Analitykami Wtórymi (II, 19), że zasady poznajemy a posteriori: na drodze indukcji.

nie stanowi w pełni o stosunku człowieka do natury. Z drugiej jednak strony, wbrew temu, co twierdzi Hegel, ars nie jest wcale wyrazem „sprzeciwu” wobec bycia w stanie naturalnym. W samym momencie zachwytu nad pięknem natury „odczuwamy” poniekąd w samych sobie „niedopełnienia”. Widzimy coś, ale nie rozumiemy, czym jest to, co budzi podziw. Za *podziwem* idzie *zdziwienie*, które jest początkiem tworzenia nauki (specjalnie zaś metafizyki), a *pośrednio tylko* wszystkich artes – odmian techniki. Każda nauka to w pewnym sensie „ars”: jest bowiem poniekąd „sztuką myślenia”, gdyż jest używaniem intelektu. Nie jest jednak wyłącznie „rzemiosłem”, ponieważ jej pryncypium to nie (wyobrażona) idea, ale zasady poznane abstrakcyjnie. Uświadamiamy sobie własną niewiedzę, a nadto pragniemy poznania przyczyn. To pragnienie prowadzi do szukania już to przyczyn partykularnych (np. w fizyce, chemii, biologii), już to Przyczyny Ostatecznej – Boga. Stwierdzenie istnienia Boga jest ostatecznym zdaniem metafizyki.³⁹ Mimo, że piękno przyrody daje nam ukojenie (gdyż niewyraźnie przez stworzenia widzimy Stwórcę), chcielibyśmy widzieć Go jednak wyraźnie,⁴⁰ lub bodaj tylko wiedzieć o Nim jak najwięcej, tak jak interesujemy się życiem osoby, którą darzmy życzliwością. Pragniemy dojść do Kresu, choć – z drugiej strony – na drodze do Niego musimy pokonać szereg przeszkód.⁴¹ Do Istnienia Samego idziemy przez doświadczenie „relatywnego nieistnienia” rzeczy. „Nieistnienia” w rzeczach (które same z siebie istnieć nie mogą) lub też faktu, że my sami nie istniejemy w pełni, do pełni bowiem tylko dążymy. Przed podjęciem jakiegokolwiek, nawet „demiurgicznej” działalności, człowiek zdaje sobie sprawę z własnego „niedopełnienia”; z konieczności określania wartości danej „idei” w terminach istnienia lub nieistnienia, a dalej: dobra i zła. Przed wytwarzaniem czegokolwiek iść winna ocena moralna przedmiotu działania. Każde działanie ludzkie związane z wytwarzaniem: idei, „domów”, obiektów w ogóle, jest tylko częścią

³⁹ Contra Gentiles, lib. 3 cap. 25 n. 9. In omnibus autem scientiis et artibus ordinatis ad illam videtur pertinere ultimus finis quae est praeceptiva et architectonica aliarum: sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet finis navis, qui est usus ipsius, est architectonica et praeceptiva respectu navisfactivae. Hoc autem modo se habet philosophia prima ad alias scientias speculativas, nam ab ipsa omnes aliae dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia, et directionem contra negantes principia: ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et scientia divina nominatur. Est ergo cognitio divina finis ultimus omnis humanae cognitionis et operationis.

⁴⁰ Super I Cor., cap. 13 l. 4. In quantum ergo invisibilia Dei per creaturas cognoscimus, dicimur videre per speculum. In quantum vero illa invisibilia sunt nobis occulta, videmus in aenigmate. Vel aliter, videmus nunc per speculum, id est per rationem nostram, et tunc ly per, designat virtutem tantum.

⁴¹ Compendium theologiae, lib. 2 cap. 8 co. Ista tamen cognitio imperfecta est, quia nec ipsa creatura perfecte ab homine conspici potest, et etiam creatura deficit a perfecta Dei repraesentatione, quia virtus huius causae in infinitum excedit effectum, unde dicitur Iob XI, 7: forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum omnipotentem reperies?, et Iob XXXVI, 25, postquam dixit: omnes homines vident eum: subdit: unusquisque intuetur procul. Ex huius autem cognitionis imperfectione consecutum est ut homines a veritate discedentes diversimode circa cognitionem Dei errarent, intantum quod sicut apostolus dicit Roman. I, 21-22 quidam evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum: dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt, et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem corruptibilis hominis, et volucrum et quadrupedum et serpentium. Et ideo ut ab hoc errore homines Deus revocaret, expressius notitiam suam hominibus dedit in veteri lege, per quam homines ad cultum unius Dei revocantur, secundum illud Deuter. VI, 4: audi Israel, dominus Deus tuus unus est.

fundamentalnego dążenia (intentio) człowieka do Pełni Istnienia. „Kreatywną” zaś na drodze do Pełni jest nie tyle myśl ludzka (a tym mniej: wyobraźnia), co Sama Zasada Najwyższa, ona bowiem toruje nam drogę po bezdrożach, których sami przebyć byśmy nie mogli.

Poszczególne sądy poszczególnych nauk są jakby częstkami ogólnego systemu wiedzy, którego zwieńczeniem jest metafizyka (filozofia pierwsza; philosophia prima; scientia subalternans).⁴² Poszczególne sądy moralne są częstkami „zrozumienia”, które ma nas prowadzić na drodze do Najwyższego Dobra. Dlatego mamy wystarczające podstawy, by odrzucić na przykład agnostycyzm Kantowski jako powołaniu człowieka wprost przeciwny.

⁴² Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod sicut est in scientiis, quod una scientia specialis ab aliis distincta, scilicet prima philosophia, omnibus aliis scientiis perfectionem impartitur, inquantum objectum suum est commune secundum rem objectis omnium aliarum scientiarum [...]

Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2. Ad secundum dicendum, quod philosophus ibi accipit philosophiam stricte pro sapientia de divinis, quae speciali nomine philosophia prima dicitur.

Contra Gentiles, lib. 1 cap. 70 n. 8. [...] Nobilitas enim scientiae attenditur secundum ea ad quae principaliter scientia ordinatur, et non ad omnia quaecumque in scientia cadunt: sub nobilissima enim scientiarum, apud nos, cadunt non solum suprema in entibus, sed etiam infima; nam philosophia prima considerationem suam extendit a primo ente usque ad ens in potentia, quod est ultimum in entibus. Sic autem sub divina scientia comprehenduntur infima entium quasi cum principali cognitio simul nota: divina enim essentia est principale a Deo cognitum, in quo omnia cognoscuntur, ut supra ostensum est.

Contra Gentiles, lib. 2 cap. 4 n. 5. Et ideo interdum ex principiis philosophiae humanae, sapientia divina procedit. Nam et apud philosophos prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum.

Contra Gentiles, lib. 3 cap. 25 n. 9. In omnibus autem scientiis et artibus ordinatis ad illam videtur pertinere ultimus finis quae est praeceptiva et architectonica aliarum: sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet finis navis, qui est usus ipsius, est architectonica et praeceptiva respectu navisfactivae. Hoc autem modo se habet philosophia prima ad alias scientias speculativas, nam ab ipsa omnes aliae dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia, et directionem contra negantes principia: ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et scientia divina nominatur. Est ergo cognitio divina finis ultimus omnis humanae cognitionis et operationis.

In Physic., lib. 1 l. 1 n. 4. Sed quia ea quae consequuntur aliquod commune, prius et seorsum determinanda sunt, ne oporteat ea multoties pertractando omnes partes illius communis repetere; necessarium fuit quod praemitteretur in scientia naturali unus liber, in quo tractaretur de iis quae consequuntur ens mobile in communi; sicut omnibus scientiis praemittitur philosophia prima, in qua determinatur de iis quae sunt communia enti inquantum est ens. Hic autem est liber physicorum, qui etiam dicitur de physico sive naturali auditu, quia per modum doctrinae ad audientes traditus fuit: cuius subiectum est ens mobile simpliciter.

Sententia Metaphysicae, pr. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem prima philosophia, inquantum primas rerum causas considerat. Sic igitur patet quid sit subiectum huius scientiae, et qualiter se habeat ad alias scientias, et quo nomine nominetur.

Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 1 n. 1. [...] unaquaeque particularis scientia considerat quamdam particularem veritatem circa determinatum genus entium, ut geometria circa rerum magnitudines, arithmetica circa numeros. Sed philosophia prima considerat universalem veritatem entium. Et ideo ad hunc philosophum pertinet considerare, quomodo se habeat homo ad veritatem cognoscendam. est practica, sed speculativa, sequetur quod recte debeat dici scientia veritatis.

Nie zastanawiając się na „szlachetnością humanistów” musimy przynajmniej stwierdzić, że *zasady* „humanizmu” wcale nie odpowiadają potrzebie uporządkowania (harmonizowania) relacji (poznawczych i wolitywnych) *człowieka* ze światem oraz jego Ostateczną Przyczyną.

Idee mogą być „wytworami” ludzkimi, ale to, co pochodzi od intelektu wcale wytworem umysłu (idea) być nie musi. Niektóre ze słów ludzkich – zdaniem Tomasza – wytwarzane są z wysiłkiem (wyobraźni i woli), inne zaś – *zasady* – rodzą się w naszym umyśle w sposób naturalny”.⁴³ W umyśle rodzą się *słowa*, również wierności, które „zwyczajne” życie (zrodzenie) chronią. Człowiek nie jest z definicji „zwierzęciem wytwarzającym”, choć wytworami jego bywają rzeczy, obrazy, idee. Życiem człowieka jest zrozumienie świata i własnej zależności od Pierwszej Przyczyny; uświadomienie sobie różnicy między tym, co jest przez partycypację, a tym, co jest po prostu: ⁴⁴ Istnieniem Samoistnym, które spodziewa się osiągnąć po tym życiu; *poza* nim.

⁴³ Contra Gentiles, lib. 4 cap. 11 n. 17. Intellectus enim noster aliqua naturaliter cognoscit: sicut prima intelligibilia principia, quorum intelligibiles conceptiones, quae verba interiora dicuntur, naturaliter in ipso existunt et ex eo procedunt. Sunt etiam quaedam intelligibilia quae non naturaliter intellectus noster cognoscit, sed in eorum cognitionem ratiocinando pertingit: et horum conceptiones in intellectu nostro naturaliter non existunt, sed cum studio quaeruntur. Manifestum est autem quod Deus seipsum naturaliter intelligit, sicut et naturaliter est: suum enim intelligere est suum esse, ut in primo probatum est.

⁴⁴ De substantiis separatis, cap. 8 co. Ipsa igitur forma sic per se subsistens, esse participat in se ipsa, sicut forma materialis in subiecto. Si igitur per hoc quod dico: non ens, removeatur solum esse in actu, ipsa forma secundum se considerata, est non ens, sed esse participans. Si autem non ens removeat non solum ipsum esse in actu, sed etiam actum seu formam, per quam aliquid participat esse; sic materia est non ens, forma vero subsistens non est non ens, sed est actus, qui est forma participativus ultimi actus, qui est esse.

Rozdział I. Intelpekt – niewzruszone pryncypium aktywności woli

Aktywność ludzka – co wydaje się zrozumiałe – musi być w pewien sposób związana z „poruszeniem” – ciała przede wszystkim, ale też „poruszeniem” uczuć, zgodnie z frazeologią większości języków europejskich. „Emocje” wyprowadzamy od łacińskiego *motus* (ruch), a mianem poruszenia określamy również stan emocjonalny. Wszelako kwestia, w *jaki sposób* aktywność ludzka bywa powiązana z tym, co niemal naocznie dostrzegalne, nie jest prosta. Można by bowiem przypuszczać, że aktywność ta jest wprost proporcjonalna do intensywności emocji, a to już wyda się sprawą dyskusyjną.

O duchowości człowieka, a więc i stopniu jego aktywności, stanowi raczej to, co wprost wypływa z jego natury specyficznej, a więc danej w definicji człowieka: *animal rationale*. Jeżeli zaś definicja ta stała się przedmiotem ataku Heideggera,⁴⁵ to przede wszystkim gwoły wskazania na rzekome pryncypium natury ludzkiej, jakim miałoby być „czucie”⁴⁶. Egzystencjalizm – w co wątpić niepodobna – znacząco wpłynął na kształtowanie się zupełnie potocznych mniemań co do natury ludzkiej.

Filozoficzne ujęcie natury człowieka (jego adekwatność) jest rzeczą niebagatelnej wagi, również jeżeli patrzymy na to, co naturę ludzką musi przerastać. „Nadnaturalne” nie może – jak twierdzi Dionizy Areopagita – przeciwstawić się temu, co naturalne, ale raczej je doskonalić (dopełniać). Patrzymy na cel tego nadprzyrodzonego życia człowieka – chwałę, którą znajdzie on w Bogu i z tego (nadprzyrodzonego) punktu widzenia powiemy, że celem życia człowieka (tym, co go tak „definiuje”) jest upodobnienie do Boga. Upodobnienie to jest nie tyle faktem (ponieważ wszystko, co stworzone nosi na sobie podobieństwo do Boga); jest raczej *zadaniem*. W samym człowieku (w jego naturze) tkwi pryncypium, które stanowi punkt wyjścia dla osiągnięcia celu ostatecznego. Wedle Augustyna, w człowieku jest nie tylko podobieństwo, ale i (niedoskonały) obraz Boga – „wedle umysłu” (*secundum mentem*). W „umyśle” tym mamy dwie władze: intelekt i wolę. Dzięki aktom tych władz pokazuje się w człowieku obraz Trójcy św. Częścią zmysłową (wyobraźnią i uczuciami) człowiek jest jakby „pokrewny” zwierzętom. Tylko zaś w jego *mens-umyśle* pokazuje się ukierunkowanie człowieka na Boga; owo *ad Imaginem Dei esse*.

Filozofia (klasyczna) wskazuje na te dwa pryncypia bycia na obraz Boga: intelekt i wola są obecne zarówno w naturze ludzkiej, jak i naturze Boga. Teologia wszelako wskazuje nadto na specyficzny charakter „działania” tych władz Boga. *Intelligere* i *velle* są to atrybuty esencjalne Boga, a zatem to, co Jemu przysługuje z natury, a które (przynajmniej

⁴⁵ Bycie i czas. § 6. Zadanie destrukcji dziejów ontologii; §10. Odróżnienie analityki jestestwa od antropologii, psychologii i biologii: „Tym, co [...] przeszkadza podstawowemu pytaniu o bycie [...] lub sprowadza je na manowce, jest powszechna orientacja na starożytno-chrześcijańską antropologię”, przeł. B. Baran, Warszawa 2004.

⁴⁶ Bycie i czas § 29. Bycie to oto jako położenie: „Jest zasługą badań fenomenologicznych, że przywrócił one swobodniejszą perspektywę spojrzenia na [...] fenomeny [emocji i uczuć]. Błędem Arystotelesa było zaliczenie ich do „wtórnych fenomenów”.

teoretycznie) możemy poznać rozumem naturalnym. Poznajemy mianowicie skutek działania Boga (stworzenie), który jest wynikiem działania Jego woli, a nadto rozumny plan budowy kosmosu, który jest skutkiem działania Jego intelektu. Patrzymy w ten sposób na Boga od strony stworzeń. Natomiast pojawić się może pytanie, co powiedzieć by można o Bogu, gdyby ów stan stworzony zupełnie pominąć. Wiemy z filozofii, że kresem woli Boga jest stworzenie, kresem zaś intelektu Boga jest ład świata. Co jednak „byłoby” kresem aktu woli Boga i kresem jego aktu intelektu, gdyby świat w ogóle nie został stworzony; co *jest* kresem działania jego intelektu i woli *zanim* ten świat, który widzimy, rzeczywiście zostaje stworzony?

Istnienie Boga i jego atrybuty (chcenie i myślne) poznajemy na drodze analizy struktury świata materialnego; zmian istniejących w tym świecie. Jakkolwiek przejście od tego, co materialne, do tego, co Niematerialne wydać się może komuś tyleż karkołomne co, praktycznie niewykonalne, staranna analiza nie tyle samych (materialnych) przedmiotów, co raczej ich (niematerialnych) względem siebie relacji, pozwala ustalić zarówno istnienie Boga, jak i nieskończoność jego atrybutów: m.in. intelektu i woli (Rom. 1, 19; Denzinger 1622). Punktem wyjścia dowodu na istnienie Boga jest analiza ruchu (zmian dokonujących się w materialnym świecie wedle określonego porządku). Tą drogą idzie Arystoteles i oczywiście musi dojść do wniosku, że skutek („stworzenie” arystotelików średniowiecza) musi być różny od Przyczyny (od Stwórcy); „ruchome” musi mieć Transcendentne Pryncypium, które definiujemy per antithesim jako Nieruchome. Filozoficzne imię Boga to Nieruchomy Poruszyciel. Zmiany, które dokonują się w świecie (w porządku naturalnym) są wynikiem działania intelektu i woli Boga w czasie. Theologika Arystotelesa oczywiście poza te zmiany sięgać nie może. Theologika to wiedza o Bogu; wiedza „ludzka” o Nim. Z drugiej wszelako strony – jak stwierdza (za Arystotelesem) Tomasz – theologika to nadto wiedza Boga o Samym Sobie (Metaph., I, c. 2, 983a 5-10). Arystoteles nie dopuszcza – co zrozumiałe – możliwości partycypacji ze strony człowieka w tej właśnie wiedzy. Na to trzeba by „przebóstwienia” człowieka, którego możliwości nie brał on w ogóle pod uwagę. Bóg musiałby Sam udzielić tej swojej wiedzy – człowiekowi.

To, co wydawało się niemożliwe, stało się faktem 300 lat po śmierci Arystotelesa. Objawienie, które przyniosła na świat Druga Osoba Trójcy św., jest właśnie wiedzą Boga o Nim Samym – daną ludziom. Rozum naturalny poprzestaje (musi poprzestać) na dojściu do kresu zmian w świecie; na stwierdzeniu istnienia Nieruchomego Poruszyciela. Rozum oświecony łaską pyta o to, co jest „przedmiotem zmian” immanentnych aktów Bożego intelligere i velle. Do tych aktów stricte filozoficzne pojęcie ruchu-motus się nie stosuje. Natomiast używa się specjalnego terminu processio. Duae processiones (odpowiadające dwom czynnościom: intelektu i woli) dają trzy Osoby Boskie. Powołaniem, choć nie: naturą człowieka jest partycypacja w życiu Trójcy św.: w tych processiones.

Od strony powołania człowieka do tego stanu doskonałości stwierdzamy właśnie, że obok „zwykłego” podobieństwa do Boga (które jest cechą całego stworzonego świata) jest w człowieku nadto i pryncypium tegoż powołania: a więc bycie *na* obraz Trójcy św.; bycie stworzonym w ten sposób. Odwrotnie: niejake (bardzo niedoskonałe) pojęcie o tym, czym jest Trójca św. (czym jest „immanentny ruch” życiowy samego Boga), daje nam analiza ludzkiego intelligere i velle. W umyśle naszym rodzi się myśl („słowo”) pospolicie nawet zresztą mówimy o „koncepcjach” intelektualnych, czy też o płodności umysłu. A drugiej zaś

strony autentyczne chcenie dobra innej osoby (miłość) wypływa w takiegoż zrozumienia (na przykład jej potrzeb: czym ta osoba jest lub czym – specyficznie – „nie jest”, tzn. jaką prywatą jest dotknięta). Miłość jako spojrzenie w „przyszłość”, w której „jest” osoby umiłowanej pokazuje się jako zamierzona antyteza „nie jest”: braku, prywaty, cierpienia, jest miłością miłosierną. W tym właśnie pokazuje się obraz Trójcy św. w człowieku. Ojciec rodzi od wieczności Logos, a Te dwie Osoby tchną Ducha, który jest (nie dość ściśle; nieprecyzyjnie) określany mianem Miłości. „Nieprecyzyjnie”, dlatego, że miłość to jednak atrybut esencjalny, a nie osobowy. Dość wyraźnie widzimy różnicę między „myśleniem”, a zrozumieniem (poczęciem słowa w intelekcie). Tu różnica między naturą Boga (jedną i niepodzielną również w „myśleniu”) a Osobą Logosu pokazuje się stosunkowo wyraźnie. Znacznie trudniej wszelako przyjdzie nam wyrazić osobowy charakter Miłości Boga. Być może jest to związane w ogóle z miernością ludzkiego języka i wysławiania się, w którym za „miłość” bierze się cokolwiek; jest to bodaj najbardziej wieloznaczne z pojęć ludzkich.

Filozofia tego osobowego charakteru intelligere i velle Boga nie odkrywa (odkryć nie może). Wszelako nawet i ona pokazuje różnicę między tym „ruchem”, jakim jest „ruch” ludzkiej myśli i woli z jednej strony a ruchem przedmiotów materialnych. Ten ostatni dokonuje się w czasie, bo definicja ruchu podana w Fizyce to: *actus existentis in potentia inquantum hujusmodi* (akt tego, co istnieje w możności jako takiej). Tego przejścia z możności do aktu w czasie (wbrew temu, co mogłoby się wydawać) właśnie nie ma w wypadku czynności czysto duchowych człowieka. Tomasz używa na ich określenie specjalnego terminu *operatio*, a definiuje *operatio* jako *motus instantaneus* (ruch momentalny).

Określenie „ruch natychmiastowy” wydać się może *contradictio in adiecto*, dlatego wymaga komentarza. Wyrazu *motus* Tomasz używa w dwu znaczeniach: węższym: odpowiadającym definicji ruchu podanej w Fizyce; oraz szerszym: w tym drugim sensie mówi on o „poruszeniach” woli na przykład. W tym punkcie zresztą idzie za Arystotelesem.⁴⁷

⁴⁷ *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 22 n. 2. *Nam quaedam operatio est rei ut aliud moventis, sicut calefacere et secare. Quaedam vero est operatio rei ut ab alio motae, sicut calefieri et secari. Quaedam vero operatio est perfectio operantis actu existentis in aliud transmutandum non tendens: quorum primo differunt a passione et motu; secundo vero, ab actione transmutativa exterioris materiae.*

Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 6. *Propria enim operatio cuiuslibet rei consequitur et demonstrat speciem ipsius. Sicut autem animalis propria operatio est sentire, ita hominis propria operatio est intelligere: ut Aristoteles dicit, in I Ethicorum. Unde oportet quod, sicut hoc individuum est animal propter sensum, secundum Aristotelem, in II de anima; ita sit homo propter id quo intelligit.*

Contra Gentiles, lib. 2 cap. 76 n. 16. *Homo autem est perfectissimus inter omnia inferiora moventia. Eius autem propria et naturalis operatio est intelligere: quae non completur sine passione quadam, inquantum intellectus patitur ab intelligibili; et etiam sine actione, inquantum intellectus facit intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. Oportet igitur in natura hominis esse utriusque proprium principium scilicet intellectum agentem et possibilem; et neutrum secundum esse ab anima hominis separatum esse.*

Contra Gentiles, lib. 2 cap. 90 n. 4. *Omnis enim forma corporis habet aliquam propriam operationem per corpus. Intellectus autem non habet aliquam operationem ad corpus pertinentem, nisi secundum quod movet corpus: intelligere enim ipsum non est operatio quae per organum corporis exerceatur; et eadem ratione, nec velle. Elementorum etiam motus sunt a moventibus naturalibus, scilicet a generantibus, et non movent seipsa.*

Platon miał niejake trudności z zachowaniem tej dystynkcji (a nawet z jej dostrzeżeniem). W Timajosie mówi, że Bóg porusza sam siebie. Te dwie operationes Boga chcielibyśmy może określić bardziej precyzyjnie. Istotnie Tomasz mówi, że Platon bierze tu „ruch” w sensie szerokim („niewłaściwym”). Odnosi się to zresztą zarówno do operationes Boga, jak i operationes (duszy) człowieka.

Istnieje poważna trudność ze zrozumieniem natury samego człowieka, na której – jakby – „granicy” pokazuje się perspektywa Nieznanego, rozjaśniona dopiero przez Objawienie. Człowiek jest na granicy dwu światów: materialnego i niematerialnego, a ten ostatni oczywiście dostrzec najłatwiej. „Światopogląd naukowy” kazałby niektórym patrzeć na umysł ludzką jak na „mózg”; jak na „gruczoł”, a na myśl – jak na jego wydzielinę. W ten sposób filozofia byłaby równa endokrynologii. W Psalmie 48. jest mowa właśnie o godności intelektualnej natury człowieka – podeptanej w ten sposób.⁴⁸ Jeżeli rozumieć to „poczynąć słowo intelektu” w niematerialnym umyśle, to materialista jednak powie, że – przeciwnie – myśl to wypowiadanie „słów”. Język, którego uczymy się w szkole, powinien pochodzić od myśli, a te ujmujemy intelektem zanim zaczniemy się uczyć znaczenia jakichkolwiek „słów” w ogóle. Natomiast niektórym (Gadamer) wydaje się odwrotnie: że myślenie jest pochodną mówienia. Rozmawiając z daną osobą widzimy mimikrę twarzy i poruszenia ciała, które mogą być fenomenem „poruszeń” tego, co głęboko ukryte – w „umyśle” tego człowieka. Emocji (tych poruszeń) nie widzimy co prawda w dosłownym tego słowa znaczeniu, ale są ona dostrzegalne – nawet u zwierząt. Pytaniem niebagatelnej wagi jest, co „kryje” się pod przejawami „uczuć” oraz słowami wypowiadany na głos. Fizjologia może badać i mierzyć przebiegi mózgowe, które towarzyszą myśleniu i afektom. Wszelako stwierdzenie, że jedno i drugie da się równie „precyzyjnie” wymierzyć, wyda się niepoważne.

Objawienie mówi, że wewnątrz człowieka właśnie jest to pryncypium, dzięki któremu człowiek jest *ad imaginem Dei*. Filozofia nie mówi o tym powołaniu człowieka (o byciu-*ku*), choć mówi o tym, że życiem człowieka jest raczej intelligere i velle niż „mówienie” i „czucie” – te bowiem nie mogą definiować natury człowieka.

Idąc-*ku* (wychodząc od tego pryncypium) człowiek podąża w kierunku zupełnie „światu” nieznanym i przezeń niedostrzegalnym. Arystoteles może mówić o kontemplacji jako celu ludzkiego życia (choć i tu już spotka się z niezrozumieniem), wszelako nie mówi dość wyraźnie, co jest Przedmiotem tej kontemplacji. Mówi, tylko, że *powinien* nim być Bóg; Pierwszy Poruszyciel. Pytanie zaś, które sobie w tym miejscu stawiamy brzmi: co jest

⁴⁸ Augustinus, IN PSALMUM 48, ENARRATIO, Sermo 2

Homo cum in honore esset, non intellexit; comparatus est iumentis insensatis, et similis factus est illis. Vos autem, fratres, considerate vos homines factos ad imaginem et similitudinem Dei. Imago Dei intus est, non est in corpore: non est in auribus istis quas videtis, et oculis, et naribus, et palato, et manibus, et pedibus: sed est facta tamen: ubi est intellectus, ubi est meus, ubi ratio investigandae veritatis, ubi est fides, ubi est spes vestra, ubi caritas vestra, ibi habet Deus imaginem suam: vel ibi intellegitis et videtis quia ista transeunt, quia sic dixit in alio psalmo: Quamquam in imagine ambulet homo, tamen vane conturbatur: thesaurizat, et nescit cui congregabit ea. Non turbemini, quia qualiacumque sunt ista, transitoria sunt, si homines estis in honore positi, et intellegitis. Nam si homines in honore positi non intellegitis, comparamini iumentis insensatis, et similes efficiamini illis.

„wewnątrz” „Nieruchomego”, żywe i dynamiczne tak dalece, że kontemplacja religijna jest aktywnością nierównie bardziej dynamiczną niż kontemplacja filozoficzna.

„Idąc w tym kierunku”, tym samym oddalamy się od zmian świata materialnego; zmian w pospolitym tego słowa znaczeniu. Tak jest już poniekąd u Arystotelesa, a jednak w Psalmach – jak nadmieniono powyżej – wyraźnie i wielokrotnie pojawia się owo na poły (jak się mogłoby wydawać) „fizyczne” non movebor in aeternum. Będziemy tak samo Nieporuszeni jak Bóg. Jeżeli bierzemy do ręki komentarz Augustyna do Psalmu 101, to pokazuje się, jak opaczny jest przeciwstawianie „arystotelizmu” i „augustynizmu”. „Niewzruszoność” i niezmiennność jest quasi definicją Boga.

Psalmista wskazuje – według Augustyna – czym w ogóle jest substancja Boga: nie: „była”; nie: „będzie”, ale: Jest. Powiedziano bowiem: „Jam jest, którym jest. Rzekł: Tak powiesz synom Izraelowym: Który jest, posłał mię do was” (BW).⁴⁹ A w Psalmie (101. 28): „[I jako odzienie] odmienisz je, i odmienią się; ale ty tenżeś jest, i lata twoje nie ustaną” (BW).⁵⁰

Dni Boga to Jego wieczność; wieczność to jego substancja, a ta nie ma w sobie zmienności; nie ma w sobie przeszłości ani przyszłości: tak jakby „jeszcze” lub „już” czegokolwiek w niej nie było. Mojżesz pyta o imię Boga kierując się nie tyle ciekawością, co wymogami posługi Izraelitom. Bóg zaś wskazując, w jaki sposób jest On Stworzycielem – dla stworzenia; Bogiem – dla człowieka; Nieśmiertelnym – dla śmiertelnego; Wiecznym – dla podległemu upływowi czasu, mówi: Ja jestem, który jestem. Nie jestem-kimś, ale Jestem, tak dalece, że istnienie czegokolwiek porównane z istnieniem moim jest nicością. Któż to pojmie; któż stanie się tego uczestnikiem? Nie trwóż się – mówi Augustyn – ludzka ułomności: Bóg

⁴⁹ [Biblia Wujka \(jezuici.pl\)](http://BibliaWujka.jezuici.pl) Dostęp 2023-01-02

⁵⁰ IN PSALMUM 89 ENARRATIO.

Qui semper est, refugium factus est nobis.

3. [v. 2.] Quale autem refugium factus sit, quoniam scilicet nobis coepit esse quod non erat, id est refugium, non autem ipse non erat antequam nobis esset refugium, secutus adiunxit: Priusquam montes fierent, et formaretur terra et orbis terrae, et a saeculo usque in saeculum tu es. Tu ergo qui semper es, et antequam essemus, et antequam mundus esset, refugium ex quo ad te conversi sumus factus es nobis. [...] Ab aeterno in aeternum: non enim a saeculo Deus, qui est ante saecula; aut usque in saeculum, cuius est finis, cum sit ille sine fine. Sed ex ambiguo verbo graeco fit plerumque in Scripturis ut vel saeculum pro aeterno, vel aeternum pro saeculo ponat latinus interpres. Optime autem non ait: A saeculo tu fuisti, et usque in saeculum tu eris: sed praesentis significationis verbum posuit, insinuans Dei substantiam omni modo incommutabilem, ubi non est: Fuit, et Erit; sed tantum: Est. Unde dictum est; Ego sum qui sum; et: Qui est, misit me ad vos; et: Mutabis ea, et mutabuntur; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient. Ecce quae aeternitas facta est nobis refugium, ut in ea mansuri, ad eam de hac temporis mutabilitate fugiamus.

Dies aeternus, dies summopere appetendus.

15. [vv. 14.15.] [...] Notum fac mihi, Domine, finem meum (quo perveniendo maneam, et nihil ulterius iam requiram), et numerum dierum meorum qui est; utique qui est, non qui non est. Quia dies isti, de quibus et illic consequenter dicit: Ecce veteres posuisti dies meos, non sunt, quia non stant, non manent, celerrima mutabilitate transcurrunt; nec una hora in eis invenitur in qua ita simus, ut non alia pars eius transierit, alia ventura sit, nulla stet ut sit. Illi autem anni et dies non deficiunt, in quibus nec nos deficiemus, sed sine defectu reficiemur. Exaestuet anima nostra illorum dierum desiderio, sitiatur ardentius atque vehementius; ut illic repleamur, ibi satiemur, ibi dicamus quod hic praedicimus: Satiati sumus mane misericordia tua; et exultavimus, et iucundati sumus in omnibus diebus nostris. Laetati sumus pro diebus quibus nos humiliasti, annis quibus vidimus mala.

jest Bogiem Abrahama, Izaaka, Jakuba. O Słowo Boga istniejące przed wiekami, przez które stały się czasy; Słowo zrodzone w czasie (będąc życiem wiecznym) powołujące podległych czasowi, czyniące wiecznymi!⁵¹ Jeżeli On sam jest Niezmienny, a wcale zmienić się nie może – partycypując w jego boskości, będziemy i my nieśmiertelni – na życie wieczne. Miasto (civitas) Boga uczestniczy w Jego niezmienności.⁵²

⁵¹ IN EUMDEM PSALMUM 101, ENARRATIO. Sermo 2

De aeternitate, quae ipsa Dei substantia est.

10. [v. 25.] [...] Illi ergo anni tui aeterni, anni tui qui non mutantur, in generatione generationum erunt. Est quaedam generatio generationum; in illa erunt anni tui. Quae est ista? Est quaedam, et si bene agnoscamus, in illa erimus, et anni Dei in nobis erunt. Quomodo in nobis erunt? Quomodo ipse Deus in nobis erit: unde dictum est: Ut sit Deus omnia in omnibus. Non enim aliud anni Dei, et aliud ipse: sed anni Dei, aeternitas Dei est: aeternitas, ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile; ibi nihil est praeteritum, quasi iam non sit; nihil est futurum, quasi nondum sit. Non est ibi nisi: Est; non est ibi: Fuit et erit; quia et quod fuit, iam non est; et quod erit, nondum est: sed quidquid ibi est, non nisi est. Merito sic misit Deus famulum suum Moysen. Quaesivit enim nomen mittentis se; quaesivit, et audivit, nec desertum est desiderium concupiscentiae bonae. Quaesivit autem, non quasi curiositate praesumendi, sed necessitate ministrandi. Quid, inquit, dicam filiis Israel, si dixerint mihi: Quis te misit ad nos? Et ille indicans se creaturae Creatorem, Deum homini, immortalem mortali, aeternum temporali: Ego, inquit, sum qui sum. Tu diceres: Ego sum. Quis? Gaius; alius, Lucius; alius, Marcus. Aliudne diceres, nisi nomen tuum diceres? Hoc exspectabatur de Deo. Hoc enim erat quaesitum. Quid vocaris? A quo me missum esse respondebo quaerentibus? Ego sum. Quis? Qui sum. Hoc est nomen tuum? hoc est totum quod vocaris? Esset tibi nomen ipsum esse, nisi quidquid est aliud, tibi comparatum, inveniretur non esse vere? Hoc est nomen tuum: exprime hoc idem melius. Vade, inquit, et dic filiis Israel: Qui est, misit me ad vos. Ego sum qui sum: qui est, misit me ad vos. Magnum ecce Est, magnum Est! Ad hoc homo quid est? Ad illud tam magnum Est, homo quid est, quidquid est? Quis apprehendat illud esse? quis eius particeps fiat? quis anhelet? quis aspiret? quis ibi se esse posse praesumat? Noli desperare, humana fragilitas. Ego sum, inquit: Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob. Audisti quid sim apud me, audi et quid sim propter te. Haec igitur aeternitas vocavit nos, et erupit ex aeternitate Verbum. Iam aeternitas, iam Verbum, et nondum tempus. Quare nondum tempus? Quia factum est et tempus. Quomodo factum est et tempus? Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. O Verbum ante tempora, per quod facta sunt tempora, natum et in tempore, cum sit vita aeterna, vocans temporales, faciens aeternos! Haec generatio generationum. Generatio enim vadit, et generatio venit [...]

Innumerae sunt generationes ex quibus filiorum Dei turba colligitur.

11. [...] De tot generationibus colliges omnes sanctas proles omnium generationum, et facies inde unam generationem: In ista generatione generationum anni tui, id est, aeternitas illa in illa generatione erit, quae de omnibus generationibus colligitur, et in unam redigitur; ipsa particeps erit aeternitatis tuae. Caeterae generationes implendis temporibus generantur, ex quibus illa in aeternum regeneratur; mutata vivificabitur, erit idonea portare te, vires accipiens a te. In generatione generationum anni tui.

Ecclesiae dies usque ad saeculi finem durabunt, Deus Verbo suo et virtute omnia creavit.

12. [vv. 26-28.] In principio terram tu fundasti, Domine. Novi aeternitatem tuam, qua praecedis omnia quae fecisti. Principio terram tu fundasti, Domine; et opera manuum tuarum sunt coeli. Ipsi peribunt; tu autem permanes: et omnes sicut vestimentum veterascent, et sicut opertorium mutabis eos, et mutabuntur; tu vero idem ipse es. Tu quis es? Idem ipse es. Tu qui dixisti: Ego sum qui sum, idem ipse es. Et quamvis etiam ipsa non essent nisi ex te, et per te, et in te, tamen non quod ipse es: Tu enim idem ipse es. Et anni tui non deficient. Illi anni tui non deficient, illi anni tui qui erunt in generatione generationum, non deficient. Haec ergo sciens, exiguitatem dierum meorum quaererem a te, nisi scirem omnes dies saeculi ab initio usque in finem exiguos esse in comparatione aeternitatis tuae. [...]

De caelis, iuxta psalmum perituris, disseritur.

13. [...]

Ad Deum mutantem, non mutatum, veniemus cum fuerimus mutati.

⁵² IN PSALMUM 121 ENARRATIO. Sermo ad plebem

Augustyn mówi to samo, co Arystoteles, choć *mówi więcej*.

Niewzruszoność to też nieuleganie uczuciom, a treść Psalmów mogłaby się wydawać się bliska stoickiemu i cynickiemu ideałom ataraxia i apatheia (pokoju umysłu i beznamiętności). Mogłaby *wydawać się* bliska, ponieważ, nawet jeśli intensywność emocji o duchowości człowieka stanowić nie może, to uczucia są mimo wszystko integralną częścią ludzkiej natury (o czym Pismo św. mówi wyraźnie). Czystość osobowego charakteru intelligere i velle przesądza o tym, że uczucia, które rodzą się w naszym umyśle, są nierównie bardziej dynamiczne niż na przykład uczucia zwierzęce. Trzeba jedynie wciąż pamiętać, że

Omnia ibi stant, ubi nihili transit.

6. Ergo hoc est idipsum de quo dictum est: Mutabis ea, et mutabuntur; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient. Ecce idipsum, cuius anni non deficient. Fratres, nonne anni nostri quotidie deficient, nec stant omnino? Nam et qui venerunt, iam non sunt; et qui futuri sunt, nondum sunt: iam illi defecerunt, et illi defecturi venturi sunt. In hoc ergo ipso uno die, fratres, ecce modo quod loquimur in momento est. Praeteritae horae transierunt, futurae nondum venerunt; et cum venerint, et ipsae transibunt et deficient. Qui sunt anni qui non deficient, nisi qui stant? Si ergo ibi anni stant, et ipsi anni qui stant unus annus est, et ipse unus annus qui stat unus dies est; quia ipse unus dies nec ortum habet nec occasum, nec inchoatur ab hesterno, nec excluditur a crastino, sed stat semper ille dies: et quod vis vocas illum diem; si vis, anni sunt; si vis, dies est; quodcumque cogitaveris, stat tamen: ipsius stabilitatis participat illa civitas cuius participatio est in idipsum: merito ergo, quia illius stabilitatis fit particeps, dicit iste qui illuc currit: Stantes erant pedes nostri in atriis Ierusalem. Omnia enim ibi stant, ubi nihil transit. Vis et tu ibi stare et non transire? Illuc curre. Idipsum nemo habet ex se. Intendite, fratres. Quod corpus habet, non est idipsum; quia non in se stat. Mutatur per aetates, mutatur per mutationes locorum ac temporum, mutatur per morbos et defectus carnales: non ergo in se stat. Corpora coelestia non in se stant: habent quasdam mutationes suas, etsi occultas; certe de locis in loca mutantur, ascendunt ab oriente in occidentem, et rursus circumeunt ad orientem: non ergo stant, non sunt idipsum. Anima humana nec ipsa stat. Quantis enim mutationibus et cogitationibus variatur! quantis voluptatibus immutatur! quantis cupiditatibus diverberatur atque discinditur! Mens ipsa hominis, quae dicitur rationalis, mutabilis est, non est idipsum. Modo vult, modo non vult; modo scit, modo nescit; modo meminit, modo obliviscitur: ergo idipsum nemo habet ex se. Qui voluit ex se habere idipsum, ut quasi ipse sibi esset idipsum, lapsus est: cecidit angelus, et factus est diabolus. Propinavit homini superbiam, deiecit secum invidentia eum qui stabat. Isti sibi voluerunt idipsum esse; sibi principari, sibi dominari voluerunt: noluerunt habere verum Dominum, qui vere est idipsum, cui dictum est: Mutabis ea, et mutabuntur; tu autem idem ipse es. Iam ergo post tantum languorem, post tantos morbos, difficultates, labores, redeat anima humiliata ad idipsum: et sit in illa civitate cuius participatio eius in idipsum.

IN PSALMUM 146 ENARRATIO. Sermo

Christi divinitatem participando erimus et nos immortales.

11. [v 5.] [...] Caetera quae sunt creata, aliter et aliter possunt esse; qui autem creavit, aliter et aliter non potest esse. Idipsum ergo ille est, quoniam dictum est ei: Mutabis ea, et mutabuntur; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient. Igitur si ipse idem ipse est, et mutari ex nulla parte potest; participando eius divinitatem erimus et nos immortales in vitam aeternam. Et hoc nobis pignus datum est de Filio Dei, quod iam dixi Sanctitati vestrae, ut antequam efficeremur participes immortalitatis ipsius, fieret ipse prius particeps mortalitatis nostrae. Sicut autem ille mortalis, non de sua substantia, sed de nostra: sic nos immortales, non de nostra substantia, sed de ipsius. Participes ergo erimus: nemo dubitet, Scriptura hoc dixit. Et cuius rei participes erimus, quasi partes sint apud Deum, aut per partes dividatur Deus? Quis ergo explicat quomodo sint participes unius simplicis multi? Non ergo exigatis quod apte dici non posse, puto quia videtis: sed redite ad remedium Salvatoris; conterite cor, confringatur animi duritia, conteratur animi pertinacia, accusetur in malo, renascatur in bono. Diriget ipse, alligabit fracturam, consolidabit sanitatem; et non erunt iam impossibilia nobis, quae modo impossibilia sunt. Bonum est enim ut confiteatur infirmitatem, qui vult pervenire ad divinitatem. Intellegentiae eius non est numerus.

zasadniczo o dynamice i aktywności duchowej człowieka stanowi samo intelligere i velle. Bóg uczuć – w dosłownym tego słowa znaczeniu – nie ma i mieć nie może. Druga Osoba Trójcy św. *jako człowiek* te uczucia ma; duchowa natura Boga tego typu zmiany w ogóle wyklucza. Upodobnienie się do Boga dokonuje się *dzięki* człowieczeństwu Chrystusa, ale jest to upodobnienie *do* Boga właśnie.

Zasadnym wyda się pytanie, dlaczego podobieństwo człowieka do Boga pojmuje się jednak obecnie inaczej. Wspominano o egzystencjalizmie, ale już Descartes w IV Medytacji pisze, że człowiek jest na obrazem Boga wedle woli.⁵³ Interesuje nas tu nieprecyzyjne (bo oderwane od „rationale” człowieka) znaczenie terminu „wola”. Oczywiście Wille Schopenhauera to nie boulesis Arystotelesa. Definicja tego ostatniego brzmi: appetitus rationalis (pożądanie rozumne). Nie chcenie w ogóle, ale chcenie tego, co rozumne, jest czynnością woli. Cofając się jeszcze dalej widzimy zawiązki tego opaczego pojmowania woli u nominalistów XIV wieku. Doktryna tzw. „wszechmocy” Boga kazała Ockhamowi przyjąć, że Bóg może zapragnąć rzeczy niezrozumiałych w ogóle, a nie tylko niejasnych dla nas z powodu aktualnej niedoskonałości naszego intelektu.

Wracamy w ten sposób do pojęcia miłości. Autentyczną miłością jest pragnienie dobra dla innej osoby. Pragnienie *samego czynienia* dobra wcale miłością być nie musi, bo wiązać się może raczej z subiektywnym i egotycznym przeżyciem samozadowolenia, które na cierpienia innej osoby może być całkiem ślepe. Żeby te cierpienie dostrzec, potrzeba nie „empatii”, ale często znacznego wysiłku intelektu. Ten wysiłek nazwiemy „wyobraźnią miłosierdzia”.⁵⁴

Intelekt pod osłoną zjawisk poznaje to, co istotne. Trzeba nadto prawości woli, by „wiedza” o innej osobie w ten sposób pozyskiwana, jakby niepostrzeżenie nie stała się hermeneutyką podejrzeń – wprost miłości (jako zawiść) przeciwną. Uczucia mogą towarzyszyć temu aktowi woli i towarzyszą mu o tyle, o ile jest to diligere (miłość rozumna). „Szaloną” miłość może być metaforycznie. Nie kierując się intelektem idziemy na oślep. Idąc zaś na oślep możemy wyrządzać krzywdę sobie i innym. *Pragnąc* iść na oślep, *musimy* tę krzywdę wyrządzać.

Stoicki ideał „obojętności” na świat może stanowić minimum, które nas odgradza od wpływów tego świata (pozwala „zachować nieskalnym od wpływów świata”;⁵⁵ Jac. 1. 27).

⁵³ R. Descartes, Medytacje o pierwszej filozofii, przeł. M. K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 78: „dzięki niej [woli] poznaję, iż jestem na pewnej mierze na obraz i podobieństwo Boga stworzony”.

⁵⁴ List apostolski „Novo millennio ineunte” Ojca Świętego Jana Pawła II.

50. [...] Nasz świat wkracza w nowe tysiąclecie pełen sprzeczności, jakie niesie z sobą rozwój gospodarczy, kulturowy i techniczny [...] krajobraz ubóstwa może poszerzać się bez końca, [...] zagraża rozpacz płynąca z poczucia bezsensu życia [...] Potrzebna jest dziś nowa «wyobraźnia miłosierdzia».

⁵⁵ List św. Jakuba, 1, 27: “Religijność czysta i bez skazy wobec Boga i Ojca wyraża się w opiece nad sierotami i wdowami w ich utrapieniach i w zachowaniu siebie samego nieskalnym od wpływów świata”. (BT)

Summa Theologiae II-II, q. 188 a. 2 ad 3. Quamvis igitur religiosi qui circa opera activae vitae occupantur, sint in saeculo secundum praesentiam corporalem, non tamen sunt in saeculo quantum ad mentis affectum, quia in exterioribus occupantur non quasi quaerentes aliquid in mundo, sed solum propter divinum obsequium;

Uciekając od niego jednak nie widzimy od razu drogi *ku czemuś*, co nim nie jest. Wydaje się, że „bezpiecznie” byłoby się od wpływów świata uchronić tak, jak to tradycyjnie zawsze ujmowali Doktorzy Kościoła, co jednak w wieku XXI wydaje się już niemal niewykonalne. *Wydaje się*, że czasy pierwszych anachoretów minęły bezpowrotnie.

Stoicy i cynicy nie znali pryncypium, o którym tu cały czas mowa. Imago Trinitatis a dokładniej: owo ukierunkowanie na cel wyrażone przyimkiem „ad” (ad imaginem) jest tym pryncypium drogi nie tyle w Nieznane, co ku Pełni Istnienia. Ponieważ jednak jest to istnienie zgoła niepodobne do egzystencji konsumenta towarów tego świata (Bóg „towarów” nie tworzy), ma ono niską wartość „rynkową”; nie jest cenione na współczesnym targowisku próżności.

Stajemy tu jednak wobec problemu: nawet zupełnie duchowe życie rozwija się w czasie. Wydawałoby się, że rozwija się w czasie *akcydentalnie* jedynie, a przecież zmiana postępowania (warunek osiągnięcia doskonałości moralnej) jest zmianą życia w czasie właśnie. Wracamy zatem do problemu „granicy” świata i Wieczności. Wydaje się, że „granica” ta musi być linią; cezurą, która sama jest bezwymiarowa, niewymierna.

W każdym razie musimy stwierdzić, że człowiek tej granicy sam przebyć nie może. Objawienie jednak mówi, że przebył ją istotnie sam Bóg. Objawienie daje nam nie tylko informację o naturze Boga (o tym, że jest on Jeden w Trójcy Osób), ale i nadto mówi, jak Trójca *działa w czasie*: w historii ludzkości i poszczególnych ludzi. Processio jest zawsze wieczna. Stworzenie dostępnych nam poznawczo rzeczy zawsze jest stworzeniem rzeczy istniejących w następstwie czasowym. Pierwsze jest związane z naturą Boga; drugie jest związane z naturą jego stworzonych skutków. Między jednym i drugim wszelako pojawia się specjalne (nadprzyrodzone) działanie Boga, zwane missio. Missio jest jakby przedłużeniem processio na czas ludzki.⁵⁶ Posłaną jest Osoba pochodząca od Innej (Innych). Posłany jest Logos u zarania nowej ery, a dalej Duch św. w dniu Pięćdziesiątnicy. Czy tylko wówczas?

utuntur enim hoc mundo tanquam non utentes, ut dicitur I ad Cor. VII. Unde et Iac. I, postquam dictum est quod religio munda et immaculata est visitare pupillos et viduas, subditur, et immaculatum se custodire ab hoc saeculo, ut scilicet affectu in rebus saeculi non detineatur.

⁵⁶ Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod quaedam nomina sunt in divinis quae significant tantum personam, ut pater et filius; quaedam quae tantum significant essentiam, sicut hoc nomen essentia; quaedam quae significant utrumque, sicut dictum est, dist. 7, qu. 1, art. 1, de potentia generandi et spirandi. Et ita dico, quod missio est et essentiale et notionale, secundum aliud et aliud. Secundum enim respectum quem importat missio ad suum principium, est notionale; secundum autem respectum quem importat ad effectum in creatura, est essentiale.

Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 1 arg. 2. Item, missio est idem quod processio temporalis, ut supra dictum est, dist. ista, quaest. 1, art. 1. Sed, sicut supra diximus, processio non habet quod dicatur temporalis, nisi secundum respectum in quem est; quem respectum habet processio spiritus sancti ex ipso modo processionis, inquantum procedit ut amor.

Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 2 co. Sed secundum propriam rationem utrumque differt: quia et propria ratio processionis filii non est propria ratio processionis spiritus sancti, cum ille procedat ut amor, et hic ut filius vel verbum; et similiter proprius modus quo filius dicitur esse in creatura, non est proprius modus quo spiritus sanctus est; quinimmo unus per sapientiam, alter per amorem. Si autem tertio modo, tunc dico, quod una missio nunquam est sine alia; quia amor sequitur notitiam; notitia perfecta, secundum quam est missio filii, semper inducit in amorem, et ideo simul infunduntur et simul augmentantur.

Duch św. zostaje posłany nie tak jakoby zajmował miejsce, gdzie wprawdzie go nie było (jest bowiem wszędzie), ale ponieważ w nowy sposób zaczyna istnieć w duszach ludzi stworzonych – wedle łaski (In Joann. XV, lect. 5, nr 2061). Otóż jasną jest rzeczą, że co do dusz, musimy mówić o zaistnieniu w czasie. Duch jest obecny ciągle w ich życiu. Kościół nie żyje „wspomnieniem”, gdyż jest żywym organizmem, w którym obecnie działa Duch św. – w życiu tak każdego chrześcijanina, jak i wspólnoty.⁵⁷ To samo dotyczy Logosu, który wszak mówi: „Ojciec mój dotąd działa i Ja działam” (In Joann. V, lect. 7, nr 740). Duch porusza wolną wolę człowieka tak, by mógł ku temu celowi podążać. Mogą tym „poruszeniom” woli towarzyszyć uczucia, ale wcale towarzyszyć nie muszą, jeżeli zaś będą towarzyszyć, to na pewno będą to uczucia zupełnie niepodobne do tych, których byśmy oczekiwali.

Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 3 ad 3. Ad tertium dicendum, quod missio est nomen verbale, unde importat actualem relationem ad creaturam; sed donum imponitur ab aptitudine donandi, et ideo non importat actualem respectum ad creaturam; propter quod ab aeterno spiritus sanctus dicitur donum, non autem missus, sicut nec datus.

Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 2 co. Dicendum igitur, quod quia per adventum Christi remotum est obstaculum antiquae damnationis, totum humanum genus effectum est paratius ad perceptionem gratiae quam ante: tum propter solutionem pretii, et victoriam Diaboli; tum etiam propter doctrinam Christi, per quam clarius nobis innotescunt divina. Et ideo, loquendo communiter, plenior facta est missio post incarnationem quam ante, quia de plenitudine ejus omnes accepimus. Sed verum est quod ad aliquas speciales personas est in veteri testamento plenissima facta missio secundum perfectionem virtutis; et ipsi tamen de plenitudine Christi acceperunt, inquantum in fide mediatoris salvati sunt, secundum Augustinum.

Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 2 arg. 1. Missio enim visibilis est signum invisibilis missionis. Sed ad patres veteris testamenti facta est missio invisibilis, ut supra dictum est, distinct. 15, qu. 5, art. 2. Ergo videtur quod etiam visibilis fieri debuerit.

Summa Theologiae I, q. 43 a. 1 ad 2. Sed hoc non accidit in missione divinae personae, quia persona divina Missa, sicut non incipit esse ubi prius non fuerat, ita nec desinit esse ubi fuerat. Unde talis missio est sine separatione; sed habet solam distinctionem originis.

Summa Theologiae I, q. 43 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, missio de sui ratione importat quod ille qui mittitur vel incipiat esse ubi prius non fuit, sicut accidit in rebus creatis; vel incipiat esse ubi prius fuit, sed quodam modo novo, secundum quod missio attribuitur divinis personis. Sic ergo in eo ad quem fit missio, oportet duo considerare, scilicet inhabitationem gratiae, et innovationem quandam per gratiam.

⁵⁷ Summa Theologiae I, q. 43 a. 7 ad 6. Et ideo specialiter debuit fieri missio visibilis spiritus sancti ad Christum et ad apostolos, et ad aliquos primitivos sanctos, in quibus quodammodo Ecclesia fundabatur, ita tamen quod visibilis missio facta ad Christum, demonstraret missionem invisibilem non tunc, sed in principio suae conceptionis, ad eum factam. Facta autem est missio visibilis ad Christum, in Baptismo quidem sub specie columbae, quod est animal fecundum, ad ostendendum in Christo auctoritatem donandi gratiam per spiritualem regenerationem, unde vox patris intonuit, hic est filius meus dilectus, ut ad similitudinem unigeniti alii regenerarentur. In transfiguratione vero, sub specie nubis lucidae, ad ostendendam exuberantiam doctrinae, unde dictum est, ipsum audite.

De 108 articulis, q. 35. Quod vero trigesimo quinto ponitur, non fiebat missio visibilis in veteri testamento, quod verum est, sed decipitur obiiciens, quod non distinguit inter apparitiones et missiones: non enim omnis apparitio est missio visibilis, sed solum illa quae fit ad declarandum processum copiosum gratiae in aliquo.

To, co pokazuje się z zewnątrz, może być dla uważnego obserwatora świadectwem tego, co dokonuje się wewnątrz, ale dla *nieważnego* świadectwem być nie musi. Aktywność życiowa jest postrzegana naocznie. Tak samo zdolność wyrażania „myśli oryginalnych”, czy też przynajmniej epatujących. Patrząc z zewnątrz trudno odróżnić ziarno od plew. Trudno odróżnić aktywność od aktywizmu; mówienie od gadaniny; mnożenie słów od ich porządkowania.

Zdania zapisane w książce mogą układać się tak jak przesłanki i wnioski sylogizmu, którego celem jest zrozumienie: „poczęcie w umyśle słowa intelektu”. Wszelako „narracja” w pospolitym tego słowa znaczeniu rzadko do zrozumienia prowadzi, a nierzadko nawet od niego odwodzi.

Działanie dokonywane *in concreto* może być rozumnym wyborem, czyli skutkiem namysłu (*inquisitio*); znalezieniem *iunctim* między pryncypium, jakim jest „wołanie Wieczności” ku nam, a uchwyceniem materialnego środka do Wieczności prowadzącego: postawieniem „stopy” na twardym gruncie drogi, którą ku Wieczności mamy podążać. „Może”, ale nie musi. Aktywność bywa kierowana ku celom lichym i niegodnym nadprzyrodzonego powołania człowieka. Ani liczba zapisanych stronic, ani liczba czytelników popularnej książki, ani „dramatyzm wyborów egzystencjalnych” wprost o autentyczności zamierzenia celu ostatecznego życia nie mówią jednoznacznie.

Rozumowanie, czyli budowanie sylogizmu, jest ruchem *sui generis*. Wszak myślimy (rozumujemy) w czasie. Ale istotą rozumienia jest kres-cel, ku któremu rozumowanie zdąża; ku któremu lgnie intelekt i wola, a potem *nieruchomo* przy nim trwa. Dotyczy to zarówno sylogizmu dowodzącego, jak i tzw. sylogizmu działania, którego „wnioskiem” jest osąd i rozkaz działania *in concreto*.

Można mówić o intensywności życia, choć niedorzecznością wyda się mówienie o intensywności prze-życia (*Erleben*). O intensywności tej stanowi łączność; integralność i spójność sylogizmu (działania). Intelpekt i wola lgnie do Celu Ostatecznego, ale *in concreto* wypadnie „rozwinąć” chcenie i myślenie do postaci rozumowania i procesu decyzji. Jest to proces racjonalny, bo *inquisitio* dokonuje wedle struktur prawa naturalnego i moralnego. Mamy pryncypium – zamierzenie Celu i wniosek – wybór i działanie. Między nimi jest miejsce na dyskursywną (quasi czasową) czynność intelektu i woli, bo o dowolności „dopasowania” intencji (motywacji) do działania *in concreto* mowy być nie może. Etyka sytuacyjna w ogóle nie jest etyką. Każdy z nas ma taką samą naturę, a etyka Arystotelesa opisuje jej działanie. Żaden naukowiec nie stosuje do poznania natury kryteriów podmiotowych; kryteria muszą być z natury swej obiektywne.

Rozdział II. Wolność i struktura decyzji

Na określenie dowodu na istnienie Boga Tomasz używa terminu *via*, wszelako droga intelektu do Boga to droga „mierzona” następstwem aktów intelektu (wartością przesłanek dowodu); droga więc w sensie analogicznym, niedosłownym. Kres tej „drogi” to wniosek, który z konieczności wypływa z tych przesłanek. Konieczności tej zaś brak w wypadku, kiedy mówimy o „drodze życia” w sensie dosłownym lub przynajmniej: zgodnym z frazeologią języka polskiego.

Życie może być życiem filozofa, który poświęca je rozumowaniu mającemu doprowadzić człowieka do Boga. Wszelako życie kontemplacyjne, które jest życiem intelektu – mimo że wielu wyda się najcenniejszym – jest tylko *jakimś* życiem. Obok niego mamy też życie aktywne; życie udane; życie pełne wrażeń ... itd. Stylów życia oraz jego projektów jest wiele; ta różnorodność stanowić może zresztą o bogactwie społeczeństw. „Droga życia” prowadzi do kresu, wszelako cel ten (jego kres) – jego osiągnięcie – jest *możliwy* jedynie. Zamierzenia nasze chybiamy celu lub do celu dochodzą. Jedno i drugie zależy od nas: mamy pewną (choć praktycznie ograniczoną) swobodę realizacji tych zamierzeń. Mamy *wolność*, która sprawia, że możemy obrać drogę tę lub inną; wytrwać na niej lub ulec rozpacz. Godność człowieka opiera się na tym, że sami cel naszego życia możemy zrozumieć, a dalej: zrealizować. Wszelako godności tej (tak samo jak wolności) często się nam odmawia.

Razem z zakwestionowaniem wolności woli przez Lutra i tych, którzy poszli jego śladami, na drodze reakcji, czy też kompensacji, przyjęto zasadę „wolnych wyborów” (*free elections*). To, czego odmówiono osobom, uznano za niezbywalny atrybut społeczeństwa zwanego dalej obywatelskim. W tym społeczeństwie wolnymi mogą być tylko wybory, a nie osoby. Tym samym jednak mimochodem przyznano, że bez uznania wolności – w tej lub innej postaci – społeczeństwo funkcjonować nie może.

W traktacie „O wolności”, na samym jego wstępie, J. St. Mill („teoretyk” liberalizmu), zaznacza, że mówiąc o wolności nie ma na myśli wolności woli. Jako materialista tej wolności nie uznaje. Natomiast to, o czym obszernie pisze dalej, odnosi się do wolnych, tzn. *nieskrepowanych* interakcji między jednostkami, którym miana osób w tradycyjnym tego słowa znaczeniu odmówiono.

Idea społeczeństwa obywatelskiego pojawiła się u Kanta i Rousseau; stanowi ona poniekąd odwrócenie klasycznego „personalizmu”. „Materialem” wolnych wyborów parlamentarnych bywa interes poszczególnych grup społecznych. Kategoria interesu społecznego, czy też korzyści materialnej zastępuje scholastyczną kategorię-pojęcie USUS-wykonania czynu *osobowego*, a właściwie jest jej przekształceniem w duchu kolektywizmu. To wykonanie czynu moralnego – zdaniem Arystotelesa i Tomasza – idzie za zamierzeniem celu oraz (wolnym) wyborem środków do niego prowadzących; prowadzących do jego urzeczywistnienia w materialnym świecie – po tym, jak pomysł osiągnięcia tegoż celu narodził się w umyśle danej osoby. Jakkolwiek człowiek dokonuje wyborów praktycznie zawsze jako istota społeczna (bo skutki tych wyborów dotyczą bezpośrednio ludzi wokół

niego żyjących), to jednak rdzeniem („kośćcem”) decyzji jest akt osobowy – rozumny i wolny. Poszczególne kroki prowadzące do urzeczywistnienia zamierzonego celu nazywamy wyrazami funkcjonującymi w sferze stosunków społecznych, w których wzrastamy. Dlatego też łatwo stracić z oczu to, co istotne w decyzji: „personalistyczny” charakter czynu ludzkiego, gdy bywa on *nazywany* od strony relacji społecznych, które on kształtuje działając poniekąd „poza sceną” tychże relacji. Dlatego to działanie ludzkie bywa redukowane do fenomenu społecznego, a sama jednostka bywa pozbawiana trwałego fundamentu bytowego. „Rzeczywistością pierwotną” bywa nazywane społeczeństwo właśnie.

Fenomenalizm ów jest o tyle zrozumiały, że ludzie zazwyczaj – o czym pisał już Heraklit – patrzą powierzchownie.⁵⁸ Widzimy poruszenia ludzkiego ciała, które stanowią USUS-wykonanie czynu, nie „widzimy” zaś intentio – jego pryncypium. Zresztą skoro intelekt i wola człowieka są czymś niematerialnym, to o „widzeniu” dosłownie mowy być nie może. „Dociekliwość” materialisty każe mu może tylko doszukiwać się „ukrytych (wstydliwie) motywacji”, nie zaś racjonalnie uzasadnionych *przyczyn* działania. Jedno i drugie (myślenie i chcenie) możemy zrozumieć, natomiast nie możemy ani jednego, ani drugiego „wymierzyć” (tzn. zestawić z materialną miarą), czy też poddać eksperymentom. *Fenomeny* (przejawy) ludzkiej aktywności dają się do pewnego stopnia badać metodami statystycznymi. Bada się bowiem „opinię społeczną” (podsuwając arkusz wyboru), czy też „społeczne preferencje” (wymierne tak jak podaż na produkty), czy też „zainteresowania” (mierzone liczbą odwiedzin stron internetowych). Pierwotnie jednak (i etymologicznie) te wszystkie akty wyrażane czasownikami: opinari; praeferre, mea (tua, nostra) interest, są aktami osobowymi (są nimi zasadniczo), a tylko skutek „kolektywizacji myśli” straciły swe pierwotne znaczenie.

Tradycyjnie (za Summą I-II) przyjmowano następującą kolejność wzajemnie się w postępowaniu praktycznym przeplatających aktów intelektu i woli:

– contemplatio	(akt intelektu)
– intentio	(akt woli; q. 12)
– consilium	(akt intelektu; q. 14)
– consensus	(akt woli; q. 15)
– iudicium	(akt intelektu)
– electio	(akt woli; q. 13)
– imperium	(akt intelektu; q. 17)
– usus	(akt woli; q. 16)

Wszystkie te wyrazy funkcjonują w językach nowożytnych (przede wszystkim romańskich), a jednak współcześnie tracą pierwotne znaczenie: aktów osobowych. Wolność człowieka to wolność jego osobowego electio-wyboru. Akt ten jest umieszczony w schemacie powyżej podanym, dlatego wedle niego możemy twierdząco odpowiedzieć na pytanie, czy człowiek wybiera w sposób wolny (Utrum homo ex necessitate eligat vel libere; STh., I-II q.13, a.6). Nie przypadkiem bowiem wcześniej (w Quaestio 8) omówiono iudicium (sąd). Intelekt „porusza” wolę, a to stanowi o jej wolności. Jest to pytanie de motivo voluntatis. Wszelkie zaś odmiany irracjonalizmu prowadzą do kwestionowania lub reinterpretacji wolności.

⁵⁸ Frg. 1, Sextus Empiricus, Adv. Math., VII, 132.

Począwszy od samej myśli o przedmiocie, który budzi w nas na poły „estetyczne” upodobanie (*contemplatio*); upodobanie, które samo w sobie nie skłania nas jeszcze do pragnienia celu, dochodzimy przez zamierzenie tegoż celu (*intentio*), namysł (*consilium*) nad sposobem jego osiągnięcia (środkami jego osiągnięcia), przez zgodę-konsens, przez osąd (*iudicium*) co do wartości owych środków i wybór (*electio*) jednego z nich, do rozkazu (*imperium*) wykonania *in concreto*, za którym idzie (zazwyczaj) już „widziany” naszymi oczami USUS. „Zazwyczaj” gdyż podkreślając osobowy charakter czynu, mamy na uwadze i to, że po zamierzeniu celu, namyśle i rozkazie działania mimo wszystko – *in concreto* – może zabraknąć możliwości tego „naocznie” dostrzegalnego na zewnątrz wykonania. Wobec tej trudności utylitaryzm Milla musi już być bezradny. Bentham zachwyca się idą „użyteczności”. Istotnie pewne osoby *wydają się* być „bardziej” użyteczne niż inne, bo użyteczną bywa ich aktywność. Czy jednak osoba, która zdecydowanym i stanowczym aktem woli iść ku celowi ostatecznemu życia (i Celowi Transcendentnemu: Bogu), a której brak innych środków wykonania poza wytrwałością; poza – powiedzmy – cierpieniem znośnym wytrwale z myślą właśnie o tym tak przybliżającym się ku niej celowi, jest „bezużyteczna”? Skutki (praktyczne skutki) utylitaryzmu odczuwane obecnie, w wieku XXI, są katastrofalne. Marginalizacja grup społecznych, eugenika, itp. są to owoce wspomnianego fenomenalizmu. Czy utylitaryzm może rzetelnie dowieść przynajmniej *użyteczności samego utylitaryzmu*? Cierpienie osób „nieużytecznych” zazwyczaj wydaje się pozbawione komercyjnej wartości. „Zazwyczaj” gdyż biurokracja instytucji „dobroczyńnych” czerpać może z niego zysk. „Wydaje się” gdyż pokazuje się *ostatecznie* – i paradoksalnie – że odkrycia najbardziej przełomowe i postęp społeczny również dokonywały się poniekąd na „granicy” między możliwością a niemożliwością wykonania (urzeczywistnienia) zamierzonego celu. Praca rutynowa da się z powodzeniem wtłoczyć w ramki idei utylitaryzmu; praca odkrywcza – nie.⁵⁹ Dopóty dopóki człowiek (dana osoba) idzie wydeptaną ścieżką nawyku społecznego, co do użyteczności swej pracy jest *in concreto* upewniany zupełnie zwyczajnie. Wszelako Cywilizacja Zachodu jest z istoty personalistyczna: rozwój osobowy, a dalej i społeczny dokonywał się zawsze *na granicy* tego, co „wykonalne” i „niwykonalne”. *Być może* osoba terminalnie chora jest „nieużyteczna”. Wszelako wiedzy na temat „użyteczności” i „nieużyteczności” a priori w ogóle nie mamy, chyba, że decydujemy się na budowę społeczeństwa totalitarnego od podstaw. W nim „wiedza” jest już ideologią. Odkrycie tego, co nowe, jest osobowym aktem, za którym idzie próba realizacji – osobowa i odpowiedzialna. Nawet jeśli w 99% próba ta kończy się porażką, to i tak *bilans kosztów i zysków* społecznych każe raczej inwestować w ów 1%. Oto dlaczego utylitaryzm musi powodować społeczną stagnację, podczas gdy cierpienie – paradoksalnie – bywa płodne.

Jasną jest rzeczą, że działając chcemy coś zmienić w otaczającym nas świecie. „Realizować” w sensie dosłownym możemy – by tak rzec – nasze „projekty” życiowe. W ten sposób – jak pisze Tomasz – na przykład lekarz realizuje powziętą wprzód w swym umyśle

⁵⁹ Por. Rozdział XXXI. USUS ε. Praca.

„ideę zdrowia” osoby mu powierzonej jako jego pacjent: ten zamysł on urzeczywistnia.⁶⁰ Podobnie urzeczywistniamy cel naczelny naszego życia.⁶¹ Natomiast rzeczy materialnych nas otaczających oczywiście „urzeczywistnić” nie możemy. „Zmieniać rzeczywistości” nikt (poza marksistami) próbować nie będzie. Drzewo, które rośnie obok mojego domu, mogę zniszczyć, natomiast uczynić go czymś innym niż drzewo, czy też powołać go do istnienia – nie mogę. Drzewo rodzi się z nasienia, które mogę umieścić w ziemi. Mogę zbadać materialną strukturę tego nasienia, natomiast jest zupełnie niemożliwe, abym znając tę strukturę mógł „poskładać” komórkę organizmu żywego z molekuł ją stanowiących.

Materialista być może powie, że „przekształcając materię” nadaję jej określoną postać. Odnosnie wszakże do owej materii mamy tę samą wątpliwość, jaką Antystenes miał odnośnie do idei Platona: „ja widzę konia, Platon widzi końskość”. Ludzie widzą *rzeczy* materialne, natomiast tylko materialista „widzi” materię. Częstki materialne są realne, ale z tego bynajmniej nie wynika, że *tylko one* są realne; by z nich – jak z klocków – dało się „poskładać” to, co materialne.

Pojawia się wobec tego problem, co (i czy cokolwiek) w ogóle w świecie materialnym zmieniamy. Specjalnie dotyczy to czynu moralnego. Najprościej byłoby przyznać, że stanu naturalnego ten czyn nie dotyka. Dlatego to Moore operuje pojęciem „błędu naturalistycznego” w etyce. W duchu kantyizmu przyjmuje się koegzystencję dwu sfer: noumenalnej i fenomenalnej; koegzystencję ducha i materii zasugerowaną już przez Descartes’a. Jedno na drugie oddziaływać nie może. Mówi się też o sacrum i profanum w tym właśnie kontekście, chociaż sacrum oryginalnie dotyczy czynności liturgicznych, a nie moralnych.

Jest to rzeczywisty problem. Z jednej strony *mamy* wolną wolę, bo odrzucenie istnienia wolnej woli *zupełnie konsekwentnie* musi ostatecznie prowadzić do kompletnej destrukcji społeczeństwa i cywilizacji. Karzemy przestępów, a nagradzamy ludzi cnotliwych, dlatego że istnieje po równi możliwość dokonania przestępstwa lub czynu godnego pochwały

⁶⁰ Contra Gentiles, lib. 3 cap. 146 n. 5. Praeterea. Sicut medicus in sua operatione intendit sanitatem, quae consistit in ordinata concordia humorum, ita rector civitatis intendit in sua operatione pacem, quae consistit in civium ordinata concordia.

Contra Gentiles, lib. 3 cap. 18 n. 2. Finis autem aliquis invenitur qui, etiam si primatum obtineat in causando secundum quod est in intentione, est tamen in essendo posterius. Quod quidem contingit in quolibet fine quem agens sua actione constituit: sicut medicus constituit sanitatem per suam actionem in infirmo, quae tamen est finis eius. Aliquis autem finis invenitur qui, sicut est praecedens in causando, ita etiam in essendo praecedit: sicut dicitur finis id quod aliquid sua actione vel motu acquirere intendit, ut locum sursum ignis per suum motum, et civitatem rex per pugnam.

⁶¹ Contra Gentiles, lib. 3 cap. 111 n. 1. In dignitate autem finis, quia sola creatura intellectualis ad ipsum finem ultimum universi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo et amando Deum: aliae vero creaturae ad finem ultimum pertingere non possunt nisi per aliqualem similitudinis ipsius participationem. Omnis autem ratio operis variatur secundum diversitatem finis, et eorum quae operationi subiiciuntur: sicut ratio operandi per artem diversa est secundum diversitatem finis et materiae; aliter enim operatur medicus ad aegritudinem pellendam, et ad sanitatem confirmandam; atque aliter in corporibus diversimode complexionatis. Et similiter oportet in regimine civitatis diversam rationem ordinis observari secundum diversas condiciones eorum qui subiiciuntur regimini, et secundum diversa ad quae ordinantur: oportet enim aliter disponi milites, ut sint praeparati ad pugnam; et artifices, ut bene se habeant circa sua opera.

(osobną sprawą jest to, *gdzie* ona istnieje; *gdzie* ona tkwi). Bez tego odróżnienia żadne społeczeństwo funkcjonować nie może. Nie możemy akceptować (kochać) ludzi, *dlatego że* są dotknięci prywatą dobra moralnego lub fizycznego; dlatego że są źli lub nieszczęśliwi, ale *dlatego, żeby* nieszczęśliwymi być przestali, dostrzegając w nich najpierw dobro, które chcemy tylko pomnażać. Stwarzać dobra (i kreować rzeczy) człowiek nie może. Tej prerogatywy Boga człowiek nie może sobie uzurpować.⁶² Gdyby nie istniała sprawiedliwość (poczucie ładu, dostrzegalnego w świecie), nie mogłaby zaistnieć również ludzka miłość (pragnienie pomnażania dobra ładu). Tylko dlatego, że mamy wprzód upodobanie w dobru obiekcie, na który patrzymy dość wnikliwie, może potem w naszym umyśle narodzić się pomysł „intensyfikacji” dobra, tzn. zamierzenie jego realizacji. Jest fizyczną niemożliwością żywić życzliwość w stosunku do kogokolwiek, *dlatego że* jest on zły. Mogę zaś żywić tę życzliwość *mimo* tego, że jest on zły, a *dlatego* – powiedzmy – *że mam w myśli* pamięć tego, czym on był (pamięć dobra), lub perspektywę tego, czym być może – ze względu na kogoś, kogo cenię po równi ja i ów „zły” człowiek. Bez upodobania w dobru „widzianym”, zamierzać żadnego dobra nie możemy (próbować go urzeczywistnić będziemy nadaremnie). Możemy o tym (bezsukcesyjnie) *marzyć*, ale *velleitas*, to nie *voluntas*.

Mamy więc wolną wolę, ale z drugiej strony „mamy” (tak się wydaje) świat materialny. W tym świecie materialnym „funkcjonujemy”, gdyż „używamy” (utimur) rzeczy (STh., I-II, 13, 4). Otóż mogłoby się wydawać, że zgodnie z zasadą zachowania pędu, ruch mojej dłoni napotykać musi zupełnie *symetryczne* działanie równie (jak moja dłoń) materialnego przedmiotu. Stosownie do tego wiedzieliśmy dobrze, co znaczy – powiedzmy – zrobić krzesło istniejąc w relacji (akcja-reakcja) do przedmiotów materialnych, natomiast już sens sformułowania „zrobić komuś krzywdę” byłby niejasny. Wektor pędu mojej dłoni odpowiada wektorowi pędu przedmiotu poruszonego. Problem jednak w tym, jak *ja sam tylko* odpowiadam za to, co dłońmi moimi robię.

Leibniz w ten właśnie sposób wpadł w pułapkę determinizmu. Jeżeli zasada zachowania energii jest absolutnie ważna, to „z zewnątrz” (a wolna wola ma działać „z zewnątrz”) stanu energii przedmiotów materialnych zmienić się nie da. Stąd rodzi się kantowska idea „wolności noumenalnej”. Kant dopuszcza determinizm jako możliwość, natomiast *postuluje* wolność w „świecie noumenalnym”, obcym zjawiskom badanym przez nauki ścisłe.

Wydaje się, że dokonano dzięki nim właśnie uniwersalnie ważnego odkrycia. W istocie jednak skupiono się na jednej cesze przedmiotów materialnych, tracąc z oczu inną – nierównie (bo praktycznie) ważniejszą. Utylitaryzm pojmuje jednostki (bo nie osoby) jako

⁶² Super Io., cap. 5 l. 3. Non enim ideo bonus est, quia nos eum diligimus; sed ideo diligimus eum, quia bonus est: unde in nobis amor causatur a bono. Sed in Deo aliter est, quia ipse amor Dei est causa bonitatis in rebus dilectis: quia enim Deus diligit nos, ideo boni sumus, nam amare nihil est aliud quam velle bonum alicui. Cum ergo voluntas Dei sit causa rerum, quia omnia quaecumque voluit, dominus, fecit, ut dicit Ps. CXIII, 3, manifestum est quod amor Dei, causa est bonitatis in rebus. Unde Dionysius dicit, VI cap. de divinis nominibus, quod divinus amor non permisit eum sine germine esse.

elementy quasi-materialne. Ten „indywidualizm” daje się jednak pogodzić z determinizmem.⁶³

W II księdze Fizyki Arystoteles polemizuje z determinizmem. Nie kwestionuje on możliwości „odczytania” zmian dokonujących się w świecie przy pomocy jednej „miary”. Problem tylko w tym, że nie jest to miara jednorodna. „Miarą” tą jest wiedza (o systemie relacji), a nie np. liczba „odzwierciedlająca” rzeczy. Przy pomocy np. amperomierza możemy zmierzyć natężenie prądu, a przy pomocy linii – długość przedmiotu. Istnieją różne miary, gdyż istnieją różne drogi poznania świata. „Miarą” wartości ludzkiej egzystencji jest stosunek do celu, który wprzód poznajemy, a dalej realizujemy. Gołym okiem nie widzimy natężenia prądu, ale widzimy niewątpliwie przepalony bezpiecznik. Nie „widzimy” aktu woli i intelektu (są to bowiem władze niematerialne), ale widzimy *skutki* działania intelektu i woli – w świecie materialnym. Skutki te nie mogą być wywołane przez zadane warunkami brzegowymi eksperymenty, ale to bynajmniej nie dowodzi nierealności przyczyn, gdyż tylko dopuszcza ich niematerialność. Sama inicjatywa fizyka-eksperymentatora bynajmniej w ciąg łańcucha zdeterminowanych rzekomo przyczyn się nie wpisuje. Wszak Einstein wcale nie dostał dwukrotnie Nagrody Nobla na mocy kosmicznej konieczności.

Rzeczy materialne mogą pozostawać w pewnej relacji do rozumianego i zamierzonego przez nas celu. Czym jest próba „zmieniania rzeczywistości”, którego tragicznych skutków doświadczyła Europa w XX wieku? Oczywiście samych rzeczy nie zmieniamy, demiurgami bowiem naszego świata nie jesteśmy. Zmieniamy *relacje* między rzeczami. Wytwarzanie (Usus) pierwotnie wiązało się zawsze przede wszystkim ze zmianą tego rodzaju: stawiano obok siebie pewne obiekty, a usuwano inne. Nawet najbardziej wyrafinowane wytwory ludzkie zachowują ten sam schemat działań: zmian relacji przestrzennych. Policzyc je mogą nauki ścisłe, dlatego są one użyteczne w tym względzie: „mierzenia”.

Oczywiście „obliczamy się” z naszymi siłami oraz sumieniem wedle *innej* miary. Nie jest to miara ani materialna, ani jednorodna, bo *con-scientia* (sumienie) to współ-wiedza,⁶⁴

⁶³ Jeremy Bentham. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1781 Batoche Books, Kitchener 2000.

Chapter I: Of The Principle of Utility I. Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do.

IV. The interest of the community is one of the most general expressions that can occur in the phraseology of morals: no wonder that the meaning of it is often lost. When it has a meaning, it is this. The community is a fictitious body, composed of the individual persons who are considered as constituting as it were its members. The interest of the community then is, what is it?—the sum of the interests of the several members who compose it.

⁶⁴ Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 4 co. Et quia universalia principia juris ad synderesim pertinent, rationes autem magis appropriatae ad opus, pertinent ad habitus, quibus ratio superior et inferior distinguuntur; synderesis in hoc syllogismo quasi majorem ministrat, cujus consideratio est actus synderesis; sed minorem ministrat ratio superior vel inferior, et ejus consideratio est ipsius actus; sed consideratio conclusionis elicita, est consideratio conscientiae. [...] conscientia et factis remurmurat, et faciendis contradicit: et inde dicitur conscientia, quasi cum alio scientia, quia scientia universalis ad actum particularem applicatur: vel etiam quia per eam aliquis sibi conscius est eorum quae fecit, vel facere intendit: et propter hoc etiam dicitur sententia, vel dictamen rationis: et propter hoc etiam contingit conscientiam errare, non propter synderesis errorem, sed propter errorem

czyli wiedza o relacji środków do celu, ale skutki wymierzania niewątpliwie są tyleż realne, co materialne. Nie jest też conscientia świadomością „wartości” danej osoby, w przyjętym obecnie znaczeniu, ta bowiem w praktycznym działaniu jest bezużyteczna. Cały świat – według Arystotelesa – jest „wypełniony polem” kosmicznej „tensji”; dążeniem ku Celowi Transcendentnemu (Bogu). Materialne przyrzady mogą zmierzyć natężenie pola grawitacyjnego lub elektromagnetycznego, ale tensji tej – dążenia wszystkiego do Boga – nie są one w stanie wymierzyć. „Pomiaru” tego dokonuje ludzki *intelekt*. Postępowanie moralne, które przychodzi później, jest podporządkowaniem wszystkiego, co materialne w bycie osobowym temu Celowi Ostatecznemu: takim uprządkowaniem działania, by dać się przez Boga ku Niemu Samemu „pociągnąć”.

Tomasz ilustruje tę sprawę prostym przykładem. Celem dla – powiedzmy skąpca – są pieniądze, ale też i ich posiadanie. Te dwa znaczenia celu trzeba – za Arystotelesem – koniecznie odróżnić (Metaph., XII, c. 7, 1072b 1 nn.). Pieniądzy „stwarzać” nie możemy. „Wytwarzanie” ich przy pomocy kserokopiarki lub tworzenia deficytu budżetowego sprawia, że pieniądz przestaje być tym, czym był (traci swą tożsamość). Pieniądz jest pieniądzem dzięki temu, że zgadzamy się co do jego wartości. Natomiast posiadanie majątku jest rzeczą osobną. Można go zdobyć i utracić. Oznacza to tyle, że w określonej sytuacji X pozostaje w pewnej relacji do tego obiektu, którego sam jednak zmienić nie jest w stanie. Majątek ziemski odziedziczony po przodkach można stracić, ale tym samym ziemia, gleba, drzewa i łąki nie przestają być tym, czym rzeczywiście są. „Posiadać” rzeczy można w sposób mniej lub bardziej pewny, a zaburzenia społeczne prowadzą często do ekspropriacji. Z drugiej strony, w czasach pokoju ludzie energiczni dorabiają się majątku dzięki wytrwałemu dążeniu do zamierzonego celu. Co do tego charakteru dążenia (stopnia tej wytrwałości) ludzie różnią się między sobą znacząco. Różnią się – już zupełnie ogólnie – co do stopnia usprawnienia intelektu i woli. Bywają energiczni lub bierni. Rozumni lub bezmyślni. Stąd Usus sensu largo różnicuje się wedle zdolności ludzkich, a mianowicie wedle tego, jak „przykładamy się” do wykonania danej czynności.⁶⁵ Relacje do przedmiotów poza naszym umysłem niewątpliwie

rationis; sicut patet in haeretico, cui dictat conscientia quod prius permittat se comburi quam juret: quia ratio superior perversa est in hoc quod credit, iuramentum simpliciter esse prohibitum. Et secundum hunc modum patet, qualiter differant synderesis, lex naturalis, et conscientia: quia lex naturalis nominat ipsa universalia principia juris, synderesis vero nominat habitum eorum, seu potentiam cum habitu; conscientia vero nominat applicationem quamdam legis naturalis ad aliquid faciendum per modum conclusionis cujusdam.

Summa Theologiae I, q. 79 a. 13 co. Et hoc patet tum ex ratione nominis, tum etiam ex his quae secundum communem usum loquendi, conscientiae attribuuntur. Conscientia enim, secundum proprietatem vocabuli, importat ordinem scientiae ad aliquid, nam conscientia dicitur cum alio scientia. Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actum.

Sumienie jest warunkiem koniecznym (choć niewystarczającym) wolnego wyboru:

De veritate, q. 17 a. 1 ad 4. Differt autem iudicium conscientiae et liberi arbitrii, quia iudicium conscientiae consistit in pura cognitione, iudicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem: quod quidem iudicium est iudicium electionis. Et ideo contingit quandoque quod iudicium liberi arbitrii pervertitur, non autem iudicium conscientiae [...]

⁶⁵ Quodlibet III, q. 12 a. 1 co. Dicendum quod conscientia, sicut ipsum nomen sonat, importat applicationem scientiae vel notitiae humanae ad aliquem proprium actum. Omnem autem notitiam quam homo habet, potest ad suum actum applicare: sive memoriam, prout homo dicitur habere conscientiam testificantem quod fecerit

możemy zmienić (i „wymierzyć” najpierw). Zmieniamy je dlatego, że wprzód zmieniamy się od strony moralnej; od strony namysłu-consilium zmieniamy samych siebie. Oczywiście przekonanie (marksistów), że człowiek zmienia sam siebie (od strony osobowej), dlatego że zmienia świat zewnętrzny, jest absurdalne.

W ten sposób dysponujemy pewnymi rzeczami; mamy określone korzyści z nich płynące; leżą one w sferze naszych interesów materialnych. Wyraz łaciński *interest* (*mea, nostra*) dobrze (źródłowo) wskazuje istotę omawianej tu relacji. Interesy materialne oczywiście zaobserwować najłatwiej. Wszelako wolność polega nie tyle na dysponowaniu majątkiem, co „dysponowaniu” swobodnie wszystkimi naszymi władzami: intelektem, wolą, wyobraźnią i uczuciami.

Jako że interesy (materialne) poszczególnych grup społecznych i jednostek również bywają różne, a nawet – jak się przypuszcza – majątek bywa zdobywany *koszt*em osoby innej, pogodzenie owych sprzecznych – jak by się wydawało – interesów jest rzeczą niesłychanie trudną – jeżeli mianowicie mamy na uwadze interesy materialne zasadniczo. Społeczeństwo zwane obywatelskim ma (bo taki jest jego projekt) godzić te „interesy”. Problem w tym, czy rzeczywiście jest ono w stanie to uczynić.

Powyżej cytowano zdanie Benthama redukujące społeczeństwo do „sumy jednostek”. Pogodzenie „egoistycznych popędów” Benthamowskich „molekuł społecznych” sprowadzać się w sumie będzie do *uśredniania* tych dążeń. Te dążenia mogą zewnętrznie wydać się podobne do ruchu przedmiotów materialnych – nawet nieożywionych. Jednakże zgodnie ze zdrowym rozsądkiem powiemy, że człowiek jest istotą żywą, a nawet; *specyficznie* żywą, bo jego życie różni się jakościowo od życia – powiedzmy – ameby. *Żyjemy* dlatego, że *żywimy* pragnienia (*intentiones*). Żyjemy w pełni (pełnią), jeżeli żywimy pełnienie urzeczywistnienia celu ostatecznego naszego życia, jakim jest nieutralna więź z Bogiem. Wybór „towaru” („stworzonego” przez człowieka) może być przedmiotem gry rynkowej i współzawodnictwa, w którym „słabsi” muszą paść w „walce o byt” (społeczny). Wybór środków prowadzących do realizacji „projektu” życia stworzonego przez Boga z istoty swej „stanu posiadania” kogokolwiek naruszać nie może. Odnośnie do tego, co jest przedmiotem „współzawodnictwa”, ludzie „dogadywać” się mogą tylko przy pomocy wykrzyczanych emocji. Odnośnie do celu jedynie godnego istoty rozumnej, ludzie mogą się porozumieć na drodze *consilium* – „dialogu”.

Domniemywamy, że w społeczeństwie zorganizowanym wokół zamierzenia tego samego celu ostatecznego porozumieć się w ten sposób właśnie możemy i powinniśmy. Dialog ten (*consilium* o charakterze społecznym) ma sens. *Po consilium* następuje *electio*, *imperium* i *usus*. Ten porządek *nie może być odwrócony*. Ten porządek w nowożytności *odwrócono*. Domniemywa się, że to, co „unifikujące” (*intentio*), przychodzi na końcu: po podejmowaniu działania (*usus*), dzięki władzy, po „wyborach” zwanych wolnymi, czy też dzięki tzw. „dialogowi społecznemu”, który jest zazwyczaj raczej mnożeniem argumentów

aliquid vel non fecerit; sive etiam scientiam universalem vel particularem, per quam homo potest cognoscere utrum aliquid sit faciendum vel non faciendum: et secundum hoc conscientia dicitur urgere vel impedire. Manifestum est autem, quod si accipiamus diversas hominis cognitiones, in aliqua potest esse error, et in aliqua non.

niż rozumnym namysłem (*inquisitio*). To właśnie określono powyżej mianem „kolektywizacji myśli”. Kolektywizacja w powszechnie znanym tego słowa znaczeniu przychodzi jako naturalna konsekwencja materialistycznych założeń utylitaryzmu. Odnosnie do na przykład J. St. Milla, to można mieć wątpliwości, czy był on bardziej liberałem, czy też socjalistą.

W społeczeństwie zwanym obywatelskim krokiem ku „jedności pragnień” (*intentio societatis*) mają być wolne wybory. Nie są one aktem namysłu, ale ekspresją interesów materialnych. Merytoryczne „debaty” dokonują się *po wyborach*: w gronie tych, którzy zostali wybrani. Domniemywa się, że mają oni „reprezentować” interesy wyborców (tzn. osoby), a dalej „artykułować” ich „myśli” tak jakby osoby te same nie były w stanie samodzielnie myśleć i podejmować dialogu inaczej jak tylko w formie mechanicznego powtarzania podanych im formułek.

Zgromadzenie parlamentarne „wyręcza” jednostki w tej czynności, jaką jest rada-namysł. Ta dysputa parlamentarna stanowi namiastkę osobowego aktu namysłu. Skoro za punkt wyjścia obrano „interes grupowy”, podmiotami tego dialogu rzadko bywają ludzie o poglądach zupełnie niezależnych. Bywają nimi tylko w krajach o długiej i nieprzerwanej tradycji parlamentarnej. W innym razie decyduje raczej lojalność partyjna, a w miejsce argumentów racjonalnych i otwartości na *merytoryczną* krytykę ze strony adversarza, pojawiają się emocje. „Dialog” przestaje być zatem dialogiem osób, a staje się dialogiem „podmiotów politycznych”, co do których domniemywa się, że reprezentują one interesy grup społecznych. System ten funkcjonuje w Europie od przeszło 100 lat. Jest on bardzo kosztownym eksperymentem, który na naszych oczach ulega destrukcji. Tradycja europejskiego parlamentaryzmu jest niszczona na naszych oczach.

Oczekiwalibyśmy, że owocem dialogu będzie jedność pragnień (*intentio* tego rodzaju), gdyż o spójności społeczeństwa (również solidarności wobec zagrożenia z zewnątrz) stanowić musi ta jedność. W miejsce tej jedności pojawia się tylko jej namiastka. Często mamy do czynienia z niemożliwością pogodzenia interesów partyjnych w imię dobra wspólnego. Istnienie tego ostatniego bywa podawane w wątpliwość.

Idea, wokół której mają się mimo wszystko pogodzić lintersy partykularne, ma być konstytucja. Winna ona być tak trwała, jak trwałym winno być dobro wspólne, które stanowi o możliwości przetrwania państwa. Interesy partykularne i ustawy też mogą się zmieniać; ona – nie. Konstytucja mogłaby stanowić o tej trwałości, gdyby była wyrazem (doskonałym wyrazem) *logos* i *ethos* narodu. Chodzi o stałość punktu odniesienia – ponad zmiennością stosunków i ponad podziałami.

Wierzono niegdyś, że tzw. sfera gwiazd stałych jest absolutnym punktem odniesienia. Żeglarz wpatrujący się w gwiazdy mógł bezpiecznie prowadzić statek do portu. Podobnie mogłoby być z nawą państwa. Czy jednak konstytucja jako taka jest właśnie takim absolutnie niezmiennym punktem odniesienia? Wszak bywa ona też zmieniana. Czy moment jej zmiany nie może być momentem krytycznym w pospolitym tego słowa znaczeniu?

Prawo stanowione w *ogóle* takim punktem odniesienia być nie może. Namysł jest rozumny i dialog (np. dialog uczonych) również, jeżeli dotyczy on rzeczywistości przedmiotowej, czyli natury. Ona jest probierzem wartości wszystkich „teorii” naukowych. Podobnie: prawo naturalne, a nie: stanowione, jest probierzem wartości dialogu społecznego; w każdej postaci. Naturalną kolejną rzeczy poznajemy świat nas otaczający, a potem dopiero „stwarzamy” świat nasz („ludzki”): urządzenia społeczne i cywilizacja pozwalają tak korzystać

z zasobów naturalnych (*sensu largo*). Problem pojawia się w momencie, kiedy urządzenia te są na tyle złożone i „imponujące”, że świat naturalny zaczynają nam przesłaniać. Mamy tu pewne uogólnienie prawa Parkinsona. „Cywilizacja” (Hegłowska, która naturą gardzi) zaczyna żyć „własnym” („biurokratycznym”) życiem, idąc za założeniem, że bez kontaktu z naturą (tzn. porządkiem świata stworzonym przez Boga) potrafi ona funkcjonować sama: w świetle „stworzonym” przez człowieka.

Rozumny namysł nad strukturą świata naturalnego to teoria w sensie Arystotelesowskim. W znaczeniu neopozytywistycznym teorią będzie teoremat, który „wymyślamy sobie na próbę”. W sferze społecznej funkcjonuje to jako „wypróbowywanie” różnych „projektów człowieczeństwa”. Prawo istnienia wydają sobie uzurpować myśli nawet zgoła absurdalne i zupełnie niezgodne z naturalnym porządkiem rzeczy. Wszak „kreatywność” ma być sposobem funkcjonowania „jednostek”. Te zaś definiuje tu nie tyle rozumność i wolność, co spontaniczność „wyborów” i żywiołowość ekspresji emocji; *takich* projektów życiowych. Jeżeli za Descartes’em przyjmiemy dualizm ducha i materii, to natura będzie „materiałem”, na którym dokonywać będziemy rozmaitych eksperymentów społecznych. Będzie ona nadto sama przedmiotem „ochrony” ze strony biurokratycznych instytucji państwowych i organizacji społecznych, tak jakby demiurgiczna ich działalność mogła rzeczywiście nawet samą naturę chronić. Wydaje się, że naturę tylko możemy eksploatować: roztropnie lub nie. Niewątpliwie cywilizacja może naturę (środowisko naturalne) niszczyć. Dzieje się zaś tak dlatego, że człowiek nie ceni ładu stworzonego przez Boga kosmosu. Na pierwszym miejscu stoi stosunek człowieka do Boga. Natomiast przekonanie, że ustawodawstwo ludzkie może ten ład gwarantować, jest absurdalne.

Galileuszowy paradygmat nauki eksperymentalnej ma za sobą znaczące sukcesy technologiczne. Sukcesy te były na tyle imponujące, że zaczęto dokonywać ekstrapolacji wartości metody eksperymentalnej na całość nauki najpierw, a potem na etykę i politykę. Wittgenstein (jako filozof) twierdzi, że filozofia jest działalnością (*Tractatus*, 4.112). W ten punkcie odchodzimy już do (kwestionowania) fundamentów cywilizacji. „Europa jest chora” pisał (wychodząc z zupełnie skądinąd innych od Arystotelesowskich założeń) w roku 1935 Husserl. Jest chora chorobą wytwórczej alienacji; chorobą dominacji wytwórczości nad namysłem teoretycznym. Teoria w znaczeniu Arystotelesowskim jest namysłem nad światem, który od naszego działania jest zupełnie niezależny. Jak powiedziano, „teorie” neopozytywizmu nie pretendują do miana pewności. Postmodernizm to pojęcie pewności naukowej wprost atakuje. „Na próbę” jedynie przyjmujemy dany teoremat, a potem go „wypróbowujemy”. Stąd też pojawiają się dziwotwory „myśli”, a dalej: eksperymenty, o charakterze moralnym. Skutki tych eksperymentów mają nas upewnić *in concerto* (jak w paradygmacie Galileuszowym) o tym, czy podążamy we właściwym kierunku – drogą *przybliżeń* do prawdy (bo prawda absolutna jest „niedosiężna”; „nieosiągalna”). Subiektywna motywacja (taki pomysł na życie) ma być praktyczne (w tym społeczeństwie) wypróbowywana. Stąd ustawodawstwo nie dopuszcza „dyskryminacji” żadnego z tych projektów. „Upewniamy się” tylko eksperymentalnie o tym, czy dają one korzyść, czy też nie, gdyż inaczej o ich wartości przekonać się nie możemy. Jest to (ta ideologia) *również* eksperymentem: niesłuchanie ryzykownym i społecznie kosztownym; konsekwentne jego przeprowadzenie wymagałoby zburzenia samych podstaw Cywilizacji Zachodu. Ta Cywilizacja jest z natury swej (jak pisze Feliks Koneczny) *personalistyczna*. Wolność

namysłu nad projektem życiowym zawsze zostawiała ona jednostkom – osobom. Mimo istnienia prawa stanowionego uchwalanego wedle prawa naturalnego, ta wolność była w sumie nieprównanie większa niż obecnie. „Mimo” albo raczej: „dzięki” respektowaniu prawa naturalnego. To tylko nachalna propaganda „postępu” przekonuje o tym, że wolność obecnie jest wolnością dlatego właśnie, że projekty życiowe rozsądnymi nie są. Według Wittgensteina, „Wolność polega na aktualnej niewiedzy co do własnych przyszłych działań” (Tractatus, 5.1362). Im bardziej absurdalny jest dany projekt, tym „wolność” ta wyda się być mniej skrępowana. Przypomnijmy: fundamentem wolności jest intelekt.⁶⁶ Człowiek, który przestaje kierować się intelektem ulega złudzeniu, że kieruje się samodzielnie swymi „pragnieniami”. W istocie zaś kieruje się on podszywanymi mu zresztą „ideami”: jest przedmiotem manipulacji. Sama wolność może być większa lub mniejsza: wedle partycypacji w pryncypium, z którego wypływa.⁶⁷

Etyka Nikomachejska zaczyna się od dłuższej dygresji na temat tego, co sam Arystoteles nazwa „polityką” (stanowi takie do niej nieprzypadkowe nawiązanie). Chodzi o związek możliwości realizacji aspiracji osobowych ze strukturą społeczną. W państwach autorytarnych realizacja tego racjonalnego planu życiowego jest niesłychanie trudna. Mamy związek przyczynowo skutkowy: społeczeństwo może wspomagać jednostki w ich rozsądnych dążeniach, a z drugiej strony: rozsądna i wolna jednostka ma obowiązek kontestacji niesprawiedliwego porządku społecznego; włącznie z targnięciem się na życie tyrana, który usiłuje z ludzi uczynić niewolników. Stąd też Etyka i Polityka stanowią integralną całość w systemie nauk. Mamy nadto teksty paralelne Metafizyki, które dają się z powodzeniem (przez analogię) stosować do stosunków społecznych. „Mądrość praktyczna” Greków (wyrażana np. w poezji) była dla samego Arystotelesa cennym materiałem ilustracji skądinąd (zdawałoby się) abstrakcyjnych rozważań metafizyki. Ostatnie (filozoficzne) dzieło Platona nosi tytuł: „Prawa”. Zostawiając na boku doktrynerstwo „Politei” i „Praw”, trzeba przynajmniej powiedzieć tyle, że oryginalna idea „układania praw” była w zupełnej (bo organicznej) zgodzie z greckim ideałem wolności (eleutheria). Koloniści prosili mędrców o „układanie praw” dla nowo zakładanych poleis. Zdawano sobie sprawę dokładnie z tego, że człowiek jest istotą rozsądną i społeczną zarówno: jego rozsądek i wolność realizuje się praktycznie w społeczeństwie; a raczej: jest tego społeczeństwa fundamentem.

„Wielowładztwo nie jest rzeczą dobrą; władca niech będzie jeden” to zdanie Homera jest zacytowane w najważniejszym bodaj miejscu Metafizyki: odnośnie do opatrnościowych rządów Boga nad światem. Opatrzność ludzka (providentia humana Cicerona) jest

⁶⁶ Summa Theologiae I-II, q. 17 a. 1 ad 2. Ad secundum dicendum quod radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis.

⁶⁷ Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 4 ad 3. Ad tertium dicendum, quod quamvis negatio per se non recipiat magis ac minus, tamen per accidens intenditur et remittitur, scilicet per intensionem et remissionem suae causae; sicut dicuntur majores tenebrae, quanto est majus obstaculum lucis; unde etiam secundum quod causa libertatis, quae est natura intellectiva, invenitur nobilior et minus nobilis, secundum hoc etiam ipsa libertas intenditur quodammodo et remittitur.

partycypacją w tej providentia divina. W tym punkcie Metafizyka styka się z Etyką Nikomachejską: rozważając cel *całego* kosmosu, który jest zarazem celem istnienia i działania *ludzkiego* (działania godziwego). Filozofia przyrody mówi o powszechnym dla wszystkich rzeczy materialnych dążeniu do upodobnienia się do Boga. Metafizyka mówi o transcendencji Boga. Etyka mówi o działaniu człowieka do Boga prowadzącym. Metafizyka jest namysłem nad wspaniałością Boga. Etyka jest namysłem nad wartością życia człowieka; życia ludzkiego, o ile wspaniałość tę on dostrzeże i zechce (na swą miarę) naśladować. Zamierzamy (intendimus) tę doskonałość osiągnąć, o ile działamy jako osoby rozumne i wolne. Wokół tego celu ogniskują się dążenia wszystkich uczciwych ludzi; wokół niego tworzą się wszelkie *realne* wspólnoty. Można wszak teoretycznie wprzód Boga poznać, a potem się nim tak właśnie „zachwycić” (Metaph., XII, c. 7, 1072b 24-26). Należy też być na tyle otwartym, by dostrzec prawdę o Bogu zdobywaną nie tyle środkami rozumu naturalnego, ale raczej rozumowi naturalnemu przedkładaną przez samego Boga. Bóg sam o Sobie (o Celu naszego życia) objawia nierównie więcej niż my sami o Nim możemy na drodze naturalnej poznać. „Otwartość” przy tym to tyle, co rozumność; odwrotnie: odrzucenie i niedostrzeżenie tego, co mówi Sam Bóg, jest wyrazem tępoty i bezmyślności – zawinionej lub choćby nam się przydarzającej (jako prywacja) w ramach standardu „wychowania nowoczesnego”.

Nie można odwrócić tego naturalnego porządku rzeczy, jak to usiłował uczynić Kant. Dążenia ludzkie mają – wedle niego – kiedyś (w przyszłości eschatologicznej) zjednoczyć się w idei „wiecznego pokoju”. Ten zaś „istnieć” ma (lichem w sumie) życiem myśli ludzkiej, tzn. tzw. świadomości. Kant nie mówi o *realnym* Bogu; nie mówi o Osobie Logosu, który sam – wolnym aktem woli – objawia nam prawdę o Transcendentnym Bogu (o Nim-Logosie zatem również). Kant mówi o *idei* Boga, przypisując jej de facto funkcjonalną („regulatywną”) wartość. Dlatego też obecnie czasami mówi się, że Bóg jest najwyższą wartością. Może to być skrót myślowy: „najwyższą wartością jest wybór tego, co do zjednoczenia z Bogiem prowadzi”, ale nie jest to sformułowanie samo w sobie ściśle: Bóg jest realny, podczas gdy wartości (w rozumieniu Schellera) mają bytowanie „obiektywne”, nie zaś realne. To samo tyczy się tzw. „wartości zachodnich”. Jeżeli patrzymy na tradycję Europy zbudowaną na dążeniu do Transcendentnego Celu życia pokoleń, to wszystkie drogi Doń prowadzące możemy nazwać wartościami. Natomiast przekonanie, że wartości bytują jakby „obok” tego, co realne (realne w zwykłym tego słowa znaczeniu) prowadzi do pełnej dowolności ich definiowania.

Wartość z istoty swej jest relacją. Mówimy o wartości logicznej sądu, a zatem o jego prawdziwości lub fałszywości. W tym sensie argumenty dialogu (consilium) są wartościowe lub nie. Mówimy dalej o wartości rynkowej porównując ze sobą pewne produkty, które mogą być przedmiotem wymiany. Pieniądz stanowi o sprawności tej wymiany. *Wartościami europejskimi są sądy*: zawarte w dziełach twórców naszej cywilizacji: filozofów, naukowców, poetów, ustawodawców. O tożsamości zaś Cywilizacji Łacińskiej przede wszystkim stanowią sądy zebrane (jako orzeczenia doktrynalne Kościoła) w Enchiridion Symbolorum Fidei Denzingera. Te zdania (o określonej wartości logicznej) są niewzruszonym fundamentem naszego życia. Biblia została w ten sposób odczytana, a *jako* Europejczycy *nie możemy* przypuszczać, że została odczytana źle. „Demokracja bez wartości jest totalitaryzmem”. Demokracja jest totalitaryzmem, jeżeli redefiniuje te tradycyjne wartości. Bałwochwalczy

stosunek do tzw. „wartości zachodnich” prowadzi do relatywizmu, po którym – jak uczy historia – zawsze przychodzi totalitaryzm.

Pogląd Arystotelesa, że wszelka władza pochodzi od Boga, jest określany współcześnie mianem fundamentalizmu. O „wolności” stanowić ma bowiem relatywizm, czyli wspomniana przypadkowość działań. Przeciwnicy „fundamentalizmu” dążą do „rozdzielenia Kościoła od Państwa”. Nie jest to idea nowa, bo wyrażona ona została już w XIV wieku w „Defensor Pacis” Marsyliusza z Padwy. Marsyliusz był awerroistą, a zatem – deklaratywnie przynajmniej – arystotelikiem. Stąd problem, o który chodzi, sprowadzać się może do trafności odczytania samego arystotelizmu. „Arystotelicy” idący śladem Awerroesa mówili o rozdzieleniu kościoła od państwa, a – trywializując – można by powiedzieć, że sprawa dotyczyła majuskuły i minuskuły użytej w obu tych wyrazach. „Państwo – wedle Hegla – jest boskim tworem na ziemi”, dlatego trzeba by zapisać je zawsze dużą literą, przeciwnie niż to, co czci boskiej mu oddawanej uchybia.

Sam Arystoteles stawia kwestię pierwszeństwa – zupełnie ogólnie – jako relację *theoria* wobec *praxis* („Theoria jest najprzyjemniejsza i najlepsza” (Metaph., XII, c. 7, 1072b 24). Fichte zaś – idąc śladami awerroistów – przeciwstawia „idealizm” „dogmatyzmowi”, a „bez dogmatu” obecnie pragnie żyć relatywista. Stanowisko Arystotelesa jest (według kategorii Fichtego) „dogmatyczne”, ponieważ Arystoteles uznaje możliwość poznania *prawdy zupełnie niezmienniej*; poznania jej *definitywnie*. Tego zaś żaden idealista przyjąć nie chce, gdyż stoi to na zawadzie „kreatywności” jego myśli. (Swobodzie manipulowania innymi również). Jeżeli Kościół wypowiada się definitywnie w kwestiach wagi fundamentalnej, tzn. kwestiach dotyczących natury Boga i przeznaczenia człowieka, to ten sposób wypowiedzi zupełnie harmonizuje z teorią nauki przedstawioną w *Analitikach Wtórych*. Cechą wiedzy jest pewność. Arystoteles twierdzi, że nauka powinna wypowiadać się w ten sposób, choć oczywiście nie przewidział tego, że Kościół (według tego schematu) będzie *musiał* się wypowiadać definitywnie odnośnie do wniosków nauk „podstawowych”: teologii i filozofii. Jesteśmy „kreatorami” własnego życia, ale nie jesteśmy kreatorami prawdy. Jesteśmy „kreatorami” własnego życia, tylko *jeżeli* opieramy się na prawdzie niezmienniej.

Wnioski sylogizmu dowodzącego są definitywne, „wnioski” zaś co do konieczności podjęcia pewnych działań są – *praktycznie* – prawdopodobne jedynie. Stąd płynie przewaga *theoria* nad *praxis*. Człowiek jest zasadniczo – jeżeli wolno tak się wyrazić – istotą kontemplującą (gdyż „ta część nie będzie mu zabrana”⁶⁸, a tylko wtórnie „istotą działającą”).

⁶⁸ Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 3 s.c. 2. Praeterea, vita contemplativa activae praefertur. Unde Luc. 10, 43: optimam partem elegit sibi Maria, per quam vita contemplativa signatur.

Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 q.c. 3 s.c. 1. Sed contra, Luc. 10, 43: Maria optimam partem elegit. Glossa: contemplativa hic incipit, et in caelesti patria perficitur; activa autem cum corpore deficit.

Contra Gentiles, lib. 3 cap. 63 n. 7. 1 Et ideo philosophi, qui de illa felicitate ultima plenam notitiam habere non potuerunt, in contemplatione quae est possibilis in hac vita, ultimam felicitatem hominis posuerunt. Propter hoc etiam, inter alias vitas, in Scriptura divina magis contemplativa commendatur, dicente domino, Lucae 10-42: Maria optimam partem elegit, scilicet contemplationem veritatis, quae non auferetur ab ea. Incipit enim contemplatio veritatis in hac vita, sed in futura consummatur: activa vero et civilis vita huius vitae terminos non transcendit.

Przeznaczeniem człowieka jest czynność intelektu, zwana „widzeniem Boga” (najdoskonalszego – wedle Arystotelesa – „przedmiotu poznania”; *Metaph.*, I, c. 2, 982a 3-982b 2), natomiast środkiem jedynie do osiągnięcia tego celu (środkiem *praktycznie* niezbędnym) jest działanie, które wobec tego musi być działaniem rozumnym. Chcąc „rozdzielić kościół od państwa” musielibyśmy najpierw rozdzielić *theoria* od *praxis* w ten właśnie sposób, że *theoria* przestałaby być tym, czy była dla starożytnych (pogańskich) Greków, a dać swobodę kształtowania *praxis* zupełnie bez wymogów prawego rozumu.

„Rozdział”, o którym mowa, może mieć zupełnie wulgarną postać interesów materialnych. Wszak wiedza definitywna (zawarta w *Enchiridion*) zamyka (jak się by mogło komuś wydawać) *wygodną* drogę do „poszukiwań twórczych”. W pragnieniu „poszukiwań” w *ogóle* tkwi istota idealizmu: wypowiedzi definitywne postrzega Fichte jako zagrożenie dla „wolności”, a chodzi tu o wolność *idealisty*.

Idealizm nadto (podobnie jak neopozytywizm) opiera się na odrzuceniu możliwości istnienia koniecznych przedmiotowych stanów rzeczy (takich faktów istniejących poza umysłem). Wittgenstein twierdzi: że „z istnienia lub nieistnienia jednego stanu rzeczy nie można nic wnosić o istnieniu lub nieistnieniu drugiego” (*Tractatus*, 2.062), a w konsekwencji stwierdza, że „zdarzeń przyszłych nie można wywnioskować z teraźniejszych” (*Tractatus*, 5.1361). Tymczasem na możliwości istnienia sylogizmu działania, który *jest* takim właśnie „wnioskowaniem”, opiera się wolność człowieka. Przesłanką tego sylogizmu jest wiedza o Bogu definitywna i niezmienna. Stając na tym „fundamencie” nie stajemy się tym samym „fundamentalistami”, gdyż na tym „fundamencie” opiera się osobowy, rozumny i wolny akt decyzji. O wolności stanowi rozumienie, a w procesie decyzji akty intelektu i woli się przeplatają. Gdyby ten „fundament” nie istniał; gdyby nauka Kościoła, natura ludzka i moralność również mogły podlegać (upragnionemu przez idealistów) „ulepszaniu”, wolność człowieka byłaby niczym. „Nieznane”, jako materia przyszłości ludzkiego życia, byłoby zarazem „nieokreślonym”. Tymczasem w myśl nauki Arystotelesa, „nieznane” jest rozświeclane przez światło intelektu czynnego. „Przyszłe” staje się teraźniejszością ludzką (*prawdziwie* ludzką) dzięki temu, że mrok niepewności jest rozjaśniany przez osobowy akt intelektu.

W filozofii teoretycznej mówimy o abstrakcji; w etyce: o sumieniu. Cała tradycja filozofii po-kartezjańskiej domaga się odrzucenia tego osobowego aktu „rozświeclania” zdarzeń w sposób definitywny. Nawet jeśli intelekt praktyczny nie dawałby 100% pewności

Summa Theologiae II-II, q. 152 a. 2 co. Habet autem hoc ratio recta, ut his quae sunt ad finem utatur aliquis secundum eam mensuram qua congruit fini. Est autem triplex hominis bonum, ut dicitur in I *Ethic.* unum quidem quod consistit in exterioribus rebus, puta divitiis; aliud autem quod consistit in bonis corporis; tertium autem quod consistit in bonis animae, inter quae et bona contemplativae vitae sunt potiora bonis vitae activae, ut philosophus probat, in X *Ethic.* et dominus dicit, Lucae X, Maria optimam partem elegit. Quorum bonorum exteriora quidem ordinantur ad ea quae sunt corporis; ea vero quae sunt corporis, ad ea quae sunt animae; et ulterius ea quae sunt vitae activae, ad ea quae sunt vitae contemplativae.

De perfectione, cap. 23 co. Vita enim contemplativa non solum praefertur activae quia est securior, ut proponitur, sed quia est simpliciter melior, secundum quod dominus dicit Luc. X 42: optimam partem elegit sibi Maria. Et quanto contemplatio melior est actione, tanto plus pro Deo facere videtur qui dilectae contemplationis aliquod detrimentum patitur, ut salutis proximorum propter Deum intendat.

co do kierunku naszych działania *przed* ich spełnieniem, to i tak *ten sam intelekt* (jego akt zwany sumieniem) daje nam 100% pewności, czy uczynek *już spełniony* był prawy, czy też nie. To stanowi o wolności człowieka, a zarazem sprawia, że wolność ta bywa postrzegana z zawiścią.

Specjalną trudnością *etyki* (która w istocie wpłynęła na teorię nauki w ogóle) jest to, że okoliczności materialne czynu są potencjalnie nieskończone, a zatem wnioski sylogizmu działania byłyby jedynie prawdopodobne. Tomasz wszelako zaznacza, że nawet wnioski sylogizmu działania mogą być (pod pewnymi warunkami) absolutnie pewne. Kluczem do zrozumienia tego problemu wydaje się pojęcie *quies voluntatis* (spoczynku woli). W sylogizmie działania mamy pewien „ruch” woli, a ponieważ intelekt zawsze może podać nową informację, ruch ten nie zatrzymywałby się nigdy. Otóż „nie zatrzymywałby się”, gdyby mieć na widoku *materię* sylogizmu działania a nie jego *cel*. Lgnąc aktem woli do tego Celu w sytuacji partykularnej – dochodzimy do wniosków pewnych.⁶⁹ Jako istoty działające „rozumować praktycznie” możemy *bez błędnie* – kiedy mamy przed oczyma w danym partykularnym akcie woli Samego Boga.⁷⁰

⁶⁹ Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod quies, proprie loquendo, motui opponitur. Quia vero motus causat laborem in operationibus nostris, ut dicit philosophus inde consecutum est ut quies labori opponatur; et ex duabus significationibus quietis transumptae sunt aliae duae: quia enim nostris operationibus motus adjungitur, inde in usum venit ut omnis operatio motus dicatur, quamvis improprie; et secundum hoc omnis cessatio a quacumque operatione quies dicitur; et haec significatio transumitur a prima. Sed quia nihil laborat nisi ex hoc quod a perfectione propriae naturae distat, ut patet in motibus violentis; inde est ut in illo res quiescere dicatur in quo sufficientiam invenit; et secundum hunc modum voluntas quiescit in ultimo fine: et haec significatio quietis transumitur a secunda. Constat ergo quod Deo non potest quies attribui quantum ad primam vel secundam significationem, sed quantum ad tertiam vel quartam potest. Sed quantum ad tertiam sciendum, ut ex praecedenti articulo patet, quod Deus ab operatione cessare non dicitur quasi ipsa operatio qua operatur, deficiat, cum sua operatio sit essentia ejus; sed ratione effectus hoc dicitur, quia operatione aeterna facit ut aliquis effectus temporaliter sit. Nec sic tamen ex parte effectus operatio ejus cessare dicitur die septima, quasi nihil in rebus fecerit postea, vel saltem in die septima: quia si operatio ejus in creatura vel ad momentum cessaret, creatura esse desineret, ut dicit Augustinus. Sed sic dicitur ab opere cessasse die septima, quia a die septima deinceps novam creaturam non fecit quae non aliquo modo in operibus sex dierum praecesserit, ut supra dictum est. Sed quantum ad quartum notandum, quod quies voluntatis divinae in fine, potest accipi dupliciter. Vel absolute, secundum quod in seipso sufficientiam invenit; et sic quies aeterna est. Alio modo potest intelligi per relationem ad creaturam, secundum quod creatura Deo placet: non tamen ita ut ea indigeat, quasi in ea sufficientiam suae beatitudinis inveniens; sed eam ad seipsum ordinans, in seipso sufficientiam invenit; et sic quiescere dicitur Deus proprie a rebus conditis: quod non potest intelligi nisi rebus jam conditis, quod est post senarium diem: et ita quies Dei, secundum duas ultimas acceptiones, convenienter septimo diei ascribitur.

⁷⁰ Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 1 co. Et ideo concupiscentia, quae in particulare bonum tendit, nisi reprimatur, deductionem scientiae universalis ad particulare impedit, considerationem scientiae in particulari operabili absorbens, et rationem, ita ut quamvis incontinens in fervore concupiscentiae constitutus universale recte consideret, et non tantum habitu teneat (ut quod omnis fornicatio fugienda est), tamen quando ad hoc particulare descenditur per concupiscentiam, habitu rationis rectae ligato, in actum rectae considerationis circa particulare homo prodire non potest. Similiter etiam caritas principaliter est circa bonum aeternum; unde facit universalem conceptionem haberi, quia nihil contra Deum faciendum est; sed quando ad particulare descenditur, tentatio aliqua inclinationem praedictam caritatis absorbet, ut dictum est de scientia. Sed quia caritas vehementius diligit Deum quam aliqua concupiscentia diligit aliquod commutabile bonum; si aliquis affectum quem habet ad Deum, ad opus particulare extenderet, ut ad regulam operis, nunquam incideret in peccatum.

W XVII wieku w Kościele toczył się spór etyczny między zwolennikami tucjoryzmu, probabilizmu i probabilioryzmu. Tylko to ostatnie stanowisko uzyskało aprobatę Stolicy Świętej. Wolno iść za opinią „bardziej prawdopodobną” (Denzinger, 1219). Jest to zrozumiałe: „bardziej” i „mniej” orzekamy *wedle miary*, a Bóg jest miarą ludzkich czynów. Nie jest miara jednorodna, jak sądził Platon, ale miara taka, jaką bywa spoczynek naturalny wobec ruchu. Księga Genesis istotnie mówi o „spoczynku Boga”. Stąd o prawości lub nieprawości woli ludzkiej wnioskujemy z tego, w czym dany człowiek znajduje upodobanie (spoczynek woli).⁷¹ Tucjoryzm zaś jest prekursorem „etyki sytuacyjnej”: człowiek *de facto* zaczyna tej miary poszukiwać w sobie samym.

„Dogmatyzm” Analityk Wtórych i dogmatyka Kościoła również opiera się na tym samym założeniu: powszechnej dostępności (źródła) wiedzy. Według Arystotelesa, pierwsze zasady dowodzenia zdobywamy na drodze indukcji (epagogé). „Doświadczenie” Kościoła jest *nieco* inne, niż doświadczenie naturalne: jest to doświadczenie nie tyle jednostek pozostających poza organizmem Kościoła, co raczej doświadczenie tego organizmu, jakim jest żywy Kościół. Wszelako Objawienie *podobnie* pochodzi „z zewnątrz”. Nie dochodzi do nas za pośrednictwem zwykłych bytów materialnych (które dają nam materiał dowodu na istnienie Boga), ale za pośrednictwem „słowa”. Jest tak dlatego, że w „słowie Boga” (Piśmie św.) wypowiada się samo Słowo Boga: Logos to druga osoba Trójcy św., która przychodzi na świat materialny. Przychodzi nie „prywatnie” ale zupełnie otwarcie (παρρησία).

Pierwsza konstytucja europejska (polska Konstytucja Trzeciego Maja) zawierała w inwokacji imię Trójjedynego Boga. Odwoływała się jednak zarazem do tragicznych doświadczeń wieku ówczesnego. Doświadczenie nie zawsze rozumie się jednakowo. Doświadczenia „tragiczne” mogą prowadzić do przygnębienia i rozpacz. Bierny stosunek do tego, co nam się w ten sposób przydarza, sprawia, że bywamy raczej przedmiotem, niż podmiotem doświadczenia. Patrząc jednak na te same „tragiczne” doświadczenia przy dość dużym wysiłku woli i intelektu potrafimy z nich wyciągnąć wartościową wiedzę. Tym jest u Arystotelesa epagogé.

Obecność Logosu w historii naszego Narodu, z zatem i Obecność Trójcy może łatwo ująć uwagi nieuważnego obserwatora. Za znamię „tolerancji” i odżegnania się od „fundamentalizmu” poczytuje raczej powierzchowną (bo tak „pożądaną”) treść

⁷¹ Summa Theologiae I-II, q. 16 a. 3 ad 2. Unde ipsa requies in fine, quae fruitio est, dicitur hoc modo usus finis. Sed id quod est ad finem, assumitur in facultatem voluntatis non solum in ordine ad usum eius quod est ad finem, sed in ordine ad aliam rem, in qua voluntas quiescit.

Summa Theologiae I-II, q. 34 a. 4 co. Utrum autem voluntas sit bona vel mala, praecipue ex fine cognoscitur. Id autem habetur pro fine, in quo voluntas quiescit. Quies autem voluntatis, et cuiuslibet appetitus, in bono, est delectatio.

Summa Theologiae I-II, q. 34 a. 4 ad 2. Ad secundum dicendum quod omnis delectatio in hoc est uniformis, quod est quies in aliquo bono, et secundum hoc potest esse regula vel mensura. Nam ille bonus est cuius voluntas quiescit in vero bono; malus autem, cuius voluntas quiescit in malo.

doświadczenia. Stąd umieszczenie podobnej inwokacji w konstytucji opoki „nowoczesności” wyda się już niewykonalne. Chodzi jednak w istocie o Cel realny, wokół którego zawsze życie naszego Narodu się ogniskowało. Ani kolor skóry, ani przynależność etniczna czy też rasowa, ani też deklarowany *formalnie* „światopogląd” nie stanowią dość wyraźnego kryterium wykluczenia, „dyskryminacji”. *Każdy człowiek, który aktualnie może i chce wnieść konstruktywny przyczynek do tego dobra wspólnego, wokół którego zawsze skupiało się życie naszego Narodu, winien uzyskać możliwość i prawo takiego działania.* Wykluczenie zaś byłoby nie tylko i nie przede wszystkim niewłaściwe; byłoby on nadto karygodnym marnotrawieniem żywotnych sił Narodu (potencjału jego działania).

Cel ostateczny nie może być lichy; celów wartościowych nie mierzy się wartością PKB. Czasami wyda się on „odległy” (z racji swej godności); a jednak „słowo jest bliskie nam” (Rz 10, 8; Pwt 30,14) *wszystkim* – w sposób zgoła unikatowy. Chodzi o dostrzeżenie tej Obecności Logosu w naszym życiu.

Tylko ten Cel daje pełną wolność woli, tzn. dynamikę działania, nie dyskontowaną dla pozyskania lichych przedmiotów materialnych. Materialne bogactwo narodu jest skutkiem ubocznym dążenia do celu prawdziwie godziwego. Bogactwo to przypada raczej w udziale tym, którzy o nie wcale *zasadniczo* nie zabiegają. Przeciwnie: bałwochwalczy stosunek do pieniądza rodzi pauperyzację społeczeństwa wskutek dominacji serwilizmu i manipulacji społecznej.

Rozdział III. Zniewolenie. Sylogizm strachu

Mechanicystyczna filozofia współczesności (Hobbes, Hume, J. St. Mill) odrzuca wolność woli, a organizm ludzki redukuje do sumy cząstek materialnych, podlegających mechanicznemu jedynie oddziaływaniu. Jeżeli za Boecjuszem przyjmiemy, że natura to czynnik różnicujący,⁷² to materializm ten musi być filozofią *antynaturalistyczną*, nie ma w niej bowiem miejsca na odróżnienie tego, co zgodne i niezgodne z naturą. Nie ma w niej miejsca na etykę prawa naturalnego, a dla Jana Damasceńskiego grzechem jest to, co niezgodne z naturą⁷³. Wszystko, co dokonuje się jedynie dzięki mechanicznemu oddziaływaniu molekuł musi być naturom *specyficznym* przeciwne – musi naruszać ich rację istnienia – gdyż natura specyficzna to immanentne *im* pryncypium ruchu.

Odróżnienie ruchu naturalnego i ruchu wymuszonego jest dla Arystotelesa sprawą zasadniczą, a dla zrozumienia natury „przymusu” – niezbędną.⁷⁴ Obiekty eksperymentu przedstawianego we Wstępie do II Wydania Krytyki Czystego Rozumu Kanta, są de facto obiektami *przymuszonymi* do wykonywania ruchu, a w tym punkcie Kanta może mieć rację. Wszelako poza owym eksperymentalnym „wymuszaniem” ruchu istnieje też ruch naturalny, a ten jest przedmiotem doświadczenia (*empeiria*) nie zaś „doświadczenia” (*Erfahrung*) Kantowskiego. Możemy inicjować ruch wymuszony, natomiast ruch naturalny rzeczy inicjowany jest przez nie same oraz ich Stwórcę.⁷⁵ Pęd cząsteczki materialnej zadanej eksperymentem, jest wynikiem mechanicznego oddziaływania innej cząsteczki. Kant wydaje

⁷² Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 2 co. 6 Uno modo subjectum ipsum quod dicitur hoc aliquid, et de altero non praedicatur, ut hic homo, secundum quod substantia significatur nomine hypostasis; et secundum hanc significationem substantia dicitur natura secundum quod natura est quod agere vel pati potest, ut dicit Boetius in praedicto libro. Alio modo dicitur substantia quod quid erat esse, idest quidditas et essentia, quam significat definitio cuiuslibet rei, prout significatur nomine usiae; et sic etiam substantia dicitur natura, secundum quod Boetius dicit, quod natura est unumquodque informans specifica differentia: quia ultima differentia est quae definitionem complet. Relictis ergo omnibus aliis significationibus naturae, secundum hanc tantum significationem quaeritur, utrum in Christo sit una natura vel plures.

⁷³ Summa Theologiae II-II, q. 65 a. 1 arg. 1. Damascenus enim dicit, in II libro, quod peccatum committitur per hoc quod receditur ab eo quod est secundum naturam in id quod est contra naturam. Sed secundum naturam a Deo institutam est quod corpus hominis sit integrum membris; contra naturam autem est quod sit membro diminutum.

⁷⁴ I^a-IIae q. 6 a. 5 co. Respondeo dicendum quod violentia directe opponitur voluntario, sicut etiam et naturali. Commune est enim voluntario et naturali quod utrumque sit a principio intrinseco, violentum autem est a principio extrinseco. Et propter hoc, sicut in rebus quae cognitione carent, violentia aliquid facit contra naturam; ita in rebus cognoscentibus facit aliquid esse contra voluntatem. Quod autem est contra naturam, dicitur esse innaturale, et similiter quod est contra voluntatem, dicitur esse involuntarium. Unde violentia involuntarium causat.

⁷⁵ Super Iob, cap. 26 sicut enim motus violentus est a potestate humana, ita inclinatio naturalis est ex virtute divina quae est naturae principium.

się zakładać, że ciało eksperymentatora jest również li tylko sumą (agregatem) „cząstek materialnych”, a stąd inicjowanie eksperymentu jako czynności vitalnej ciała ożywionego – nie jest możliwe. Stąd też dopuszcza on jako możliwość nieistnienie wolnej woli oraz determinizm w rozumieniu Leibniza. Wolność dla Kanta nie istnieje *wewnątrz* hipostazy natury rozumnej, którą tradycyjnie pojmowano jako osobę ludzką, ale *poza* nią: w sferze ideału, czyli transcendentalnej przyszłości. W każdym razie nie ma możliwości wykluczenia tego, że ciało ludzkie jest zbiorem molekuł jedynie, a myślenie i chcenie – epifenomenem materii. Obu (myślenia i chcenia) możemy jedynie „pragnąć”, nigdy zaś nie możemy być posiadania jednego i drugiego *pewni*.

W świecie odmalowanym wyobraźnią materialisty i idealisty po równi niepodobna zrozumieć nie tylko doniosłych kwestii etycznych, ale nadto „banalnej” (jak by się wydawało) kwestii pozytywnego sensu sformułowania: „*zmusić zwierzę do wykonywania jakiejś czynności*”. Zgoła „niebanalnym” jest stwierdzenie, że ciało ożywione (w ogóle) ma własną naturę, której inne działanie naturalne jest przeciwstawne. Projektowana w filozofii podmiotu wolność stosować się ma jednak tylko do jednostek ludzkich afirmowanych aktem *społecznej* akceptacji (Anerkennung Hegla). Dyskusja ze stanowiskiem filozofii podmiotu bywa trudna właśnie dlatego, że strony społecznej od strony wolitywnej ona nie odróżnia, a sama „dyskusja” wobec tego wyda się *aspołeczną* kontestacją zasad. Ponieważ jednak dotychczas zwierzęta uznania tegoż są pozbawione, sensownym wyda się zastanowienie nad „chceniem” animalnym. Tu ewidentnie o socjalizacji nie może być mowy: zwierzęta kierują się instynktem stadnym, nie zaś „zmysłem” społecznym. W rozumieniu potocznym sformułowanie: „mój pies nie chce jeść”, ma sens. Jaki sens ma owo „chce”?

Arystoteles twierdzi, że w świecie obecne są dwa pryncypia: natura i ars (Phys., II, c. 1). Nie znaczy to jednak, by „sztuka” (cywilizacja; ars) mogła definiować człowieka jako istotę wytwarzającą, a przekroczenie stanu surowej natury poczytywać by należało za „hominizację”. Wytwarzając, naturę poniekąd „przymuszamy”, zgodnie z tym, co o przedmiocie „doświadczenia naukowego” mówi Kant, wszelako tym samym możemy sami uwikłać się w system wytwarzanych tak obiektów. Wobec tego filozofowie (Hegel, Marks, Husserl, Ricœur) mówią o alienacji. Tymczasem wola jest *naturalną* władzą człowieka, a „sztuka” (ars) jest tylko jedną sferą jej działania. Wytwarzając narzucamy surowej naturze formy sztuczne (artificiales), ale *zanim* zaczniemy wytwarzać, mamy (mieć powinniśmy) na uwadze to, co odpowiada (jako dobro) rozumnej naturze człowieka. Zwierzę również poznaje to, co jego naturze (jako *jego* dobro) odpowiada, wszelako natura zwierzęca nie jest „otwarta” na Transcendentne Źródło dobra, gdyż nie jest to natura *rozumna*. Zwierzę może „nie chcieć” czegoś, ponieważ „wie” (dzięki instynktowi), co zgodne z naturą i – co z nią niezgodne. Pies „nie chce” jeść, ponieważ dany pokarm nie harmonizuje ze stanem jego natury.⁷⁶ Tej harmonii nie da się wytłumaczyć przy założeniu, że zwierzę jest „maszyną” (Descartes), czy

⁷⁶ I^a-II^ae q. 6 a. 4 ad 2Ad secundum dicendum quod non semper est motus violentus, quando passivum immutatur a suo activo, sed quando hoc fit contra interiorem inclinationem passivi. Alioquin omnes alterationes et generationes simplicium corporum essent innaturales et violentae. Sunt autem naturales, propter naturalem aptitudinem interiorem materiae vel subiecti ad talem dispositionem. Et similiter quando voluntas movetur ab appetibili secundum propriam inclinationem, non est motus violentus, sed voluntarius.

też „agregatem” cząstek (Leibniz). Ars potencjalnie może być źródłem śmierci, a stąd przeciwstawienie jej naturze (która jest źródłem życia) jest zupełnie trafne.

Natura jest immanentną zasadą ruchu. Immanentną w słabszym tego słowa znaczeniu nazwiemy czynność czucia; według Augustyna, zwierzęta mogą cieszyć się (frui) podobnie jak ludzie. Wszelako natura rozumna jest immanentną w radykalnym tego słowa znaczeniu: możemy się cieszyć, ale nadto (czego zwierzęta czynić nie mogą) możemy do spełnienia świadomie dążyć (uti). Nasze „doświadczenia” są rozumne, tzn. inicjują ruch vitalny istoty wolnej. Oczywiście tym samym nie jesteśmy immanentystami: odżywiać się fenomenami nie możemy tak samo jak nie możemy się karmić się zapachem kwiatów.

Obserwując ruch konia w galopie widzimy zdumiewającą i zachwycającą harmonię ruchów. Widzimy piękno natury, a ponieważ przykuwa ono naszą (ludzką) uwagę, daje przesłanki do analizy fenomenu ruchu. Analizować i tworzyć nauki zwierzęta nie mogą, gdyż nie są w stanie dostrzegać piękna natury. Człowiek jest w stanie dostrzec nie tylko to piękno, ale i to, co jemu przeciwne: ruch koni rzeźnych stłoczonych w wagonie towarowym jest fenomenem, który budzi w nas odczucia zupełnie odczuciu piękna przeciwne. Odróżnienie ruchu naturalnego i ruchu wymuszonego w tym wypadku wydaje się być zupełnie jasne. Ruch wymuszony jest ruchem nienaturalnym. Gdybyśmy traktowali zwierzęta wyłącznie jako cząstki materialne, odróżnienie jednego i drugiego nie byłoby możliwe. Tymczasem takie odróżnienie jest właśnie pochodną rozumności człowieka. Mogę oczywiście eksperymentować na zwierzętach i jest to o tyle moralnie dopuszczalne, o ile jest rozumne. Wszelako ruch skalpela, który dokonuje wiwisekcji, nie jest ruchem jednego spośród Kantowskich obiektów fenomenalnych. Inicjatywa doświadczenia przynależy mnie właśnie: pryncypium wcale nie musi być „cząstką” tego, co odeń zależne. O ile punkt jest *dosłownie* pryncypium (początkiem) linii, to chcenie jest pryncypium-*zasadą* tego, co chciane. Gdybym nie przyjął, że ruch skalpela jest inicjowany przez akt wolnej woli, degradowałbym tym samym siebie (swoje działanie w świecie materialnym) do poziomu jednego z obiektów fenomenalnych.

Inicjowanie ruchu jest zarazem inicjowaniem generowania warunków brzegowych eksperymentu. Jest ono po równi aktem wolnej woli i rozumu teoretycznego, który poznaje naturę rzeczy *pod* fenomenami. Bez przyjęcia istnienia obu, rozumność ludzka musi ulec degradacji. To istotnie dokonało się w nauce po Kancie. Nie docenia się wartości rozważań czysto teoretycznych, wskutek czego użyteczność staje się jedynym wyznacznikiem wartości nauki. Fenomen „uprzedmiotowienia” zwierząt jest właściwie fenomenem uprzedmiotowienia człowieka. „Ochrona zwierząt” musi być przede wszystkim ochroną rozumności i wolności człowieka. Utylitaryzm atakuje jedno i drugie, a pośrednio atakuje też innowacyjność nauki. Odkrycia naukowe stają się „towarem”. „Towarem” bywają zwierzęta, ale ostatecznie towarem bywają również i organizmy ludzkie (komórki macierzyste), czy nawet osoby (nienarodzeni; dzieci przeznaczone do odpłatnej adopcji).

Fenomeny społeczne z natury swej są dość trudno uchwytnie, stąd też rzeczą sensowną wydaje się zanalizowanie wprzód tego, co najbliższe poznaniu potocznemu. Arystotelizm wolny jest od „wniosłości” rozważań moralnych Kanta, stąd też widać jego wartość, jeżeli przyłożymy myśl Arystotelesa do tego, co widzimy po prostu własnymi oczami, nie zaś do tego, co spodziewamy się realizować w sferze „ideału transcendentnego”.

Ruch naturalny to nie to samo, co ruch wolny, zwierzęta bowiem wolności nie mają. Paradoksalnie wszelako mamy u zwierząt involuntarium (to, co dzieje się po niewoli), nawet jeśli nie mamy voluntarium (Sth., I-II, q. 6. a. 2. c). Zwierzęta mogą inicjować ruch, wedle zinterioryzowanego przez nie pryncypium.⁷⁷ Dokładniej: pryncypia takie są dwa, a ruch pochodzi z pogodzenia obu: instynkt, który pojawia się w momencie narodzin (sensu largo jest on wrodzony) oraz forma poznawcza, będąca skutkiem aktu postrzeżenia zmysłowego. Połączenie obu daje ruch naturalny zgodny z partykularną naturą zwierzęcia.

Zróznicowanie (ustrukturalizowanie) natury tłumaczy fakt, że galop konia może być sensownie nazwany ruchem naturalnym, natomiast transport tegoż konia do rzeźni – nie. Ciało konia jest pewną częścią natury, a z tej racji podlega oddziaływaniu czynników naturalnych. Chociaż ruch kamienia spadającego jest ruchem *dla kamienia* naturalnym, nie jest on naturalnym dla natury konia, którego nogę może on zranić. Ten konflikt natur partykularnych tłumaczy, dlaczego zranienie konia jest naturalne jako ruch mechaniczny (tzn. elementarny), nie jest zaś bynajmniej naturalne jako oddziaływanie na organizm konia. Involuntarium pojawia się w momencie, gdy np. ruch koni stłoczonych w wagonie towarowym nie wypływa z umysłu zwierzęcia, ale z umysłu „hodowcy”, który pewne poruszenia zwierzętom narzuca.

Piękno przyrody budzi w nas zachwyt, podczas gdy przeciwnie: działanie, które trafnie moglibyśmy określić jako nienaturalne – budzi uczucia zgoła przeciwne. Hodowla zwierząt rzeźnych bynajmniej nie musi być moralnie naganna. Faktem jest jednak, że często właśnie hodowla na skalę zwaną „przemysłową” takie negatywne odczucia budzi. Nie musi być to wyłącznie infantylna czułościowość. „Współczucie” dla koni rzeźnych zapewne nią jest, ale istotną sprawą jest to, że wprzód nim się ono budzi, człowiek postrzega coś dokładnie ładowi natury przeciwnego: nieład. Hodowca bydła rzeźnego może mieć poczucie sensowości swych działania (ich godziwości), jednak w momencie, kiedy zdrowe zwierzę bywa zabijane i wyrzucanie na śmietnisko „jak rzecz”, budzi się w jego umyśle zdecydowany sprzeciw. Każdy zdrowo myślący człowiek zgodzi się z tym, że zwierzę jest czymś więcej niż np. krzesło. Każdy winien się nadto zgodzić i na to, że człowiek jest czymś więcej niż zwierzęciem i ma prawo zwierzęta zabijać dla podtrzymania własnego życia (natura nie jest monolitem, „materią”, bo jedne natury są doskonalsze od innych). Jeśli nie przyjęlibyśmy, że natura ludzka jest doskonalsza od natury zwierzęcia, a zatem można naturę zwierzęcia poświęcać dla natury ludzkiej, to na tej samej zasadzie nie moglibyśmy powiedzieć, że natura zwierzęcia jest doskonalsza niż natura – powiedzmy – kamienia. Nie mielibyśmy bowiem żadnego wyraźnego kryterium odróżnienia obu.

⁷⁷ Sententia Ethic., lib. 3 l. 4 n. 1. Secundo excludit circa hoc quemdam errorem, ibi, forsitan enim non bene dicitur etc. Circa primum considerandum est quod, quamvis involuntarium videatur dici secundum remotionem voluntarii, tamen, si ad causas respiciamus, voluntarium dicitur aliquid per remotionem eorum quae causant involuntarium, scilicet violentiae et ignorantiae; et quia unumquodque cognoscitur per suam causam, ideo definitionem voluntarii tradit removendo causas involuntarii. Et dicit quod, cum involuntarium sit quod fit propter vim illatam et propter ignorantiam, ut supra dictum est, voluntarium videtur esse cuius principium est in ipso operante. Et sic excluditur violentia; ita tamen quod ipse operans sciat singulares circumstantias quae concurrunt ad operationem.

Tę różnorodność świata naturalnego my-ludzie postrzegamy jako jego piękno. Odrażę zaś budzi w nas nieład. Jednak w świecie natury nietkniętej ręką człowieka właściwie go nie ma. Wszystko w danym razie polega na tym, aby spojrzeć na świat z odpowiednio ogólnej perspektywy. Bardzo plastycznie to ujmował Heraklit.⁷⁸ Nieład pojawić się *może* w świecie wytworów człowieka. Niełatwo jest wszakże określić, co jest jego źródłem. Antropopresja? Własność prywatna (Rousseau, Marks)? Proste odpowiedzi rzadko są odpowiedziami trafnymi. Nieład może pojawić się wyłącznie dlatego, że pewne działania ludzkie nie harmonizują z naturą: *zarazem* naturą ludzką i naturą, na którą ona oddziałuje: rzeczy dotknięte ręką człowieka *bywają* dotknięte nieładem, który wprzód istnieje w człowieku.⁷⁹ Źródłem nieładu w świecie jest nieład w woli człowieka.⁸⁰ Zachłanność prowadzić może do prób podporządkowania sobie wszystkiego bez wyjątku (*sine discrimine*) – w tym innych ludzi. Pojawia się problem zniewolenia.

Sformułowanie, że człowiek bywa przymuszany do spełniania jakichś czynności, czy też zniewalany do wykonania innych, ma dość czytelny sens. Nie jest wszelako od razu jasne, co jest istotą zniewolenia. Involuntarium jest czymś zupełnie naturalnym dla rośliny na przykład. Tak samo czynności natury wegetatywnej w człowieku są ewidentnie niezależne (bezpośrednio) od naszej woli, co jest zupełnie zgodne z naszą naturą. Nieład w partykularnej naturze ludzkiej zwany zniewoleniem polega na *specyficznym przemieszaniu* voluntarium i involuntarium.

Człowiek jest „zwierzęciem” osobliwym, albowiem jego działania instynktowne nie tłumaczą adekwatnie jego człowieczeństwa. Wielu ludzi podejmuje działania autodestruktywne, które wydają się zupełnie sprzeciwiać instynktowi samozachowawczemu. Takim działaniem może być np. zażywanie narkotyków. Zarazem sens zniewolenia ich zażywaniem wydaje się jasny. Żadne zwierzę nie mogłoby wpaść na pomysł sięgania po alkohol. Pies czuje doń wstręt, a sam z siebie nigdy ciekawości takiej, jaką objawiają ludzie, nie okazuje. Ciekawość ta jest pewną namiastką rozumności. Jest ona – dokładniej – przeciwna studiositas (naukowotwórczej dociekliwości), która stanowi o specyficznym (rozumnym) stosunku człowieka do natury. W wyrazie „ciekawý” może co prawda tkwić wieloznaczność, a sformułowanie: „ciekawý pomysł naukowy” może mieć sens. Naukowiec wszelako nigdy nie jest człowiekiem „ciekawskim”, bo ciekawość polega raczej na upodobaniu do gromadzenia faktów (i ich „powtarzania”). Do-ciekliwość może być *zewnątrznie* podobna do ciekawości. W nauce chodzi jednak o odkrycie przyczyny (tego, co

⁷⁸ „Dla Boga wszystkie rzeczy są piękne” fgr. B 102; B 50; B 108.

⁷⁹ PSALMUS 107 (106). 33 Posuit flumina in desertum et exitus aquarum in sitim, 34 terram fructiferam in salsuginem a malitia inhabitantium in ea.

⁸⁰ Super Iob, cap. 31.

Deinde excludit a se vitium superfluae cupiditatis etiam in rebus acquirendis ex propriis possessionibus, quod quidem dupliciter manifestatur: uno modo per hoc quod homo per nimium cultum superfluos fructus a suis possessionibus extrahere nititur, et ad hoc excludendum metaphorice subdit *si adversum me terra mea clamat*, quasi non permiserim eam quiescere sed nimis eam coluerim, unde subdit *et cum ipsa sulci eius deflent*, et loquitur per similitudinem hominis qui nimis angariaretur.

ogólne), nie zaś o gromadzenie faktów. Chodzi o ich zrozumienie, nie zaś ich akumulację. Ten Arystotelesowski paradygmat nauki bywa dziś (z uszczerbkiem dla samej nauki) kwestionowany. Człowiek „ciekawym świata” bywa o ile jest dociekliwym w analizowaniu faktów, ale wielu w nich szuka tylko dystrakcji i rozrywki. Taka to „ciekawość” bywa przyczyną podejmowania działań autodestruktywnych. Te działania bywają „racjonalnie usprawiedliwiane”, czy to w wymiarze osobowym (człowiek uzależniony znajdzie wiele „powodów” sięgania po używki), jak i w wymiarze społecznym, bo zniewolenie jednych bywa wykorzystywane przez innych, a „racje” przytaczane przez tych, którzy czerpią zyski (racje „silniejszych”), istotnie noszą pewne znamiona rozumności. Są teźże rozumności pozorem, a dlatego mają siłę oddziaływania na innych. Wszystko, co dość plastycznie odmalowane w wyobraźni, ma siłę „atrakcji” i „uzależnienia”.

Poznanie ludzkie, czyli ujęcie formy poznawczej, różni się od zwierzęcego, gdyż partykularna natura zwierzęcia i partykularna natura ludzka są różne. Zdolność postrzegania danego zwierzęcia jest ograniczona do stosunkowo wąskiego kręgu egzystencji tegoż zwierzęcia. Wydaje się oczywiste, że zdolności adaptacji do warunków lasów zwrotnikowych pingwin nie ma i mieć nie może. Zastanawiające jest wszelako i to, że nie ma on teź możliwości *zauważenia* tego, co nie wpisuje się w krąg obiektów jego zwyczajnej egzystencji. Nie widzimy u zwierząt działań autodestruktywnych sensu stricto, ale widzimy zagrożenie destrukcją z powodu niedostrzeżenia tego, co wykracza poza zakres przedmiotów zwyczajnych. Widzimy na przykład, że ptaki siadają na rozlanej ropie i giną. W ptasim świecie „nie istnieje” obiekt, który my-ludzie nazywamy wyciekami z tankowca. Ptak tego obiektu „nie widzi” i widzieć nie może. Zwierzę spodziewa się znaleźć w otaczającym je świecie wszystko, co do jego zwierzęcej egzystencji niezbędne. Ono ma „prawo” do obiektów jego egzystencji w ten sposób podtrzymujących. Oczekiwanie obecności tych obiektów jest dlań naturalne. Mowa o tym w Psalmach.⁸¹

Patrząc zaś na krąg egzystencji człowieka, widzimy, że jest on – przynajmniej – szerszy niż krąg egzystencji jakiegokolwiek zwierzęcia. Tomasz pisze, że człowiek nie tylko poznaje ciała, on poznaje *wszystkie* ciała.⁸² Jest to specyficzna cecha jego natury. Chodzi o

81 PSALMUS 147 (146, 1-11; 147). 7 Praecinite Domino in confessione, psallite Deo nostro in cithara. 8 Qui operit caelum nubibus et parat terrae pluviam. Qui producit in montibus fenum et herbam servituti hominum.

9 Qui dat iumentis escam ipsorum et pullis corvorum invocantibus eum.

PSALMUS 104 (103). 27 Omnia a te expectant, ut des illis escam in tempore suo. 28 Dante te illis, colligent, aperiente te manum tuam, implebuntur bonis. 29 Avertente autem te faciem, turbabuntur; auferes spiritum eorum, et deficient et in pulverem suum revertentur. 30 Emittes spiritum tuum, et creabuntur, et renovabis faciem terrae.

⁸² I^a q. 75 a. 2 co. Respondeo dicendum quod necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens. Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura, quia illud quod inesset ei naturaliter impediret cognitionem aliorum; sicut videmus quod lingua infirmi quae infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicuius corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus. Et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum, quia etiam natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus eiusdem coloris videtur.

poznanie aktualne, a nie „ideał transcendentálny”. Nie możemy co prawda poznać czy też policzyć aktualnie wszystkich molekuł danego ciała; możemy wszelako aktualnie poznać uniwersalne zasady, które czynią to zadanie zasadniczo możliwym do wykonania. Stąd też krąg egzystencji ludzkiej nie jest kręgiem eschatologicznej, transcendentalnej wolności, ale kręgiem aktualnego poznania ogólnych praw przyrody. Konsekwentnie, poznanie ludzkie musi *jakościowo* różnić się od poznania zwierzęcego. Forma poznawcza ujęta przez rozum ludzki jest uniwersalna. Dlatego też człowiek jest w stanie poznać absolutny krąg swej egzystencji i odpowiednio zainicjować swe działanie, które z tej racji nazwiemy wolnym (nieograniczonym do obiektu tego lub owego).

Problemem jednak było zawsze (nie tylko dla materialistów) zrozumienie tego, co poza cielesność daną bezpośrednio wykracza. Wolności ewidentnie nie widzimy, natomiast widzimy ciała ludzkie, co do których domniemywamy jedynie, że poruszane są „od wewnątrz” w sposób jakościowo różny do poruszeń przedmiotów nieożywionych. Nie ulega kwestii, że ciało ludzkie podlega prawu grawitacji, problemem jest jednak to, czy podlega ono nadto i innemu prawu, które pozwalałoby poza „ciężenie ku ziemi” się wznieść.

Przeczenie temu, że część natury ludzkiej podlega prawom fizyki we współczesnym tego słowa znaczeniu (podlega prawom fizykalnym), wydaje się nonsensem. Równym wszelako nonsensem jest przyjmowanie (za Descartes’em), że zwierzęta (i ludzkie ciało również) to „maszyny”, czyli przedmioty, których tożsamość jest zadana warunkami brzegowymi eksperymentu fizykalnego. Ruch ciał w danym razie nie różniłby się jakościowo od ruchu na przykład silnika spalinowego. W silniku spalinowym brak wewnętrznego pryncypium, które mogłoby zainicjować ruch. Tymczasem życie (nawet zwierzęce) musimy definiować przez obecność takiegoż pryncypium. Stosownie nadto do „stopnia” interioryzacji tegoż pryncypium mówilibyśmy do stopniach doskonałości życia. Życie człowieka jest ewidentnie doskonalsze od życia konia, gdyż gdyby tak nie było, to i życia konia nie moglibyśmy jakościowo odróżnić od życia bakterii, a konsekwentnie nie powinniśmy leczyć zwierzęcia – *zabijając* bakterie. Dezintegracja egzystencji ludzkiej ma też taki mutatis mutandis charakter. Nie jest ona wyłącznie zranieniem w sensie fizycznym, bo ranić mogą zachowania, ale przede wszystkim słowa. Specyficzny stosunek człowieka do cielesności otaczającego go świata stanowi o tym, że nieład wiedzy i wypowiedzanych słów ma skutki dalece bardziej destruktywne niż fizyczna agresja.

Obok animalnego ciała musi zatem istnieć w człowieku pryncypium zdolne do inicjowania działań prawdziwie dla człowieka naturalnych (działania destruktywne oceniamy jako nienaturalne). Ciało ludzkie moglibyśmy zdefiniować jako naturalissimum, w sensie zdolności percepcji; receptywności i podatności na działania nawet destruktywne. A z drugiej zaś strony to, co destrukcji przeciwdziała – integrując naturę – nazwalibyśmy naturalissimum

Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu, unde eo modo aliquid operatur, quo est. Propter quod non dicimus quod calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens.

jako pryncypium aktywne: naturą *rozumną*. Tak też Arystoteles zdefiniował człowieka: animal rationale. Ruch zapoczątkowany przez to pryncypium nazwiemy życiem ludzkim.

Przyjmuje się powszechnie, że możliwe jest zranienie uczuć, jest zaś rzeczą zdumiewającą, że w czasach nowożytnych na Zachodzie zatracono zdolność postrzegania „zranienia” w sensie duchowym. Jest – rzekomo – „niemożliwe” wyrządzenie komukolwiek krzywdy natury duchowej, tzn. zła godzącego w obiektywne i *niematerialne* dobro tej osoby. Tym złem będzie zniewolenie, czyli zamknięcie drogi rozwoju osobowego, na przykład uzależnieniem od narkotyków. Mówienie o „wolności” ich stosowania wydaje się nonsensem.

Uporczywość odrzucania faktów oczywistych wynika z konsekwencji trwania przy błędnych pryncypiach. Tym pryncypium jest przede wszystkim Descartes’a Cogito: „myślenie jest”; jest po prostu; jest dobre. Myśleniem nikomu krzywdy rzekomo wyrządzić nie można; nie można podsunąć mu błędnego *wyobrażenia* co do natury zła. Absurdalne konsekwencje przyjęcia tej zasady „odczuwamy” obecnie. Absurd *razi* jednak tylko tych, którzy patrzą nań z dystansu: ofiary nie przekona on nigdy o swej toksyczności. Reductio ad absurdum (pokazanie relacji pryncypium do skutków) to metoda filozofii, a ta w imię wolności słowa ocenia wszystko radykalnie. Ta ocena jest aktem życia. Co więc jest zniewoleniem: taką *atrofią* życia?

Życie – zdaniem Tomasza – rozumieć można dwojako. Jest to albo aktywność życiowa, albo samo istnienie, które – jako akt pierwszy – poprzedza działanie (działanie to akt drugi). Jedno i drugie jest inicjowane przez formę; istnienie – przez formę substancjalną (np. człowieczeństwo Jana); działanie – przez formę poznawczą zinterioryzowaną przez byt żywy. Aktywność życiowa idzie za aktem życia bytów określanych mianem żywych. Fizyczna destrukcja życia jest naocznie widoczna. Jest przynajmniej *potencjalnie* widoczna, gdyż można próbować nie przyjmować do wiadomości faktów nawet oczywistych (a jest to ignorantia affectata): głos ofiar może być zagłuszany przez tych, którzy w danej chwili czują się dość „silni” i sądzą, że nigdy za niewiedzę, której *dla siebie pragną*, odpowiedzialności nie poniosą. „Pragnienie” to jest aktem życia, nawet jeżeli jest to życie amoralne, a amoralnym jest dlatego, że prowadzi do destrukcji istnienia (życia) w tym zwykłym tego słowa znaczeniu. Wiedza płynąca z prawości woli chroni życie, fałsz zaś, którego pragnęlibyśmy „dla innych” – życie niszczy. Niszczy je „wiedza” *narzucana* ze strony „silnych”; taki *przymus*, którego możemy być nie do końca świadomi.

Krąg aktywności życiowej człowieka jest nie tylko większy, ale i *jakościowo różny* od kręgu życia jakiegokolwiek zwierzęcia. Egzystencja zwierzęca jest w całości regulowana przez działania instynktowne, które u człowieka nie są jedynym pryncypium podejmowania działań.⁸³ O ile zwierzę może zapragnąć tylko dobra tego oto (konkretnego), to człowiek

⁸³ I^a-II^ae q. 6 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad rationem voluntarii requiritur quod principium actus sit intra, cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet, et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est quando non solum apprehenditur res quae est finis sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio eius quod ordinatur in finem ad ipsum. Et talis cognitio finis competit soli rationali naturae. Imperfecta autem cognitio finis est quae in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis, et proportio actus ad finem. Et talis cognitio finis invenitur in brutis animalibus, per sensum et aestimationem naturalem. Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet, apprehenso fine, aliquis potest, deliberans de fine et de his quae sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri. Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem

może pragnąć dobra w ogólności, a zatem kierować się świadomie do Transcendentnego Źródła Dobra, a tego zwierzę uczynić nie może. Wrodzonym jest zwierzęciu instynkt, natomiast dla człowieka wrodzonym jest ponadto (i przede wszystkim) impuls czynienia dobra, zwany synderezą (pra-sumieniem), który „mówi”: czyń dobro, unikaj zła. Ten pierwszy i zupełnie ogólny impuls ku dobru musi być w życiu „dorosłym” specyfikowany do postaci pragnienia dobra tego oto, w określonej relacji do Dobra Samego. Tej specyfikacji może dokonać tylko intelekt. Żyjemy bowiem w świecie rzeczy konkretnych, a te należy uporządkować tak, by były *drogą*, a nie tylko sekwencją obiektów pojawiających się przypadkowo. Pragniemy wykroczyć poza ciasny krąg animalnej egzystencji, mimo że w nim nasze życie zapoczątkowujemy.

Między „nieskończonym” horyzontem aspiracji ludzkich, a egzystencją tego oto człowieka *in concreto* rozciąga się „pusta przestrzeń”, którą wypadnie wprzód rozjaśnić mocą intelektu czynnego, a potem wypełnić wyborami, które mogą nas doprowadzić do Źródła.

Pragnienie dobra w ogóle (lub inna ogólna moralna dyrektywa działania) to tylko pierwsza przesłanka prawego działania. Po to, aby wyciągnąć wniosek (dyrektywę działania *in concreto*) trzeba zbudować tzw. sylogizmu działania, w którym przesłanką mniejszą będzie to, co dyktuje namysł (*consilium, inquisitio*): specyfikując to, co znajduje się między ogólną dyrektywą „czyń dobro”, a dyrektywą (*imperium*) w postaci: czyń to oto. Rozkaz (*imperium*) jest aktem osobowego intelektu. Rozkaz *intelektu* nie nosi żadnych znamion przymusu, gdyż idzie za wyborem (*electio*) tej oto osoby. Zgoła opaczny jest przekonanie, że osobistej odpowiedzialności za czyny konkretne ten oto człowiek nie ponosi zawsze, gdyż nie musi dzielić osobistych przekonań co do trafności wydawanych mu *z zewnątrz* rozkazów.

Według Tomasza, *imperium* nie jest aktem woli, zwłaszcza: cudzej. Między ogólną zasadą a konkretną dyrektywą działania mamy *osobowy* namysł (*consilium, inquisitio*), który doprowadza to tyleż podmiotowych działań *in concreto*. Naturalnie *consilium* może być (jak nawet na to wskazuje sam wyraz) wspomagane przez osoby, które *sami darzymy* autorytetem. Stąd też np. żołnierz nie będzie dyskutować nad słusznością wydawanych mu rozkazów, ponieważ w jego osobistym akcie namysłu (*consilium, inquisitio*) co do tego, co lepsze, słuszne i niesłuszne, dominującą (autorytatywną) rolę spełnia zdanie przełożonych. Wszelako żołnierz nie wykona nigdy rozkazów niejasnych i wewnętrznie sprzecznych.

Wolność to zdolność wybierania większego dobra (dobra ocenianego adekwatnie jako większe). Bywa ona jednak krępowana. Mamy dwa pojęcia *voluntarium* i *involuntarium* (dobrowolne i niedobrowolne), a – zdawałoby się – że między pozytywną treścią a prywatą niczego tak „pośredniego”, jak zniewolenie (mieszanka obu) być nie może.⁸⁴ Nie można czegokolwiek zarazem chcieć i nie chcieć – tak przynajmniej by się wydawało, gdybyśmy nie zanalizowali *złożonej* struktury ludzkiego „chcieć”.

imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli rationali naturae competit voluntarium secundum rationem perfectam, sed secundum rationem imperfectam, competit etiam brutis animalibus.

⁸⁴ De malo, q. 3 a. 8 co. Non voluntarium enim dicitur per solam remotionem actus voluntatis; sed involuntarium dicitur per hoc quod voluntas contrariatur ei quod fit [...]

Rzecznik „liberalizmu” (J. St. Mill) stwierdza, że zachwalana przez niego wolność to zdolność podejmowania wielu działań po prostu. Jeżeli ludzie to jakby „molekuły” społeczne, to wolność polegałaby na swobodnej między nimi interakcjach. Stąd też tzw. „państwo minimum” będzie to *zbiornik* molekuł (utrzymujący stałą sumę ich energii kinetycznej), taki mianowicie, aby „zderzenia” ze „zbiornikiem” były zderzeniami sprężystymi i nie zmniejszały pędu molekuł. Wszelako czym jest sam ów zbiornik? Wydawałoby się, że muszą stanowić go jacyś ludzie, a nie widać słusznej racji, by mieli się oni kierować czymkolwiek innym, jak – zachwalanym przez Hobbesa – egoistycznym pędem. Jeżeli zaś nie są to jacyś żywi ludzie, państwo musiałoby być czymś *całkowicie* sztucznym. W bliższym określeniu natury owego artificiala widać *praktyczną tylko* wyższość libertarianizmu nad socjalizmem. Można by (tyleż konsekwentnie, co przewrotnie) stwierdzić, że jeżeli same tylko „molekuły społeczne” są czymś naturalnym, to państwo (ich „zbiornik”) jest wytworem *nad-naturalnym*. Do takich wniosków konsekwentnie dochodzą marksiści: spadkobiercy filozofii niemieckiego idealizmu. Sama zasada libertarianizmu i socjalizmu po równi jest błędna, gdyż jest to zasada materialistyczna. Człowieka nie da się zredukować do „jednego wymiaru” egzystencji.

Za słuszością stanowiska Milla mogłoby przemawiać to, że widzimy poruszenia ludzkiego ciała, natomiast „poruszeń” ludzkiej woli dostrzec nie możemy. Stosownie do tego, „wolność” byłaby tym większa, im „żywiej” poruszałoby się ludzkie ciało. Istotnie, tzw. „mowa ciała” wydaje się zajmować poczesne miejsce w kanonie „mądrości” spadkobierców egzystencjalizmu. Im „swobodniej” się ono porusza, tym „wolność” wyda się mniej skrępowana. Problemem jest tylko, *czyją* jest ta wolność, tzn., co jest *pryncypium* tej „nieskrępowanej” czynności. Jeżeli nawet człowiek byłby „molekułą społeczną”, to i tak „środek pędu” tej „molekuły” mógłby znajdować się *poza nią*: tak jak np. środek pędu zakrzywionego przedmiotu. Emocje, które znajdują „spontaniczny” wyraz, są *wszak inicjowane z zewnątrz*; przez reklamy, ideologie i inne namiastki mądrości.⁸⁵ „Poczuj wolność” znaczy mniej więcej tyle: poczuj, jak zręcznie jesteś manipulowany przez tych, którzy w tobie te emocje budzą.

Wszelako istnieje na pewno działanie *par excellence* wolne, w wypadku którego o żadnym empirycznie wprost stwierdzalnym (widzianym) działaniu mowy być nie może. Wolnością jest bowiem nie tylko możliwość podejmowania działań, ale też i możliwość ich zaniechania. Heroiczną wolnością jest odmówienie zdrady tajemnicy wobec grożącego nam niebezpieczeństwa: cierpienia, czy też śmierci. Powstrzymania się od tego, co nikczemne, oczywiście „zobaczyć” w dosłownym tego słowa znaczeniu nie możemy. Mimo to, człowiek ten istotnie chce – nawet w sposób eminentny. Stąd też potrzeba odróżnienia – za Tomaszem – *actus exercitus*; *imperatus* (akt działania „widziany”⁸⁶) od *actus elicitus* (spełniony w sumieniu).⁸⁷

⁸⁵ Sententia Ethic., lib. 5 l. 14 n. 14. [...] Ideo ergo iniustum pati est involuntarium, iniustum autem facere voluntarium, quia principium actionis est in agente, quod pertinet ad rationem voluntarii; principium autem passionis non est in patiente, sed in alio; et hoc pertinet ad rationem involuntarii.

⁸⁶ Compendium theologiae, lib. 1 cap. 79 co. Manifestum est enim quod homo solus universalialia considerat, et habitudines rerum, et res immateriales, quae solum intelligendo percipiuntur. Impossibile est autem quod intelligere sit actus exercitus per organum corporale, sicut visio exercetur per oculum. Necesse est enim quod omne instrumentum virtutis cognoscitivae careat illo genere rerum quod per ipsum cognoscitur, sicut pupilla

Przymuszonym *actus elicited* być nie może nigdy.⁸⁸ Wszelako odnośnie do *actus exercitus* mamy wspomnianą dwuznaczność ludzkiego „chcieć”. Natura człowieka jest złożona. Możemy czuć wstręt to gorzkiego lekarstwa, ale mimo to chcieć je przyjąć. Możemy odczuwać strach przez operację, ale rozumnym jest raczej to, że chcemy wyleczenia. Mamy dwa pryncypia „chcenia”: jedno w sensie ścisłym jest aktem tylko woli i jako *actus elicited* przymuszonym być nie może. Wszelako fakt, że człowiek może odczuwać na przykład strach skłaniający do oportunistu obok tego, co skłania go poświęcenia, czyli zaniechania jakichś działań, stwarza w osobowości moralnej „pęknięcie”, które jest *materią zniewolenia*. Człowiek bywa „przymuszany” strachem do czynienia rzeczy, których inaczej w ogóle by nie czynił. Uczucie strachu rodzi się *wewnątrz* umysłu człowieka, a jest zinterioryzowanie inaczej, „głębiej”, niż inne uczucia. Wszelkie mechanizmy zniewolenia opierają się na wykorzystywaniu tego „pęknięcia” w naturze ludzkiej: owego „sugestywnie się nasuwającego obrazu zagrażającego zła”. Im bardziej „przekonywająca” sugestia, tym zniewolenie będzie pełniejsze.

Naturalną rzeczą dla człowieka jest to, aby wola była poruszana przez intelekt, a *nie była poruszana* przez uczucia. Uczucie pożądania do zniewolenia *wprost* nie doprowadzi, ponieważ przesłanka „sylogizmu hedonizmu” w danym razie mówi: czyń to, co sprawia ci przyjemność, *wbrew* prawu moralnemu, które *tej* przyjemności zabrania.⁸⁹ ta przesłanka

caret coloribus ex sua natura: sic enim cognoscuntur colores, inquantum colorum species recipiuntur in pupilla; recipiens autem oportet esse denudatum ab eo quod recipitur.

⁸⁷ I^a-II^ae q. 6 a. 4 co. Respondeo dicendum quod duplex est actus voluntatis, unus quidem qui est eius immediate, velut ab ipsa elicited, scilicet velle; alius autem est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulare et loqui, qui a voluntate imperantur mediante potentia motiva. Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, inquantum per violentiam exteriora membra impediri possunt ne imperium voluntatis exequantur. Sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri. Et huius ratio est quia actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam procedens ab interiori principio cognoscente, sicut appetitus naturalis est quaedam inclinatio ab interiori principio et sine cognitione. Quod autem est coactus vel violentus, est ab exteriori principio. Unde contra rationem ipsius actus voluntatis est quod sit coactus vel violentus, sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis vel motus. Potest enim lapis per violentiam sursum ferri, sed quod iste motus violentus sit ex eius naturali inclinatione, esse non potest. Similiter etiam potest homo per violentiam trahi, sed quod hoc sit ex eius voluntate, repugnat rationi violentiae.

⁸⁸ I^a-II^ae q. 6 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod involuntarium voluntario opponitur. Dictum est autem supra quod voluntarium dicitur non solum actus qui est immediate ipsius voluntatis, sed etiam actus a voluntate imperatus. Quantum igitur ad actum qui est immediate ipsius voluntatis, ut supra dictum est, violentia voluntati inferri non potest, unde talem actum violentia involuntarium facere non potest. Sed quantum ad actum imperatum, voluntas potest pati violentiam. Et quantum ad hunc actum, violentia involuntarium facit.

⁸⁹ Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 16. Deceptionis autem nulla in ea causa potest existere: cum ponatur, secundum eos, scientiam omnem habere. Nec posset dici quod iudicium ex universali scientia procedens in particulari eligibili subvertatur propter passiones, sicut accidit in incontinentibus: quia passiones huiusmodi non sunt absque corporali transmutatione; unde non possunt esse in anima separata. Relinquitur ergo quod anima, si fuisset ante corpus, non uniretur corpori propria voluntate.

Contra Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 3. Amplius. Omnis electio et actualis voluntas in nobis immediate ex apprehensione intelligibili causatur: bonum enim intellectum est obiectum voluntatis, ut patet in III de anima

niweczy sylogizm działania. Natomiast sylogizm postaci: jeżeli nie wyjawisz tajemnicy, zginiesz, moglibyśmy nazwać *Sylogizmem Strachu*. Wyobrażenia „plastycznie” podsuwa nam obraz zła, które przydarza się „z powodu” odmowy działania niegodziwego. Lepiej byłoby być jej pozbawionym i „nie mieć wyobraźni”. Dzięki wyobraźni w umyśle człowieka pojawia się element obcy zarazem i zaakceptowany; taki, który motywuje do działań takich, że człowiek ten już wolnym nie jest.⁹⁰

Zwierzę możemy przymuszać do czynności, której spełnić ono nie chce, podobnie jak ludzi możemy fizycznie ranić, popychać – tzn. zadać przymus tylko cielesny. Wszelako zwierzę *udomowianym* bywa dzięki Sylogizmowi Strachu. Odstępuje ono od skądinąd naturalnych dla siebie pożądań wobec zarażających mu ze strony człowieka fizycznych kar

et propter hoc non potest sequi perversitas in eligendo nisi intellectus iudicium deficiat in particulari eligibili, ut patet per philosophum in VII Ethicorum.

⁹⁰ I^a-II^ae q. 6 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit in III Ethic., et idem dicit Gregorius Nyssenus in libro suo de homine, huiusmodi quae per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario et involuntario. Id enim quod per metum agitur, in se consideratum, non est voluntarium, sed fit voluntarium in casu, scilicet ad vitandum malum quod timetur. Sed si quis recte consideret, magis sunt huiusmodi voluntaria quam involuntaria, sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria autem secundum quid. Unumquodque enim simpliciter esse dicitur secundum quod est in actu, secundum autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundum quid. Hoc autem quod per metum agitur, secundum hoc est in actu, secundum quod fit, cum enim actus in singularibus sint, singulare autem, inquantum huiusmodi, est hic et nunc; secundum hoc id quod fit est in actu, secundum quod est hic et nunc et sub aliis conditionibus individualibus. Sic autem hoc quod fit per metum, est voluntarium, inquantum scilicet est hic et nunc, prout scilicet in hoc casu est impedimentum maioris mali quod timebatur, sicut proiectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis, propter timorem periculi. Unde manifestum est quod simpliciter voluntarium est. Unde et competit ei ratio voluntarii, quia principium eius est intra. Sed quod accipiatur id quod per metum fit, ut extra hunc casum existens, prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundum considerationem tantum. Et ideo est involuntarium secundum quid, idest prout consideratur extra hunc casum existens.

I^a-II^ae q. 6 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ea quae aguntur per metum et per vim, non solum differunt secundum praesens et futurum, sed etiam secundum hoc, quod in eo quod agitur per vim, voluntas non consentit, sed omnino est contra motum voluntatis, sed id quod per metum agitur, fit voluntarium, ideo quia motus voluntatis fertur in id, licet non propter seipsum, sed propter aliud, scilicet ad repellendum malum quod timetur. Sufficit enim ad rationem voluntarii quod sit propter aliud voluntarium, voluntarium enim est non solum quod propter seipsum volumus ut finem, sed etiam quod propter aliud volumus ut propter finem. Patet ergo quod in eo quod per vim agitur, voluntas interior nihil agit, sed in eo quod per metum agitur, voluntas aliquid agit. Et ideo, ut Gregorius Nyssenus dicit, ad excludendum ea quae per metum aguntur, in definitione violenti non solum dicitur quod violentum est cuius principium est extra, sed additur, nihil conferente vim passo, quia ad id quod agitur per metum, voluntas timentis aliquid confert.

Super Sent., lib. 4 d. 29 q. 1 a. 1 co. Alia quae facit conditionatam necessitatem; et hanc vocat philosophus violentum mixtum; sicut cum quis projicit merces in mare, ne periclitetur; et in isto violento, quamvis hoc quod fit, non sit per se voluntarium, tamen consideratis circumstantiis hic et nunc voluntarium est. Et quia actus in particularibus sunt, ideo simpliciter voluntarium est, sed secundum quid involuntarium; unde haec violentia vel coactio potest esse in consensu, qui est actus voluntatis; non autem prima. Et quia haec coactio fit ex hoc quod timetur aliquod periculum imminens; ideo ista vis idem est quod metus, qui voluntatem cogit quodammodo; sed prima vis cadit etiam in corporalibus actibus.

lub śmierci:⁹¹ nie jest np. ciągnięte za wozem biernie, ale „pociąga” je do działania wyobrażenie (antycypacja) zła, które człowiek może mu wyrządzić. Podobnie „udomowianymi”, czy też „oswajanymi” bywają ludzie we współczesnych społeczeństwach.

Zdolność odczuwania strachu otwiera przed człowiekiem możliwość upodlenia. Wydawałoby się, że uznać ten fakt musi każdy trzeźwo i rzetelnie myślący człowiek. W wieku XIX pokazało się coś zgoła przeciwnego.

Pismo św. mówi: początkiem mądrości jest bojaźń Pana. Imię Dominus zastępuje Tetragrammaton, a stąd pełne jego znaczenie to: Źródło istnienia (i życia). Natomiast „racjonalistyczna” reinterpretacja Pisma św. każe Hegłowi postawić minuskułę w wyrazie „pan”. Dominus w sensie Biblijnym to Pan naszych losów, Osoba, którą boimy się dotknąć bodaj tylko niezręcznością, czy ignorancją. Jest to timor filialis – bojaźń synowska.⁹² Hegłowi chodzi o coś zgoła innego, gdyż nie uznaje on istnienia Pana wszechświata – wobec niego Transcendentnego. Granica między „słabym bóstwem transcendentalizmu” a człowiekiem jest programowo zacierana. Nie chodzi też Hegłowi o bojaźń na przykład kary, co do której słuszności mam wewnętrzne przekonanie (timor initialis skłania do pokuty, a nie do „zmiany sposobu myślenia”⁹³), ale o niewolniczą bojaźń (timor servilis) przed prawem stanowionym –

⁹¹ Summa Theologiae I-II, q. 29 a. 3 arg. 3. Praeterea, affectio animae per effectum manifestatur. Sed fortius insistit homo ad repellendum odiosum, quam ad prosequendum amatum, sicut etiam bestiae abstinere a delectabilibus propter verbera, ut Augustinus introducit in libro octoginta trium quaest.

⁹² II^a-IIae q. 19 a. 7 co. Respondeo dicendum quod initium sapientiae potest aliquid dici dupliciter, uno modo, quia est initium ipsius sapientiae quantum ad eius essentiam; alio modo, quantum ad eius effectum. Sicut initium artis secundum eius essentiam sunt principia ex quibus procedit ars, initium autem artis secundum eius effectum est unde incipit ars operari; sicut si dicamus quod principium artis aedificativae est fundamentum, quia ibi incipit aedificator operari. Cum autem sapientia sit cognitio divinorum, ut infra dicitur, aliter consideratur a nobis et aliter a philosophis. Quia enim vita nostra ad divinam fruitionem ordinatur et dirigitur secundum quandam participationem divinae naturae, quae est per gratiam; sapientia secundum nos non solum consideratur ut est cognoscitiva Dei, sicut apud philosophos; sed etiam ut est directiva humanae vitae, quae non solum dirigitur secundum rationes humanas, sed etiam secundum rationes divinas, ut patet per Augustinum, XII de Trin. Sic igitur initium sapientiae secundum eius essentiam sunt prima principia sapientiae, quae sunt articuli fidei. Et secundum hoc fides dicitur sapientiae initium. Sed quantum ad effectum, initium sapientiae est unde sapientia incipit operari. Et hoc modo timor est initium sapientiae. Aliter tamen timor servilis, et aliter timor filialis. Timor enim servilis est sicut principium extra disponens ad sapientiam, inquantum aliquis timore poenae discedit a peccato, et per hoc habilitatur ad sapientiae effectum; secundum illud Eccli. I, timor domini expellit peccatum. Timor autem castus vel filialis est initium sapientiae sicut primus sapientiae effectus. Cum enim ad sapientiam pertineat quod humana vita reguletur secundum rationes divinas, hinc oportet sumere principium, ut homo Deum reveatur et se ei subiiciat, sic enim consequenter in omnibus secundum Deum regulabitur.

⁹³ II^a-IIae q. 19 a. 8 co. Respondeo dicendum quod timor initialis dicitur ex eo quod est initium. Sed cum et timor servilis et timor filialis sint aliquo modo initium sapientiae, uterque potest aliquo modo initialis dici. Sed sic non accipitur initialis secundum quod distinguitur a timore servili et filiali. Sed accipitur secundum quod competit statui incipientium, in quibus inchoatur quidam timor filialis per inchoationem caritatis; non tamen est in eis timor filialis perfecte, quia nondum pervenerunt ad perfectionem caritatis. Et ideo timor initialis hoc modo se habet ad filialem, sicut caritas imperfecta ad perfectam. Caritas autem perfecta et imperfecta non differunt secundum essentiam, sed solum secundum statum. Et ideo dicendum est quod etiam timor initialis, prout hic sumitur, non differt secundum essentiam a timore filiali.

„Nowowiercy dzisiejszy [...] darmo się Etymologii, albo własności słowa greckiego μετάνοια, raczej niż do zwyczaju Pisma ś. I ś. Doktorów uciekają: bo μετάνοια u Apostołów i Ewangelistów ma coś więcej w sobie niż

boskim tworem człowieka na ziemi. Według Hegla, wolność to uświadomiona konieczność. W tej tradycji pruskiego protestantyzmu natura żadnych praw mieć nie może: przede wszystkim praw odmawia się osobowemu intelektowi, który definiował zawsze człowieka jako *animal rationale*. Prawo stanowione stanowić winno przedłużenie prawa naturalnego, a tymczasem w transcendentalizmie mamy represyjną wobec natury człowieka „moralność”, której „z konieczności” trzeba się poddać. Między naturą a tym, co ją w tym transcendentalnym porządku przekracza, istnieje nieprzekraczalna granica. „Wychowanie” zaczyna być tresurą albo rzeczonym „oswajaniem” ludzi.

Według Arystotelesa, prawo stanowione ma tylko ograniczoną wartość wychowawczą. Musimy co prawda realistycznie wziąć pod uwagę fakt, że większość ludzi kieruje się w postępowaniu wyłącznie strachem przed karą, a w jej barku, dopuszczałaby się najgorszych przestępstw. Prawo ma uczynić ludzi lepszymi,⁹⁴ ale wcale nie w ten sposób, jak to wymyślił Kant. Nie dzieje się to bowiem mechanicznie, gdyż nikogo przymusić do czynienia dobra nie można. Można go tylko odwieść w ten sposób od czynienia zła. Kara (nawet najbardziej dotkliwa) nie ma na celu (jak sądził Hume) „eliminacji” jednostek „zbędnych”, ale postawienie danej osoby sam na sam z nagą oczywistością haniebnosci popełnionego czynu (z takim „wykluczeniem” możliwości czynienia zła w dalszym ciągu). Karząc w ten sposób wszelako zawsze mamy nadzieję, że *intelekt tego oto człowieka* zacznie pracować normalnie, tzn. dokonywać pożądanej zawsze refleksji natury moralnej.

Heglizm jest bodaj najbardziej odrażającą postacią próby zniewolenia, stąd też powszechnie niemal bywa *verbalnie* odrzucany. Nie jest jednak odrzucany egzystencjalizm, który stanowi jego filozoficzną kontynuację. „Bojaźń” Kierkegaarda czy też Angst Heideggera mogą być równie toksyczne jak ich archetyp. Strach bywa motywem podejmowania wielorakich działań. Sama zaś „wielopostaciowość” *współczesnego* hedonizmu winna przekonywać o tym, że nie jest on *tylko*, ani nawet *zasadniczo* hedonizmem. Ideologie współczesności swobodnie szermują argumentami, które inaczej jak argumentami strachu nazywane być nie mogą. Działania wywołane przez te ideologie noszą na sobie wszelkie znamiona hysterii. Mechanizmy uspołecznienia w duchu tzw. Oświecenia mogą ostatecznie doprowadzić do totalnego poczucia zagubienia i zagrożenia.

Jak powiedziano, pożądanie do zniewolenia prowadzić wprost nie będzie.⁹⁵ Wszelako do zniewolenia doprowadzi narzucone danej osobie przekonanie, że pożądaniom *musi* (w

upamiętanie: ponieważ nie jest bez żalu i utrapienia ciała [...]”. Jakub Wujek, Komentarz do Ewangelii Mateusza, 3. 2.

⁹⁴ Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod per praecepta juris positivi, ut dictum est, removentur aliqua quae non sunt de se mala et semper; unde in aliquo casu possunt esse bona et necessaria quae talibus prohibentur praeceptis; et ideo non fuit intentio legislatoris ut semper observaretur praeceptum suum, nisi in illis casibus in quibus bonum virtutis potest conservari. Et ideo dicendum ad primam quaestionem de jure naturali et positivo, quod jus positivum a jure naturali procedere dicitur, inquantum per jus positivum modus observandi jus naturale determinatur; quia intentio cujuslibet legislatoris est inducere homines ad virtutes, ut dicitur in 2 Ethic. quae pertinent ad jus naturale.

⁹⁵ I^a-IIae q. 6 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod, si concupiscentia totaliter cognitionem auferret, sicut contingit in illis qui propter concupiscentiam fiunt amentes, sequeretur quod concupiscentia voluntarium tolleretur. Nec tamen proprie esset ibi involuntarium, quia in his quae usum rationis non habent, neque voluntarium est neque

znaczeniu: powinna) ona ulegać, a nieuleganie požądaniom (tzw. „naturze”) może wyrządzić jej krzywdę. Sigmund Freud zupełnie dowolnie „definiuje” człowieka w terminach lubido. „Wychowanie” w duchu freudyizmu ma polegać na wszczepianiu ludziom absurdalnego przekonania, że popędom zmysłów winni oni ulegać, gdyż nieuleganie im prowadzi do okaleczenia osobowości. Jest to typowy przykład Sylogizmu Strachu. Wszędzie tam, gdzie w miejsce beznamiętnego roztrząsania okoliczności czynu (consilium) pojawia się „autorytet” nie podający argumentów racjonalnych mamy do czynienia z Sylogizmem Strachu. Sama niewiedza lub wiedza błędna już z wolnością pogodzić się da.⁹⁶ *Prywacją wolności* będzie narzucana ludziom indoktrynacja.

involuntarium. Sed quandoque in his quae per concupiscentiam aguntur, non totaliter tollitur cognitio, quia non tollitur potestas cognoscendi; sed solum consideratio actualis in particulari agibili. Et tamen hoc ipsum est voluntarium, secundum quod voluntarium dicitur quod est in potestate voluntatis, ut non agere et non velle, similiter autem et non considerare, potest enim voluntas passioni resistere, ut infra dicitur.

⁹⁶ Summa Theologiae I-II, q. 6 a. 8 co. Respondeo dicendum quod ignorantia habet causare involuntarium ea ratione qua privat cognitionem, quae praeexigitur ad voluntarium, ut supra dictum est. Non tamen quaelibet ignorantia huiusmodi cognitionem privat. Et ideo sciendum quod ignorantia tripliciter se habet ad actum voluntatis, uno modo, concomitanter; alio modo, consequenter; tertio modo, antecedenter. Concomitanter quidem, quando ignorantia est de eo quod agitur, tamen, etiam si sciretur, nihilominus ageretur. Tunc enim ignorantia non inducit ad volendum ut hoc fiat, sed accidit simul esse aliquid factum et ignoratum, sicut, in exemplo posito, cum aliquis vellet quidem occidere hostem, sed ignorans occidit eum, putans occidere cervum. Et talis ignorantia non facit involuntarium, ut philosophus dicit, quia non causat aliquid quod sit repugnans voluntati, sed facit non voluntarium, quia non potest esse actu volitum quod ignoratum est. Consequenter autem se habet ignorantia ad voluntatem, inquantum ipsa ignorantia est voluntaria. Et hoc contingit dupliciter, secundum duos modos voluntarii supra positos. Uno modo, quia actus voluntatis fertur in ignorantiam, sicut cum aliquis ignorare vult ut excusationem peccati habeat, vel ut non retrahatur a peccando, secundum illud Iob XXI, scientiam viarum tuarum nolumus. Et haec dicitur ignorantia affectata. Alio modo dicitur ignorantia voluntaria eius quod quis potest scire et debet, sic enim non agere et non velle voluntarium dicitur, ut supra dictum est. Hoc igitur modo dicitur ignorantia, sive cum aliquis actu non considerat quod considerare potest et debet, quae est ignorantia malae electionis, vel ex passione vel ex habitu proveniens, sive cum aliquis notitiam quam debet habere, non curat acquirere; et secundum hunc modum, ignorantia universalium iuris, quae quis scire tenetur, voluntaria dicitur, quasi per negligentiam proveniens. Cum autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum, non potest causare simpliciter involuntarium. Causat tamen secundum quid involuntarium, inquantum praecedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientia praesente. Antecedenter autem se habet ad voluntatem ignorantia, quando non est voluntaria, et tamen est causa volendi quod alias homo non vellet. Sicut cum homo ignorat aliquam circumstantiam actus quam non tenebatur scire, et ex hoc aliquid agit, quod non faceret si sciret, puta cum aliquis, diligentia adhibita, nesciens aliquem transire per viam, proicit sagittam, qua interficit transeuntem. Et talis ignorantia causat involuntarium simpliciter.

Rozdział IV. Intentio α. Zamierzenie człowieka; natury; Boga

Wszelka wspólnota rodzi się z zamierzenia (ex intentione) tego samego dobra-celu, a to zakłada jego uprzednie rozpoznanie jako Bytu Realnego. Zamierzamy dobro (bonum), ale rozpoznajemy wprzód prawdę, tzn. odróżniamy – bardziej ogólnie – byt od niebytu. Rozpoznanie to polega na zastosowaniu zasady niesprzeczności. Stosując tę zasadę odróżniamy przyczynę i skutek. Skutek jest bowiem jeszcze-nie-bytem, podczas gdy przyczyna jest tym, co daje istnienie (dat esse) skutkowi. Ostatecznie zaś (u kresu zdolności rozumu naturalnego) dochodzimy do odróżnienia tego, co-nie-jest-w-pełni od Tego, Który Jest – po prostu: Boga. Stworzenie jest (istnieje) przez partycypację, czyli poniekąd – w stosunku do Boga właśnie „nie jest”. Jest to „idealny” wniosek metafizyki, ta bowiem operuje językiem bytu. Wszelako naturalne (potoczne) rozumowanie, które też prowadzi zawsze do przynajmniej niewyraźnego poznania Pierwszej Przyczyny, przebiega w analogiczny sposób – odróżniania tego-co-nie-jest, od tego-co-jest-naprawdę, czyli jest *Przyczyną* istnienia; istnienia również naszego; a nadto: przyczyną pełni istnienia (życia), czyli szczęścia. Zamierzamy (intendimus) osiągnąć szczęście kierując się bodaj niewyraźnym poznaniem źródła dobra.

Według Arystotelesa, odróżniamy dwojaki cel: $\tau\upsilon\nu\omicron\varsigma$ – transcendentny; od naszego działania niezależny oraz cel $\tau\upsilon\upsilon$ – ten, który my sami realizujemy, a dokładniej: ten, który jest naszą własną aktywnością (Metaph., XII, c. 7, 1072b 1-4). Jest nim pełnia najdoskonalszego aktu – kontemplacja. Szczęście-contemplatio to w teologii visio beatifica. Jest to akt intelektu, jest on jednak spleciony z aktem woli dwojako: antedenter, gdyż wola *poprzedza* osiągnięcie pełni, a zamierzenie (intentio) jest czynnością woli, która kieruje się do Celu Transcendentnego, a nie tylko Go poznaje; consequenter: jako radość i pokój *płynące* z posiadania osiągniętego celu.

Wykraczamy poza czysto intelektualne poznanie Pierwszej Przyczyny aktem woli w momencie, kiedy – obok teoretycznego poznania celu – mamy nadto pragnienie osiągnięcia go. Akt intelektu nie urealnia poznawanych przedmiotów, są one bowiem transcendentne (w najśłabszym bodaj znaczeniu), tzn. istnieją poza naszym umysłem. Natomiast akt woli przybliża nas do poznawanych przedmiotów, tzn. doprowadza nas do realnej z nimi łączności. Sam akt intelektu to akt kontemplacji, ale nadto i akt woli cel „urzeczywistniającej”. Jest to cel $\tau\upsilon\upsilon$: przez nas realizowany: pełnię życia pragniemy wprzód wolą osiągnąć, a potem tę pełnię wolą „przeżywamy”. Dzięki zaś intelektowi tenże cel $\tau\upsilon\upsilon$ jest w nas obecny (realnie).

Po zamierzeniu celu następuje namysł co do sposobów (środków) osiągnięcia tego celu. Obiekty bowiem, które nas zwyczajnie otaczają, celem naszego życia po prostu nie są. Poza nimi musimy znaleźć Tego, który jest ich przyczyną.

Szukając zaś człowiek okazuje wyraźnie swą społeczną naturę. Definiujemy co prawda człowieka jako animal rationale: istotę zdolną do poznania prawdy i Prawdy, ale nadto (wtórnie) jako animal sociale. Akt kontemplacji możemy spełniać – jak pisze Arystoteles w Etyce Nikomachejskiej – w zupełnej bodaj samotności, ale wszak po to, aby przeczytać Etykę Nikomachejską musimy znać język grecki lub zaufać przekładowi

polskiemu. Posługujemy się pojęciami „odzianymi” w określoną formę znaków konwencjonalnych. Podobnie: intencje serca ludzkiego są żywione w głębi tegoż serca, a dla innych są niepoznawalne. Poznawane bywają tylko pośrednio: przez *znaki*, którymi „otwieramy się” na innych, lub może *oznaki*, którymi podobno „zdradzamy się” z tego, co tkwi w naszym sercu. Różnica między znakami a oznakami wydaje się jasna: „sociale” człowieka manifestuje się w tym co *dobrowolnie* o samych sobie mówimy, podczas gdy „hermeneutyka podejrzeń” jest oparta na zawiści, a każe nam się doszukiwać tego, co ukryte, i czego ktoś „objawić” nie chce. Jest ona wyrazem – by tak rzec – anti-sociale człowieka.

Nazywanie naszych intencji – z racji użycia języka, którego przecież żaden z nas z osobna nie stworzył – jest funkcją społeczną – czyni z owego „prywatnego” celu, cel żywiony „społecznie”. Dokładniej rzecz ujmując: byłoby tak, gdyby dwu, trzech, czy więcej ludzi zupełnie się zgadzało co do nastawienia woli na *dokładnie ten sam cel transcendentny* lub Transcendentny – rozpoznany w *dokładnie ten sam sposób*. Zazwyczaj sytuacja taka nie ma miejsca.

Namysł (*consilium*) dokonywany jest poniekąd społecznie, bo dysponujemy nie tylko językiem ojczystym, ale też i kategoriami umysłowymi ukształtowanymi zazwyczaj w dzieciństwie. One mogą na pomoc „nazywać” rzeczy zamierzone właściwie, ale też mogą – z racji nieładu pojęć – zadanie to utrudniać. Poznanie ludzkie jest dyskursywne (polega na rozumowaniu), nie jest zaś prostym ujęciem prawdy. Istoty bezcielesne (aniołowie) rozumowania nie potrzebują. Nie potrzebują więc również posługiwania się znakami. Otwierają się na siebie nawzajem, gdyż otwartość ta (jak pisze Tomasz) jest ich wolnością. Znaczy to, że jedni aniołowie oświecają innych, tzn. pokazują im prawdę ostateczną *jaśniej*. Pod wpływem neoplatonizmu niektórzy teologowie określali istotę anioła jako *speculum purum* – czyste zwierciadło, w którym odbija się prawda o Pierwszej Przyczynie. Nie istnieje idealny język bytu, choć zapewne „język aniołów” można by per analogiam tak nazwać. Tomasz jednak pisze, że doskonałość poznania ludzkiego wymaga współdziałania tych właśnie istot, które poznają prawdę w sposób prosty, a zatem i *doskonalszy* niż ludzie.⁹⁷

„Idealny język metafizyki ” (gdyby istniał) byłby *takim* językiem bytu. W nim to (jak nadmieniono) po prostu („od razu”) odróżnialibyśmy to-co-nie-jest od Tego, Który Jest – prostym aktem intelektu. Wszelako dla nas język metafizyki to – praktycznie – język grecki lub język łaciński. W pismach bowiem Arystotelesa i Tomasza poszukujemy prawdy: w tych

⁹⁷ Contra Gentiles, lib. 3 cap. 91 n. 5. Nos autem quidditates rerum ex accidentibus et effectibus coniectamus. Oportet ergo quod nostra intellectualis cognitio reguletur per Angelorum cognitionem.

Compendium theologiae, lib. 1 cap. 129 co. Intellectus igitur natus est perfici ab aliquo exteriori, quod comparatur ad ipsum sicut ad potentiam: unde homo ad actum intellectus adiuvari potest a quolibet exteriori, quod est magis perfectum secundum esse intelligibile, non solum a Deo, sed etiam ab Angelo, et etiam ab homine magis instructo, aliter tamen et aliter. Homo enim adiuvatur ab homine ad intelligendum per hoc quod unus eorum alteri proponit intelligibile quod non considerabat, non autem ita quod lumen intellectus unius hominis ab altero homine perficiatur, quia utrumque lumen naturale est unius speciei. Sed quia lumen naturale Angeli est secundum naturam sublimius naturali lumine hominis, homo ab Angelo potest iuvari ad intelligendum non solum ex parte obiecti quod ei ab Angelo proponitur, sed etiam ex parte luminis, quod per lumen Angeli confortatur.

językach wyrażona ona została najdokładniej. Gdybyśmy „naradzali się” co do osiągnięcia szczęścia i poznania prawdy w tym właśnie języku (języku łacińskim), zapewne unikalibyśmy wielu nieporozumień.

Chcielibyśmy może „wymiany” języka tego lub innego na „idealny język bytu”. „Wymiana” może być rozumiana zgodnie z potoczną konwencją użycia tego wyrazu. Pieniądz papierowy ma wartość o tyle, o ile daje się wymienić na złoto, a jeszcze bardziej: na zasoby naturalne, które są de facto „miernikiem realnym”. Jeśli istnieje parytet złota, to per analogiam chcielibyśmy w każdym języku wiedzieć „parytet języka bytu”, tzn. przełożyć go na uniwersalny język metafizyki. Oznacza to uznanie pierwszeństwa pierwszej zasady: zasady niesprzeczności. Ludzie mogą się porozumieć ze sobą tylko wówczas, gdy wymieniają swe myśli na definicje: gdy ich myśli odnoszą się do ściśle określonych rzeczy realnych. Potencjanie zaś odnoszą je do Celu Ostatecznego.

Wpatruję się oto z wysileniem w punkt, który majaczy na widnokręgu. Moja uwaga jest na nim skupiona i staram się go nie tracić z oczu. Osoba stojąca tuż przy mnie może mi pomóc w koncentracji, usuwając wszystko, co mi w niej przeszkadza. Może ona wszelako – niepotrzebną gadaniną – odwrócić moją uwagę od tego Celu. Szczęściem bywa już bodaj samo napięcie uwagi i nadzieja późniejszego osiągnięcia Celu, choć pełnią jego jest zdobycie Celu. Wspólnota rodzi się w momencie, kiedy ludzie właśnie dążą do tego samego celu. Augustyn mówi, że nawet wspólnoty skupione wokół celu niegodziwego działają o tyle efektywnie, o ile poddane są takiej dyscyplinie. Wiadomo, że ten (przewrotny) cel musi prędzej czy później okazać się mamidłem; intencja – jak się wyraża Husserl – takiego celu w końcu „eksploduje”. Jest tak o tyle, o ile cel ten nie jest rozumnie rozpoznany, ale raczej wyobrażony (jest pozorem dobra, nie zaś dobrem realnym). Oczywiście Dobrem Najwyższym jest Bóg. Wokół tego Celu ogniskują się dążenia wszystkich ludzi i wokół niego tworzą się wszystkie *godziwe* wspólnoty – ostatecznie. Specjalnie zaś dotyczy to zamysłu Boga, tzn. zamierzenia już nie ludzkiego, ale żywionego przez samego Boga – zamierzenia ocalenia ludzi do zguby, ich wyzwolenia od fałszu i pozoru; ich otwarcia na Nieskończone Źródło szczęścia.⁹⁸

Dialog może być owocny lub jałowy: zależnie od tego, czy ludzie mówią o tym samym. A zwłaszcza o *Tym Samym*. Z pewnym powodzeniem możemy porównać wymianę myśli do wymiany pieniężnej. Trzeba wziąć realistycznie pod uwagę fakt, że obok tych, którzy są w niej uczciwi, istnieją też fałszerze: myśli, słów, definicji. Definicja danego wyrazu to jakby zamiana tej „waluty” na ogólny język bytu. Oczywiście uniwersalności tej niektórzy wcale nie pragną: albo dlatego że pragną czegoś innego, albo dlatego że pragną właśnie czegoś przeciwnego: a mianowicie: zamazywania ostrych dystynkcji. Tak określamy obecnie „sofistów”. Platon mówi, że „sofista kryje się w mroki niebytu”.

Ci historyczni (współcześni Platonowi) sofisci byli płatnymi nauczycielami mądrości. O ile mądrość prawdziwa to poznanie Pierwszej Przyczyny, to mądrością „komercyjną” będzie „spieniężanie” wartości rzeczywistej: zamienianie jej na szereg „drobnych” celów. Przedmioty, które winny być tylko środkami do osiągnięcia (rzeczywistego) szczęścia; do

⁹⁸ I^a-II^ae q. 112 a. 3 co. [...] *intentio Dei deficere non potest; secundum quod et Augustinus dicit, in libro de Praedest. Sanct., quod per beneficia Dei certissime liberantur quicumque liberantur. Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur; secundum illud Ioan. VI, omnis qui audivit a patre et didicit, venit ad me*

osiągnięcia Celu Ostatecznego (przyczyny szczęścia), same niejako uzurpują sobie pozycję celów. Sofista wytwarza simulacra *na ogół* na własny użytek. Co prawda każdy szczegółowy przedmiot może być przedmiotem zamierzenia, ale jest to zamierzenie rozumne o tyle, o ile on dalej bywa środkiem od osiągnięcia celu ważniejszego. Inaczej: dotyczy całości życia i podporządkowuje cel szczegółowy Celowi Ostatecznemu. Realistycznie trzeba wziąć w rachubę to, że znaczna część ludzi tego nie chce, albo w sensie braku zamierzenia celu ostatecznego, albo w sensie żywienia zamierzenia celu, który pozostaje wręcz w sprzeczności z tamtym – ważniejszym. Jeśli „sofista” czyni to gwoździem własnych interesów materialnych, dialog „obraca się” *de facto* wokół nich właśnie. Nie zawsze jednak tak być musi.

Ludzie skupieni wokół tego samego celu potrzebują jasnej wskazówki i działania *in concreto*. Za wyborem środków idzie wydanie rozkazu działania w konkretnej sytuacji. Nad tym rozkazem już dyskutować nie można, bo to narusza sensowność *consilium-namysłu* (narusza zasadę niesprzeczności tak zastosowaną), który poprzedza sprawne działanie. Żołnierz, który chciałby „naradzać się” nad sensownością rozkazów, niszczyłby wartość namysłu (wodza), który starannie obliczył wszystkie okoliczności czynu w sposób dla tegoż żołnierza niemożliwy do wykonania. „Narady” takie („sowiety”) muszą zniszczyć każdą wspólnotę – jak to wiadomo z historii.

Naradzanie się nad celem (rozumnym naradzaniem się nad celem i relacją doń środków, które mogą poznać) rodzi pokój: mamy świadomość (*con-scientia*), że wszyscy kierujemy się do tego samego celu. „Otwartość” dialogu; „sowietyzm” w starej lub nowej postaci prowadzi do czegoś wręcz pokojowi przeciwnego. Reżimy totalitarne są łatwo rozpoznawalne po cynizmie: po dowolności nazywania faktów i manipulacji sensem wypowiedzi.

Człowiek jest wyróżnioną częścią natury. Jest jej „częścią”, dlatego że naturalne pragnienie upodobnienia się do Boga jest *generalną* cechą wszystkiego, co istnieje – dlatego że istnieje. W tym wypadku można mówić o *sui generis intentio cosmica*. Jest wszelako częścią natury „wyróżnioną” ze względu na *skuteczność* tego dążenia. Pragnienie zjednoczenia z Przyczyną Ostateczną może zostać przezeń zrealizowane w sposób trwały, a on sam może osiągnąć szczęście u „kresu” życia. Kamień lub pies szczęśliwym (zbawionym) być nie może, dlatego że nie poznaje relacji do Przyczyny własnej (naturalnej) doskonałości. Człowiek zaś szczęścia może zapragnąć i ocenić adekwatnie to, co do niego prowadzi.

Pragnienie osiągnięcia celu ostatecznego dla bytów nierozumnych *musi* być nieskuteczne. Zatrzymuje się ono na pewnym zewnętrznym przedmiocie, który transcendentnym jest tylko w słabszym tego słowa znaczeniu, mimo że jest to przedmiot naturalny.

„Zatrzymuje się”, gdyż skutkiem działania rzeczowej *intentio cosmica* jest partycypacja w istnieniu: rzeczy dochodzą do zaistnienia jakby „dążąc” do Arché. Ten platoński termin partycypacji Tomasz poddaje reinterpretacji kierując się wskazówkami Arystotelesa. Byty (*entia*) nie partycypują w Bogu (*Esse*) wprost, co mogłaby sugerować składnia języka łacińskiego; *ens* (τὸ ὄν w języku greckim również) jest to *participium*, a *Esse Subsistens* (Istnienie samoistne) to filozoficzne imię Boga. W doskonałości Boga (i jego przymiotów) byty partycypują tylko pośrednio. „Wzięcie części” (*partem capere*) Istnienia

Samego (dla siebie) wyda się nonsensem. Bezpośrednio każdy byt partycypuje we *własnym* (przez Boga) stworzonym akcie istnienia.

Zwierzę partycypuje w tymże akcie istnienia tak długo jak żyje: życie bowiem można właśnie tak (ogólnie jako partycypację) określić. Dlatego też cel przezeń osiągnięty jest stosunkowo nietrwały. Trwałość jego mierzy się tylko na lata. Arystoteles wszelako wspomina o partycypacji w „wieczności” (τοῦ αἰεὶ καὶ τοῦ θεοῦ), która jest udziałem nie tyle poszczególnych jednostek (o naturze pozbawionej rozumu), co raczej gatunków. Dzięki partycypacji to oto zwierzę jest w stanie trwać nie jako ta oto jednostka, ale jako „częstka” gatunku (De anima, II, c. 4, 415a 26-415b 21). Gatunki partycypują w ten sposób w doskonałości Boga, a sam Arystoteles był przekonany, że to już przesądza o ich „odwieczności” (perpetuitas), a więc o tym, że jest to partycypacja niemal doskonała. Obecnie zaś wiemy, że człowiek (bezrozumnie) wytępił wiele gatunków zwierząt na Ziemi, a jego pojawienie się na Ziemi przed 40 tysiącami lat poprzedziło (rozumne) „wytępienie” tych gatunków, które jego istnieniu by zagroziły. „Wytępienie” ich (przez Boga) było niewątpliwie celowe.

Trojako animal rationale doskonalszy jest od animal irrationale (brutum). Po pierwsze, od strony poznawczej: forma poznawcza zwierzęcia (species sensibilis) nie daje pełnej informacji o łańdzu *calego* kosmosu, ale tylko stosunkowo ubogą informację o łańdzu ekosystemu, w którym ta egzystencja zwierzęca się rozwija. Poznając cokolwiek, „animal” partycypuje w ujęciu ładu kosmosu – proporcjonalnie do doskonałości poznania. Po wtóre: od strony natury: forma człowieczeństwa Jana jest nie tylko pryncypium zaistnienia (jego syna) Pawła na drodze prokreacji i takimż sposobem uczestniczenia w wieczności. Jest nadto formą subsystującą, tzn. aktem, na którym istnienie Jana spoczywa *trwale*, a nie tylko przez (powiedzmy) lat 30, 50 lub 80. Ten drugi aspekt partycypacji w wieczności poznajemy dzięki pierwszemu: upodobanie w prawdzie poznanej zupełnie trwale i niezmiennie pokazuje nam naturę samego pryncypium poznania: obok zmysłów człowiek ma intelekt, a pryncypium poznania intelektualnego to species intelligibilis, która zupełnie trwale („na wieczność”) spoczywa w intelekcie. Wskutek urazu mózgu *obraz* rzeczy może zniknąć z pamięci i wyobraźni, ale z intelektu species intelligibilis nigdy wymazać się nie da. Po trzecie wreszcie: ludzka płodność jest eminentną postacią partycypacji w wieczności, trwając jednak po śmierci pokoleń nie tylko i nie przede wszystkim genotypy, ale też to, co się pospolicie określa mianem wartości. Pokolenia minione pozostawiają następnym dobra natury duchowej. Dobrem takim mogłaby być nauka i sztuka, gdyby użycie ich wolne było od *nadużyć*. Tylko „zachowawcza” rola niewiast jako kapłanek „wiecznego ogniska domowego” sprawiała, że wartości tych nie przekazywano anonimowo, lecz ubogacano nimi osoby: przede wszystkim własne dzieci.

Człowiek zakłada rodzinę i płodzi potomstwo jakby podobnie do innych „zwierząt”. „Jakby”, gdyż przekazuje im nie tylko genotyp, ale przede wszystkim generalne ukierunkowanie życia na Cel Transcendentny. Te „myśli” dosięgają nie tylko niedoskonałego podobieństwa do Pierwszej Przyczyny. One nie tylko rodzą się w umysłach ludzi; rodzą w nich pokój, czyli świadomość relacji do Arché kosmosu. Objawienie zaś mówi, że ostatecznym przeznaczeniem człowieka jest partycypacja w naturze Boga. Człowiek jest w ten sposób *radikalnie* wyróżnioną częścią natury: dlatego że Druga Osoba Trójcy świętej

przyjęła *ludzką naturę*: otwierając człowiekowi możliwość takiej partycypacji w wieczności (aeternitas) Samego Boga.

Celem poznania ludzkiego jest zerwanie zasłony stworzeń, poza którą dostrzec byśmy mogli Cel Ostateczny naszego życia. Chodzi o odróżnienie tego, co jest przez partycypację od Tego, Kto Jest po prostu (Wj. 3. 14; יהוה). Zatrzymując się nad tym, co jest przez partycypację (a więc nie jest „prawdziwie”) człowiek schodzi z drogi prowadzącej ku Temu, Który Jest – naprawdę.

Skupienie i (przeciwnie mu) rozproszenie uwagi to fenomeny ludzkiej egzystencji. Zwierzę skupić się nad relacją do Arché nie może, gdyż relacja ta musi znajdować się poza jego umysłem. Ludzie zaś mogą skupić się na kontemplacji piękna (tzn. „relacyjności”) natury, choć przyłgnąć do pyłu ziemi (zatrzymać się nad rzeczą-dobrem tym oto) – nie powinni. „Z natury wszyscy ludzie dążą do poznania przyczyn”, a Przyczyny Pierwszej ostatecznie. Poznanie tego oto materialnego bytu i obranie go za cel życia, prowadzi do śmierci. Obranie za cel życia *czegokolwiek*, co nie pozostaje w definitywnej relacji do Boga, prowadzi do zagłady. Obok świata natury ożywianego przez Transcendentną Przyczynę Ostateczną, mamy też „świat rzeczy ludzkich” („dobrą nieskończoność” Hegla), któremu przypisuje się niekiedy rangę celu ostatecznego – de facto, choć może nie deklaratywnie.

„Zasłona stworzeń” to specjalnie zasłona ciała ludzkiego, a „fascynacja” jego pięknem może mieć cechy niemal bałwochwalstwa. „Może”, lecz nie musi, gdyż zasłona ciała osoby związanej wspólnym zrozumieniem i zamierzeniem osiągnięcia Celu Ostatecznego w rodzinie jest specyficzna; w rodzinie dokonuje się zerwanie zasłony ciała bez poniżenia godności osoby, która jest tym ciałem obdarzona: można przez nią „dostrzec” to, co istnieje naprawdę, a więc i znaleźć szczęście dla siebie i innych. O ile zaś Pierwsza Przyczyna wskazuje pełnię w akcie Objawienia, ciało ludzkie staje się poniekąd (przez partycypację) sacrum, a małżeństwo – sakramentem. Wspólnota małżeńska rodzi się ze wspólnego zamierzenia (*intentio*). Ona też daje pokój i nadzieję trwania – po śmierci – tak starą jak ludzkość sama. Wszelako dzieje się to dzięki przyłgnięciu do prawdy ostatecznej – tego celu życia, który sam tylko umożliwia trwałość egzystencji ludzkiej.

Usus matrimonialis jest „zerwaniem zasłony ciała ludzkiego” – a jest sacrum przez partycypację o tyle, ile mamy do czynienia z wyłącznością daru macierzyństwa i ojcostwa, przekazanego w osobistej relacji dwojga ludzi.⁹⁹

Zamierzenia ludzkie bywają różne: godziwe lub nikczemne. Przypuszczenie, że można dojść do jedności dążeń na drodze społecznego konsensusu (znaleźć „środek” między dążeniami przeciwnymi), jest odwróceniem naturalnego porządku rzeczy: jedynie ten dialog ma sens, w którym zgadzamy się przynajmniej co do istnienia prawdy obiektywnej „ponad (jak to ujmuje Augustyn) umysłem twoim i moim”. Rozmowa z ludźmi, którzy nie okazują żadnych znamion pragnienia *wyraźnego* (lub wyraźniejszego) poznania prawdy obiektywnej, jest pozbawiona sensu.¹⁰⁰

⁹⁹ Por. Rozdział XXXII. USUS ζ. Usus matrimonialis.

¹⁰⁰ Por. Rozdział XVI. Consilium η. Dialog.

Wspólnota rodzi się z jedności pragnień. Specjalnie zaś Civitas Christiana jest konstytuowana przez uniwersalne zbawcze zamierzenie Boga.¹⁰¹ W tym punkcie zamysł nasz i Boga się spotykają.

¹⁰¹ Summa Theologiae I, q. 19 a. 6 ad 1. Ad primum ergo dicendum quod illud verbum apostoli, quod Deus vult omnes homines salvos fieri etc. potest tripliciter intelligi. Uno modo, ut sit accommodata distributio, secundum hunc sensum, Deus vult salvos fieri omnes homines qui salvantur, non quia nullus homo sit quem salvum fieri non velit, sed quia nullus salvus fit, quem non velit salvum fieri, ut dicit Augustinus secundo potest intelligi, ut fiat distributio pro generibus singulorum, et non pro singulis generum, secundum hunc sensum, Deus vult de quolibet statu hominum salvos fieri, mares et feminas, Iudaeos et gentiles, parvos et magnos; non tamen omnes de singulis statibus. Tertio, secundum Damascenum, intelligitur de voluntate antecedente, non de voluntate consequente.

Rozdział V. Intentio β. Droga do Boga

Dowód na istnienie Boga za Summą Tomaszową (STh., I, 2, 1) określamy mianem via-drogi. Jest to droga do Boga ludzkiego *intelektu*. W zwykłym wszelako tego słowa znaczeniu, droga jest życie wędrowca, który postępuje po niej wkładając w poszczególne kroki wysiłek *woli*. Taka droga angażuje zarówno intelekt, jak i serce (wolę) człowieka. Jest to *walka* o szczęście.¹⁰²

Stwierdzenie „Bóg istnieje”, jest wnioskiem sylogizmu dowodzącego, którego schemat mamy w Analitikach Wtórych Arystotelesa komentowanych przez Tomasza. To samo wszelako twierdzenie jest przesłanką sylogizmu zwanego przez Tomasza sylogizmem działania. Sylogizm działania kończy się wyborem środków, a wybór konkretnego dobra to wybór środka, który ma nas doprowadzić do Źródła dobra. Dokładniej: sylogizm działania zaczyna się od pomyślenia *relacji* szczęścia mojego do *Przyczyny* mojego szczęścia. Tym właśnie jest zamierzenie (*intentio*). *Intentio* jest pryncypium „dowodu na istnienie środków dostępnych” prowadzących do osiągnięcia Celu Ostatecznego. W wypadku sylogizmu teoretycznego wola działa na intelekt jedynie „z zewnątrz”: jako *agens*¹⁰³; pobudza intelekt do czynności, która nigdy nie przestaje być czynnością samego intelektu. W wypadku zaś sylogizmu działania czynności intelektu i woli splatają się tak ściśle, że akt intelektu zwany jest już sumieniem. W ten sposób „od wewnątrz” wschodzi w strukturę sylogizmu działania. Jako że rozumność definiuje człowieka w ogóle, intelekt zawsze jest władzą naczelną (jedyną całkowicie czynną – poza władzami wegetatywnymi – władzą człowieka). Mimo tego, w wypadku działania samo „myśleć” z „chcieć” utożsamić się nie może. Arystoteles odrzuca intelektualizm etyczny Sokratesa.

¹⁰² Super Iob, cap. 7. *Militia est vita hominis super terram [...] praesens vita hominis non habet in se ultimum finem, sed comparatur ad ipsum sicut motus ad quietem et via ad terminum*; et ideo comparat eam illis statibus hominum qui tendunt ad aliquem finem, scilicet statui militum qui militando ad victoriam tendunt, et hoc est quod dicit *militia est vita hominis super terram*, ac si dicat: *vita praesens qua super terram vivimus non est sicut status victoriae sed sicut status militiae*; comparat etiam eam statui mercennariorum, et hoc est quod subdit *et sicut dies mercennarii dies eius*, scilicet hominis super terram viventis. Comparat autem praesentem vitam his duobus statibus propter duo quae imminet homini in praesenti vita, ut scilicet resistat impedimentis et nocivis et propter hoc comparatur militiae, et ut operetur utilia ad finem et propter hoc comparatur mercenario. [...] Manifestum est enim quod dux exercitus strenuis militibus non parcat a periculis aut laboribus, sed secundum quod militiae ratio exigit interdum eos et maioribus laboribus et maioribus periculis exponit, sed post victoriam adeptam magis strenuos plus honorat [...]

¹⁰³ Contra Gentiles, lib. 3 cap. 26 n. 22. Et in hoc ipso intellectus voluntatem praecedat: nunquam enim voluntas desideraret intelligere nisi prius intellectus ipsum intelligere apprehenderet ut bonum. Et iterum, voluntas movet intellectum ad operandum in actu per modum quo agens movere dicitur; intellectus autem voluntatem per modum quo finis movet, nam bonum intellectum est finis voluntatis; agens autem est posterior in movendo quam finis, nam agens non movet nisi propter finem. Unde apparet intellectum simpliciter esse altiore voluntate: voluntatem vero intellectu per accidens et secundum quid.

Stwierdzenie, że wybór konkretnych środków (dóbr) może nas doprowadzić do osiągnięcia Źródła wszystkich dóbr u kresu naszego życia, opiera się na *teoretycznym* twierdzeniu, że Bóg pragnie wszystkich partykularnych dóbr w ich różnorodności (1). Stąd my sami możemy in concreto zapragnąć *dokładnie tego samego*, czego pragnie Bóg, uzgadniając w ten sposób wolą naszą z wolą Boga in voluto (w przedmiocie woli).¹⁰⁴ Możemy mieć nadto uzasadnioną nadzieję, że uporządkowany szereg takich aktów doprowadzi nas do zupełnego uzgodnienia naszej woli z wolą Boga u „kresu” naszego życia. Wola jako movens motum (to, co poruszane i poruszające) wypełni wówczas już swe zadanie, a stąd trwałe przyłgnięcie do Boga będzie czynnością intelektu; będzie to wizja uszczęśliwiająca.¹⁰⁵

Stwierdzenie, że Bóg pragnie rzeczy w ich różnorodności¹⁰⁶, pociąga za sobą i to, że wytłumaczalną zasadniczo jest możliwość wkroczenia Boga w dzieje ludzkości – w konkretnym miejscu i czasie. O fakcie tym mówi Objawienie. Obecność Boga jest obecnością Drugiej Osoby Trójcy św. – tzn. jej posłaniem (missio). Za missio Logosu idzie dalej missio Trzeciej Osoby Trójcy w dniu Pięćdziesiątnicy (2).

Oba te twierdzenia (1) (2) zostały zakwestionowane przez neoplatonizm, który w teologii przyjmuje m.in. postać arianizmu. Arianin Maksymin mówi o zstępowaniu od Ojca energii kosmicznej (światła) po szeregu stopniach.¹⁰⁷ W starożytności nazwano to emanacją. Bóg neoplatoników nie może rzekomo pragnąć różnorodności rzeczy, gdyż Jego „chcenie” (tożsame z samowylewnością dobra) jest nakierowane bezpośrednio tylko na jeden bezpośrednio pod nim obecny skutek. Logos, w ich pojęciu, nie jest zrodzony i równy Ojcu, ale Mu podległy. Wszystko poza Pierwszym Pryncypium musi być naznaczone w mniejszym lub większym stopniu prywacją – z tej tylko racji, że właśnie samym Dobrem nie jest (pochodzi od niego, tzn. „odrywa się” od niego). Plotyn na dnie kosmosu umieszcza materię tożsamą ze złem i prywacją totalną. Skoro materia jest „złem”, to wybory środków *materialnych* do Dobra nigdy nas nie doprowadzą. One bezpośrednio Jego woli nie podlegają (1).

Gradualizm neoplatoński jest dla arian zarazem subordynacjonizmem. Jeżeli mówimy o emanacji, to posłanie (mitti) Boga w świat materialny wyda się arianom nonsensem. To, co poślednie, z samej racji pochodzenia do Boga, Bogiem być nie może. Stąd arianie odrzucają

¹⁰⁴ Summa Theologiae I-II, q. 19 a. 10.

¹⁰⁵ Contra Gentiles, lib. 3 cap. 50 n. 9. Et Proverb. 9-3 dicitur quod sapientia per ancillas suas vocat ad arcem. Erubescant igitur qui felicitatem hominis, tam altissime sitam, in infimis rebus quaerunt.

¹⁰⁶ Contra Gentiles, lib. 2 cap. 45 n. 9 Est igitur diversitas et inaequalitas in rebus creatis non a casu; non ex materiae diversitate; non propter interventum aliquarum causarum, vel meritorum; sed ex propria Dei intentione perfectionem creaturae dare volentis qualem possibile erat eam habere.

Contra Gentiles, lib. 2 cap. 45 n. 10 Hinc est quod dicitur Gen. 1-31: vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona: cum de singulis dixisset quod sunt bona. Quia singula quidem sunt in suis naturis bona: simul autem omnia valde bona, propter ordinem universi, quae est ultima et nobilissima perfectio in rebus.

¹⁰⁷ Augustinus, Collatio cum Maximino arianorum episcopo. 5.

Nos [scil.: ariani] enim unum auctorem Deum Patrem cognoscimus, a quo illuminatio omnis per gradus descendit. [...] haec illuminatio ad unum auctorem recurrit.

boskość Chrystusa oraz Ducha św. (oraz twierdzenie 2). Według zaś Tomasza, owo mitti jest jakby „przedłużeniem” w czas ludzki wiecznego pochodzenia Osób Boskich.¹⁰⁸ W wieczności Ojciec rodzi Logos, a substancjalna Miłość obu zwraca się ku Pryncypium. W historii ludzkiej dzieje się podobnie, o ile wkracza w nią Osoba Boska.

Unitarianizm i neoplatonizm nie jest historyczną ciekawostką. Myśl bowiem nowożytnej Europy ukształtowała się pod przemożnym wpływem filozofii arabskiej, a specjalnie: Awicenny. Islam z istoty swej jest unitarianizmem, a filozofia Awicenny jest powszechnie określana jako emanacjonizm. Podobnie jak u Maksymina, kosmiczna energia jest nazywana światłem, a stąd emanacjonizm przyjmuje postać oświecenia.

W XVIII-wiecznej Europie, w epoce tzw. oświecenia, myśl Awicenny znalazła pełne prawo obywatelstwa. Oczywiście nie zdawano sobie sprawy z tego, że poglądy uważane za nowoczesne, w rzeczywistości zostały sformułowane siedem wieków wcześniej. Siła oddziaływania myśli Awicenny była wprost proporcjonalna do stopnia nieświadomości co do aktualnego jej oddziaływania. Oddziaływanie to doprowadziło do unitarianizmu w teologii, a w etyce: do osobliwego pojęcia co do ostatecznego celu życia człowieka.

Kant nie odróżnia intelektu praktycznego od woli, wobec czego o chceniu dóbr partykularnych jako środków do osiągnięcia wprzód rozpoznanego przez intelekt teoretyczny Celu mowy być nie może. Klasyczna emanacja to „droga zstępująca”. Nowożytnych neoplatoników ona już nie zajmuje. Interesuje ich jedynie „droga wstępująca”, tzn., droga „rozumu” do źródła kosmicznego światła.

Bycie nowoczesnym w przyjętym wówczas znaczeniu to tyle, co bycie oświeconym. „Ciemnogród” Stanisława Kostki Potockiego to idiom polski. „Złe” było w jego oczach wszystko to, co związane z tradycją Polski. Przyjmuje się, że ludzkość wyłania się z mroków egzystencji bydlęcej, a potem coraz bardziej się udoskonala – jest to proces linearny. Nie ma odróżnienia między byciem „oświeconym”, a byciem dobrym. „Oświata” ma zastąpić wychowanie.

W wiekach następnych przekonanie co do „udoskonalania się” ludzkości jest podtrzymywane z uporem równym oczywistości faktów, które jej przeczą. Zbrodnie władców schyłku Oświecenia XVIII wieku (Fryderyk II Wielki; Katarzyna) są traktowane z wyrozumiałością (Voltaire). W wieku XX „postęp” ludzkości przybiera postać makabryczną. „Nowoczesne” systemy narodowego i naukowego socjalizmu doprowadzają do eksterminacji milionów ludzi. Zwolennicy „wolności” i „postępu” jej się domagają.

Celem ludzkości ma być „idea transcendentálna”, która jak magnes ma pociągać ku doskonaleniu. Stąd waga przypisywania do wyborów in concreto jest żadna. Oświecenie jest funkcją społeczną, a postęp – kolektywną. Chodzi o oświecenie generalne – ta bowiem idea została zaczerpnięta od Awicenny.¹⁰⁹

Według Arystotelesa, intelekt czynny *każdego* człowieka z *osobna* oświeca wyobrażenia, a stąd daje informację o tym, czy dany obiekt pozostaje w czytelnej relacji do Celu ludzkiego życia. Jeżeli Augustyn mówi, że Chrystus oświeca *każdego* człowieka, to ma na myśli – podobnie – oświecenie partykularne. Światło Boga nie jest bezosobowe, bo

¹⁰⁸ Summa Theol., I, q. 43, a. 2, c.; a. 8, c.

¹⁰⁹ Por. Rozdział XIV. Consilium ε. Oświecenie. Postępowanie.

oświecenie jest funkcją żywego kontaktu osobowego człowieka z Bogiem; jest podporządkowane wyborom *in concreto*. Sama wiedza nie stanowi o tym, że człowiek czyni z niej dobry użytek.

Emanacja kosmicznego światła jest procesem koniecznym, stąd naturalną kolejną rzeczą pojawia się w myśli Oświecenia determinizm (Leibniz). Ten problem modalności bytu (konieczne; możliwe, niemożliwe) zajmował Awicennę, ale nie został przez niego rozwiązany. Czy można mówić o konieczności w życiu?

W pewnym sensie tak. Według Arystotelesa, istnieje świecie konieczność celu. Np. *po to*, aby człowiek istniał, *musi* się odżywiać. Świat jest celowo zorganizowany, stąd istnienie jednych rzeczy jest (zgodnie z zamysłem Boga) konieczne dla istnienia innych. Działanie przypadkowe nie licuje z godnością Bytu Niezmiennego. Bóg „nie może” zapragnąć rzeczy absurdalnych; na przykład nie może nakazać, by człowiek Go nienawidził (co rozważa Ockham). Nie jest to ograniczenie Jego „wolności”, ale ograniczenie naszego-ludzkiego rozumienia wolności.

Osiągnięcie celu ostatecznego jest uzależnione dla człowieka od wolnych wyborów *in concreto*. Wolność człowieka jednak nie jest tak radykalna (Sartre), byśmy mogli (sensownie) zapragnąć rzeczy absurdalnych. *Voluntas* to nie *velleitas*. W sylogizmie naukowym obecność terminu średniego daje konieczność wniosku. W sylogizmie działania może być podobnie. W konkretnej sytuacji niewybranie konkretnego działania może pociągać za sobą z konieczności utratę Celu Ostatecznego. Jest to konieczność celu. *Po to*, aby osiągnąć zjednoczenie z Bogiem musimy dokonywać wyborów *in concreto*. Nie jest to przymus (Kantowski), ponieważ związek koniecznościowy podsuwa nam nasz własny intelekt (praktyczny) – w sylogizmie działania. Intelekt każdego poszczególnego człowieka jest potencjalnie w stanie ustalić relacje dóbr konkretnych do Źródła wszelkiego dobra. Stąd wybory, które idą dalej, są wolne, ponieważ pryncypium wyboru jest tak głęboko w naszym sercu, że o żadnym przymusie mowy być nie może.

Neoplatonicy klasyczni mówią, że Jednia rodzi Umysł wszechświata, a jest to proces konieczny. Takie połączenie terminów wynika najwyraźniej z niezrozumienia znaczenia wyrazu *rodzić φύειν*; *rodzić się* (nasci). Wyrazy: *Natura*; *Physis* i *Przyroda* pochodzą właśnie od tych czasowników. To, co naturalne, koniecznym *absolutnie* być nie może. Konieczność absolutna rządzi tylko emanacją dobra.

Pragnienie udzielania dobra, które jest w nas-ludziach, wydaje się naturalne. Tak samo naturalnym jest akt prokreacji, w którym rodzice udzielają dziecku swej własnej ludzkiej natury. *Natura* to – według Arystotelesa – immanentne pryncypium ruchu. Znaczy to, że pewne procesy w świecie materialnym różnią się *jakościowo* od np. mechanicznego oddziaływania molekuł w zbiorniku powietrza. „Ruch witalny” dokonuje się *wewnątrz* natury; jest nią objęty. Drobiną materii może poruczyć dostrzegalnie porównywalną co do wielkości inną drobinę materialną. Każdą drobinę. Człowiek zaś nie może urodzić niczego poza człowiekiem. Jest to dla niego naturalne.

Bóg może działać *poza* naturą, ale nie może działać *wbrew* naturze: jedno Jego działanie (stworzenie) nie może być przeciwne innemu (stworzeniu nowego człowieka do życia łaski). Stąd „nadenaturalne” dla człowieka to „naturalne” Boga. Udziałem zaś naszym

staje się dlatego, że Druga Osoba Trójcy św. przyjmuje ludzką naturę. Po odkupieniu człowiek partycypuje w wewnętrznym życiu Boga; w jego naturze.

Gdyby Jednia była „punktowym źródłem światła”, nie mogłaby by mieć w ogóle natury (nie mogłaby być „czymś”). Tyle mówi filozofia. Natomiast Objawienie mówi, *czym Bóg jest*; Trzy Osoby to Trójca.

Działanie Boga (jako całość) żadnej konieczności nie podlega. Natomiast fakt, że Bóg jest bytem doskonałym i niezmiennym, przesądza o tym, że raz obranego (w sposób wolny) sposobu postępowania nie zmieni on nigdy. On wytknął taką ku Sobie drogę – dla nas. Jest to droga „niepokalana”, ale tym samym wcale nie jest ona tak prosta, jak promień światła wyrysowany na kartce papieru. Bóg mój – pisze Augustyn – nie przychodzi do ludzi inaczej, jak tylko wprzód oczyszczając drogę wiary [...] droga ta jest niepokalana. Niepokalaną jest droga caritas, którą dojdę do Niego, tak samo jak niepokalaną jest droga wiary, którą On przyszedł do mnie.¹¹⁰

Za czasów cesarza Oktawiana Osoba, która miała się stać Matką Słowa w imieniu całej ludzkości wyraziła zgodę na zaistnienie Boga w historii człowieka.¹¹¹ Stąd rodzić będzie Ona do końca świata przybrane dzieci Ojca; przybrane rodzeństwo Chrystusa dokładnie w ten sam sposób. W ten sam sposób Duch św. będzie działał w Kościele. Wola ludzka dokonując wyborów *in concreto* rzeczywiście – jako przyczyna nadrzędna działania Ducha św. – zasługuje na życie wieczne. Duch św. jest ten sposób wciąż obecny (bo posłany) w historii ludzkości. Bywa On tak obecny w życiu poszczególnego człowieka.

¹¹⁰ Augustinus, IN PSALMUM 17 ENARRATIO, [31-33] [v 31-33.]

¹¹¹ Summa Theologiae III, q. 30 a. 1 co. Quarto, ut ostenderetur esse quoddam spirituale matrimonium inter filium Dei et humanam naturam. Et ideo per Annuntiationem expetebatur consensus virginis loco totius humanae naturae.

Rozdział VI. Intentio γ. Pryncypium zamierzenia (drogi do Boga)

Kierujemy się *ku* Celowi, potem w Nim znajdując spełnienie. Zasadniczą kwestią jest odróżnienie szczęścia (spełnienia) człowieka od przyczyny szczęścia. Według Tomasza, człowiek jest środkiem, a Bóg jest celem. Środkiem jest miłość do samego siebie i do innych, gdyż ta jest pragnieniem szczęścia. Od innych oczekujemy pomocy w dążeniu do Boga lub też sami służmy pomocą innym w osiągnięciu szczęścia, którym jest zjednoczenie z Bogiem.¹¹²

Dążenie to jest dążeniem rozumnym (jest to dążenie ludzkiego serca, czyli woli) nie zaś uczuć. Dlatego też podpada ono pod ogólny schemat struktury decyzji podany przez Tomasza i szczegółowo omówiony na przykład w Etyce Jacka Woronieckiego. Uczucia są realnym komponentem ludzkiej psychiki i stanowią o sprawnym wykonaniu (Usus) decyzji wprzód określonej konceptualnie od strony celu godziwego, tzn. rozumnego.

Pierwszym aktem woli jest upodobanie, które idzie za zupełnie teoretycznym rozważaniem przedmiotu. Dzięki temuż to aktowi miłość ludzka jest rzeczywiście tym, czym jest i być powinna: nie jest pożądaniem, ale zasadniczo znajduje ukojenie w przedmiocie upodobania takim, jakim on jest w sobie, nie zaś *dla mnie*. Czyni to miłość (caritas) czymś bezinteresownym.

Akt woli zamierzającej dobro jest poprzedzony czysto teoretycznym rozważaniem przedmiotu, właściwym na przykład dla *nauk* teoretycznych, specjalnie zaś metafizyki. Iunctim między teorią a praktyką pokazuje się w fakcie, że za teoretycznym rozważaniem przedmiotu może iść rozważanie jego bycia w świecie materialnym, a potem – działanie *spełniane* w świecie. Nagie bycie w świecie (in-der-Welt-sein) musi prowadzić do zaniku sił witalnych, albowiem o dynamice życia stanowi jego punkt wyjścia (punkt oparcia). Punktem Archimedesowym ludzkiego bycia w świecie jest oparcie się na pewnym (niewzruszonym) fundamencie poznania teoretycznego. Gdyby nauka tego fundamentu w ogóle miałaby być pozbawiona i musiałaby być pozbawiona intelektualnej pewności (prostego przylgnięcia intelektem do celu, a zwłaszcza Celu Ostatecznego ludzkiego życia), filozofia musiałaby być – jak skądinąd słusznie zauważa Wittgenstein – „praktyką”. Odnosnie do przedmiotów działania wiedza praktyczna jest niemal zawsze prawdopodobna jedynie, nie zaś pewna.

Pewność jest w ogóle człowiekowi koniecznie do życia potrzebna. W XVII wieku w etyce ścierały się podglądy zwane „probabilizmem”, tutoryzmem” i inne, które właśnie zmagaly się z problemem moralnej pewności. Okoliczności czynu moralnego można –

¹¹² Gaudium et spes. 19. De formis et radicibus atheismi.

Dignitatis humanae eximia ratio in vocatione hominis ad communionem cum Deo consistit. Ad colloquium cum Deo iam inde ab ortu suo invitatur homo: non enim exsistit, nisi quia, a Deo ex amore creatus, semper ex amore conservatur; nec plene secundum veritatem vivit, nisi amorem illum libere agnoscat et Creatori suo se committat. Multi tamen ex coaevis nostris hanc intimam ac vitalem cum Deo coniunctionem nequaquam perspiciunt aut explicite reiiciunt, ita ut atheismus inter gravissimas huius temporis res adnumerandus sit ac diligentiori examini subiiciendus.

praktycznie rzecz biorąc – mnożyć w nieskończoność, stąd o *absolutnej* pewności wiedzy praktycznej mówić nie można. A jednak jest tu rzeczywisty problem: właściwie bowiem tę pewność *chcielibyśmy* – mimo wszystko – mieć. Rozwiązanie tej aporii znajdujemy w staranie odczytanych tekstach Tomasza. Chodzi o zasadę: *intellectus speculativus extensione est practicus* (intelekt teoretyczny znajduje „przedłużenie” w czynności intelektu praktycznego). Zasadniczo pewności w poznaniu rzeczy tego świata mieć nie możemy i zresztą może *dobrze, że tak właśnie jest*. Nie one bowiem są ostatecznym przeznaczeniem człowieka. Odwracając cytowaną zasadę powiemy, że „intelekt praktyczny (roztropność) pewność uzyskuje zwracając się ku intelektowi teoretycznemu”. Stwierdzenie to należy wziąć w jego nagiej dosłowności; nie chodzi tu bowiem o *rozum* spekulatywny (dyskurs; rozumowanie), ale i intelekt właśnie; chodzi o *przyłgnięcie do prawdy*, a nie *wyłącznie* analizowanie jej, właściwe dla spekulacji rozumowej. Inaczej rzecz ujmując: *theoria* (w sensie Arystotelesowskim) może mieć (przynajmniej) dwojakie znaczenie: będzie to albo rozumowanie (przede wszystkim metafizyczne), albo proste przyłgnięcie intelektem do poznanej prawdy. Jasną jest rzeczą, że to pierwsze poznanie jest dostępne niewielkiej garstce ludzi, czy też może raczej: *dostępne było* w wiekach minionych, zanim Kant i „minimaliści filozoficzni” efektywnie zdegradowali poznanie teoretyczne (być może praktycznie kierując się zawiścią). Ale nawet w wiekach minionych ci bodaj najwięksi – choćby sam Tomasz – kierowali się *praktyczną zasadą* niewzruszoności prawdy, a za busołą aktywności naukowej przyjmowali przede wszystkim orzeczenia doktrynalne Kościoła Katolickiego. One niewątpliwie są pewne i umysł każdego człowieka (nie tylko teologa lub filozofa *ex professo*) może do nich bezpiecznie przyłgnąć. Znalazłszy zaś w nich oparcie, potem swobodnie rozwija aktywność życiową. Powtórzmy, że chodzi tu o umysł *każdego człowieka*, albowiem wspomniane orzeczenia nie są – by się tak wyrazić – „prywatną własnością ludzi wierzących” *tu i teraz*; one są – przynajmniej potencjalnie – *skierowane do każdego człowieka*, na każdej drodze jego życia (*Gaudium et spes*, in princ.¹¹³). Ta droga może być postrzegana jako droga

¹¹³ 1. De intima coniunctione Ecclesiae cum tota familia gentium.

Gaudium et spes, luctus et angor hominum huius temporis, pauperum praesertim et quorumvis afflictorum, gaudium sunt et spes, luctus et angor etiam Christi discipulorum, nihilque vere humanum invenitur, quod in corde eorum non resonet. Ipsorum enim communitas ex hominibus coalescit, qui, in Christo coadunati, a Spiritu Sancto diriguntur in sua ad Regnum Patris peregrinatione et nuntium salutis omnibus proponendum acceperunt. Quapropter ipsa cum genere humano eiusque historia se revera intime coniunctam experitur.

2. Ad quosnam Concilium sermonem dirigat.

Ideo Concilium Vaticanum Secundum, mysterio Ecclesiae penitus investigato, iam non ad solos Ecclesiae filios omnesque Christi nomen invocantes, sed ad universos homines incunctanter sermonem convertit, omnibus exponere cupiens quomodo Ecclesiae praesentiam ac navitatem in mundo hodierno concipiat.

Mundum igitur hominum prae oculis habet seu universam familiam humanam cum universitate rerum inter quas vivit; mundum, theatrum historiae generis humani, eiusque industria, cladibus ac victoriis signatum; mundum, quem christifideles credunt ex amore Creatoris conditum et conservatum, sub peccati quidem servitute positum, sed a Christo crucifixo et resurgente, fracta potestate Maligni, liberatum, ut secundum propositum Dei transformetur et ad consummationem perveniat.

(via) wędrowca; pielgrzyma (viator), poznanie zaś praktyczne – jako odczytanie znaków ją wytyczających. „Prawdopodobieństwo” zagubienia się na niej wynika z faktu, że znaki – w normalnym tego słowa znaczeniu – są tworem konwencjonalnym, a ich stosunek do rzeczy nigdy w terminach wspomnianej pewności wyrazić się nie da. Mimo to musimy dbać o poznanie tej drogi.

„Ten, kto nie dba o swą drogę – umrze”: Prov. 19. 16. Ten cytat pojawia się w Summie Teologicznej (II-IIae, 54, 3, sc.) w nieco innej postaci: zamiast „drogę” mamy „życie”. Tekst Wulgaty nie był jeszcze w XIII wieku ustalony definitywnie, bo po Trydencie czytamy: via zamiast vita. Ta jedna litera stanowi o różnicy między „drogą” a „życiem”, ale też praktycznie nie jest to różnica istotna: uczciwe bowiem życie (doczesne) jest w sumie pielgrzymką ku życiu prawdziwemu. Prawdziwy Autor Pisma św. tak właśnie kierował piórami kopistów. Sam zaś Tomasz pisze, że Pismo św. caritas określa mianem drogi właśnie.¹¹⁴

W jakim sensie droga tego lichego stworzenia, jakim jest człowiek, może być „niepokalana”; godna Boga samego? Czyż nie prawdziwszym byłoby przypuszczenie, że egzystencja ludzka to „bycie-w-drodze” *bez pewności* co do Celu Ostatecznego? Jeżeli pewność jest tu mimo wszystko możliwa, to dlatego, że ludzkie serce (wola) stając wobec samotności drogi (wobec „rzucenia w świat”) – po zagubieniu drogi prawdziwej na drogę tę powróciwszy – poruszane może być jednak przez „Rozum Teoretyczny” zgola specjalnego rodzaju. Cała w ogóle dokonaność pełni życia po zejściu z manowców tegoż życia; a więc doskonałość życia, które zmierza wprost ku Ojcu, polega na poruszeniu woli ludzkiej przez działanie Ducha Świętego. Życie ludzkie – w ogóle – to oczywiście „poruszenia” woli wpierw, a potem i poruszenia wyobraźni i uczuć, dalej: dłoni, stóp i wszystkie czynności życiowe, które fenomenalizm próbuje degradować do funkcji animalnych, gdyż ruch kojarzy się pospolicie z poruszaniem członków. Wszelako „niedosłowne” znaczenie wyrazu „postępowanie”; *procedere* wskazuje na aspekt moralny nawet zupełnie zwyczajnego ruchu ludzkiego ciała. Przed wszelkim aktualnym poruszeniem mamy *oparcie się* na czymś, co ruch umożliwia. Nie inaczej przecież chodzimy, jak tylko opierając stopy na *twardym* gruncie. Dla woli tym oparciem jest wspomniane przyłgnięcie do prawdy, dzięki wlanemu darowi Ducha Św. – donum intellectus. On (Duch) czyni „drogę człowieka” niepokalaną. Potem przychodzą inne poruszenia woli: osąd marności rzeczy tego świata, donum scientiae, osąd wzniosłości samego Boga (donum sapientiae).

Bóg (Duch święty) porusza wolę człowieka zgodnie z jej naturą, tzn. respektując wolność człowieka. Gdyby był to ruch w sensie zmiany miejsca, wyobrażenie przymusu zadanego woli nasuwać by się musiało nieodparcie: tak gwałt bywa zadany sferze somatycznej. Od strony czysto biologicznej dwa procesy: anaboliczny i kataboliczny wydają się charakteryzować aktywność życiową. Za pobieraniem prostych składników pokarmowych idzie bowiem wydatkowanie energii kinetycznej, którą oczywiście możemy opisać w

¹¹⁴ Summa Theologiae II-II, q. 24 a. 4 co. Et ideo de ratione caritatis viae est ut possit augeri, si enim non posset augeri, iam cessaret viae processus. Et ideo apostolus caritatem viam nominat, dicens I ad Cor. XII, adhuc excellentiorem viam vobis demonstro.

terminach mechaniki Newtonowskiej. Człowiek wydatkuje około 40 Watów mocy pracy ciąglej, do czego potrzebuje pobrania energii wiązań chemicznych zawartych w pokarmie. A jednak jest to proces *życiowy* nawet u zwierzęcia. Doskonałość zaś życia mierzy się stopniem immanencji *pryncypium*, z którego wypływa ów prosty ruch. Otóż życie człowieka jest tym doskonalsze od zwierzęcego, im bardziej immanentne są jego procesy życiowe. Rozumność człowieka polega na specyficznym sposobie transformacji energii, zupełnie zwierzętom niedostępnym. *Intelligere* nie jest to „ruch” ściśle rzecz biorąc, ale ruch w sensie analogicznym jedynie; jest to raczej *pryncypium* ruchu. Tomasz używa tu specjalnego terminu *operatio*. Inaczej: mówiąc o ruchu mamy na myśli już to ten definiowany przez Arystotelesa jako aktualizacja możliwości dokonująca się w czasie, już to przejście z możliwości do aktu w ogóle, nawet dokonujące się poza czasem (*operatio*). Używamy więc terminu *motus* w znaczeniu tyleż rodzaju, co gatunku w obrębie tego rodzaju.

W Bogu ruchu materialnego oczywiście nie ma. Nie ma też ruchu w jego działaniu. Arystoteles mówi, że Bóg jest Nieruchomym Poruszycielem, ale właśnie dlatego jest on – paradoksalnie – Źródłem ruchu kosmicznego i źródłem ludzkiej aktywności również. Inaczej: ta ludzka aktywność – proporcjonalnie do stopnia trwałości podstawy, na której się opiera – jest bardziej dynamiczna niż ruch w sensie fizycznym. Energii życiowej zatem w Julach wymierzyć się nie da. Otóż Duch św. jest pierwszym źródłem tej energii, a Dary są sposobem odbierania Jego wpływu na życie ludzkie.

O tym wszystkim mówi Objawienie, natomiast zwykle poznanie świata materialnego każe nam patrzeć na własną egzystencję jako na „bycie-w-świecie” w sposób do końca jednak nie rozjaśniony. Samo wszak Objawienie dociera do nas za pomocą znaków materialnych, choćby tych wydrukowanych w Biblii. Pragniemy pełni życia, choć nie zdajemy sobie dobrze sprawy, czym jest ona, i czym jesteśmy *naprawdę* my sami. Pragniemy jednak przekraczania tego, co tu i teraz. Poszukujemy więc *pryncypium*, punktu, od którego „droga-poza” może się zacząć. Od strony genetycznej na poruszenia woli przez Ducha patrzymy od tego punktu, gdzie w ogóle zaczyna przejawiać się ta aktywność woli. Pierwszym aktem rozumu po zamierzeniu godziwego celu jest *sollicitudo*. Można by ją określić jako *Sorge* – troskę, chodzi wszelako o zabieganie o Cel zupełnie unikatowy przede wszystkim, a nadto: o cel *rozpoznany rozumowo*. Tak samo filozofia rodzi się ze zdumienia; z troski o prawdę (o jej poznanie). Niestety, praktycznie rzecz biorąc, musimy się troszczyć również o pokarm odzienie, itd. Ale zabieganie o te rzeczy najgłębszych aspiracji człowieka nigdy nie zaspokozi.

Zdumienie jest postawą fundamentalną dla ludzkiego bycia-w-świecie; a jest to gatunek „strachu” (*timor*). Choć wnosi on sam konotację pejoratywną, odrzucony („wyparty”, jak mówią psychologowie) być nie może: żadna z emocji jako „negatywna” sama przez się określona być nie może. Stąd „staranność” i oględność jest „konstruktywną” cechą roztropnego działania (widoczną najwyraźniej bodaj w praktyce naukowca). Lęk (*Angst*) nigdy naukowotwórczym być nie może, prowadzi bowiem do degradacji życia. Tak samo pierwszy (genetycznie) dar Ducha to *donum timoris*; nie jest „paniczną ucieczką przed karzącym sędzią”, ale *ucieczką od świata – ku Bogu*. Lękamy się nie tyle Boga, co *utraty Boga* i ta bojaźń jest konstruktywnym przeżyciem tego naturalnego uczucia.

Fuga saeculi utożsamiana bywa z zacofaniem i „duchem średniowiecza”. Droga „nowoczesna” rzekomo ucieczką być nie może, gdyż nowoczesną jest humanistyczna droga

ku (niedookreślonej) jedności. Theoria ma tylko na tej drodze znaczenie „dialektyczne” – wskazane przez Hegla. Tylko „na próbę” przyjmujemy jakieś „prawdy”.

Źródła heglizmu upatrujemy w Medytacji IV (58-62) Descartes’a. Mowa tam o tym, tzw. wolność jest eminentną cechą bytu ludzkiego. Człowiek jest „na obraz i podobieństwo Boga” dzięki temu, co określono mianem „wolności” (Medytacja IV, 57). Paradoksalnie wszelako jest ona źródłem błędów, gdyż zasięg działania „woli” jest szerszy niż zasięg działania „rozumu”. Kontynuatorzy myśli Descartes’a twierdzenie to stosują przede wszystkim do dwu podanych w Medytacjach dowodów na istnienie Boga. „Racjonaliści” nie cenią Descartes’a za te dowody, gdyż sami odrzucają wszystkie dowody. „Droga do Boga”, w której wola odgrywałaby rolę zasadniczą, musi być drogą prób i błędów, lecz *drogą błędów* przed wszystkim. Musi być dialektyką. Ten sam dowód, który mieści na kilku stronach Medytacji, Hegel umieszcza na planie historii dwu tysiącleci, na przestrzeni których „idea wolności” się „realizuje”. Doszłaby ona do definitywnej postaci w Fenomenologii Ducha, gdyby nie to, że sami z kolei kontynuatorzy myśli Hegla wcale nie pragną „końca historii” (końca „drogi”) w roku 1807 (w roku wydania Fenomenologii Ducha). Egzystencjaliści chcą tylko „wolności” jako atrybutu samoubóstwionej „ludzkości”. Tym samym wszelako żądają końca filozofii *klasycznej*.

Karl Albert polemizuje (w imię czystości zasad filozofii helleńskiej) z tym „współczesnym” rozumieniem theoria. Jest ona – oryginalnie – „pielgrzymką”: świętem, podróżą i oglądaniem – Boga.¹¹⁵ Jest to droga do Boga – samych Greków najpierw. Tylko w czasach „humanizmu” staje się ona drogą donikąd (Lessing).

Za ujęciem teoretycznym celu (życia) idzie *intentio* (zamierzenie) – akt woli poprzedzony zamysłem (myślą o przedmiocie jako możliwym do osiągnięcia). *Intentio* wydaje się być raczej aktem nadziei, tzn. określonym stosunkiem wolitywnym do przedmiotu, który jest *nieobecny*, a który chcielibyśmy posiadać, natomiast upodobanie to raczej akt *caritas* i w stosunku do nadziei akt pierwotny. Akt *caritas* moglibyśmy spełniać jakby „zapominając” o tym, że wszelki w ogóle akt woli spełniamy tu i teraz tzn. w warunkach egzystencjalnych, które przysługują nam – istotom podlegającym ograniczeniom. Istotnie: spełniając ten akt, jakby zapominamy o sobie. Bo akt nadziei jest poniekąd związany z uznaniem naszej niewystarczalności i naszych braków.

Nadzieja i kieruje nas do dobra nieobecnego i upragnionego, podczas gdy miłość kieruje się do dobra jako takiego, gdyż nie bierzemy pod uwagę potrzeby posiadania tego dobra.¹¹⁶

¹¹⁵ K. Albert, O platońskim pojęciu filozofii, przeł. J. Drewnowski, Warszawa 1991, s.34.

¹¹⁶ I^a-II^ae q. 4 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, cum beatitudo consistat in consecutione ultimi finis, ea quae requiruntur ad beatitudinem sunt considerata ex ipso ordine hominis ad finem. Ad finem autem intelligibilem ordinatur homo partim quidem per intellectum, partim autem per voluntatem. Per intellectum quidem, in quantum in intellectu praeexistit aliqua cognitio finis imperfecta. Per voluntatem autem, primo quidem per amorem, qui est primus motus voluntatis in aliquid, secundo autem, per realem habitudinem amantis ad amatum, quae quidem potest esse triplex. Quandoque enim amatum est praesens amanti, et tunc iam non quaeritur. Quandoque autem non est praesens, sed impossibile est ipsum adipisci, et tunc etiam non quaeritur. Quandoque autem possibile est ipsum adipisci, sed est elevatum supra facultatem adipiscentis, ita ut statim haberi non possit, et haec est habitudo sperantis ad speratum, quae sola habitudo facit finis inquisitionem. Et istis tribus respondent aliqua in

Intentio zakłada pewien dystans, który winien być wypełniony pozytywną treścią (dobranie środków prowadzących do osiągnięcia celu). Kierując się do Boga (*intendendo finem*) poszukujemy środków, które mogą nas do Niego doprowadzić. Tych środków poszukujemy przede wszystkim wokół istot nam podobnym – ludzi, specjalnie tych nam bliskich (na przykład więzami krwi). Człowiek jest istotą rozumną i społeczną; rozumną, gdyż spełnia wprzód zasadniczy akt bezinteresownego upodobania w Przedmiocie Najwyższym, a jest to *akt osobowy*. *Później* zaś rozważa on ten Przedmiot jako równie ważny dla *każdego z ludzi*, a więc i osób nam bliskich, którym wobec tego winien – jako istota społeczna – służyć pomocą w dążeniu do tego Celu.

W dążeniu do *godziwego* celu możemy się oczywiście posługiwać bytami od nas egzystencjalnie niższymi (zwierzętami roślinami i zasobami naturalnymi), gdyż są to byty niezdolne do bezinteresownego upodobania w jakimkolwiek przedmiocie (byty „nieautonomiczne”). Możemy nadto „posługiwać się” ludźmi, o ile mianowicie *Usus* poprzedzony jest przez wspólny nam namysł, dzięki któremu na *Usus* ten obopólnie się godzimy. Namysł to *consilium*: rozważanie środków do celu, za którym idzie akceptacja (*iudicium*) jednych i odrzucenie innych („użycie” ich w ten właśnie sposób).

W *consilium* (*inquisitio*) pokazuje się zarazem rozumna i społeczna natura człowieka. Właściwie każdy akt intelektu i woli można w sensie szerokim nazwać odpowiednio: *consilium* i *consensus*. Akt kontemplacji może być (jak pisze w X księdze *Etyki Nikomachejskiej* Arystoteles) spełniany przy minimum środków egzystencjalnych. Wszelako praktycznie rzecz biorąc, zawsze spełniamy go np. czytając książkę („radząc się” jej autora co do Przedmiotu Najwyższego), czy też rozmawiając z kimś, po kim spodziewamy się rozumnych odpowiedzi. Akt kontemplacji jest aktem filozoficznym *par excellence*, ale życie filozofa *praktycznie* jest dyskusją. Różnica między działaniem a „pisanem” polega na tym, że działając zamierzamy *dobro w ogóle*, „pisząc” zaś – zamierzamy poznać (lub dać poznać) prawdę dla niej samej, a nie dla żadnych innych „praktycznych” korzyści. Inna jest funkcja woli w obu przypadkach. Poznanie prawdy jest dobrem; jest *jakimś* dobrem.

Dlatego też „filozoficznym” nie może być solipsyzm. Człowiek jest bardziej istotą rozumną niż społeczną, a z tego wynika tyle, że może uciekać w samotność w poszukiwaniu Dobra Najwyższego wówczas, gdy nie ma nadziei znalezienia Go przy pomocy innych. *Niestety*, może to być akt marzenia lub marzycielstwa. W umyśle człowieka pojawia się *idea* Boga w miejsce korelacji pojęć (*środków* dowodzenia), które dają wiedzę o *realnym* Bogu. Uciekając od zależności od świata, tak jak o tym pisze Platon w *Fedonie*, zarazem niekiedy tracimy pojęcie realności Boga. Pragnąc niezależności od tego, „co przytłacza lotny umysł” „kreujemy” ideę Boga, w stosunku do której świat nie pozostaje w żadnym określonym stosunku. Jest to oczywiście odwrócenie normalnego sposobu poznania Boga (Rom 1. 19), a także zapoznaniem totalnej zależności wszystkiego od Boga.¹¹⁷

ipsa beatitudine. Nam perfecta cognitio finis respondet imperfectae; praesentia vero ipsius finis respondet habitudini spei; sed delectatio in fine iam praesenti consequitur dilectionem, ut supra dictum est. Et ideo necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere, scilicet visionem, quae est cognitio perfecta intelligibilis finis; comprehensionem, quae importat praesentiam finis; delectationem, vel fruitionem, quae importat quietationem rei amantis in amato.

¹¹⁷ Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 1 s.c. 2. Praeterea, Proverb. 16, 4, dicitur: universa propter semetipsum

Visibilia Dei – skutki przez Niego stworzone pokazują nam samego Boga.¹¹⁸ Jeżeli to, co widzimy, nie pozostaje w określonym stosunku do tego, co Niewidzialne, wówczas „niewidzialne” jest raczej ideą Boga niż Bogiem realnym. „Działanie”, które za tą ideą Boga mogłoby iść, okaże się grą pozorów. Jeśli nie dysponuję abstrakcyjnym (teoretycznym) pojęciem *niezmiennej* natury ludzkiej, która stanowi o sociale człowieka, działaniem pozornym okaże się też „humanitarne” pomaganie ludziom, nie zostało ono bowiem pomyślane jako środek do osiągnięcia Celu Najwyższego.

Porządek środków do celu winien obejmować wszystkie osoby – włącznie z samym sobą – winniśmy tyleż dla samych siebie, co dla innych pragnąć szczęścia, tzn. Boga, choć to pragnienie musi być poprzedzone poznaniem Boga jako takiego. Paradoksalnie: pragniemy szczęścia, ale raczej pragniemy *siebie dla Boga* niż *Boga dla siebie*. Opaczną byłaby próba stawiania na pierwszym miejscu miłości do człowieka, to bowiem równałoby się podporządkowaniu Celu środkom, które do Niego winny prowadzić. Ordo caritatis wymaga,

operatus est Deus. Ergo ipse est finis omnium.

Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 3 expos. Sine indigentia creatorem. Hoc ideo dicit, quia omnia alia agentia ab ipso agunt propter finem alium a se, et ideo acquisitione illius finis indigent; ipse autem Deus propter seipsum omnia facit, ut dicitur Proverb. 16, 4: universa propter seipsum operatus est dominus; et ideo agit sine indigentia. Sine habitu omnia continentem; Summa Theologiae I, q. 103 a. 2 s.c.

De veritate, q. 22 a. 2 s.c. 2. Praeterea unumquodque appetit naturaliter finem suum propter quem est. Sed omnia sunt ordinata in Deum sicut in finem; Proverb. XVI, 4: universa propter semetipsum operatus est dominus. Ergo omnia naturaliter appetunt Deum.

Super Io., cap. 1 l. 2. 75 Ipse enim intellexit per hoc quod dicitur omnia per ipsum facta sunt, quod verbum dederit causam creatori, quod mundum crearet, ut dicantur omnia sic per verbum facta, quasi ex verbo processerit quod pater mundum creavit. Et hoc videtur ducere in positionem illorum, qui dicebant Deum mundum fecisse propter aliquam externam causam; quod est contra illud Prov. XVI, 4: universa propter semetipsum operatus est dominus. Sed hoc est falsum, quia, sicut Origenes dicit, si verbum fuisset causa creatori praestans ei materiam ad faciendum, non dixisset omnia per ipsum facta sunt, sed, e converso, omnia facta sunt per creatorem a verbo.

Super Eph., cap. 1 l. 1. Unde ratio omnium eorum quae Deus vult, est divina bonitas. Prov. XVI, 4: universa Propter semetipsum operatus est Deus. Ex parte autem voliti, ratio divinae voluntatis potest esse aliquod esse creatum, sicut dum vult coronare Petrum, quia legitime certavit; sed hoc non est causa volendi sed est causa quod ita fiat.

Super I Tim., cap. 1 l. 4. Et hoc dicit ut ostenderet quod omnia quae Deus facit, facit ad ostensionem bonitatis suae. Prov. XVI, 4: universa propter semetipsum operatus est dominus. Eccli. gloria domini plenum est opus eius.

¹¹⁸ Super Io., cap. 1 l. 4. Officium autem huius est testificandi; unde dicit hic venit in testimonium. Ubi notandum est quod Deus et homines, et omnia quae facit, propter se operatur; Prov. XVI, 4: universa propter semetipsum operatus est dominus; non quidem ut aliquid ei accrescat, quia bonorum nostrorum non eget, sed ut eius bonitas manifestetur in omnibus a se factis, inquantum per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna eius virtus, et divinitas; Rom. I, 20. Fit ergo quaelibet creatura in testimonium Dei, inquantum quaelibet creatura est testimonium quoddam divinae bonitatis.

byśmy pragnęli wprzód Dobra samego: mamy Boga kochać bardziej niż samych siebie i innych ludzi.¹¹⁹

Odwrocenie omawianego porządku (w duchu „humanitaryzmu”) prowadzi do prób instrumentalnego traktowania Boga: „dobrą” byłaby taka idea Boga, która skutecznie i efektywnie motywowałaby nas do działania na rzecz bliźnich. Sprowadza się to do „wymyślenia ideału” w celu budowania „lepszego świata”. W takim zaś świecie Bóg mógłby być ewentualnie obecny jako przedmiot nadziei, nigdy zaś jako przyczyna fizycznych skutków, a za takie można by na przykład uznać cuda lub kary zsyłane na ludzi.

Przy braku porządku celu i środków mamy dwie skrajności (1): „myślenie” o Bogu, które nie pozostaje w żadnym określonym stosunku do praktyki życia; a z drugiej strony: praktycyzm (2) – życie w świecie konkretów podobne do życia animalnego: życie tym, co zmienne, niestale, „przeżyte” i odczute – bez horyzontu Transcendencji. Problem moralności można scharakteryzować w skrócie jako problem określenia stosunku Uniwersalnej Racji Dobra (Boga) do dobra, które należy wybrać *in concreto*. Chodzi zatem o odniesienie Dobra jako takiego do konkretnej sytuacji życiowej. Jest to niesłychanie trudne, zawsze bowiem istnieje groźba, że stracimy z oczu albo punkt wyjścia i staniemy się „humanitarystami”, albo punkt dojścia i przestaniemy żyć w świecie realnym. W pierwszym wypadku wybierając daną osobę, tę osobę *de facto* degradujemy, bo tracimy z oczu jej *jedyne prawdziwe dobro*, dla którego w *ogóle* warto żyć. W drugim wypadku żyjemy dla „ideałów”, a nie widzimy ludzi; kochamy „ludzkość”, a nie ludzi konkretnych. Otóż odniesienie dobra osoby ludzkiej do Dobra samego jest dziełem rozumu. Nie jest to zwyczajne rozumowanie dedukcyjne generujące wiedzę. Punkt wyjścia to zamysł o Dobru; wniosek – to rozkaz działania *in concreto*. Jest to tzw. syllogismus operativus – sylogizm działania. Podobnie jak zbudowanie zwykłego sylogizmu polega na znalezieniu przyczyny, czyli terminu średniego tegoż sylogizmu, który jest obecny w przesłance mniejszej i większej, a wyeliminowany we wniosku, tak też sylogizm działania polega na dobraniu medium – meson – środka, który ma nas doprowadzić do celu – do podporządkowania wszystkiego realnemu Bogu. To podporządkowanie jest szczęściem człowieka lub przynajmniej pewną (niezawodną) do niego drogą.

Jasną jest rzeczą, że pomyślawszy sobie cokolwiek jako cel możliwy do osiągnięcia, poszukujemy środków, czyli tego, czym moglibyśmy się do realizacji celu zbliżyć. Chcąc na przykład podnieść ciężki kamień będę szukał czegoś, czym mógłbym się posłużyć jako dźwignię. Posługiwanie się rzeczami materialnymi jest niewątpliwie tym, co odróżnia ludzi od zwierząt. Jeżeli bowiem u zwierząt obserwujemy coś podobnego do tej zdolności (np. u bobrów zdolność do „budowania”), to jednak „używanie” to („budowanie”) zawsze dokonuje się w sposób identyczny (jednostajny) – kierowany instynktem. Natomiast ludzie mają swobodę dobrania *dowolnych* środków – czyli ich używania (*uti*) w sensie ścisłym. Geniuszu człowieka – ponadto – dopatrujemy się tam, gdzie użyto „narzędzia”, które wprzód wydawało się zupełnie nieprzydatne. Heidegger na tej kategorii „poręczności” (*Zuhandenheit*) buduje

¹¹⁹ Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 5 co.; Summa Theologiae I-II, q. 109 a. 3 co.; II-II, q. 26 a. 3 co. Por. Rozdział XXV. Electio: wybór i wybranie, s. 391, przyp. 412.

swą ontologię fundamentalną. Możliwości ludzkie (*Vorhandenheit*) pokazywać by się miały niejako wtórnie (w tle). Jest oczywiście przeciwnie: człowiek jest zasadniczo istotą myślącą, a wtórnie jedynie – działającą.

Nie ulega wątpliwości, że zwierzęta (jak pisze Tomasz) zdolne są do owego *frui* – odczuwania przyjemności. Natomiast nie są jednak zdolne do używania (*uti*) rzeczy. Ludzkie *frui* różni się od *frui* zwierzęcego tym, że nie poprzestaje na bezpośrednim przeżyciu, ale poszukuje drogi do tego, by „przeżycie” owo uczynić trwałym, realnym, niezmiennym i pewnym. Radość – według Augustyna – należy przeżywać tylko w zjednoczeniu z Bogiem (*solo Deo fruendum*). Działanie ludzkie, które zmierza do „intensyfikacji” przeżycia jest o tyle racjonalne, o ile pomija „mocne wrażenia” na rzecz *przeżycia trwałego pokoju*, gdyż ten odrywa od tego, co nas „tu i teraz” *wiąże*. Zwierzęta żyją w świecie własnym, człowiek zaś za „własny” żadnego świata uznać nie chce. „Jest w drodze”, choć nie sensie wskazanym przez egzystencjalistów, gdyż nie jest to droga na oślep. Rozum wskazuje Cel Ostateczny. Nie musi zresztą tu chodzić wyłącznie o rozum ludzki: najwyższa bowiem godność rozumu ludzkiego pokazuje się w posłuszeństwie (*docilitas*)¹²⁰ wobec Intelaktu Absolutnego. On to pokazuje szczęście dla człowieka przeznaczone i sprawia, że może je trwale pozyskać.

¹²⁰ Sth., II-IIae, q. 49, a. 3.

Rozdział VII. Intentio δ . Życie jako droga do Wieczności

Argumentacja dowodu na istnienie Boga z przyczynowości łańcucha obiektów powiązanych relacjami zewnętrznymi (przede wszystkim dowód kinetyczny) zatrzymuje się na granicy świata materialnego: łańcuch wspomnianych przyczyn wskazuje na to, co *poza* nim – oczywiście jedynie w wypadku, kiedy *rozumiemy* tę zależność (owe relacje), a nie jedynie ją *sobie przedstawiamy*, jak to uczynił Kant. Bo w tym ostatnim wypadku – istotnie – wskazanie owego „poza” nie byłoby możliwe: cechą „przedstawienia” jest jego czasowość, podczas gdy dowód kinetyczny (dowód naukowy sensu stricto) od tego, co związane z „tu i teraz” w ogóle abstrahuje. Nie chodzi więc w nim bynajmniej o wykazanie, że: „nie jest możliwy [...] nieskończony miniony szereg światowy, [a] początek świata stanowi [...] konieczny warunek jego [świata] istnienia” (Krytyka, A 426; B 454). Nie chodzi o wykazanie, że „aż do pewnego danego (teraźniejszego) momentu czasu nie mogła upłynąć wieczność rzeczywistych po sobie następujących stanów, że więc świat musi mieć początek”. (Krytyka A 432; B 460; R. Ingarden). Pojęcie wieczności ma zgoła inne („niekrytyczne”) znaczenie.

Z argumentacji dowodu kinetycznego są – zgodnie z tym, co czytamy w Summa Contra Gentiles, I, 13. – wyłączone tzw. primomota, tzn. organizmy żywe, w których ruch właśnie charakteru zewnętrznego nie ma: życie definiujemy bowiem jako ruch wsobny. Inaczej ujmując: mierzenie owego ruchu wsobnego (immanentnego) w wypadku takich organizmów jak rośliny czy też jeszcze bardziej zwierzęta, jest niesłychanie trudne. Wszelako wydaje się, że jest ono o tyle przynajmniej możliwe, o ile wyniki nauk zwanych przyrodniczymi istotnie pewien aspekt „liczbowy” życia mogą przedstawić. Osobną sprawą jest to, że jest to zazwyczaj aspekt czysto matematyczny, a redukcja życia (nawet tego zwierzęcego) do „ile” może wydawać się nieusprawiedliwione lub przynajmniej problematyczne.

Tym bardziej trudność stanowią takie primomota, których „ruchu” witalnego w ogóle zmierzyć się nie da – ludzie. Elektroencefalograf jest w stanie zarejestrować przebiegi mózgowie (zwierząt i ludzi), ale nie jest bynajmniej jasne, by ów *fenomen* życia adekwatnie oddawał specyfikę właściwej dla człowieka czynności życiowej. Fenomen ów może towarzyszyć tejże czynności, ale bynajmniej z nią tożsamym być nie musi. Tomasz z Akwinu używa specjalnego terminu na określenie owego „ruchu witalnego”: jest to *operatio* (a nie motus-ruch sensu stricto). *Czynnością* (bo nie ruchem w sensie zmiany miejsca mierzalnej na wykresie lub ekranie aparatu) jest ruch tak radykalnie wsobny jak ludzkie intelligere (rozumienie). Termin operatio co prawda obejmuje u Tomasza również sentire (czynność zwierzęcą; animalną), ale biorąc pod uwagę typologię życia podaną przez Tomasza (stopnie jego-życia doskonałości), za doskonalszą (i różną jakościowo) uznamy czynność właśnie intelligere. Mamy tu bowiem do czynienia z „wsobnością radykalną”, co zresztą jest w pewien dość osobliwy (bo wyobrażeniowy) sposób zaakcentowane przez tzw. filozofię podmiotu.

Filozofia klasyczna jako nauka o tym, co istotne w ogóle, a istotne dla człowieka jako rozumność specjalnie, istoty człowieczeństwa „zmierzyć” (dosłownie) nie może, chyba że za

miarę tę poczytać by wydawanie adekwatnych sądów o człowieczeństwie właśnie. Filozofia podmiotu, „mierzeniu” w *ogóle* się przeciwstawia, gdyż za jedynie możliwe uważa to proponowane przez scjentyzm. „Czas przeżycia wewnętrznego” nie jest (być nie może) czasem mierzonym przez aparaty używane w fizyce eksperymentalnej. Stwierdzenie to *samo w sobie* nie musi być pozbawione słuszności.

„Czas przeżycia wewnętrznego”, o którym mówi Bergson i fenomenologia, to czas *wyróżniony*; wyróżniony opozycją do tegoż fizykalnego. Jednakowoż w takowej opozycji do tego, co elementarne, pozostaje zarówno sentire, jak i intelligere. Otóż to, że w Badaniach Logicznych Husserl mówi *expressis verbis* o „świadomości zwierzęcej”, wskazuje, że wzięto pod uwagę ów wyraziściej naocznie dany charakter opozycji – (animalnego; zwierzęcego) sentire (czucia) do *przedmiotu* fizykalnego, co zresztą zawiera się w pojęciu przeżycia (Erleben). Niemierzalność jednak *tego* „czasu przeżycia wewnętrznego” nie daje *wprost* przesłanki do wyróżnienia czynności *specyficznie* ludzkiej; człowieka od reszty świata wyróżniającej tak, że on o tym świecie ma (mieć może) wiedzę, której poznanie zwierzęce ewidentnie nie daje i *dać nie może*, a to niezależnie od stopnia złożoności sentire. Chodzi bowiem o różnicę *jakościową*. O ile pamięć (którą ewidentnie zwierzęta mają) stanowi przejaw sentire, to reminescentia wskazuje na *aktywny* stosunek do pierwiastka animalnego; mówimy bowiem o „przywoływaniu z pamięci”. Ta czynność dokonuje się wedle pewnego *porządku*; ten porządek właśnie stanowi o tym, że pojęcia, którymi wiedza operuje nie są „ideami”, z których wyprowadza się *cokolwiek*, ale elementami struktury potencjalno-aktowej.

Jasną jest rzeczą, że człowiek wykonuje szereg czynności, które przynajmniej od strony fenomenalnej wydają się go równać ze światem zwierzęcym. Porusza się w sposób nieco podobny do ruchu naczelnych; posługuje się dłonią nieco podobnie, jak to czynią szympansy, i ogólnie: ze światem zwierzęcym *wydaje się* być w *ogóle* „pokrewny”. Jeżeli jednak mowa tu o „pokrewieństwie” właśnie, to zauważmy, że tego typu czynności Tomasz określa mianem *actiones hominis* w przeciwieństwie do *actiones humanae* (specyficznych dla człowieka). Postawmy jednak kwestię jeszcze wyraziściej: wszak i ciało nasze jest jakby „pokrewne” ciałom elementarnym – przynajmniej w pewnym aspekcie. To wszystko, co „się dzieje” w życiu jednostki, można chyba określić mianem ruchu, a niektóre spośród ruchów człowieka są jakby podobne do ruchu ciał w *ogóle* (nie tylko tych zwierzęcych). „Wydarza się” w życiu jednostki i to również, że na skutek błędnie wymierzonego kroku może on np. spaść w przepaść, wędrując stromą ścieżką górską (a mierzenie tegoż ruchu – w pospolitym tego słowa znaczeniu – wydaje się tu tyleż pożądane, co rozumne). Nie ulega kwestii, że owo zdarzenie (nawet tak „banalne” jak upadek), jest czymś zupełnie realnym i jest czymś, co rzeczywiście mnie (a przynajmniej mojemu ciału) się przydarza.

Właściwie trudno postawić zdecydowaną cezurę między różnymi typami czasu (z miejscem dla tegoż „przeżycia” witalnego) – jeżeli wzięlibyśmy ruch w sensie *zmiany miejsca* po prostu, a zrezygnowalibyśmy z pojęcia ruchu sensu largo. Filozofia podmiotu takową cezurę usiłuje postawić, jest wszelako rzeczą problematyczną, czy jest ona dość wyrazista. Bo można przypuszczać, że ona sama (ten typ filozofii; myślenia) toruje (może mimowolnie) drogę materializmowi (tak przynajmniej można sądzić patrząc na historię myśli europejskiej). Jeżeli – jak powiedziano – Tomasz takową cezurę stawia (bo odróżnia *operatio*

od motus, a dalej wyróżnia specyficzny typ operatio: intelligere), to ujmuje on właśnie różne (co do doskonałości) typy życia. Idealizm *próbuję* uczynić to samo. W istocie mowa o „świadomości” jako o tym, co *zupełnie* różne od „materii”. Ale właśnie takie stawianie sprawy przesądza o tym, że sens owego „zupełnie” nigdy rozjaśniony *obiektywnie* być nie może, a filozofia podmiotu (bo wszak nie: *obiektywnie*) musi pozostać postulatem dokładnie tym sensie, w jakim ujmował to Fichte.

Tomaszowy intelekt jest od świata różny, choć nie jest „świadomością”, której „zupełność” jest „dana” a priori (nulla re indiget ad existendum, jak czytamy w Ideach Husserla); bo też czynność zwaną intelligere scharakteryzować możemy przy pomocy kategorii filozofii przyrody (kategorii nie danych a priori) – podciągając wszystkie czynności naturalne pod jeden mianownik. Zabieg ten jest dla idealisty niewykonalny, a samo zamierzenie – naganne, bo prowadzi rzekomo do redukcjonizmu. A jednak tego redukcjonizmu nie widać u Arystotelesa, dla którego rozważanie „O duszy” stanowi ukoronowanie rozważań „O naturze”. Zdaniem zaś Tomasza, dusza,¹²¹ a dalej osoba w ogóle „jest tym, co w całej naturze najdoskonalsze”.¹²² Paradoksalnie, te dwa pojęcia: osoba i natura stoją bardzo blisko w słowniku definicji filozofii klasycznej. Natomiast są one przeciwstawione w personalizmie i (ogólnie) filozofii podmiotu. Jak powiedziano, *racji* tego przeciwstawienia się jednak nie podaje. Jest to wyłącznie *postulat*; tak jak postulatem jest – zdaniem Kanta – wolność ludzka.

Na pytanie, co stanowi o specyfice intelligere, najprościej jest odpowiedzieć używając zupełnie neutralnego pojęcia: aktywności (w pewnym sensie odpowiada on czysto Arystotelesowskiemu terminowi *Energeia*). Otóż odnośnie do sentire i „przeżycia wewnętrznego” zawsze można mieć wątpliwość, czy jest to istotnie czynność tak radykalnie aktywna, że w ogóle człowieka od reszty świata odróżnia. „Czucie” co prawda bywa poczytywane za probierz autentyczności ludzkiej egzystencji. Obojętnie jednak czy przyjmiemy, że stanowisko takie próbuje się racjonalnie uzasadnić, czy też tylko praktycznie wykorzystać, niezbitym faktem jest to, że tak rozumiana „autentyczność” bywa przedmiotem manipulacji. Wszak reklamy nie w innym celu odwołują się do pierwiastka animalnego w człowieku, jak tylko po to, aby spowodować pożądane (z punktu widzenia danego producenta) „działania”. Otóż właśnie pojawia się wątpliwość, czy w danym razie są to działania jednostki jako takiej, czy też tylko na tejże jednostce w jakiś sposób wymuszone. Tomasz stawia sprawę zupełnie jasno: uczucia i postrzeżenia to czynności *bierne*. Możliwość udomowienia zwierząt (manipulacji nimi) opiera się na prostym fakcie, że zwierzęta z własnej inicjatywy działań podejmować nie mogą. Te bowiem są o tyle tylko bardziej wyróżnione od ruchu ciał elementarnych, że sentire zwierząt jest od razu podciągnięte *wewnątrz* „świadomości zwierzęcej” pod określoną „kategorię aprioryczną” zwaną tradycyjnie instynktem, a tym samym całkiem czynne właśnie nie są.

¹²¹ Summa Theologiae I, q. 79 a. 4 co.

¹²² Summa Theologiae I, q. 29 a. 3 co. Respondeo dicendum quod persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde, cum omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem; conveniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur.

Jest rzeczą dość ciekawą spojrzeć na kulturę współczesną pod tym właśnie kątem: samodzielności działań jednostek. Na ile mianowicie ta kultura jest zdominowana przez paradygmat reklamy, paradygmat (biernej) konsumpcji i dostarczania przedmiotów konsumpcji. To „spojrzenie” zresztą możemy określić specjalnym mianem refleksji: drugim po aktywności wyznacznikiem autentyczności działań specyficznie ludzkich. Jeżeli nie o refleksji dosłownie, to przynajmniej o „redukcji” mówi Husserl diagnozując sytuację współczesnej mu (w roku 1935) kultury jako „Kryzys człowieczeństwa europejskiego”. O ile bowiem nie można by chyba mieć wątpliwości co do obiektywnej wymierności rzeczonej „aktywności” (gdyż inaczej reklamy nie byłby tak skuteczne wmawiając ludziom, że *chcą* oni tego, co „muszą mieć”), to na pewno wspomniana refleksja stanowiłaby jakieś kryterium oceny, czy dane działanie rozwija się w we właściwym (nie wymiernym użytecznością) kierunku. „Właściwym” tzn. „aktywnie podjętym”. Jeżeli mówimy o degradacji życia, to może nie literalnie w tym sensie, że „upada” ono podlegając prawom ciał elementarnych. Przynajmniej intuicyjnie rozumiemy, że „upadek” jest tu pojęciem analogicznym i w sumie tyleż potrzebnym, co usprawiedliwionym w użyciu. Bo bierność to chyba inna nazwa degradacji. Píše o tym Augustyn. Biorąc zaś sprawę od strony dynamiki ludzkiej egzystencji, zawsze można by pytać, co pozwala „powstać” po takowym „upadku”. Bo raz rozerwana *ciągłość* linii życiowej rzeczywiście może wydawać się trudna do naprawienia. Zawsze tradycyjnie sądzono, że jest tym refleksja nad postępowaniem czy to własnym, czy też ludzi, którzy nas otaczają, a czasem rzeczywiście mogą nas degradować, choć z drugiej strony „otaczać” nas mogą jako wspólnota złączona jednym (jednolitym) typem refleksji moralnej lub naukowej. A w ten sposób ta jedność istotnie może być „przeżyta”.

Nie ulega kwestii, że sama sekwencja wyobrażeń może być przedmiotem refleksji. Tak bowiem przywołuje się z pamięci to, co wyobrażone, a owo „przywołanie” daje nam przesłanki po temu, aby *zrozumieć* sekwencję tego, co się nam zwyczajnie przydarza. I tutaj widzimy obiektywny sens wspomnianej aktywności: zwierzęta mogą *pamiętać*, ale *przypominać* sobie (w sposób uporządkowany) właśnie nie mogą. Jest w nich memoria, lecz nie *reminiscentia*.¹²³ W Wyznaniach Augustyn bardzo sugestywnie przedstawia tę cechę ludzkiej „pamięci”. Nie jest ona czymś czysto animalnym, bo u podstaw *reminiscentia* leży czynność czegoś, co tym, co animalne, kieruje w uporządkowany sposób. Kieruje od podstaw. Dlatego też u Augustyna ta ludzka „pamięć” jest tak dalece duchowa, że stanowi pryncypium *Imago Trinitatis* – odwzorowania w nas-ludziach tego, co jest „wewnątrz” Boga.

„Strumień świadomości”, który jest przedmiotem analiz fenomenologii, tego porządku „przywoływania” *de facto* nie ujmuje. Sekwencja bowiem, czy też „ciągłość” danych świadomości, to znacznie mniej niż *porządek* wyobrażeń. Nie może zatem dziwić fakt, że dla Husserla istnieje rzeczona „świadomość zwierzęca”. Odwrotnie: ta „ludzka świadomość” w istocie nie jest u niego tak dalece aktywna, aby człowieka od świata (zwierząt) tyleż odróżniała, co go zeń wyróżniała. Nie widać u Husserla *principium activum* porządkowania

¹²³ Quaestio de anima, a. 13 co. Quinto autem, requiritur quod ea quae prius fuerunt apprehensa per sensus et interius conservata, iterum ad actualem considerationem revocentur. Et hoc quidem pertinet ad rememorativam virtutem: quae in aliis quidem animalibus absque inquisitione suam operationem habet, in hominibus autem cum inquisitione et studio; unde in hominibus non solum est memoria, sed *reminiscentia*. Necesse autem fuit ad hoc potentiam ab aliis distinctam ordinari, quia actus aliarum potentialium sensitivarum est secundum motus a rebus ad animam, actus autem memorativae potentiae est e contrario secundum motum ab anima ad res.

wyobrażeń. U Tomasza jest nim władza niematerialna (duchowa) zwana intelektem. Tylko dzięki intelektowi działania ludzkie mogą być zupełnie czynne (bo czynne co prawda władze wegetatywne podlegają normalnemu w naturze prawu reakcji). Tylko dzięki intelektowi dokonać możemy rzeczywistej refleksji nad wyobrażeniami (już to zdarzeniami naszego życia zapisanymi w pamięci, już to nad przedmiotami uniwersalnie poczytywanymi za ważne w nauce). Inaczej ujmując: „ciągłość danych wrażeniowych” jest to pewne ideatum, które może być wyobrażone, ale nie realne; „urzeczywistnić” może się ono tylko w świecie wytworzonym przez człowieka. Nierealność owego ideatum pokazuje się od razu w konfrontacji ze światem, w którym żyjemy, bo tym jest przede wszystkim świat materialny, a być nim nie może Lebenswelt Husserla. Ten świat materialny rozumiemy (tak jak w dowodzie kinetycznym, a zresztą w ogóle w każdej analizie ruchu), choć samo rozumienie „ruchem” dosłownie rzecz biorąc nie jest. Inaczej: *ciągłość* rozumienia („świadomości”: jeżeli upierać by się przy tym terminie) jest problemem i wymaga (re-)definiowania.

Każdy z nas podejmuje na przykład rozumowanie (z którym związany jest ruch wyobrażeń) po pewnym okresie czasu (zupełnie fizycznego i z tamtym – „czasem przeżycia wewnętrznego” porównywalnym) w *dokładnie tym samym punkcie*, na którym poprzednio rozumowanie zakończył. Ta „identyczność” może i powinna być przedmiotem specjalnej refleksji (refleksji „radikalnej”), o której wspomniano powyżej. W innym wypadku w miejsce tożsamości i integracji osobowości mielibyśmy *postulowaną* jedynie i wyobrażaną („pożądaną”) ciągłość danych „świadomości”. Zwykła introspekcja przekonuje nas o tym, że integracja osobowości (znalezienie ciągłości linii życia) jest jedynie skuteczna w wypadku silnego skoncentrowania uwagi na *przedmiocie zewnętrznym*. Na przykład na przedmiocie badań nauki. Przeciwnie: koncertowanie się na sobie; analiza emocji; „głębi” nosi znamiona chorobliwości. Pisał o tym Alexis Carrel.

Oto teraz piszę te słowa przed ekranem mojego komputera, a Czytelnik odczytuje je bodaj w podobny sposób. Jasną jest rzeczą, że w każdej chwili uwaga moja i osoby, która moje słowa czyta, może zostać oderwana od przedmiotu rozważań. Tzw. „muzyka”; wspomniana reklama i w ogóle powierzchowność życia współczesnego konsumeryzmu jest nader często poważną przeszkodą w rozumieniu świata, w którym żyjemy. Sam świat „wirtualny” (ludzki) jakby broni się przed rozumieniem go, gdyż „pragnie” być raczej „przeżyty”. Tę Weltlichkeit znakomicie scharakteryzowano na pierwszych stronicach „Bycia i czasu”. Według Heideggera, „każde rozumienie ma swój *nastrój*”. Gdyby „muzyka” odzyskała pierwotny charakter greckiej μουσική, to Stimmung, o której mówi Heidegger, można by ewentualnie rozumieć jako „nastrojenie” na określony kanał przekazu informacji. Niestety nie widać, by taka możliwość wyraźnie obecnie się pokazywała. Nie mamy zazwyczaj rozumienia, czyli Arystotelesowskiego „posiadania słowa”.

Problem wspomnianej ciągłości linii życia jest obecnie nierównie poważniejszy niż przed stu laty; w czasach Bergsona i Husserla, kiedy romantyczna idea świadomości mogła znajdować istotnie schronienie w zaciszach gabinetów profesorskich. Tej ciszy bowiem brak w czasach natarczywego marketingu. Mówienie *dziś* o takiej właśnie „filozofii współczesnej” może mieć wobec tego charakter zgoła ironiczny. Bo jeśli nasze „dziś” jest tak bardzo niefilozoficzne, to zapewne dzięki tym, którzy filozofię pragnęli unowocześnić na drodze dialektycznej opozycji do tego, czym filozofia – ich zdaniem – być nie powinna.

I tak Bergson postrzegał owo zagrożenie ze strony „rzeczywistości wirtualnej” swoiście. Mówi bowiem o fragmentaryzacji czasu przeżycia wewnętrznego odwołując się do tego wytworu techniki, jakim w jego czasach był kinematograf. Ciągłość narracji filmowej wydała się złudzeniem. Problem tylko w tym, że Bergson wskazał na cechę *akcydentalną* tegoż zagrożenia ludzkiej egzystencji. Biorąc obecnie na przykład pod uwagę fenomen gier komputerowych, stwierdzamy, że ciągłość narracji jest tam nie tyle problematyczna, co swoista; ona *wciąga uczestnika w swój własny czas*, tym samym pozbawiając go realnej podmiotowości, aktywności i integralności. Ciągłość narracji filmowej w ogóle skutecznie niweczy integralność aktów dla człowieka zupełnie immanentnych, prowadząc do depersonalizacji. Konsumeryzm współczesny po prostu inkorporował idealistyczną narrację w sztuczny nośnik przekazu przedstawień. Jest to zresztą jest cechą każdego w ogóle ideatum – możliwość znalezienia naocznie uchwytnej postaci; postaci zupełnie materialnej (o czym już nadmieniono). Marksizm zatem pokazuje się jako Janusowe oblicze idealizmu. We współczesnych nośnikach danych ciągłość narracji może przedstawiać się nierównie bardziej sugestywnie niż w tamtym prymitywnym „kinematografie”. Zawsze to, co wyobrażone, może przyjąć materialną postać. Można sądzić, że rzeczy animowane będą w przyszłości w obrazach trójwymiarowych. Ta więc możliwość „animacji” ludzkich wytworów jest faktem, a „świat” tak „wykreowany” jest światem ułudy. „Czas przeżycia wewnętrznego” nie jest czasem prawdziwie ludzkim, chyba że człowiek miałby być zredukowany (przynajmniej potencjalnie) do statusu konsumenta. Ta możliwość jest zawsze otwarta z tego prostego powodu, że tak pojęta „wewnętrzność” musi zawsze być niedookreślona. Fenomen atrakcyjności wspomnianych gier komputerowych jest wytłumaczalny, jeżeli zauważymy, że wszak nie czego innego w nich się poszukuje, jak tylko pewnej *enklawy*, odcięcia z tego, co się natarczywie narzuca z innych stron. Paradoksem jest jednak to, że „wnętrze” jest *ex definitione* zdepersonalizowane (jest przedmiotem konsumpcji). Ta ucieczka przed cyborgizacją życia przyjmuje obecnie postaci rozpaczliwe. Stanowi zarazem namacalne świadectwo tego, że człowiek „współczesny” poszukuje – zupełnie tak samo jak Augustyn – doświadczenia *prawdziwie wewnętrznego*; poszukuje Tego, który jest interior intimo meo et superior summo meo. Nawet jeżeli – używając języka Augustyna – nie widać w owym poszukiwaniu wyraźnie Imago Boga, to i tak jest w nim widoczne Jego vestigium. Cyborgi i komputery wytworzone są oczywiście ręką ludzką, a przyjmować ludzkie cechy mogłyby jedynie wówczas, gdybyśmy za ludzkie poczytali to, co zawiera się zupełnie w ludzkiej *wyobraźni*. Stanisław Lem plastycznie, choć nie bez ironii odmalowuje taką „rzeczywistość”. Ten zatem „czas przeżycia wewnętrznego” nie oddaje adekwatnie specyfiki actio humana – czynności specyficznie ludzkiej; on zawsze może być sztucznie modelowany. Inaczej ujmując: mówiąc o „doświadczeniu prawdziwie wewnętrznym” wystrzegać się winniśmy prostej (lub wręcz prostackiej) sugestii, że jest nim to, co jednostkę izoluje, każąc jej żyć w odosobnieniu. Tego znaczenia myśl Augustyna nie ma, gdy tymczasem dominacja „rzeczywistości wirtualnej” właśnie rodzi to wyizolowanie.

Musimy zatem stwierdzić, że problem doświadczenia; problem wspomnianej „refleksji totalnej” bynajmniej przez filozofię „współczesną” rozwiązany nie został. Został on rozwiązany przez Tomasza, ale rozwiązanie to z jakichś zgoła zdumiewających racji uznano za anachroniczne, gdyż najwyraźniej nie starano się odczytać go dość starannie.

Konsekwentnie: problem czasu przeżycia wewnętrznego pozostaje problemem otwartym, jeżeli chcielibyśmy zachować taką właśnie jego postać terminologiczną, choć jest on raczej problemem *integralności* osobowości; problemem odzyskania ciągłości *linii życia*, przy czym ciągłości owej nie trzeba sobie naiwnie wyobrażać na podobieństwo linii narysowanej na kartce papieru. Dosłowność w danym razie musi prowadzić nas na manowce.

Argumentacja dowodu kinetycznego prowadzi nas *poza*; poza granice czasu, bo Nieruchomy Poruszyciel Arystotelesa jest właśnie przyczyną transcendentną. W sumie naturalnym jest (jak wspomniano) dla człowieka myśleć o tym, co „poza” – w ogóle, a skupianie się na sobie (jeżeli w sobie nie znajdujemy bodźca ku Transcendencji: ku „Summo” Augustyna) nosić może cechy patologiczne. Nasza droga życiowa jest zasadniczo drogą wzwyż, a tylko wtórnie – drogą filozofującego umysłu. Idąc w kierunku konwergencji ruchu kosmicznego, dochodzimy do punktu „kosmicznego spoczynku”, bo quies dowodu kinetycznego jest prywatą tylko od strony *sposobu* poznania; a afirmacją – od strony jego Przedmiotu. Inaczej: oba aspekty „samotności ku ...” winny być widoczne; a ten „subiektywny” osobno tylko nosi znamiona prywaty. Intelkt ludzki, który w mniej lub bardziej ścisłej formie tę drogę ku Transcendencji (lub przynajmniej: transcendencji – w słabszym tego słowa znaczeniu) obiera, tam istotnie znajduje spoczynek.

W tym punkcie dochodzimy do kolejnego (i jeszcze bardziej wyraźnego niż te powyżej wspomniane) probierza autentyczności ludzkiej egzystencji – pokoju. Poza tym, co człowieka nieskończenie *przekracza* znaleźć on pokoju w ogóle nie może. Można to nazwać nawet tegoż pokoju doświadczeniem. Człowiek może kierować swoją nadzieję ku rozmaitym obiektom – z rozmaitym skutkiem. Husserl mówi o intencji, która skierowana ku przedmiotowi, który pokazuje się zupełnie różnym od oczekiwanego – „eksploduje”. Jest to ogóle cecha wszystkich przedmiotów, które pozostają w nieokreślonym stosunku do Przyczyny Transcendentnej. Stwierdzenie bowiem, że człowiek znaleźć może pokój tylko w Bogu, nie jest bynajmniej identyczne ze stwierdzeniem, że pokój ten może dać „idea” Boga. Nonsensem jest na przykład stwierdzenie, że musi on znaleźć pokój we wszystkim tym, co o Bogu *się mówi*. Literatura pełna jest absurdów, które rodzą coś pokojowi zgoła przeciwnego. *Obraz* Boga bywa poczytywany za Boga samego. Postaci idolatrii mogą być przy tym nierównie bardziej wyrafinowane niż bożki starożytności. Na przykład Le Grand-Être Augusta Comte’a jest niewątpliwie bożkiem, gdyż ludzkość nigdy (wbrew temu, co sugerował już Kant) cech boskości pozyskać nie może. Dążenie do znalezienia pokoju w Innym (w Bogu) bywa zawłaszczane przez „innego” (człowieka) – uzurpującego sobie de facto atrybuty boskości. W średniowieczu neoplatonicy mówili o Bogu jako speculum aeternitatis, co już mogło być o tyle nieścisłe, że wszak zwierciadło pozwala nam postrzegać coś, co nim nie jest, podczas gdy Bóg (poznanie Go) winien nam wystarczać sam, jak mówi Augustyn.¹²⁴ Ale jeszcze wyraźniej widać to w wypadku tych, którzy sami uzurpują sobie

¹²⁴Quaestio de anima, a. 17 ad 8. Ad octavum dicendum quod felicitas ultima hominis non consistit in cognitione alicuius creaturae, sed solum in cognitione Dei. Unde dicit Augustinus in libro confessionum: beatus est qui te novit, etiam si illa nesciat, scilicet creaturas; infelix autem, si illa sciat, te autem ignoret. Qui autem te et illa novit, non propter illa beator, sed propter te solum beatus.

prawo do bycia zwierciadłem, w którym mielibyśmy znaleźć swą własną tożsamość (prawdę o sobie). Bo ostatecznie owo zwierciadło kierowałoby nas ku mniemanemu „wnętrzu” – bez nadziei wyjścia poza nie. Alexis Carrel pisze że niezdrowe skupienie się na tym ich wnętrzu może wyrządzać ludziom rzeczywistą krzywdę. Metaforyka „odzwierciedlania” (obecna już w średniowiecznym neoplatonizmie) jest zresztą obecna w ogóle w myśli współczesnej (Ricœur).

Interior intimo meo et superior summo meo Augustyna zawiera wszelako rzeczywisty paradoks – inaczej autorytet jego nie byłby nadużywany przez zwolenników filozofii podmiotu. Jeżeli kierujemy się poza wszystko, co nam już znane, to każdy krok w kierunku potencjalnie niepewnym musi być starannie wymierzony. Droga ku Bogu musi być przedmiotem refleksji i „wycofania się” z każdego potencjalnie fałszywego działania. O ile mówić możemy – za Husserlem – o „kryzysie”, to jeszcze bardziej trafnym wydaje się wskazanie na źródło tożsamości Europy. „Wycofanie się”, kontestacja zastanego porządku najbardziej bodaj wymyślnych artefaktów (*fuga saeculi*), jest niewątpliwie źródłem owej tożsamości. W „ucieczce” bowiem znalazła ona rzeczywistą siłę „postępu”.

Idąc ku Transcendencji (lub choćby tylko ku „innemu” w sensie postulowanym przez filozofię podmiotu, czyli *godziwie postępując*) spodziewamy się znaleźć spoczynek właśnie na owej drodze; spoczynek, który pozwoli nam ją *kontynuować*. Ciągłość linii życiowej jest tu zatem czymś dalece bardziej złożonym niż ciągłość danych świadomości. Kolejne kroki „wzwyż” musimy wszak oprzeć na mocnym gruncie, co oznacza właśnie to, że muszą one na nim spoczywać. „Punkty” owe winny same stać się przedmiotem systematycznej refleksji (już to natury moralnej, już to natury li tylko naukowej). Dlatego też w tym wypadku zupełnie usprawiedliwione jest posługiwanie się terminem „postępowanie” – w sensie analogicznym. Postępować możemy tylko stawiając stopy na twardym gruncie, tzn. uznając obiektywny porządek świata naturalnego (*substantia* to tyle, co oparcie) i natury w tym świecie wyróżnionej – natury ludzkiej. Z drugiej zaś strony owo „ku” (Transcendencji) można zupełnie precyzyjnie określić za Arystotelesem mianem *ἕξις* (*habitus*). Wracając do przytoczonego powyżej przykładu: jeżeli dziś oto podejmuję rozważania nad tekstem – powiedzmy – „Metafizyki” przerwane wczoraj, to ważność moich przemyśleń nie jest zupełnie wydana na łup przypadkowych bodźców życia codziennego. Uwaga może być rozerwana, ale mogę też dołożyć wszelkich starań, by moje życie było tak aktywne i podmiotowo ważne, jak tego wymagałaby godność istoty rozumnej. Wydaje się, że termin *hypostasis* można uznać za termin rodzajowy w stosunku do *habitus* i *substantia*.

Autentyczność egzystencji (drogi ku Transcendencji) wyklucza *odgrywanie roli* w ogóle, a specjalnie roli tak banalnej jak ta konsumenta „rzeczywistości wirtualnej”. Istnienie „czasu wirtualnego” jest zawsze otwartą możliwością. Widać to jasno, kiedy popatrzymy na Arystotelesowską definicję czasu; „liczba ruchu ze względu na «przed» i «po»”. Bo „ruchem” wcale nie musi być wyłącznie ruch na przykład wahadła torsyjnego zegarku, czy też rozpad ściśle określonego izotopu (czas fizyczny). Takowym ruchem też oczywiście być może

Summa Theologiae I, q. 12 a. 8 ad 4. Unde dicit Augustinus, V Confess. infelix homo qui scit omnia illa (scilicet creaturas), te autem nescit, beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui vero te et illa novit, non propter illa beator est, sed propter te solum beatus.
Confessiones, V, c. 4, Migne 32, 708.

demiurgiczna działalność idealisty. Biorąc literalnie Owidiuszowe: tempora mutantur et nos mutamur in illis (czasy zmieniają się, a my – w nich), można by powiedzieć, że – jeżeli czas byłby rzeczywistością daną a priori – to „zanurzenie” w nim istotnie zmieniałoby naszą tożsamość. Arystoteles wyjaśnia jednak, że takową rzeczywistością czas nie jest. Jest on daną aprioryczną tylko w fizyce, bo ta rzeczywiście zdefiniować go nie może. Inaczej: zmiana miejsca, którego pochodną mierzymy względem czasu, nie jest tym samym dokładnie, co „ruch” powyższej definicji Arystotelesowej. Ta bowiem operuje bardziej pojemną kategorią „dochodzenia do aktu” i dlatego daje się stosować do istot, dla których wszak „dochodzenie do aktu”, samorealizacja”, „spełnienie” są dojściem do kresu, który zarazem *jest celem*. Czas zatem autentyczny, to czas osobowy – czas „kreowany” przez działania autentycznie ludzkie. Odwrócenie tej zależności (historyczność egzystencji ludzkiej; jej przez czas zdeterminowanie) jest możliwe tylko przy milczącym założeniu autonomiczności czasu, a dalej – przy przyjęciu de facto, że niektóre z osób tego „prawa do kreowania czasu” są (czy też winny) być pozbawione: gwoździ zadośćczynienia „autentyczności emocji” konsumenta i redukcji człowieka do statusu przedmiotu manipulacji.

Sama zaś autentyczność *życia* wydaje się poważnym problemem. Jeżeli chcemy ją definiować, to najbardziej użytecznym wydaje się termin „habitus mentis”. Odpowiada on w gruncie rzeczy Augustyńskiej „pamięci”. Jest to *stan* umysłu (jego oparcie), który pozwala „przerzucić most” między chwilą dania dzisiejszego a tąże dnia jutrzejszego; potencjalnie zaś projektować egzystencję w dowolnie daleką przyszłość. To, że jest to przyszłość *moja*, bynajmniej nie przesądza o tym, by nie mogła być to przyszłość nieskończona nawet nie tylko co do ekstensji, ale intensywności – aeternitas (wieczność). Z drugiej zaś strony ta „wyreżyserowana” „dla mnie” przez producentów obiektów wirtualnych zawsze pokazuje się lichą namiastką przyszłości prawdziwie ludzkiej.

„Wielowymiarowość” ludzkiej egzystencji jest tożsama z faktem, że ludzkich habitus jest wiele, a ludzka aktywność może rozwijać się w różnych „kierunkach”, przy czym wyobrażanie ich sobie w terminach przestrzennych jest zgoła niepotrzebne. Należy zarazem – za Tomaszem – przyjąć ogólną zasadę: habitus penes objecta distinguuntur (sprawności-pryncypia działań różnicują się wedle ich-działań przedmiotów),¹²⁵ dlatego że tak właśnie przede wszystkim różnicują się *ludzkie działania*¹²⁶, czy też akty w ogóle (nie tylko ludzkie).¹²⁷ Jest to oczywiście zgodne ze zdrowym rozsądkiem: wprzód poznajemy przedmiot, a wtórnie jedynie sposób jego poznania, a tym bardziej jej naturalny podmiot –

¹²⁵De veritate, q. 14 a. 5 arg. 8. Praeterea, habitus penes objecta distinguuntur. Sed objecta fidei et caritatis sunt diversa scilicet bonum et verum.

¹²⁶Contra Gentiles, lib. 1 cap. 48 n. 4. Amplius. Operationes intellectus distinguuntur penes objecta. Si igitur Deus intelligit se et aliud a se quasi principale objectum, habebit plures operationes intellectuales.

¹²⁷De veritate, q. 15 a. 2 co. Et ideo secundum hoc diversificatae sunt potentiae, quod diversitas actuum diversa principia requirebat a quibus elicerentur. Cum autem objectum comparetur ad actum sicut terminus, a terminis autem specificentur actus, ut patet in V Phys. oportet quod etiam actus penes objecta distinguantur; et ideo obiectorum diversitas, potentiarum diversitatem inducit. Sed obiectorum diversitas dupliciter attendi potest: uno modo secundum naturam rerum; alio modo secundum rationes diversas obiectorum, secundum naturam rerum ut color et sapor: secundum diversam rationem obiecti, ut bonum et verum.

potentia¹²⁸. Zasada ta wszelako nie jest zasadą zdroworozsądkową jedynie, bo ma uniwersalną ważność. Stосуje się do również do moralności, a także – co nas tu specjalnie zajmuje – do poznania Boga. W tym poznaniu tzw. „podmiot” z istoty swej musi schodzić na plan drugi: nierównie łatwiej jest udowodnić istnienie Boga niż jego-podmiotu charakter: nieśmiertelność duszy ludzkiej. Inaczej: te dwa typy dowodów trzeba starannie odróżnić. Kant w Krytyce (rozważając ważność dowodu kosmologicznego) rozważa po równi regressus in infinitum i progressus in infinitum (A 508; B 536-A 515; B 543). Jasną jest rzeczą, że w metafizyce istotnie „cofamy się” ku Pierwszemu Pryncypium. Z drugiej zaś strony, „nieskończony postęp” można by pewnie uznać za cechę duszy i tak pojmować ideę jej nieśmiertelności. A jednak zestawiać ich obu (owych „gressus”) ze sobą nam nie wolno, albowiem „wymiaru wspólnego” tu nie ma (nie ma matematycznej wymiarności wspólnej dla obu). I Kant ma zupełną słuszość stwierdzając, że takowemu infinitum brak w ogóle treści pozytywnej. Jedność matematyczna jest jednością prywatności (prywatności podziału) jedynie. Biorąc dane (naocznie) „teraz” usiłować można posunąć się już to w kierunku tego, co „teraz” „przeżywa”: podmiotu potencjalnie trwałego, już to Przedmiotu poza owo „teraz” nieskończenie odległego. Chodzić zaś winno nam o *wykluczenie* idei ekstensji – „wstecz” i „wprzód” zarówno, czyli o niepojmowanie pars-części w terminach ekstensji właśnie – jeżeli projektowalibyśmy poznanie „Całości”. Stosując zaś tę dystynkcję do problemu naszego confinium (kresu), trzeba powiedzieć, że „wycofanie się” bynajmniej cech prywatności nosić nie musi.

„Partycypacja” może wnosić konotację „brania części”, a to z kolei: operacji na zbiorach (zakresach). Sens partycypacji u samego Platona nie jest w tym punkcie dość jasny. Natomiast zupełnie jasny jest sens partycypacji u Tomasza: osoba trwale partycypuje w swoim własnym istnieniu i to właśnie nazwiemy jej nieśmiertelnością. Wszelako wszystkie rzeczy w ogóle partycypują w swoim istnieniu przynajmniej przez pewien czas ich życia lub „życia” jedynie, a to daje przesłanki po temu, by uznać, że istnieje Transcendentna Przyczyna owej partycypacji. To primomotum, jakim jest osoba ludzka, jest – dzięki wspomnianej jej złożoności – znacznie mniej czytelnym obiektem, niż te, które jakby „od razu” wskazują na Transcendentną Przyczynę ruchu. Zaznaczyć trzeba jednakże, że termin partycypacji znacznie wykracza poza kontekst ściśle fizyczny. Stąd też zapewne jego atrakcyjność w wypadku prób opisu tego, co ściśle duchowe. Można mówić o partycypacji w życiu wewnętrznym Boga, przy czym jest to już porządek nadprzyrodzony. Ten habitus mentis, jakim jest łaska tę możliwość istotnie otwiera. Nie jest to wszelako „duchowy wymiar” ludzkiej egzystencji, ale raczej coś zupełnie „wymierności” przeciwnego: życie Boga wszak w ogóle wymiaru (ekstensji) musi być pozbawione.

Czas pospolicie kojarzy się ze zmysłową percepcją ruchu, a stąd nawet zwolennicy filozofii podmiotu mieć będą na uwadze „ruch” czy też ciągłość tego, co się przewija w naszej wyobraźni. Cała wartość Arystotelesowskiego dowodu na istnienie Boga polega na ścisłym wykazaniu pozytywnej treści tego, co *jest poza* tym czasem. Cała sugestywność

¹²⁸Quaetio de anima, a. 13 ad 5. Ad quintum dicendum quod habitus non sunt perfectiones potentialium, propter quas sunt potentiae; sed sicut quibus aliquantulum se habent ad ea propter quae sunt, id est ad objecta. Unde potentiae non distinguuntur penes habitus, sed penes objecta; sicut nec artificialia, penes objecta, sed penes fines.

„krytyki” Kantowskiej – na tyleż uporczywie forsowanym zdaniu, że poza nim nic istnieć *nie może*.

Poza czasem mamy wieczność, a jej naturę moglibyśmy określić powtarzając za Boecjuszem (De consolatione V) jej definicję: *aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* (wieczność jest to doskonałe i całe naraz posiadanie bezkresnego życia: O. Bełch).¹²⁹ Pierwszy z definiujących wyrazów (interminabilis) ma prefiks prywatny, co wskazywać może na pochodzenie definicji; tego poznanego na drodze naturalnej *wyłączonego* przymiotu Boga: w przesłance mniejszej dowodu na istnienie Boga dowodzimy niemożliwości aktualnego istnienia w *świecie* nieskończonej liczby skutków pochodnych od jakichkolwiek przyczyn. Z kolei perfectum wnosi konotację relacji do tego, co określilibyśmy mianem factum; faktu, w powszechnie tego słowa przyjętym znaczeniu.

Powszechnie wiadomo, że autentyczności ludzkiej egzystencji Husserl poszukuje w nagiej opozycji do faktyczności świata badanej przez nauki szczegółowe. Idiosynkrazję do „faktów” dzieli on z Heglem (twórcą „Fenomenologii”). „Fakty” stanowią zagrożenie dla podmiotowości, o czym pisał już Fichte. „Podmiot” zaś od nich „uwolniony” sam mógłby żywić nadzieje przebóstwienia.

W definicji Boecjańskiej użyto wyrazu perfecta, a ten ma dość jasne znaczenie odnośnie do człowieka. Człowiek bywa do-skonałym w momencie, kiedy doszedł do-końca tego, co zamierzone. Wszelako tego wyrazu Boecjusz używa w sensie analogicznym, gdyż dosłownie Bóg „dojść” do kresu nie może, nadto o byciu „biernym” (factum esse) odnośnie do Boga mówić nie można. Definicja Boecjusza odpowiada ludzkiemu *sposobowi* poznania Boga, nie pretendując (gdyż byłoby to nonsensem) do wyczerpującego zawarcia w sobie natury Boga.

Boga – według Tomasza – poznajemy na drodze zarówno afirmacji, jak negacji. Afirmujemy doskonałości stworzeń, ale usuwamy z nich niedoskonały sposób ich istnienia.¹³⁰

¹²⁹ I^a q. 10 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem aeternitatis oportet nos venire per tempus; quod nihil aliud est quam numerus motus secundum prius et posterius. Cum enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram, ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus; quod nihil aliud est quam numerus prioris et posterioris in motu. In eo autem quod caret motu, et semper eodem modo se habet, non est accipere prius et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu, ita in apprehensione uniformitatis eius quod est omnino extra motum, consistit ratio aeternitatis. Item, ea dicuntur tempore mensurari, quae principium et finem habent in tempore, ut dicitur in IV Physic., et hoc ideo, quia in omni eo quod movetur est accipere aliquod principium et aliquem finem. Quod vero est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest. Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas. Primo, ex hoc quod id quod est in aeternitate, est interminabile, idest principio et fine carens (ut terminus ad utrumque referatur). Secundo, per hoc quod ipsa aeternitas successionem caret, tota simul existens.

¹³⁰ Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 2 co. 4. Quaedam vero sunt quae excedunt et id quod cadit sub sensu et id quod cadit sub imaginatione, sicut illa quae omnino a materia non dependent neque secundum esse neque secundum considerationem, et ideo talium cognitio secundum iudicium neque debet terminari ad imaginationem neque ad sensum. Sed tamen ex his, quae sensu vel imaginatione apprehenduntur, in horum cognitionem devenimus vel per viam causalitatis, sicut ex effectu causa perpenditur, quae non est effectui commensurata, sed excellens, vel per excessum vel per remotionem, quando omnia, quae sensus vel imaginatio apprehendit, a rebus huiusmodi separamus; quos modos cognoscendi divina ex sensibilibus ponit Dionysius in libro

Nie oznacza to jednak, by „faktyczność” świata stała w nagiej opozycji do doskonałości Boga. Tak mogliby sądzić tylko neoplatonicy wyobrażając sobie Boga jak Jednię – wszelkiej wielości *ex definitione* przeciwną.

Mamy wszelako uzasadnione powody by „perfectum” do Boga mimo wszystko (per analogiam) stosować: ludzki habitus scientiae (sprawność wiedzy) „podmiotowym” jest o tyle, o ile jest kresem zmian dokonujących się w świecie; „kresem” przez ten podmiot zrozumianym. Za Zachętą do Filozofii Arystotelesa moglibyśmy plastycznie mówić o intentio cosmica w ten sposób „uwięzionej” (przez zrozumienie) w intelekcie ludzkim. Zmiany obserwowane w świecie naturalnym doskonałą umysł ludzki, o ile natura zmian jest wyabstrahowana z danych zmysłowych. Mamy tu opozycję (oppositio; ὀντικείμενον) wiedzy do tego co, jest jej „przedmiotem”. Cudzysłowu użyto tu dlatego, że nie jest to opozycja podmiotu i przedmiotu (wyraz „przedmiot” w języku greckim w ogóle nie istnieje). Wiedza jest ostatnim spośród czterech gatunków oppositio: jest ona relatywem: sama istota wiedzy polega na byciu podporządkowanym temu, co poznawane. Wiedza wobec tego w „dialektycznej” opozycji do tzw. przedmiotu nigdy stać nie może. Naturą dialektyki Heglowskiej i marksistowskiej ma być pojawianie się i „znoszenie” przeciwieństw. Oczywiście możemy kontrastować ze sobą *pojęcia*, ale zawsze odnoszą się one do tego, co określone: do tego, co jest bytem jakimś.

Istnieje podobieństwo między poznaniem człowieka i poznaniem Boga, gdyż w jednym i drugim wypadku możemy mówić o intelekcie (władzy duchowej), który staje wobec tego, co materialne. Istnieje wszelako i różnica. Wiedza Boga jest (za pośrednictwem Jego woli) przyczyną rzeczy,¹³¹ podczas gdy rzeczy poznawane są dla ludzi przyczyną wiedzy. Doskonałym jest życie Boga z tej racji, że wszystkie tak poznawane przez nas doskonałości stworzeń istnieją w Nim w sposób zupełny (tota).

Analogicznie też rozumiemy wyraz simul. Jednoczesność życia Boga to nieskończenie więcej niż trwanie, nawet gdyby miało być trwanie ciągłe (durée pure Bergsona). To ostatnie możemy sobie wyobrazić, ale zrozumieć go nie podobna. Ciągłość życia ludzkiego (i to, że dosięga ono kresu nieskończoności) zależy od następujących po sobie dyskretnych (tzn. nieciągłych) aktach intelektu i woli (ta „ciągłość” to nieprzerwanie: aevum). Na granicy tego, co materialne i tego, co niematerialne, mamy właśnie aeviternitas, która wcale nie jest tożsama z aeterinitas Boga. Trwać przy Bogu ciągle mogą tylko ci, którzy dobiegli już Kresu – dzięki nadprzyrodzonemu darowi Boga. Filozofii tych cech nadprzyrodzoności nie przypiszemy. Jest ona poznaniem *natury* w *relacji* do Przyczyny Transcendentnej.

Użyte w definicji Boecjańskiej terminy vita i possessio są uściślane przy pomocy tych „negatywnych” określeń. Winne on być na tyle „abstrakcyjne”, by dać człowiekowi

de divinis nominibus. Uti ergo possumus in divinis et sensu et imaginatione sicut principiis nostrae considerationis, sed non sicut terminis, ut scilicet iudicemus talia esse divina, qualia sunt quae sensus vel imaginatio apprehendit.

¹³¹ Summa Theologiae I, q. 104 a. 3 ad 2. Ad secundum dicendum quod bonitas Dei est causa rerum, non quasi ex necessitate naturae, quia divina bonitas non dependet ex rebus creatis; sed per liberam voluntatem.

precyzyjną wskazówkę, którą mógłby się kierować w życiu. Uściślenia te są nieodzowne, gdyż zatarcie granicy między życiem a Źródłem życia prowadzić musi do zaniku życia samego.

Zależność stworzeń od Stwórcy jest podobna do zależności wiedzy od tego, co jest jej „przedmiotem” (w języku łacińskim i angielskim używamy wyrazu *subjectum*, a nie podobnego do niemieckiego *Gegenstand*). Jest to relacja asymetryczna: świat nie może istnieć bez Stwórcy, a wiedza „bezprzedmiotowa” wiedzą jest tylko z nazwy.

Wbrew temu, co do czego Europę przekonał Awicenna, Bóg ma określoną naturę, a stąd też żyje On w sposób doskonały (wiecznie). Jest ona oczywiście różna od ludzkiej (stworzonej) natury. Partycypacja w wiecznym życiu Boga bynajmniej nie polega (jak to wyobrażali sobie neoplatonicy) na „roztopieniu się” w „Absolucie”. Immanentną jest dla nas po równi czynność intelektu i woli, gdyż jest to *nasza* czynność, a czynnością Boga (wbrew temu, co twierdzi Hegel) nie stanie się nigdy. Doskonałym jest również ten akt intelektu i woli, który jest treścią życia wiecznego. A jednak tylko wyobrażać siebie opacznie możemy, że przyłgnięcie do Boga (*adhaesio*) tym samym jest „zatopieniem się” w Nim. Ruch intelektu i woli jest immanentnym o tyle tylko, o ile zwraca się ku *Transcendentnej* Przyczynie. Próba „dialektycznego” połączenia immanencji i transcendencji prowadzi do kompletnego zamętu pojęć.

Ludzkie *aevum* to szereg stopni, po których wstępujemy ku *aeternitas* Boga. Stopnie te to przesłanki dowodu naukowego i decyzje, które podejmujemy *in concreto*. Coś wszak „afirmujemy” w ten właśnie sposób, choć z drugiej strony afirmacja ta musi być okupiona dyscypliną poznawczą i moralną nakładająca na każdą afirmację klauzulę ograniczonego stopnia obowiązywalności. Sam sposób poznania ludzkiego jest aspektowy (nauka o wszystkim jest nauką o niczym), ale nadto bywa naznaczony prywatnością, a ponadto winien być połączony ze świadomością (*conscientia*) niedoskonałości sposobu poznania. Bez tej Sokratejskiej świadomości nauka europejska nigdy by się nie narodziła.

Doświadczamy – dążąc do poznania najwyższego – raczej niedoskonałości naszego sposobu doświadczenia, podobnie jak bywamy świadomi oporu i inercji woli nie dość wytrwale do Boga dążącej. Natomiast wprost doświadczać Boga mogą tylko mistycy, a jest to doświadczenie niekomunikowalne. Komunikowalności wymagamy od twierdzeń *nauki*.

Nauka musi „fragmentaryzować” poznanie w tym przynajmniej sensie, w jakim o aspektowości poznania mowa w *Analitikach Wtórych*. Nie znaczy to jednak, by tym samym fragmentaryzowała ona „rzeczywistość” tzn. z ogólnego zbioru wszystkiego, co istnieje, „wykrawała” jakąś jego część – z uszczerbkiem dla poznania wszystkiego, co pominięto. Intuicjonizm (np. Bergsona) wychodzi z przekonania, że „intuicja rzeczywistości” znaczy więcej niż poznanie jakiegokolwiek jej części. Ta dialektyka części (*pars*) i całości (*totum*) wyznacza „drogę ducha heglowskiego” (*Umweg des Geistes*). Droga ta jednak *roztapia się* w „Absolucie”.

Wbrew neoplatonikom powiemy, że w naturze Boga „roztopić” nie może się nic. Bóg ma określoną naturę i dodanym lub odjętym z niej nic być nie może. A jednak mówimy o pochodzeniu i dążeniu od Niego. Nasci (rodzić się) stosuje się zupełnie ściśle do Logosu – od wieczności. Tenże Logos obok tego odwiecznego pochodzenia (*processio*) wkracza jednak w czas ludzki (jest tak weń posłany-missus) – przed dwu tysiącami lat, i cały czas potem – w duszach wybranych. Wkracza w ten sposób w życie ludzkie. Odwrócenie tej zależności jest

niewykonalne. Człowiek nigdy samoubóstwienia nie zdoła dokonać. O własnych siłach przekroczyć „progu wieczności” nie zdoła.

Filozofia musi się zatrzymać „na progu”, jeżeli ma być nauką, a nie chce być ideologią. Odróżnienie Przyczyny i skutku; Źródła życia – od życia; jest jej najważniejszym wnioskiem. Specjalnie dotyczy to życia ludzkiego, którego doskonałość mierzy się („nazywa się”) miarą jego immanencji. Doskonałym (immanentnym) bez *transcendentnego* Źródła doskonałości życie ludzkie być nie może. Nie możemy sobie „wymyślić rzeczywistości” innej od tej, w której żyjemy. Próba „zaczarowania jej” przez wysiłki „świadomości człowieka współczesnego” równa się degradującym rozumność osoby praktykom magicznym. Fakt jednak, że filozofia „zatrzymuje się na progu”, wcale nie oznacza, byśmy musieli odrzucić Logos, który widzimy „przez zasłonę wiary” „za progiem”. Rozum *naturalny* poddaje się Temu, kto jest Stwórcą natury – takim dla niego transcendentnym autorytetem.

Droga do Boga musi być *drogą pewną*.¹³² Odrzucanie *Orzeczeń Doktrynalnych* Kościoła zebranych w *Enchiridion Symbolorum Fidei* jest początkiem bedroży życia.¹³³

¹³² Super Psalmo 5 n. 5 Supra petiit orationem exaudiri; hic proponit eam. Et primo orat pro se. Secundo pro aliis. Circa primum duo facit. Primo proponit orationem. Secundo ponit ejus rationem, ibi, quoniam non est. Circa primum duo petit; scilicet deduci et dirigi; et hoc ideo, quia homo in mundo est sicut in via: Isa. 30: haec est via: ambulabitis in ea. Qui autem vadunt per viam, indigent duobus: quia si via non sit segura, indigent ducatu; vel dirigente, si sit dubia. In mundo undique sunt hostes: Psal. 141: in via hac qua ambulabam, absconderunt laqueum mihi. Item ignota est via: Job 3: viro cujus abscondita est via et cetera. Et ideo primo petit, domine, deduc me in justitia tua, secundum justitiam tuam, vel ut ambulem in tua justitia: et hoc, propter inimicos meos: Ps. 142: spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam: propter nomen tuum domine vivificabis me in aequitate tua. Dirige in conspectu tuo viam meam. Alia translatio habet, dirige in conspectu meo viam tuam: prima concordat cum Hieronymo: secunda cum Graeco; sed tamen idem est sensus: quasi dicat: domine, sum in via occulta: Prov. 14: est via quae videtur homini recta, novissime autem deducit ad mortem: et ideo, dirige me in conspectu tuo, idest secundum tuam providentiam, quia tibi nihil est occultum. Vel in conspectu tuo, ut tibi semper placeam. Vel in conspectu meo viam tuam, ut scilicet semper sit in corde meo, ut te semper sequi possim.

¹³³ II^a-IIae q. 10 a. 3 co. Respondeo dicendum quod omne peccatum formaliter consistit in aversione a Deo, ut supra dictum est. Unde tanto aliquod peccatum est gravius quanto per ipsum homo magis a Deo separatur. Per infidelitatem autem maxime homo a Deo elongatur, quia nec veram Dei cognitionem habet; per falsam autem cognitionem ipsius non appropinquit ei, sed magis ab eo elongatur. Nec potest esse quod quantum ad quid Deum cognoscat qui falsam opinionem de ipso habet, quia id quod ipse opinatur non est Deus. Unde manifestum est quod peccatum infidelitatis est maius omnibus peccatis quae contingunt in perversitate morum. Secus autem est de peccatis quae opponuntur aliis virtutibus theologicis, ut infra dicetur.

II^a-IIae q. 34 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod ipsa infidelitas non habet rationem culpae nisi in quantum est voluntaria. Et ideo tanto est gravior quanto est magis voluntaria. Quod autem sit voluntaria provenit ex hoc quod aliquis odio habet veritatem quae proponitur. Unde patet quod ratio peccati in infidelitate sit ex odio Dei, circa cuius veritatem est fides. Et ideo, sicut causa est potior effectui, ita odium Dei est maius peccatum quam infidelitas.

Rozdział VIII. Intentio ε. Dążenie do pełni istnienia i pełni prawdy

Nasze życie w świecie zaczyna się od podziwu dla doskonałości świata; od kontemplacji piękna natury. Obok jednak percepcji tego piękna my-ludzie doświadczamy własnej niesamowystarczalności, a to każe nam podejmować określone działania, aby temu, czego nam brak, zaradzić. Bycie ludzkie, to bycie niedoskonałe: bycie przez partycypację („cząstkowe”), podczas gdy działanie (również: rozumowanie) ma dopełnić (od strony przedmiotu) niedoskonałości, której doświadczamy. Niezależnie wszelako od tego, jak intensywnym byłoby działanie, domaga się ono niejako „powrotu” do bezpośredniego doświadczenia piękna natury, w nim bowiem jakby „z daleka” (bo przez stworzenia) „widzimy” Stwórcę.¹³⁴ Życie niedoskonałym jest nie tylko i nie przede wszystkim z racji swej „kruchości”, ale raczej „w obliczu” Pełni Istnienia, która daje się niewyraźnie tylko „dostrzec” przez istnienia „zwykłe”: niedoskonałym jest z racji wielkości *Celu* istnienia. Dlatego też samo doświadczenie piękna natury nas nie satysfakcjonuje. Podejmujemy działania mające na widoku cele „wielkie” i „małe”; moralne i wytwórcze, ale utrata z oczu tego, co ostateczne, sprawia, że świat, który „tworzymy” naznaczony bywa piętnem prywatności tkwiącej w nas samych.

Historycznym punktem wyjścia rozważań na temat stosunku tego, co jest przez partycypację, (a więc nie-jest-po-prostu, gdyż może nie istnieć) do tego, co jest w pełni, może być platońska koncepcja pochodzenia świata od Boga-Dobra. Partycypacja (μετοχή) to relacja do bycia. Neoplatonicy jednak złączyli to pojęcie z innym: emanacji, tyleż wyrazistym i na-ocznie przejrzystym, co (rozumowo) „niewyraźalnym”. Jednia Plotyna jest *ponad byciem* i *ponad Logosem*. Systemy filozoficzne III wieku są odpowiedzią na coraz żywszą obecność chrześcijaństwa w antycznym Rzymie. Są próbą „racjonalizacji” jego przesłania, zapowiadającą epokę „Odrodzenia” w świecie nam już współczesnym. Niewyraźalnym (incommunicabile) *naprawdę* jest własne imię Boga (Wj. 3. 14): יהוה; imię Pełni nam *objawione*. Natomiast wszystkie ludzkie (nieobjawione) pojęcia winny być (czytelными) *wyrazami naszego dążenia do Boga*.

Zazwyczaj ludzie w jakiś sposób *wyobrażają* sobie stosunek świata do Boga, ale wyobrażenia powinny być rozświetlone mocą intelektu czynnego. Zarówno Arystoteles jak Tomasz operują pojęciem partycypacji, choć nadają mu specyficzne (nienaoczne) znaczenie, stosownie do ogólnej zasady: *in metaphysica imaginatio est omnino reliquenda* (filozofia pierwsza winna rezygnować z myślenia wyobrażeniowego).¹³⁵ Gilson zwracał uwagę na

¹³⁴ Compendium theologiae, lib. 2 cap. 8 co. [...] nullus est qui Dei cognitione totaliter privetur, secundum illud Iob XXXVI, 25: omnes homines vident eum. Est tamen hoc arduum, ut omnem facultatem humanam excedat, secundum illud Iob XXXVI, 26: ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram.

¹³⁵ Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 2 co. 4 [...] omnia, quae sensus vel imaginatio apprehendit, a rebus huiusmodi separamus; quos modos cognoscendi divina ex sensibilibus ponit Dionysius in libro de divinis nominibus. Uti ergo possumus in divinis et sensu et imaginatione sicut principiis nostrae considerationis, sed non sicut terminis, ut scilicet iudicemus talia esse divina, qualia sunt quae sensus vel imaginatio apprehendit. Deduci autem ad aliquid est ad illud terminari. Et ideo in divinis neque ad imaginationem neque ad sensum debemus

organiczną niemożliwość pogodzenia tego, co nazywano „metafizyką Księgi Wyjścia” z neoplatonizmem. Metafizyka Arystotelesa może być takową metafizyką, gdyż pochodzenie świata od Boga rozpatruje w terminach rozumu, nie zaś wyobraźni. Ten Który Jest nazwany może być Arché, choć pojęcie „początku”, może wnosić konotację prywatności trwania, czego właśnie winniśmy uniknąć. Zmierzamy (działając) „dokądś”; do jakiegoś „punktu”, choć z drugiej strony dążmy do pełni istnienia. Tylko metafizyka klasyczna jest w stanie wytłumaczyć ten paradoks.

Emanacjonizm w wersji Plotyna zakłada monotoniczny rozkład energii kosmicznej. Począwszy od Jedni (punktowego źródła światła; kosmicznej energii) rozchodzą się promienie tej energii – aż do „dna” świata, którym jest materia, czyli niebyt. Jakkolwiek Plotyn sformułował ten system w wieku III po Chr., to „nowoczesna” koncepcja ewolucji stanowi jego lustrzane odbicie.

U źródeł jego legło zapewne przekonanie, że elementarną postacią bycia jest bycie w miejscu. Zaistnienie można sobie *wyobrazić* jako zajęcie określonego miejsca (zgodnie z etymologią wyrazu *existere*, omawianą przez Gilsona), a to, co jest zaistnieniu (jako źródło samo) przeciwstawne, jako punkt wyjścia lub dojścia ruchu, zmiany. Pojawienie się cząstki materialnej w polu grawitacyjnym jest punktem wyjścia ruchu ku „źródłu”, czyli ku temu, co „tak wielkie” (ma masę tak wielką), że działanie zwrotne jest zanedbywalnie małe. Na przykład jabłko, które pojawia się na drzewie, kiedy dojrzewa owoc, rośnie do pewnych rozmiarów, a potem (w naturalny dla jabłka sposób) spada na Ziemię, przy czym relację odwrotną (która w naturze rzeczywiście istnieje), tzn. „spadanie Ziemi na jabłko” pojmujemy jako ruch zanedbywalnie mały. W sposób analogiczny wyobrażać sobie możemy „ciążenie” wszystkiego, co istnieje ku Źródłu, czyli centrum kosmosu. Rozważając proste zagadnienie fizyczne bierzemy pod uwagę wyłącznie ruch „przedmiotów małych” w stosunku do przedmiotów nieporównywalnie od nich większych.

Bóg Politei Platońskiej przyrównany jest do Słońca. Oczywiście zbliżając się do Niego, w ogóle nie bierzemy pod uwagę tego, że (zgodnie z zasadą zachowania pędu) powinien on zbliżać się on również do nas. Wyobrażenie takie godziłoby wprost w transcendencję Pierwszej Zasady, a na to tylko nieliczni (i tylko bardzo „nowocześni”) neoplatonicy się zgodzą.

W obrębie samej fizyki widzimy wszelako, że w miarę jak uściślamy opis ruchu, „proste” wyobrażenia co do lokalności ciał oraz monotonicznego rozkładu energii w polu grawitacyjnym lub elektromagnetycznym wypada porzucić. Filozofia przyrody Arystotelesa jest ścisłym pojęciem (choć nie dosłownie: „uściśleniem wyobrażenia”) stosunku tego, co dochodzi do istnienia – do tego, co jest istnienia Źródłem.

Fizyka Arystotelesa nie ogranicza się do opisu ruchu lokalnego. Elementami fizycznymi są cząstki elementarne, a te wcale nie stosują się do geometrycznych uproszczeń. Odkrycia mechaniki kwantowej dały niejaki pojęcie o tym, jak z cząstek elementarnych mogą „składać się” związki chemiczne, tkanki i bardziej złożone struktury. „Naturalistyczna” (tzn. niesytuacyjna) etyka winna tłumaczyć fakt, jak z „prostych” („trywialnych”) elementów

deduci, in mathematicis autem ad imaginationem et non ad sensum, in naturalibus autem etiam ad sensum. Et propter hoc peccant qui uniformiter in his tribus speculativae partibus procedere nituntur.

życia w świecie materialnym „składa się” złożona struktura doskonałej postaci bycia – ludzkiego życia *duchowego*. Nie poprzestajemy na badaniu natury „zmaterializowanej”. *Physis* etymologicznie pochodzi od φύειν rodzić.¹³⁶ Stąd w ostatnich księgach Fizyki mowa o ruchu witalnym, którego nie da się zredukować do ruchu „molekuł materialnych”. W tej łączności *physis* i *ethos* widzimy wartość Fizyki Arystotelesa.

Im bardziej oddalamy się od hipotetycznego „dna” kosmosu, które jest u Platona zarazem materią i przestrzenią (χώρα), tym wyraziściej pokazuje się zasadnicza cecha *realnej* przyrody odkryta u progu XX wieku w badaniach nad promieniowaniem ciała doskonale czarnego: nieciągłość rozkładu energii kosmicznej; fakt, że energia ta jest skwantowana, przy czym pojęcie „skwantowania” można uogólnić w filozofii przyrody do postaci dogodnej dla opisu fenomenu ruchu o zupełnie złożonej strukturze. Chodzi o ruch witalny, czy taki, którego źródłem jest dany (odrębny od innych) byt – substancja (specjalnie zaś substancja rozumna – osoba). To, że na przykład zwierzę pobiera energię wiązań chemicznych odżywiając się, w niczym nie zmienia faktu, że *bliższym* pryncypium zainicjowania ruchu na przykład lokalnego jest immanentna jemu zasada zwana psyché.

Im bardziej złożone są postaci ruchu i bycia zarazem, tym silniej manifestuje się również nieciągłość rozkładu energii. Byt ludzki jest substancją wyróżnioną zdolnością inicjowania ruchu witalnego. Ciało materialne porusza się tylko dlatego, że jest poruszane. Roślina porusza się (rośnie) dlatego, że pobiera pokarm, ale zresztą „zachowuje się” na tyle biernie, że człowiek uprawia rośliny, poniekąd nimi się posługując. Odnośnie do zwierząt sprawa jest już bardziej złożona. Można je udomowić, ale „posłusznymi” nam w tym stopniu, co rośliny, na pewno nie będą. Pryncypium ruchu witalnego zwierzęcia to zinterioryzowana forma poznawcza. Bez niej ruch animalny nie zostanie zainicjowany. Zdolność udomawiania zwierząt opiera się na tym, że w pewnych sytuacjach (dla zwierząt „granicznych”) zwierzę nie może nie pragnąć: pokarmu, bezpieczeństwa itd. Instynkt zwierzęcy podciąga daną formę poznawczą pod schemat zwierzęciu wrodzony.

W wypadku bytu ludzkiego sprawa zainicjowania ruchu witalnego jest jeszcze bardziej złożona. Człowiek ma pewne wrodzone zachowania instynktowne (*actiones hominis*), ale one nie stanowią w całości dostatecznego pryncypium „ruchu”, czyli podejmowania działań (*actiones humanae*). Forma poznawcza u ludzi jest zinterioryzowana głębiej – w przeciwieństwie do formy poznawczej zwierząt – jest to forma *rozumu*, a nie wyobraźni jedynie. O ile za Plotynem moglibyśmy przypuścić, że zwierzę „kieruje się” ku źródłu, dlatego że kosmos jest „nasycony” polem kosmicznej energii, w którym, raz się znalazłszy, nie poruszać się nie można, to w wypadku człowieka sprawa jest bardziej złożona. Nie pożądać pokarmu zwierzę nie może – jeżeli jest głodne. Bóg jest dawcą wszystkiego On

¹³⁶ Metaph., V. 4. 1014b 16-22 Φύσις λέγεται ἓνα μὲν τρόπον ἢ τῶν φουομένων γένεσις, οἷον εἴ τις ἐπεκτείνας λέγοι τὸ υ, ἓνα δὲ ἐξ οὗ φύεται πρῶτον τὸ φούμενον ἐνυπάρχοντος· ἔτι ὅθεν ἡ κίνησις ἢ πρώτη ἐν ἐκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ἢ αὐτὸ ὑπάρχει· φύεσθαι δὲ λέγεται ὅσα αὔξησιν ἔχει δι' ἑτέρου τῷ ἅπτεσθαι καὶ συμπεφυκέναι ἢ προσπεφυκέναι ὥσπερ τὰ ἔμβρυα·

też „daje pokarm zwierzętom”,¹³⁷ działając jakby poza sceną obiektów materialnych. Zwierzę – kierując się ku temu, co jemu potrzebne – pośrednio (choć tylko nieświadomie) kieruje się ku Niemu. Otóż działaniom instynktownym człowiek nie podlega w całości. Widząc pokarm może go nie pożądać – mimo że jest głodny. Nie tylko asceta może (rozumnie) wyrzec się czegokolwiek w ten sposób. Intelpekt człowieka w ogóle (kierując się nawet *pozorem* mądrości) może dać podobną wskazówkę: ludzie chorzy na anoreksję (która jest *mentalnym* splątaniem wyobrażeń) istotnie umierają z głodu „z wyboru”. Na anoreksję żadne zwierzę zachorować nie może, bierze bowiem obiekty zmysłów ich nagiej dosłowności. Człowiek zaś od tej dosłowności właśnie stroni. Sam fakt, że człowiek może działania zaniechać (czego zwierzę uczynić nie może), a nadto: podejmuje je („potem”) w miejscu i czasie przez siebie *wybranym*, świadczy o tym, że ruch vitalny człowieka jest *jakościowo różny* od ruchu nawet zwierzęcia, a tym bardziej: całej pozostałej natury.

Wszystko dąży do upodobnienia się do Boga omnia intendunt assimilari Deo,¹³⁸ jednak nie można powiedzieć, by „punktowa «cząstka» umieszczona w izotropowym polu energii kosmicznej z natury zawsze dążyła do punkтового źródła kosmicznej energii”. Człowiek dąży do upodobnienia się do Boga w sposób dla siebie specyficzny. Inicjuje on działania („ruch”) w ten sposób, że dążenie jego do Boga wcale *dosłownie* „ciągłym” nie jest. Nie da się ono bowiem adekwatnie zobrazować na układzie współrzędnych. Działalność to wypływa bezpośrednio z jakiejś formy poznawczej, a stąd jest – w pewnym sensie – „nieciągłe”, gdyż forma poznawcza jest pozyskana na drodze abstrakcji, tzn. *oderwania* podobieństwa istoty obiektu od jego fenomenów. Tak rozumiemy, „filozoficzną” zasadę „skwantowania energii”. Oczywiście życzymy sobie istnienia ciągłości linii życiowej, gdyż to nam daje pewność (lub bodaj tylko nadzieję) osiągnięcia Kresu (tej „linii”). Jednakże ciągłość ta jest problemem,¹³⁹ a nie daną wyjściową; „strumieniem danych świadomości” nie dysponujemy.

Wbrew temu, co mówi Awicenna, Brentano i Husserl, intencjonalność wcale nie jest cechą aktu umysłu („świadomości”).¹⁴⁰ Intencjonalność jest elementarną cechą *natury*. Jest to

¹³⁷ Augustinus, IN PSALMUM 145, ENARRATIO, Sermo ad plebem

17. [v 8.] [...] Deus dat escam esurientibus. Quibus esurientibus? Omnibus. Quid est, omnibus? Omnibus animalibus, omnibus hominibus ipse dat escam; et nullam escam servat dilectis suis? Si habent aliam famem, habent et aliam escam.

¹³⁸ Contra Gentiles, lib. 3 cap. 19 tit. Quod omnia intendunt assimilari Deo.

¹³⁹ M. Dybowski, O typach motywacji w nawiązaniu do nauki św. Tomasza, Poznań-Warszawa-Lublin.

¹⁴⁰ I^a-II^ae q. 22 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, in nomine passionis importatur quod patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam quam per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt, unde philosophus dicit, in VI Metaphys., quod bonum et malum, quae sunt obiecta appetitivae potentiae, sunt in ipsis rebus. Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum intentionem rei, quam in se habet vel recipit secundum proprium modum. Unde et ibidem dicitur quod verum et falsum, quae ad cognitionem pertinent, non sunt in rebus, sed in mente. Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva quam in parte apprehensiva.

dążenie wszystkiego, co istnieje, ku *Źródłu* istnienia. „Do [filozoficznego par excellence] wniosku, że mądrość jest [dla człowieka] celem samym w sobie” dochodzimy „wychodząc od rozważań na temat intencji Natury (ἀπὸ τοῦ βουλήματος τῆς φύσεως; Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, Frg. 45, K. Leśniak), a dokładniej: „Boga i Natury: (Frg. 18) „<Każdy> człowiek został przez Boga stworzony w tym celu, ażeby poznawać i oglądać” (ἐπὶ τὸ γινῶναι τε καὶ θεωρῆσαι πᾶς ἄνθρωπος ὑπὸ τοῦ θεοῦ συνέστηκεν; Frg. 20.). W fizycznym świecie, *rzeczy dążą* do umysłu, tzn. do doskonalenia go, takimi bowiem zostały stworzone przez Boga,¹⁴¹ człowiek zaś (rozumnie) dąży do dobra sobie właściwego (czyli takiego istnienia właśnie), doprowadzając wprzód do „uwięzienia” we własnym umyśle owej intencji natury. „Tylko filozof 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 niezmiennie, tam zarzuca kotwicę i żyje według własnej woli” (Frg. 50). Wybiera on życie poświęcone theoria, a stąd sama „theoria” zamierzeniem (intentio) być nie może. Intentio jest [u człowieka] cechą aktu woli, czyli pożądania rozumnego, które idzie *za aktem* intelektu, a potem go „przywołuje”; jest wobec tego odeń *różne*.¹⁴²

Możemy *wyobrażać sobie* ową intentio cosmica jako pole energii kosmicznej. Wszelako jest to tylko wyobrażenie, gdyż „zajęcie miejsca” w tym polu (na przykład na drodze filozoficznej epoché Husserla) wcale inicjować ruchu nie musi. Inaczej: ruch każdego specyficznie różnego bytu jest inny, niedrukowalny do tego, co „elementarne” w wyobrażeniowym tego słowa znaczeniu.

W neoplatońskim *Liber de causis* czytamy na wstępie: Prima rerum creatarum est esse (pierwszą z rzeczy stworzonych jest istnienie). Zdanie to dalekie jest od jednoznaczności, a stąd dopuszcza możliwość wielorakiej interpretacji: jedną z nich mamy w Komentarzu Tomasza. Esse (istnienie) nie może – wbrew większości komentatorów – być najniższą warstwą kosmosu (jego substratem). Metafizyka operująca taką naocznością musiałaby się stać przedmiotem „Krytyki” Kanta. Oczywiście poszukujemy w metafizyce uogólnień, bo nagie stwierdzenie „unikatowości” życia (egzystencji) nie daje nam zrozumienia go w terminach ogólnych. Esse jest pojęciem analogicznym, które czyni zadość oczekiwaniom ogólności metafizyki. Istnienie jest przedmiotem dążenia wszystkiego, co jest przez

¹⁴¹ Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 3 co. [...] ex parte operis ipsae creaturae tendunt in divinam bonitatem sicut in illud cui per se assimilari intendunt. Sed quia optimo assimilatur aliquid per hoc quod simile fit meliori se, ideo omnis creatura corporalis tendit in assimilationem creaturae intellectualis quantum potest, quae altiori modo divinam bonitatem consequitur, et propter hoc etiam forma humana, scilicet anima rationalis, dicitur esse finis ultimus intentus a natura inferiori, ut in 2 de anima dicitur.

¹⁴² De veritate, q. 2 a. 14 co. [...] Sciendum tamen, quod scientia inquantum scientia, non dicit causam activam, sicut nec forma inquantum est forma; actio enim est ut in exeundo aliquid ab agente; sed forma inquantum huiusmodi, habet esse in perficiendo illud in quo est, et quiescendo in ipso; et ideo forma non est principium agendi nisi mediante virtute; et in quibusdam quidem ipsa forma est virtus, sed non secundum rationem formae; in quibusdam autem virtus est aliud a forma substantiali rei, sicut videmus in corporibus, a quibus non progrediuntur actiones nisi mediantibus aliquibus suis qualitativis. Similiter etiam scientia significatur per hoc quod aliquid est in sciente, non ex hoc quod sit aliquid a sciente; et ideo a scientia nunquam procedit effectus nisi mediante voluntate, quae de sui ratione importat influxum quemdam ad volita; sicut a substantia nunquam exit actio nisi mediante virtute, quamvis in quibusdam sit idem voluntas et scientia, ut in Deo; in quibusdam autem non, ut in aliis.

partycypację, gdyż partycypacja to partycypacja we własnym akcie istnienia.¹⁴³ Nie jest to (wbrew temu, co sugeruje Platon) relacja kosmiczna. Istnienie nie jest też substratem, ale aktem – wbrew temu, co sugerują neoplatonicy. Tworzywem kosmosu również nie jest myślenie. „Istoty” (formy) pojawiałyby się w danym razie w „strumieniu świadomości” na drodze tzw. w średniowieczu in-formatio.

„Wszystko dąży do upodobnienia się do Boga” wedle swej własnej formy gatunkowej. Ta forma bycia to jego pryncypium, nie jest więc ona istnieniu „naddana”. Świat jest jednością, ale z tego bynajmniej nie wynika, by miał być zasadniczo izotropową przestrzenią (względnie czasem-trwaniem życia ludzkiego). Tomasz mówi o unitas ordinis – jedności w różnorodności. „Ciągłość” struktury kosmosu manifestuje się w dopasowaniu poszczególnych gatunków i bytów do siebie z *Zewnątrz*. Zasada (auto-) dostosowania ekosystemu – „od wewnątrz” (Darwin) zwiera błędne koło: przyczyną samego siebie nic być nie może.

To samo błędne koło mamy w wypadku „czystego myślenia”. Odrzucenie korespondencyjnej teorii prawdy; prawdy pojętej jako adequatio, czyli „dostosowanie” osądu rozumu do transcendentnej w słabym tego słowa znaczeniu res; stanu faktycznego, czyni myślenie bezprzedmiotowym.

Jedność daje kosmosowi Transcendentny Stwórca jego ładu. Jest to ostateczny wniosek metafizyki, gdyż odkrywając (dzięki intelektowi) harmonijną strukturę kosmosu coraz wyraźniej „widzimy” „poza nią” Tego, który jest jej Stwórcą. „Ciągłość” istnienia nie jest modalnością miejsca, ale pochodną zamyśłu (intentio) tego, kto jest Stwórcą świata. Ta intentio Boga w pewnym sensie jakby „przenika” cały kosmos.¹⁴⁴ Stąd też odwrotnie: „intencją” każdego bytu jest upodobnienie się do Niego.

¹⁴³ De veritate, q. 20 a. 4 ad 1. [...] nulla creata substantia, quamvis immaterialis, est esse suum, sed esse participat: est tamen infinita per remotionem illius terminationis secundum quam forma terminatur ex hoc ipso quod in materia recipitur, cum omne receptum sit in recipiente secundum modum recipientis.

Quaestio de anima, a. 6 co. In substantiis enim ex materia et forma compositis tria invenimus, scilicet materiam et formam et ipsum esse. Cuius quidem principium est forma; nam materia ex hoc quod recipit formam, participat esse. Sic igitur esse consequitur ipsam formam.

De spiritualibus creaturis, a. 1 co. [...] Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum. Et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam.

De spiritualibus creaturis, a. 1 ad 8. Licet enim forma possit dici quo aliquid est, tamen materia non proprie potest dici quod est, cum non sit nisi in potentia. Sed quod est, est id quod subsistit in esse, quod quidem in substantiis corporeis est ipsum compositum ex materia et forma, in substantiis autem incorporeis est ipsa forma simplex; quo est autem, est ipsum esse participatum, quia in tantum unumquodque est, in quantum ipse esse participat. Unde et Boetius sic utitur istis vocabulis in libro de Hebdomad. dicens, quod in aliis praeter primum, non idem est quod est et esse.

¹⁴⁴ Contra Gentiles, lib. 4 cap. 82 n. 5. [...] Oportet enim quod intentio Dei ad aliquid determinatum feratur: ipsa autem mortis et vitae alternatio successiva est quasi quaedam transmutatio, quae finis esse non potest; est enim contra rationem motus quod sit finis, cum omnis motus in aliud tendat.

Ludzkie dążenie wypływa z formy poznawczej. Człowiek dąży do Boga (intendit assimilari Deo) w sposób doskonalszy niż wszystkie inne byty. Oznacza to, że pryncypium owego dążenia (intentio) jest jakościowo u człowieka różne. Jest ono zinterioryzowane „głębiej” niż w wypadku jakiegokolwiek innego bytu. Obserwując uważnie świat materialny człowiek odkrywa intencjonalność *natury*. Zmysły ujmują zmysłową postać poznawczą (zwaną formą sensibilibis), która dzięki światłu intelektu czynnego (dzięki abstrakcji) staje się formą rozumu (forma intelligibilis), a potem zaktualizowana staje się słowem: forma intellecta. Działanie poznawcze człowieka w tym punkcie zdecydowanie *się zatrzymuje*. Forma intellecta może być bowiem przedmiotem kontemplacji, po której żaden ruch w ogóle nie następuje. „Nieciągłość” ruchu ku Źródłu w wypadku człowieka manifestuje się najsilniej – dlatego właśnie, że jest on bytem w naturze najdoskonalszym.

Życiem kontemplacyjnym – jako istoty cielesne – żyć w sposób ciągły nie możemy (Arystoteles *Etyka Nikomachejska*, X, c. 7). Musimy podejmować działania – wprzód te, które zmierzają do opędzenia koniecznych potrzeb życiowych: pożywienia, schronienia, bezpieczeństwa. Działając tak „z konieczności”, chcielibyśmy jednak mimo wszystko zachować pierwotną „naiwność” patrzenia na świat; na to, co piękne, harmonijnie zbudowane i potencjalnie zrozumiałe (intellectum). Podejmując zaś działania zmierzające (intendentes) ku przedmiotom li tylko potrzebnym, stajemy w obliczu niebezpieczeństwa utracenia zasadniczego kierunku życia. Ujrawszy wprzód Stwórcę „z daleka” „przez zasłonę stworzeń”,¹⁴⁵ potem możemy zwrócić się ku samym tylko stworzeniom. Obiekty materialne mogą nam przesłaniać Tego, który jest ich Stwórcą. To, co określano trafnie w starożytności mianem ars-techné z istoty swej ku przedmiotom innym jak tylko partykularne zmierzać (intendere) nie może. Wydaje się, że zmierzając ku dobrom partykularnym tym samym musielibyśmy oddalać się od *Powszechnego Źródła* dobra. Homo faber musiałaby być „zwierzęciem zdegenerowanym” – z racji „zapomnienia” o kierunku życia. „Rozum”, tak jak go pojmował Rousseau, rozum wytwórczy, istotnie poniżałby naturalny stan natury.

Partykularne dążenia mogą być jednak zintegrowane do postaci elementów jednej złożonej struktury, której zasadniczym przedmiotem jest pragnienie (intentio) zjednoczenia z Bogiem, w obliczu którego partykularne cele to tylko *środki* do osiągnięcia tego celu. To, co mogłoby się wydawać celem samym sobie (na przykład staranne wykonanie pracy), jest w gruncie rzeczy tylko środkiem do osiągnięcia celu nadrzędnego. Ponad ars mamy ethos. Działanie wytwórcze jest podporządkowane w całości działaniu etycznemu. Naczelnym problemem etyki jest osiągnięcie szczęścia w łączności z Bogiem: takie „nakierowanie” (intentio) naszego życia na Niego. Jest to kierunek uniwersalny. O ile bowiem biegłość zawodowa wymaga specjalizacji, to działanie etyczne ze specjalizacji w ogóle rezygnuje: nie

¹⁴⁵ Summa Theologiae II-II, q. 180 a. 4 co. Quae quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus eum facie ad faciem, unde et perfecte beatos faciet. Nunc autem contemplatio divinae veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum et in aenigmate, unde per eam fit nobis quaedam inchoatio beatitudinis, quae hic incipit ut in futuro terminetur. Unde et philosophus, in X Ethic. in contemplatione optimi intelligibilis ponit ultimam felicitatem hominis.

Summa Theologiae III, q. 61 a. 4 ad 1. [...] Nunc autem, quandiu per speculum in aenigmate cognoscimus, ut dicitur I Cor. XIII, oportet nos per aliqua sensibilia signa in spiritualia devenire. [...]

można wybrać sobie jednej cnoty, gdyż wszystkie one z osobna są tym czym są, dzięki wzajemnej ze sobą łączności.

Intentio w języku Augustyna to napięcie uwagi. Chcemy wytłumaczyć prosty fakt, że na przykład kładąc się spać, po 7 godzinach chcielibyśmy podjąć na nowo *tę samą czynność* (choćby tę samą „pracę”). Tymczasem okoliczności materialne „ciągłość” naszej intentio (jakby się wydawało) przerywają. Stąd trudność ścisłego określenia natury intencjonalności. Gdyby tzw. motywacja czynu mogła stanowić w całości o jego wartości, wartość ta byłaby określana tylko od strony subiektywnej. Etyka zaś musi rozważać *realny* przedmiot zamierzenia (objectum intentionis), tzn. pozostający w wyraźnej relacji do zamierzenia właśnie.¹⁴⁶ Rozumujemy (rozważamy wszystkie okoliczności partykularne czynu)¹⁴⁷ po to, aby uzyskać jedynie możliwą postać ciągłości linii życiowej. Motywacja jest niczym: nie możemy ciągle „czuć” równie intensywnie. O ciągłości naszej linii życiowej stanowi „ciągłość” rozumowania, nie w sensie czasowym (re-tencja; pro-tencja wcale nie są modalnościami *realnej* intencji), ale w sensie braku obcych elementów ciągów dedukcyjnych (Analityki Wtóre, I, c. 7; 9).

Istnienie „ciągłości strumienia świadomości” jest fizyczną niemożliwością. W poznaniu teoretycznym przechodzimy z przesłanek do wniosków, i tak samo w działaniu etycznym: przechodzimy od pryncypium (intentio całego życia) do wniosku działania in concreto (konstruując sylogizm działania: syllogismus operationis). Bez rozważania (consilium) okoliczności materialnych czynu ciągłości tej zachować się nie da. Rano budzę się z tą samą myślą, którą powziąłem wieczorem, gdyż intentio intellecta spoczywa trwale w moim intelekcie,¹⁴⁸ a czynności fizjologiczne tej trwałości wcale nie naruszają. Przywołując ją na pamięć (ożywiając moją intencję) dalej już podążam do tego samego celu w sposób nieprzerwany. Gdyby forma poznawcza wyabstrahowana z fenomenów nie spoczywała trwale w intelekcie, formy tylko wyobrażone musiałyby ulegać ciągłej fluktuacji. Prowadzić by to musiało do zagubienia obiektywnie ważnego porządku i kierunku życia.

¹⁴⁶ I^a-II^ae q. 7 a. 2 co. Respondeo dicendum quod circumstantiae pertinent ad considerationem theologi triplici ratione. Primo quidem, quia theologus considerat actus humanos secundum quod per eos homo ad beatitudinem ordinatur. Omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini. Actus autem proportionatur fini secundum commensurationem quandam, quae fit per debitas circumstantias. Unde consideratio circumstantiarum ad theologum pertinet. Secundo, quia theologus considerat actus humanos secundum quod in eis invenitur bonum et malum, et melius et peius, et hoc diversificatur secundum circumstantias, ut infra patebit. Tertio, quia theologus considerat actus humanos secundum quod sunt meritorii vel demeritorii, quod convenit actibus humanis; ad quod requiritur quod sint voluntarii. Actus autem humanus iudicatur voluntarius vel involuntarius, secundum cognitionem vel ignorantiam circumstantiarum, ut dictum est. Et ideo consideratio circumstantiarum pertinet ad theologum.

¹⁴⁷ Summa Theologiae I-II, q. 14 a. 3 co. Quod et ipsum nomen designat, dicitur enim consilium quasi Considium, eo quod multi consident ad simul conferendum. Est autem considerandum quod in particularibus contingentibus, ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures conditiones seu circumstantias considerare oportet, quas ab uno non facile est considerari, sed a pluribus certius percipiuntur, dum quod unus considerat, alii non occurrit, in necessariis autem et universalibus est absolutior et simplicior consideratio, ita quod magis ad huiusmodi considerationem unus per se sufficere potest. Et ideo inquisitio consilii proprie pertinet ad contingentia singularia.

¹⁴⁸ Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 31. [...] intellectus secundum se est supra motum. Ergo quod recipitur in eo, recipitur fixe et immobiliter.

Forma *wyobrażona* jest kształtem; forma *zrozumiana* to formalność *bycia*. Zdanie Liber de causis: prima rerum creatarum est esse może być pojmowane opacznie. W istocie powiemy raczej za Tomaszem: „pierwszą ze wszystkich rzeczy *poznawanych* jest byt”.¹⁴⁹ Definiując jakąkolwiek rzecz określamy formalną pozycję tejże rzeczy w porządku kosmosu (jest to więcej niż tylko podanie znaczenia nazwy). Odróżniamy jedną (gatunkowo różną) rzecz od innej, gdyż różnica gatunkowa jest tą formalnością, która pozwala rzeczy (gatunki) od siebie odróżniać. Fakt, że sprawność wiedzy jest porządkiem postaci umysłowych, jest równoznaczny z tym, że bycie (powiedzmy) kamienia jest (zrozumiane jako) odrębne od bycia (powiedzmy) człowieka – przez formalną opozycję doskonałości ich bycia. Nie ma żadnego znaczenia, czy dla określenia danego przedmiotu użyjemy nazwy homo, Mensch, człowiek. Istotne jest to, by definicja realna podawała formalną opozycję wszystkiego, co człowiekiem nie jest (a jest poznawalne) do bycia człowiekiem właśnie.

W podobny sposób poznajemy rzeczy jednostkowe. Różnica polega na tym, że przedmiotem wiedzy rzeczy jednostkowe wprost nie są. Roztropność wymaga odróżniania człowieka dobrego od nikczemnego, ale wprost takowej „intuicji” (jego) dobra nie mamy. Wiedzę tę pozyskujemy na drodze nawrotu do wyobrażeń, które przedstawiają właściwości (propria) danej jednostki. Te „wartości” poszczególnych ludzi czynią ich dla nas poznawalnymi. Wszelako obok „własności”, które wszak każdy może dzielić z innymi, istnieje też – by tak rzec – proprissimum, a zarazem formalissimum w bycie – jego istnienie. Ono radykalnie i definitywnie odróżnia tego oto człowieka od człowieka innego. Wiedza o tym ma w etyce charakter zasadniczy, gdyż działania ludzkie dotyczą rzeczy jednostkowych. Wiedza ogólna daje nam abstrakcyjne pojęcie o naturze ludzkiej. Im bardziej jest ona abstrakcyjna, tym lepiej potencjalnie da się zastosować do rozpoznania jednostek. Bez wiedzy zupełnie abstrakcyjnej nieomyłne ich rozpoznanie byłoby niemożliwe. „Nie można udowodnić istnienia nikogo” powiada Kierkegaard. Istotnie: istnienie znanego mi człowieka nie jest konieczne (mamy pośrednią i bardzo prawdopodobną tylko wiedzę co do faktu istnienia np. Kierkegarda lub Immanuela Kanta, która *praktycznie* wszelako jest niepodważalna); koniecznym jest tylko *dążenie wszystkiego do istnienia*. Ktoś jest sprawcą

¹⁴⁹ Summa Theologiae I-II, q. 94 a. 2 co. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Metaphys. Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt.

Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 6 n. 10. Ad huius autem evidentiam sciendum est, quod, cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia; alia, qua componit et dividit: in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, omne totum est maius sua parte, ex intellectu totius et partis: ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividitis.

tego faktu. Nie można w sposób *absolutnie pewny* udowodnić istnienia nikogo ... poza Bogiem: *uniwersalnym Źródłem istnienia*.

Formy poznawcze zgromadzone są w intelekcie, który można z tej racji nazwać „pamięcią” sensu largo. Wszelako pamięć sensu stricto to władza zmysłowa. Pomiedzy jedną a drugą mamy *reminiscentia* – władzę przypominania sobie, czyli przywoływania na pamięć. W tym przywoływaniu – idąc za myślą Augustyna – dostrzeżemy zasadniczą rolę *intentio*. Rzeczy są zapamiętywane jako elementy struktury osobowości moralnej; jako środki służące do osiągnięcia celu ostatecznego. Takimż środkiem jest człowieczeństwo moje i twoje – nigdy zaś celem – w rozumieniu Kanta.

W świecie nas otaczającym napotykamy „rzeczy”, które zupełnie bezpiecznie mogą nazwać rzeczami w potocznym, niefilozoficznym tego słowa znaczeniu i traktować jako środki do osiągnięcia celu ostatecznego. Bogactwo, zdrowie, czy też inne dobra materialne są niewątpliwie takimi środkami. Kant jednak nie zastosował tego pojęcia odnośnie do ludzi, a wymagałoby to rozciągnięcia i uogólnienia filozoficznego pojęcia *res-rzeczy*. Zaniechanie to jest fundamentem Kantowskiego „humanizmu”.

Pomiedzy „dobrami zewnętrznymi” Tomasz wymienia takie dobra (takie środki do osiągnięcia zamierzonego celu), które są o tyle osobliwe, że samodzielными obiektami nie są, a istnieją „dzięki” ludziom. (Powszechna) opinia ludzka albo uznanie ze strony ludzi, którzy mają gruntowne pojęcie o tym, co godziwe lub nie, to takie dobra. Wielu ludzi uważało sławę za dobro najwyższe, a – odwrotnie – dyshonor, za największe nieszczęście. Tomasz jednak nie podziela tego zdania. Uznanie ze strony szerokich mas czy też nawet uznanie ze strony elit, jest samo w sobie zawodne. W tym tkwi klucz do zrozumienia problemu transcendentalizmu. Wiedza bez uznania (*Anerkennung*) jest dla Hegla tylko pozorem wiedzy (nie jest „samoświadomością”). Kant wypowiada tę samą myśl w zawiązku: o wartości wiedzy stanowić ma jej powszechność. Temu zdaniu klasyczna zdecydowanie przeczy. Zarazem filozofia ta poczytywana bywa za „nienowoczesną”, nie cieszy się *uznaniem*, a to ma stanowić „dowód” jej anachroniczności.

Nie ulega kwestii, że spotykany przeze mnie człowiek jest „obiektem” formalnie i specyficznym różnym od obiektów nieożywionych. Jeżeli te ostatnie słusznie uważa się za środki, to tamte, „specyficzne”, można by (opacznie) poczytać za „częstki” ostatecznego przeznaczenia człowieka. W tym zaś tkwi sofizmat transcendentalizmu. Ludzkość Bogiem stać się nie może nigdy. Żyjemy (istniejmy) przez partycypację, ale żaden z nas nie da się zredukować do elementu zbioru zwanego *humanitas*. „Z racji swego istnienia ludzie wcale bogami nie są; partycypujemy w tym, ku czemu Igniemy; «stajemy się» [naprawdę] dzięki partycypacji w Tym, który jest prawdziwie Bogiem”.¹⁵⁰ Za Psalmem 118 powiemy: HETH.

¹⁵⁰ Augustinus, IN EUMDEM PSALMUM 118, Sermo 16.

Piorum portio Deus est.

[v 57.] Hos versus psalmi huius magni nunc aggredimur in Dei voluntate tractandos: Pars mea Dominus; quod habent quidam: Portio mea, Domine. Quod utrum ideo dicatur, quia particeps eius fit quisquis ei adhaeret, sicut scriptum est: Mihi autem adhaerere Deo bonum est; non enim existendo sunt homines dii, sed fiunt participando illius unius qui verus est Deus: an quia partes sibi eligunt homines in hoc mundo, sive sortiuntur, alius hoc, alius illud, unde quisque vivat; quodammodo portio piorum Deus est unde semper vivant: uterque non est sensus

Portio mea, Domine, dixi, custodire legem tuam. [57] Moim działem jest Pan – mówię, by zachować Twoje słowa (BT).

Tylko w Bogu mamy *wypełnienie* naturalnego dążenia: z innymi *dzielimy taki sam* do Niego stosunek. Psalm 118 mówi: Particeps ego sum omnium timentium te, et custodientium mandata tua (63 μέτοχος ἐγὼ εἰμι πάντων τῶν φοβουμένων σε καὶ τῶν φυλασσόντων τὰς ἐντολάς σου). „Wszyscy ludzie są braćmi” tylko *dzięki* Temu, kto – będąc Bogiem – przyjął nasze człowieczeństwo.¹⁵¹

Widząc spotykanych ludzi, widzę nie tylko ich twarze i ciała. Nawet twarz „mówi” mi *pośrednio* o tym, co tkwi „głębiej”. Porównując naczelną intentio mojego życia oraz zasób dostępnej mi wiedzy o bycie z postrzeganymi obiektami, stwierdzam, że – obok tego, że są one „zwykłymi” obiektami – same nadto mają własną wiedzę oraz własne zamierzenia życiowe. Myśl Kanta i Hegla sprowadza się do postulatu „uśrednienia” wszelkich owych zamierzeń do jednej postaci tzw. „człowieczeństwa”. W ten sposób uznanie jednych przez drugich (taka weryfikowalność wiedzy) stanowiłoby o wartości duchowej ludzi. Zarówno Kant jak i Hegel rezygnując z nauki naczelnej (metafizyki) operują argumentami natury historycznej, które mają tę romantyczną wizję postępu legitymizować. Patrząc wszelko z dystansu dwu wieków „twórczej” recepcji ich myśli; wieków, które upłynęły od ich śmierci, dysponujemy nierównie bardziej ważkimi argumentami historycznymi co do tego, że „ulepszanie się” ludzkości (jako proces konieczny) jest mitem.

absurdus. Sed quod sequitur audiamus: Dixi, custodire legem tuam. Quid est: Portio mea, Domine, dixi, custodire legem tuam; nisi quia ita erit portio cuiusque Dominus, cum legem eius custodierit?

¹⁵¹ Ibidem,

Non efficeremur divinitatis Christi particeps, nisi ipse mortalitatis nostrae particeps, fieret.

6. [vv 63.64.] Iam vero quia ista fiunt gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum, vocem personae suae per hanc prophetiam suo corpori adiungit ipse Salvator. Ad ipsum caput enim proprie quod sequitur pertinere arbitror: *Particeps ego sum omnium timentium te, et custodientium mandata tua*. Sicut est in Epistola quae ad Hebraeos inscribitur: *Qui enim sanctificat, et qui sanctificantur, ex uno omnes; propter quam causam non confunditur fratres eos vocare*. Et paulo post: *Propterea ergo, inquit, quia pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse propemodum eorum participavit*. Quod quid est aliud, quam: Eorum particeps factus est? Neque enim efficeremur particeps divinitatis eius, nisi ipse mortalitatis nostrae particeps fieret. Nam et in Evangelio, quod nos divinitatis eius particeps facti sumus, ita dicitur: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri; his qui credunt in nomine eius, qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt*. Ut autem hoc fieret, quia et ipse factus est particeps mortalitatis nostrae, ita ibi sequitur: *Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*. Per hanc eius participationem nobis gratia subministratur, ut caste timeamus Deum, et custodiamus mandata eius. Proinde ipse Iesus loquitur in ista prophetia: sed quaedam in membris suis et unitate corporis sui, tamquam in uno quodam homine diffuso toto orbe terrarum, et succrescente per volumina saeculorum; quaedam vero in seipso capite nostro. Unde et hoc est quod ait: *Particeps ego sum omnium timentium te, et custodientium mandata tua*. Et quia propter hoc quod particeps factus est fratrum suorum, Deus hominum, immortalis mortalium, ideo granum cecidit in terram, ut mortificatum multum fructum faceret; de ipso fructu secutus adiunxit: *Misericordia tua, Domine, plena est terra*. Et unde hoc, nisi cum iustificatur impius? In cuius gratiae scientia ut proficiatur, adiungit: *Et iustificationes tuas doce me*.

Obserwując spotykanych ludzi dość wnikliwie, pod ich fizycznym sposobem bycia istotnie mogę „dostrzec” wiedzę – werbalizowaną przy pomocy znaków oraz wiedzę moralną – okazywaną przy wyborach moralnych. Fenomeny bycia ludzkiego przedstawiają (reprezentują) myśl tkwiącą w umyśle danej osoby. Mogą to czynić adekwatnie lub nie. Jeżeli nie zadowolam się konwencjonalnym kłamstwem i nie ograniczam się do uznania „odgrywania roli” (ducere partes), odkrywam dobro jako *przedmiot* działania „innego”, a pośrednio jako jego cechę wewnętrzną (proprium). Te dwie rzeczy wypadnie odróżnić: jakkolwiek dokonując wyborów dobrych sami stajemy się dobrzy, a czytając wartościowe książki – mądrzy, to jednak przedmiot działania i myślenia jest różny od sprawności, z której on wypływa, i tej, którą on kształtuje.

Żyjąc rozumnie „rozpoznajemy” ludzi, czy też nawet ustalamy ich pozycję w świecie „naszym” przez przypisanie danej osobie (lepiej lub gorzej) określonej i poznanej intentio. Nie możemy jej poznać wprost ani też nieomylnie, ale refleksja intelektualna daje nam wystarczające przestanki po temu, aby powiedzieć, że w danej sytuacji uczyniliśmy *wszystko*, aby prawdę o danym stanie przedmiotowym poznać. Refleksja ta jest trudna, dlatego, że obok oceny intelektualnej narzuca nam się często określony stosunek emocjonalny, czy też „bagaż doświadczeń”, czyli pamięć o tym, co „na pewno jest”. Refleksja wymaga wysiłku i wyrzeczenia się pochopnych sugestii.

Nie mamy niezawodnego poznania własności jednostkowych (proprietas individuales), mamy jednak pośrednie poznanie propriissimum hominis (tego, co danej osobie „najwłaściwsze”): jego indywidualnego aktu istnienia. Nie poznajemy go wprost, ale rzetelną jest wiedza, która daje nam „pewność moralną” co do tego, że każda spotkana osoba istotnie jest osobą, czyli substancją wyróżnioną istnieniem rozumnym. Istnienie to inaczej życie. Stąd też „etyka”, która godziłaby w istnienie i życie człowieka jest etyką tylko z nazwy. Ma to zupełnie ogólną postać problemu (filozoficznego): czy istnienie (ludzkie) jest czymś „przygodnym”, co wydają się powtarzać za Awicenną prawie wszyscy filozofowie nowożytni, czy też jest ono raczej proprium – tym, co wprowadzie z konieczności człowiekowi nie przysługuje (bo kreatorem własnej egzystencji on nie jest), ale mimo wszystko „idzie za pryncypiami istoty” jako to, co odeń „nieoddzielne”.¹⁵² Nic nie istnieje z konieczności, ale to, co doszło do istnienia (a jego existere jest empirycznie dostrzegalne) z konieczności dąży do własnego istnienia (i partycypuje w nim) – z lepszym lub gorszym skutkiem. Filozofia podobnie jak inne nauki zajmuje się tylko tym, co ogólne i konieczne. Dążenie do istnienia jest *najogólniejszą* naturalną tendencją. Wszystko zaś, co istnieje, z konieczności dąży do zachowania i wzmocnienia tegoż istnienia, choć dążeniu temu może stać w poprzek działanie „inne”. Celem etyki jest wskazanie tego, co konieczne do osiągnięcia pełni istnienia.

¹⁵² Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 co. 1. Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa, ut totum aliquod, sive res incompleta, ut pars vel accidens. Secunda vero operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex congregatione principiorum rei in compositis vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus. Et quia veritas intellectus est ex hoc quod conformatur rei, patet quod secundum hanc secundam operationem intellectus non potest vere abstrahere quod secundum rem coniunctum est, quia in abstrahendo significaretur esse separatio secundum ipsum esse rei, sicut si abstraho hominem ab albedine dicendo: homo non est albus, significo esse separationem in re.

Każdy z nas może życie utracić i każdy je w momencie poczęcia otrzymuje. Nie znaczy to jednak, by było ono czymś „przygodnym” (przypadkowym) lub choćby było tylko „naddane” istocie człowieka. Istnienie tkwi w niej jako jej proprium. Tylko „wiedza istotowa” Husserla i Wittgensteina owo istnienie pomija – podobnie jak scientia quidditativa Jana Dunsa Szkota. Werbalnym przeciwieństwem „esencjalizmu” jest „egzystencjalizm”. Mielibyśmy rzekomo „intuicję” istnienia, bardziej wartościową niż sucha i abstrakcyjna wiedza co do istot. Problem w tym, że nikt jednak tej intuicji nigdy nie miał, a ci, którzy twierdzą, że ją posiadają, łudzą się lub nie rozumieją, czym jest istnienie. Nadto i inkryminowany esencjalizm najdalszy jest od abstrakcjonizmu. Wiedza dotyczy zawsze tego, co ogólne. Istnienie ogólne nie jest, ale jest ono *skutkiem najbardziej ogólnego* dążenia (intentio) natury do zaistnienia (Arystoteles) czy też istnienia (Tomasz). Dlatego istnienie jest poznawalne w nauce najbardziej ogólnej, a wcale nie może być poznawalne bezpośrednio (intuicyjnie). Jest ono bowiem „egzystencjalnym testem” wartości wszelkiej wiedzy w ogóle: wiedza, która prowadziłaby do niszczenia życia, nie jest wiedzą, choć może być „sztuką”, gdyż brak jej odniesienia do generalnego celu ludzkiego życia. Paradoksalnie bardziej *cenimy* „wiedzę o istnieniu” a stąd bardziej cenimy „zauroczenie” unikatowością osoby, w której jesteśmy w stanie dostrzec „piękno” dążenia ku Bogu, niż wiedzę. Jest tak dlatego, że zamierzenie „subiektywną intencją” wcale nie jest: celem realnym (*istniejącym* realnie) jest cel transcendentny w bodaj najsłabszym tego słowa znaczeniu. Nieufność do „wiedzy” wpływa stąd, że bywa ona pojmowana jako „teoria” w sensie neopozytywistycznym, a ta nie podaje definicji realnych: „szczęśli bycia” na drodze ku Dobru Najwyższemu.

W etyce chodzi o dobro, ale ostatecznie chodzi o Transcendencję w mocnym tego słowa znaczeniu. Utkwiwszy wzrok w ten Cel (widziany – idąc za myślą Arystotelesowskiej „Zachęty do filozofii” – z oddali) wedle niego oceniamy (jako liche) wszystko, co spotykamy tylko na drodze ku Niemu. Cenimy wiedzę o Istnieniu Samym (Bogu) niż jakąkolwiek wiedzę o tym, co istnieje tylko przez partycypację. „Bo jeśli tak wiele umieć mogli, iż świat mogli rozumem ogarnąć: jakoż Pana jego nie łącniej należeli? [...]” (Księga Mądrości, Rozdział XIII, 9. BW).¹⁵³ Zapobiegliwość o rzeczy „ważne” niewiele lepsza jest od bałwochwalstwa.¹⁵⁴

¹⁵³ 1. A ludzie wszyscy są nikczemni, w których nie masz znajomości Bożej i z tych rzeczy dobrych, które widzą, nie mogli zrozumieć tego, który jest, ani przypatrując się sprawom, obaczyli, kto by był sprawcą.

2. Ale albo ogień, albo wiatr, albo prędkie powietrze, albo obrót gwiazd, albo gwałtowną wodę, albo słońce i księżyc za sprawcę okręgu ziemi bogi mieli.

3. Z których piękności kochając się, jeśli je bogami być mniemali, niechże wiedzą, jako nad nie piękniejszy jest panujący nad nimi; gdyż sprawca piękności to wszystko stworzył.

4. Abo jeśli się mocy i sprawom ich dziwowali, niech rozumieją z nich, iż mocniejszy jest ten, który je uczynił:

5. z wielkości bowiem ozdoby i stworzenia jaśnie Stworzyciel tych rzeczy poznany być może.

[...]

[1] Vani autem sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei; et de his quae videntur bona, non potuerunt intelligere eum qui est, neque operibus attendentes agnoverunt quis esset artifex; [2] sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem et lunam, rectores orbis terrarum deos putaverunt. [3] Quorum si specie delectati, deos putaverunt, sciant quanto his dominator eorum speciosior est; speciei enim generator haec omnia constituit. [4] Aut si virtutem et opera eorum mirati sunt, intelligant ab illis quoniam qui haec fecit fortior est illis; [5] a magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri. [6] Sed tamen adhuc in his minor est querela; et hi enim fortasse errant, Deum quaerentes, et volentes invenire. [7] Etenim cum in operibus illius conversentur inquirunt, et

Ważymy „lekce” tylko to, co Celem Ostatecznym nie jest, gdyż obok dążenia najbardziej generalnego mamy dążenia partykularne. Mają one za przedmiot nie tylko podtrzymywanie istnienia własnego lub „własnego” sensu largo („własnym” jest dla mnie los osoby, którą darzę życzliwością). Podtrzymywanie bowiem to tylko minimum. Kochać to tyle, co zachowywać dobro już istniejące, ale nadto i je *pomnażać*.¹⁵⁵ Etyka mówi o dążeniu do pełni istnienia, a tej pełni w samym sobie człowiek nie posiada i posiadać nie może.

persuasum habent quoniam bona sunt quae videntur. [8] Iterum autem nec his debet ignosci. [9] Si enim tantum potuerunt scire ut possent aestimare saeculum, quomodo hujus Dominum non facilius invenerunt?

¹⁵⁴ Augustinus, SERMO 68, DE CAPITULO EVANGELII SEC. MT UBI AIT DOMINUS:
„CONFITEOR TIBI, PATER, DOMINE CAELI ET TERRAE, QUIA
ABSCONDISTI HAEC A SAPIENTIBUS ET PRUDENTIBUS” ET CETERA

Minus irridendi qui Dei opera quam qui opera hominum deos putaverunt.

4. Verumtamen, carissimi, magis mirum est, quod invenimus in quodam Scripturae sanctae loco, etiam illos reprehensos qui cognoverunt, et ipsorum accusatam stultitiam, falsamque inrisam esse sapientiam. Nam illos qui non cognoverunt ex creatura Creatorem arguit liber ille Sapientiae, ubi dicit, quia siderum gyrum, quia solem, quia lunam, rectores orbis terrarum deos putaverunt. Et de his dictum est, quod, licet praeferantur eis qui idola coluerunt, et opera hominum, non opera Dei, deos esse putaverunt; tamen etiam ipsi accusati sunt, ut diceretur: Iterum nec ipsis est ignoscendum. Iam enim in comparatione eorum qui deos habent opera hominum, utique meliores qui deos habent opera Dei. Idolum enim faber fecit, solem Deus fecit: in comparatione eius qui deum putat quod faber fecit, melior est ille qui hoc putat deum quod Deus fecit. Sed tamen adtendite quomodo arguantur etiam ipsi, et quam recte accusentur: Iterum, inquit, nec ipsis est ignoscendum; si enim tantum potuerunt valere, ut possent aestimare saeculum, quomodo eius Dominum non facilius invenerunt? Accusati sunt consumentes tempora sua et occupationes disputationum suarum in perscrutanda et quodammodo metienda creatura: quaesierunt meatus siderum, intervalla stellarum, itinera caelestium corporum; ita ut computationibus quibusdam ad eam scientiam pervenirent, ut praedicerent defectum solis, defectum lunae, et quando praedicerent eveniret, eo die et ea hora, tantum, et tanta parte, ex quanta parte illi praedixerant. Magna industria! magna sollertia! Sed ubi Creatorem scrutati sunt, positum non longe a se, non invenerunt; quem si invenissent, haberent apud se. Tamquam si quisquam istam fabricam ingressus numeraret columnas, metiretur quot cubitorum essent, colligeret altitudinem tecti, latitudinem pavimenti, staturamque parietum, et renuntiaret tibi de omnibus numerum quem tu ignorares; sed tu tamen a quo esset fabrica constructa scires, ille nesciret, et nimium rerum incertus non putaret hanc fabricam ab homine constitutam, sed aestimaret columnas istas, hoc tectum, istos parietes, sua vi et natura, nullo actore extitisse; aut alicui parti fabricae huius eam tribueret potentiam, ut ab ipsa cetera constructa esse sentiret: et tu cum dixisses: „Homo fecit hanc fabricam”; ille diceret: „Quis homo? quando homo potuit hanc fabricam fabricare? Tectum hoc quod vides altum, ipsum tectum fabricavit ista omnia quae cernis humilia”. Non dico desipiens, delirus tibi appareret. Et quid ei prodesset, quod tibi mensuram columnarum omnium totiusque fabricae numeros computaret, et diceret quod tu nescires? Homo meliore praeditus scientia, actorem huius fabricae scires: plus est enim nosse quia homo fecit, quia ratione factum est, quia rationali mente constructum est, quia consilium praecessit hanc molem; quam scire quot cubitorum columna sit, vel quot sint columnae, vel quam latum pavimento aut tectum.

¹⁵⁵ Summa Theologiae I, q. 20 a. 2 co. [...] voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab obiecto, amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed e converso bonitas eius, vel vera vel aestimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet, et ad hoc operamur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.

Metafizyka odkrywa *proprisimum* (istnienie). Etyka okrywa *propria*, które *prowadzą* do pełni istnienia. Cała druga część etyki szczegółowej Summy Tomaszowej (IIa-IIae) jest analizą *propria* – okoliczności materialnych czynu, które kwalifikują go jako moralny właśnie, tzn. służący pozyskaniu pełni życia. Bez analizy tych przypadłości, które określamy mianem *propria*, etyka jest niczym.

Porządek relacji do rzeczy odwraca się w wypadku przejścia od poznania teoretycznego do praktycznego. Dążymy do rzeczy realnych (gdyż inaczej etyka byłaby subiektywizmem), a tymczasem przeciwnie: rzeczy są poznawane, gdyż dążą – wedle Arystotelesa – do doskonalenia umysłu ludzkiego (zgodnie z *zamyśłem* samego Stwórcy). Praktycznie przypisujemy jednostkom pewne „właściwości”, czyli *propria*: *intentiones*, które wyznaczają kierunek „wektora życia” każdej z nich (jeżeli jednostka ta jest człowiekiem). Natomiast *propria* poznania teoretycznego to – by tak rzecz – modalności bycia. Właściwym np. dla bycia ludzkiego jest posiadanie ciała, serca, dłoni, mózgu umysłu i woli. *Propria* są namiastką definicji: definiujemy odróżniając to, co właściwe (od strony formalnej) dla danej klasy bytów w przeciwieństwie do innej. *Propria* wszelako doskonałą również daną jednostkę w porządku istnienia: *proprisimum* i *formalissimum* każdej z nich jest to jej własny akt istnienia. On jest *źródłem* doskonałości, choć z drugiej strony – *Źródłem* doskonałości ostatecznej może być tylko Istnienie Samoistne, czy *przedmiot* poznania ostatecznego i ostatecznego dążenia.

Proprium hominis (taka właściwość gatunku człowiek) to rozumność: ona stanowi o formalności tegoż gatunku. Nie jest to właściwość łatwo dostrzegalna, gdyż wielu („uczonych”) pragnęło zatrzeć różnicę *jakościową* między umysłem zwierzęcym a ludzkim, tym samym odmawiając temu ostatniemu cechy niezniszczalności. Poszło za tym zrównanie dążenia rozumnego (dążenia ludzkiego serca, czyli woli; dążenia do dobra w ogóle) z dążeniem natury emocjonalnej – właściwej zwierzętom. Niewątpliwie uczucia manifestują się silniej niż to, co leży (jako pragnienie dobra w ogóle) *pod* nimi; niż pragnienie dobra tego oto – naocznie danego. „Silniej” wszelako nie znaczy dla człowieka cywilizowanego „lepiej”. Powierzchownym (fenomenalnym) ujęciem przedmiotu umiłowanego zadowolić się niepodobna.¹⁵⁶

„Właściwości ludzkiego bycia” jest potencjalnie bardzo wiele. W istocie wszystkie czasowniki figurujące w słownikach możemy traktować jako *propria* bycia – jakie jego odmiany, a wszystkie rzeczowniki – jako źródła tegoż bycia. Nieczęsto jednak zdobywamy się na ścisłą ich definicję. Zadaniem etyki jest właśnie zdefiniowanie poszczególnych (tzn. w etyce: najważniejszych) odmian (*propria*) bycia przez bycie-w-relacji do ostatecznego celu życia. Wielość sytuacji „przygodnych” mogłaby skłaniać do powzięcia myśli o konstruowaniu „etyki sytuacyjnej” na bazie Kantowskiego formalizmu. Jedna dyrektywa *werbalna* dawałaby

¹⁵⁶ Summa Theologiae I-II, q. 28 a. 2 co. Nam quantum ad vim apprehensivam amatum dicitur esse in amante, inquantum amatum immoratur in apprehensione amantis; secundum illud Philipp. I, eo quod habeam vos in corde. Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem inquantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quae ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora eius ingreditur. Sicut de spiritu sancto, qui est amor Dei, dicitur, I ad Cor. II, quod scrutatur etiam profunda Dei.

mianowicie formę wszystkim imperatywom działania *in concreto*, a te ostatnie same definiowalnymi wcale by być nie mogły.

Etyka szczegółowa jest zadaniem trudnym, ale nie niemożliwym. Jest ona nadto – konieczna dla jasnego określenia kierunku życia. Tzw. imperatyw kategoryczny w ogóle tego kierunku nie wytycza. Rolę imperatywu kategorycznego pełni w etyce klasycznej *intentio*. Ona jest „formą człowieczeństwa”, gdyż z *intentio* – jako pryncypium – na drodze rozumowania sylogistycznego – wyprowadzamy dyrektywy (imperatywy) działania *in concreto*. Można do pewnego stopnia zrozumieć trudność konstruowania etyki na takim fundamencie, choć z drugiej strony – nie można usprawiedliwić jej zaniechania. Chodzi o zrozumienie, czym *intentio* rzeczywiście jest. Trudność zrozumienia (a zarazem jego wartość) wpływa z naczelnej aporii etyki Arystotelizmu. Rozumując (w sumieniu) wychodzimy do pryncypium, które samo musi być słuszne, inaczej bowiem roztropność byłaby przebiegłością, a nie cnotą intelektu praktycznego. Z drugiej jednak strony, ocena ta jest funkcją tegoż rozumu. *Wydaje się*, że pojawia się błędne koło.

Od zarania refleksji natury moralnej filozofowie (np. Bias z Priene) odnotowywali tragiczny fakt „pęknięcia” osobowości moralnej każdego człowieka. Można mieć zasadne wątpliwości, czy rzetelnie możemy być upewnieni co do szlachetności własnych *intentiones*: rodzimy się bowiem z dyspozycjami do zła raczej niż do dobra. Po swojemu dostrzegł to Kant mówiąc o „radikalnym złu tkwiącym w naturze ludzkiej”. Cały problem jednak tkwi w tym, czy zło owo jest *zupełnie niepokonane*, a z drugiej strony, czy aby jedyną drogą „ulepszenia” wszystkich jest stopienie się wszystkich dążeń partykularnych w jedną „formę człowieczeństwa”, co oznaczałoby że zło jest niepokonane *dla osoby jako osoby*. Nawet jednak zakładając istnienie „jednej formy człowieczeństwa” można by zasadnie zapytać o jej statusu ontyczny. Kant na to pytanie nie odpowiedział.

Humanitas filozofii klasycznej Cycerona to bycie (porządnym) człowiekiem, a nie bycie „częstką większej całości”; „realności pierwotnej”. Etyka Arystotelesa jest minimalistyczna, i to stanowi o jej wartości: istnienie „człowieczeństwa globalnego” (szczęśliwie) nie stanowi przedmiotu jej rozważań; „holizm” nauką nie jest. Szczęście ostateczne (według Arystotelesa) to kontemplacja ładu kosmosu i jego Arché (Boga). Jest to najwięcej, na co mogą się zdobyć umysły nielicznych, a nadto: nie w pełni jednak doskonałych ludzi. Chcielibyśmy zaś, by zamierzenia *wszystkich* ludzi były tyleż zgodne, co *godziwe*. Jak jednak doprowadzić je do jedności *nie degradując* przedmiotu zamierzeń wszystkich?

Intentio człowieka nie jest głosem wykrzyczanym w otchłani kosmosu. *In concreto* spotyka się ona z zamysłem samego Boga. Chodzi jednak w tym wypadku nie tyle o zamysł stwórczy (bo na analizie jego poprzestaje filozofia), ale o zamysł zbawczy, tzn. zamysł skierowania woli człowieka ku Bogu, a nadto (wtórnie) naprawienia „pęknięcia” w naturze ludzkiej, której skutkiem jest nieposłuszeństwo uczuć rozumowi. Chcemy (jako ludzie wierzący) *tego samego dokładnie*, tylko wówczas gdy *intentio* nasza spotyka się z zamysłem (*intentio*) Boga. Sam Duch św. porusza wolę człowieka każdego, by chciał on *tego samego*, co Bóg, a *pośrednio* – tego, co inni ludzie.

Zasadniczo o Bożym „chcieć” orzekać będziemy velle i intendere. Zważywszy wszelako pochodzenie „wyroków” Bożych, te ostatnie nazwiemy mianem consilia właśnie.¹⁵⁷ W Bogu nie ma poznania dyskursywnego typowego dla namysłu ludzkiego, ale *skutek* intentio Boga podobny jest do skutku rozumowania naszego. Intencja i namysł człowieka są do siebie ściśle przyporządkowane. Per analogiam tę relację chcenia do tego, czego z pewnością Bóg chce, przypiszemy Bogu.¹⁵⁸

Bolesna śmierć Chrystusa [...] należy [...] do tajemnicy zamysłu Bożego [...] Dla Boga wszystkie chwile czasu są terazniejsze w ich aktualności. Ustalił On więc swój odwieczny zamysł „przeznaczenia”, włączając w niego wolną odpowiedź każdego człowieka na Jego łaskę: [...] by wypełnić swój zbawczy zamysł (por. Dz 3, 17-18).¹⁵⁹

¹⁵⁷ I^a-IIae q. 14 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ea quae dicuntur de Deo, accipienda sunt absque omni defectu qui invenitur in nobis, sicut in nobis scientia est conclusionum per discursum a causis in effectus; sed scientia dicta de Deo, significat certitudinem de omnibus effectibus in prima causa, absque omni discursu. Et similiter consilium attribuitur Deo quantum ad certitudinem sententiae vel iudicii, quae in nobis provenit ex inquisitione consilii. Sed huiusmodi inquisitio in Deo locum non habet, et ideo consilium secundum hoc Deo non attribuitur. Et secundum hoc Damascenus dicit quod Deus non consiliatur, ignorantis enim est consiliari.

¹⁵⁸ I^a-IIae q. 14 a. 1 ad 1

¹⁵⁹ Katechizm Kościoła Katolickiego, 599-605.

II. Mors redemptiva Christi in divino salutis consilio

« Iesus definito consilio Dei traditus »

[599] Violenta mors Iesu in infelici adiunctorum concursu fructus casus non fuit. Ea ad mysterium consilii pertinet Dei, ut sanctus Petrus Iudaeis Hierosolymorum explicat inde a suo primo Pentecostes sermone: Hic « definito consilio et praescientia Dei » traditus est (Act 2,23). Hic biblicus loquendi modus non significat eos, qui Iesum tradiderunt, solummodo passivos fuisse executores scenae in antecessu a Deo scriptae.

[600] Omnia temporis momenta in sua actualitate praesentia sunt Deo. Ipse igitur consilium Suum « praedestinationis » stabiliter aeternum, liberum uniuscuiusque hominis gratiae Suae responsum includens in eo: « Convenerunt enim vere in civitate ista adversus sanctum puerum Tuum Iesum, quem unxisti, Herodes et Pontius Pilatus cum gentibus et populis Israel, facere, quaecumque manus Tua et consilium praedestinavit fieri » (Act 4,27-28). Deus actus ex eorum caecitate ortos permisit ad Suum consilium adimplendum salutis.

« Mortuus est pro peccatis nostris secundum Scripturas »

[601] Hoc divinum salutis consilium occisionis « Iusti Servi » in antecessum erat in Scriptura nuntiatum tamquam mysterium Redemptionis universalis, id est, Redemptionis quae homines a peccati liberat servitute. Sanctus Paulus, in quadam fidei confessione, quam dicit se « accepisse », profitetur « quoniam Christus mortuus est pro peccatis nostris *secundum Scripturas* » (1 Cor 15,3). Mors Christi redemptiva peculiariter prophetiam Servi adimplet patientis. Iesus Ipse sensum Suae vitae et Suae Mortis sub luce Servi patientis praesentavit. Post Suam Resurrectionem, hanc Scripturarum interpretationem discipulis Emmaus, deinde ipsis dedit Apostolis.

De veritate, q. 12 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum, quod consilium Dei dicitur ipsa aeterna Dei dispositio, quae nunquam variatur propter quod dicit Gregorius, quod Deus nunquam mutat consilium. Sententia vero dicitur hoc ad quod aliquae causae sunt ordinatae. Sententiae enim in iudiciis ex causarum meritis proferuntur. Quandoque autem hoc ad quod causae sunt ordinatae, est etiam a Deo ab aeterno dispositum: et tunc idem est Dei consilium et sententia. Quandoque vero ad aliquid ordinatae sunt causae, quod non est a Deo ab aeterno dispositum: et tunc Dei consilium et sententia feruntur ad diversa. Ergo ex parte sententiae, quae respicit causas inferiores, invenitur mutabilitas; sed ex parte consilii invenitur semper immutabilitas. Prophetiae vero revelatur quandoque sententia consilio conformis: et tunc prophetia habet immobilem veritatem etiam quantum ad eventum. Quandoque vero

Obecnym w świecie zamysł Boży (*consilium salutis*) stał się dzięki przyjęciu przez Drugą Osobę Trójcy ludzkiej natury. Ta wspólna „nam” forma człowieczeństwa jest *realną* podstawą zniesienia „dążeń partykularnych”. Bez Logosu ludzie ze sobą nawzajem porozumieć się nie mogą.¹⁶⁰

W ten zaś sposób pokazuje się rozwiązanie kolejnej aporii etyki: trudności z dostrzeżeniem *propria* („wartości”) innych osób. O to dostrzeżenie jest obecnie niezwykle trudno. Zamysł Boga to zamysł jedności *bez zniesienia odrębności osób*: zamysł Trynitarny: Duch kształtuje Logos w pełni czasu i w historii życia każdego poszczególnego człowieka, przez Tę tylko, która za każdym razem wypowiada zbawcze Fiat.¹⁶¹ Wiemy, że takie działanie Trójcy jest konieczne dla zbawienia każdego człowieka. Z drugiej wszelako strony, tego „nie widzimy”. Widzimy *propria*, tzn. fenomeny działania Boga, pod którymi skrywa się niedostrzegalne oczom profanów działanie Trójcy.

W teologii Osoby Trójcy są jednoznacznie scharakteryzowane przez tzw. *proprietates personales*: *filiatio*, *paternitas*, *communis spiratio*.¹⁶² Wszelako przybliżeniem tych ścisłych

revelatur sententia consilio non conformis: et tunc habet immobilem veritatem quantum ad ordinem, et non quantum ad eventum, ut dictum est.

I^a-II^a q. 112 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, praeparatio ad hominis gratiam est a Deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto. Potest igitur praeparatio dupliciter considerari. Uno quidem modo, secundum quod est a libero arbitrio. Et secundum hoc, nullam necessitatem habet ad gratiae consecutionem, quia donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae. Alio modo potest considerari secundum quod est a Deo movente. Et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest; secundum quod et Augustinus dicit, in libro de Praedest. Sanct., quod per beneficia Dei certissime liberantur quicumque liberantur. Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur; secundum illud Ioan. VI, omnis qui audivit a patre et didicit, venit ad me.

¹⁶⁰ „Człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć, ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa” (św. Jan Paweł II).

¹⁶¹ III^a q. 30 a. 1 co. Respondeo dicendum quod congruum fuit beatae virgini annuntiari quod esset Christum conceptura. Primo quidem, ut servaretur congruus ordo coniunctionis filii Dei ad virginem, ut scilicet prius mens eius de ipso instrueretur quam carne eum conciperet. Unde Augustinus dicit, in libro de virginitate, beator Maria est percipiendo fidem Christi, quam concipiendo carnem Christi. Et postea subdit, materna propinquitas nihil Mariae profuisset, nisi felicius Christum corde quam carne gestasset. Secundo, ut posset esse certior testis huius sacramenti, quando super hoc divinitus erat instructa. Tertio, ut voluntaria sui obsequii munera Deo offerret, ad quod se promptam obtulit, dicens, ecce ancilla domini. Quarto, ut ostenderetur esse quoddam spirituale matrimonium inter filium Dei et humanam naturam. Et ideo per Annuntiationem expetebatur consensus virginis loco totius humanae naturae.

¹⁶² Summa Theologiae I, q. 40 a. 1 ad 1. Et secundum hanc duplicem rationem identitatis, *proprietates personales* sunt idem cum personis, ea ratione qua abstractum est idem cum concreto. Sunt enim ipsae personae subsistentes; ut paternitas est ipse pater, et filiatio filius, et processio spiritus sanctus.

własności są attributiones.¹⁶³ Mądrość jest – ściśle rzecz biorąc – atrybutem esencjalnym, ale przypisujemy ją (przez przybliżenie) – Logosowi. Miłość podobnie (choć jest wspólna dla wszystkich Osób Trójcy) jest przypisywana Duchowi św. Są to – by tak rzec – proprietates, *dzięki którym* rozpoznajemy (choć tylko ogólnie), to, co właściwe poszczególnym Osobom, gdyż Osoba to pojęcie zupełnie ściśle.¹⁶⁴

Stąd też jeden zamysł Boga, jeden sposób działania Trójcy, pokazuje się in concreto w rozmaitych przejawach, które – choć ściśle rzecz biorąc są działaniami Trójcy – „dla nas” są „wartościami” (proprietates), które dają o tym działaniu Trójcy niejaki pojęcie.¹⁶⁵ Chodzi o wartości chrześcijańskie. A parte Dei będą nimi wielorakie sposoby bycia Boskiej intentio zbawczej (konieczna dla realizacji zamysłu zbawczego konsekwencja tych aktów). A parte hominis – będą nimi obiekty poszczególnych cnót moralnych z tym tylko zastrzeżeniem, że wszystkie te obiekty łączą się w jedno zamierzenie nie dzięki „człowieczeństwu” człowieka wziętemu od strony formalnej, ale dzięki człowieczeństwu przyjętemu przez Chrystusa. Łączą się tak w jednym zamysle zbawczym samego Boga. Jeden „promień” zbawczego zamysłu Boga „rozszerza się” na szereg barw, które in concreto dają nam niejaki pozytywne pojęcie o działaniu samego Boga.

Dzięki realnie obecnym w nas sprawnościom poddawania się działaniu Ducha św. (Darom) „dostrzegamy” fakty specyficznie. Niewłaściwym jest – sub specie aeternitatis – to, co nie prowadzi do zjednoczenia z Logosem, drogą jedynie przez Boga wybraną. Tę drogę teologowie nazwaną Niepokalaną. To, co jest „niewłaściwe”, a określone od strony

¹⁶³ I^a q. 32 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophi non cognoverunt mysterium Trinitatis divinarum personarum per propria, quae sunt paternitas, filiatio et processio; secundum illud apostoli, I ad Cor. II, loquimur Dei sapientiam, quam nemo principum huius saeculi cognovit, idest philosophorum, secundum Glossam. Cognoverunt tamen quaedam essentialia attributa quae appropriantur personis, sicut potentia patri, sapientia filio, bonitas spiritui sancto, ut infra patebit. Quod ergo Aristoteles dicit, per hunc numerum adhibuimus nos ipsos etc., non est sic intelligendum, quod ipse poneret ternarium numerum in divinis, sed vult dicere quod antiqui utebantur ternario numero in sacrificiis et orationibus, propter quandam ternarii numeri perfectionem. In libris etiam Platoniorum invenitur in principio erat verum, non secundum quod verbum significat personam genitam in divinis, sed secundum quod per verbum intelligitur ratio idealis, per quam Deus omnia condidit, quae filio appropriantur. Et licet appropriata tribus personis cognoscerent, dicuntur tamen in tertio signo defecisse, idest in cognitione tertiae personae, quia a bonitate, quae spiritui sancto appropriatur, deviauerunt, dum cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificaverunt, ut dicitur Rom. I. Vel, quia ponebant Platonici unum primum ens, quod etiam dicebant esse patrem totius universitatis rerum, consequenter ponebant aliam substantiam sub eo, quam vocabant mentem vel paternum intellectum, in qua erant rationes omnium rerum, sicut Macrobius recitat super somnium Scipionis, non autem ponebant aliquam substantiam tertiam separatam, quae videretur spiritui sancto respondere. Sic autem nos non ponimus patrem et filium, secundum substantiam differentes, sed hoc fuit error Origenis et Arii. Sequentium in hoc Platonicos. Quod vero Trismegistus dixit, monas monadem genuit, et in se suum reflexit ardorem, non est referendum ad generationem filii vel processionem spiritus sancti, sed ad productionem mundi, nam unus Deus produxit unum mundum propter sui ipsius amorem.

¹⁶⁴ Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 s.c. 1. Contra, sicut supra dictum est, dist. 25, qu. 1, art. 1, idem dicunt Graeci hypostasim, quod nos personam. Sed persona proprie dicitur in Deo, et pluraliter de tribus, et singulariter de singulis. Ergo et similiter hypostasis. Ia q. 32 a. 1 ad 1.

¹⁶⁵ Summa Theologiae I, q. 43 a. 3 ad 3. Ad tertium dicendum quod, licet per aliquos effectus filius cognosci possit a nobis, non tamen per aliquos effectus nos inhabitat, vel etiam habetur a nobis.

fenomenalnej daje „odczucie” dysharmonii. Niedoskonale „dostrzegamy” formalny brak pewnej doskonałości.

Nie zawsze „niewłaściwe” zdołamy ściśle określić mianem niebycia, choć metafizyka w ten właśnie sposób definiuje pryncypium etyki.¹⁶⁶ Co stanowi o ludzkim „być i nie być” – od strony Przedmiotu, który wcale „zwyczajnym” „obiektem” nie jest? Jest On *realną przyczyną* wydobycia człowieka z nie wiedzieć jak złożonego impasu egzystencjalnego. Ludzkie bycie przez partycypację (istnienie „niepełne”) dochodzi do pełni dzięki Istnieniu Samoistnemu również jeżeli niebycie jest prywatną pożądaną zawsze doskonałości (jest „skalaniem” naszej natury).

Proprissimum od strony przedmiotowej to cel ostateczny. Wstępujemy ku niemu po szeregu szczeblach; wybierając propria, które definiują nasze bycie w świecie przez relację do *Pryncypium* Bycia. Filozofia daje niejakię pojęcie o tej relacji, choć nie daje informacji wyczerpującej. Fakt, że Druga Osoba Trójcy przybrała ludzką naturę, jest *wolnym* aktem Boga (i stąd przedmiotem badań filozofii wprost być nie może). Jakże więc filozof pogański mógłby „odgadnąć” ten zamysł Boga? Fakty, które stanowią punkt wyjścia metafizyki, nie są to fakty historyczne.

Przyjęcie ludzkiej natury przez Logos *jest* faktem historycznym. Co więcej, jest to *factualissimum* ludzkiej egzystencji w ogóle. Jest to wolne działanie Boga, ale działanie – z racji niezmienności woli Boga – równie niezmiennie. „Sposób postępowania, jaki przyjęły trzy Osoby Trójcy Przenajświętszej przy Wcieleniu i przy pierwszym przyjściu na świat Jezusa Chrystusa, jest niezmienny. Codziennie zachowują One w sposób niewidzialny to samo postępowanie w Kościele świętym i tak będzie do końca świata, do ostatniego przyjścia Jezusa Chrystusa”.¹⁶⁷ Sens własnej egzystencji każdy poszczególny człowiek wobec tego znaleźć może tylko w tym unikatowym po równi i konsekwentnym działaniu Trójcy św., gdzie indziej zaś znaleźć go nie może wcale. Jest to jedyna forma człowieczeństwa, która daje jedność i integrację działań ludzkich – bez degradacji; bez równania w dół.¹⁶⁸ Teologia fakt

¹⁶⁶ Summa Theologiae I-II, q. 94 a. 2 co. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Metaphys. Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt.

¹⁶⁷ Święty Ludwik Maria Grignon de Montfort, Traktat o doskonałym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny. CZĘŚĆ PIERWSZA; ROZDZIAŁ II.

¹⁶⁸ Pius XII, Humani generis. Tekst polski, „HUMANI GENERIS” Encyklika PIUSA XII O pewnych fałszywych poglądach zagrażających podstawom nauki katolickiej 12 sierpnia 1950

11. Zauważa się jeszcze i inne niebezpieczeństwo i to tym groźniejsze, że pokryte pozorami szlachetności. Wielu bowiem, ubolewając nad sporami i zamieszaniem myślowym panującym wśród ludzi, pod wpływem nierozważnej gorliwości duszpasterskiej i ulegając nieokreślonym porywom, pragnęłoby gorąco i usilnie obalić mury rozgraniczające ludzi prawych i uczciwych. Głoszą zatem irenizm tj. ażeby, usunąwszy na bok sprawy sporne dzielące ludzi, starać się nie tylko zresztą o zwalczanie zjednoczonymi siłami groźby ateizmu, ale nawet uzgodnienie przeciwieństw w kwestiach dogmatycznych. [...] 12. [...] Niestety wydaje się, że niektórzy nieroztropni gorliwcy irenizmu za przeszkody do odzyskania braterskiej jedności uważają to, co wynika z praw i

ten systematycznie wyjaśnia. Tak jak każda inna nauka, dotyczy ona tego, co konieczne. Zapoczątkowanie działania zbawczego Boga koniecznym nie jest, i *faktu*, że Bóg zapragnął zbawienia człowieka (racjonalna) teologia uzasadnić nie może. Natomiast zupełnie ściśle podaje niezmienny sposób działania Boga, *wyprowadzając* go z faktu, że Wcielenie istotnie się dokonało (co do tego faktu mamy wystraszające racjonalne motywy wiarygodności). Stwierdza mianowicie, że dokonywać się musi ono *w dokładnie tym samym porządku* – Drogą Niepokalaną. Drogą tą zmierzamy do Pełni Bycia, gdyż własnej „nie-pełni” doświadczamy jako faktu, który winien nas („żywo”) obchodzić.

Nie dokonujemy nigdy wyboru między bytem a niebytem, ani też nie wybieramy nigdy zła jako zła (przedmiotem zamierzenia jest zawsze dobro, bodaj tylko pozorne, czy też uzasadnione sofizmatem egoizmu). Mimo tego, *u źródeł* wszelkich wyborów leży to, co je genetycznie poprzedza – intentio, czyli zamierzenie celu jako dobra oraz jeszcze wcześniejsze teoretyczne odróżnienie bytu od niebytu. Wybory przychodzą dopiero po (sylogistycznym) rozważeniu lub bodaj jego słabej namiastce. „Wyborów egzystencjalnych” nie dokonujemy nigdy, dlatego że istnienie *wprost* przedmiotem wyboru nie jest. Jest – jak powiedziano – ostatecznym „testem” słuszności wyborów, gdyż jest „kresem” rozumnego dążenia. Porównujemy mianowicie wniosek sylogizmu działania z jego pryncypium, czyli ujęciem dobra i bytu. Intelkt – ujmując zasadę niesprzeczności – „dostrzega” kontrast między bytem a niebytem, a nadto „wyczuwa” (wyczuwamy w ten sposób cokolwiek, gdy wyobraźnia bodaj niedoskonale partycypuje w czynności intelektu) możliwą dysproporcję między jednym a drugim: dysproporcja ma specjalnie dotyczyć tego, czym człowiek jest (obecnie), a czym być powinien (w przyszłości), przy czym „teraźniejsze”, „przeszłe” i „przyszłe” to modalności bycia w pewien sposób odpowiadające „temu-co-jeszcze-nie-jest” i temu, „co-jest-po-prostu”. „Widzimy” brak doskonałości dokonując bodaj „estetycznego” osądu nad (nie-) właściwością; postawy, mówienia.

„Bytem” i „dobrem” „nazywamy” wszystko od strony *pryncypiów* nazywania, a nie wprost. Stąd też, jeżeli na przykład Sartre pisze, że „krzywdząco” został sklasyfikowany jako „złośliwy”, to słuszne jest przynajmniej to, że zanim, ktokolwiek jest-w-skategorializowany (zwerbalizowany) sposób, pierwotnie *jest* – jako osoba, jako istota przeznaczona do szczęścia. „Nazywanie” danej osoby na drodze konwencji (która jest wynikiem *bierności* powielania schematów wyobraźni, czyli świadectwem *braku* czynności intelektu) może być istotnie przekreśleniem „egzystencjalnych” możliwości rozwoju danej osoby. Na poły mechanicznie (bo quasi instynktownie) podciągamy daną „naoczność” pod schemat „kategorii a priori” w wyniku czego w ogóle umyka nam unikatowość danej osoby. Osoba ta nie jest „niepowtarzalna” w tym sensie, by przeznaczeniem jej (przedmiotem fundamentalnej dla niej intentio) było tyleż unikatowe. Dla każdego bytu rozumnego i wolnego (dla każdego istnienia świadomego niedoskonałości własnego istnienia: tak bowiem możemy inaczej definiować animal rationale), przedmiotem działania musi być ostatecznie Pełnia Bycia. Faktem jest jednak i to, że punkt wyjścia drogi „ku szczytom” często jest „niziną”, a łatwiej jest dokonywać schematycznych „osądów” tego, co umieszczane bywa na jakieś „płaszczyźnie

zasad danych przez Chrystusa oraz z instytucji przez Niego założonych, lub stanowi obronę i ochronę nienaruszalności wiary. A to wszystko gdyby zachwiało się, nastąpiłoby wprawdzie połączenie, ale tylko we wspólne jruinie.

języka potocznego”; łatwiej jest sklasyfikować kogoś (nawet w obiektywnie *do pewnego stopnia* ważnych kategoriach), niż dostrzec, że egzystencja ludzka ma charakter diachroniczny, a to, co jest-obecnie wcale nie stanowi o tym, co jest-w-ogóle (jest-po-prostu).

W etyce elementarną postacią rozważania tego, co jest, w relacji do tego, co jeszcze nie jest, jest rozważanie powołania osoby: jej relacji do Źródła wszelkiej doskonałości. Bóg jest Najwyższym Dobrem, stąd też (jako Res, czyli to, co w pełni Realne) udziela doskonałości wszystkiemu co istnieje. Istotna jest tu ogólność: Bóg udziela dóbr również ludziom złym, gdyż inaczej w ogóle nie mogliby działać (totalna prywatyzacja dobra równa się nieistnieniu).¹⁶⁹ Udziela tych dóbr wszystkim, ale tylko ludzie rozumni „dostrzegają” ten fakt i ku Bogu trafnie kierują swe życie. Ludzie źli ten fakt (mniej lub bardziej świadomie) ignorują.

W metafizyce poprzestajemy na zupełnie ogólnym stwierdzeniu, że Bóg jest Źródłem doskonałości wszystkiego, co istnieje, a jednak to ogólne twierdzenie ma walor etyczny, gdy bierzmy pod uwagę to, że Bóg jest Źródłem doskonałości możliwych do zdobycia przez człowieka. Chodzi zasadniczo o „miejsce danej osoby” w wewnętrznym życiu Boga, nie zaś odwrotnie: w tym sensie Bóg jest Dobrem Najwyższym: nie przez umieszczenie Go na szczycie hierarchii dóbr: „umieścić” możemy tylko w naszym życiu to, co do Niego prowadzi. Rzeczy zaś, którymi się posługujemy, są dziełem Boga: mogą ku Niemu prowadzić, jeśli traktujemy je wyłącznie jako środki. Mogą też od Niego (według Augustyna) odwodzić, gdy próbujemy się nim radować (frui).

Kontemplacja porządku kosmosu budzi w nas upodobanie. Arystoteles jednak stwierdza, że takie życie ludzkie jest zgoła lichym odbłaskiem doskonałości „kontemplacyjnego” życia Boga (Metaph., XII. c. 7, 1072b 14-30). Czym ono *naprawdę* jest – nie wiadomo. Przed oczyma myślicieli pogańskich rozpościerała się „zasłona”, którą zdarło dopiero Objawienie Chrześcijańskie. Ono w całości mówi o wewnętrznym życiu Boga i możliwości naszej w nim partycypacji.

Dojście do tego Celu wymaga znacznego wysiłku – już nie tylko intelektu (na przykład zmagającego się z budzącym skądinąd zachwyt testem Metafizyki Arystotelesa). Obok wysiłku intelektu potrzeba wysiłku woli, a wobec tego sam intelekt z nią współpracujący jest już rozumem praktycznym (intellectus practicus). Ta jego czynność jest jakby „przedłużeniem” działania intelektu teoretycznego (intellectus theoreticus extensione est practicus).¹⁷⁰ Dowód na istnienie Boga (summum mądrości metafizyki) jest „drogą” (intelektu) sensu largo. Dosłownie zaś podążmy drogą naszego życia – trwającego może lat 70 – z których czasem tylko mniejszą część poświęcamy na świadome dążenie do celu: postępując na tej drodze ku Niemu. „Kontemplacja”, która przyjdzie u Kresu (J 17. 3) jest

¹⁶⁹ Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 3 ad 4. Ad quartum dicendum, quod quamvis malum sit praeter intentionem Dei, tamen ordinatio mali est intenta a Deo; et huic intentioni operans malum praeter intentionem obsequitur, faciens id quod est praeter Dei intentionem, scilicet peccatum.

¹⁷⁰ Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 2 co. Contingit autem quandoque quod verum ipsum quod in se considerabatur, non potest considerari ut regula operis, sicut accidit in mathematicis, et in his quae a motu separata sunt; unde hujusmodi veri consideratio est tantum in intellectu speculativo. Quandoque autem verum quod in re consideratur, potest ut regula operis considerari: et tunc intellectus speculativus fit practicus per extensionem ad opus.

nierównie wspanialsza niż ta, która drogę ku Bogu zapoczątkowuje lub na drodze tej – jako wytchnienie – nam towarzyszy. Tej kontemplacji towarzyszy radość. „Gdy Pan, odmienił los Syjonu, Wydawało się nam, że śnimy. Usta nasze były pełne śmiechu, A język śpiewał z radości. Mówiono wtenczas między narodami: Wielkie rzeczy im Pan uczynił! Pan uczynił nam wielkie rzeczy I radość nas ogarnęła.” (Psalm 126).¹⁷¹

Różnica między mądrością teoretyczną a praktyczną jest jasna. Rzeczy, które nas otaczają, a które rozważa metafizyk, w ich sferę się nie angażując, na pewno nie stwarzamy. Natomiast – do pewnego stopnia – sami jesteśmy współ-kreatorami własnego losu. Do Źródła doskonałości kosmosu możemy się skierować i w ten sposób możemy dobro – choć nie „stworzyć” – to osiągnąć. Samo sformułowanie „czynić dobro” zawiera już tę sugestię. Może być ona co prawda myląca, zważywszy, że uczynić dobro z nicości może tylko Stwórca wszystkiego. *Dla człowieka „czynić dobro” to zachować dobro już istniejące i to istniejące pomnażać.* Celu naszego życia nie stwarzamy: przeciwnie: podporządkowujemy mu całe nasze życie. Ta relacja to wspomniana intentio. Poza tym, że rzecz dana może istnieć lub nie, może być nadto przedmiotem *zamierzenia*.

Filozofia przyrody była wielokrotnie przeciwstawiana etyce. Mówiono nawet o „błędzie naturalistycznym”, który miałby etykę dyskwalifikować. Jest to kwestia redukcjonistycznego potraktowania samej filozofii przyrody. Historycznie, to raczej aporie, z którymi zmagał się Anaksagoras, zniechęciły Sokratesa do filozofii przyrody: nie sam jej przedmiot. Wydaje się, że chodzi o potencjalną otwartość Physica na to, co ja musi dopełniać, by rzeczywiście „fizyką” była – otwartość na *Meta-physica*. Etymologia wyrazu zwykle podawana może być błędna, nie ulega jednak kwestii, że cztery przyczyny Arystotelesowskiej Metafizyki zostały wypracowane w Fizyce. Związek etyki z metafizyką jest jasny: obok radości płynącej z bezinteresownej kontemplacji świata naturalnego mamy radość płynącą ze świadomości, że postępujemy ku Transcendentnemu celowi właściwą drogą: drogą nie „wymyśloną”, ale realną bardziej niż zwykłe drogi życia. Kresem tej drogi jest Res – w sensie metafizycznym.

¹⁷¹ Augustinus, IN PSALMUM 125 ENARRATIO Sermo ad plebem

3. *Cum converteret Dominus captivitatem Sion, facti sumus sicut consolati.* Hoc voluit dicere: Facti sumus gaudentes. Quando? *Cum converteret Dominus captivitatem Sion.* Quae Sion? Ipsa Ierusalem, et aeterna Sion. Quomodo aeterna Sion, quomodo captiva Sion? In angelis aeterna, in hominibus captiva. Non enim omnes illius civitatis cives captivi sunt; sed qui inde peregrinantur, ipsi captivi sunt. Homo civis est Ierusalem, sed venditus sub peccato, factus est peregrinus. De propagine ipsius natum est genus humanum, et implevit terras captivitas Sion. Et ista captivitas Sion quomodo umbra illius Ierusalem? Umbra illius Sion quam acceperunt Iudaei in imagine, in figura fuit in captivitate in Babylonia, et post septuaginta annos rediit ille populus ad civitatem suam⁷. Septuaginta anni significant omne tempus quod septem diebus volvitur: cum autem transierit omne tempus, tunc redimus et nos ad patriam nostram; quomodo ille populus post septuaginta annos rediit a captivitate Babyloniae. Babylonia est enim mundus iste: Babylonia enim interpretatur: „Confusio”. Videte si non est confusio tota vita humana. Quidquid agunt homines in spe vana, quando cognoverint quid agunt, erubescunt. Quare laborant? cui laborant? Filiis meis, inquit. Et ipsi cui? Filiis suis. Et ipsi quibus? Filiis suis. Nemo ergo sibi. Ab ista ergo confusione iam conversi erant, quibus dicit Apostolus: Quam enim gloriam habebatis in his, in quibus nunc erubescitis? Confusio ergo est ista tota vita rerum humanarum, non pertineans ad Deum. In hac confusione, in ista Babylonia, captiva tenetur Sion: sed convertit Dominus captivitatem Sion.

Filozoficzne pojęcie „rzecz” różni się znacząco od tego potocznego. Zazwyczaj nie chcemy być traktowani „jak rzeczy”. Niektórzy nadto (poniekąd słusznie) twierdzą, że „zwierzę nie jest rzeczą”. Istotnie: ani ciało ludzkie ani zwierzę nie jest rzeczą w znaczeniu *kartezjańskim*. Jedno i drugie w danym razie traktowalibyśmy jako „maszynę”.¹⁷²

Z punktu widzenia filozofii *klasycznej* powiemy, że zwierzęta nie mogą być traktowane bezdusznie właśnie dlatego, że są *rzeczami*. Być bowiem rzeczą w sensie Arystotelesowskim to tyle, co mieć naturę formalnie różną od wszystkich innych, czyli na przykład dla zwierzęcia: nie być „materiałem”. Wszystko definiujemy jako byt („nazywamy” bytem), ale z tego bynajmniej nie wynika, by rzeczywistość była zbiornikiem rzeczy, czy też trójwymiarową przestrzenią, w której poruszają się Kartezjańskie „maszyny”. Rzeczy różnią się od siebie formalnie, nie zaś ilościowo. Stąd też definiując na przykład naturę psa i stosownie do tej o nim wiedzy postępując, za różnego tylko ilościowo od kamienia poczytywać go nie mogę. W tej to „rzeczywistości” człowiek znajduje swoje miejsce, choć mogłoby się wydawać, że zajęcie jakiegokolwiek miejsca tym samym prowadzi do odsunięcia z niego innych. Stąd pojęcie antropopresji i „potrzeba” obrony tych, którzy „wywalczyć” (jak się wydaje) własnej przestrzeni życiowej w świecie nie mogą.

Archetyp idei „przestrzeni życiowej” spotykamy już w Enneadach Plotyna. Błędne wyobrażenie co do „przestrzenności” ludzkiej egzystencji może być źródłem idej zupełnie „nowoczesnych”. W istocie zaś „środek ludzkiej cielesności” nie jest to wcale środek masy ludzkiego ciała lub cokolwiek podobnie *wyobrażonego*. Środek ten (μέσος) odnajduje intelekt, gdyż jest to miara nadana ludzkiej cielesności, wyobrażeniom i uczuciom ze strony intelektu (praktycznego) właśnie. Z labiryntu egzystencji poddanej wielorakim prywacjom wydobyć się przy pomocy środka równie materialnego jak owe prywacje – nie można. Intelekt działa poniekąd „z zewnątrz”. Cnota jest umiarem, ale nie miernością; nie jest tym, „co pomiędzy” w sensie lokalnym.

Rzeczami w sensie filozoficznym są również osoby – z tej racji, że mają one określoną naturę. Pewna integralność tejże natury (jej rudymენტarna doskonałość) jest poniekąd zagwarantowana w samym momencie zaistnienia ludzkiego życia (embrionu). Przynosimy ze sobą na świat naturę stworzoną przez Boga, a więc doskonałą, ale – ponieważ jest to natura *złożona* (sensytywno-rozumowa) – *od siebie* potencjalnie wnosimy brak harmonii „ciała” i ducha. Stąd też obok „neutralnego” punktu wyjścia drogi ku Bogu, mamy nadto stan prywacji wpływających z tego rozdzźwięku sfery emocjonalnej i rozumowej. Rozum niepoddany Bogu nie może w pełni panować nad ciałem i emocjami.

Człowiek dotknięty (jak biblijny Hiob) prywacją natury somatycznej, czy też (jak autor Psalmu 50; „Miserere mei, Deus”) prywacją natury moralnej, nie musi tym samym tracić zupełnie z oczu możliwości ukierunkowania na Cel Ostateczny. Faktem jest, że nędza tak fizyczna, jak moralna często prowadzi do rozpacz. Szansą jest spojrzenie na samego siebie „z boku”, tzn. – w tym wypadku oczyma samego Boga, który w „świadomości religijnej” wcale zasadniczo nie egzystuje, gdyż istnieje *poza nią*. Istnieje realnie, a naturalna władza ludzkiego intelektu ten fakt może odkryć (Rom. I, 19) – mimo obstrukcji wyobraźni.

Świat „przeżywany” z punktu „widzenia” wyobraźni „kreatywnej” traci znamiona piękna, którym normalnie się zachwycamy. Smutek i cierpienie możemy próbować usunąć, a

¹⁷² Medytacje, II, 26; 32.

w istocie większość zabiegów filozofów miało ku temu prowadzić. Pytaniem jednak zasadniczym jest czy na przykład Czwórmian Lecznicy Epikura istotnie smutek może uleczyć.

Tomasz wymienia w Summie remedia doloris, poczynając od tak „banalnych” jak na przykład ciepła kąpiel. Środek ten może być tylko doraźny, ponieważ niekiedy cierpienie właśnie wypływa z nadużywania wygodnego życia, a jego miękkość (mollities) prowadzi do jego atrofii. Radykalnym – według Tomasza – środkiem zaradczymi jest kontemplacja. Nie chodzi o samo czytanie książek filozoficznych. Chodzi raczej o to, byśmy przeczytawszy te wartościowe mogli – dzięki nim – radować się pięknem natury.

Świat doświadczany w ten sposób traci znamiona wulgarnej pospolitości związanej kulturą *użycia*. W istocie bowiem kontemplacja „rzeczy” jest wprost użyciu „rzeczy” przeciwna. „Cieszymy się oglądaniem rzeczy, mimo, że nie płynie stąd żaden pożytek” (Metaph., I. c. 1, 980a 21-23). Jest to teoria w sensie Arystotelesowskim (Metaph., VI. c. 1, 1026a 18-32).

Z horyzontu świata wulgarnej (bo „humanistycznej”) pospolitości niknie Transcendentne Źródło istnienia. Wykupiwszy raz karnet na „spektakl bezmyślności” widz tego spektaklu już go nie opuszcza. *Poza nim* rozgrywa się życie prawdziwe, nie udane; życie rzeczy stworzonych przez Boga (nie: przez człowieka). Tę sytuację opisuje Platoński Mit Jaskini. Dla niewolników dystrakcja i rozrywka staje się treścią życia. Życ żywieniem poważnym (σπουδαίως Etyki Nikomachejskiej) nie są już chyba w stanie.

Człowiek ślepy światła nie dojrzy nigdy. Oślepnąć to w staropolszczyźnie „olśnąć”. Olśnienie jest skutkiem „filozoficznego” (s sofistycznego) Oświecenia. Utracono z oczu Cel Transcendentny, a odczuto to jako utratę „oczu”. Sytuacja może wydawać się beznadziejna; byłaby nią, gdyby rozpatrywać „naszą naturę ze względu na kulturę umysłową i jej brak”.¹⁷³

Problem istnienia człowieka nie jest problem (braku) jego kultury. Jest to problem znalezienia się na powrót w świecie naturalnym; w świecie pochodzącym *bezpośrednio* z ręki Boga). W tymże bowiem świecie naturalnym człowiek spotyka działanie *Natury* Boga, które dla niego (człowieka) – z racji tej, że jest działanie *z zewnątrz* – jest działaniem *nadnaturalnym*. Dlaczego utracono wiarę w możliwość dostrzeżenia tej perspektywy?

Żyjąc „spektaklem bezmyślności” (intensywnych emocji) człowiek musi tracić z oczu to, co tejże egzystencji z zewnątrz nadaje umiar (μέτρον). Paradoksalnie, traci wiarę w to, że jest czymś więcej niż „zlepkiem emocji” (tak definiowalibyśmy osobowość), a zaczyna uzurpować sobie prawo do autokreacji – tejże osobowości. Nikt co prawda sam jej „dla siebie” nie „stwarza”, wierzy się jednak, że może ją ukształtować społeczeństwo. Wydaje się to „gramatycznie” poprawne: ludzie są ludźmi dzięki ludzkości (homo a humanitate dicitur).

Jaki jest stosunek działania człowieka do działania Boga? Deklaracja demiurgicznego działania „ludzkości”, wypływa z niezrozumienia tej relacji. Nic prawdziwszego nad stwierdzenie: „każdy człowiek ma prawo do szczęścia”. Rzecz jednak w tym, że jeśliby próbować zagwarantować to prawo *ustawowo*, ludzie wyznaczeni *z urzędu* do *reglamentowania* szczęścia będą poczytywani za specjalistów, a przekonywanie ich, że nimi

¹⁷³ Plato, Respublica, VII, 514A 1-2: [...] ἀπεικασον τοιοῦτον πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε περὶ καὶ ἀπαιδευσίας. (wstęp do Mitu Jaskini).

nie są (że ich pojęcie o szczęściu z czymś pragnieniem szczęścia w ogóle się rozmija) jest dialogiem z osobą, która doznała „olśnienia”; „jest „oświecona” tak gruntownie, że racjonalnych argumentów w ogóle pod uwagę brać nie chce.

W sobie samych doświadczamy skutków nieposłuszeństwa Bogu i skutków tych *sami* naprawić nie możemy. Dalszym skutkiem jest nieposłuszeństwo emocji rozumowi. Nie znaczy to, by człowiek stworzenie Boga mógł „zniszczyć”. Można oczywiście zabić każdego, ale tym samym wcale nie zabijamy jego człowieczeństwa. Natura ludzka może być zraniona przez grzech, ale gdybyśmy (za Lutrem) przyjęli, że jest przez grzech zniszczona, twierdzilibyśmy de facto, że człowiek działaniu Boga może skutecznie się przeciwstawić. Negowalibyśmy wszechmoc i dobroć Boga. „Uchybiać doskonałości stworzenia to tyle, co uwłaczać doskonałości mocy Boga”.¹⁷⁴ Luter wcale nie pomnażał chwały Boga pomniejszając godność natury ludzkiej oraz ludzkiego intelektu. *Naturalnym* skutkiem tego „antynaturalizmu” jest tzw. „naturalizm” współczesności: *totalne zwątpienie* o możliwości naprawienia dysonansu, który tkwi w naturze ludzkiej. Jeśli w duchu kantyzmu przyjmuje się, że „rozdźwięk” między motywami racjonalnymi i emocjonalnymi (tzw. przez Kanta „empirycznymi”) jest dla człowieka nieusuwalny (a zniesienie go zrównałoby człowieka z Bogiem), to *rationale hominis* (rozum) pokazuje się jako uciążliwy balast, którego pragniemy dalej się pozbyć. Uczucia wedle Kanta i Lutra posłusznymi intelektowi – w sposób wskazany przez Arystotelesa – być nie mogą. Stąd też wyrazem „naturalizmu” współczesności wydają się słowa Psalmu 2: „[1] Czemu się wzburzyli poganie, a ludzie rozmyślali próżne rzeczy? [2] Stanęli współ królowie ziemscy, a książęta zeszli się w gromadę przeciw Panu, i przeciw Chrystusowi jego. [3] Potargajmy związki ich: i zrzućmy z siebie jarzmo ich” (BW).¹⁷⁵

Brzemie opresyjnej moralności na dłuższą metę *musi wydać się* nie do zniesienia. Przecząc temu, by natura ludzka była stworzona przez Boga *teraz*, a nie „ongiś” (a zatem była tylko dotknięta niedoskonałością, a nie nią zniszczona), człowiek dalej musi paść łupem opacznie tak zwanego naturalizmu. Chodzi o *zrównanie w dół* wszystkiego w jednym *irracjonalnym dążeniu* zwanym Wille, lubido lub jakkolwiek (dowolnie) inaczej.

¹⁷⁴ Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 15. Detrahare ergo perfectioni creaturarum est detrahare perfectioni divinae virtutis.

¹⁷⁵ Thomas, Super Psalmo 2 n. 2 Consequenter ponit propositum machinantium: unde dicit: dirumpamus vincula eorum et cetera. Quod proprie dicitur: nam regis dominium dicitur jugum. 3 Reg. 12, dicitur ad Roboam, quod alleviaret de jugo quod imposuerat eis Salomon. Sicut enim boves junguntur jugo ad opus, ita homines ad dominium regni. Jugum autem removeri non potest nisi solvantur vincula. Vincula autem sunt in regno illa quibus firmatur potestas regia in regno, sicut milites, castra, et arma. Primo ergo oportet ista dissolvere, et tunc remove re jugum. Spiritualiter in Christo est jugum lex charitatis: Matth. 11: jugum meum suave est et cetera. Vincula sunt virtutes, spes, fides, charitas: Ephes. 4: solliciti servare unitatem spiritus, in vinculo pacis. Eccl. 6: vincula illius alligatura salutaris. Quod ergo conscientia hominis non sit sub jugo legis Christi, non potest esse nisi prius rumpantur haec vincula: quod faciunt qui dicunt Deo, recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus et cetera. Job 12 Hier. 2: a saeculo confregisti jugum, dirupisti vincula, et dixisti, non serviam. Vel hoc dicitur in persona David a Christo ad suos servos: Glossa quasi ipsi ita moliuntur: sed o mei dirumpamus etc. sed non facit ad propositum.

Człowiek „ośniony” wątpi o własnych siłach. Wszelako własną jego siłą stać się może siła działania samego Boga.¹⁷⁶ Nasza wola jest od wewnątrz (jak pisze Tomasz) poruszana przez Ducha, a tym samym działanie Ducha staje się naszym własnym działaniem.¹⁷⁷ Moc Boga jest tak wielka, że wszelkie prywacje z życia człowieka usuwa *definitively*.

Nawet *konstruktywne* przeżycie rozpaczy może być unikatową okazją do wydobywania się „z labiryntu”. Wypowiadamy Fiat, które stało się początkiem zabawienia, a tym samym w nas samych dokonuje się realna przemiana. Chorobliwe urzeczenie „grzesznością” może czynić zadość pozie. Religia wszelako jest realnym odniesieniem człowieka do Boga, a nie świadomością własnej nikczemności: ta ostatnia drogę do Boga może tylko zapoczątkować. Chrystus przyjął ludzką naturę *nieskażoną* grzechem; *naszą* naturę. Przeczyć temu, to głosić de facto doketyzm. Droga nasza ku Niemu jest Drogą Niepokalaną – dzięki Tej, Która w całości zwrócona jest ku Bogu.

¹⁷⁶ Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 arg. 1. Agens enim quod sine medio operatur perfectius est quam illud quod non agit nisi per medium. Sed spiritus sanctus operatur in nobis velle et perficere in actibus meritoriis, secundum apostolum: qui enim spiritu Dei aguntur hi filii Dei sunt, Roman. 8, 14. Ergo cum ipse sit perfectissimum agens, videtur quod non moveat ad hanc operationem per aliquem habitum creatum medium.

Contra Gentiles, lib. 3 cap. 67 n. 7. Hinc est quod dicitur Isaiae 26-12, omnia opera nostra operatus es in nobis, domine; et Ioan. 15-5, sine me nihil potestis facere, et Philip. 2-13, Deus est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate. Et hac ratione frequenter in Scripturis naturae effectus operationi divinae attribuuntur, quia ipse est qui operatur in omni operante per naturam vel per voluntatem: sicut illud Iob 10-10 nonne sicut lac mulsisti me, et sicut caseum me coagulasti?

Contra Gentiles, lib. 3 cap. 88 n. 7. Hinc est quod dicitur Prov. 21-1: cor regis in manu domini, et quocumque voluerit inclinabit illud. Et Philip. 2-13: Deus est qui operatur in nobis velle et perficere, pro bona voluntate.

Contra Gentiles, lib. 4 cap. 41 n. 12. Sic igitur et in unione Dei et hominis considerari potest. Omnes enim homines comparantur ad Deum ut quaedam instrumenta quibus operatur: ipse enim est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate, secundum apostolum, Philipp. 2-13. Sed alii homines comparantur ad Deum quasi instrumenta extrinseca et separata: moventur enim a Deo non ad operationes proprias sibi tantum, sed ad operationes communes omni rationali naturae, ut est intelligere veritatem, diligere bona, et operari iusta.

¹⁷⁷ Contra Gentiles, lib. 3 cap. 89 n. 1. Quidam vero, non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque praeiudicio libertatis voluntatis, coacti sunt has auctoritates male exponere: ut scilicet dicerent quod Deus causat in nobis velle et perficere, inquantum causat nobis virtutem volendi, non autem sic quod faciat nos velle hoc vel illud; sicut Origenes exponit in III periarchon, liberum arbitrium defendens contra auctoritates praedictas.

Contra Gentiles, lib. 3 cap. 148 n. 4. Auxilium autem divinum nobis ad hoc praecipue impenditur ut consequamur finem. Eius ergo auxilium non excludit a nobis actum voluntatis, sed ipsum praecipue in nobis facit: unde et apostolus dicit, Philip. 2-13: Deus est qui operatur in nobis velle et perficere, pro bona voluntate. Coactio autem excludit in nobis actum voluntatis: coacte enim agimus cuius contrarium volumus.

Wydobycie się „z labiryntu” wymaga działania z zewnątrz. Natomiast tak zwani przez Maritainą „Trzej Reformatorzy” popchnęli Europę w kierunku zgoła przeciwnym: subiektywizmu – czego skutków doświadczamy obecnie. Potrzeba ukierunkowania woli na to, co poza krąg bezpośrednich przedmiotów egzystencji wykracza. Trzeba zachwycić się Rzeczą, którą nazwalibyśmy może *Res Realissima*, a do tego trzeba mieć pojęcie o tej Rzeczy. Trzeba mieć o Niej wiedzę teoretyczną (ta daje nam wytchnienie w cierpieniu). Grzesznością własną powinniśmy się interesować o tyle, i po to tylko, aby się z niej – dzięki pomocy Boga działającego w świecie naturalnym – definitywnie wydobyć.

Mędrzec Platońskiej Jaskini miał ogromną trudność z przekonaniem niewolników, że poza światem życia codziennego istnieje świat lepszy (duchowy). Pyrron z Elidy ujął to zupełnie radykalnie: rzeczy mogą być pozorem, natomiast *Realissimum* to Bóg. Niewolnik zawsze może podnieść wątpliwość, czy słowa, którymi do niego przemawiają: Sokrates, Platon, Arystoteles, Pyrron to coś więcej niż *tylko słowa*; „gra językowa”. Być może ktoś posługuje się nimi dla własnej korzyści (gdyż innych korzyści poza materialnymi podobno nie ma). Prawda zawsze musiałaby mieć charakter subiektywny albo jak u Hegla i Heideggera – historyczny. Poza „tu i teraz” żadna jednostka wykroczyć „nie może”. Wątpi się, czy poza wyrazami istnieją realnie rzeczy, które te wyrazy mogą definiować, czy też – przeciwnie – prawdę zdobywa przez „ciągłe ku niej się zbliżanie”, na drodze: „kompromisu; „dialogu”, bez nadziei ujęcia prawdy obiektywnej. Człowiek Platońskiej Jaskini byłby tak beznadziejnie uwięziony w kręgu własnych słów, że nawet filozofowie, którzy deklarowali się jako depozytariusze tradycji platońskiej, tworzyliby raczej „rzeczywistość ludzką” („rzeczywistość idei”); „nadprzyrodzoną” w tym sensie, że zaprojektowaną jako wyjście ze stanu surowej natury. Tworzyliby by idee, natomiast nie odkrywali by drogi ku realnemu Bogu, który jest „większy” niż wszystkie ludzkie słowa (nawet gdybyśmy je nazwali ideami). Ludzkość utożsamiona w ten sposób z Bogiem byłaby celem sama dla siebie.

Platon przyrównuje Boga do Słońca. Jest on Dobrem, źródłem wszelkiego dobra. Metafizyka światła jest dość sugestywna, ale samo to winno przekonywać, że (jako metafora) może być myląca. Jaki jest stosunek światła naszego intelektu do Światła Boga Samego? Neoplatonicy skłaniają się ku przekonaniu, że między jednym z drugim nie ma ostrej granicy. Widać to obecnie w żywiołowej idiosynkrazji wobec utożsamiania Platońskiego Dobra z Bogiem. Co, więcej, mimo że Arystoteles *expressis verbis* mówi w *Metafizyce* o Bogu w liczbie pojedynczej, twierdzi się, że „Absolutem” On nie jest (a ma to stanowić argument, że Tomaszowy Komentarz do *Metafizyki* nie jest ścisły).

Brak granicy na drodze „światła” prowadzić może do przekonania co do „bliskości” Boga tak radykalnej, że zacierającej Jego realność. Jeżeli istniałby On w naszym umyśle (co twierdzi Kant), to poza nim najprawdopodobniej istnieć by nie mógł. Myśl współczesnego neoplatonizmu jest tak dalece „humanistyczna”, że w istocie jest *antyhumanistyczna*. Niezależnie od tego, jak usilnie człowiek próbowałby sobie wmawiać, że Bóg jest mu bliski mimo tego na przykład, że narusza on (człowiek) obiektywnie istniejący porządek moralny, w samym sobie każdy doświadczy przynajmniej niewyraźne głosu sumienia (intelektu praktycznego), który podaje mu myśl zgoła przeciwną. Człowiek bardziej („częściej”) doświadcza nieobecności Boga, niż jego obecności. Obecnością Boga możemy cieszyć się na ziemi jedynie krótko, życie zaś nasze raczej ożywia tęsknota (*intentio*) za *nieutralnym* doświadczeniem obecności Boga *poza* tym światem. Sumienie bywa zagłuszane, ale zawsze

jest bodaj tylko słabym głosem; „wołaniem” ludzkim ku Temu, kto jedynie potrafi go wydobyć „z nizin”.

Rozdział IX. Intentio ζ. Intencja osoby a „podświadomość” (bewusstlos)

We współczesnym obiegu kulturowym funkcjonuje szereg „idej”, które wydają się być wyznacznikami „nowoczesności” tak dalece, że – jak się mówi – „stwarzają nas”: żyjących w wieku XXI. Jednym z nich jest pojęcie „podświadomości”. Sigmund Freud używa pierwotnie tego terminu, jakkolwiek później zastąpi go innym: „nieświadomości”. Wydaje się, że chodziło mu wówczas o uniknięcie konotacji „stratyfikacji” kosmosu, ta bowiem byłaby obciążona filozoficznie, czego chciał zapewne uniknąć.¹⁷⁸ Samo jednak pojęcie „nieświadomości” (bewusstlos) było zupełnie filozoficzne, albowiem zostało wprowadzone do filozofii przez Schellinga. Tę tradycję Freud przyjmuje bezkrytycznie, tzn. *nieświadomie*. Freud przyjmuje procesualność aktów umysłu i genetyczną zależność tego, co „świadome” od tego, co nieświadome.¹⁷⁹ Wszelako stwierdzenie, że „natura to duch uśpiony”, pochodzi od Schellinga: Dieses ewig Unbewußte, was, gleichsam die ewige Sonne im Reich der Geister, durch sein eignes ungetrübtes Licht sich verbirgt, [...] ist zugleich dasselbe für alle Intelligenzen, die unsichtbare Wurzel. Według zaś Freuda, „Nieświadome to nie tylko nazwa tego, co ukryte, ale nadto duchowe Królestwo pragnień [...] rządzące się mechanizmami, które gdzie indziej są nieobecne”.¹⁸⁰

Przyjęte dziś pojęcie podświadomości zostało wyprowadzone przez Janeta oraz upowszechnione przez New Age, czemu zawdzięcza swą obecną popularność. Jeżeli popatrzymy na New Age, to widać, że rozważania o charakterze kosmologicznym stanowią naturalny kontekst użycia tego terminu.

W tradycji wspomnianego tu niemieckiego transcendentalizmu (Schellinga) termin *bewusstlos* pojawi się jako uzupełnienie, czy też reakcja na filozofię świadomości Descartes’a. O ile Descartes określa człowieka jako *res cogitans* (jego następcy mówią o „świadomości”), to jednak staje wobec trudności określenia tożsamości człowieka w terminach zupełnie naturalnych. „Gdybym przestał myśleć, być może od razu przestałbym

¹⁷⁸ S.Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 19. Vorlesung, Widerstand und Verdrängung

Ich möchte auch von Ihnen das Zugeständnis hören, daß unsere Beziehungen: *unbewußt, vorbewußt, bewußt* weit weniger präjudizieren und leichter zu rechtfertigen sind als andere, die in Vorschlag oder in Gebrauch gekommen sind, wie: »*unterbewußt, nebenbewußt, binnenbewußt* und dergleichen.

¹⁷⁹ Um uns dieses Schicksal zu versinnlichen, nehmen wir an, daß jeder seelische Vorgang – es muß da eine später zu erwähnende Ausnahme zugegeben werden – zuerst in einem unbewußten Stadium oder Phase existiert und erst aus diesem in die bewußte Phase übergeht, etwa wie ein photographisches Bild zuerst ein Negativ ist und dann durch den Positivprozeß zum Bild wird.

¹⁸⁰ S.Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 13. Vorlesung, Archaische Züge und Infantilismus des Traumes.

Unbewußt ist nicht mehr ein Name für das derzeit Latente, das Unbewußte ist ein besonderes seelisches Reich mit eigenen Wunschregungen, eigener Ausdrucksweise und ihm eigentümlichen seelischen Mechanismen, die sonst nicht in Kraft sind.

istnieć” – takie zdanie może wygłosić tylko filozof, który jakby zapomina o tym, że jest istotą żyjącą w materialnym świecie, w którym wszak *zaczynamy* myśleć w określonym czasie. Freud poszukuje naturalnej kondycji człowieka, tę kartezjańską odsuwając w sferę represyjnej kultury: przekonanie co do absolutnego istnienia *res cogitans* wydaje się być zgoła gwałtem zadany zwykłym pojęciom o zmienności kondycji ludzkiej.

Popularności idei podświadomości trzeba doszukiwać się przede wszystkim w historii filozofii, a raczej w sposobie, w jaki ta ukształtowała powszechne pojęcia o tym, czym człowiek rzekomo „jest naprawdę”. Choć ludzie niezajmujący się filozofią nie zastanawiają się nad (nie-) trafnością ujęć filozoficznych, faktem niezbitym jest to, że konsumują oni wnioski, do jakich filozofowie *ex professo* doszli: nieświadomie przyjmując wnioski te za oczywiste. Bezkrytycznie i bezrefleksyjnie przyjmuje się na wiarę to, co wcale wiarygodnym być na musi. Swoboda bowiem (dowolność) kreacji idei filozoficznych wydaje się równie jaskrawym wyznacznikiem „nowoczesności”, co bierność w ich akceptacji („*seelischen Mechanismen*” Freuda). Takie jednak narzucenie „sensu” idzie w parze z nieuniknionym zafałszowaniem niezmiennej (a-czasowej) prawdy o naturze ludzkiej, która – jak tradycyjnie przyjmowano – od tej zmienności winna być *wolna*.

Studiowanie historii filozofii nie jest (być nie musi) zbytecznym luksusem: ma ona bowiem praktyczne znaczenie. Descartes i Schelling próbują uzasadniać racjonalnie swoje poglądy. Ci, którzy są „idealistami”, czy też „kartezjanami” *de facto*, choć nie deklaratywnie, od przemyśleń „teoretycznych” stronią i łudzą się, że zdrowy rozsądek zastąpić może uzasadnienie tego, co skądinąd być może racjonalnie uzasadnić się nie da. Przemyślenia Descartes’a i Schellinga są błędne, a zadaniem filozofa jest to wykazać. Być może nie jest to historia filozofii w przyjętym powszechnie tego słowa znaczeniu, ale taką historią (pierwszą w dziejach) oryginalnie, jest historia filozofii, którą znamy z pierwszych stronic „*Metafizyki*” Arystotelesa.

Idea podświadomości stanowi jeden z integralnych elementów filozofii podmiotu. Praktycznie kantyści dość osobliwie godzą represyjność moralności Kanta z psychoanalizą, która wydaje się być oskarżycielką represyjnej moralności. Mamy tu kompleks idei, który należy traktować łącznie, jako elementy jednej *Weltanschauung*, czy też jednej *Geisteswissenschaft*.

Innym (komplementarnym) elementem tego sytemu myśli jest idea nieprzekładalności języków – traktowana jako aksjomat. Źródeł jej poszukujemy w filozofii Jana Dunska Szkota: w jego koncepcji intuicji bytu. W duchu Szkotyizmu Gilson mówi, że każdy filozof ma wolność wyboru punktu wyjścia filozofowania, potem wszelako filozofuje on nie tak, jakby chciał, ale tak, jak tego wymaga logiczna spójność systemu.¹⁸¹ Gilson nie używa pojęcia intuicji bytu, ale w książce *Byt i Istota* śledzi różne „ujęcia bytu”, które dały początek różnym systemom filozoficznym. Wprost używa pojęcia intuicji bytu Maritain.

¹⁸¹ E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, Warszawa 2001, przeł. Z. Wrzeszcz s. 208. „[...] każdy filozof ma zupełną swobodę ustanawiania własnego układu zasad, skoro jednak raz je ustali, to już nie myśli tak, jakby chciał, lecz tak, jak myśleć może [...] każda próba ze strony filozofa uniknięcia konsekwencji własnej postawy skazana jest na niepowodzenie [...] aczkolwiek idee filozoficzne nie istnieją nigdy niezależnie od filozofów i ich filozofii, są one do pewnego stopnia niezależne zarówno od filozofów, jak i ich filozofii. Filozofia składa się z pojęć filozofów, z nagiej, bezosobowej konieczności zarówno ich treści, jak i ich związków”

Twierdzenia podobne są rozbieżne ze stanowiskiem Tomasza, na którego Gilson i Maritain jednak się powołują. Według Tomasza, każdy człowiek (nie tylko filozof) w ten sam dokładnie sposób ujmuje pierwsze zasady myślenia: principium complexum, jakim jest zasada niesprzeczności oraz principium incomplexum, jakim jest ujęcie bytu. *Verbalnie* Tomasz *wyduje się* czerpać od Awicenny, a przypuszcza się, że może nawet z neoplatońskiej Liber de causis. Wedle „Księgi o przyczynach”, byt jest najniższą „warstwą” rzeczywistości – stramentum kosmosu. W języku Porfiriusza byłby to genus generalissimum. O ile tworzymy definicje realne przez wskazanie rodzaju i różnicy gatunkowej, to ostatecznie musielibyśmy wskazać na „rodzaj” najszerzy, a musiałaby nim być właśnie byt.

Ujęcie zasad jest – według Tomasza – podstawą tworzenia definicji realnych, a zatem i takich, które falsyfikują „subiektywizm” i „nieprzekładalność” języków filozoficznych. Praktycznie wygląda to tak, że gdyby Tomasz narodził się – powiedzmy – w roku 1700, to zdefiniowałby res cogitans Descartes’a, a zresztą i każdą, nie wiedzieć jak nowoczesną, ideę wykazując na *ograniczoną*, aspektową wartość tego pojęcia. Historycyzm jednak na to również ma gotową odpowiedź: Tomasz narodzić się w roku 1700 fizycznie by *nie mógł*, ponieważ bycie-doktorem-powszechnym jest przypisane do epoki, w której ludzie myśleli „naiwnymi” kategoriami scholastyki. Ponieważ jednak niezbywalnym prawem filozofa jest operowanie językiem nie wiedzieć jak „naiwnym”, obecnie można podjąć na nowo (w duchu tomizmu) próbę definicji pojęć „nowoczesnych”, a to tym bardziej, że stoimy w obliczu „filozofii końca filozofii”, czyli filozofii, która w ogóle od odpowiedzi takich się uchyla.

Wszyscy definiujemy używając tych samych zasad. Nie znaczy to jednak, by byt był rodzajem (temu Tomasz za Arystotelesem wyraźnie przeczy). Nie „nazywamy” wszystkiego bytem, ponieważ nazywamy wszystko *dzięki* ujęciu bytu. Ujmujemy różne stopnie formalności bytu, a zasada niesprzeczności pozwala na wyrażenie tych różnic. Stając na przykład wobec spotkanej teraz oto osoby nie „nazywam” jej bytem, ale ze spotkania rodzi się w moim umyśle ujęcie jej bytu: wcale nie identyczne z ujęciem bytu – powiedzmy – kamienia. Te ujęcia pojawiają się w moim umyśle w określonym *porządku*: byt kamienia jest *formalnie różny* od bytu człowieka, a te różnice wyrażamy definiując rzeczy. Jak powiedziano, w źródeł współczesnej myśli legło jednak odmienne pojmowanie zasad: intuicjonizm w takiej lub innej postaci.

Według Tomasza, każdy człowiek jest wyposażony w intelekt czynny, który dokonuje abstrakcji na danych zmysłowych a zarazem ujmuje pierwsze zasady. Znaczy to, że wszyscy ludzie „patrzą” na świat w sposób podobny, choć „widzą” świat jednak nieco inaczej. „Widzą” go bowiem często przez pryzmat pseudodefinicji podawanych przez książki de nomine naukowe lub filozoficzne. „Nieprzekładalność” ich języków rodzi się z subiektywizmu zapatrywań autorów tych książek, nie zaś z odmiennego „patrzenia” na świat.

U Jana Dunska Szkota widać przynajmniej, „po co” wprowadzono ideę intuicji bytu. Teolog powie, że celem i kresem życia ludzkiego jest odnalezienie pełni w zjednoczeniu z Pełnią Istnienia – Bogiem. Porównując wszystko, co zwyczajnie „widzimy” w świecie z tym Celem właśnie, dochodzimy do wniosku, że wszystko jest co prawda bytem (bo jest przez Boga, Pełnię Istnienia, stworzone), ale jednak doskonałym bytem nie jest. Innymi słowy: poszczególni ludzie widzą „ślad”, czy też „znamie” Bytu Najwyższego w świecie, który ich otacza inaczej, gdyż świat otaczający każdego z nich jest nieco inny. Każdy „widzi” go na tyle dokładnie, na ile pozwalają mu to jego „oczy” tzn. intelekt, a przede wszystkim wola,

która może praktycznie oderwać intelekt od Celu Ostatecznego. W Jana Duns Szkota mamy „wspólny mianownik”, tzn. perspektywę pełni, która „wyjaśni” nam to, że w praktyce (jako istoty niedoskonałe) Igniemy do bytu tego lub owego, nie zaś do tego, co jest Pełnią Bycia. Ten subiektywizm może być (zdaniem Jana Duns Szkota) na przykład skutkiem grzechu pierwotnego. Filozofia Szkota jest tak dalece „chrześcijańska”, że trzeba by właściwie powiedzieć, że przestaje być filozofią w klasycznym tego słowa znaczeniu. Chrześcijaństwo staje się jej *racją bytu*, a tymczasem *via antiqua* przed Szkotem przyjmowała porządek zgoła odwrotny: filozofia jest *służebnicą* teologii albo – według określenia Klemensa Aleksandryjskiego – „strażniczką winnicy” (Pana). Szkot *posłużył się teologią* dla filozofii zwanej z tej racji „chrześcijańską”, a tymczasem należało uczynić coś wręcz przeciwnego – *posłużyć się filozofią* dla podania naturalnego fundamentu wiary, tzn. gwoili przekonania *nieprzekonanych*.

Sięgając jeszcze dalej wstecz w dzieje filozofii stwierdzamy, że inaczej Szkot i Tomasz rozumieli pierwszy rozdział „Fizyki” Arystotelesa, w którym mowa o wyjściowym poznaniu intelektualnym (po łacinie: *cognitio confusa*). Sam przekład tego terminu na języki nowożytne nastręcza poważnych trudności, które wypływają stąd, że w „nowoczesnych” kategoriach myślowych poznanie „jasne i wyraźne” Descartes’a jest wzorcowe. Dla intuicjonisty sprawa wyda się jasna: przed („pod”) tym, co jest myśleniem paradygmatycznym mamy podświadomość („unconscious mind”; *bewusstlos*).

Jan Duns Szkot używa pojęcia *cognitio confusa*, ale pisze, że w punkcie wyjścia filozofii mamy niewyraźną intuicję bytu jednostkowego jako realnie istniejącego.¹⁸² Zdanie to jest *zupełnie niezgodne* ze stanowiskiem Arystotelesa w ogóle, a z omawianym tekstem „Fizyki” specjalnie, gdyż Arystoteles mówi tam o poznaniu w ogólności. Wydaje się, że wracamy do Porfiriusza, a jednak tak nie jest.

Poznanie pierwotne (*cognitio confusa*) jest *najbardziej ogólne*: nie w sensie ujęcia *genus generalissimum*, ale w tym sensie, że jest podstawą dla ujęć jedności gatunkowych – przez definicje. Jako ludzie mamy intelekt, ale jako istoty żyjące w materialnym świecie dzielimy z innymi bytami materialnymi tę samą charakterystykę życia: to, co niedoskonałe, poprzedza w czasie to, co doskonałe. Intelekt przechodzi z możliwości do aktu: najpierw jest w

¹⁸² L. Honnefelder, *Ens inquantum est ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster 1979, s. 136, 7:

Kontingent [...] ist besonders die *aktuelle Existenz der kontingenten Dinge*. Sie ist im Bereich der konkret vorfindbaren endlichen Dinge sogar in einem gewissen Sinn dem „Fluss der Zeit” unterworfen und bei allen endlichen Seienden durch das „Vermögen des Gegenteils” das Nichtseinkönnen, gekennzeichnet. Wie ist aber dann wissenschaftliche Erkenntnis vom Seienden als Seienden möglich? Die aktuelle Existenz des hier und jetzt existierenden Seienden, so laute die Antwort, kann als solche nicht Gegenstand eines Wissens im Sinn des genannten Wissenschaftsbegriffs sein; doch ist damit die Möglichkeit wissenschaftlichen Wissens vom Seienden als Seienden nicht aufgehoben.

Von zwei Seiten her wird dieses Ergebnisses gewonnen: Wie eine Betrachtung der beiden Weisen der Erkenntnis, der intuitiven und der abstraktiven Erkenntnis zeigt, ist Gegenstand der (vollkommenen) intuitiven Erkenntnis stets das aktuell existierende Seiende und zwar, insofern es hier und jetzt existiert. Dies Erkenntnis dauert daher nur so lange an, wie der Gegenstand in seiner aktuellen Existenz gegenwärtig ist; für diese Zeit ist sie auch notwendig. Gegenstand der abstraktiven Erkenntnis dagegen ist das Seiende unabhängig davon, ob es aktuell existiert oder nicht existiert.

absolutnej możliwości do poznania czegokolwiek w ogóle, a potem – wskutek abstrakcji – ujmuje potencjalnie nieodróżnione części definicji. Poznanie zwane *cognitio confusa* (skutek abstrakcji) możemy nazwać „wrodzonym”, a w ten sposób próbować pogodzić je z innatyzmem Platona. Nie warto spierać się o słowa: „wrodzoną” *cognitio confusa* jest dlatego, że naturalnym (a więc i wrodzonym sensu largo) aktem intelektu jest akt abstrakcji. Skutkiem tego aktu jest poznanie zwane przez Platona „synoptycznym”, a przez arystotelików *cognitio confusa*. Nie mamy jakiejś zasadniczej antytezy między empiryzmem Arystotelesa, a innatyzmem Platona: Arystoteles po prostu uzupełnia to, czego Platon nie wziął pod uwagę (poznania przez abstrakcję z danych zmysłowych). Naturalne jest to, że niedoskonałe ujęcia poprzedników (nawet: mistrzów) później poprawiamy, dlatego że *własne* doskonałe podglądy wyprowadzamy z możliwości *naszego* intelektu.

Po akcie abstrakcji pozostaje niepoznawalne residuum, zwane przez scholastyków *materia signata*. Jest ona zasadą jednostkowania. Poznanie abstrakcyjne wymaga pominięcia tego, co byt jednostkuje. W jego bowiem wyniku dostajemy ujęcia ogólne (najpierw „zupełnie ogólne”, a potem: definicje). Nie znaczy to jednak, bym nie mógł poznawać na przykład rozmawiającej ze mną osoby jako bytu jednostkowego. Intelekt – na bazie ujęć ogólnych – dokonuje nawrotu do wyobrażeń, wskutek czego *in concreto* jednak jakoś zasadę jednostkowania poznaję. Otóż cały problem intuicjonizmu polega na tym, że utrzymuje się, iż zasadę jednostkowania poznaje się wprost – bez rzeczowego nawrotu do wyobrażeń.

Przekonanie to ma daleko idące konsekwencje. Każda intuicja z natury swe musi być subiektywna; co do tego podzielimy zdanie Fichtego. Jest więc „nieprzekładalna” na język inny niż język jej własny. Wskutek tego, to, co poznajemy rzekomo intuicyjnie, określa się zupełnie dowolnie: jako Thun (Fichte), Wille (Schopenhauer); libido (Freud); élan vital (Bergson). Jedynie „uzasadnianie” danej intuicji jest takie oto: „spójrzcie jak wspaniale dają się przy pomocy mego narzędzia wytłumaczyć wszystkie złożone zjawiska”. Obiektywnych kryteriów się nie podaje.

Jeżeli odrzuca się *materia signata* jako zasadę jednostkowania, to zasady tej potem poszukuje się w innej postaci: jednostkowania bytu świadomości przez nieświadomość na przykład. „U postaw” tego, co określa daną osobę jako istotę cywilizowaną mamy rzekomo coś, co określa ją raczej jako osobę żywą w potocznym tego słowa znaczeniu. Nie chodzi wówczas o to, że człowieczeństwo (moje; twoje) jest indywidualizowane do postaci bycia osobą: jednostką natury rozumnej. Chodzi raczej o to, że *akt* intuicji spełniany bywa tu i teraz; *privatissime*, a to *faktycznie* „treść świadomości” indywidualizuje. „Natura” tego, co ujmowane rzekomo intuicyjnie, jest „wspólnym tworzywem” kosmosu – jego stramentum, stąd *trwalej* podstawy „osobowości” tu brak.

Res cogitans staje się u Kanta „wspólną formą człowieczeństwa”. Idea wiecznego pokoju opiera się na zrównaniu dążeń wszystkich ludzi od strony formalnej: chcenia tak samo – w sposób jednolity. Ale „humanizm” sięga dalej niż ludzkość w sensie biologicznym. W tej perspektywie „eschatologicznej” zaciera się granica między Bytem Absolutnym a człowiekiem, nie można bowiem powiedzieć, by Bóg był *przyczyną* sprawcą szczęścia człowieka; Summum Bonum Kanta, to nie przyczyna realna. Boga „definiuje” tzw. „wola święta”, tzn. działalnie całkowicie zgodnie z tym, co moralnie godziwe. Gdyby wola człowieka tak działała – stałby się on bogiem. Oznacza to praktycznie tyle, że – ponieważ „bogiem” jednak nikt się dotąd chyba tak nie stał – zapłacić musimy daninę „czynnikom

empirycznym” naszej natury, a więc i jej „zwierzęcości”. Tu jest właśnie punkt, który łączy de facto Kanta i Freuda.

Jako istotę *specyficznie cywilizowaną* „definiuje” daną jednostkę bycie kantystą, heideggerystą lub cokolwiek podobnego. Mamy wszelako residuum, które pojawi w sposób nierefleksyjny, intuicyjnie: jakąś „wstydliwie skrywaną prawdę” co do tego, czym „naprawdę” (poza byciem na przykład kantystą) ktoś jest. Jest to zupełnie opaczne pojmowanie natury ludzkiej.

Jednakże tożsamość kulturowa danej osoby jest też poniekąd ustanawiana przez principium individuationis – w specyficznym sensie. Rozmawiając z osobą, która podziela moje przekonania, formułuję spontanicznie „akt intuicji” w postaci: „to jeden z nas”. Problem tylko w tym, że to, co prawdziwie odkrywcze wcale nie rodzi się z podobnego aktu „intuicji”. Bynajmniej nie rozmowa z człowiekiem-erudytą daje maximum wiedzy; o tożsamości mojej również (o unikatowości; o byciu wyróżnionym bez bycia aroganckim), przekonuję się zdoła inaczej. Najciekawsze pytania (również filozoficzne) to pytania naiwne: tak naiwne, jak naiwnymi bywają na przykład dzieci. Od momentu poczęcia każdy człowiek ma tę samą wspólną nam wszystkim naturę; ma intelekt, który *dochodzi* do wiedzy (wychodząc od cognitio confusa), zadając pytania „naiwne”, choć naprawdę znacznie ciekawsze niż wygłaszane (a uznane za filozoficzne) – banały. Dojrzała czynność intelektu pokazuje się wtedy, gdy człowiek – w wieku powiedzmy lat 30 – zaczyna samodzielnie formułować oryginalne myśli. Ale filozoficznie (bo: genetycznie) znacznie ciekawsza jest droga, na której dojrzałość intelektualną zdobywamy. Kształcimy się oczywiście na uniwersytetach, ale pierwszym językiem, którym się posługujemy, jest język filozoficzny dopiero in spe. Dziecko zadaje „naiwne” pytania, ale pytania te wcale tym samym nie są „głupie”. Przeciwnie: one są jakby bardzo wymagającym wyzwaniem rzuconym rutynowym kategoriom myślenia. Myślenie „w jakimkolwiek języku” (na przykład filozoficznym) jest fizyczną niemożliwością, myślenie bowiem polega na *odróżnianiu* tego, co dane (na przykład w postaci werbalnej) od tego, co jest po prostu.

Zaistnienie dziecka w rodzinie to przyjęcie formy człowieczeństwa wraz z principium individuationis. Dziecko zaczyna istnieć tu i teraz, nie dlatego tylko, że „zajmuje określone miejsce”. To bycie-w-miejscu jest wyłącznie (jako rzeczona signatio) *oznaką* bycia bytem jednostkowym. Otóż dialog z tym właśnie człowiekiem (dzieckiem) jest zaczątkiem refleksji, która potem przychodzi w dorosłym życiu. Z racji bycia-w-miejscu *wyróżnionym*, *bo naturalnym*; w rodzinie; w relacji do osób bliskich, zapoczątkowany bywa dialog o charakterze paradygmatycznym. Nie poznaję wprost inności Innego (tej osoby), ale refleksja, która rodzi w się w trakcie stawiania „pytań naiwnych”, prowadzi w kierunku poznania zasady jednostkowania. Jest to „wrodzone” dziecku, a jego człowieczeństwo ukazuje jako człowieczeństwo „substancji indywidualnej” – osoby. Wcale nie wymagam od dziecka, z którym rozmawiam, „podzielania poglądów”, choć istotnie podawane bywają zasady („wartości”) życiowe stosowane do okoliczności materialnych, a ich uniwersalna ważność jest sprawdzana w ten sposób: przez refleksję sensu largo. Są one podawane w języku, który wcale (jeszcze) językiem filozoficznym nie jest. Dialog, a zatem i refleksja, która in concreto daje nam pojęcie o jednostkowości, przychodzi w środowisku osób bliskich sobie w ten właśnie sposób.

Sam Heidegger zapewne dostrzegał wspomniany problem tożsamości kulturowej. Píše bowiem: „Właściwa «wspólnota» wyrasta dopiero z właściwego bycia zdecydowania Sobą, nie zaś z dwuznacznych i pełnych zazdrości układów, rozgadanych zbratań na łonie Sie i zamierzonych przedsięwzięć” (Bycie i czas, §61; B. Baran). Oryginalność myśli nie rodzi się „ze zbratania”, wątpliwym jest jednak i to, czy może ona się rodzić z intuicji niebytu. Quasi-intuicyjnie poznajemy tylko *odróżnienie* bytu i niebytu, gdyż to jest treścią zasady niesprzeczności. Na niej ufundowany jest każdy język filozoficzny, kulturowy, fachowy. Wspólnym mianownikiem jest ujęcie bytu o różnych stopniach formalnej bytowości oraz ujęcie zasady odróżniania bytu-tego od bytu o innym stopniu formalności bytowej. Ta odrębność ujęć bytu (bytów) stanowi system wiedzy; taki ich ład (porządek) w intelekcie sprawia, że mają one wartość obiektywną.

Weźmy pod uwagę biblijne sformułowanie: „Poznał też jeszcze Adam żonę swoją, i porodziła syna, i nazwała imię jego Seth” (Wujek; Rodz. 4. 24). „Poznać” ma w ST dwa znaczenia (i wprost oznaczać może zbliżenie),¹⁸³ chodzi jednak o myśl (jej wartość obiektywną) tkwiąca pod określonym idiomem językowym.¹⁸⁴

Augustyn pisze, że Adam poznał swą małżonkę nie tyle pożądliwością (Concupiscentia carnis non est appetitus naturalis), co naturalym pragnieniem (naturali appetitu) a w tym możemy rozumieć również wolę sprawiedliwą i godziwą (voluntatem iustam et honestam), której mocą pragnął płodzić dzieci, a nie pożądliwiec (libidinem). Co oznacza owo „pragnienie naturalne”? Czyż nie pragnienie zbawienia; pragnienie przyjęcia, wykarmienia i wychowania dzieci? Oto naturalne pragnienie rozumu (rationis) a nie żądzy (lubidinis).¹⁸⁵ Poznanie jest wyróżnieniem – w obu wskazanych znaczeniach.

¹⁸³ Super Mt. [rep. Petri de Andria], cap. 1 l. 6. hoc verbum cognoscere dupliciter accipitur in sacra Scriptura: quandoque pro agnitione, Io. XIV, 7: et amodo cognoscetis eum et vidistis eum, aliquando pro carnali copula, sicut Gen. IV, 1: Adam vero cognovit uxorem suam Evam etc. scilicet carnaliter.

¹⁸⁴ Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 2 a. 2 arg. 3. Si dicatur, quod claritas illa redundabat ex gloria animae; contra, 2 Corinth. 3, tanta erat claritas in facie Moysi, quod non poterat inspicere nisi velaretur; et Matth. 1, super illud: non cognoscebat eam donec peperit, dicit Glossa: Joseph Mariam facie ad faciem videre non poterat, quam spiritus sanctus repleverat. Sed Maria et Moyses non habebant animam glorificatam.

Super Mt. [rep. Petri de Andria], cap. 1 l. 6. 43 Dicunt enim quod Moyses ex locutione domini habuit tantam claritatem in facie, ut filii Israel non posset intendere in faciem eius, II Cor. III, 7. Ergo si ex consortio Dei hoc habuit Moyses, multo magis haec beata virgo, quae portavit eum in utero, habuit tantam claritatem in facie quod Ioseph non cognoscebat eam. Sed prima expositio est magis litteralis.

¹⁸⁵ Augustinus Hipponensis, De Nuptiis et Concupiscentia - II.

7. 17. Sed inter tot nomina bonarum rerum, id est, corporum, sexuum, coniunctionum, libidinem vel concupiscentiam carnis iste non nominat. Tacet, quia pudet, et mira (si dici potest) pudoris impudentia, quod nominare pudet, laudare non pudet. Denique vide, quemadmodum magis eam circumloquendo maluerit significare quam dicere. „Postquam autem vir - inquit - naturali appetitu cognovit uxorem”. Ecce iterum dicere noluit: Carnis concupiscentia cognovit uxorem, sed: „Naturali - inquit - appetitu”, ubi adhuc possumus intellegere ipsam voluntatem iustam et honestam, qua voluit filios procreare, non illam libidinem, de qua iste sic erubescit, ut ambiguo nobis loqui malit quam perspicue quod sentit exprimere. Quid est „naturali appetitu”? Annon et velle esse salvum et velle ipsos suscipere, nutrire, erudire filios, naturalis est appetitus idemque rationis est, non libidinis? Sed quia huius novimus intentionem, ideo non eum putamus his verbis nisi libidinem

„Słabość” Arystotelesowskiej koncepcji indywidualizacji mogłaby wynikać – paradoksalnie – z jej uniwersalizmu. W wypadku określenia „substancja indywidualna” chodzi nam – zgodnie z definicją Boecjusza – przede wszystkim o substancję rozumną, czy też – jak się wyraża Ryszard ze św. Wiktora „wyróżnioną godnością”. Osoba wybrana (za małżonka) jest taką osobą przede wszystkim. Niewielkie znaczenie ma dla nas sprawa zasady jednostkowienia – powiedzmy – kamienia lub cząstek elementarnych. Interesują nas przede wszystkim *jednostkowe osoby*. Wybranie implikuje rozpoznanie tejże jednostkowości.

Zastanówmy się bliżej, co jest przedmiotem wybrania, albo inaczej: co leży u jego podstaw jako tzw. przez kanonistów *qualitas optata*, której brak (nierozpoznanie) mogłaby uczynić małżeństwo nieważnym. Nie rozpoznajemy „wartości” osób w taki sposób, w jaki rozpoznajemy np. wartości pomiarowe – przy pomocy aparatów pomiarowych. Intelpekt ludzki ewidentnie takim aparatem nie jest. To, co pisze Husserl o „matematycznym zakresie istot” (wartości) wydaje się nieporozumieniem.

Człowieka – według Arystotelesa – charakteryzuje zamierzenie celu życiowego: człowiek jest takim (ma taką „wartość”), jakim jest cel życia przez niego wytknięty. (Talis unusquisque est qualis finis videtur ei). Cel stanowiłyby o „wartości” danej osoby, choć wartość tę wszak poznajemy *in concreto*, przez urzeczywistnianie wrodzonych danej osobie predyspozycji do realizacji celu ostatecznego oraz pracę nad zmianą cech negatywnych. Rodzimy się z dyspozycjami do np. gniewu, dyscypliny, itd. ... Nadto jednak – jak wiedzieliśmy – „wrodzonymi” bywają ujęcia tego, co osobiście „nazywamy” dobrem i złem – przez pryzmat ujęcia pierwszych zasad. W ten właśnie sposób *in concreto*, ale i nadto od strony wyboru projektu życia ludzie rozpoznają się i wybierają. Według Arystotelesa, zasadniczym dla wspomnianego pragnienia naturalnego, jest „partycypacja w wieczności” – na miarę dostępną każdemu z bytów. Bliższą miarą tegoż człowieczeństwa jest człowieczeństwo nowej istoty ludzkiej. Zasadniczo rozpoznawane jest nowe życie, które dochodzi do zaistnienia (jako indywidualne człowieczeństwo) w rodzinie. Małżonkowie rozpoznają się właśnie jako rodzice tak mającego się narodzić dziecka.

Principium individuationis to nie tylko (nie przede wszystkim) sama jednostkowość osób, ale raczej ich niepowtarzalność. Zaistnienie nowego życia, ale nadto i zaistnienie nowych perspektyw (*intentiones*) życia, które wszak mają za przedmiot bycie-w-pełni, stanowi o tej unikatowości i niepowtarzalności. Wydaje się, że spór o zasadę jednostkowienia można by sformułować w postaci: „co stanowi o tym, że bliska mi osobiście osoba; bliska tak

membrorum genitalium significare voluisse. Nonne tibi videntur haec verba folia esse ficulneae, sub quibus latet quid aliud quam id quod pudet? Ita quippe iste sibi circumlocutionis huius obstacula sicut illi succintoria consuerunt. Contextat et dicat: „Postquam autem vir naturali appetitu cognovit uxorem, dicit Scriptura divina: Concepit Eva et peperit filium, et vocavit nomen eius Cain. Sed quid - inquit - dicit Adam audiamus: Adquisivi hominem per Deum. Unde constat opus Dei esse, quem per Deum adquisitum Scriptura divina testatur”. Quis hinc dubitet? quis hoc neget, maxime catholicus Christianus? Opus Dei est homo: sed carnis concupiscentia, sine qua, si peccatum non praecessisset, tranquillae voluntati oboedientibus sicut cetera membra genitalibus seminaretur homo, non est a Patre, sed ex mundo est.

A nadto: (Concupiscentia carnis non est potentia membrorum.)

w sensie fizycznym, jak i w sensie podejmowania tej samej intentio (projektu) życia, daje się poznać jako «niepowtarzalna»”.

Niektórzy przypuszczają, że jednostkowość bytu ujmujemy na drodze sądu egzystencjalnego, czyli wprost. Jest to filozoficzny problem Innego: problem czy i jak poznajemy transcendens w najsłabszym bodaj tego słowa znaczeniu; oraz: jak go poznajemy.

Nie ulega kwestii, że u źródeł rozpoznania realności naszych *zamierzeń* leży odróżnienie bytu od niebytu: tzn. ujęcie „inności” bytu właśnie, gdyż w innym razie „zamierzenia” byłyby tylko marzeniami, a nie kierowałyby nas do tego, co *realnie istnieje*. Z drugiej wszelako strony, „rozpoznanie” Innej osoby (człowieka) wcale nie jest tak potrzebne, jak rozpoznanie Celu ostatecznego: osoby inne (jak również my sami) są tylko środkiem, nigdy zaś celem, co odnotować trzeba w kontekście katowskiego „humanizmu”. Jest on wyłącznie „postulatem rozumu”, podczas gdy rozpoznanie celu jest cechą nauki w ogóle a metafizyki przede wszystkim.

Niektórzy określają zasadę niesprzeczności mianem principium contradictionis. Zwróćmy uwagę, że Tomasz nie „nazywa” tej zasady w jakikolwiek podobny sposób (używając rzeczownika z przydawką); nie nazywa on tej zasady inaczej, jak tylko „opisowo” (używając słówka „że”): maxime primum principium, scilicet quod impossibile est idem esse et non esse.¹⁸⁶ Warto by się zastanowić, *dlaczego* to czyni.

„Sprzeciwiamy” się poglądom, które uznajemy za „obce”. W istocie sprzeciw wiąże się raczej z „bezkompromisowością” myślenia, a czasem stoi w konflikcie z życzliwością dla danej osoby. Oczywiście prawda nie może rodzić zła, ale w wypadku wypowiedziania

¹⁸⁶ Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 5 n. 6. Hanc autem quaestionem determinat philosophus in quarto huius; et dicit, quod ad philosophum potius pertinet consideratio dignitatum, inquantum ad ipsum pertinet consideratio entis in communi, ad quod per se pertinent huiusmodi principia prima, ut maxime apparet in eo quod est maxime primum principium, scilicet quod impossibile est idem esse et non esse.; lib. 4 l. 6 n. 7.; lib. 4 l. 6 n. 8.; lib. 4 l. 6 n. 8.

Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 6 n. 10. Ad huius autem evidentiam sciendum est, quod, cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia; alia, qua componit et dividit: in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, omne totum est maius sua parte, ex intellectu totius et partis: ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividit. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. Lib. 3 l. 5 n. 1.; lib. 4 l. 17 n. 1.

Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 co. 15

De potentia, q. 1 a. 3 arg. 2. Praeterea, sicut omne in natura necessarium est demonstrabile, ita omne impossibile in natura, est improbabile per demonstrationem. Sed in omni conclusione demonstrationis includuntur demonstrationis principia; in omnibus autem demonstrationis principiis includitur hoc principium, quod affirmatio et negatio non sunt simul vera. Ergo istud principium includitur in quolibet impossibili naturae.

Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 15 n. 3.; lib. 1 l. 20 n. 1.; lib. 1 l. 20 n. 2.; lib. 1 l. 20 n. 3.

jakichkolwiek sądów, mamy dość osobliwą sytuację: treść ich jest (być powinna) ogólna, podczas gdy *fakt* ich wypowiedzania jest faktem jednostkowym. Ta „dialektyka” jest osnową Fenomenologii Ducha Hegla. Jest tu rzeczywiście problem, choć „rozwiązanie” Hegla wydaje się dalekie od trafności.

Dokonujemy sądu i wybieramy: poglądy lub nawet ludzi, z którymi wspólnie pragniemy realizować intentiones naszego życia (wydaje się to chyba zdrową zasadą wyborów na przykład parlamentarnych). Jednakże ten akt (sądu) przychodzi jako *wniosek* sylogizmu działania, a *nie jako jego pryncypium*. Tym pryncypium dla intelektu praktycznego jest ujęcie celu jako dobra (intentio) na podstawie informacji intelektu teoretycznego, który odróżnia byt od niebytu: nie dokonując sądu, ale raczej „ulegając” oczywistości zasady pierwszej. Sąd przychodzi jako wniosek tego, co właśnie przyjęto za oczywiste. Stąd też użycie zasady niesprzeczności bynajmniej nie jest „przeciwstawieniem się” poglądom tym lub owym, albowiem sprzeciw implikuje werbalizację, a ta przychodzi jako wniosek, nie zaś pryncypium. Podobnie: raczej akceptujemy osoby, dostrzegając, że „zmyślają” w tym samym kierunku (intendunt idem); w tym kierunku życia, w którym my sami podążamy. Werbalna ocena i „wybór” przychodzi jako *konsekwencja*, gdyż czasami bezkompromisowość („wierność” zasadom) jest zupełnie nieodzowna. A jednak dopóty dopóki możemy zachować jedność (jedność zamierzeń czyli intentiones) przy słownej jedynie, a nie istotnej rozbieżności „poglądów”, na rzekome sprzeczności raczej zamykamy oczy. Pryncypium jest tu bowiem realny cel, a sprawa, jak ten cel nazywamy, nie jest sprawą zasadniczą: *dopóty, dopóki* relacja definicji do zasad nie pokaże się z nagą oczywistością. Ale i z drugiej strony, nazywanie nie jest też sprawą dowolną: manipulowanie słowami (zacieranie dystynkcji) może skierować daną osobę w zgubnym dla niej kierunku życia. Czasami zatem jasne definicje są absolutnie nieodzowne: dla zachowania czystości spojrzenia w tym samym kierunku – czystości tej samej intentio.

Arystoteles znany jest z powiedzenia: amicus Plato sed magis amica veritas. Jest to trawestacja słów istotnie wypowiedzianych w Etyce Nikomachejskiej. Słów tych *nie wypowiada* Arystoteles w Metafizyce, choć całe dwie ostatnie księgi tego dzieła poświęcone są („namiętej” czasem – jak by się mogło wydawać) polemice z poglądami Platona. Słowa: „może lepiej jest i [...] trzeba dla ocalenia prawdy poświęcić nawet to, co jest nam bardzo bliskie – zwłaszcza jeżeli się jest filozofem; bo gdy jedno i drugie jest drogie, obowiązek nakazuje wyżej cenić prawdę” (Etyka, I, c. 6, 1096a.; D. Gromska) wypowiedziane są w traktacie etycznym, *po słowach*: „jest to przykre, ponieważ idee wprowadzili [do filozofii] *moi przyjaciele*”. Tomasz podaje rację tego faktu: sprzeciwianie się niektórym podglądom *wprost* nie jest przeciwne umiłowaniu prawdy, ale bywa przeciwne dobrem obyczajom.

Wróćmy do problemu „dialektyki”. Oto tu i teraz czasami lepiej jest zamilczeć prawdę, aby nie siać niepokoju w umysłach ludzi, którzy wszak detali rozumowania wcale pojmować nie muszą. Nie wynika z tego wszelako wniosek kontynuatorów myśli Hegla: by prawda była wynikiem – sit venia verbo – „kompromisu uzyskanego na drodze społecznego dialogu”. Wniosek taki byłby zupełnie przewrotny. Prawda jest tym, czym jest, nawet jeśli w pewnych okolicznościach lepiej jest jej nie wypowiadać. W pewnych okolicznościach spoczywa na nas nadto obowiązek niemówienia prawdy (zachowania tajemnicy). Oczywiście nie jest to zezwolenie na mówienie nieprawdy. W sytuacjach nadto krytycznych (bo wykreślających granice planu życia) spoczywa na nas bezwzględny obowiązek *mówienia*

prawdy. Świadeństwo to wyznanie wiary o obliczu śmierci, którą grożą ci, którzy wiarę chcieliby sprowadzić do „spraw subiektywnego sumienia”. Niewypowiedzenie prawdy w tym wypadku jest tchórzostwem i zasługuje na bezwzględne potępienie. Wszelako niewypowiadanie prawdy w *pewnych* okolicznościach *może* być usprawiedliwione wyrozumiałością w stosunku do osoby, której tu i teraz trudno jest przyjąć prawdę w werbalnej postaci przez nas przedłożonej. Jest usprawiedliwione *tymczasowo* .

Ta postać werbalna jest oczywiście wynikiem tworzenia języka na bazie pierwszych zasad: intelektu praktycznego (intentiones) oraz teoretycznego (zasada niesprzeczności). Mamy bezwzględny obowiązek odróżniać byt od niebytu i dobro od zła. Wszelako oględność i wyrozumiałość każe ujmować tę absolutnie niezmienną prawdę w tak przystępnych terminach, by była on możliwie łatwa do przyjęcia dla osoby *Innej* : nie chcemy bowiem poznania („dominacji”) prawdy „naszej”, ale prawdy, która jest – wedle określenia Solilokwiów Augustyna „*ponad* umysłem moim i twoim”. Trwa tam *niezmiennienie* , podczas gdy „bezkompromisowość” paradoksalnie skłania nas często do oscylowania między sprzecznościami. Innego *jako innego* określamy właśnie tutaj: w wyborze słów, którymi chcemy rozjaśnić drogę ku Transcendencji.

Mówienie o sędzie egzystencjalnym jest pomyleniem zasad i wniosków. Zasad na drodze sądu nie ujmujemy. Nie akceptujemy też Innego wprost: uznając jego odrębność („transcendencję”). W istocie akceptujemy raczej to, co jest nam wspólne. Odrębność rozpoznajemy tylko w ujęciu pierwszych zasad. Każdy z nas zasadom tym podlega, ale tym samym właśnie zasadą nie jest.

Języki bywają mniej lub bardziej poddane rygorom pierwszych zasad. Najbardziej „formalnym” jest język metafizyki, gdyż istnienie to formalissimum naszego poznania. Oto dlaczego w Metafizyce Arystoteles bezkompromisowo Platona atakuje, a w Etyce Nikomachejskiej wyraża żal z tego powodu, że słowom Mistrza wypadło mu się przeciwstawić.

Inność tę ujmujemy tyleż od strony fenomenalnej, co od strony bytowej. Każdemu bowiem postrzeżeniu zmysłowemu towarzyszy przynajmniej zaczątkowa abstrakcja intelektu czynnego, a dalej: czynność woli (zwana intentio). Innego w jego „inności” rozpoznajemy po sposobie mówienia, poruszania się, mimice twarzy. Wszystkie te fenomeny ludzkiej cielesności są bowiem naznaczone piętnem człowieczeństwa (rozumności) właśnie: one jakby „zdradzają” rationale hominis, które te „zachowania” kształtuje – od podstaw. „Nie widzimy” intentiones Innego, ale widzimy poruszenia jego ciała, które z jego intentio życia (intentio naczelnej, ale też z partykularnych intentiones) wypływają. Intentio kryje się bowiem w głębi serca (woli), i jest wynikiem przylgnięcia woli do bytu rozpoznanego jako dobro.

Cielesność ludzką rozpoznajemy nadto w naturalnym (animalnym) dążeniu do celu wpisanego w tęże animalną naturę człowieka. Kobiecość kobiety jest byciem-ku-macierzyństwu; analogicznie: odnośnie do mężczyzny. Tę intentio naturae rozpoznajemy razem z intentiones, które rodzą się w intelekcie spotkanej osoby.

O jednostkowości człowieka stanowi materia signata, ale in concreto rozpoznajemy tę jednostkowość przez dążenie ku pełni człowieczeństwa (szczęścia) – w łączności ze Źródłem pełni, jaką jest Przyczyna wszystkiego, co istnieje – Bóg. Nazwanie in concreto tego, co samo nazywanie (jako zasada) musi wyprzedzać, wydaje się niemożliwe. Poznajemy jednak istotnie ukierunkowanie tego oto bytu ludzkiego istniejącego tu i teraz na Byt Absolutny. To

ukierunkowanie jest sprawą indywidualną, albowiem punkt wyjścia „wektora transcendencji” jest zawsze *nieco inny*. Gdyby jakiś człowiek zapragnął tego, co jest fizyczną niemożliwością: *nigdy i w żaden sposób* do Celu Absolutnego nie dążyć, byłby dla nas niepoznawalny. Zostałaby tylko naga materialność – pozbawiona odniesienia ku temu, co może ją pozytywnie określać.

Materia signata musi być niepoznawalna w pełnym tego słowa znaczeniu. Wszelako niepoznawanymi *aktualnie* bywają też intentiones, które poprzedzają nazywanie w ogóle. Jeżeli musielibyśmy nazwać „nazywanie” świadomością, to zasadę tę trzeba by nazwać per antithesim może „nieświadomością”. Wszelako operowanie tu terminem świadomości jest zupełnie zbyteczne. Ograniczone prawo użycia tego terminu mamy tylko w etyce. Etymologicznie świadomość to tyle, co sumienie. Oczywiście tajników cudzego sumienia zgłębić nie możemy. Tak zresztą jest lepiej, gdyż prawie na pewno za tą naszą „wiedzą” poszłaby możliwość zaszkodzenia danej osobie: bodaj tylko przez niezręczność, czy też nieogłędność. Bóg sam dla siebie zachowuje tę wiedzę.¹⁸⁷ Wszelako przez refleksję (etyczną) istotnie ogólne prawidła funkcjonowania sumienia in concreto („z grubsza”) poznajemy, a to daje nam przesłanki po temu, alby kierować własnym życiem (zastanawiając się nad „ukrytą” i nie dość jasno uświadamianą „motywacją” czynów) a nadto w ograniczonym stopniu – kierować życiem innych ludzi – naszej opiece powierzonych. Przeciwnie: rzecznicy takiej lub innej postaci „naukowego” intuicjonizmu uzurpują sobie demiurgiczne prawo manipulowania zasadami osób innych – dzięki wiedzy „tajemnej”. Rzeczywiście: mogą oni szkodzić innym o tyle, o ile tamci *wierzą w naukowość* ich poglądów.

Człowiek rodzi się tu i teraz. „Tu i teraz” to proprium, które *idzie za* tym zaistnieniem. Proprium to właściwość nierozdzielenie związana z zaistnieniem, nie jest jednak *przyczyną* zaistnienia. Człowiek rodzi się z określonymi dyspozycjami somatycznymi, które znacząco determinują już w punkcie wyjścia przyszłą drogę życia. Determinują ją jednak tylko od strony materialnej, a nie – formalnej. Wrodzonym bywa *material*, na którym wypadnie nam opracować kierunek drogi życia. Albowiem „wrodzonymi” sensu largo bywają – jak widzieliśmy – również skutki abstrakcji (naszego aktu osobowego) dokonywanej na danych zmysłowych. Skutkiem tym jest teoretyczne ujęcie bytu i niebytu, a dalej: „nazwanie” jednego i drugiego (mocą intelektu praktycznego) dobrem i złem.

Te dwie dominanty wyznaczają kierunek naszego życia od strony *naturalnego* punktu wyjścia. Wszelako opierając się na tym, co „stworzone w nas” przez Boga *na nowo*, nawet to, co naturalne, wypadnie podporządkować perspektywie naszego życia przedkładanej przez Boga (Jego intentio w stosunku do nas). *Czasami* wypadnie znacząco zmodyfikować dotychczasowy kierunek życia.

Ludzie rozpoznają się nawzajem właśnie po tym dążeniu do celu z określonego (wrodzonego) punktu wyjścia. O „wartości” danej osoby decyduje to, czego ona stanowczym aktem woli pragnie. Punkt wyjścia (zasada jednostkowienia) jest rozpoznawany przez

¹⁸⁷ Contra Gentiles, lib. 4 cap. 77 n. 6. Praeterea. De bonitate vel malitia alterius hominis homo iudicare non potest: hoc enim solius Dei est, qui occulta cordis rimatur. Si igitur malitia ministri impedire posset sacramenti effectum, non posset homo habere fiduciam certam de sua salute, nec conscientia eius remaneret libera a peccato.

refleksję; przez nawrót od formy człowieczeństwa projektowanego do tego, co jest związane z zaistnieniem tego człowieczeństwa.

Mamy pewien paradoks. Oto rozpoznając daną osobę zarazem stwierdzam, że jest ona mi osobiście bliska (stanowi „jedno” ze mną), gdyż podziela te same pragnienia. Z drugiej wszelako strony, rozpoznanie to jest uznaniem unikatowości danej osoby ludzkiej, czyli jej jednak odrębności: tego, że „nie jest moja”, tak jako moimi bywają przedmioty jedynie. Jeżeli wzięlibyśmy pod uwagę ten pierwszy aspekt, a poznanie animalne zrównalibyśmy poznaniem *zwierzęcym*, to polegałoby ono na (bezrefleksyjnym) podciągnięciu jednostek pod jedną wspólną formę życia. O ile jednak Pismo św. mówi: *omne animal diligit simile sibi*,¹⁸⁸ to trzeba powiedzieć, że „wszystko żyje” w sposób specyficzny, o czym powiemy w Rozdziale XI. Tymczasem filozofowie greccy (Empedokles) przypisywali tej „miłości” siłę jednoczącą po prostu.

Ludzkie pragnienia rozumne łączą się jednością ładu (*unitas ordinis*), a choć jest ona wspólną cechą całego kosmosu, to manifestuje się w świecie animalnym w różny sposób. „Wszystko dąży do upodobnienia się do Boga”, a jednak człowiek dąży do Boga w sposób specyficzny: jako istota rozumna. Zwierzę szczęśliwym być nie może, gdyż nie ma zdolności refleksji nad tym, czy przyjemność, jaką (niewątpliwie) odczuwa, odpowiada ogólnemu pojęciu o dobru (istnieniu) i złu (nieistnieniu). „Przeżywa” ono „dobro” tylko tu i teraz. Dlatego też radość (ludzka) to nie to samo, co przyjemność animalna. Radość implikuje świadomość posiadania dobra najwyższego, a zatem: obecność aktu intelektu, który rozpoznaje relację mnie jako osoby to tego Celu. „Wszystko dąży do upodobnienia do Boga”,¹⁸⁹ ale nie wszystko dąży równie „intensywnie”. Bóg udziela bytom nie tylko

¹⁸⁸ Summa Theologiae I, q. 20 a. 4 s.c.; I, q. 27 a. 4 arg. 2.; I, q. 60 a. 4 s.c.; I, q. 96 a. 3 arg. 2; I-II, q. 27 a. 3 s.c.; I-II, q. 99 a. 2 co.; I-II, q. 105 a. 3 arg. 4.; II-II, q. 26 a. 2 arg. 2.; II-II, q. 114 a. 1 ad 2.;

II-II, q. 183 a. 2 arg. 3. De spiritualibus creaturis, a. 8 arg. 5. De virtutibus, q. 2 a. 9 arg. 5. De regno, lib. 1 cap. 10 co. Super Eph., cap. 1 l. 2. Dilectio enim fundatur super similitudine. Unde dicitur Eccli. c. XIII, 19: *omne animal diligit sibi simile*. Filius autem est per naturam suam similis patri, et ideo principaliter et per se dilectus est, et ideo naturaliter et excellentissimo modo est patri dilectus. Super Rom., cap. 13 l. 2; De decem praeceptis, a. 7 co.

¹⁸⁹ Contra Gentiles, lib. 3 cap. 19 tit. Quod omnia intendunt assimilari Deo.; lib. 3 cap. 19 n. 1. Ex hoc autem quod acquirunt divinam bonitatem, res creatae similes Deo constituuntur. Si igitur res omnes in Deum sicut in ultimum finem tendunt ut ipsius bonitatem consequantur, sequitur quod ultimus rerum finis sit Deo assimilari.; lib. 3 cap. 19 n. 2. Sed Deus ita est finis rerum quod est etiam primum agens earum. Omnia igitur intendunt, sicut ultimum finem, Deo assimilari.; lib. 3 cap. 19 n. 3. Secundum hoc autem esse habent omnia quod Deo assimilantur, qui est ipsum esse subsistens: cum omnia sint solum quasi esse participantia. Omnia igitur appetunt quasi ultimum finem Deo assimilari.; lib. 3 cap. 21 tit. Quod res intendunt naturaliter assimilari Deo in hoc quod est causa.; lib. 3 cap. 21 n. 3. Ex bonitate autem Dei est quod aliis esse largitur: unumquodque enim agit in quantum est actu perfectum. Desiderant igitur generaliter res in hoc Deo assimilari, ut sint aliorum causae.; lib. 3 cap. 21 n. 5. Sic autem tendunt res in similitudinem Dei sicut effectus in similitudinem agentis, ut ostensum est. Intendunt igitur res naturaliter assimilari Deo in hoc quod sunt causae aliorum.; lib. 3 cap. 58 n. 3. Lumen gloriae ex hoc ad divinam visionem elevat, quod est quaedam similitudo intellectus divini, sicut iam dictum est. Contingit autem aliquid magis vel minus assimilari Deo. Possibile est igitur aliquem perfectius vel minus perfecte divinam substantiam videre.

Contra Gentiles, lib. 4 cap. 97 n. 3. Nec potest dici quod finis caelestis motus sit, ut corpus caeleste reducat secundum ubi de potentia in actum: quia haec potentia nunquam potest tota in actum reduci: quia dum corpus caeleste est actu in uno ubi, est in potentia ad aliud; sicut est et de potentia materiae primae respectu formarum.

doskonałości, ale i zdolności kreowania tychże doskonałości. Doskonałość Jana to nie tylko doskonałość osobowa, ale też i zdolność bycia-przyczyną: ojcem, czyli współ-przyczyną zaistnienia nowego bytu. Ale i nadto doskonałość moralna Jana daje Marii doskonałość bycia matką – takąż współ-przyczyną nowego człowieczeństwa. Ku temu celowi zmierzają intentiones obu; zmierzają tym intensywniej, im bardziej świadomy i „dyskryminujący” (to, co „obce”) jest akt dążenia do wspólnego celu. Discrimen (w łacinie) bowiem to przede wszystkim: „zdolność intelektualnego odróżniania”. Jan i Maria rozpoznają się nieomylnie dzięki (rozumnemu) dążeniu do tego celu. Projekt ich człowieczeństwa bywa in concreto rozpoznawany w zaistnieniu nowego życia. Ten „projekt” nie jest spisany w formie znaków graficznych (choć jest wyrażony słowami przysięgi), ale jest mimo to „językiem osobistym” – ich dwojga.

Zazwyczaj dzielimy sympatie z osobami, ceniącymi myśli, które my sami uważamy za cenne; myśli te same (równokształtne), ujęte w jednej formie werbalnej. W ten sposób na przykład fenomenolog znajdzie „bratnią duszę” w innym zwolenniku filozofii Husserla. Jest to naturalne, ale z drugiej strony – jako istoty rozumne – chcielibyśmy *odróżniać*, bynajmniej nie gwoili li tylko szerzenia podziałów. „My” nie może a priori (z racji niezwiązanych bezpośrednio z refleksją natury moralnej) wykluczać tych, którzy do tej formy „naszości” nie przystają. „Dyskryminacja” musi dotyczyć tylko tego, co bezpośrednio godzi w integralność *realnego* celu życia. Konsekwencją rozpoznawania Innego jako „jednego z nas” („nas” definiowanych od strony kulturowej) jest wykluczenie tych, którzy do tej formy człowieczeństwa a priori nie przystają. Naturalnym wydaje się, że życzliwie odnosimy się do zwolenników *pewnej* filozofii. Problem tylko w tym, że – ściśle rzecz biorąc – filozofia *filozofią jakąś* nigdy być nie może, określenie takie bowiem to contradictio in adiecto. Filozofia klasyczna jest – wedle Arystotelesa – nauką *najbardziej ogólną*. Istnieje więc kantyzm, egzystencjalizm, ale tomizm w ten sposób „nie istnieje”. Tomasz dokonuje bowiem nieeklektycznej syntezy wszystkich doktryn poprzedników. Tomizm jest to filozofia ex definitione uniwersalistyczna: tak od strony przedmiotu, jak i od strony tych, którzy przedmiot ten mogą rozpoznać („rozpoznać po swojemu” nie czyniąc tym samym uszczerbku ścisłości jej sformułowań). Filozofia ta jest filozofią maksymalistyczną albowiem tłumaczy wspomnianą powyżej dialektykę; ogólności treści poznania i aktu poznania, który zawsze jest jednostkowy.

Sylogizm naukowy ma za przedmiot to, co ogólne. Sylogizm działania ma za przedmiot działanie (wybór) in concreto, który przychodzi jak wniosek, nigdy zaś jako pryncypium (intuicja). Zawsze co prawda myślenie jest z działaniem praktycznie splecione. „Słowo jest cieniem czynu”, ale wypowiedzenie słowa (przede wszystkim w sytuacji krytycznej) jest czynem.

Sicut igitur finis naturae in generatione non est reducere materiam de potentia in actum, sed aliquid quod ad hoc consequitur, scilicet perpetuitas rerum, per quam ad divinam similitudinem accedunt; ita finis motus caelestis non est reduci de potentia in actum, sed aliquid consequens ad hanc reductionem, scilicet assimilari Deo in causando. Omnia autem generabilia et corruptibilia, quae causantur per motum caeli, ad hominem ordinantur quodammodo sicut in finem, ut in tertio est ostensum.

Oto teraz uderzam w klawisze klawiatury, szukam w pamięci, a następnie wybieram słowa, które wydają mi się odpowiednie dla wyrażenia mych myśli. Są to znaki; *tylko znaki*: to, co „wybrane” w ten sposób, realnym w mocnym tego słowa znaczeniu nie jest. W zgoła drastycznych okolicznościach słowa te przybierają wagę niezwykłą, nie przestając wszelako być tylko znakami. Natomiast wnioskiem sylogizmu działania jest wybranie na przykład osoby, która niewątpliwie jest czymś realnym. Słowa, które ten wybór potwierdzają, przybierają wtedy specjalne znaczenie. Jeden i drugi wybór winien być wyborem mądrym, ale odróżnianie mądrości teoretycznej od praktycznej jest rzeczą niebagatelnej wagi.

W „Uzasadnieniu Metafizyki Moralności” Kanta tego odróżnienia nie widzimy. We wspólnej formie człowieczeństwa jednoczą się wszystkie pragnienia ludzkie. Kant nie jest w stanie wytłumaczyć, dlaczego wybieramy osobę tę, a nie inną, dlaczego dokonujemy takiej „dyskryminacji”, a „dyskryminacja” ta wydaje się być ze wszech miar pożądana: chcemy uznać daną osobę za unikatową („wybraną” spośród „tysiąca”). W konsekwencji spadkobierca kantyizmu przyjmie, że wyborów takich dokonujemy inaczej niż racjonalnie: na przykład idąc za tzw. „głosem serca” tzn. uczuć.

W tym zaś miejscu pojawi się miejsce dla „twórczej inwencji” tych, którzy chcieliby naturę „uczuć” nazwać. Za wybory mogą odpowiadać na przykład feromony, ale zresztą wszystko, co dość „głęboko” tkwi „pod świadomością”, tzn. pod rozumnością człowieka. Ponieważ jednak nie-rozumne to zawsze praktycznie *bezrozumne*, prostą konsekwencją przyjęcia filozofii podmiotu jest to, że za „naukowe” przyjmuje dalej się podglądy epatujące dziwactwem, absurdalnością, czy też pospolitą głupotą. „Racjonalne” ma być na czymś ufundowane. Irracjonalne jest jakby fizycznym nośnikiem owego cennego daru świadomości. Dlatego też mówi się np. o inteligencji emocjonalnej itp., jakby mimowolnie przyznając, że naturalnych postaw (postaw obecnych w naturze ludzkiej) idealizm nigdy znaleźć nie może.

Istnienie tzw. świadomości jest konieczną przesłanką dla uznania istnienia tego, co genetycznie musiałoby ją poprzedzać, tzn. podświadomości, czy też nieświadomości. Pojęcie świadomości zostało wypracowane na gruncie kartezjańskiego Cogito. Warto wobec tego się zastanowić, jakie jest istotnie jego znaczenie.

W języku polskim problem ten nie pokazuje się dość ostro, natomiast w języku angielskim (w jego użyciu) pojawia się on wyraźnie. Chodzi o znaczenie terminu conscious. Tradycyjne jego znaczenie, jak również znaczenie consciousness, związane było ze sferą moralną: consciousness to pierwotnie sumienie, z czego jednak większość ludzi nie zdaje sobie sprawy wobec „popularności” tego „współczesnego” znaczenia. Podobnie łacińskie conscientia to sumienie. Biblijny wyraz syneidesis (I List do Timoteusza, 1) ma podobną budowę jak termin łaciński, który jest z kolei podstawą tego angielskiego. Con-scientia, to jakby cum alio scientia.¹⁹⁰ Problem Innego w sferze moralności pojawia się wyraźnie:

¹⁹⁰ Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 4 co. Et quia universalia principia juris ad synderesim pertinent, rationes autem magis appropriatae ad opus, pertinent ad habitus, quibus ratio superior et inferior distinguuntur; synderesis in hoc syllogismo quasi majorem ministrat, cujus consideratio est actus synderesis; sed minorem ministrat ratio superior vel inferior, et ejus consideratio est ipsius actus; sed consideratio conclusionis elicita, est consideratio conscientiae. [...] Et secundum hunc modum patet, qualiter differant synderesis, lex naturalis, et conscientia: quia lex naturalis nominat ipsa universalia principia juris, synderesis vero nominat habitum eorum, seu potentiam cum habitu; conscientia vero nominat applicationem quamdam legis naturalis ad aliquid faciendum per modum conclusionis cujusdam.

dzielimy z innymi nasze życie, bo też i na drodze ku Celowi Ostatecznemu nawzajem sobie pomagamy lub przeszkadzamy. Przedmiotem działania praktycznego jest dobro lub zło, które bezpośrednio trafia w osobę Inną. W sferze działania rozumu praktycznego natura społeczna człowieka pokazuje się dość wyraźnie.

Zgoła inaczej jest w wypadku rozumu teoretycznego. Napisanie jednej książki naukowej przez kilku autorów jest przedsięwzięciem zgoła karkołomnym. Pojawiają się trudności użycia terminologii, planu struktury całości dzieła, spójności i ciągłości wątku myślenia. Jeden człowiek ogarnia myślą całość, co do której wielu porozumie tylko z największą trudnością. O ile w sferze działania prawie zawsze polegamy na innych, to w sferze czystej teorii – polegamy raczej na samych sobie. Arystoteles mówi w Etyce Nikomachejskiej, że namysłowi teoretycznemu można oddać się w samotności. Natomiast „działanie w samotności” wyda się niesłychanie trudne, gdyż ideał życia eremity jest obecnie niełatwy do zrealizowania.

Podając jakikolwiek działanie dzielimy się wiedzą i wątpliwościami z innymi, stąd też wyrażenie cum alio scientia wydaje się trafnie oddawać naczelny problem etyki: bez rady, której zasięgamy u innych (niezbędne wszak) objęcie myślą większej liczby okoliczności materialnych czynu moralnego wyda się niesłychanie trudne. Okoliczności te to tzw. propria. Kant nie dostrzegł wagi tychże „własności” przedmiotu działania. Wiedza co prawda nie zajmuje się tym, co przygodne, ale okoliczności moralne czynu nie są bynajmniej „przypadkowe”. Propria to cechy, które *bezpośrednio idą za istotą* wybieranego obiektu, choć rozpoznawane tym samym „bezpośrednio” nie są: zawsze (już przed Kantem) problem okoliczności czynu wydawał się trudny.¹⁹¹ Wybór owych propria z pomocą innych; wybór tego, co właściwe, godziwe, odpowiednie, jest sprawą w etyce zasadniczą.¹⁹²

Summa Theologiae I, q. 79 a. 13 co. Et hoc patet tum ex ratione nominis, tum etiam ex his quae secundum communem usum loquendi, conscientiae attribuuntur. Conscientia enim, secundum proprietatem vocabuli, importat ordinem scientiae ad aliquid, nam conscientia dicitur cum alio scientia. Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actum.

¹⁹¹ Summa Theol., I^a-IIae q. 18 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod actio non sit bona vel mala ex circumstantia. Circumstantiae enim circumstant actum sicut extra ipsum existentes, ut dictum est. Sed bonum et malum sunt in ipsis rebus, ut dicitur in VI Metaphys. Ergo actio non habet bonitatem vel malitiam ex circumstantia. q. 18 a. 3 arg. 2 Praeterea, bonitas vel malitia actus maxime consideratur in doctrina morum. Sed circumstantiae, cum sint quaedam accidentia actuum, videntur esse praeter considerationem artis, quia nulla ars considerat id quod est per accidens, ut dicitur in VI Metaphys. Ergo bonitas vel malitia actionis non est ex circumstantia. q. 18 a. 3 arg. 3 Praeterea, id quod convenit alicui secundum suam substantiam, non attribuitur ei per aliquod accidens. Sed bonum et malum convenit actioni secundum suam substantiam, quia actio ex suo genere potest esse bona vel mala, ut dictum est. Ergo non convenit actioni ex circumstantia quod sit bona vel mala.

¹⁹² I^a-IIae q. 18 a. 3 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in libro Ethic., quod virtuosus operatur secundum quod oportet, et quando oportet, et secundum alias circumstantias. Ergo ex contrario vitiosus, secundum unumquodque vitium, operatur quando non oportet, ubi non oportet, et sic de aliis circumstantiis. Ergo actiones humanae secundum circumstantias sunt bonae vel malae.; q. 18 a. 3 co. Respondeo dicendum quod in rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis quae debetur rei, ex forma substantiali, quae dat speciem; sed multum superadditur ex supervenientibus accidentibus, sicut in homine ex figura, ex colore, et huiusmodi; quorum si aliquod desit ad decentem habitudinem, consequitur malum. Ita etiam est in actione. Nam plenitudo bonitatis eius non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his quae adveniunt tanquam accidentia

Zgoła inaczej jest w nauce teoretycznej. Wybieramy *właściwe słowa*, ale słowa, to oczywiście nie rzeczy. Wybieramy zawsze indywidualnym aktem rozumu i nadto bierzemy za ten wybór osobistą odpowiedzialność, ale „dobieranie słów” jest pozostawione daleko większej swobodzie niż wybory moralne. Odrzucenie ideału nauki teoretycznej, na przykład w formie: „nauka jest działalnością” (Wittgenstein) prowadzi do zatarcia zasadniczej prawdy, że podmiotem „działalności naukowej” jest hipostaza w mocnym (metafizycznym) tego słowa znaczeniu. O ile w sferze stosunków społecznych, „my” stanowi poniekąd o tożsamości wspólnotowej każdego z nas, to w sferze rozumu teoretycznego tak już być nie może.

Problem Innego w tzw. filozofii świadomości pojawia się wyraźnie w XX wieku. Ale właściwie od początku jej istnienia ten problem implicite w niej tkwił. Istotą idealizmu jest depersonalizacja aktu myślenia do postaci bezosobowego Cogito. Naczelna myśl Medytacji jest taka: pierwszą oczywistością jest myślenie nieprzypisane do żadnego substratu o charakterze „metafizycznym” (program antymetafizyczny pojawi się verbatim w Prolegomenach Kanta, ale w idealizmie nowożytnym w ogóle znajduje on swe naturalne miejsce). Cum-alio-scientia w *wersji racjonalisty* to wiedza bez-osobowa, gdyż o jej naturze stanowi oderwanie od stanu natury, na przykład w formie Husserlowskiej epoché. Świadomość to byt o charakterze zarówno kolektywistycznym (bezosobowym) jak i elitarnym (nadmaturalnym). W języku średniowiecznej filozofii arabskiej, na której idealizm w całości się opiera, nazwalibyśmy świadomość pewnym „poziomem” doskonałości kosmosu, wynikiem „sublimacji” tego, co naturalne do postaci tego, co stanowi o doskonałości ewoluującej w kierunku „samoulepszenia” ludzkości. Jasną jest rzeczą, że punkt wyjścia ewolucji owego „bytu” musi być charakteryzowany przez *prywatę* tejże doskonałości, tzn. przez nieświadomość właśnie.

Praktycznie rzecz biorąc, każda nauka jest funkcją społeczną choćby z tej racji, że posługujemy się językiem, którego wszak nikt z nas osobiście nie wymyślił. Piszemy po to, aby przekazać nasze myśli *innym*. Istnieli na pewno ludzie, którzy zadowalali się myśleniem (kontemplacją) w zupełniej samotności, obecnie jednak najprawdopodobniej (poza zakonami) takich ludzi już ma. Z tego wszelako, że sociale *towarzyszy* ludzkiemu rationale, nie wynika bynajmniej by miało być z nim tożsame lub być w stosunku do niego pierwotne. *Działanie idzie za namysłem* o charakterze teoretycznym. Godnym odnotowania jest fakt, że ojciec etyki europejskiej – Sokrates był (wyrażając się językiem współczesnym) „skrajnym indywidualistą”. Był nadto „konfliktowy” tak dalece, że sama jego obecność w starożytnych Atenach stała się dla jego ziomków czymś zgoła nieznośnym. Etyka musi być poprzedzana indywidualną (resp. „indywidualistyczną”) refleksją, a to wprost proporcjonalnie do gruntowności namysłu nad działaniem. Mimo, że „historyczny Sokrates” od theoria się

quaedam. Et huiusmodi sunt circumstantiae debitaе. Unde si aliquid desit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala. q. 18 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod circumstantiae sunt extra actionem, inquantum non sunt de essentia actionis, sunt tamen in ipsa actione velut quaedam accidentia eius. Sicut et accidentia quae sunt in substantiis naturalibus, sunt extra essentias earum. q. 18 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod non omnia accidentia per accidens se habent ad sua subiecta, sed quaedam sunt per se accidentia; quae in unaquaque arte considerantur. Et per hunc modum considerantur circumstantiae actuum in doctrina morali. 18 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod, cum bonum convertatur cum ente, sicut ens dicitur secundum substantiam et secundum accidens, ita et bonum attribuitur alicui et secundum esse suum essentiale, et secundum esse accidentale, tam in rebus naturalibus, quam in actionibus moralibus.

odżegnywał, to zasada Sokratejska w postaci: οὐ συνοῖδα ἑμαυτῷ σοφὸς ὢν¹⁹³ (dosł: non con-scio mihi sapientem esse; dzielę ze sobą samym niewiedzę) stała się fundamentem metafizyki.¹⁹⁴ Zasada ta wcale do wyłącznie etyki nie należała. Sokrates wypowiada te słowa zwracając się poniekąd do Boga (Τί ποτε λέγει ὁ θεός).

Zanim zamierzmy (intendimus) cokolwiek, musimy mieć „pojęcie” o naturze obiektu, który budzi nasze upodobanie. Ten namysł nad *naturą* obiektu w *sobie* (zanim stanie się on przedmiotem naszej „intencji”; nadziei) jest znamieniem rozumności człowieka. Theoria musi poprzedzać praxis, gdyż inaczej działanie byłoby tylko „działalnością”. Mimo, że przedmioty zamierzeń nazywamy i podajemy osądowi innych; dzielimy się naszą o nich z innymi wiedzą i oczekujemy uznania tego, co uważamy za cenne – uznanie to nie Anerkennung Hegla, która miałaby stanowić o *istocie* wiedzy: tożsamej z samoświadomością. Dzielić się z innymi możemy tylko tym, co sami *wprzód posiadamy*. Namysł teoretyczny rodzi się w postaci elementarnej w umyśle każdego z nas. Każdy z nas jest w pewnym sensie metafizykiem, gdyż każdy z nas ujmuje pierwsze zasady, o których wspomniano powyżej. Refleksja nad bytem przychodzi w nauce, która ma za przedmiot byt jako byt (ens inquantum est ens), a ten jej przedmiot jest najbliższy zasadom ujmowanym przez wszystkich.¹⁹⁵ nierefleksyjne ujęcie bytu jest udziałem każdego człowieka. Jest ono pryncypium również namysłu o charakterze moralnym.

Ujmujemy byt (i niebyt), a dalej pragniemy (osobiście) bytu (istnienia; życia) jako dobra (akcydentalnie, bywa, pragniemy i zła *jako dobra*). „Nazywamy” je w sensie niedosłownym, dlatego, że to określenie bytu mianem dobra nie jest wyrażone w języku, którym zwyczajnie się posługujemy, w punkcie bowiem wyjścia refleksji teoretycznej mamy poznanie przed-językowe: cognitio confusa, następnie zaś zamierzamy osiągnąć cel, który uznamy za cenny; tak go *określimy*. Wszelako zamierzamy czasem zdobyć i wiedzę dla niej samej (gdyż zdziwienie to *pragnienie* uniknięcia tylko niewiedzy). Są to dwie możliwości rozwinięcia potencjalności naszego intelektu. Otóż ponieważ zamierzenie leży u podstaw

¹⁹³ Apologia, 21B 3- 6: ἐνεθυμούμην οὕτως· “Τί ποτε λέγει ὁ θεός, καὶ τί ποτε αἰνίττεται; ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν συνοῖδα ἑμαυτῷ σοφὸς ὢν· τί οὖν ποτε λέγει φάσκων ἐμὲ σοφώτατον εἶναι; οὐ γὰρ δήπου ψεύδεται γὰρ· οὐ γὰρ θέμις

¹⁹⁴ Contra Gentiles, lib. 3 cap. 50 n. 6. Praeterea. Sicut naturale desiderium inest omnibus intellectualibus naturis ad sciendum, ita inest eis naturale desiderium ignorantiam seu nescientiam pellendi. Substantiae autem separatae, sicut iam dictum est, cognoscunt, praedicto cognitionis modo, substantiam Dei esse supra se et supra omne id quod ab eis intelligitur: et per consequens sciunt divinam substantiam sibi esse ignotam.

Contra Gentiles, lib. 3 cap. 25 n. 11. Amplius. Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur: unde propter admirationem eorum quae videbantur, quorum causae latebant, homines primo philosophari coeperunt, invenientes autem causam quiescebant. Nec sistit inquisitio quousque perveniat ad primam causam: et tunc perfecte nos scire arbitramur quando primam causam cognoscimus.; Contra Gentiles, lib. 3 cap. 50 n. 3.; Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 3 n. 3.

¹⁹⁵ Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 ad 21. Ad primum ergo dicendum quod intellectualiter procedere non attribuitur scientiae divinae, quasi ipsa non ratiocinetur procedendo de principiis ad conclusiones, sed quia eius ratiocinatio est intellectuali considerationi propinquissima et conclusiones eius principiis.

dyskursu, samo jako pryncypium nazwane (wyraźnie) pierwotnie być nie może. Nie znaczy to, że przed świadomością mamy nieświadomość, oznacza to tylko tyle, że *cognitio confusa* poprzedza jako pryncypium nazwanie w ogóle, a *intentiones* bywają nazywane na drodze refleksji. *Intentio* jest to *pryncypium, które działa mocą swej natury*, a „subiektywnym” w zwykłym tego słowa znaczeniu (jako „motywacja moralna czynu”) wcale nie jest.

Samo wyraźne poznanie zamierzeń jest dość poważnym problemem. Nie zwracamy uwagi na pryncypium podążając drogą, którą ono wytycza. Podążanie tą drogą wymaga poniekąd zapomnienia o tym pryncypium, ponieważ nie można kierować uwagi *jednocześnie* ku kresowi i ku początkowi. Stąd też idiosynkrazja niektórych w stosunku do refleksji w ogóle idzie w parze z predylekcją dla aktywizmu. Wszelako refleksja ta jest jednak niezbędna, ponieważ w jej braku „działalność” byłaby ślepa. Hermeneutyka podejrzeń zastąpić jej nie może.

Refleksję koniecznie trzeba od poznania jako takiego odróżnić, nikt nie może bowiem postępować naprzód (również w sensie niedosłownym), „oglądając się wstecz”. U Kanta zaś nie ma *specjalnego aktu refleksji różnego* od skupienia się na przedmiocie. „To przedstawienie «Ja myślę» musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom”.

O ile nieświadomość musi być *de facto* charakteryzowana jako prywacja (co zresztą pokazuje idiom niemiecki w wyrazie *bewusstlos*), to Arystotelesowska *cognitio confusa* wcale prywacją nie jest. Intelkt nasz przechodzi z możliwości do aktu. Pierwszym „stopniem” na drodze do zdobycia wiedzy jest empiryczne i abstrakcyjne ujęcie zasad; jest to elementarna *doskonałość* intelektu. W całej naturze to, co doskonałe, jest poprzedzone przez to, co niedoskonałe lub nie-w-pełni-doskonałe. Intelkt ludzki jest co prawda wyróżnioną częścią natury, ale tym samym wcale bytem „nad-naturalnym” w stylu Awicenny, Kanta i Hegla nie jest. Nabycie *takiej* świadomości musiałoby być poprzedzone prywacją. Realnej relacji między stanem naturalnym (poznaniem z natury dostępnych intelektowi zasad), a nad-naturalną świadomością filozofia określić nie może: jeżeli w pryncypiach nie ma zawiązku wiedzy, a wiedza ta charakteryzowana jest przez prostą antytezę do stanu wyjściowego, pozytywnie scharakteryzować się jej potem nie da.

W jednym tylko wypadku *intentio* jako pryncypium może mimo wszystko być scharakteryzowane jako prywacja. Jeżeli żywimy różne *intentiones* (na przykład dążymy do zdobycia majątku, a zarazem wzdramy się przed podjęciem pracy) jedno w *stosunku do drugiego* może stać się prywacją. Aktualnie niepowiązane ze sobą *intentiones*; *intentiones* niepowiązane w jeden spójny system osobowości moralnej z jasno wytkniętym (refleksyjnie ujętym) celem naczelnym życia – mogą pozostawać ze sobą w *konflikcie*; mogą rodzić konflikty, które nazwiemy może (za Karen Horney) „wewnętrzny”.¹⁹⁶

Jest sprawą jasną, że różne zamierzenia (*intentiones*) *różnych ludzi* mogą pozostawać ze sobą w konflikcie. W państwie opiekuńczym udzielanie pomocy jednym musi wiązać się z odbieraniem pieniędzy innym – wprost lub na drodze dewaluacji pieniądza. Tak samo powodzenie (kariera polityczna) jednej osoby może być postrzegana z zawiścią przez osoby inne (jako uszczerbek ich osobistego dobra). Wydaje się to jasne odnośnie do różnych osób. Konflikty w społeczeństwie, w którym ludzie nie zgadzają się co do dobra wspólnego (celu,

¹⁹⁶ Por. Rozdział XXXV. Rola uczuć. Transformacja aktów duchowych.

które każdy może wybrać nie uszczuplając stanu posiadania innego) wydają się nieuniknione. Wszelako to samo mutatis mutandis tyczy się poszczególnych ludzi – choćby z tej racji tego, że poszczególne nasze intentiones bywają powzięte na drodze interioryzacji wartości powszechnie uznanych.

Państwo „dając” jednemu, automatycznie odbiera drugiemu. Prywacja wydaje się być wypisana w samą naturę redystrybucji dóbr. Wszelako analogicznie „oddając się” (poświęcając się) jednemu celowi, możemy (tak się może zdarzyć) stanąć w konflikcie z innym (nierefleksyjnie) ujętym celem partykularnym. Tak rodzą się konflikty wewnętrzne: bynajmniej nie w „głębi nieświadomości”, ale w głębi ludzkiego serca, tzn. *ludzkiej woli*.

Różne zamierzenia (intentiones) bywają „wrodzonymi” sensu largo. Praktycznie rzecz biorąc, zamierzenie na przykład wygodnego życia może pozostawać w konflikcie z zamierzeniem (tzn. pragnieniem) wywiązania się z uczynionych zobowiązań, nakładających na nas pewne wymogi i dyscyplinę. Partykularnych celów w życia jednego człowieka może być bardzo wiele, a potencjalnie są one ze sobą nie tylko niepowiązane, ale nadto i *przeciwstawne*. Nie zawsze dość jasno sobie z tego zadajmy sprawę, gdyż refleksja ta wymaga znacznego wysiłku intelektu i woli.

Upewnić się co do treści zamierzeń osoby, którą teraz oto spotykam, mogę na podstawie wymiany poglądów. Jest to *potencjalnie* możliwe, a jednak niesłuchanie trudne, albowiem prawdę o sobie człowiek nie zawsze wyjawia równie chętnie i otwarcie (nie zawsze jest to nadto wskazane). Prawda jest nie tylko cechą bytu (jego poznawalnością) w ogóle, jest ona nadto *specjalnie* cechą moralną (cnotą) bytu ludzkiego, który ma możliwość tę o sobie prawdę nie tylko skryć (co czasem wyda się rozsądne), ale nadto i zdeformować. Ewidentnie byty pozbawione intelektu tego uczynić nie mogą. Dążą one do naturalnego dla nich celu, gdyż takimi zostały stworzone, i natury swego dążenia skrywać nie mogą. Otóż „równie prostą” ścieżką do Pełni Istnienia człowiek nie podąża: dlatego właśnie, że jest współ-kreatorem (przyczyną narzędną) tej pełni.

To, że podążamy w tym samym dosłownie kierunku, widzimy wyraźnie. Trudniej przyjdzie nam poznać, dokąd „zmierza” wola innego, wszelako rzetelny dialog albo trzeźwa ocena nastawienia woli Innego tę wiedzę nam daje. Przy dość wnikliwej obserwacji i dość znaczącym wysiłku możemy – w pewnym przybliżeniu – intentiones osoby Innej jednak poznać.

Możemy sobie wyobrazić, że taki sam dialog – między poszczególnymi osobistymi naszymi zamierzeniami – przeprowadzamy sami dla siebie. Te przeciwstawne dążenia wobec tego dają się potencjalnie zrozumieć i – co za tym idzie – uporządkować; dają się *pogodzić*. Problemem było zawsze jednak, gdzie poszukiwać źródeł „rozładowania naszych wewnętrznych konfliktów”.

Oczywiście zredukowanie człowieka do jednej intentio; do jednego wymiaru osobowego byłoby rozwiązaniem tyleż radykalnym, co definitywnym. Tę drogę rozumowania przyjmuje Freud. Arbitralnie zakłada się, że człowieka określa tylko jedno – podstawowe – dążenie. Wyrzeczenie się reszty dawałoby „szczęście”.

Degradacja aspiracji nie wydaje się być właściwą drogą do szczęścia. Wcale nie jest pewne, że człowiek syty jest „szczęśliwy” tylko dlatego, że wyrzekł się tego, co „ambitne”. Własnymi oczami widzimy coś zgoła przeciwnego. Oto pragnienie użycia rodzi w umyśle człowieka silne napięcie; pragnienie uzewnętrznienia i werbalizacji tego, co się określa jako

„prawa człowieka”. Człowiek, który miał stać się „wolnym od konfliktów” konflikty te generuje na zewnątrz: wykrzykując agresywnie i z nienawiścią krytykę postaw tych, którzy użycia za dobro najwyższe wcale nie uważają. Nie rozładowano żadnego konfliktu, gdyż droga rozwiązania była zasadniczo błędna.

Godzić partykularne intentiones możemy tak jak godzi się środki z celami, które pragniemy przy ich pomocy osiągnąć. Nie satysfakcja emocjonalna jest celem samym w sobie, gdyż *służy* ona tylko temu, co jest celem zasadniczym. Satysfakcja emocjonalna, która wyklucza *wolność posiadania i wychowania* potomstwa, jest raczej źródłem frustracji. Chodzi o *posiadanie potomstwa* w pełnym tego słowa znaczeniu: dopóty, dopóki dziecko nie osiągnie pełnoletności jest ono poniekąd czymś, co należy do rodzica. „Należy” doń również (jako) obowiązek (jego) wychowania. Pragnienie posiadania potomstwa może ulec frustracji ze strony: kultury użycia, reklamy instrumentalizującej ludzką cielesność *lub ideologii*.

Pragniemy posiadania potomstwa gwoli – jak to ujmuje Arystoteles – partycypowania w wieczności i doskonałości samego Boga, którego cechą eminentną jest płodność właśnie (Ps. 2. 7; Hbr. 1. 15; Act. 13. 33). Partycypacja w doskonałości Boga w ogóle pozwala pogodzić wszystkie pragnienia, a porządek ten wskazuje prawo moralne: *żywimy* godziwe pragnienia, *poczynamy* w naszym umyśle cenne postanowienia – bynajmniej nie w sensie przenośnym, gdyż płodność myśli jest równie realną jak zdolność fizycznego zrodzenia potomstwa. Ostatecznie naczelną intentio naszego życia (nadzieja osiągnięcia pełni szczęścia w zjednoczeniu z Bogiem) daje, czy też: powoduje absolutną integrację wszystkich wewnętrznych dążeń ludzkich. Podporządkowane one wszystkie są w określonym porządku Celowi Najwyższemu. Pragnienia te nie ulegają „wyparciu”, albowiem tylko moralność katowska jest represyjna. Moralność Arystotelesowska jest w tym sensie „naturalistyczna”, że uczucia z *natury są podległe* intelektowi.

Nauka (jej zdobycie) jest poprzedzona przez wiedzę habitualną¹⁹⁷ (cognitio confusa). „Nazywane” poprzedza w czasie to, co jeszcze nienazwane, a nazywanie w ogóle umożliwia. Zasadnym wyda się pytanie, dlaczego jedne poglądy uznajemy za słuszne (i je akceptujemy) inne zaś odrzucamy. Wybór taki może mieć zabarwienie emocjonalne, ale samo „emocjonalne” jest zawsze poprzedzone (w wypadku osoby ludzkiej, którą definiujemy jako byt *rozumny*) przez „wolitywne” (wola to appetitus rationalis). „Słuszne i „niesłuszne” dodają do neutralnych pojęć „prawdziwe” „fałszywe” właśnie ów „osobisty” do nich stosunek.

¹⁹⁷ De veritate, q. 10 a. 8 ad 1. Ad primum igitur dicendum, quod intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatibus abstrahat; nec etiam potest habere habitualem notitiam aliorum a se, quae scilicet in ipso non sunt, ante abstractionem praedictam, eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae. Sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere; sicut nec materiae essentia acquiritur ab agente naturali, sed solum eius forma, quae ita comparatur ad materiam naturalem sicut forma intelligibilis ad materiam sensibilem, ut Commentator dicit in III de anima.

De malo, q. 16 a. 6 ad 4. Uno modo quantum ad actuale considerationem; et sic non intelligitur quod Angelus habeat actuale notitiam omnium, ad quae sua naturalis cognitio se extendit. Alio modo quantum ad habituale notitiam, quia, ut dicitur in II de anima, et in VIII Physic. aliter dicitur aliquis esse potentia sciens ante addiscere, quando scilicet nondum habet habitum scientiae; et aliter ante considerare; et hoc modo Angelus habet actuale notitiam respectu omnium quae naturaliter cognoscere potest. Et istud sufficit ad repellendam falsitatem contrariam.

Praktycznie zawsze kierujemy się wolą ku poznaniu dowolnego rodzaju: teoretycznego lub praktycznego. Obieramy świadomie nawet życie kontemplacyjne, czyli *poświęcone* w całości poznaniu prawdy dla niej samej, nie zaś dla praktycznych korzyści z niej płynących. Mimo to, nazywamy to, co prawdziwe, „słusznym”, „właściwym”, „wartościowym” lub „prawym”. Intelkt bywa usprawniony i mówimy o poglądach *prawego intelektu*, czyli takiego, który idzie za naturalnym (a więc: dobrym) pragnieniem poznania prawdy.

Dobra i zła w naturze bezpośrednio nie widzimy. „Widzimy” raczej, czyli *odróżniamy* byt od niebytu: dobro jest przedmiotem aktu chcenia, a nie zaś poznania – bezpośrednio. Intelkt pokazuje nam (na drodze rozumowania) Istnienie Samoistne, które jest przyczyną celową wszystkiego, a zatem i Najwyższym Dobrem. Wszelako wprost dobra nie poznajemy; nie mamy takowej jego *intuicji*.¹⁹⁸ Gdybyśmy ją mieli, moglibyśmy przyznać rację Szkotowi, iż poznanie relacji Dobra Samego do dóbr partykularnych jest podstawą (punktem wyjścia) filozofii. Szkot co prawda mówi relacji istnień stworzonych do Istnienia samego, kierując się tekstem Księgi Wyjścia (Ex. 3. 14), ale w istocie chodzi mu o Cel Ostateczny człowieka, który musimy właśnie nazywać dobrem.

Intelkt *odróżnia* byt od niebytu: pokazuje nam nadto (na drodze rozumowania) Istnienie Samoistne, które jest przyczyną celową wszystkiego, a zatem i Najwyższym Dobrem. Wszelako wprost dobra nie poznajemy; nie mamy takowej jego *intuicji*.¹⁹⁹ Nie mamy również intuicji bytu – poprzedzającej jego zrozumienie. Rationale człowieka nie jest bynajmniej poprzedzone przez to, co jest temu rationale (jako prywatna: *bewusstlos*) przeciwstawne. Istnieje też tylko jedna logika: jeden sposób rozwinięcia habitualnej postaci wiedzy (cognitio confusa). Języki wszystkie w ogóle są potencjalnie przekładalne dlatego właśnie, że każdy człowiek ma z natury taką samą postać poznania pierwszych zasad (Możemy to nazwać wiedzą wrodzoną sensu largo; „wrodzoną”, gdyż jest to stała natury ludzkiej). Przez redukcję do tychże zasad, możemy porozumieć się mimo wszystkich różnic.

Wszelako naturale hominis to również wola: wola stanowi realny komponent duchowości człowieka. Niekiedy poglądy bywają uznawane za „słuszne” *zanim* zostaną uznane za prawdziwe (lub fałszywe), gdyż uznane są mocą *innych zasad* intelektu; zasad pierwszych (za pierwsze uznanych). Wola może poruszać intelekt, choć *pierwszy* impuls chcenia pochodzi od intelektu. Nawet filozofia (metafizyka) rodzi się z *pragnienia*: pragnienia zdobycia wiedzy dla niej samej, choć samo pragnienie rodzi się z poznania tyleż

¹⁹⁸ Summa Theologiae I-II, q. 94 a. 2 co. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Metaphys. Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt.

¹⁹⁹ Summa Theologiae I-II, q. 94 a. 2 co. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Metaphys. Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt.

„niedoskonałego”, co zgoła naturalnego: wspólnego nam wszystkim. „Wiedza dla niej samej” to wiedza, która ex definitione wiedzą moją, twoją, albo czyjąkolwiek (für-sich-sein) być nie może; nie jest czymś prywatnym, ale jest raczej dobrem wspólnym. Jest to jedyne dobro, które możemy niekonfliktowo dzielić z innymi. W momencie, kiedy tracimy tę prawdę z oczu, wiedza staje się „towarem” lub bodaj tylko źródłem dochodu (czymś „moim” w takim lub innym znaczeniu). Oczywiście nauczając oczekujemy *śluszej* zapłaty. Nie jest to jednak zapłata za wiedzę, to bowiem kłóci się ze starożytną zasadą: non prohibere aqua profluenti; jest to zapłata *za pracę w przekazywaniu* „bezosobowej” wiedzy. Ten problem pojawił się wyraźnie w epoce „płatnych nauczycieli mądrości” (solistów), którzy, wedle Platona, zagrozili samym podstawom cywilizacji. Ten problem wydaje się być obecnie aktualny.

Język czysto filozoficzny nigdy językiem prywatnym być nie może; nie może być nieprzekładalny, gdyż u źródeł rationale nie tkwi żadna intuicja, ale wspólne na wszystkich habitualne poznanie zasad. Osobną sprawą jest to, że dążąc do wiedzy (nawet dla niej samej), tym samym przyjmujemy pewne nastawienie afektywne (*chcemy* bowiem poznania prawdy). „Chcę” wypływające z nastawienia *emocjonalnego* ma walor subiektywny, wolę jednak definiujemy jako pożądanie *rozumne*. Emocje winny być posłuszne intelektowi za pośrednictwem woli. Takie pragnienie dobra, nigdy pragnieniem „dobra prywatnego” nie jest: jest bowiem potencjalnie zgodne z obiektywnie ważnym porządkiem prawa naturalnego, a dalej: prawa stanowionego i Objawionego. Wobec podległości naturalnej o „represyjności” etyki mowy być nie może. Sztywnym „nakaz moralny” może być tylko wówczas, gdy go w *ogóle* nie rozumiemy, tzn. jest on nam narzucany z *celowym* pominięciem intelektu, który jedynie wydaje rozkaz działania in concreto. Rozkaz działania, który z *zasady* rozumność człowieka by pomijał, istotnie musi być określony jako „represyjny”.

Odróżnienie bytu od niebytu jest fundamentem rozumności człowieka: dystansu wobec obiektów naszego życia. Z drugiej wszelako strony, życie wśród nich jest „moim” o tyle, o ile określone formalności bytu bywają „zapamiętane”, czyli zgromadzone w intelekcie. Uporządkowany system tych pojęć stanowi bowiem wiedzę.²⁰⁰ Jest to „pamięć intelektualna”, sensu largo,²⁰¹ gdyż pamięć sensu stricto to władza zmysłowa. Na pewno intelektualną jest ludzka reminiscencia,²⁰² a to odróżnia animalną tylko pamięć od sprawności wiedzy (habitus scientiae), która jest dystynktywną cechą bytu ludzkiego.

²⁰⁰ De veritate, q. 10 a. 2 co. [...] species intelligibiles in intellectu possibili remanent post actualement considerationem, et harum ordinatio est habitus scientiae; et secundum hoc vis qua mens nostra retinere potest huiusmodi intelligibiles species post actualement considerationem, memoria dicitur: et hoc magis accedit ad propriam significationem memoriae.

²⁰¹ De veritate, q. 10 a. 2 co. Et secundum hanc [scil. Avicennae] opinionem memoria non esset in mente secundum retentionem aliquarum specierum, sed secundum habilitatem ad accipiendum de novo.

²⁰² Q. d. de anima, a. 13 co. Quinto autem, requiritur quod ea quae prius fuerunt apprehensa per sensus et interius conservata, iterum ad actualement considerationem revocentur. Et hoc quidem pertinet ad rememorativam virtutem: quae in aliis quidem animalibus absque inquisitione suam operationem habet, in hominibus autem cum inquisitione et studio; unde in hominibus non solum est memoria, sed reminiscencia. Necesse autem fuit ad hoc potentiam ab aliis distinctam ordinari, quia actus aliarum potentialium sensitivarum est secundum motum a rebus ad animam, actus autem memorativae potentiae est e contrario secundum motum ab anima ad res.

W kategoriach psychologii asocjacionizmu brak pojęcia duchowej władzy „przywoływania na pamięć” obok zmysłowej władzy kojarzenia,²⁰³ którą trzeba by jednak od tamtej odróżnić. „Pamięć to jest skład, w którym leży przeszłość, a wspomnienie ma miejsce wówczas, gdy się do tego składu schodzi, żeby coś wydobyć”²⁰⁴ „Przywołujemy nas pamięć” to, co chcemy rozważać. „Uczenie się [...] jest procesem myślowym, w którym to, co pamięć w sobie zawierała jako rzeczy bezładnie rozrzucone, skupia się – i przez skierowanie na to uwagi – porządkuje w taki sposób, by znajdowało się to jakby pod ręką w tej samej pamięci, gdzie przedtem poniewierało się w bezładzie”.²⁰⁵ Augustyn pisze, że tym, co łączy tak „zapamiętane”, z tym, co aktualnie rozważane, jest intentio. To „zwrócenie uwagi” staje się częścią rozumności ludzkiej; co więcej: Imago Trinitatis pokazuje się w umyśle ludzkim w pochodzeniu słowa od tego, co jest takim jego pryncypium.²⁰⁶

Intelekt „nazywa” rzeczy mianem tylko bytu i niebytu; woła zaś „nazywa” je mianem dobra i zła. Inaczej ujmując: to, co wprzód teoretycznie tylko ujęte, potem staje się przedmiotem zamierzenia (intentio). Jakkolwiek każda wiedza jest ufundowana na elementarnej opozycji bytu do niebytu, praktycznie rzecz biorąc, każdy język jest takim wyrazem różnych modalności bycia, w którym „jest” bywa „zapamiętane” jako „dobre”.²⁰⁷

Sentencia De sensu, tract. 2 l. 4 n. 7. ; tract. 2 l. 5 n. 4. [...] *reminiscentia nil est aliud quam inquisitio alicuius quod a memoria excidit. Et ideo reminiscendo venamur, id est inquirimus id quod consequenter est ab aliquo priori, quod in memoria tenemus.*; tract. 2 l. 8 n. 2. *Causa autem quare soli homini convenit reminisci, est quia reminiscentia habet similitudinem cuiusdam syllogismi; quare, sicut in syllogismo pervenitur ad conclusionem ex aliquibus principiis, ita etiam in reminiscendo aliquis quodam modo syllogizat se prius aliquid vidisse, aut aliquo alio modo percepisse, ex quodam principio in hoc deveniens: et reminiscentia est quasi quaedam inquisitio, quia non a casu reminiscens ab uno in aliud, sed cum intentione deveniendi in memoriam alicuius procedit. Hoc autem, scilicet quod aliquis inquirat in aliud pervenire, solum illis accidit, quibus inest naturalis virtus ad deliberandum: quia etiam deliberatio fit per modum cuiusdam syllogismi; deliberatio autem solis hominibus competit: cetera vero animalia non ex deliberatione, sed ex quodam naturali instinctu operantur.*

Sentencia De sensu, tract. 2 l. 8 n. 3. *Deinde cum dicit quod autem ostendit qualis passio sit reminiscentia. Quia enim dixerat quod reminiscentia est sicut syllogismus quidam: syllogizare autem est actus rationis [...].*

²⁰³ Sentencia De sensu, tract. 2 l. 5 n. 6. *Quandoque vero ratione propinquitatis cuiuscumque, sicut cum aliquis memor est patris, et per hoc occurrit ei filius. Et eadem ratio est de quacumque alia propinquitate, vel societatis, vel loci, vel temporis; et propter hoc fit reminiscentia, quia motus horum seinvicem consequuntur.*

²⁰⁴ H. Sienkiewicz, Rodzina Połanieckich, Rozdz. II.

²⁰⁵ Augustyn, Wyznania, X, 11 (Z. Kubiak).

²⁰⁶ Augustyn, Wyznania, XIII, 11. *De veritate, q. 10 a. 3 co. Verbum autem esse non potest sine actuali cognitione. Unde secundum hunc modum perfectae imitationis assignat Augustinus imaginem in his tribus: memoria, intelligentia et voluntate; prout memoria importat habitualement notitiam, intelligentia vero actualement cogitationem ex illa notitia prodeuntem, voluntas vero actualement voluntatis motum ex cogitatione procedentem. Et hoc expresse patet ex hoc quod dicit in XIV de Trinit. sic dicens: quia ibi, scilicet in mente, verbum esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus illo interiori verbo, quod ad nullius gentis pertinet linguam); in tribus potius illis imago ista cognoscitur memoria scilicet, intelligentia, voluntate.*

²⁰⁷ Sentencia De anima, lib. 1 l. 10 n. 10. *Nam quando anima apprehendit exteriora sensibilia, tunc virtus sensitiva, quae est in organo, nititur et movetur ad remittendum et reducendum species et intentiones rerum sensibilibus usque ad illam, scilicet ad animam. Aliquando vero est ut principium motus, quando scilicet motus operationis initiatus est ab illa, scilicet ab anima, ut est in reminiscencia, a qua intentiones et phantasmata rerum*

Inaczej bowiem niż jako „dobre” i „złe” tego, co jest, zapamiętać nie mogę.²⁰⁸ Jakkolwiek język – co oczywiste – jest funkcją społeczną, to jednak – niezależnie od tego, czy mówimy o intentiones, które organizują społeczeństwo wokół dobra wspólnego, czy też o „prywatnej” intentio życia – w języku pokazuje się właśnie – obok nagiej formalności bycia – ów aspekt bycia przedmiotem pożądania rozumnego.

Biorąc do ręki jakikolwiek słownik języka naturalnego, możemy się dość łatwo przekonać, że – obok odróżnień – poszczególne pojęcia, a zasadniczo o czasowniki, które są w pierwszym rzędzie modalnościami bycia, szeregują się w schemacie „dobre” i „złe” (Taki był pierwszy, pitagorejski system kategorii). Oto otwieram teraz słownik języka polskiego na literze K. Pierwszy w kolejności czasownik to „kalać”. Następnie mamy czasowniki „kalibrować”; „kalkulować”. Jest jasne, że do tych czynności przypisujemy określoną *wartość*, która potencjalnie jest *wartością moralną*. Kalać to jakby *niszczyć* ład; kalibrować to jakby ustalić *ściłą* miarę; kalkulować to jakby *właściwie* oceniać. Żadne z tych określeń bycia „nieprzekładalnym” na język bycia nazwać nie można. W istocie stanowią one tylko różne „wyrazy” bycia. Etyka mówi, że żadna „czynność” prawdziwie ludzka (actio humana) nie jest „neutralna”,²⁰⁹ jest więc „wymierna” w aspekcie etycznym właśnie. A nadto metafizyka, która „formalizuje” pojęcie bycia, stanowi ostateczny fundament, pewną – by tak rzec Ursprache – ludzkiego umysłu.

Chodzi o języki naturalne. Te bowiem z natury swej respektują opisany powyżej porządek istnienia i dobra, a tym samym stanowią podstawę komunikacji ludzkiej. Przeciwnie – próba unifikacji różnych przejawów ludzkiej aktywności (różnych „czasowości” ludzkich; różnych ludzkich czynności) do jednej wspólnej „formy człowieczeństwa” (Kant) jest zupełnie ludzkiej (rozumnej) naturze przeciwna. Stąd widzimy, że równolegle do procesu globalizacji (przebiegającego pod wpływem kantyizmu) zanika z roku na rok na świecie coraz większa liczba języków naturalnych. Ludzie de facto przestają się komunikować inaczej jak tylko wykonując czynności rutynowe, zbanalizowane i zbiurokratyzowane.

Języki naturalne zawsze (lepiej lub gorzej) oddają to ukierunkowanie rozumu ludzkiego na Cel Ostateczny. Tymczasem „sztuczny język” globalizacji kantowskiej w ogóle a priori rezygnuje z samej możliwości ukierunkowania człowieka na cel transcendentny, tzn. Boga, który jest *realną przyczyną* ludzkiego szczęścia.

occultata et recondita educuntur ad intelligendum res sensibiles. Sive autem motus aut quietes dicat aliquis, phantasmata huiusmodi sint derelicta interius, non refert quantum ad praesentem materiam.

²⁰⁸ Summa Theologiae I, q. 78 a. 4 co. Ad conservandum autem eas, vis memorativa, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. Cuius signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua huiusmodi intentione, puta quod est nocivum vel conveniens. Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur.

²⁰⁹ I^a-IIae q. 18 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, actus omnis habet speciem ab objecto; et actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si obiectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti. Si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena. Contingit autem quod obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, et huiusmodi, et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes.

Dwa aspekty ludzkiej hybris wydają się nierozdzielenie związane: z jednej strony pragnienie „stania się bogiem-dla-siebie”, a z drugiej: pragnienie („dla-innych”) owej Egalité; Gleichschaltung; „równości”, która przybiera praktycznie formy zinstytucjonalizowanej zawiści kładącej zaporę wszelkim rzetelnym pragnieniom wzniesienia się *ku realnemu* Bogu.

Być może niemożliwe (a nadto i niepożądane) jest „widzenie” świata w barwach czarno białych. Wszelako odróżnienie bytu i niebytu jest istotnie niezbędne. Nie jest byt „barwą”, ani niczym, co można by sobie „przedstawić” (vorstellen), ale raczej tym, co wszelkie przedstawienie (Vorstellung) w ogóle umożliwia. Po ujęciu zasady niesprzeczności istotnie już możemy zdobyć się na „pojęcie” o świecie w potocznym tego słowa znaczeniu, choć zapewne Weltanschauung *zastępująca* to, co rozumne, byłaby czymś przeciwnym rozumnej godności człowieka, gdyż sama wyobraźnia umożliwiająca zapamiętywanie jest częścią zmysłową.²¹⁰ „Pod” tym, co jasno wyrażone – w języku tym lub innym – w języku zasadniczo naturalnym, ale też i na przykład formalnym języku matematyki – mamy nie tyle irrationale (bewusstlos), co – by tak rzec – intellectuelle, które właśnie rozstrzyga o rozumności człowieka. Na pewno ujęcia zasad nie można nazwać mianem bewusstlos. W punkcie wyjścia tworzenia języka nie mamy *prywatności* rozumności, ale *pryncypium* rozumności. Prywatnością bywa tylko per accidens jedno zamierzenie (intentio) w stosunku do drugiego: wówczas gdy partykularne intentiones nie są zintegrowane w jeden spójny plan życiowy.

„Pamięć” sensu largo jest jakby materiałem naszego działania, a zarazem źródłem potencjalnych konfliktów i intentiones ludzkiego życia.

Wielka jest potęga pamięci. Trwogą przejmuję, Boże mój, to niezgłębione, nieskończone bogactwo. I to tym właśnie jest duch, tym jestem ja. Czymże więc jestem, Boże mój? Co jest moją naturą? Zmienne, różnorodne życie, straszliwie bezgraniczne. Na polach mojej pamięci, w pieczarach jej niezliczonych i przepaściach — bezmierne, nie do policzenia mnóstwo rzeczy najróżniejszych.²¹¹

Podążając w określonym kierunku życia, tracimy często z oczu punkt wyjścia. Idąc w określonym kierunku mogę, nadto, tak dalece skupić się na kroczeniu nią, że stracę z oczu (z pamięci) to, co było pierwszym (pierwotnym) „motywem” podjęcia drogi. W danym razie potrzeba specjalnego wysiłku racjonalnej refleksji, by to pierwotne zamierzenie przywołać na

²¹⁰ Sententia De sensu, tract. 2 l. 3 n. 14. Et secundum se quidem est quoddam speculatum, circa quod speculatur intellectus vel phantasia quantum pertinet ad partem sensitivam. Secundum vero quod est phantasma alterius, quod prius sensimus vel intelleximus, sic consideratur ut imago in aliud ducens, et principium memorandi.

Sententia De sensu, tract. 2 l. 3 n. 16. Et sicut accidit de phantasmate alicuius singularis hominis, puta Corisci imaginem, quod quandoque consideratur secundum se quandoque ut imago, ita etiam accidit circa intelligibilia: quandoque enim intellectus inspicit ad phantasma, sicut ad quoddam animal pictum, si inspiciat ad ipsum secundum se, sic solum consideratur ut quoddam intelligibile; si autem intellectus inspicit ad ipsum inquantum est imago, sic erit principium memorandi, sicut accidit ibi, idest circa particularia.

²¹¹ Augustyn, Wyznania, X, 17 (Z. Kubiak).

pamięć. Intencja pierwotna znika bowiem „z pola świadomości”. Gdybyśmy nie dysponowali racjonalną reminiscencia, *samodzielnie* tej refleksji nie byłibyśmy w stanie dokonać.

Naturalną kolejną rzeczą, podążać w dwu różnych kierunkach nie mogę. Analogicznie, nie mogę *aktualnie* żywić przeciwstawnych sobie intentiones. Wszelako a stanie habitualnym one koegzystować mogą w rzeczonyj „pamięci”. „Nasuwać nam się” wówczas „nieodparcie”, a stąd pozostawać mogą ze sobą w konflikcie. Zadaniem moralnym jest uprządkowanie ich wszystkich. Ostatecznie w perspektywie Celu Ostatecznego wszystkie zamierzenia partykularne dochodzą do harmonijnej jedności.

Dybowski w badaniach nad charakterem operuje pojęciem linii życiowej. Dość łatwo możemy sobie uzmysłowić, że życie człowieka o osobowości moralnie zintegrowanej jest podobne do linii prostej lub przynajmniej: ciągłej, natomiast ludzie o kruchej osobowości moralnej do celu życia zdążają meandrami lub zgoła obierają różne i przypadkowe kierunki działania, tak że linia ich życia jest w ogóle przerywana. Wiadomo, że cechą ciągłości funkcji matematycznej jest możliwość podania jej pochodnej w dowolnym punkcie. „Radykalna” zmiana kierunku życia naruszałaby ciągłość „funkcji życiowej”. Wydaje się, że refleksja natury moralnej jest pewnym analogatem analizy matematycznej: znalezieniem „wartości” „pochodnej”, czyli oceną „chcę” w terminach „rozumiem”. Wybory moralne muszą być zdecydowane; zdecydowanie zaś w *myśleniu* jest zgoła niepożądane, gdyż prowadziłoby do pogwałcenia naturalnych dążeń, które wszak są obecne w „pamięci”, a ich „wyparcie” wcale nie daje moralnej integracji osobowości.

Metaforę „linii życiowej” należy traktować z ostrożnością. Unaocznia nam ona problem, choć sama rozwiązaniem nie jest. *Ściśle* rzecz biorąc, nie istnieje *jednorodna* „miara człowieczeństwa” podobna do funkcji dającej się przedstawić graficznie. Próba „naginania” osobowości własnej do powziętych a priori wyobrażeń co do „idealnego kierunku życia” wyda się być przeciwna godności istoty rozumnej – jeżeli przez „idealne” rozumieć by „wyobrażalne”.

Psychologowie ulegając sugestii filozoficznej idei bewusstlos, zastanawiali się również nad pojęciem lęku. Kępiński pisze, że rodzi się on (niemal nieuchronnie) z dysproporcji między byciem tu i teraz, a projektowanym byciem w przyszłości. Przyszłości istotnie poznać nie możemy, a stąd miałyby się rodzić niepewność również natury emocjonalnej.

Biorąc pod uwagę to, co Arystoteles i Tomasz mówią na temat intentio, trzeba by powiedzieć, że jednak nad przyszłością człowiek (w ograniczonym co prawda zakresie) zapanować może. „Przeszłe” i „przyszłe” to modi istnienia wszystkiego, co materialne. Wszelako „przeszłe” i „przyszłe” wzięte od strony bytu ludzkiego, który jest bytem rozumnym, mimo że również jest bytem materialnym, co jednak co innego. „Przyszłymi” są nasze zamierzenia. „Przeszłymi” są – wedle Arystotelesa – obiektywnie ważne stany przedmiotowe natury. To, co „przyszłe” nie są to li tylko marzenia, gdyż intentiones realnie przenoszą nas w przyszłość.

W tym kontekście sprawa, czym jest lęk (niepokój) wyda się jasna (por. Rozdz. XXXV). Napięcie woli w kierunku realizacji jakiegoś celu może ulec zaburzeniu wskutek gry emocji, wyobrażeń, czynników zewnętrznych a zarazem zinterioryzowanych. Naturalnym jest niewątpliwie instynkt zachowania gatunku, a stąd frustracja ze strony represyjnej moralności lub kultury użycia przez traktowanie ciała ludzkiego jako przedmiotu reklamy, w tym punkcie

może wyrządzić realną szkodę. Niepodobna jednak zgodzić się z Freudem, że jedynym, co tak „w głęboko” by w ludzkim umyśle tkwiło, była libido. *Każda* intentio, która in concreto ulega zaburzeniu musi rodzić niepokój (wprost proporcjonalny do stopnia, w jakim intentio ta odpowiada intentio naturae); tzn. gwałtowne pragnienie usunięcia przeszkody, która sprzeciwia się dążeniu: wraz ze „świadomością” tego, że zło owo jednak „nieuchronnie” się nam narzuca. Chodzić może o naturalne pragnienie: bezpieczeństwa, sytości, posiadania potomstwa, czy też „równie” naturalne, a raczej: *nierównie bardziej naturalne* (dla człowieka jako istoty rozumnej) pragnienie osiągnięcia pełni natury duchowej. Redukowanie tego, co elementarne, do jakiegoś „wycinka” egzystencji ludzkiej (Freud, Alder, C. G. Jung) jest zupełnie arbitralne.

Pragnienia (zamierzenia; intentiones) bywają przewortne, *dlatego że są bezrozumne: innej racji ich przewrotności nie ma*. Na takie zamierzenia innych godzić się nie możemy. Niewychowawczym jest jednak wkraczanie w sferę tego, co scholastycy nazywają USUS: użyciem. Poprawić postępowanie możemy jedynie *używając rozumu*, nie zaś małodusznie z tego rezygnując. Każdy człowiek winien używać swego intelektu, woli, uczuć, wyobraźni i ciała *w sposób racjonalny*. Mamy obowiązek wskazać mu ten sposób, ale pozbawienie (usiłowanie pozbawienia) człowieka samej możliwości działania *w ogóle* jest zupełnie niemoralne. Przestępcy nie „usuwamy” ze społeczeństwa, jak to proponował Hume. Podajemy mu do wiadomości i *osądu jego intelektu* prawomocny wyrok sądu, na który jego intelekt może wyrazić zgodę – o tyle tylko, o ile jest to wyrok sprawiedliwy, tzn. zgodny z prawym rozumem. Nie przekreślamy nikogo. Każda (nie widzieć jak dotkliwa) kara może być zaakceptowana jak zadośćuczynienie za wyrządzone zło. Ten akt akcepcji jest to Usus intelektu, a nie brutalna przemoc, która jest zupełnie niehumanitarna. Możemy zostawić danej osobie przynajmniej możliwość tego działania, jakim jest zmiana niewłaściwego sposobu działania.

Próba pozbawienia człowieka samej możliwości działania (takie jego przekreślenie) wypływa z zawiści. Wskutek niej rodzić się *może* „świadomość nieuchronnie zagrażającego zła”, która rodzi niepokój. „Może” tak być dopóty, dopóki nie popatrzymy na własne życie sub specie aeternitatis. Od strony bowiem zamierzeń, które wolno żywić każdemu z nas, każdy ma prawo do szczęścia, tzn. duchowej pełni w zjednoczeniu z Bogiem. Ideologie „społecznego postępu” usiłują (jako zawiść instytucjonalizowana) pozbawić ludzi tej perspektywy (tego otwarcia na Nieskończoność). Drogą pozbycia się niepokoju jest zwrócenie się do Boga aktem intelektu; poddanie się Mu w modlitwie (którą Tomasz określa jako ratio deprecans). Nadto i filozofia wieczysta daje nam niejaki pojęcie o faktycznej bezskuteczności wszelkich zamysłów, które wprost godzą w godziwe pragnienia człowieka.

Rozdział X. Consilium α . Sylogizm działania

Decyzja podejmowana w sytuacji konkretnej ma postać dyrektywy: „czyń to oto” lub „nie czyń tego”. Jakkolwiek możemy nie zdawać sobie z tego dość jasno sprawy, zdania takowe są *wynikiem namysłu*, a winny być wnioskiem wspomnianego już sylogizmu działania: *namysłu rzetelnego*. Zdanie „A jest C” jest stwierdzeniem faktu, który od naszego działania może być niezależny; Zdanie „A winno być C” stwierdzeniem faktu wprost nie jest, chyba że *factum* chcielibyśmy „projektować w przyszłość” zapominając niejako, że *factum* to imiesłów czasu *dokonanego*. W języku łacińskim mamy imiesłów strony biernej czasu przyszłego o znaczeniu owego „powinieniem”. *Faciendum est mihi* znaczy: to mi pozostaje do zrobienia w przyszłości. Filozofia *klasyczna* odnośnie do „faktu” w tej lub owej postaci zawsze stawia pytanie: „dlaczego”. Filozofia zwana „współczesną” *zabrania* stawiania tego typu pytań.

Dwa powyższe zdania („czyń to oto”; „nie czyń tego”) są wynikiem rozumowania (*inquisitio*), którego przesłanką większą często bywa ogólna zasada moralna typu: nie wolno kłamać. Ponieważ jednak jest to zasada ogólna, a decyzje dotyczą rzeczy szczegółowych, potrzeba – dla przejścia do wniosku – dobrania przesłanki mniejszej, a zatem i znalezienia „terminu średniego” sylogizmu w przesłance większej najpierw (potrzeba takiej „heurezy” tej zasady), czyli wskazanie, „dlaczego” na przykład kłamstwo nie-jest-dla-mnie (tzn. dlaczego jest niezgodne z *moją naturą*). Ten sam terminu średni umieszczamy następnie w przesłance mniejszej sylogizmu (działania). Zadanie to spełni *inquisitio* (*consilium*, *namysł*). W ten sposób do nagiej dyrektywy (*pryncypium*) działania dodajemy „coś od siebie”, a mianowicie zrozumienie zasady w terminach „osobistych”.

Jak powszechnie wiadomo, Kant miał poważne problemy z przejściem od ogólnej zasady moralnej do wyboru *in concreto*. Formalizm etyczny to stanowisko, wedle którego, ścisłej relacji między tym, co ogólne i konkretne, podać się nie da. To „napięcie” potem stanie się osnową heglowskiej dialektyki. Jeżeli mimo to, chcielibyśmy w kantyzmie widzieć jakiś *namysł*, to miałby on na przykład taką oto postać: Przesłanka większa: kłamać nie należy; Przesłanka mniejsza: to oto stwierdzenie jest kłamstwem; Wniosek: tego mówić nie należy.

Modus ponendo ponens (taki właśnie sylogizm) nie jest sylogizmem *dowodzącym* (również: dowodzącym słuszności decyzji): brak w nim przyczyny: tego, co racjonalnie „dodane” do nagiej dyrektywy (zwanej z tej racji braku uzasadnienia imperatywem kategorycznym). Dodanie zaś tego „motywu” wydaje się konieczne. Faktem jest bowiem, że ludzie podejmują działania sprzeczne z zasadami, a dla ich uzasadnienia podają („dodają”) pewne racje. Można je nazwać wykrętami lub wybiegami, istotne jest wszelako to, że jakkolwiek w umyśle danego człowieka są one pozorem słuszności, to są jednak *namiaszką* *namysłu-inquisitio*. Jeżeli prawdziwym sylogizmem dowodzącym będzie ten, w którym relacja przesłanek do wniosku jest ustalona racjonalnie, to „sofizmat działania” powstanie w wyniku obecności elementów rozumowaniu *obcych*; „dodanych nieprawidłowo; „niemetodycznie” (tę ogólną sytuację opisują *Analityki Wtóre*, I, 9 *in calce*). Tomasz sprawę wyjaśnia, podając przykład takiego „sylogizmu”.

Osąd sumienia i wolnej woli różnią się od siebie. Osąd sumienia polega na czystym poznaniu, natomiast osąd wolnej woli – na zastosowaniu poznania do chcenia: ten osąd jest osądem [moralnego] wyboru. Dlatego to zdarza się, że niekiedy osąd wolnej woli jest wypaczony, podczas gdy osąd sumienia – trafny. Na przykład, gdy ktoś sprawdza, co wypada czynić (*faciendum*), i osądza – niejako wciąż jeszcze teoretycznie przez pryncypia – że to oto jest złem, np. współżycie z tą oto kobietą – cudzołóstwo. Wszelako w momencie, kiedy zaczyna stosować [pryncypia] do działania, zewsząd nasuwają się liczne okoliczności dotyczące tego oto aktu działania; taką zaś może być na przykład rozkosz płynąca z cudzołóstwa: jej to pożądliwością rozumu bywa krępowany, tak że wskazówka rozumu nie wpływa na wybór. W ten sposób osoba ta błądzi w wyborze, nie zaś w sumieniu, jakkolwiek działa wbrew sumieniu. W danym razie mówi się, że czyni ona to ze złym sumieniem (*conscientia*) – o ile mianowicie postępek ten (*factum*) nie zgadza się z wiedzą (*scientia*) [co do dobra, którą ta osoba jednak posiada].²¹²

Wielu ludzi przyjmuje, że zasada nienaruszalności małżeństwa jest słuszna. Wszelako w konkretnej sytuacji podejmą oni działania, które w nią godzą. Podejmą je z *jakichś powodów* (istnieje jakaś przyczyna tych działań). W Rodzinie Połanieckich Sienkiewicz niezwykle sugestywnie taką sytuację opisał. Zamiast słusznego wniosku: winieniem się powstrzymać od niegodziwej przyjemności, Połaniecki podejmuje działanie zgoła przeciwne. Dlaczego to czyni? „Przesłanka mniejsza” owego pozornego sylogizmu jest taka oto: w tej oto sytuacji przyjemność (rozkosz zmysłowa) znaczy nierównie więcej niż wszystkie zasady. „Niech wszystko przepada i niech wszystko diabli biorą! Nędznik nie potrzebuje przynajmniej walczyć ze sobą i może dać sobie folgę. Tak jest! Stało się i mosty spalone! Sprzeniewierzy się Maryni, zdepcie jej serce, zdepcie uczciwość, zdepcie zasady ...” „Skończyła się jego wewnętrzna walka, skończyły się wahania ...” (rozdz. 51). Wydawałoby się, że pragnienie przyjemności tłumaczy wszystko, choć w istocie tłumaczy tylko *jeden aspekt* problemu. A jednak Kant przyjemność w ogóle obłożył anatemą czynników niweczących trwałość zasad.

„Sylogizm zepsuty” sylogizmem jest tylko z nazwy. Nie jest on jednak zepsuty dlatego, że ktokolwiek kieruje się pragnieniem przyjemności. W istocie nikt (włączając w to samego Kanta) nigdy nie mógłby żyć do przyjemności nie dążąc, ta bowiem jest poniekąd dopełnieniem życia. Píše o tym Arystoteles w *Etyce Nikomachejskiej* (X, c. 5). Problem jednak w tym, *jaka* przyjemność jest przyjemnością *trwałą*; problemem jest nadto *droga* do jej osiągnięcia prowadząca. „Rachunek przyjemności” utylitarystów niewiele nam w obraniu tej drogi pomoże.

Biblia po podaniu Dziesięciorga Przykazań w Księdze Powtórzonego Prawa (rozdz. 5) mówi: „[32] Przeto starajcie się wypełniać wszystko, co wam nakazał Pan, Bóg wasz: Nie

²¹² De veritate, q. 17 a. 1 ad 4. Differt autem iudicium conscientiae et liberi arbitrii, quia iudicium conscientiae consistit in pura cognitione, iudicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem: quod quidem iudicium est iudicium electionis. Et ideo contingit quandoque quod iudicium liberi arbitrii pervertitur, non autem iudicium conscientiae; sicut cum aliquis examinat aliquid quod imminet faciendum, et iudicat, quasi adhuc speculando per principia, hoc esse malum, utpote fornicari cum hac muliere; sed quando incipit applicare ad agendum, occurrunt undique multae circumstantiae circa ipsum actum, ut puta fornicationis delectatio, ex cuius concupiscentia ligatur ratio, ne eius dictamen in electionem prorumpat. Et sic aliquis errat in eligendo, et non in conscientia; sed contra conscientiam facit: et dicitur hoc mala conscientia facere, in quantum factum iudicio scientiae non concordat.

odstępajcie od tego ani na prawo, ani na lewo. [33] Idźcie dokładnie drogą wyznaczoną wam przez Pana, Boga waszego, byście mogli żyć, by dobrze wam się wiodło i byście długo przebywali w ziemi, którą macie posiąść.” [32] Custodite igitur et facite quae praecepit Dominus Deus vobis : non declinabitis neque ad dexteram, neque ad sinistram : [33] sed per viam, quam praecepit Dominus Deus vester, ambulabitis, ut vivatis, et bene sit vobis, et protelentur dies in terra possessionis vestrae.²¹³

Przyjemność, a ściślej rzecz biorąc przyjemność tak trwała jak gaudium (radość), jest równie trwałą jest szczęście, któremu ona towarzyszy; jest nagrodą za postępowanie moralnie godziwe (Arystoteles, Etyka Nikomachejska, I, c. 9). Cudzołóstwo trwałej przyjemności nie daje. Poniekąd dostrzegł ten problem już Epikur, stwierdzając, że prawdziwą przyjemnością jest przyjemność zwana przez niego katastematyczną, tzn. polegająca na wyciszeniu pożądań, gdyż ich podsycanie prowadzi do frustracji i przesytu. Wszelako materialistyczne zasady Epikura nie pozwoliły mu dostrzec istoty problemu. „Długo przebywali w ziemi” również i ci, którzy „Ziemi Kapłańskiej i Błogosławionej” nie znali, gdyż Ignęli do pyłu tego świata (do „ziemi” dosłownie).²¹⁴

²¹³ Summa Theologiae I-II, q. 99 a. 6 ad 3. Ad tertium dicendum quod, sicut patet historias veteris testamenti revolventi, communis status populi semper sub lege in prosperitate fuit, quandiu legem observabant; et statim declinantes a praeceptis legis, in multas adversitates incidebant. Sed aliquae personae particulares etiam iustitiam legis observantes, in aliquas adversitates incidebant, vel quia iam erant spirituales effecti, ut per hoc magis ab affectu temporalium abstraherentur, et eorum virtus probata redderetur; aut quia, opera legis exterius implentes, cor totum habebant in temporalibus defixum et a Deo elongatum, secundum quod dicitur Isaiae XXIX, populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me.

Summa Theologiae I-II, q. 99 a. 6 co. Dictum est autem supra quod lex vetus disponebat ad Christum sicut imperfectum ad perfectum, unde dabatur populo adhuc imperfecto in comparatione ad perfectionem quae erat futura per Christum, et ideo populus ille comparatur puero sub paedagogo existenti, ut patet Galat. III. Perfectio autem hominis est ut, contemptis temporalibus, spiritualibus inhaereat, ut patet per illud quod apostolus dicit, Philipp. III, quae quidem retro sunt obliviscens, ad ea quae prior a sunt me extendo. Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus.

Summa Theologiae I-II, q. 114 a. 10 ad 1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, contra Faust. libro IV, in illis temporalibus promissis figurae fuerunt futurorum spiritualium, quae implentur in nobis. Carnalis enim populus promissis vitae praesentis inhaerebat, et illorum non tantum lingua, sed etiam vita prophetica fuit.

Quodlibet IV, q. 12 a. 1 co. Similiter et si beneficiis temporalibus aliquis aliquem alliciat, ut eum favorabilem sibi reddat, non intendens gloriam propriam, sed gloriam Dei et proximi salutem, laudabile est, sicut et apostolus de seipso dicit, I Cor. cap. X, 33: per omnia omnibus placeo. Deus etiam aliquos temporalibus beneficiis allicit ad bene agendum. In Ecclesiis etiam quibusdam temporalium distributionibus alliciuntur aliqui ad Ecclesiae deservendum; non quod praemium accipiant, sed sunt quaedam secundario illectiva ad serviendum Deo, sicut et dominus dicit Matth. VI, 33: primo quaerite regnum Dei et iustitiam eius, et haec omnia, scilicet necessaria vitae, adiicientur vobis.

²¹⁴ Augustinus, In Psalmum 105 Enarratio

22. [v 24.] Et pro nihilo habuerunt terram desiderabilem. Sed numquid viderant eam? Quomodo ergo pro nihilo, quam non viderant, habuerunt, nisi quomodo sequitur: Nec crediderunt in verbis eius? Profecto nisi terra illa significaret aliquid magnum, quae terra dicebatur fluens lac et mel, per quod visibile sacramentum ad invisibilem gratiam regnumque coelorum duceret eos qui mirabilia eius intellegebant; nullo modo isti culparentur, quia pro

Spełnienie przyjemnością można nazwać w sensie analogicznym. Szczęściem, według Arystotelesa, wcale nie jest maximum satysfakcji emocjonalnej. Sama bowiem zdolność jej odczuwania jest problemem. Podsyćcie pożądań prowadzi do upośledzenia tej zdolności. Zdolność przeżywania przyjemności zmienia się w znacząco ciągu życia każdego człowieka. Człowiek stary już jej prawie nie posiada. Spełnienie to więcej niż „przyjemność” w pospolitym tego słowa znaczeniu. Radość towarzyszy wszystkim *godziwym* czynnościom, a spełniając je „nie starzejemy” się wcale. Przyjemność trwała (radość) zupełnie odpowiada naturze ludzkiej i ma charakter duchowy. Wypływa ona z rozumnej natury człowieka. Połaniecki czuł, że miłość „[...] źle skierowana może być nawet niedolą; ale że natomiast [...] wyobraźnia ludzka nie potrafi *wymarzyć* większego szczęścia na świecie, jak wielka i prawdziwa miłość w małżeństwie [...] to leży pod ręką [...] jest dostępne dla każdego [...] jest to rzecz jedynie *dobrej i uczciwej woli*. A ludzie depcą po tym gotowym skarbie i *poświęcają spokój* dla targaniny, a część dla bezczci” (tamże; podkreślenia moje). “Szczęśliwy każdy, kto boi się Pana, [...] Małżonka twoja jak płodny szczep winny we wnętrzu twojego domu. Synowie twoi jak sadzonki oliwki dokoła twojego stołu” (Psalm 128. 1-3; BT).

A jednak nad więzy krwi winnyśmy przedkładać więź z Bogiem. Prawdziwą małżonką jest Kościół, a prawdziwym Oblubieńcem – Chrystus. „Winnica ma płodność; gdzie? «W ścianach twego domu» (In lateribus domus tuae). *Nie każde ściany stanowią dom* [...] ścianami domu nazwiemy tych, którzy lgną do Chrystusa [...] nie bez przyczyny i sama niewiasta została stworzona de latere [z boku męża]”. Z boku Chrystusowego przebitego na krzyżu wypłynęły *sakramenty*.²¹⁵ *Małżeństwo jest sakramentem*.

nihil habuerunt illam terram, cuius temporale regnum etiam nos pro nihilo habere debemus, ut Ierusalem liberam matrem nostram, quae in coelis est, vere desiderabilem diligamus. Sed potius hic infidelitas merito redarguitur, quia in eo quod terram desiderabilem pro nihilo habuerunt, verbis Dei non crediderunt, per quaedam parva ducentis ad magna, et festinantes beari temporalibus rebus, quas secundum carnem sapiebant, non sustinuerunt, sicut supra dictum est, consilium eius.

In Jeremiam, cap. 3 l. 6. In filiis, idest in multitudine filiorum, exercituum gentium, idest ubi ab antiquo exercitus congregabantur, sicut usque hodie, propter ejus delicias. Psal. 105: pro nihilo habuerunt terram desiderabilem. Item Psalm. 15: funes ceciderunt mihi in praeclaris; etenim hereditas mea praeclara est mihi. Super Psalmo 15, n. 5. Et ideo portio dicitur quasi funiculus funis, idest portio mea cedit mihi in rebus optimis, quia nihil melius ipso Deo. Hier. 3: tribuam tibi terram desiderabilem, praeclaram hereditatem. Secundo ostendit quod sit ea contentus: etenim hereditas mea praeclara est mihi; quasi dicat: non solum hereditas mea in se praeclara est; sed est ita praeclara mihi, quod nullo modo mutarem eam.

²¹⁵ Augustinus, In Psalmum 127 Enarratio

Christi uxor, Ecclesia eius.

11. Iam veniamus ad illud: *Uxor tua*: Christo dicitur. Ergo uxor eius, Ecclesia eius; Ecclesia eius, uxor eius, nos ipsi. *Sicut vinea fertilis*. Sed in quibus vinea fertilis? Videmus enim parietes istos intrantes multos steriles; videmus quia istos parietes intrant multi ebriosi, feneratores, mangones, quaerentes sortilegos, euntes ad praecantores et praecantatrices, quando illis caput dolet. Ista est fertilitas vineae? ista est ubertas uxoris? Non ipsa est. Istae spinae sunt, sed non ubique spinosa. Habet quamdam fertilitatem, et est vinea fertilis; sed in quibus? *In lateribus domus tuae*. Non omnes dicuntur latera domus. Quaero enim quae sint latera: quid dicam? Parietes sunt, quasi lapides fortes? Si de hoc habitaculo corporali diceret, forte hoc intellegeremus latera. Latera

Przymus wywierany przez prawo stanowione może być źródłem frustracji i reakcji tak gwałtownej jak ta Freudowska. Przymusu tego „doświadczmy” wówczas, gdy nie „widzimy” dość jasno relacji między tym, co zgodne z naturą i prowadzi do spełnienia, a tym, co wypada czynić w imię obowiązku. Połaniecki relację tę „zobaczył” (albo: „odczuł”) dopiero po niewczasie; dzięki refleksji nad własnym postępowaniem; *kosztem* upadku.

Filozofia Kanta jest „filozofią jedności”. Jest neoplatonizmem zmodyfikowanym do postaci „humanizmu”. „W przyrodzie – rzekomo – umysł nie znajduje niczego złożonego”: to pierwszy aksjomat. Drugi zaś brzmi: moralnym ostatecznie jest zjednoczenie wszystkich pragnień w *jednej formie* człowieczeństwa. Egzystencja tego oto człowieka jest „dialektycznie” rozpięta między tymi (pseudo-) zasadami. Kant w ogóle nie bierze pod uwagę faktyczności ludzkiej egzystencji, tzn. tego, że doświadczamy zdarzeń (relacji rzeczy), a u kresu życia pragniemy tego, co będzie nam z-darzone (dane). Poznajemy pierwotnie przedmiotowe stany faktyczne, a z drugiej strony, działaniem naszym pewne stany faktyczne ustanawiamy (co można by wyrazić jako: „wir setzen”) lub ich oczekujemy. „Przeżywanie” „empatii” lub „grzeszności” *obok nich* jest niczym. To, co poznajemy na drodze *zwykłego* doświadczenia może i winno stać w określonej relacji do tego, co winniśmy czynić. Relacja ta ma bodaj tak przejrzystą postać jak „gramatyczna” relacja participium perfecti „factum” do źródłowego „facere” (robić). Brak tej relacji prowadzi do degradacji etyki do postaci „etyki sytuacyjnej”. W tej ostatniej każde (nie wiedzieć jak przewrotne działanie) może być „subiektywnie” usprawiedliwiane.

Jakkolwiek prawo stanowione może być bliższym pryncypium działania, a więc przesłanką większą sylogizmu w wielu szczególnych okolicznościach, to i tak nie jest pryncypium pierwszym. Rodzimy się i żyjemy w świecie faktów (a nie: w świecie prawa stanowionego), ale nadto przychodzimy na świat z wrodzoną nam pierwszą zasadą postępowania moralnego; ogólną dyrektywą działania: czyn dobro, unikaj zła. O ile sumienie dyktuje nam, jak pozostać zgodzie z zasadami, to *pra-sumienie* (syndereza) jest *samo zasadą*. Zasadą wrodzoną.

Podobnie jak to się ma z rzeczami materialnymi, w których wszelki ruch pochodzi („postępuje”) od tego, co nieruchome, jak powiada Augustyn w VIII księdze Komentarza do Księgi Rodzaju oraz Arystoteles w VII i VIII księdze Fizyki, a wszystko to, co przedstawia się w różnorodności – pochodzi od jednego, które jest w takim samym stanie; tak też rzecz ma się z „postępowaniem” rozumu. Rozum ma bowiem w sobie coś z różnorodności i jest poniekąd

dicimus domus, eos qui inhaerent Christo. Non enim sine causa et in sermone quotidiano dicimus de aliquo, qui forte male agit ex malorum consiliis amicorum; de illo dicimus: „Mala latera habet”. Quid est, „Mala latera habet?” Mali illi inhaerent. Ergo et de alio: „Bona latera habet: bonis consiliis vivit”. Quid est hoc? Bonis consiliis regitur. Ergo latera domus sunt illi qui inhaerent Christo. Nec sine causa et ipsa coniux de latere facta est. Viro dormiente, Eva facta est, moriente Christo, Ecclesia facta est: et illa de latere viri, cum costa detracta est; et ista de latere viri, quando latus lancea percussus est, et Sacramenta profluxerunt. Ergo *uxor tua ut vinea fertilis*. Sed in quibus? *In lateribus domus tuae*. In aliis qui non adhaerent Christo, sterilis. Sed nec illos in vinea computabo.

Dominus vult ut consanguinitatibus terrenis Deum praeponamus.

w ruchu: przechodzi bowiem od pryncypium do wniosków, a we wnioskowaniu często się myli. Wszelkie więc rozumowanie winno pochodzić od jakiegoś poznania, które posiada jedną postać i spoczynek, a to poznanie nie dokonuje się przez dyskurs rozumowy, ale przedkładane jest intelektowi od razu. Podobnie, rozum w naukach spekulatywnych dedukuje z jakichś pryncypiów oczywistych, których sprawność zwana jest „zrozumieniem” (*intellectus*). Tak też trzeba by i rozum praktyczny: dedukował wychodząc od pryncypiów oczywistych, np. takich oto: zła czynić nie należy; przykazaniom Boga należy być posłusznym, itd. Otóż sprawnością tych zasad jest *syndereza*. Stąd też twierzę, że *syndereza* różni się od rozumu praktycznego nie tyle co do istoty władzy, z której wypływa, ale przez sprawność (*habitus*), która jest poniekąd umysłowi naszemu wrodzona – mocą samego intelektu czynnego: podobnie jak wrodzona jest sprawność pierwszych zasad intelektu spekulatywnego [...] ²¹⁶.

„Rachować” się musimy przede wszystkim z tym, co tak „bliskie” naszemu naturalnemu pojęciu dobra – tak jak Sienkiewiczowski bohater, który w końcu dokonał „kupieckiego obrachunku” z własnym postępowaniem, dochodząc (na drodze refleksji nad własnym błędem) do wniosku: „nie warto”.

Zasada ta jest wrodzona, tak jak wrodzoną jest zależność naszej woli od intelektu: dwu *różnych od siebie* władz. Kantowska zasada tzw. autonomii rozumu praktycznego (tożsamego u Kanta z wolą) wypływa z zapoznania naturalnej („wrodzonej”) kondycji człowieka. Rzecznik tej zasady odrzuca *transcendencję Źródła* prawa, gdyż „prawo” winno być wyprowadzone – rzekomo – z samego „rozumu”. Odnosnie np. do Dekalogu kantysta zapyta, dlaczego miałbym być mu posłuszny, a jedyna odpowiedź „racjonalna” brzmieć będzie: dlatego że dyktuje mi to *mój własny rozum*. W danym jednak razie „racjonalista” sprzeniewierza się swemu *naturalnemu rozumowi*, gdyż rozum ten źródłowo ujmuje przedmiotowe stany faktyczne, a nie „dane wrażeniowe” „przefiltrowane” przez *Verstand-rozum* („cezurę” pruskiego transcendentalizmu) i do nich stosuje postępowanie, które w innym razie byłoby tylko odgrywaniem pewnej roli społecznej. Przede wszystkim *prawy* rozum odkrywa *faktyczną zależność* naszej egzystencji od Transcendentnego Źródła istnienia, a więc *on sam* podaje rację (powód), dlaczego Dekalogowi należy okazać posłuszeństwo. Gdyby Prawodawca nie był zarazem Stwórcą (Źródłem istnienia i życia), racjonalnej

²¹⁶ Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod sicut est de motu rerum naturalium, quod omnis motus ab immobili movente procedit, ut dicit Augustinus 8 super Genes. et philosophus probat in 7 Phys. et 8, et omne dissimiliter se habens ab uno eodemque modo se habente; ita etiam oportet quod sit in processu rationis; cum enim ratio varietatem quamdam habeat, et quodammodo mobilis sit, secundum quod principia in conclusiones deducit, et in conferendo frequenter decipiat; oportet quod omnis ratio ab aliqua cognitione procedat, quae uniformitatem et quietem quamdam habeat; quod non fit per discursum investigationis, sed subito intellectui offertur: sicut enim ratio in speculativis deducitur ab aliquibus principiis per se notis, quorum habitus intellectus dicitur; ita etiam oportet quod ratio practica ab aliquibus principiis per se notis deducatur, ut quod est malum non esse faciendum, praeceptis Dei obediendum fore, et sic de aliis: et horum quidem habitus est *synderesis*. Unde dico, quod *synderesis* a ratione practica distinguitur non quidem per substantiam potentiae, sed per habitum, qui est quodammodo innatus menti nostrae ex ipso lumine intellectus agentis, sicut et habitus principiorum speculativorum, ut, omne totum est majus sua parte, et hujusmodi; licet ad determinationem cognitionis eorum sensu et memoria indigeamus, ut in 2 Post. dicitur.

przyczyny postępowania podać byśmy nie mogli. Prymatu „woli” (Wille) nie uznajemy, gdyż *jest to bezrozumne*.

Pierwsza *naturalna* zasada intelektu polega na odróżnieniu bytu i niebytu. W realnym (a nie: noumenalnym) świecie nas otaczającym istnienie splata się z „nieistnieniem”, tzn. z brakami różnego rodzaju; śmierć splata się z życiem. Droga *ludzkiego* życia wiezie między jednym i drugim. Istnienie i nieistnienie; byt i niebyty nie są tworzywem rzeczywistości (jak w manicheizmie), ale faktem jest, że byty zaczynają istnieć (gdyż np. rodzą się) i istnieć przestają (zamierając). Istnienie każdego z otaczających nas w świecie materialnym bytów jest warunkowe: zależne od poświęcenia istnienia innego. Poświęcenie to może mieć zupełnie trywialną postać zabijania jednych zwierząt przez inne, a samych zwierząt – dla podtrzymania ludzkiego życia. Niewątpliwie musimy niszczyć w ten sposób przynajmniej rośliny. Wszelako *rozumna* natura człowieka każe mu nadto poświęcać rzeczy mniej ważne dla ważniejszych. A nadto summum moralności, miłość, każe poświęcać życie własne dla innych (czyniąc człowieczeństwo moje środkiem, a nie celem). Życie i „zamieranie” w ten sposób stanowi „tkankę” ludzkiego życia. Wybieramy dobro, gdyż ono jest bytem w relacji do tego, co tym oto bytem nie jest. Jest to zasada najbardziej ogólna. Działając w ten sposób dochodzimy do spełnienia, gdyż kres dla istoty rozumnej jest celem (finis), a nie śmiercią, a żadna zmiana w świecie nas otaczającym nie dokonuje w nieskończoność.

Zasada pra-sumienia jest zupełnie ogólna. Potrzeba jej specyfikacji, a tej może dokonać tylko intelekt schematyzując i analizując okoliczności materialne czynu. Jeśli jednak miejsce intelektu zajmie tzw. rozum szczegółowy (z którym intelekt winien współpracować i który winien sobie podporządkować), to otrzymamy sofizmat działania, a przyjemność (kres), która jest jego wynikiem, będzie pochodną nieuporządkowanej gry wyobrażeń. Dla człowieka nienaturalnym jest, by wyobrażenia dominowała nad intelektem, a stąd spełnienie, które idzie dalej, nigdy trwałym być nie może.

Ustalenie ścisłej relacji okoliczności materialnych do zasady jest rzeczą trudną, ale nie jest niemożliwie. Gdybyśmy za Kantem przyjęli, że „prawo stanowione” jest ostateczną instancją – ustalenie tych okoliczności byłoby niemożliwe, a „prawo” miałoby charakter „z natury” swej represyjny. Wyrażając się prościej: zasady na przykład: Nie kłam, nie mógłbym przełożyć na swój indywidualny, egzystencjalny język (język bytu), w którym wszystko jako istota rozumna nazwałbym stosownie wedle ujęcia intelektu – kośca mojej osobowości. Język „egzystencjalny” w tym wypadku nie jest to język „subiektywny”, gdyż egzystencja nie jest „przygodna”. Zupełnie ogólną cechą całej natury (i eminentną cechą bytu ludzkiego) jest („egzystencjalna”) dążność do istnienia. Chociaż nic nie istnieje z konieczności, to każda rzecz zawsze *z konieczności dąży do istnienia* – z lepszym lub gorszym skutkiem, dlatego że istnienie to może utracić. To jest *zupełnie ogólna zasada*: żyj (bądź) naprawdę; chroń życie; ogólna o wiele bardziej niż tzw. imperatyw kategoryczny.

Istnieje wszelako jeszcze jeden aspekt tego problemu (być może dla kantyzmu genetycznie najważniejszy). Chodzi o Tomaszową zasadę non posse non peccare. Bez łaski człowiek nie jest w stanie *żyć do końca* uczciwie, jakkolwiek może spełnić o własnych siłach naturalnych każdy z uczciwych uczynków *z osobna*.²¹⁷ Podziwiamy *prawdziwe cnoty*

²¹⁷ I^a-IIae q. 109 a. 8 co. Respondeo dicendum quod de homine dupliciter loqui possumus, uno modo, secundum statum naturae integrae; alio modo, secundum statum naturae corruptae. Secundum statum quidem naturae

Temistoklesa lub Cyserona, ale nie wiemy, czy „dobiegli oni do kresu” w łączności ze Źródłem. Istotna jest tu Tomaszowa klauzula: „bez łaski”. Łaska i dary Ducha św., stanowią o aktywności działania Najwyższego Pracodawcy – w naszym ludzkim życiu – *aktualnie*, a nie mocą „zapisu” tylko. Działanie Ducha św. dotyka bezpośrednio naszej woli (jest tak nam „wrodzone” od chwili duchowego od-rodzenia), stąd poddając się mu – nie grzeszymy. Takiej możliwości – jak wiadomo – nie widział Luter i ci z filozofów, którzy jego nauką się inspirowali. Kant mówi o „radikalnym złu tkwiącym w naturze ludzkiej”. Zło to zostałoby wyeliminowane dopiero w tym momencie, kiedy doszłoby do totalnej „globalizacji” wszystkich pożądań. Oznaczałoby to zanik tożsamości osobowej. Natomiast „wyeliminowanie” zła przez duchowe odrodzenie jest tejże tożsamości osobowej totalną afirmacją. „Globalizacja” programem być nie może. *Dany jest* nam „globalny” ład kosmosu stworzonego przez Boga wraz z prawem naturalnym – istniejącym w nim. Życie „zgodne z (rozonmą) naturą” lub zgodne z (Boską) Naturą Logosu realizuje się w decyzjach każdego człowieka z *osobna*.

Dzięki poruszeniom Ducha św. człowiek może nie grzeszyć – w ogóle, a nie tylko w tym lub tamtym przypadku. Historia starożytna podaje imiona znakomitych postaci, o wybitnych cechach moralnych; dalece bardziej godnych podziwu niż cnoty „humanistów” epoki po-kantowskiej. Droga między życiem a śmiercią wiodła zawsze przez znoszenie przeciwnieństw: zdarzeń niepomyślnych i nieszczęść. Nie wiemy, czy doszła ona do spełnienia, które mamy tylko w Chrystusie. Nie wiemy, czy „wielcy” znajdowali się pod

integrae, etiam sine gratia habituali, poterat homo non peccare nec mortaliter nec venialiter, quia peccare nihil aliud est quam recedere ab eo quod est secundum naturam, quod vitare homo poterat in integritate naturae. Non tamen hoc poterat sine auxilio Dei in bono conservantis, quo subtracto, etiam ipsa natura in nihilum decideret. In statu autem naturae corruptae, indiget homo gratia habituali sanante naturam, ad hoc quod omnino a peccato absterneat. Quae quidem sanatio primo fit in praesenti vita secundum mentem, appetitu carnali nondum totaliter reparato, unde apostolus, ad Rom. VII, in persona hominis reparati, dicit, ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati. In quo quidem statu potest homo abstinere a peccato mortali quod in ratione consistit, ut supra habitum est. Non autem potest homo abstinere ab omni peccato veniali, propter corruptionem inferioris appetitus sensualitatis, cuius motus singulos quidem ratio reprimere potest (et ex hoc habent rationem peccati et voluntarii), non autem omnes, quia dum uni resistere nititur, fortassis alius insurgit; et etiam quia ratio non semper potest esse pervigil ad huiusmodi motus vitandos; ut supra dictum est. Similiter etiam antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparatur per gratiam iustificantem, potest singula peccata mortalia vitare, et secundum aliquod tempus, quia non est necesse quod continuo peccet in actu. Sed quod diu maneat absque peccato mortali, esse non potest. Unde et Gregorius dicit, super Ezech., quod peccatum quod mox per poenitentiam non deletur, suo pondere ad aliud trahit. Et huius ratio est quia, sicut rationi subdi debet inferior appetitus, ita etiam ratio debet subdi Deo, et in ipso constituere finem suae voluntatis. Per finem autem oportet quod regulentur omnes actus humani, sicut per rationis iudicium regulari debent motus inferioris appetitus. Sicut ergo, inferiori appetitu non totaliter subiecto rationi, non potest esse quin contingant inordinati motus in appetitu sensitivo; ita etiam, ratione hominis non existente subiecta Deo, consequens est ut contingant multae inordinationes in ipsis actibus rationis. Cum enim homo non habet cor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono consequendo vel malo vitando ab eo separari vellet; occurrunt multa propter quae consequenda vel vitanda homo recedit a Deo contemnendo praecepta ipsius, et ita peccat mortaliter, praecipue quia in repentinis homo operatur secundum finem praeconceptum, et secundum habitum praeexistentem, ut philosophus dicit, in III Ethic.; quamvis ex praemeditatione rationis homo possit aliquid agere praeter ordinem finis praeconcepti, et praeter inclinationem habitus. Sed quia homo non potest semper esse in tali praemeditatione, non potest contingere ut diu permaneat quin operetur secundum consequentiam voluntatis deordinatae a Deo, nisi cito per gratiam ad debitum ordinem reparatur.

aktualnym wpływem Jego działania (choć trwanie myśli Arystotelesa po Tomaszu, każe domniemywać, że „naprawdę” poganinem ten pierwszy nie był). Nie wiemy tego – nadto – odnośnie do samych siebie,²¹⁸ a stwierdzić to możemy tylko z dużym prawdopodobieństwem.²¹⁹

Dokładamy wszelkich starań, by ustalić in concreto ścisłą relację okoliczności materialnych do celu wprzód zamierzonego, gdyż zaniechanie tego byłoby moralnie niegodziwe. Co prawda mimo rzetelnego wysiłku intelektu nie mamy pewności – tak bardzo nam potrzebnej. Pewność tę zyskujemy post factum, gdy postępowanie (factum) poddajemy takiej samej analizie, jak wszystkie inne fakty, których analiza rodzi pewność (Analityki Wtóre, I, 2). Jednakże pewność moralną *możemy* uzyskać łgnąc do Boga w danej sytuacji konkretnej.²²⁰

²¹⁸ Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 4 ad 2. Ad secundum dicendum, quod de dilectione quam aliquis scit se habere, nescit utrum sit dilectio caritatis; unde sicut homo nescit habere gratiam, ita nescit se habere caritatem.

²¹⁹ Summa Theologiae I-II, q. 112 a. 5 co. Uno modo, per revelationem. Et hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam. Revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio, ut securitatis gaudium etiam in hac vita in eis incipiat, et confidentius et fortius magnifica opera prosequantur, et mala praesentis vitae sustineant, sicut Paulo dictum est, II ad Cor. XII, sufficit tibi gratia mea. Alio modo homo cognoscit aliquid per seipsum, et hoc certitudinaliter. Et sic nullus potest scire se habere gratiam. Certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit diiudicari per proprium principium, sic enim certitudo habetur de conclusionibus demonstrativis per indemonstrabilia universalia principia; nullus autem posset scire se habere scientiam alicuius conclusionis, si principium ignoraret. Tertio modo cognoscitur aliquid coniecturaliter per aliqua signa. Et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, inquantum scilicet percipit se delectari in Deo, et contemnere res mundanas; et inquantum homo non est conscius sibi alicuius peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi quod habetur Apoc. II, vincenti dabo manna absconditum, quod nemo novit nisi qui accipit, quia scilicet ille qui accipit, per quandam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille qui non accipit.

²²⁰ Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 1 co. [...] quia caritas vehementius diligit Deum quam aliqua concupiscentia diligat aliquod commutabile bonum; si aliquis affectum quem habet ad Deum, ad opus particulare extenderet, ut ad regulam operis, nunquam incideret in peccatum.

Rozdział XI. Consilium β. Racjonalność decyzji. Rozważanie czy intuicja? Partycypacja

W Liście VII Platon mówi o poznaniu, „przez długotrwałe obycie z przedmiotem”. W Fedonie „obycie” to nosi miano partycypacji. Pojęcie to znalazło pełne prawo obywatelstwa we współczesnym obiegu kulturowym. Wiedzę spodziewamy się znaleźć u osoby, której dany przedmiot jest „bliski”; jest jej „udziałem”. Kompetencje społeczne mierzy się stopniem życiowego „zaangażowania”, partycypacji i zbliżenia do przedmiotu aktywności. Zwłaszcza zaś jeśli chodzi o poznanie innych osób, mówimy o „zbliżeniu”, które ma ich poznanie umożliwić. Twierdzenie Platona nie wydaje się więc obecnie problematyczne; problematycznym raczej byłoby stwierdzenie zgoła temu przeciwne, że mianowicie *dystans* raczej, a nie „pokrewieństwo”, czy też „zbliżenie” decyduje o poznaniu. Myślenie „abstrakcyjne” wyda się nieżyciowym z racji owego dystansu. Problem jednak w tym, że „myślenie” jemu przeciwne myśleniem może być tylko z nazwy.

W De Anima (I, c. 2, 404b 11-18; III, c. 3, 427b 2-5) Arystoteles stwierdza, że poznanie *nie dokonuje się* w schemacie „podobne-podobnym”, co utrzymywali m.in. Empedokles, Platon. Według Giovanni Reale, historia myśli greckiej miała być zdominowana przez schemat poznania: „podobnego-podobnym”. Czymże więc było przekonanie (Empedoklesa), że ziemię poznajemy ziemią, ogień – ogniem, a *miłość* – *miłością*? Wydaje się że filozofia *przed* Arystotelesem była raczej *praktyczną* drogą do theoria Metafizyki, niż filozofią teoretyczną w zupełnej postaci. Czy jednak metafizyka to cel życia filozofa? Sam Arystoteles na to pytanie odpowie negatywnie: celem jest theoria jako akt *kontemplacji*, której *pryncypium* jest metafizyka. Nie jest zaś bynajmniej pewne, że musi być to pryncypium jedyne, czy też najdoskonalsze. Sama metafizyka jest drogą intelektu do Boga, ale warunkiem zjednoczenia Bogiem jest upodobnienie *woli* naszej z *wołą* Boga: takie duchowe z Nim „pokrewieństwo”.²²¹ „Matką”, „bratem”, „siostrą” jest – wedle św. Grzegorza – ktoś stosownie związków duchowego pokrewieństwa.²²² Na „pokrewieństwo” z *Bogiem* powołuje się św. Paweł na greckim Areopagu cytując słowa filozofa Aratosa: „z Jego [Boga] rodu

²²¹ Catena in Mt., cap. 12 l. 15 (Mt. 12. 50. Quicumque enim fecerit voluntatem Patris mei, qui in caelis est, ipse meus frater, et soror, et mater est).

HIERONYMUS. Non ergo, iuxta Marcionem et Manichaeum, matrem negavit, ut natus de phantasmate putaretur, sed apostolos cognationi praetulit, ut et nos in comparatione dilectionis, carni spiritum praeferamus; nec maternum refutat obsequium pietatis, cuius praeceptum est: honora patrem tuum et matrem tuam, sed paternis se mysteriis vel affectibus amplius quam maternis debere demonstrat.

²²² Catena in Mt., cap. 12 l. 15 (Mt. 12. 50). GREGORIUS IN EVANG. Fideles quidem discipulos fratres nominare dignatus est dominus, dicens: ite, nuntiate fratribus meis. Qui ergo frater domini fieri ad fidem veniendo potuit, quaerendum est quomodo etiam esse possit mater. Sed sciendum nobis est, quia qui Christi frater vel soror est in credendo, mater efficitur praedicando: quasi enim parit dominum, quem cordi audientis infundit; et mater eius efficitur, si per eius vocem amor domini in proximi mente generatur.

jesteśmy” (jesteśmy Mu „pokrewni”). Intelpekt nad faktem tym dokonuje tylko refleksji. Cała siła argumentacji teologii – według Tomasza – płynie stąd, że jest ona nauką zasadniczo teoretyczną: dotyczy to zarówno theologia philosophica (metafizyki) jak i theologia Sacrae Scripturae. Dojrzała (na drodze refleksji) postać filozofii teoretycznej i opartej na niej etyki to „abstrakcjonizm” Arystotelesa. Oparcie to jest trwałe, gdyż jest teoretyczne.

Za słuszością stanowiska Platona wydawałby się przemawiać fakt, że istnieje taki typ poznania, w którym owo pokrewieństwo w stosunku do przedmiotu poznania wyda się czymś niezbędnym. Poznanie *praktyczne* wiedzie od zamierzenia celu „naszego” do wyboru obiektów in concreto. Otóż można by przypuszczać, że intencji naszych zmienić racjonalnie nie możemy; że są to niezmiennie pryncypia. „Ktoś mógłby powiedzieć, że nie leży w naszej mocy, by ta oto rzecz przedstawiała się *nam* jako dobro, a my tym sami bylibyśmy panami naszej wyobraźni [która częstokroć wszak przedstawia tylko pozór dobra]; naszej wyobraźni [ograniczonej do ujmowania] zjawiska lub naoczności. Przeciwnie: jakim ktoś jest, taki też wydawałby mu się cel [obiekt dany w naoczności]. Taka też rzecz wyda mu się godna pożądania jako dobro i cel. Odpowiada ona bowiem każdemu *wedle własnej jego formy* [...]” (*qualis est unusquisque, talis finis videtur ei*; Sententia Ethic., lib. 3 l. 13 n. 2).²²³ Podkreślone tu i wielokrotnie przez Tomasza cytowane zdanie pochodzi z III księgi Etyki Nikomachejskiej. *Wydawać by się* mogło, że „namysł”, który by szedł dalej zgola „spontanicznie” za zamierzeniem celu, namysłem w pełni racjonalnym nigdy by być nie mógł. Raczej „intuicyjnie” wybieralibyśmy to, co odpowiada naszemu „usposobieniu”. Arystoteles tymczasem twierdzi, że rozumem kierujemy się zawsze *i przed, i po zamierzeniu*. Po takim „poznaniu”, jakim jest ujęcie celu, kierujemy się roztropnością, choć dokonawszy namysłu, nad zamierzeniem (intentio), które go poprzedza, już się nie dalej zastanawiamy. Ten jednak „aksjomat” jest to pryncypium *działania*. Namysł bowiem może być również namysłem teoretycznym, a w danym razie *poprzedza* intentio-zamierzenie w tym sensie, że stawia pod znakiem zapytania jego słuszość. *Metafizyka i „abstrakcjonizm” Arystotelesa jest odkryciem tego, co zamierzenie (intentio) poprzedza.*

Poznanie *praktyczne* bywa kierowane roztropnością i wówczas ta kieruje działaniem dobrze lub *pozorem* roztropności – i wówczas ów pozór kieruje działaniem „dobrze” – w opinii tych, którzy o dobru sądzą np. jedynie wedle korzyści. O autentyczności roztropności decyduje punkt wyjścia – tzn. zamierzenie (intencja) celu. Zakłada się, że u źródeł poznania roztropnościowego leży ujęcie godziwego celu, którego raczej się pragnie, niż się go poznaje. Bez ujęcia godziwego celu działanie byłoby raczej sprytne czy też przebiegłe (bo tak określić trzeba proces osiągnięcia niegodziwego celu) niż mądre po prostu. Pragnienie celu stanowi istotnie jakby o „pokrewieństwie” z owym przedmiotem. W tym znaczeniu – istotnie – owa mądrość domaga tej się connaturalitas („pokrewieństwa”). Arystoteles pisze, że wartość moralna danej osoby jest wstępnym warunkiem poznania roztropnościowego.

Pierwszym aktem rozumu, który idzie za ujęciem celu godziwego jest rozważanie (inquisitio, consilium). Rozważanie to jest zasadniczo rozważaniem roztropnościowym, choć

²²³ Potest ergo aliquis dicere quod hoc non est in potestate nostra quod hoc videatur vel appareat nobis bonum quasi nos simus domini phantasiae, idest apparitionis vel visionis: sed *qualis est unusquisque, talis finis videtur ei*: idest tale aliquid videtur ei appetendum quasi bonum et finis. Secundum enim propriam formam est aliquid unicuique conveniens, sicut igni ferri sursum et terrae ferri ad medium.

oczywiście o *inquisitio* (rozważaniu) możemy mówić również w poznaniu nienakierowanym na praktyczne działanie. Stąd pokazuje się możliwość ekstrapolacji teorii tego typu poznania na poznanie w ogóle i możliwość przyjęcia *ogólnej* zasady teoriopoznawczej „podobne-podobnym”. Dokonało się to istotnie w filozofii.

Nigdy do końca nierozwiązana – zdaniem wielu – aporią etyki greckiej był problem woli; a inaczej: problem błędnego koła „intelektualizmu” greckiego (istnienie woli ten błędny krąg by rozrywało). Działanie bowiem, aby było roztropne (mądre), wymaga (jak powiedziano) ujęcia (intencji) godziwego celu, a bez mądrości o tej godziwości nic wiedzieć nie możemy. Giovanni Reale pisze: „aby stać się i być dobrym, muszę chcieć dobrych celów, ale rozpoznaję je tylko wtedy, gdy jestem dobry”. Z tego zaś wyprowadza on wniosek, że nawet Stagiryta „nie umiał poprawnie określić prawdziwej natury woli i wolnego wyboru” (*Historia Filozofii Starożytnej*, II, tłum. polskie, s. 506). W danym razie intelektualizm etyczny Sokratesa zaważyłby nawet na filozofii moralnej Arystotelesa. Etyka pozbawiona „architektonicznej” funkcji metafizyki istotnie musiałaby mieć taką postać.

Aktualny stan woli ludzkiej w świecie antycznym, w świecie przedchrześcijańskim, de facto wykluczał istnienie *pełnej* connaturalitas, której wszak trzeba by mimo wszystko wymagać dla *osiągnięcia* – choć nie poznania – godziwego celu. Ukierunkowanie egzystencji ludzkiej na cel ostateczny było w antycznej Grecji niedoskonałe albo odwrotnie: cele te bywały pomniejszane do miary owego niedoskonałego pryncypium. Platon w *mieście Jaskini* mówi o kierunku literalnie rzecz biorąc (o zwróceniu we właściwym kierunku „wektora” pożądania celu). W istocie jednak chodzi raczej o *stworzenie zupełnie nowej możliwości*, czyli danie woli ludzkiej określonego *impulsu* ku dobru. Impulsu zaczątkowego, którego umysł ludzki w stanie naturalnym był pozbawiony (lub została go pozbawiona natura ludzka). Nie tyle zatem chodziło o to, aby dać człowiekowi wolę (a tym mniej samą wiedzę o niej). Chodziło o to, aby dać człowiekowi, tzn. ludzkiej woli właściwy impuls („kierunek”), którego on sam z siebie właśnie nie miał.

Teologowie chrześcijańscy nazywali to waniem cnót moralnych. Chodzi o zaczątkowe ukierunkowanie naturalnej dyspozycji afektywnej na dobro obiektywnie ważne. *Do pewnego* stopnia dyspozycja afektywna jest dziedziczna, ale moralności na genetyce oprzeć się nie da, chyba, że w „rodzicielstwie” chodzić miałyby nie tyle o fizyczne zrodzenie, ale odrodzenie, o którym mówi Objawienie, bo „współdziedzicami Boga” stajemy się tylko jako zupełnie „nowe stworzenie”.²²⁴ Connaturalitas to wspólnota z Bogiem, a nadto

²²⁴ Summa Theologiae I-II, q. 103 a. 3 ad 4. [...] Sabbatum autem, quod significabat primam creationem, mutatur in diem dominicum, in quo commemoratur nova creatura inchoata in resurrectione Christi.

Summa Theologiae I-II, q. 112 a. 2 arg. 3. Praeterea, agens infinitae virtutis non requirit dispositionem in materia, cum nec ipsam materiam requirat, sicut in creatione apparet; cui collatio gratiae comparatur, quae dicitur nova creatura, ad Gal. ult. Sed solus Deus, qui est infinitae virtutis, gratiam causat, ut dictum est.

Catena in Lc., cap. 4 l. 7. 13 Ambrosius. Sabbato medicinae divinae opera coepta significat, ut inde nova creatura coeperit unde vetus creatura ante desivit; ne sub lege esse Dei filium, sed supra legem, in ipso principio designaret. Bene etiam sabbato coepit, ut ipsum se ostenderet creatorem, quia opera operibus interserit, et prosequitur opus quod ipse ante iam coeperat; ut si domum faber renovare disponat, non a fundamentis, sed a culminibus incipit solvere vetustatem, ita ut ibi prius manum admoveat ubi ante desierat.

partycypacja w Jego naturze. I tym tylko (intuicją natury religijnej) tłumaczy się ostatecznie stanowisko Listu VII Platona. Stanowisko zaś Arystotelesa było raczej stanowiskiem rozumu teoretycznego i naturalnego. Inquisitio Metafizyki nie wpisuje się w schemat poznania „podobnego-podobnym”, gdyż jest to inquisitio teoretyczna, zakładająca *dystans* poznawczy w stosunku do przedmiotu, nie zaś jakiegokolwiek z nim „pokrewieństwo”. Metodą metafizyki jest separacja. Właśnie dlatego, że spodziewamy się znaleźć Przyczynę świata *poza* nim samym, musimy się od tegoż świata – w Jej poszukiwaniu – oderwać. Da nam to rękojmię, że celu tego nie „zniżymy” do miary naszego „człowieczeństwa”.

Wszyscy ludzie są sobie podobni (a właściwie: identyczni) co do stworzonej przez Boga natury, a stąd wypływa tyleż obowiązek, co naturalna skłonność do wzajemnej życzliwości.²²⁵ Wszelako zgoła opacznym byłoby przypuszczenie, że ze względu na wspólność natury winniśmy kochać raczej ludzi niż Boga, który wszak jest co do natury nieskończenie do nas doskonalszy.²²⁶ Możemy i winniśmy upodobnić się do Boga, lecz tylko wedle tego, co w nas duchowe.²²⁷ Człowiek duchowy – z racji przyłgnięcia do Boga – chętnie

Super Io., cap. 5 l. 2. Alia ratio est, quia dies sabbati celebratur a Iudaeis in memoriam primae creationis. Christus autem venit, ut quasi novam creaturam faceret, secundum illud Gal. ult. 15: in Christo Iesu neque circumcisio, neque praeputium aliquid valet; sed nova creatura, per gratiam, quae fit per spiritum sanctum, secundum illud Ps. CIII, 30: emittes spiritum tuum, et creabuntur, et renovabis faciem terrae. Volens ergo Christus ostendere, per eum recreationem fieri, in sabbato operatur; Iac. I, 18: ut simus initium aliquod creaturae.

Super Io., cap. 20 l. 1. 7 Unde et Matth. XXVIII, v. 1, dicit prima sabbati. Sed Ioannes dicit: una sabbati, propter mysterium, quia in hac die, in qua resurrectio facta est, inchoavit quasi quaedam nova creatura; Ps. CIII, 30: emitte spiritum tuum, et creabuntur, et renovabis faciem terrae; Gal. VI, 15: in Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium, sed nova creatura. Moyses autem in principio Gen. de prima die non dicit factus est dies primus, sed unus.

Super II Cor., cap. 5 l. 4. Consequenter cum dicit si qua igitur in Christo, etc. ex praemissis concludit quemdam effectum esse consecutum, scilicet novitatis in mundo. Et ideo dicit si qua igitur, id est si aliqua, in Christo, id est in fide Christi, vel per Christum, nova creatura est facta. Gal. V, 6: in Christo Iesu neque praeputium, neque circumcisio, etc.

²²⁵ De decem praeceptis, a. 2 co. Tertium est naturae communicatio. Sicut enim dicitur Eccli. XIII, 19, omne animal diligit simile sibi. Unde cum omnes homines sint similes in natura, invicem se diligere debent. De virtutibus, q. 2 a. 9 arg. 5. Praeterea, similitudo est ratio dilectionis, secundum illud Eccli. XIII, 19: omne animal diligit simile sibi. Sed maior est similitudo hominis ad proximum suum quam ad Deum.

²²⁶ Summa Theologiae II-II, q. 26 a. 2 arg. 2. Praeterea, similitudo est causa dilectionis, secundum illud Eccli. XIII, omne animal diligit simile sibi. Sed maior est similitudo hominis ad proximum suum quam ad Deum.

²²⁷ Super Io., cap. 4 l. 2. 191 Mich. c. VI, 8: indicabo tibi, o homo, quid sit bonum, et quid Deus requirat a te: utique facere iudicium, et diligere misericordiam, et sollicitum ambulare cum Deo tuo. Hoc autem ostendit ex natura ipsius, dicens spiritus est Deus: nam, sicut dicitur Eccli. XIII, 19: omne animal diligit sibi simile, ergo Deus intantum diligit nos, inquantum ei assimilamur; sed non assimilamur ei secundum carnalia, quia est incorporeus, sed secundum spiritualia, quia Deus spiritus est; Eph. IV, 23: renovamini spiritu mentis vestrae. Hoc autem quod dicit spiritus est Deus, denotat in Deo incorporeitatem; Lc. ult. 39: spiritus carnem et ossa non habet.

słucha Jego słów.²²⁸ Wszelako dokładnie z tego samego powodu, że Bóg „wyrwał nas z tego świata” *ku* Sobie, a świat to struktura społeczna aktualnie niepodporządkowana Bogu, świat ma tych, którzy są jemu „niepodobni” – w nienawiści.²²⁹ W innym razie „humanizm” kazałby ich kochać.²³⁰

Stworzenie pragnie upodobnić się do Boga na tyle, na ile jest to dlań możliwe. Najdoskonalszym zaś sposobem partycypacji w doskonałości Boga jest sprawczość i płodność.²³¹ Nie możemy co prawda powoływać rzeczy do *istnienia* i tak naśladować Boga, możemy jednak być naturalnym pryncypium ich zrodzenia, czyli *zaistnienia*, w czym mamy niedoskonałe co prawda podobieństwo do życia wewnętrznego Boga.²³²

Novum, jakie przyniosło światu chrześcijaństwo, polegało na właściwym „ukierunkowaniu” woli człowieka, wprzód beznadziejnie zagubionego wśród przedmiotów tego świata. „Bezdroża”, o których mówi Psalmista, to bezdroża ludzkiego serca, błędzącego zdala od Boga.²³³ Czy zatem przesłaniem chrześcijaństwa było *zasadniczo* uczynienie ludzi

²²⁸ Super Io., cap. 8 l. 7. Rationabilem autem propositionem et veram assumit, dicens qui ex Deo est, verba Dei audit. Ut enim dicitur Eccli. c. XIII, 19, omne animal diligit sibi simile, quicumque ergo est ex Deo, inquantum huiusmodi, similitudinem habet horum quae sunt Dei, et eis inhaeret. Unde qui ex Deo est, verba Dei libenter audit; infra XVIII, 37: omnis qui est ex veritate, audit meam vocem.

²²⁹ Super Io., cap. 7 l. 1. Vituperant etiam quae mundus amat: immo ipsum mundum contemnunt; Gal. ult. v. 14: mihi mundus crucifixus est, et ego mundo. Et ideo dicit non potest mundus odisse vos; quasi diceret: ideo paratum est tempus gloriae vestrae, quia mundus non odit vos, qui convenitis cum eo, et omne animal diligit sibi simile. Sed me odit; et ideo tempus meum non semper est paratum.

²³⁰ Super Io., cap. 17 l. 3. Sermo enim Dei facit homines a mundo recedere: nam Deo coniungit, cui nullus coniungi potest nisi a mundo recedat, qui enim diligit mundum, non est perfecta caritas Dei in illo; et ideo dicit quia non sunt de hoc mundo; supra XV, v. 19: quia ego elegi vos de mundo, propterea odit vos mundus. Naturale enim est unicuique quod sibi simile est diligere; Eccli. c. XIII, 19: omne animal diligit sibi simile, et odio habet dissimile; Sap. II, 15: gravis est nobis etiam ad videndum; et hoc quia dissimilis est aliis vita illius. Et ad hoc ponit exemplum, qualiter scilicet non sunt de mundo, dicens sicut et ego non sum de mundo: quod intelligendum est quantum ad amorem, quia sicut Christus in mundo non erat per affectum, sic nec isti; non autem quantum ad originem, quia aliquando de mundo fuerunt.

²³¹ Contra Gentiles, lib. 3 cap. 19 n. 2. Sed Deus ita est finis rerum quod est etiam primum agens earum. Omnia igitur intendunt, sicut ultimum finem, Deo assimilari.

²³² Super Eph., cap. 1 l. 2. Dilectio enim fundatur super similitudine. Unde dicitur Eccli. c. XIII, 19: omne animal diligit sibi simile. Filius autem est per naturam suam similis patri, et ideo principaliter et per se dilectus est, et ideo naturaliter et excellentissimo modo est patri dilectus.

²³³ Ps. LXII, 3: in terra deserta et invia et inaquosa sic in sancto apparui tibi.

Augustinus In Psalmum 62 Enarratio

Sermo ad plebem

8. [v 3.] Ubi autem sitit anima nostra, et multipliciter caro nostra, non cuicumque, sed tibi, Domine, id est Deo nostro; ubi sitit? In terra deserta, et sine via, et sine aqua. Saeculum istud diximus; ipsa est Idumaea, hoc est desertum Idumaeae, unde titulum Psalmus accepit. In terra deserta. Parum est, deserta, ubi nullus hominum habitat; insuper, et sine via, et sine aqua. Utinam vel viam haberet ipsum desertum! utinam illuc homo incurrens, vel nosset qua inde exiret! Non videt hominem ad solatium, non videt viam qua careat deserto. Ergo ibi divertit. Utinam esset vel aqua, unde reficeretur, qui inde non potest exire! Malum desertum, horribile et timendum!

dobrymi moralnie? Nie. Celem życia ludzkiego jest zjednoczenie z Bogiem, a dobro moralne jest *środkiem* do tego celu, nie zaś nim samym. Dlatego też ukierunkowanie woli, które określamy jako wlanie cnót, nie dotyczy zasadniczo cnót moralnych. Ono dotyczy cnót zwanych teologalnymi (teologicznymi), bo te mają za przedmiot samego Boga.

Istnieje mimo wszystko nieprzekraczalna granica między Bogiem jako celem, a moralnością jako środkiem, stąd nie widać, jak środki (owe „wrodzone” środki godziwego postępowania) mogłyby nas doprowadzić do Celu nieskończenie kruchość ludzkiej egzystencji przekraczającego.²³⁴ (Są one wszak *nad-naturalne*). Koniecznym pokazuje się istnienie ponadto innych działań, a zatem i innych wlnych dyspozycji umysłu. Nie idą one za ludzką inicjatywą w dążeniu do Celu, który wszak jawić się może jako niemal niedosiężny, ale raczej za inicjatywą samego Boga, kierującego osobiście ludzką wolą. Dyspozycje te (wlane dyspozycje) do posłuszeństwa temuż działaniu Boga na wolę ludzką nazywamy darami Ducha Św. Gdyby sam Duch Św. naszej woli nie poruszał, nigdy byśmy przedmiotu cnót teologalnych osiągnąć nie mogli.²³⁵

W danym razie connaturalitas nazwiemy także partycypacją w życiu wewnętrznym Boga (P. 2, 1, 4). Odwrotnie: „koinonia” Listu Piotrowego wskazuje, czym w istocie jest partycypacja (i teoria partycypacji), która u Platona zbudowana jest na wspomnianym

PSALMUS 107 (106) 1 ALLELUIA. 5 Esurientes et sitientes, anima eorum in ipsis deficit. 6 Et clamaverunt ad Dominum, cum ribularentur, et de necessitatibus eorum eripuit eos. 7 Et deduxit eos in viam rectam, ut irent in civitatem habitationis.

PSALMUS 119 (118) 1 ALLELUIA. ALEPH. Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini. 5 Utinam dirigantur viae meae ad custodiendas iustificationes tuas! 6 Tunc non confundar, cum perspexero in omnibus praeceptis tuis. 7 Confitebor tibi in directione cordis, in eo quod didici iudicia iustitiae tuae. 8 Iustificationes tuas custodiam, non me derelinquas usquequaque. 9 BETH. In quo mundabit adolescentior viam suam? In custodiendo sermones tuos. 104 A mandatis tuis intellexi; propterea odivi omnem viam mendacii. 128 Propterea ad omnia mandata tua dirigebar, omnem viam mendacii odio habui.

²³⁴ Summa Theologiae I-II, q. 68 a. 2 co. Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet secundum quod est aliquantulum et imperfecte formata per virtutes theologicas; non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio spiritus sancti; secundum illud Rom. VIII, qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt; et si filii, et haeredes, et in Psalmo CXLII, dicitur, spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam; qui a scilicet in haereditatem illius terrae beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur et deducatur a spiritu sancto. Et ideo ad illum finem consequendum, necessarium est homini habere donum spiritus sancti.

²³⁵ Summa Theologiae I-II, q. 68 a. 4 ad 3. Ad tertium dicendum quod animus hominis non movetur a spiritu sancto, nisi ei secundum aliquem modum uniatur, sicut instrumentum non movetur ab artifice nisi per contactum, aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis est per fidem, spem et caritatem.

Summa Theologiae I-II, q. 70 a. 2 arg. 1. Beatitudines enim attribuuntur donis, ut supra dictum est. Sed dona perficiunt hominem secundum quod movetur a spiritu sancto. Ergo beatitudines ipsae sunt fructus spiritus sancti.

Summa Theologiae II-II, q. 52 a. 2 co. Respondeo dicendum quod principium motivum inferius praecipue adiuvatur et perficitur per hoc quod movetur a superiori motivo principio, sicut corpus in hoc quod movetur a spiritu. Manifestum est autem quod rectitudo rationis humanae comparatur ad rationem divinam sicut principium motivum inferius ad superius, ratio enim aeterna est suprema regula omnis humanae rectitudinis. Et ideo prudencia, quae importat rectitudinem rationis, maxime perficitur et iuvatur secundum quod regulatur et movetur a spiritu sancto. Quod pertinet ad donum consilii, ut dictum est.

teoriopoznawczym (rzekomo) schemacie. Człowiek wierzący „osądza” od razu („spiritualis diiudicat omnia”²³⁶) wedle tej „matrycy” zaszczerpionej w jego duchu, odkąd stał się „nowym stworzeniem w Chrystusie”. Ta „nowość” nie oznacza, by „stworzono wolę”, której przed chrześcijaństwem (w antyku) człowiekowi brakło, ale że nadano jej pewien impuls ku dobru, a nadto stworzono dyspozycje, którymi ciągle płyną teraz impulsy Ducha Św. ku Dobru Samemu, gdyż On Sam porusza ludzkie serce (wolę). Chodzi zaś nie tylko o dyspozycje samej woli, ale i o dyspozycje intelektu praktycznego aktualnie z wolą współdziałającego (przez nią poruszanego). Mamy zatem wlaną cnotę roztropności, a także wlane dary: mądrości, intelektu i wiedzy (sapientiae, intellectus, scientiae).

Czy oznacza to „dominację woli”? Z pewnością nie. O ile Arystoteles dzięki poprawnemu zanalizowaniu struktury decyzji zostawia możliwość poznania (inquisitio; rozważania) od działania praktycznego zupełnie oderwanego (poznania teoretycznego), tak samo mutatis mutandis, ściśle określenie porządku „serca” pokazuje możliwość teoretycznego poznania Boga, zupełnie owego „zaangażowania” charakterystycznego dla praxis pozbawionego. Chodzi o teologię – naukę *zasadniczo* teoretyczną, która ma za przedmiot Boga po prostu, nie zaś Boga jako przedmiot ludzkiej nadziei, która wszak kiedyś „ustanie”. Nie chodzi też o Boga „widzianego” przez pryzmat kosmosu (metafizyka), ale o Boga takiego, jakim On jest sam w sobie.

Zawsze istniała tendencja do traktowania poznania teoretycznego z nieufnością – wytłumaczalna poniekąd tym, że serce ludzkie (ludzka wola) lepiej oddaje wartość ludzkiej osoby niż „suche” rozważania, w których pokazuje się raczej sprawność umysłu niż godziwość ludzkiego ducha. Zostawiając tymczasem na boku kwestię systematycznego uzasadnienia owego pierwszeństwa theoria przed praxis (co istotnie czyni to Tomasz), można by się pokusić o ujęcie tego problemu od strony egzystencjalnej.

W XVII wieku na terenie etyki toczył się spór o pewność moralną. Poznanie praktyczne nakierowane na konkrety (które wszak mogą mieć nieskończenie wiele aspektów) nigdy pewnym być nie może. Problem egzystencji w takim razie staje się niepostrzeżenie problemem egzystencjalizmu (Pascal). W nim „serce”, „uczucia”, „nastroje” itp. lgną do rzeczy zmiennych i nietrwałych, w czym upatruje „autentyczności” ludzkiej egzystencji. Istnieje nadto drugie oblicze „nieskończoności”: równie racjonalności integralnej przeciwne. Pascal „tragizmu” ludzkiej egzystencji dopatruje się w dystansie między Bytem Nieskończonym i bytem stworzonym. Racjonalność typu matematycznego istotnie wyklucza ustalenie tej relacji (opozycja „skończone”-„nieskończone” jest to opozycja prywatności, a nie relacji), stąd też prowadzi do fideizmu. Mówiąc o atrybutach Boga, Tomasz stwierdza, że infinitum Dei nie mierzy się terminami tego, co obecnie nazywamy teorią mnogości.

Egzystencjalizm to typ umysłowości tych, którzy znajdują osobliwą przyjemność w mnożeniu „trudności” i beztróskim wkładaniu brzemienia egzystencjalnych trudności na

²³⁶ Super I Cor., cap. 2 l. 3. Gal. ult. vos qui spirituales estis, instruite huiusmodi, etc. Secundo considerandum est quare spiritualis diiudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur. Ubi notandum est quod in omnibus ille qui recte se habet, rectum iudicium habet circa singula.

ramiona tych, którzy tego brzemienia nie są w stanie unieść. Życie w świecie „zmiennym, dynamicznym” itp., a pozbawionym punktu oparcia, jest życiem zdegradowanym. Niektórzy znajdują przyjemność w degradowaniu życia, choć co prawda chyba nikt nie znajduje przyjemności w życiu życiem zdegradowanym, tzn. w ponoszeniu *skutków* swego „autentycznego przeżywania zmienności świata”: w świecie rzeczywistym w pospolitym tego słowa znaczeniu.

Patrząc na problem od strony *egzystencji*, a nie *egzystencjalizmu*, trzeba powiedzieć, że egzystencja autentyczna koniecznie wymaga poznania pewnego, trwałego i niezmiennego. Smutnym „osiągnięciem” „filozofii współczesnej” była faktyczna próba pozbawienia człowieka współczesnego tej pewności. Skąd jednak rzeczywiście ją czerpać?

Gdyby przeznaczeniem człowieka było *życie w tym świecie* (świecie bez wątpienia zmiennym), to trudność egzystencji (lub bodaj tylko dobrego działania) musiałaby się sprowadzać do trudności egzystencjalizmu i mówienie o „tragizmie” ludzkiej egzystencji miałoby pewną rację bytu. Tymczasem przeznaczeniem człowieka (również tym wskazanym przez Arystotelesa) jest coś zgoła innego: jest nim Cel, który jest zupełnie *Transcendentny* w stosunku do świata. Kolejnym jednak smutnym „osiągnięciem” filozofii „współczesnej” było obłożenie anatemą samego pojęcia „transcendencji”. Nietzsche wyraża się poetycko: „pozostańcie wierni Ziemi”. Człowiek poniżony (Nietzsche chwali ciosy zadane „pysze człowieka”), rozpadający się w proch tej ziemi, zamienia się w jej mierzwę, zgodnie z życzeniem marksistów. Czyż nie jest to „ludzkie, arcyludzkie”?

Arystoteles mówi o pewności w X księdze *Etyki Nikomachejskiej*. Przeznaczeniem (szczęściem) człowieka nie jest działanie moralne (a tym mniej „aktywizm”), ale kontemplacja mądrościowa (poznanie teoretyczne). Można być niepewnym słuszności własnego poznania praktycznego *in concreto*, ale *obiektywnym probierzem* (probierzem „egzystencjalnym”) trafności wyborów moralnych jest *aktualna możliwość* zwrócenia się ku poznaniu teoretycznemu (lub Bogu wprost). Pewność daje poznanie teoretyczne, nie zaś – moralne. Specjalna trudność wiąże się z charakterem przyrodzonej kontemplacji intelektualnej. Arystoteles tę trudność dokładnie widział. Kontemplacja *naturalna* wydaje się być prerogatywą wąskiej garstki ludzi. Zgoła inaczej jest z *modlitwą* kontemplacyjną. *Ponadnaturalne* poruszenie woli z *zewnątrz*” przez Nieruchomego Poruszyciela (przez dary Ducha Św.) pokazuje się *powszechnie* dostępnym środkiem „pewności moralnej”.

Pewność naukowa jest obłożona anatemą filozofii „współczesnej”. *Gaudium et spes*, c. 56 mówi o tym, że brak w nauce współczesnej zdolności dojścia do poznania ogólnego ponad szczegółowym (*ad synthesim redigendi*).²³⁷ Człowiek – według określenia Jana XXIII (*Mater et magistra*, c. 64) – „stał się niemal karłem” poświęcając się bez reszty pragnieniu „zawładnięcia rzeczami zewnętrznymi”: szczycąc się taką *zręcznością*, której roztropnością – jak powiedziano – nazwać jednak nie można, choć można by ją nazwać fachowością, czy też obyciem. Roztropnością z *pewnością* jest ta „mądrość”, której pryncypium jest poznane teoretycznie.

²³⁷ Quomodo tam velox atque progrediens disciplinarum particularium dispersio conformari potest cum necessitate formandi earum synthesim, necnon servandi apud homines facultates contemplationis ac admirationis, quae ad sapientiam adducunt?

Neopozytywiści reinterpretują samo pojęcie *theoria*. W metodologii nauk empirycznych teoria to *zbiór* pojęć i sądów weryfikowanych przez korelację do obiektów ujmowanych operacyjnie. Chodzi o schemat *ad hoc* dostosowany do (rzekomo) *naukowotwórczej praxis*. Skutkiem przyjęcia schematu neopozytywistycznego jest upadek nauki, którego świadkami jesteśmy obecnie. Nauka – według Wittgensteina – „jest działalnością”, a zatem u jej źródeł musiałaby leżeć *jakaś* *intentio*. *Prawość* tego zamierzenia wcale nie jest jednak oczywista. Naukowiec może się kierować bezinteresownym pragnieniem poznania – prawdy, a wydaje się, że tak było przez wiele stuleci. Współcześnie jednak „bezinteresowność” taka wyda się zupełnie nieżyciowa. Tymczasem kierując się na przykład pragnieniem zysku, niczego prócz zysku uzyskać nie mogę. Prawdę poznawałbym tylko przypadkiem.

Upadek nauki jest zarazem upadkiem ludzkiego intelektu (upadkiem ludzkiej *theoria*). Tylko ona jest przeznaczeniem człowieka. Ona to – od strony psychologicznej nawet – daje człowiekowi „poczucie”, że życie w świecie „dynamicznie się zmieniającym” nie stanowi jego ostatecznego przeznaczenia. Tylko dzięki temu poczuciu *dynamiczna obecność* w świecie „dynamicznie się zmieniającym” staje się w ogóle możliwa. W innym bowiem razie egzystencja w nim staje się po prostu bierna. Jeśli mamy punkt Archimedesowy *poza Ziemią*, wszelki ruch *na Ziemi*, staje się sprawą prostą. Zupełnie niepotrzebne są dlań „wzruszenia”, „troska”, „zaangażowanie” itp. Działanie moralne i naukowa *praxis* przychodzi później zgoła naturalnie, jakby mimochodem. Przeciwnie: zanurzenie w świecie czyni człowieka niewolnikiem tego świata. Czyni go ponadto kimś słabym, skarłałym i rachitycznym.

Tak samo, jak mamy naturalne poznanie Boga, tak też mamy poznanie teoretyczne Boga w tym, co on Sam o Sobie objawił – teologię. Teologia zatem musi być diakonią prawdy – obiektywnej i niezmiennej, chodzi bowiem o powszechność orędzia zbawienia. Przyjęcie „orientacji egotycznej” fenomenologii – porządku podmiotowego przed porządkiem obiektywnym – czyni to zadanie problematycznym. Odróżnienie poznania teoretycznego od praktycznego jest w ogóle niezbędne – przy założeniu, że pragniemy rzeczywistego dobra ludzi i rzeczywistej ich godności. Nie jest czymś „niepraktycznym” zajmowanie się teoretycznym rozważaniem nawet najtrudniejszych zagadnień wiary, gdyż ono jest istotnie „owocne”.²³⁸

Praktyczne trudności metafizyki skłaniają wielu (np. pozytywistów) ku przekonaniu, że metafizyka w ogóle jest niemożliwa, a nie tylko: niesłychanie trudna. Praktycznymi są jednak trudności, w których się *aktualnie znajdujemy*, a to niezależnie do tego, czy chcemy się nad tym faktem (teoretycznie) zastanawiać, czy też – nie. Metafizyka może *wydać się* niemożliwa, bo wszak oderwanie się od rzeczy z którymi „się oswoiiliśmy” zadaniem łatwym

²³⁸ Vaticanum I, Dei Filius, c. IV: *Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam, Deo dante, mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo, numquam tamen idonea redditur ad ea perspicenda instar veritatum, quae proprium ipsius obiectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contexta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, et non per speciem (2 Cor. V, 7).*

nie jest. Egzystencjalizm, fenomenologia i inne „współczesne” postaci filozofii adresowane bywają do „ludzi współczesnych”, których natura tym samym „zdefiniowana” bywa egzystencjalnie. Zrozumienie zaś (intellectus), które daje metafizyka, jest zgodne z *rozumną naturą* człowieka. Delfickie „poznaj samego siebie” jest wyzwaniem. Filozofia daje odpowiedź „prostą”, *bo pewną*, choć tym samym wcale niebanalną. Może ona być czymś „łatwym” dla *ludzi współczesnych*, gdyż pewność czyni życie łatwiejszym, nie skłaniając tym samym do *życiowej łatwizny*, a *zatrzymując rozumowanie* na określonym *definitywnie* punkcie.

Dojście do definitywnych rezultatów jest probierzem wartości nauki w ogóle (nie tylko metafizyki), a ich zaniechanie – naukę kompromituje. Kompromituje „teorie” nie pretendujące do miana definitywnych, co widać w potocznym znaczeniu tego wyrazu i „trzeźwej” przewadze praktyki *życiowej* nad „działalnością naukową” Wittgensteina. Wyniki badań naukowych bywają opatrywane konwencjonalną formułą: „dalsze badania są absolutnie niezbędne”. Co gwarantuje, że zbliżamy się do prawdy? Dlaczego są one „niezbędne”? Czy „dalsze” badania od prawdy *oddalić nas* nie mogą? Filozoficzny i naukowy „immanentyzm praktyczny” czyni z nauki twór biurokratyczny funkcjonujący zgodnie z prawem Parkinsona: do jego egzystencji świata zewnętrznego w ogóle mu nie potrzeba. Brak porządku obiektywnego (transcendentnego w bodaj najsłabszym tego słowa znaczeniu) stanowi właśnie o immanentyzmie – tak praktycznym, jak teoretycznym. Mówiąc o transcendowaniu nie mamy oczywiście na myśli „przekraczania, tzn. redefiniowania własnej natury”, o czym pisze Sartre. Nie chodzi więc o transcendencję w immanencji. Chodzi o porządek obiektywny w zwykłym tego słowa znaczeniu.

Punktem wyjścia teologii jest tekst objawiony, ale sposób jego objawienia jest równie ważny, co jego treść. Ten sposób to powszechność orędzia zbawienia, dokładnie przeciwna porządkowi podmiotowemu. Teologia musi mieć walor obiektywny, a ten jest wyrażany w orzeczeniach doktrynalnych Magisterium Kościoła, które są *absolutnie pewne i niezmiennie*.²³⁹ Smutnym „osiągnięciem” „teologii współczesnej” jest zakwestionowanie tej niezmienności. Człowiek staje się ofiarą gry słów, przedmiotem manipulacji, zagubiony w świecie, którego zabroniono mu zrozumieć. Jest to postawienie „teologii” *między* człowiekiem a Bogiem: jakaś postać idolatrii.

Teologia rozwija się w schemacie Analityk Wtórych Arystotelesa. Punkt wyjścia to intellectus principiorum (zrozumienie zasad); punkt dojścia to pewne wnioski. Jedno i drugie – punkt wyjścia i punkt dojścia – nie może być niczyją prywatną („intuicyjnie” poznawaną) własnością. Musi być dobrem wspólnym, danym wszystkim bez względu na stopień mniemanej błyskotliwości intelektualnej czy też intensywności „przeżycia”. Wnioski są pewne i niezmiennie i to odpowiada rzeczywiście kondycji *egzystencji* ludzkiej, choć – jak

²³⁹ Vaticanum II, *Lumen gentium*, c. 25: Haec autem infallibilitas, qua Divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit, tantum patet quantum divinae Revelationis patet depositum, sancte custodiendum et fideliter exponendum. Qua quidem infallibilitate Romanus Pontifex, Collegii Episcoporum Caput, vi muneris sui gaudet, quando, ut supremus omnium christifidelium pastor et doctor, qui fratres suos in fide confirmat (cf. Lc 22,32), doctrinam de fide vel moribus definitivo actu proclamat (78). Quare definitiones eius ex sese, et non ex consensu Ecclesiae, irreformabiles merito dicuntur, quippe quae sub assistentia Spiritus Sancti, ipsi in beato Petro promissa, prolatae sint, ideoque nulla indigeant aliorum approbatione, nec ullam ad aliud iudicium appellationem patiantur.

wspomniano – zupełnie nie odpowiada „kondycji egzystencjalizmu”. Istnieje zasadnicza różnica między życiem prawdą a z życiem z (poszukiwania) prawdy – bez widoku jej definitywnego zdobycia.

Według Tomasza (II-IIae, 45, 2, c), mamy dwojakie poznanie:

- 1) Per connaturalitatem;
- 2) Poznanie przez medium, którym jest przyczyna ujęta abstrakcyjnie.

Stosownie do tego, osąd np. co do tego, co sprawiedliwe, możemy mieć albo dlatego, że sami jesteśmy sprawiedliwi, albo dlatego, że mamy „suchą” teoretyczną wiedzę płynącą nie tyle z „pokrewieństwa” ze sprawiedliwością (ogólnie: z jakimś przedmiotem), co raczej z *dystansu* poznawczego wobec niego. Wydaje się, że niechęć do „poznania teoretycznego” płynie zazwyczaj stąd, że pojmuje się je jako poznanie czerpane z książek, jakim ono wszelako – wedle przedstawionego w II księdze Analitik Wtórych paradygmatu – wcale być nie musi. Słowo bowiem pisane nie zawsze (i zresztą dość rzadko) wskazuje na przyczyny, a czytanie książek polega często właśnie na „oswojeniu się” z danym przedmiotem. Prawdziwa jednak nauka polega na stawianiu pytań tyleż „niewygodnych”, co „naiwnych”; właśnie poza szatę językową i terminologiczną wykraczających; na przyjmowaniu tego, co dane (w jakikolwiek sposób) – z dystansem.

Inaczej ujmując: „intuicja” Listu VII Platona jest tak nazwaną trafnie o tyle, o ile położymy znak równości między tąże „intuicją” a ἀντίνοια i εὐστοχία Analitik Wtórych. Anchinia, a specjalnie euastochia to zdolność (prędkiego) ujmowania *terminu średniego sylogizmu*. Mamy taką oto sytuację: oto czytam jakieś zdanie powiedzmy wydrukowane w książce. Powstaje problem: w którym momencie staję się filozofem prawdziwym, a przestaję być *biernym konsumentem* „literatury przedmiotu”? Czy „obycie” z „przedmiotem” stanowić w ogóle może o autentyczności filozofii? I tak, i nie. Wszystko zależy od tego, jaką treść podłożymy pod wyraz „przedmiot”. Jeżeli przedmiotem miałby być tekst tout court, to oczywiście „erudycja” nigdy o wiedzy stanowić nie będzie – podobnie jak powtarzanie tych samych pasażów przez adepta sztuki pianistycznej nigdy nie uczyni zeń mistrza. Musi bowiem coś w tych pasażach wciąż poprawiać. Wiedza zaczyna się w tym punkcie, kiedy zaczynam stawiać „pytania niewygodne”, tzn. – wyrażając się językiem Analitik Wtórych – pewne zdanie *A jest C* przestaję brać w jego nagiej dosłowności; odrzucam jego *danie*; a opatruję je znakiem zapytania – z tekstu czynię aporię, czyli domniemany wniosek sylogizmu dowodzącego Analitik Wtórych. I jest to rzeczywiście niesłychanie trudne.

Słowa pisane były namiętnie inkryminowane przez samego Platona: „przedstawiają się jakby żywe, jeżeli jednak zapytać je o coś, one bardzo dostojnie milczą” (Faidros, 275 DE; L. Regner). Milczenie to jest tym bardziej „uroczyste”, im bardziej „naiwne” są pytania stawiane przez autentycznego filozofa. A jednak „pięknie wątpić” (Metafizyka, III) to już jakby połowa pracy filozofa. Jest to jakby „krok w nieznane” – w poszukiwaniu przyczyny. Czym w tym wypadku będzie, „intuicja” przedmiotu, czy też „obycie” z nim (obycie „płodne”: Faidros, 276E; 277A)? Wobec tego przedmiotu, jakim jest zdanie *A jest C* będzie ona stać w radykalnej opozycji – dystansie. Chodzi bowiem o to, aby jego „danie” „zniszczyć”: „wsunąć” między A i C termin średni sylogizmu wyrażający przyczynę. To on – wedle Arystotelesa – jest przedmiotem „intuicji”, „bystrości umysłu” (eustochia), czy

jakkolwiek by tego nie nazwać. W tym punkcie myśl Platona i Arystotelesa się spotyka, choć co prawda Arystoteles wyrazi to zagadnienie znacznie przejrzyściej niż Platon. Oczywiście zdanie *A jest C* ostatecznie (po dokonaniu opisanej powyżej analizy) mogą i powinienem już przyjąć w jego nagiej dosłowności. I tu zastrzeżenia Platona odnośnie do słowa pisanego są już zupełnie nieusprawiedliwione.

Niestety taka interpretacja Listu VII nie znajdzie łatwego przyjęcia ze strony rzeczników „intuicji” na przykład w stylu Bergsona. *Nowożytny* intuicjonizm narodził się w momencie, kiedy zaczęto próbować podłożyć pozytywną treść pod amorficzną Rzec w Sobie Immanuela Kanta. I tak proponowali: Fichte – thun; Schopenhauer – Wille; Freud – libido; Bergson – élan vital; Sartre – wolność. Form tych – jak widać – jest *i może być* wiele; *bardzo* wiele. Idiosynkrazja intuicjonistów wobec „form” w niczym nie przeszkadza temu, by same *formy intuicji* mnożyć tyleż pochopnie, co beztrósco. Powstaje wobec tego pytanie, o kategorii intuicjonizmu, tzn. o to, czy np. „wolność” Sartre’a daje się podciągnąć pod jakąś kategorię właśnie. Według Sartre’a oczywiście – nie; bo tak jak Rzec w Sobie idzie *przed* kategoriami apriorycznymi Kanta, tak samo – wedle Sartre’a – wolność idzie przed wszelkimi określonymi postaciami bycia w świecie, sama będąc owej określoności właśnie pozbawioną. Oczywiście tego Sartre nie udowadnia. A jednak patrząc na rzecz od strony historyczno-filozoficznej, jakichś właśnie kategorii dopatrzyć się tu można, pod warunkiem oczywiście, że patrzymy na problem z dość obszernej (tzn.: niezaangażowanej egzystencjalnie) perspektywy.

Cofając się w przeszłość trafiamy na „Kanta średniowiecza” i na pewien schemat rozumowania, który daje nam zupełnie ogólne pojęcie na temat intuicjonizmu, a więc również na temat tego np., *czym jest wolność* Sartre’a. Chodzi o Jana Dunsa Szkota. Myśl tego filozofa była przez wieki nie dość dobrze znana i oceniana, a tymczasem dziś – przeciwnie – to raczej Kant okazuje się być Szkotystą, niż Szkot „kantystą” – in spe. Według Szkota, poznanie esencjalne (poznanie porządku istotowego; esse diminutum) jest poprzedzone przez niewyraźną intuicję bytu jednostkowego jako istniejącego. To drugie właśnie spełnia wszelkie wymogi intuicji: jest to poznanie konkretnego; mojego współ-bycia ze światem pozbawionym konieczności (porządku istotowego).

Dwa porządki poznania: poznanie tego, co ogólne i tego, co konkretne, odpowiadają dwóm porządkom bytowania: rzeczy w Umyśle Boga i rzeczy jako przedmiotu wolnej stwórczej woli Boga. Ta wola istotnie poprzedza ich aktualne istnienie. Szkot był teologiem; ateistą na pewno – nie był. Szkotyizm jednak pokazuje się jako *pewna ogólna forma*, w którą wpisują się różne postaci intuicjonizmu („woluntaryzmu”): jedne – religijne; inne – antyreligijne. Zawsze więc można zapytać, dlaczego intuicjonizm Szkota jest tak osobliwie „płodny”? Dlaczego „egzystencjalizm (Sartre’a) jest ateizmem”?

Popatrzmy na ten problem w jeszcze szerszym kontekście historyczno-filozoficznym: stosunku Szkota do Arystotelizmu. „Naturalizm” grecki Szkot obwiniał o „ślepotę” na poznanie całości bycia w ogóle; a to z powodu braku intuicji *konkretnego bycia*. Jest to problem tzw. Exodusemetaphysik, który również tymczasowo chcielibyśmy zostawić na boku, gdyż na pierwszym miejscu nasuwa się pytanie o stosunek tego, co wyrażane w pojęciach (i w języku) do tego, co (być może) to „istotowe” poznanie poprzedza.

Weźmy więc problem od strony „hermeneutycznej” tzn. od strony języka. Czy język „wyraża się” zasadniczo w *pojęciach* (ideach), jakimi operuje *filozoficzny* język np. Husserla?

Język *naturalny* – z pewnością – nie. Język *ogólnie* wyraża się w zdaniach (Hermeneutyka Arystotelesa jest to *nauka o zdaniu*). Jeżeli komunikujemy komukolwiek, cokolwiek, to tylko w formie stwierdzenia typu: „słońce świeci”; „trawa jest mokra” itp. Inne formy komunikacji są zasadniczo niezrozumiałe (niepełne), a istnienie „pojęć wirtualnie w sobie płodnych” (Szkota) – problematyczne. „Płodnymi” mogą być nasze *intencje* jedynie. Niezrozumiałym też jest w sumie i to, czym mógłby być porządek istotowy Szkota, skoro w zwykłej mowie my-ludzie wyrażamy zawsze jakąś czynność (jakiś „stan egzystencjalny”, tzn. faktyczny). Szkot co prawda mówi o porządku istotowym, który „wypływa z Umysłu Boga”, ale jest to argumentacja ignotum per ignotus. Nasz język zawsze jakiś stan egzystencjalny *musi* wyrażać. Jedynym problemem jest to, że jedne z naszych wypowiedzi są błędne, inne – niepotrzebne, lekkomyślne itp., niektóre zaś tylko – wartościowe. Hermeneutyka i Analityka Arystotelesa to próba oddzielenia ziarna od plew. Ścisła forma zdania *A jest C* wymaga *uzasadnienia* tegoż zdania (i jest to *odpowiedzialność* za słowo, której próżno by szukać np. w „Bycie i Nicości” Sartre’a), czyli podania terminu średniego, który można ująć „intuicyjnie” w sensie Arystotelesowskim jedynie. U Arystotelesa widać, jak „intuicja” jest genetycznie związana z językiem (w konkretnej jego postaci); u intuicjonistów tego nie widać. Wszelki intuicjonizm jest dualizmem intuicji i form myśli (bo tymi są przecież wyrazy spisane w każdej książce). Nie widać zaś ścisłej korelacji owej intuicji do określonych twierdzeń, wobec czego sama naukowość ich staje się problematyczna.

Matematyka daje ścisłość wyrażoną znakiem „=” (takim typem relacji); a choć Analityka Arystotelesa takiej ścisłości nie ma, to przynajmniej widoczna jest w niej analogia. „Intuicja” Arystotelesa jest *jednostkową intuicją generującą określoną postać* fragmentu wiedzy; intuicja powiedzmy Bergsona, czy też Freuda – jest hipotezą, która miałaby tłumaczyć *nieokreśloną bliżej mnogość twierdzeń*; bo właśnie nie podaje się i nie próbuje się *podać ile i jakie* twierdzenia mają z niej wypływać. Zamiast tego mówi się raczej tak oto: „przy przyjęciu tej oto «intuicji» wszystko stanie się jasne ...”. W tej formie „wszystko” zmieścić się ma nieokreślona mnogość postaci myśli. U Arystotelesa *za eustochia idzie tylko jedna określona postać myśli*. I to daje pierwszeństwo myśli Arystotelesa nad Szkotem, a dalej: nad wymienionymi powyżej postaciami nowożytnego intuicjonizmu.

W rzeczywistości (w codziennym życiu) te dwa aspekty (sposoby) poznania, jakimi są praxis i theoria zawsze się ze sobą spletają i nie zawsze można je ściśle od siebie odróżnić. Istnieje wszelako ważny powód, dla którego to odróżnienie jednak należy zachować. Gdyby człowiek nie był w stanie wydać sądu innego jak tylko taki, jaki płynie z jego wrodzonej lub nabytej na drodze przyzwyczajenia dyspozycji, nigdy nie byłby w stanie rzeczywiście zmienić swojego postępowania, a więc i tejże dyspozycji. Sam będąc zły, nigdy nie byłby w stanie potępić zła w sobie samym – inaczej jak tylko pod zewnętrznym przymusem.

Prorok Natan został posłany do króla Dawida, który dopuścił się cudzołóstwa i zabójstwa. Tego jednak, że rzeczywiście zła się dopuścił, nie chciał przyjąć do wiadomości. Natan kieruje do króla Dawida przypowieść. Bogacz zabiera (i zabija) biedakowi jedną jedyną owieczkę, do której ten się mocno przywiązał. Dawid reaguje oburzeniem: „zaiste człowiek ten godzien jest śmierci”. Podają słowa: „Ty jesteś tym człowiekiem”. I Dawid przyznaje się do winy. Łatwiej jest wydać sąd ogólny, który nas bezpośrednio nie dotyczy, a potem, jakby „z boku” popatrzeć na nasze własne postępowanie. Jest to naturalna, zwykła

droga wychowania. Łatwiej jest poznać wprzód to, co ogólne, a potem wedle tego osądzić to, co konkretne. Ogólne pojęcie o tym, co godziwe (zawarte w przypowieści Natana) stało się dla Dawida skutecznym motywem zmiany postępowania.²⁴⁰

„Integralna” wizja natury ludzkiej (o której mówi Sartre, tłum. polskie, s. 543); natury, w której konflikty są czymś niepożądanym albo zgoła patologicznym; nieodróżnienie ciała i ducha, człowieka wewnętrznego i zewnętrznego, wyklucza możliwość ujmowania tejże natury w terminach dynamicznych; w terminach możliwości *konstruktywnej* zmiany postępowania. Zmiany, która z racji tego, że jest zmianą właśnie nie przestaje być osobowym („moim”) aktem postępowania i decydowania. Nie prowadzi ona do „destrukcji”, czy też „dekompozycji” osobowości (złożonej z rzekomo prostych elementów), ale polega na redefiniowaniu stosunku możliwości i aktu, które są *wewnętrznymi pryncypiami* integralnie pojętej *jednostki* ludzkiej – złożonej w swej *naturze*. „We mnie” bowiem jest po równi to, co potencjalne, somatyczne i emocjonalne, oraz to, co aktualne, duchowe: to, co nad sferą somatyczną i emocjonalną winno dominować – na mocy *mojej własnej decyzji*. Kapitałnym głupstwem jest przypuszczenie, że uczucia stanowią o autentyczności egzystencji. Są one *całkowicie bierne*, to znaczy ulegają poruszeniom wyobraźni i przedmiotów postrzeganych zmysłowo. Autentyczność ludzkiej egzystencji zasadza się na możliwości „mojej” dominacji nad tym, co zmysłowe i emocjonalne. Intelkt jest jedyną całkowicie czynną (poza władzami wegetatywnymi) władzą człowieka. Wola jest motywowana przez intelekt i ona z kolei porusza uczucia.

Jeżeli wiemy, że intelekt naturalny porusza wolę człowieka w ten właśnie sposób, dokładnie zdajemy sobie sprawę, na czym polega poruszanie naszej woli przez Ducha Św. Inicjatywa działania leży tu całkowicie po stronie Boga. „Wielokulturowość” działania Ducha pokazuje się w tym, że, mimo największych bodaj różnic w sposobie organizacji społecznej i różnic prawa stanowionego, Duch zwraca wszystkich ludzi (w powszechnym porządku zbawienia) do jednego definitywnie określonego Celu Ostatecznego.

Rzetelna refleksja nad tym faktem pozwala nam uniknąć pułapek prób auto-deifikacji, tzn. prób partycypacji w życiu Boga opartych na naszych władzach naturalnych. Teoretyczne poznanie przez partycypację w porządku naturalnym, o którym mowa w Fedonie, jest niemożliwe. Zasadniczo partycypacja odnosi się do wspólnoty z Bogiem, choć o partycypacji

²⁴⁰ Augustinus, In Psalmum 50, Enarratio, Sermo

8. [v 5.] Quoniam iniquitatem meam ego agnosco, et delictum meum coram me est semper. Non posui post dorsum meum quod feci, non intueor alios oblitus mei, non affecto stipulam eicere de oculo fratris mei, cum sit trabes in oculo meo: peccatum meum ante me est, non post me. Fuit enim post me quando ad me missus est Propheta, et de ove pauperis similitudinem mihi proposuit. Ait enim Nathan propheta ad David: Erat dives quidam habens plurimas oves; pauper autem vicinus eius habebat unam oviculam, quam in sinu suo et de suo cibo nutriebat: venit hospes diviti; nihil de grege suo abstulit, oviculam vicini pauperis concupivit, ipsam suo hospiti occidit: quid dignus est? At ille profert iratus sententiam: plane tunc rex nesciens ubi captus esset, morte dignum divitem dixit, et ovem reddendam in quadruplum. Severissime atque iustissime. Sed peccatum eius nondum erat coram eo, post dorsum erat quod fecerat: suam iniquitatem nondum agnoscebat, et ideo alienae non ignoscebat. Sed Propheta ad hoc missus, abstulit a dorso peccatum, et ante oculos posuit, ut videret illam sententiam tam severam in se esse prolatam. Ad secandum et sanandum vulnus cordis eius, ferramentum fecit de lingua eius.

ogóle możemy mówić odnośnie do wszelkiej wspólnoty, gdzie przed osobami stoi wspólny (transcendentny) cel, który ta wspólnota zamierza i realizuje. Jest to zatem poznanie praktyczne, przed którym zawsze musi iść teoretyczne rozpoznanie tego celu.

Człowiek – bywa tak nader często – może zabłądzić w trudności, z których nie widzi drogi wyjścia ani odwrotu. Jest zagubiony w świecie, którego albo nie rozumie, albo przeciw któremu się buntuje. Wiąże się to z omówionym już problemem moralnej pewności, bo chodzi wszak o znalezienie się w świecie w sposób godny istoty rozumnej. Etyka mówi: „jeśli chcesz być szczęśliwy – postępuj uczciwie”. Rozum *zagubiony* w bezładzie kreowanych przez „reformatorów” praw mówi: „jeżeli uczyniłeś tyle zła, to jesteś stracony”. Stracony, to znaczy zagubiony bez nadziei znalezienia Celu Ostatecznego.

Dwa wspomniane porządki poznania trzeba koniecznie odróżnić. Istotą neoplatonizmu jest ich pomieszanie. Mamy scientia infusa et acquisita (wiedzę wlaną i nabytą), a tymczasem neoplatonizm mówi o emanacji (wlaniu) wiedzy i „wlaniu” porządku prawa absolutnego w domniemane tworzywo, które samo z siebie tego prawa byłoby pozbawione. Neoplatonizm jest albo sam monizmem, albo drogą do monizmu. Najwyraźniej pokazuje się to stanowisko u Spinozy: natura naturata – „tworzywo” kosmosu przyjmuje postaci formalne bez ściśle określonego porządku.

Nie jest to problem historyczny, albowiem brak ściśle określonego porządku to tyle, co pokazywanie się form np. na drodze ewolucji. „Mieć” pewne miejsce w neoplatońskim kosmosie to znacznie mniej niż istnieć w nim jako część autonomiczna (Aristoteles). U Sartre’a kategoria „mieć” ma funkcję paradygmatyczną (tamże, s. 529 nn.; s. 685 nn.; w: „Psychoanaliza egzystencjalna”). Nowożytność poszła w kierunku eliminacji poznania czysto teoretycznego; poznania przez dystans w stosunku do przedmiotu poznawanego, który poznawany bynajmniej nie jest dlatego, że jest „posiadany”.

Stanowisko subiektywizmu (i historycyzmu z nim związanego) staje się niemal powszechne i bywa przyjmowane nawet przez rzeczników filozofii klasycznej. „Człowiek historyczny” to człowiek zniewolony, człowiek, który nie może stać się panem swej historii właśnie dlatego, że stał się jej dzieckiem. Zanurzony w „czyste trwanie” nigdy ponad zmienność świata aktualnego nie jest w stanie się wznieść. Szczycić się będzie może i tym, że „tragizm” swej egzystencji przeżywa tak „intensywnie”. Ta myśl to „ideał”, a jako taki wymaga „wyrzeczeń” i „poświęcenia złudzeń”. Na ołtarzach owych ideałów bywają poświęcane miliony.

Położenie ostrej granicy między transcendencją, a immanentnym dla człowieka jednostkowego własnym życiem, jest drogą do wolności, na którą człowiek nie „jest skazany”, ale którą własnym wysiłkiem *zdobywa*.

W pojęciu connaturalitas („pokrewieństwa”) tkwi pewna dwuznaczność. Wszyscy ludzie zamieszkujący obecnie Ziemię należą do jednego gatunku – homo sapiens, a zatem mają wspólną naturę. Nie oznacza to wszak, by poznanie dokonywało się właśnie przez uczestnictwo w *tej właśnie* naturze. Zwykła komunikacja dokonuje się przy pomocy języka, a kultura wydaje się odgrywać w niej rolę znaczącą i zdaje się nakładać na nią ograniczenia. „Wspólność” to raczej wspólne obyczaje i prawa powszechnie przyjęte: czy to zwyczajowe, czy też stanowione. Nawet zwykłe reguły (poprawnego) użycia języka bywają kodyfikowane. Instytucjonalnie nadto bywają uznawane znaczące osiągnięcia naukowe, a w nich doszukiwać

się winniśmy specjalnie ścisłości w użyciu języka, gdyż język naukowy wydaje się językiem par excellence. Z drugiej jednak strony, nauka polega na krytycznym podejściu do wyników badań. Nawet jeśli naukowcy tworzą wspólnotę, to i tak poznanie polega na dystansie wobec uznanych postaci myśli, co oczywiście nie równa się ich destrukcji po prostu. Wspólnotę prawdziwie ludzką (nie tylko biologiczną) tworzy raczej homo loquens, niż „gatunek ludzki” określony li tylko genomem. Homo sapiens to przede wszystkim homo loquens, przy czym sens owego loqui (mówienia) trzeba by bliżej (nieredukcjonistycznie) określić. Jest to kwestia określenia *natury ludzkiej*. Connaturalitas musi wyrażać czynność specyficzną dla człowieka. Jest nią loqui sensu largo; „dialogiczność” – od strony kulturowej, lecz intelligere – zasadniczo, bo do strony osobowej.

Partycypacja jest uczestnictwem, a działanie (agere) spełnia „agens” i „actum”: jego podmiot i przedmiot wyrażany przez participium strony czynnej i biernej. Czy są to zatem „gotowe” i „aprioryczne” formy filozofii – nadające kształt wszystkim jej wypowiedziom?

Strona bierna jest nowotworem tak greckim, jak łacińskim. W języku praindoeuropejskim ona nie istniała. Wydaje się, że utworzenie strony biernej dało wyraz zgoła filozoficznemu sposobowi myślenia, gdyż odróżnienie przyczyny od skutku; tego, co czynne od tego, co bierne, jest wyrazem dojrzałości myślenia. W nowożytności zatracono świadomość potrzeby istnienia strony medialnej: tak deponensów łacińskich, jak i osobnej strony medialnej obecnej w języku greckim. Mamy gotowe kategorie (activum i passivum), ale brak świadomości istnienia tego, co kategoryalizacje musi poprzedzać. Ztraca się świadomość, że deponensy typu: fieri; oriri, nancisci wyrażają właśnie to, co pierwotne; „naiwne”; przed-filozoficzne – źródłowo, a więc filozofię inspirujące. Chodzi o nagie fakty, wyrażane tymi czasownikami. Geneza języka pokazuje nam poniekąd genezę poznania – jeżeli popatrzymy na nią dość uważnie. Z punktu widzenia „filozofii naiwnej” znacznie ciekawszym niż „być czymś” (przez partycypację) byłoby zwykłe: „dzieje się”; „staje się”; „wydarza się”. Terminy te (o ile można te wyrażenia tak właśnie określić) są tym bardziej ciekawe, że samo ich użycie w filozofii stało się problematyczne. Thomas Kuhn, idąc za Heglem, neguje istnienie „nagich faktów” (tego, co „się staje”, factum est, po prostu). Nie jest to jednak sprawa jednej opcji filozoficznej: stanowisko to *dominuje* w całej niemal filozofii współczesnej. W rzeczywistości partycypujemy nie tyle w „wyrazach bycia”, co w poznaniu zasad, które wyrażanie *poprzedzają*.

W filozofii Arystotelesa najważniejszym będzie medium κίνεσθαι. Wyrażenie „poruszać się” nie daje jasności co do sprawczości: widać źródłowo coś, w czym sprawcy nie odróżniamy. Filozofia ma za zadanie tę sprawczość (której poznanie potoczne wprzód wcale nie widzi) analizować. Tak samo wyraz fainomenon nie daje jasności, czy źródłem jest to, co „przejawia”; pokazuje się (tzn.: „siebie”) na zewnątrz, czy też to, co pokazuje się – ogólnie („anonimowo”). Kantyści gwałtownie protestowali przeciw przyjmowaniu implicite „źródła” – od fenomenu różnego (tzn. tego, co spełniałoby czynność φαίνεσθαι). Ale też faktem jest i to, że Arystoteles a priori takiego założenia wcale nie czyni i nie jest „naiwnym realistą”, co mu się niekiedy imputuje. Być naiwnym obserwatorem świata jest to coś zgoła innego, niż być „zdecydowanym rzecznikiem” czegokolwiek w ogóle. Stanowisko Arystotelesa nie jest „dogmatyczne”. Fainomenon to po prostu „zjawisko” jako splot czynników, w których

źródłowo żadnych rozróżnień jeszcze się nie czyni. Oczywiście nie czynimy też żadnych „filozoficznych” założeń w rodzaju inkryminowanego „realizmu”.

Wyraz natura jest utworzony od czasownika nasci zupełnie podobnie jak: cultura od colere; factura od facere i inne podobnie. Natomiast wszystkie abstrakty zakończone na -itas (-ity w języku angielskim i analogicznie w innych językach europejskich; w polszczyźnie: -ość) powstają dopiero za pośrednictwem przymiotników odsłownych; odpowiednio: naturalis, agilis, facilis; stąd mamy: naturalitas, agilitas; facilitas. Można by dalej przypuszczać, że te powstają za pośrednictwem przysłówków (naturaliter; faciliter), a więc dzięki podaniu określonej *modalności* innych czynności. W ten sposób przechodzimy właśnie od tego, co *bezpośrednio dane*; do określenia tego, co *zrozumiane* w ścisły sposób. To samo musi się tyczyć abstraktu connaturalitas: musi on wyrażać czynność specyficzną dla człowieka. Jest nią – jak nadmieniono – loqui sensu largo; „dialogiczność” – od strony kulturowej, lecz intelligere – zasadniczo, bo do strony osobowej.

Przekonanie, że natura jest to, co *bezpośrednio dane* jest infantylne. Od strony leksykalnej „natura” to abstrakt; coś, co wymaga definicji. Jeżeli nadto connaturalitas jest pewnym pryncypium życzliwości (benevolentia; caritas), to wszak i caritas pochodzi od carus, a dalej od carere. Czym jest miłość (caritas) naprawdę, bynajmniej na pierwszy rzut oka („intuicyjnie”) nie wiemy; ludzie podkładają pod to wyrażenie bardzo różne (czasami wręcz zdumiewające) znaczenia. Tak samo jest z naturą. Najpierw Sartre obłożył (za Heideggerem) definicję natury tabu, a potem zaczęto za naturę poczytywać *cokolwiek*; w *jakiegokolwiek* sposób poznanego. Wspólnym mianownikiem tego typu „poznania” jest zawsze jakaś postać intuicji.

W czym zatem *możemy* partycypować i co stanowi porządek przedmiotowy, który jest nam dany w postaci rzeczy – natur? Nie można sensownie powiedzieć, by „człowiek był częścią natury” (by w niej partycypował jako jej część kwantytatywna: np. jako pewna ilość molekuł), bo „częścią” nas są nasze działania zasadniczo rzecz biorąc, a ostatecznie „działanie totalne” czyli szczęście: partycypowanie w życiu wewnętrznym Boga dzięki tzw. lumen gloriae, które nie jest „obiektem” o żadnych określonych wymiarach. Bóg nie jest *jedynym* czynnym pryncypium obecnym w kosmosie; a jeśli jest On w nim obecny, to wprzód jest jednak od niego radykalnie odrębny. Jest naturą, ale pod pojęciem „natura” mieści się wielość bytów od siebie odrębnych.

Partycypacja w życiu Boga jest uczestnictwem w nim człowieka (natury ludzkiej), ale *sposób* owego uczestnictwa wcale z natury tej nie wypływa. *Cel* i sposób życia (poznania i decydowania) określono w sposób unikatowy. „Historyczność” ludzkiej egzystencji to wolny sposób *obecności* Boga w historii człowieka (a nie odwrotnie), choć nie *zaistnienia* „nowych możliwości” w *naturze*. Existere (egzystencję ludzką) można rozumieć dwojako: „przedmiotem” aktu istnienia (Jana na przykład) jest *niezmienna* ludzka natura, gdyż istnienie to akt tej natury, a ta w nim partycypuje, ale przedmiotem aktu *działania* (actus secundus) jest to, co tę naturę nieskończenie przekracza. Istniejąc partycypujemy *we własnym akcie* istnienia; działając – dosiegamy tego, co „własne” wcale nie jest. Nie możemy żyć „życiem cudzym”, ale rozumnie zapragnąć możemy tego, co „nie-własne”. Próba *wydarcia* tej „własności” byłaby zuchwalstwem; wola *przyjęcia daru* jest pokorą. Człowiek nigdy „stać się Bogiem” nie może inaczej jak tylko przez partycypację w życiu Trójcy św. Gdyby

partycypacja nie była partycypacją w naturze Boga, w której *istnieją odrębne* (do siebie niesprowadzalne) Trzy Osoby boskie – odrębność natury ludzkiej i boskiej by znikła. Uczestniczymy w naturze Boga, *nie wprost*, ale w określonym porządku: poczynając od impulsu woli, która jest poruszana przez Duch św.

Człowiek jest rzeczą (res), co jednak nie oznacza bynajmniej, że jest przedmiotem materialnym, którego można używać w zakresie podanym przez prawo własności. Człowiek jest *rzeczą zupełnie wyróżnioną* w swej rzeczowości (rzeczowość ta oznacza *podmiotowość* w stosunku do praw), bo istota jego (quidditas) jest różna (jakościowo) od istoty – powiedzmy – kamienia. Istotę – ogólnie – określimy scholastycznym terminem res – rzeczowości (nomen rei imponitur a quidditate). Nie oznacza to wszelako, by wszystko w owej rzeczowości partycypowało w sensie „brania” kwantytatywnej części tej „całości”. Takie pojęcie partycypacji jest obciążone matematycyzmem, wpisuje się ono bowiem w redukcjonizm typu matematycznego. Jedno bytu jest czymś innym niż jedność liczby. Tak samo bycie rzeczą dla człowieka nie oznacza „posiadania wartości”.

Naturalnym jest dla człowieka poszukiwanie oparcia – w tej lub innej *rzeczy*. Poszukujemy „środka” (μέσος logiki Arystotelesa) wyjścia z danego impasu egzystencjalnego, danego w ogólnej postaci *faktu*: A jest C. Poszukujemy oparcia, ponieważ *coś* zawsze uważamy w naszym życiu za kluczowe. Taką podstawą działania musi być zrozumienie, gdyż intelekt istotnie porusza wolę tak jak nieruchome pryncypium – siłą „atrakcji” – tzn. jako przyczyna celowa. Wszelako słusznym jest też stwierdzenie, że wola (zamierzając coś) ze swej strony *potem* porusza intelekt, a ten fakt Tomasz odnotowuje i wyjaśnia.²⁴¹ Biorąc pod uwagę efektywność myślenia, którą można by także nazwać „płodnością myśli”, poszukujemy trwałej dyspozycji woli, bo wytrwałość w dążeniu do celu w ogóle jest warunkiem niezbędnym efektywności pracy.

Afektywna strona motywacji myślenia pokazuje się jednak również w wypadku ludzi, którzy bynajmniej nie poświęcają wiele zbyt wysiłku poszukiwaniu *ściśłości* wypowiedzi, kierując się raczej jej „kreatywnością”. Zrozumienie sytuuje się na przeciwnym biegunie owej

²⁴¹ Summa Theologiae I, q. 105 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, sicut intellectus, ut dictum est, movetur ab objecto, et ab eo qui dedit virtutem intelligendi; ita voluntas movetur ab objecto, quod est bonum, et ab eo qui creat virtutem volendi. Potest autem voluntas moveri sicut ab objecto, a quocumque bono; non tamen sufficienter et efficaciter nisi a Deo.

Summa Theologiae I-II, q. 9 a. 3 arg. 3. Praeterea, voluntas movetur ab intellectu, ut dictum est. Si igitur voluntas movet seipsam, sequitur quod idem simul moveatur a duobus motoribus immediate,

Summa Theologiae I-II, q. 9 a. 3 ad 3. Ad tertium dicendum quod non eodem modo voluntas movetur ab intellectu, et a seipsa. Sed ab intellectu quidem movetur secundum rationem obiecti, a seipsa vero, quantum ad exercitium actus, secundum rationem finis.

De malo, q. 6 ad 10. Ad decimum dicendum, quod de intellectu et voluntate quodammodo est simile, et quodammodo dissimile. Dissimile quidem quantum ad exercitium actus, nam intellectus movetur a voluntate ad agendum, voluntas autem non ab alia potentia, sed a seipsa. Sed ex parte obiecti est utrobique similitudo; sicut enim voluntas movetur ex necessitate ab objecto quod est omnifariam bonum, non autem ab objecto quod potest accipi secundum aliquam rationem ut malum; ita etiam intellectus ex necessitate movetur a vero necessario quod non potest accipi ut falsum, non autem a vero contingenti, quod potest accipi ut falsum.

kreatywności, *swobodny* bowiem ruch myśli (czy też raczej: wyobrażeń) bywa raczej *powstrzymywany* przez stały punkt odniesienia, jakim jest zrozumienie, definiowanie i to wszystko, co związane z trwałością ujęć intelektu. „Pewność siebie” (Selbstbewusstsein) bywa właśnie dokładnie przeciwna pewności *obiektywnej* – dostępnej zasadniczo wszystkim jako dobro wspólne. „Wolność”, czy też swoboda rozwijania własnej kreatywności bywa jakby „krępowana” wymaganiami pewności obiektywnej. Taki jest rdzeń idealistycznej filozofii niemieckiej.

Poszukując źródeł tego typu pewności, widzimy je w trwałości więzi społecznych. Jak nadmieniono, trwałość organizacji społecznej jest pochodną rozumnego wyboru celu transcendentnego. Sprawą istotną jest jednak, czy skupimy się na *celu*, czy też na *wybijaniu* tegoż celu. W tym drugim wypadku, nasze społeczne „my”; nasza tożsamość grupowa zaczyna żyć życiem autonomicznym, czy też raczej ulegamy złudzeniu, że wybieranie (jako *nasze* właśnie) jest ważniejsze niż sam ów cel.

Więzi (relacje *poszczególnych* osób), poprzedza ich poznanie, ale też „zobaczenie” ich, takie nimi „zauroczenie”, skupienie się wyłącznie na „oglądzie” tym, a nie innym. „Radość oczu jest początkiem miłości” (Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, IX, 5; Platon, *Kratylos* 420B; *Fajdros* 255C). Rodzi się nadto zaufanie danej osobie która czasem bywa (patrzac na sprawę trzeźwo i obiektywnie) tego zaufania niegodna. Miłość jest (jak pisze Sienkiewicz) jakby „daltonizmem”: położenie zaufania w danej osobie (taka dyspozycja woli) daje jasność myślenia i trafność obserwacji *całego pozostałego świata – poza tą jedną osobą*, której nie osądzamy, bo jej właśnie ufamy. W „Rodzinie Połanieckich” takimi ludźmi są Osnowski i Zawilowski. Ufają oni bezgranicznie wybranym przez siebie kobietom, a dzięki temu zyskują dynamikę myślenia; siłę trafnego oglądu świata; całego świata – poza tą jedną wybraną osobą, której krytycznie nie obserwują, bo w niej właśnie znajdują oparcie dla obserwacji całego świata. Sienkiewicz zadaje sobie pytanie, czy człowiekowi wolno „zaślepić się” do tego stopnia, a sam na nie chyba nie znajduje odpowiedzi. Przychodzi bowiem dramat zawiedzionej ufności, czy też nawet tragedia przegranego życia. Dla Osnowskiego jest to dramat, bo ostatecznie jego ufność jakby „pokonuje” i zdobywa wierność ukochanej przez niego kobiety. Dla Zawilowskiego zawód kończy się tragedią. Czy mamy wobec tego prawo ufać ludziom aż do tego stopnia?

„Zaślepienie” („oślnienie”) Sienkiewiczowskich bohaterów wcale głupotą nie jest. Przeciwnie: wybór (*electio*) „środka” daje – zgodnie z myślą Arystotelesa – możliwość oceny zarówno *factum* (A jest C) otaczającego nas świata, jak i *faciendum* – świata, który otaczać nas będzie w „naszej przyszłości”. Oczywiście „środek” ów (w danym razie chodzi o wybraną osobę) daje *zrozumienie* wszystkiego, co jest *poza nim*, nic bowiem nie jest przyczynią samego siebie.

Kluczem do wyjścia z tego impasu („humanizmu”) jest zrozumienie, czym jest (powinno być) zaufanie, którym ludzi darzymy. W Księdze Jeremiasza (17. 5) czytamy: „To mówi Pan: «Przeklęty mąż, który pokłada nadzieję w człowieku i który w ciele upatruje swą siłę, a od Pana odwraca swe serce [...]».[5] Haec dicit Dominus :

Maledictus homo qui confidit in homine, et ponit carnem brachium suum, et a Domino recedit cor ejus. Prawdy pierwszej z prawdą „ludzką” utożsamić nigdy nie wolno.²⁴²

Nie każde zaufanie jest złe, ale takie, które stawia osobę człowieka między wybierającym ją a Celem Transcendentnym.²⁴³ Tak „ubóstwiać” ludzi nie powinniśmy. Poznanie jakiegokolwiek prawdy (poznanie stanu faktycznego; factum) jest poniekąd drogą do poznania („oglądu”) Prawdy Absolutnej. Wybór i partycypacja w wieczności, o której mówi Arystoteles w *De anima*, jest otwarciem zasadniczo na Boga, a na człowieka tylko jako na osobę, dla której płodność jest sposobem partycypacji w wieczności.

Dzięki abstrakcji ujmujemy termin średni (μέσος) sylogizmu, a więc poznajemy „dlaczego” coś się stało (factum est) lub stać powinno (faciendum est). Z faktu, że treść poznania czerpiemy z danych zmysłowych przez abstrakcję, wypływa to, że poznanie zawsze jest aspektowe. „Oderwanie” species od obiektu wnosi zawsze konotację *pominięcia* czegoś na rzecz poznania czegoś innego, co jest zupełnie zgodne z potocznym doświadczeniem: praca (również praca nad własnym charakterem) polega na skupieniu się na jednym, a *ignorowaniu* całej reszty. *Adekwatnym* jest *sąd* jedynie odnośnie do, i w *granicach*, danego aspektu poznawczego. Stąd stwierdzenie, że byt jest adekwatnym przedmiotem intelektu, jest błędne (i obce Tomaszowi). Nie używa on nigdy terminu *objectum adaequatum intellectus*. Nie poznajemy – co utrzymuje Platon – przez partycypację w bycie. Pełnia życia (w tym

²⁴² De virtutibus, q. 4 a. 1 co. Fides autem non habet rationem virtutis, nisi in quantum inhaeret testimonio veritatis primae, ut ei credat quod ab ea manifestatur, secundum illud Genes. XV, 6: credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad iustitiam; unde et spes habet rationem virtutis ex hoc ipso quod homo inhaeret auxilio divinae potestatis ad consequendum vitam aeternam. Si enim aliquis inniteretur humano auxilio, vel suo vel alterius, ad consequendum perfectum bonum absque auxilio divino, esset hoc vitiosum, secundum illud Ierem. cap. XVII, 5: maledictus homo qui confidit in homine, et ponit carnem brachium suum. Sic igitur, sicut formale obiectum fidei est veritas prima, per quam sicut per quoddam medium assentit his quae creduntur, quae sunt materiale obiectum fidei; ita etiam formale obiectum spei est auxilium divinae potestatis et pietatis, propter quod tendit motus spei in bona sperata, quae sunt materiale obiectum spei.

²⁴³ De virtutibus, q. 4 a. 1 co. Fides autem non habet rationem virtutis, nisi in quantum inhaeret testimonio veritatis primae, ut ei credat quod ab ea manifestatur, secundum illud Genes. XV, 6: credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad iustitiam; unde et spes habet rationem virtutis ex hoc ipso quod homo inhaeret auxilio divinae potestatis ad consequendum vitam aeternam. Si enim aliquis inniteretur humano auxilio, vel suo vel alterius, ad consequendum perfectum bonum absque auxilio divino, esset hoc vitiosum, secundum illud Ierem. cap. XVII, 5: maledictus homo qui confidit in homine, et ponit carnem brachium suum. Sic igitur, sicut formale obiectum fidei est veritas prima, per quam sicut per quoddam medium assentit his quae creduntur, quae sunt materiale obiectum fidei; ita etiam formale obiectum spei est auxilium divinae potestatis et pietatis, propter quod tendit motus spei in bona sperata, quae sunt materiale obiectum spei.

Compendium theologiae, lib. 2 cap. 7 co. Inter quae hoc differre videtur, quod ad ea obtinenda quae per se homo consequi sperat, conatum propriae virtutis adhibet: ad ea vero obtinenda quae se ab alio consequi sperat, interponit petitionem: et si quidem ab homine illud se adipisci sperat, vocatur simplex petitio; si autem sperat illud obtinere a Deo, vocatur oratio, quae, ut Damascenus dicit, est petitio decentium a Deo. Non autem ad virtutem spei pertinet spes quam habet aliquis de seipso, nec etiam quam habet de alio homine, sed solum spes quam habet de Deo, unde dicitur Ierem. XVII, 5: maledictus homo qui confidit in homine, et ponit carnem brachium suum, et post subditur: benedictus homo qui confidit in domino, et erit dominus fiducia eius. Sic igitur ea quae dominus in sua oratione petenda esse docuit, ostenduntur homini esse considerata possibilia, et tamen ardua, ut ad ea non humana virtute, sed divino auxilio perveniatur.

życiu nam niedostępna) polega na partycypacji w naturze Istnienia Samego, o tym jednak filozofia sama nie powiedzieć nie może.

Poznanie „przez wzięcie udziału w istocie właściwej” (partycypacja w sensie platońskim) jest niemożliwe. Platońska metoché implikuje ponadto „zrównanie się z przedmiotem”; adekwację. Jest być może perspektywa eschatologiczna (przeznaczenie do szczęścia), ale nie filozoficzna. Przedmiot metafizyki nie jest totalnością; jest systemem postaci istnienia, a zatem poznanie naczelne polega na ujęciu owych „części” bytu, jakimi są kategorie Arystotelesowskie – nie w aspekcie formalnym (bo jest to zadanie logiki) ale w aspekcie materialnym – przez odniesienie do substancji – pierwszej kategorii bytu. Tego zaś dokonuje metafizyka na drodze sądu, i na tym polega jej specyfika w stosunku do nauk szczegółowych; adekwatnym jest ujęcie systemu relacji, a nie bytu wprost. Wprost ujmuje adekwatnie każdy byt tylko intelekt Boga.²⁴⁴

Partycypacja wydaje się raczej właściwa dla strony wolitywnej człowieka, a platonizm i neoplatonizm nie dość wyraźnie wolę od intelektu odróżnia. Kiedy zaś za Descartes’em przyjęto woluntarystyczną teorię sądu, filozofia w wiekach następnych naznaczona została piętnem woluntaryzmu. U Descartes’a sąd jest jeszcze *komplementarną* częścią rozumowania, natomiast u Schopenhauera czy też Nietzschego „wola” zaczyna przybierać postaci dominującej zasady poznania. Jeszcze dalej idzie Heidegger i egzystencjalizm z afirmacją *emocji*.

Odróżnienie bonum (dobra), jako własności rzeczy poza umysłem, i verum (prawdy) jako cechy sądu, wydaje się tyleż uzasadnione, co niedoceniane, choć jest zupełnie zgodne ze zdrowym rozsądkiem: cieszyć się możemy np. zapachem i widokiem kwiatów (bo sama percepcja piękna jest przyjemna); żywić się zapachem kwiatów nie może nikt – nawet zdeklarowany idealista. Dlatego to Husserlowskie Erleben, które za przedmiot ma fenomeny, jest czymś tak osobliwym. To, że coś jest postrzegane (bodaj tylko tak, jak zapach kwiatów) nie stanowi o tym, że daje się ono *użyć* jako to, co do życia niezbędne. Poznanie teoretyczne właściwie istotnie jest „nie-użyteczne”, choć wielu ludzi rozumie je jako: „bez-użyteczne”, nie czyniąc różnicy między poznaniem a chceniem. Dwie opcje są w tym wypadku możliwe; albo odrzuca się poznanie „teoretyczne” jako bezwartościowe, a życie sprowadza się do praktycyzmu, do działania *na oślep* (bonum „wchłania” verum), albo przeciwnie: samemu myśleniu przypisuje się moc kreatywną (idealizm). Jak to jest w ogóle możliwe (jak możliwe są *obie* te opcje), pokazuje przykład Descartes’a. Jeżeli mianowicie sąd jest czynnością woli, to de facto w istotny sposób musi wpłynąć na stan rzeczy. Jest to trafne o tyle tylko, o ile „faktyczność przyszłości naszej” istotnie aktem *naszej osobowej* woli „ustanawiamy”. Oczywiście stanu wyjściowego – faktycznego zmienić nie możemy. Jest to stan naturalny, a życie intelektu i woli opiera się na uznaniu jego trwałości.

²⁴⁴ De veritate, q. 1 a. 2 ad 1. Responsio ergo ad primum quod, sicut ex iam dictis patet, verum per prius dicitur de intellectu vero, et per posterius de re sibi adaequata; et utroque modo convertitur cum ente, sed diversimode, quia secundum quod dicitur de rebus, convertitur cum ente per praedicationem: omne enim ens est adaequatum intellectui divino, et potens adaequare sibi intellectum humanum, et e converso. Si autem accipiat prout dicitur de intellectu, sic convertitur cum ente quod est extra animam, non per praedicationem, sed per consequentiam; eo quod cuilibet intellectui vero oportet quod respondeat aliquod ens, et e converso.

Rozdział XII. Consilium γ. Non est substantia

Powyższe słowa nie są deklaracją (czy też referatem) agnostycyzmu lub relatywizmu, ale wyrazem sytuacji na wskroś *egzystencjalnej*, która jednakowoż ma niewątpliwie związek z agnostycyzmem i relatywizmem. Są to słowa Psalmu 68 (według numeracji Wulgaty).

[1] In finem, pro iis qui commutabuntur. David. [2] Salvum me fac, Deus, quoniam intraverunt aquae usque ad animam meam. [3] Infixus sum in limo profundum et non est substantia. Veni in altitudinem maris; et tempestas demersit me. [4] Laboravi clamans, raucae factae sunt fauces meae; defecerunt oculi mei, dum spero in Deum meum. [5] Multiplicati sunt super capillos capitis mei qui oderunt me gratis. Confortati sunt qui persecuti sunt me inimici mei injuste; quae non rapui, tunc exsolvebam.(VC).²⁴⁵

W tłumaczeniu Wujka:

² Wybaw mię, Boże; boć weszły wody aż do duszy mojej.

³ Ulgnąłem w błocie głębokości, i dna nie masz: przyszedłem na głębokość morską: a nawałność mię ponurzyła.

⁴ Spracowałem się wołając, ochrapiało gardło moje: ustały oczy moje, gdy mam nadzieję w Bogu moim.

⁵ Rozmnożyli się nad włosy głowy mojej, którzy mię mają w nienawiści bez przyczyny: zmocnili się, którzy mię niesprawiedliwie prześladowali, nieprzyjaciele moi: czegom nie wydarł, tedym płacił.(BW online).

„Ulgnąłem w błocie głębokości, i dna nie masz”: „brak oparcia” jest to oplakany stan człowieka pozbawionego duchowego fundamentu wobec „zmiennego” („dynamicznego”)

²⁴⁵ PSALMUS 69 (68)

1 Magistro chori. Secundum „Lilia ... David. 2 Salvum me fac, Deus, quoniam venerunt aquae usque ad guttur meum. 3 Infixus sum in limo profundum, et non est substantia; veni in profunda aquarum, et fluctus demersit me. 4 Laboravi clamans, raucae factae sunt fauces meae; defecerunt oculi mei, dum spero in Deum meum.(VN)

[1] Εἰς τὸ τέλος, ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων· τῷ Δαυὶδ. [2] Σῶσόν με, ὁ θεός, ὅτι εἰσῆλθοσαν ὕδατα ἕως ψυχῆς μου. [3] ἐνεπάγην εἰς ἰλὸν βυθοῦ, καὶ οὐκ ἔστιν ὑπόστασις· ἦλθον εἰς τὰ βάθη τῆς θαλάσσης, καὶ καταγίγς κατεπόντισέν με. [4] ἐκοπίασα κράζων, ἐβραγχίασεν ὁ λάρυγξ μου, ἐξέλιπον οἱ ὀφθαλμοί μου ἀπὸ τοῦ ἐλπίζειν ἐπὶ τὸν θεόν μου. [5] ἐπληθύνθησαν ὑπὲρ τὰς τρίχας τῆς κεφαλῆς μου οἱ μισοῦντές με δωρεάν, ἐκραταιώθησαν οἱ ἐχθροί μου οἱ ἐκδιώκοντές με ἀδίκως· ἃ οὐχ ἤρπασα, τότε ἀπετίννουν. (Septuaginta).

2 Wybaw mnie, Boże, bo woda mi sięga po szyję. 3 Ugrząłem w mule topieli i nie mam nigdzie oparcia, trafiłem na wodną głębinę i nurt wody mnie porywa. 4 Zmęczyłem się krzykiem i ochrypło mi gardło, osłabły moje oczy, gdy czekam na Boga mojego. 5 Liczniejsi są od włosów mej głowy nienawidzący mnie bez powodu; silni są moi wrogowie, nieprzyjaciele zakłamani; czyż mam oddać to, czegom nie porwał? (BT).

świata; świata przeżywanego; odczuteego jako grząski muł pod stopami. Nie tylko chrześcijaństwo, ale i filozofia klasyczna, zmierzały do znalezienia trwałego oparcia dla ludzkiej egzystencji. Brak tego oparcia prowadzi do śmierci. Dramat śmierci *człowieka współczesnego* rozgrywa się na arenie świata wirtualnego, ku ucieście tych, którzy pasą oczy cierpieniem ofiar.

Augustyn (w Komentarzu) w osobie Psalmisty widzi prefigurację Chrystusa.²⁴⁶

3. [v. 2]. „Wybaw mię, Boże: boć weszły wody aż do duszy moiéy (BW)”. Powiada, że wody podeszły aż do jego duszy, ponieważ tłumy owe („wody” Psalmu) przemogły aż dotąd: by zabić Chrystusa. Przemogły aż do skazania; pojmania; związania; zelżenia; policzkowania; oplucia. Dokąd? Do śmierci. A więc: „weszyły wody aż do duszy moiéy”. To życie nazywa swoją duszą, do której tamci – srożąc się – zdołali przystąpić. Ale czyżby mogli to uczynić, gdyby im na to nie zezwolił? Dlaczego zatem woła on jak ktoś, kto cierpi po niewoli? Czy nie dlatego, że GŁOWA JEST PREFIGURACJĄ JEJ CZŁONKÓW? On cierpiał, ponieważ chciał; świadkowie zaś (martyres) – chociaż nie chcieli. Tak oto przepowiedział On Piotrowi jego mękę: „gdy się zestarzejesz, inny [...] cię opasze i poprowadzi tam, dokąd nie chcesz” (J. 21. 18; BT). Chociaż pragniemy przyłgnąć do Chrystusa, umrzeć – nie chcemy. Dlatego też chętnie albo raczej: cierpliwie znosimy wszystko, bo nie ma innej drogi, po której przyłgnęlibyśmy do Chrystusa. Bo jeśli moglibyśmy inaczej dojść do Chrystusa, to kto chciałby umrzeć? Apostoł na innym miejscu objaśnia, czym jest nasza natura: pewnym spłotem duszy i ciała i pewną zażyłością więzi i spojenia obu i mówi, że ma ona „mieszkanie od Boga, dom nie ręką uczyniony, ale wiecznie trwały w niebie” (2 Cor. 5. 1; BT). Chodzi o przygotowaną dla nas nieśmiertelność, w którą mamy odziać się u końca, gdy zmartwychwstaniemy z umarłych. I mówi: „bo nie chcielibyśmy go utracić, lecz przywdziać na niego nowe odzienie, aby to, co śmiertelne, wchłonięte zostało przez życie”. (v. 4). [...] W słowach więc: „Wybaw mię, Boże: boć weszły wody aż do duszy moiéy” [Chrystus] wyraża PREFIGURACJĘ I TRANSFORMACJĘ nas [chrześcijan] w Siebie samego. Prześladowcy mogą nawet zabić, ale nic nadto. [...] Pan mówi: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą. Bójcie się raczej Tego, który duszę i ciało może zatracić w piekle” (Mt. 10. 28; BT). Lepszą obawą gardzimy tym, co gorsze; większym pożądaniem tego, co wieczne – odrzucamy wszystko, co doczesne.[...]

3. [v 2.] *Salvum me fac, Deus, quoniam introierunt aquae usque ad animam meam.* [...] *Aquas autem intrasse usque ad animam suam dicit; quia potuerunt illae turbae, quas aquarum nomine significavit, huc usque praevalere, ut occiderent Christum. Praevaluerunt ad contemnendum, ad tenendum, ad ligandum, ad insultandum, ad colaphizandum, ad conspuendum. Adhuc quousque? Usque ad mortem. Ergo introierunt aquae usque ad animam meam. Hanc quippe vitam dixit animam suam, quousque illi accedere saeviendo potuerunt. Sed numquid hoc possent, nisi ab ipso permitterentur? Unde ergo tamquam aliquid invitatus patiatur sic clamat, nisi quia caput membra sua praefigurat? Passus est quippe ille, quia voluit; martyres vero, etiamsi noluerunt. Petro namque ita praedixit passionem suam: Cum senueris, inquit, alius te praecingat, et feret quo tu non vis. Quamquam enim Christo inhaerere*

²⁴⁶ De Christo patientia et mortis victore. Mortis transitus omni viventi amarus.

cupiamus, mori tamen nolumus; et ideo libenter, vel potius patienter patimur, quia alius transitus non datur, per quem Christo cohaereamus. Nam si possemus aliter pervenire ad Christum, id est ad vitam aeternam, quis vellet mori? Naturam quippe nostram, id est consortium quoddam animae et corporis, et quamdam in his duobus familiaritatem conglutinationis atque compaginis exponens quodam loco Apostolus, ait habere nos domum non manufactam, aeternam in coelis; id est immortalitatem praeparatam nobis, qua induendi sumus in fine, cum resurrexerimus a mortuis; et ait: *In quo nolumus spoliari, sed supervestiri, ut absorbeatur mortale a vita*: Si fieri posset, sic vellemus, ait, fieri immortales, ut iam veniret ipsa immortalitas, et modo sicut sumus mutaret nos, ut mortale hoc nostrum a vita absorberetur, non per mortem corpus poneretur, ut in fine iterum reciperetur. Quamvis ergo a malis ad bona transeamus; tamen ipse transitus aliquantum amarus est, et habet fel, quod dederunt Domino in passione Iudaei, habet acre quiddam tolerandum, quo ostenduntur qui eum aceto potaverunt. Praefigurans ergo, et transformans in se nos ipsos, hoc ait: *Salvum me fac, Deus, quoniam introierunt aquae usque ad animam meam*. Potuerunt qui persecuti sunt etiam occidere; sed amplius quid faciant non habebunt. Praemisit enim exhortationem ipse Dominus dicens: *Nolite timere eos qui corpus occidunt, et amplius non habent quid faciant; sed eum timete qui habet potestatem, et corpus et animam occidere in gehenna ignis*. Maiore timore minora contemnimus, et maiore aeternitatis cupiditate omnia temporalia fastidimus. Nam hic et deliciae temporales dulces sunt, et tribulationes temporales amarae sunt: sed quis non bibat tribulationis temporalis poculum, metuens ignem gehennarum; et quis non contemnat dulcedinem saeculi, inhians dulcedini vitae aeternae? Hinc ergo ut liberemur clamemus, ne forte in pressuris consentiamus iniquitati, et vere irreparabiliter sorbeamur: *Salvum me fac, Deus, quoniam introierunt aquae usque ad animam meam*.

Chrystus ubogaca na swym ubóstwem.

4. [v 3.] *Infixus sum in limo profundum, et non est substantia*. [3] „Ugrząłem w mule topieli i nie mam nigdzie oparcia” (BT). Co Psalmista nazywa „mulem”? Czy tych, którzy są prześladowcami? Bo utworzony został „człowiek z mułu ziemi” (Gen. 2. 7; BW). Ale ci, odpadając do sprawiedliwości, stali się mulem topieli. Oni to prześladowają i pragną pociągnąć ku nieprawości; a ten, kto im nie ulega – z „mułu”, którym jest on sam, czyni złoto. Muł bowiem jego [ciała] zasłuży na obrócenie się w pomieszkanie niebieskie, i stanie się towarzyszem tych, do których zwrócono się w tytule Psalmu w słowach: „za te, którzy będą odmienieni” (v. 1; BW). Tamci – będąc mulem topieli – sprawili, że ugrząłem w nich: schwytali mnie; przemogli nade mną; zabili mnie. Czyżby sam ów muł nie był „substancją” [(VC); oparciem (BT); dnem (BW)]; „hipostazą” (ὑπόστασις; Septuaginta)]? Czy też ze mną – skoro utkwilem w nim – stało się tak, że nie byłem „substancją”? Cóż to zatem znaczy: „Ugrząłem”? Czyżby tak uwiązał Chrystus? Albo zatem uwiązał albo – nie; bo powiedziano w księdze Hioba: „ziemię dał w ręce grzeszników” (9. 24; BT). Czy uwiązał wedle ciała, bo miał być pojmany i przybity do krzyża? Gdyby bowiem gwóźdź nie uwiązał, Chrystus nie zostałby przybity do krzyża. Dlaczego zatem powiedziano: „nie ma «substancji»”? Czyż muł ów nie jest substancją? Co to znaczy „substancja nie jest [nie ma jej]” zrozumiemy wówczas, gdy pojmiemy, co to jest substancja. „Substancja” [po pierwsze] to tyle, co bogactwo [...]. [Otóż raczej] ów muł jest ubóstwem, a bogactwa „nie ma” dopóty, dopóki wreszcie staniemy się uczestnikami wieczności (partycypującymi w niej).

4. [v 3.] *Infixus sum in limo profundi, et non est substantia.* Quid dicit limum? an ipsos qui persecuti sunt? De limo enim factus est homo. Sed isti, cadendo a iustitia, limus profundi facti sunt; quibus persequentibus et ad iniquitatem trahere cupientibus quisquis non consenserit, de limo suo aurum facit. Merebitur enim limus ipsius converti in habitudinem coelestem, et socius fieri eorum de quibus dicit titulus Psalmi: *Pro his qui commutabuntur.* Isti autem cum limus profundi essent, haesi in illis; id est tenuerunt me, praevaluerunt mihi, occiderunt me. *Infixus ergo sum in limo profundi, et non est substantia.* Quid est hoc, *non est substantia*? Numquidnam ipse limus non est substantia? An, ego inhaerendo factus sum non esse substantia? Quid est ergo, *Infixus sum*? Numquidnam sic haesit Christus? Aut vero haesit, ac non, sicut dictum est in libro Iob: *Terra tradita est in manus impij.* An secundum corpus infixus est, quia teneri potuit, et ipsam crucifixionem habebat? Nisi enim clavis fixus esset, crucifixus non esset. Unde ergo *non est substantia*? An limus ille non est substantia? Intellegemus ergo, si potuerimus, quid sit, *et non est substantia*, si prius intellexerimus quid sit substantia. Substantia quippe dicitur et divitiarum: secundum quam dicimus: Habet substantiam, et: Perdidit substantiam. Sed numquid hoc putabimus hic dictum esse, *et non est substantia*, id est, non sunt divitiae, quasi modo aliquid de divitiis ageretur, aut aliqua quaestio de divitiis haberetur? An forte quia ille ipse limus paupertas erat, et divitiae non erunt, nisi quando aeternitatis participes effecti fuerimus? [...]

Poddano tu po rozwagę tajemnicę Trójcy św. a nadto i to, że zło substancją nie jest.

5. *Infixus sum in limo profundi, et non est substantia.* W innym znaczeniu przez substancję rozumie się to, czym jesteśmy, czymkolwiek byśmy nie byli. Wszelako zrozumieć to jest nieco trudniej, bo ile rzeczy bywają w powszechnym użyciu, to nazwy tych rzeczy – nie. Potrzeba tu pewnej uważności i pewnego objaśnienia: jeżeli na nim się skupicie, to może się nad nim nie napracujemy. Mówimy o: człowieku, zwierzęciu, ziemi, niebie, słońcu, księżycu, kamieniu, morzu powietrzu: wszystko to są substancje, dzięki temu, *czym sq.* SUBSTANCJAMI NAZYWAMY SAME NATURY. BÓG JEST PEWNĄ SUBSTANCJĄ; albowiem to, co nie jest substancją, jest w ogóle nicością. Substancja zatem to „być czymś”. Stąd też – przeciw jadowi pewnych heretyków – Wiara katolicka buduje nas tak, byśmy mówili: że Ojciec, i Syn, i Duch św. są jednej substancji [natury]. Co to znaczy: jedna substancja?

5. *Infixus sum in limo profundi, et non est substantia.* Intellegitur alio modo substantia, illud quod sumus quidquid sumus. Sed hoc ad intellegendum aliquanto est difficilius, quamquam res usitatae sint: sed quia inusitatum verbum est, indiget commendationis et expositionis aliquantulae; cui tamen si intenti fueritis, fortassis in ea non laborabimus. Dicitur homo, dicitur pecus, dicitur terra, dicitur coelum, dicitur sol, luna, lapis, mare, aer: omnia ista substantiae sunt, eo ipso quo sunt. Naturae ipsae, substantiae dicuntur. Deus est quaedam substantia; nam quod nulla substantia est, nihil omnino est. Substantia ergo aliquid esse est. Unde etiam in Fide catholica, contra venena quorundam haereticorum sic aedificamur, ut dicamus Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum unius esse substantiae. Quid est, unius substantia?

Posłużmy się przykładem: jeśli złotem jest Ojciec; to złotem jest Syn i złotem – Duch św. Czymkolwiek [więc] jest Ojciec jako Bóg, tym też jest Syn i Duch św. Natomiast gdy jest [nazywany] Ojcem, to nie jest [nazywany] *tym, czym* jest. O Ojcu bowiem mówimy w *relacji do Syna*; a nie do siebie samego; w stosunku do siebie samego jest On nazywany Bogiem. Tak

więc dzięki temu, *czym jest*, Bóg jest substancją. A ponieważ tę samą substancję ma Syn, to bez wątpienia Syn jest Bogiem. Inaczej jest z byciem Ojcem: „być ojcem” *to nie jest określenie substancji*, ale relacji: [Ojciec] jest relatywem w stosunku do Syna. Mówimy, że Syn jest Bogiem, a nie: jest Ojcem. Pytasz, *czym jest* Ojciec: odpowiadam: Bogiem. Pytasz, *czym jest* Syn; odpowiadam: Bogiem. Pytasz, *czym jest* Ojciec i Syn; odpowiadam: Bogiem. Pytają cię o samego Ojca? Odpowiadaj: to Bóg. Pytają cię o samego Syna? Odpowiadaj: to Bóg. Pytają cię o Obu ? Odpowiadaj: to Bóg (nie: bogowie). Inaczej rzecz ma się z ludźmi. Pytasz, *czym jest* ojciec Abraham? Odpowiedź brzmi: człowiekiem; w odpowiedzi podaje się substancję. Pytasz, *czym jest* jego syn Izaak? Odpowiedź brzmi: człowiekiem; Abraham i Izaak mają tę samą substancję. Pytasz, *czym jest* Abraham i Izaak? Odpowiedź nie brzmi: człowiekiem, lecz: ludźmi. Inaczej rzecz ma się z tym, co dotyczy Boga.

Verbi gratia: si aurum est Pater, aurum et Filius, aurum et Spiritus sanctus. Quidquid est Pater quod Deus est, hoc Filius, hoc Spiritus sanctus. Cum autem Pater est, non illud est quod est. Pater enim non ad se, sed ad Filium dicitur: ad se autem Deus dicitur. Itaque eo quod Deus est, hoc ipso substantia est. Et quia eiusdem substantiae Filius, procul dubio et Filius Deus. At vero quod Pater est; quia non substantiae nomen est, sed refertur ad Filium, non sic dicimus Filium Patrem esse, quomodo dicimus Filium Deum esse. Quaeris quid sit Pater: respondetur, Deus. Quaeris quid sit Filius: respondetur, Deus. Quaeris quid sit Pater et Filius: respondetur, Deus. De solo Patre interrogatus, Deum responde: de solo Filio interrogatus, Deum responde: de utroque interrogatus, non deos, sed Deum responde. Non sicut in hominibus. Quaeris quid sit pater Abraham: respondetur, Homo; substantia eius respondetur. Quaeris quid sit filius eius Isaac: respondetur, Homo; eiusdem substantiae Abraham et Isaac. Quaeris quid sit Abraham et Isaac: non respondetur, Homo; sed Homines.

Tak wielka jest tu bowiem wspólność substancji, że dopuszcza równość, a nie dopuszcza mnogości. Jeśli więc powiedziano by tobie: „Jeżeli mi mówisz, że Syn jest tym, co Ojciec, to niewątpliwie Syn jest Ojcem” – odpowiedz: „Powiedziałem ci, że Syn jest tym, co Ojciec wedle substancji, a nie wedle relacji (ad aliud) [wedle tego, co orzeka się w kategorii relacji]. Syn w odniesieniu do Siebie (ad se) jest Bogiem; w odniesieniu do Ojca jest Synem (tak mówimy). Z kolei Ojciec w odniesieniu do samego Siebie (ad se) (tak mówimy) jest Bogiem; w odniesieniu do Ojca – jest Synem. To, że Ojciec (jak mówimy) jest w odniesieniu do Syna (ad Filium), stanowi o tym, że nie jest Synem. To, że Syn (jak mówimy) jest w odniesieniu do Ojca (ad Patrem), stanowi o tym, że nie jest Ojcem. To, że Ojciec (jak mówimy) jest w odniesieniu do Siebie i Syn w odniesieniu do Siebie, stanowi o tym, że są [odpowiednio] Ojcem i Synem, tzn. Bogiem.

Non sic in divinis. Tanta enim ibi est substantiae societas, ut aequalitatem admittat, pluralitatem non admittat. Si ergo tibi dictum fuerit: Cum dicis mihi Filium hoc esse quod Pater est, profecto et Filius Pater est; responde: Secundum substantiam tibi dixi hoc esse Filium quod Pater est, non secundum id quod ad aliud dicitur. Ad se enim Deus dicitur, ad Patrem Filius dicitur. Rursusque Pater ad se Deus dicitur, ad Filium Pater dicitur. Quod dicitur ad Filium Pater, non est Filius: quod dicitur Filius ad Patrem, non est Pater: quod dicitur ad se Pater, et Filius ad se, hoc est Pater et Filius, id est Deus.

Wróćmy do myśli początkowej:

Cóż zatem znaczy to: „nie ma substancji (oparcia)”? Jak możemy – wedle omówionego powyżej rozumienia substancji – pojąć to oto zdanie Psalmu: [3] „Ugrzązłem w mule topieli i nie mam nigdzie oparcia” (BT). Bóg stworzył człowieka; stworzył substancję. I bodaj ten pozostał w tym stanie, w jakim Bóg go stworzył. Jeżeli człowiek – stworzony przez Boga – pozostałby w tym stanie, to Ten, którego Bóg *zrodził*, nie ugrzązłby w tamtym. I dalej, ponieważ człowiek przez niegodziwość odpadł od substancji, w której został stworzony (bo niegodziwość substancją nie jest; niegodziwość nie jest naturą, którą stworzył Bóg; niegodziwość jest przewrotnością, którą uczynił człowiek), przyszedł Syn Boga do mułu topieli i ugrzązł [w nim]. To, w czym ugrzązł, nie było substancją, ponieważ ugrzązł w niegodziwości tamtych [prześladowców]. [3] „Ugrzązłem w mule topieli i nie mam nigdzie oparcia” (BT). Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic nie stało się (BT).

Quid est ergo, *non est substantia*? Secundum hunc intellectum substantiae, quomodo poterimus intellegere istam Psalmi sententiam: *Infixus sum in limo profundi, et non est substantia*? Deus fecit hominem; substantiam fecit: atque utinam maneret in eo quod Deus fecit! Si maneret homo in eo quod Deus fecit, non in illo infixus esset quem Deus genuit. Porro autem quia per iniquitatem homo lapsus est a substantia in qua factus est (iniquitas quippe ipsa non est substantia; non enim iniquitas est natura quam formavit Deus, sed iniquitas est perversitas quam fecit homo): venit Filius Dei ad limum profundi, et infixus est; et non erat substantia in qua infixus est; quia in iniquitate illorum infixus est. *Infixus sum in limo profundi, et non est substantia*. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil.

Wszystkie natury przez Niego zostały stworzone; niegodziwość przez Niego stworzona nie została, ponieważ niegodziwość nie została stworzona [nie stała się]. Przez Niego stworzone są substancje te, które Go chwala. Przez [przykład] trzech młodzieńców w piecu ognistym, przywołuje się na myśl całe stworzenie wychwalające Boga. A hymn chwalcących Boga przechodzi od tego, co ziemskie, ku temu, co niebiańskie; od tego, co niebiańskie, ku temu, co ziemskie [22]. Nie tak, by wszystko to miało świadomość (sensem) chwalenia, ale tak, że wszystkie te rzeczy – dobrze przemyślane – rodzą pochwałę i serce napełnia się rozważaniem stworzenia, by wydać hymn Stwórcy. Wszystko chwali Boga; ale to [tylko], co On stworzył. Czyżbyście mieli na myśli to, że w owym hymnie, chciwość chwali Boga? Chwali Boga również wąż; chciwość Go nie chwali. Wszystko, co pełza, wymienia [Psalm] w chwaleniu Boga; wymienia pełzające, ale nie – występki. Występki bowiem mamy siebie i z naszej woli; występki substancją nie są. W nich ugrzązł Pan, gdy cierpiał prześladowanie; w występku Żydów, nie w substancji ludzkiej, która przez Niego została stworzona. [3] „Ugrzązłem – mówi – w mule topieli i nie mam nigdzie oparcia” (BT). Ugrzązłem i nie mam odnalazłem tego, co stworzyłem.

Naturae omnes per ipsum factae sunt: iniquitas per ipsum facta non est, quia iniquitas facta non est. Substantiae illae per eum factae sunt quae laudant eum. Universa creatura laudans Deum, a tribus pueris in camino commemoratur; et a terrenis ad coelestia, vel a coelestibus ad terrena hymnus laudantium Deum pervenit. Non quo cuncta ista habeant sensum laudandi; sed quia cuncta bene cogitata laudem pariunt, et impletur cor consideratione creaturae ad eructandum hymnum Creatori. Laudant omnia Deum, sed quae fecit Deus. Numquid in illo hymno advertistis quod avaritia laudet Deum? Laudat ibi Deum et serpens; avaritia non laudat. Omnia quippe repentina nominata ibi sunt in laude Dei: nominata sunt omnia repentina; sed non sunt ibi nominata aliqua vitia. Vitia enim ex nobis et ex nostra voluntate habemus; et vitia non

sunt substantia. In his infixus est Dominus, quando persecutionem passus est; in vitio Iudaeorum, non in substantia hominum quae per illum facta est. *Infixus sum*, inquit, *in limo profundi, et non est substantia*. Infixus sum, et non inveni quod feci.

Słowa: „ustały oczy moje” nie stosują się do Głowy-Chrystusa, ale do jego członków (do nas). Wszyscy apostołowie tak właśnie „ustali” (zwątpili), choć Dobry Łotr – zwyciężył. Tak też „ustały” oczy uczniów w drodze do Emaus.²⁴⁷

Dalsze wersy tegoż Psalmu mówią:

[15] Eripe me de luto, ut non infigar; libera me ab iis qui oderunt me, et de profundis aquarum.

[16] Non me demergat tempestas aquae, neque absorbeat me profundum, neque urgeat super me puteus os suum. (VC)

¹⁵ Wyrwij mię z błota, abych nie ulgnał: wybaw mię od tych, którzy mię nienawidzą, i z głębokości wód.

¹⁶ Niech mię nie zatapia nawałność wody: ani mię niech nie pożera głębokość: ani niech nie zawiera nademną studnia wierzchu swego.(BW).²⁴⁸

Komentując je Augustyn pisze o wyzwoleniu i o wolności. Wyrwij mię z błota, abych nie ulgnał; z błota, o którym powyżej była mowa w słowach: Ulgnałem w błocie głębokości, i dna nie masz. [...] Mówi Psalmista, że ma być wyzwolony, a przedtem mówił, że jest uwięziony: Wyrwij mię z błota, abych nie ulgnał. A to wykłada on tak oto: wybaw mię od

²⁴⁷ 8. *Defecerunt oculi mei ab sperando in Deum meum. Absit ut hoc de persona capitis accipiatur: absit ut defecerint oculi eius ab sperando in Deum eius*, in quo magis Deus erat mundum reconcilians sibi, et qui Verbum caro factum est, et habitavit in nobis, ut non solum Deus in illo esset, sed etiam ipse Deus esset. Non ergo ita; non ipsius capitis nostri oculi defecerunt ab sperando in Deum eius; sed defecerunt oculi eius in corpore eius, id est in membris eius. Haec vox membrorum est, haec vox corporis est, non capitis. Quomodo ergo eam in eius corpore membrisque invenimus? Quid aliud dicam? quid aliud commemorem? Quando passus est, quando mortuus est, omnes discipuli desperaverunt quod ipse esset Christus. A latrone Apostoli victi sunt, qui tunc credidit, quando illi defecerunt. Vide membra eius desperantia; attende duos illos quos post resurrectionem invenit in via colloquentes secum, quorum unus erat Cleophas, quando detinebantur oculi eorum ne eum agnoscerent. Quomodo enim oculis agnoscerent, a quo mente titubarent? Factum erat aliquid in oculis eorum simile mentis ipsorum. Loquebantur enim inter se, et cum ab eo compellarentur unde loquerentur, responderunt: *Tu solus peregrinarius in Ierusalem? Nescis quae facta sunt, quomodo Iesus Nazarenus, potens in factis et dictis, occisus est a senioribus et principibus sacerdotum? Et nos sperabamus quod ipse erat redempturus Israel*. Speraverant, et non sperabant. Defecerunt oculi eorum ab sperando in Deum ipsorum. Ipsos ergo in se transfiguravit dicendo: *Defecerunt oculi mei ab sperando in Deum meum*. Hanc spem reddidit, quando cicatrices palandas obtulit; quas cum tetigisset Thomas, rediit ad spem quam perdiderat, et exclamavit: *Dominus meus, et Deus meus*. Defecerunt oculi tui ab sperando in Deum tuum: palpasti cicatrices, et invenisti Deum tuum; palpasti formam servi, et cognovisti Dominum tuum. Cui tamen ipse Dominus ait: *Quia vidisti, credidisti*. Et nos praenuntians voce misericordiae suae: *Beati*, inquit, *qui non vident et credunt*. *Defecerunt oculi mei ab sperando in Deum meum*.

²⁴⁸ 15. Eripe me de luto, ut non infigar, eripiar ab iis, qui oderunt me, et de profundis aquarum. 16 Non me demergat fluctus aquarum, neque absorbeat me profundum, neque urgeat super me puteus os suum. (VN).

tych, którzy mię nienawidzą – to oni są „błotem”, w którym uwięzłem. [...] Chodzi nie tyle o zmianę *faktu* zniewolenia, co o wyrwanie z niego. Chrystus to mówi o swym ciele – członkach. Ten, który cię skłania ku niegodziwości, może przymuszać twe ciało, ale dopóty, dopóki nie godzisz się – nie „ugrzęzłeś”.²⁴⁹

Drogą do tego jest *oskarżanie*, a nie *wybielanie* grzechu. Niech mię nie zatapia nawałność wody. Lecz już zatonął: przyszedłem na głębokość morską: a nawałność mię ponurzyła [...] Jeżeli uwięźliśmy, dostaliśmy się w ręce grzeszników, trzeba zaś wówczas się modlić, byśmy nie ustali [...] Otchłań niegodziwości ludzkiej jest wielka. Nad tym jednak, który w nią wpadł, a wyzna Bogu swe grzechy, otchłań się nie zamknie. Nie broń swego grzechu. Jeżeli chcesz, by Bóg był twym wybawicielem, stań się swym własnym oskarżycielem.²⁵⁰

Mogę to odczucie: „zbliżającej się śmierci” – dystansować; mogę dokonać moralnej, rozumowej refleksji; mogę oskarżyć się – (*esse accusator*), żywiąc niepłonną nadzieję, że Pan, będzie moim wyzwolicielem; mogę cofnąć się stojąc na samym bodaj skraju otchłani. Bo jeżeli moje sumienie (mój intelekt praktyczny) jest zbyt słaby, to z całą świadomością tej słabości mogę zwrócić się ku osobom mądrym, a przede wszystkim ku Temu, który może

²⁴⁹ 18. [v 15.] *Salvum me fac de luto, ut non inhaeream.* De illo de quo supra dixerat: *infixus sum in limo profundi, et non est substantia.* Proinde quia illud expositum bene accepistis, quod hic audiat expressius non est. Hinc se dicit liberandum, ubi se ante dixit *infixum*: *Salvum me fac de luto, ut non inhaeream.* Et exponit hoc ipse: *Eruar ex iis qui oderunt me.* Ipsi ergo sunt lutum ubi haeseram. Sed hoc forte suggeritur. Paulo ante dixerat: *Infixus sum*; modo dicit: *Salvum me fac de luto, ut non inhaeream*; cum secundum sententiam priorem deberet dicere: Salvum me fac de luto ubi haeseram, eruendo me, non agendo ut non inhaeream. Ergo haeserat carne, sed non haeserat spiritu. Dicit hoc ex infirmitate membrorum suorum. Quando forte caperis ab eo qui te premit ad iniquitatem, tenetur quidem corpus tuum; secundum corpus infixus es in limo profundi: sed quamdiu non consentis, non haesisti; si autem consentis, haesisti. Oratio ergo tua ibi sit, ut quomodo iam tenetur corpus tuum, non teneatur et anima tua, sis liber in vinculis. Eruar ex his qui oderunt me, et de profundo aquarum.

²⁵⁰ 19. [v 16.] *Non me demergat tempestas aquae.* Sed iam demersus erat. *Veni in altitudinem maris, tu dixisti; et tempestas demersit me, tu dixisti.* Demersit secundum carnem, non demergat secundum spiritum. Quibus dictum est: *Si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam*; hoc eis dictum est, ut nec carne haerent, nec spiritu. Non enim appetendum est ut haereamus vel carne; sed quantum possumus, vitare debemus. Si vero haeserimus, et in manus peccatorum venerimus, iam corpore haesimus; fixi sumus in limo profundi: restat pro anima deprecari ut non inhaereamus, id est non consentiamus; non nos demergat tempestas aquae, ut eamus in profundum limi. Neque absorbeat me profundum, neque coartet super me puteus os suum. Quid est hoc, fratres? quid deprecatus est? Magnus est puteus profunditas iniquitatis humanae: illuc quisque si ceciderit, in altum cadet. Sed tamen ibi positus, si confitetur peccata Deo suo, non super eum claudet puteus os suum: ut est in alio quodam psalmo scriptum: *De profundis clamavi ad te, Domine; Domine, exaudi vocem meam.* Si autem factum in illo fuerit quod alia sententia Scripturae dicit: *Peccator, cum venerit in profundum malorum, contemnet;* clausit super eum puteus os suum. Quare clausit os suum? Quia clausit os illius. Perdidit enim confessionem; vere mortuus est, impletumque in eo est quod alibi dicitur: *A mortuo, velut qui non sit, perit confessio.* Metuenda ista res vehementer, fratres. Si videris hominem fecisse iniquitatem, mersus est in puteum: quando autem illi dixeris iniquitatem ipsius, et dixerit: Vere peccavi, fateor; non super eum clausit puteus os suum: cum autem videris eum dicere: Quid enim mali feci? factus est defensor peccati sui; clausit super eum puteus os suum, qua eruatur non habet. Amissa confessione, non erit locus misericordiae. Tu factus es peccati tui defensor; quomodo erit Deus liberator? ut ergo sit ille liberator, tu esto accusator.

poruszyć moją wolę ku Dobru Samemu. „Wielorakie są dary łaski, ale ten sam Duch, sprawca wszystkiego we wszystkich”. II Sobór Watykański uczy, że owo tajemnicze działanie Ducha Św. rozciąga się znacznie dalej i znacznie silniej, niżbyśmy mogli sobie to sami wyobrazić. Bóg „mówi” do człowieka na różne sposoby. Mówi do każdego człowieka współczesnego, choć mowa ta wydaje się szeptem i bywa zagłuszana przez hałaśliwy marsz ku Otchłani.

Rozdział XIII. Consilium δ. Wspólnota i prawo

W pojęciu współczesnych neoplatoników natura ludzka ulega ciągłemu (monotonicznemu) udoskonalaniu, kierując się do *transcendentalnego* źródła światła. To odwrócenie klasycznego emanacjonizmu dokonało się już poniekąd u Hegla, gdyż tzw. Duch Absoluty jest kresem nie zaś pryncypium „ewolucji”. Według Hegla, „sowa Minery wzlatuje o zmierzchu”. Heglizm zachowuje jeszcze część dorobku przeszłości, dlatego że Umweg des Geistes jest drogą rozumu. Jednakże epigoni heglizmu w XXI wieku konsekwentnie rozum dyskwalifikują. „Człowiek” ich jest tylko „atomem” procesu „ewolucji” – pozbawionym fundamentu racjonalnej osobowości. O „tożsamości” jego stanowiłaby wyłącznie relacja do transcendentalnego źródła światła. Na „wykresie” ewolucji umieścić moglibyśmy punkty temuż światłu bliższe; dominujące. O rozumności ludzkiej ma stanowić relacja jednostek do całości. „Władca oświecony” afirmuje tylko animalną jednostkowość (bycie-tu-oto), a poza tym wymaga ujednostajnienia wszystkich postaci myśli. Wymaga takiej ofiary.

Miłość ofiarna jest kośćcem osobowości moralnej. Zdaniem Arystotelesa, każdy dobry obywatel obowiązany jest w sumieniu do poświęcenia własnego życia dla dobra wspólnego, gdyż to ostatnie jest nierównie cenniejsze od dóbr prywatnych. Podobnie jak ręka odruchowo zasłania głowę przed uderzeniem, tak też każdy dobry członek społeczeństwa (według Tomasza) spontanicznie poniekąd działa gwoili dobra ogółu. Rzecznikowi współczesnego „indywidualizmu” poglądy te wydadzą się szokujące: dlatego że są wymagające. Arystoteles jest – powiada Popper – „wrogiem społeczeństwa otwartego”, a chodzi o otwartość na *transcendentalne* źródło światła.

Według Augustyna i Arystotelesa, poznanie jest *osobowym* aktem rozświeclania wyobrażeń, a działanie, które przychodzi potem, jest tyleż osobowe, co racjonalne. Poświęcenie jest ofiarą rozumną, gdyż *caritas bez poświęcenia istnieć nie może*. Bez miłości ofiarnej możemy „pielęgnować wyłącznie własne uczucia”, które pozostaną w luźnym związku z tym, co dalej wypadnie czynić. W epoce post-heglowskiej akceptacja wszystkich postaci emotywizmu jest wymagana równie rygorystycznie, jak bezwzględne poświęcenie wszelakiej samodzielności myśli w duchu „władztwa absolutyzmu oświeceniowego”.

Przyjmuje się, że ludzie „oświeceni” podejmować będą działania altruistyczne, choć przekonanie to opiera się na redukcjonistycznym modelu natury ludzkiej. Po to, aby „poruszyć” (do przodu) przedmiot *materialny*, muszą skierować wektor przyspieszenia na środek masy danego przedmiotu. W innym razie przedmiot ten obróć, a nie poruszę tak, jakbym sobie tego życzył. We współczesnym kanonie „Oświecenia” zgoła nieodzowne wydają się wiadomości *poruszające*. Dają one możliwość manipulacji osobą, czyli degradacji jej godności.

Człowiek rozumny takiego „środka osobowości” nie ma, albowiem intelekt żadnego miejsca nie zajmuje. Akt oświecenia jest (przede wszystkim) *aktem osoby*, która go spełnia *gwoili prawości własnego myślenia i działania*, natomiast próba „rozświeclania” tajników serc osób innych jest arogancką hermeneutyką podejrzeń. Żadna „intuicja” nigdy tych tajników nie rozświecili.

Człowiek jest częścią wspólnoty (partycypuje w niej) *realnie* i na tym opiera się obowiązek poświęcenia życia dla Ojczyzny (ogółu). Arystoteles mówi, że dobro wspólne jest bardziej boskie niż dobro jednostki (Etyka Nikomachejska, I c. 1, 1094b 10-11; Tomasz: *bonum commune semper est divinius quam bonum unius tantum*).²⁵¹ Zdanie to wydaje się kamieniem obrazy dla współczesnego indywidualizmu, dlatego że mowa o *boskim* charakterze ofiary.

Wobec groźby kolektywizmu przybierającej rozmiary monstrualne i demoniczne – afirmacja „jednostki” w XX bywała tyleż bezwarunkowa, co rozpaczliwa. Czy jednak jest to *jedyna* droga obrony osoby przed totalitaryzmem; albo: czy jest to skuteczna (a nawet: właściwa) obrona przed nim? Czy jest to – nawet – *jakakolwiek* obrona, a nie faktyczne *działanie na rzecz* przeciwnika? „Oświata”, czy też „uwrażliwianie” ludzi na problem np. totalitaryzmu automatycznie nie rozwiązuje żadnego problemu, gdyż może ostatecznie skłonić do małodusznego poddania się „złu przemożnemu”. „Myśleć” i „chcieć” są to dwa odrębne akty, a łączą się ze sobą tylko w osobie ludzkiej, nie zaś eschatologicznej przyszłości kantyizmu. Poszukując *jedynej i ustawowej* drogi obrony osoby przed totalitaryzmem, działamy na rzecz wypracowania *nowej formy* totalitaryzmu.

Odróżnienie bonum, jako własności rzeczy poza umysłem, i verum jako cechy sądu, wydaje się tyleż uzasadnione, co niedoceniane. Niedostrzeganie zaś wartości tego odróżnienia prowadzić musi do konieczności (narzucenia) wyboru między jednym złem (indywidualizmem), a złem innym (kolektywizmem). W istocie oba stanowiska się uzupełniają. Błąd nieodróżnienia verum i bonum wystąpił wprzód w niepozornej postaci

²⁵¹ Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod sicut bonum gentis divinius est quam bonum unius hominis, ut in 1 Ethic. dicitur; ita etiam bonum universi praepollet bono particularis rei et specialis naturae; unde etiam defectus in universum redundans deterior est. Si autem humani generis naturalis multiplicatio tolleretur, in defectum totius universi redundaret: quia vel subtraheretur natura aliqua de universo quae ad perfectionem universi confert; vel etiam alicui parti universi sua naturalis perfectio tolleretur, secundum quod unumquodque natum est sibi simile generare; et utrumque in defectum universitatis redundaret; et ideo non debuit intermitteri humanae generationis processus naturalis ut infectio originalis vitaretur.

Contra Gentiles, lib. 2 cap. 42 n. 3. Id quod est optimum in rebus causatis, reducitur ut in primam causam in id quod est optimum in causis: oportet enim effectus proportionales esse causis. Optimum autem in omnibus entibus causatis est ordo universi, in quo bonum universi consistit: sicut et in rebus humanis bonum gentis est divinius quam bonum unius. Oportet igitur ordinem universi sicut in causam propriam reducere in Deum, quem supra ostendimus esse summum bonum.

Contra Gentiles, lib. 3 cap. 17 n. 6. Praeterea. Bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem: esse enim partis est propter esse totius; unde et bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis. Bonum autem summum, quod est Deus, est bonum commune, cum ex eo universorum bonum dependeat: bonum autem quo quaelibet res bona est, est bonum particulare ipsius et aliorum quae ab ipso dependent.

Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 16. Igitur eius est optime facere omnia. Melius autem est quod bonum alicui collatum sit multorum commune, quam quod sit proprium: quia bonum commune semper invenitur esse divinius quam bonum unius tantum. Sed bonum unius fit multis commune si ab uno in alia derivatur, quod non potest esse nisi in quantum diffundit ipsum in alia per propriam actionem: si vero potestatem non habet illud in alia transfundendi, manet sibi ipsi proprium.

Kartezjańskiego „woluntaryzmu”. Każdy z nas z osobna może zapragnąć tego samego celu, *pod warunkiem, że wprzód go rozpozna jako cel realny*. W ten sposób „my” nie wchłania żadnego „ja”. Taki jest pozytywny sens partycypacji Jednostka nie jest „elementem zbioru”, gdyż Cel leży poza wspólnotą.

Partycypacja rozciąga się na wszystkie w ogóle wspólnoty, które „intencjonalnie” nastawione są na osiągnięcie celu *transcendentnego* – w silniejszym lub słabszym znaczeniu. Różny jest zakres i stopień powszechności tych wspólnot – wprost proporcjonalny do stopnia transcendencji celu (i Celu ostatecznie).

Odróżnienie tych dwu rodzajów celu: immanentnego i transcendentnego pochodzi od Arystotelesa. Przykładem pierwszego będzie dobro wojska, czyli określony porządek i sprawność armii. Natomiast tę sprawność armia osiąga dzięki odniesieniu do wodza, który wobec tego jest *ponad i poza* – jest celem transcendentnym. Stwierdzenie (modernistów), że Bóg mógłby być zarazem celem transcendentnym i immanentnym, jest nonsensem. Cel „nasz” (immanentny) to szczęście, ale stwierdzenie, że Bóg jest szczęściem człowieka nie jest ściśle, gdyż o ile szczęście jest dobrem w nas (immanentnym), to Bóg (ściśle rzecz biorąc) „naszym” stać się nie może nigdy. Bóg jest „szczęściem człowieka” o tyle tylko, o ile jest tego szczęścia *sprawcą*. Szczęście człowieka nie polega na tym, że Bóg stanie się nam tak „bliski”, że straci znamiona boskości, i „bliskim” będzie w porządku podmiotowym („przeżycia”), ale na tym, że my stajemy się Jego wyłączną własnością. Mówi o tym nawet Platon w Fedonie (VI, 62B).

W Metafizyce Arystoteles mówi tylko pośrednio o tym, co konstytuuje wspólnotę ludzi oddanych osiągnięciu dobra wspólnego. Intelpekt teoretyczny (jak wspomiano) jest tylko potencjalnie (per extensionem) intelektem praktycznym. Mówi raczej o „wspólnocie totalnej”, którą jest fizyczny kosmos. Ta wspólnota jest ufundowana na wspólnym dla wszystkich bytów prawie: *ius naturale*. Zasady mechaniki newtonowskiej, mechaniki kwantowej i termodynamiki po równi z naturalnym prawem moralnym („nie zabijaj, nie kradnij” ...) stanowią treść *ius naturale*. W tym znaczeniu człowiek jest „częścią przyrody”. Oczywiście jednak fakt, że może on poznać np. zasady mechaniki przesądza o tym, że, jest *wyróżnioną częścią* natury, bo żadna inna część natury (według Abp Fultona Sheena) takiej refleksji nie jest w stanie dokonać. Żadne zwierzę – niezależnie do stopnia „inteligencji” – nie może wpaść na pomysł, by poddać naturę systematycznej obserwacji. Istnieje tu różnica jakościowa, która sprawia, że *homo sapiens* to nie „gatunek inwazyjny”, ale gatunek, który ma specjalne miejsce w kosmosie dzięki swej (rozumnej) naturze. Żadne zwierzę nie może krytycznie popatrzeć na własne postępowanie, ani też odczuwać radości płynącej z poczucia spełnienia moralnego obowiązku. Dotyczy to w filozofii greckiej tyleż poznania teoretycznego, co praktycznego. To drugie wyraża apolliński imperatyw: „poznaj samego siebie” (*gnothi seauton*). Ludzki intelekt może być strażnikiem (lub bodaj tylko świadkiem) ładu kosmosu oraz ładu własnego życia. Tylko poddany temu, co w człowieku niższe, staje się ślepym narzędziem chciwości, perwersji i zbrodni. Człowiek jest zdolny pociągnąć innych ku celowi godziwemu lub niegodziwemu – tworząc wspólnoty lub ich wynaturzony surogat. Augustyn mówi, że kierowanie się określonymi zasadami jest cechą wszystkich wspólnot – niezależnie od ich wartości moralnej; inaczej nawet kryminaliści nie mogliby ze sobą skutecznie współdziałać. Wszystko zależy od tego, jaki cel zostanie obrany do realizacji: czy cel ten zostanie rozpoznany zgodnie z rozumną naturą człowieka, czy też wedle sofizmu

prawdy; („transcendentalnego”) pozoru dobra. Człowiek ma zdolność kreowania takiego właśnie prawa: prawa stanowionego – godziwego lub niegodziwego. Nikt nie będzie wątpił, że np. Ustawy Norymberskie należą do tej drugiej kategorii „praw”. W danym razie „państwo” ludzi niegodziwych lub „super-państwo” „nadludzi” jest organizacją przestępczą.

Jeżeli władcy wymagają od poddanych czegoś, co im się należy wedle sprawiedliwości: gwoli zachowania dobra wspólnego (nawet jeśli użyto by siły) – nie jest to rabunek. Jeśli zaś władcy wymuszają coś niesłusznie i przemocą, to jest to rabunek, podobnie jak rozbój. Dlatego też Augustyn mówi w „Państwie Bożym” (ks. IV c. 4; ML 41, 115): „czymże są królestwa – jeżeli usunąć by sprawiedliwość – jak nie wielkimi bandami,?” A w księdze Ezechiela [czytamy] (22. 27): „Przywódcy pośród niej są jak wilki rozdzierające zdobycz: rozlewają krew, zabijają ludzi [„y na tracenie dusz”; BW], aby osiągnąć niesprawiedliwe zyski” (BT). Dlatego są zobowiązani do zadośćuczynienia, tak samo jak zbójcy. A tym poważniej grzeszą niż zbójcy, o ile działają bardziej niebezpiecznie i powszechniej przeciw sprawiedliwości publicznej, której stróżami są ustanowieni.

II^a-IIae q. 66 a. 8 ad 3Ad tertium dicendum quod si principes a subditis exigant quod eis secundum iustitiam debetur propter bonum commune conservandum, etiam si violentia adhibeatur, non est rapina. Si vero aliquid principes indebite extorqueant per violentiam, rapina est, sicut et latrocinium. Unde dicit Augustinus, in IV de Civ. Dei, remota iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia? Quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna? Et Ezech. XXII dicitur, principes eius in medio eius quasi lupi rapientes praedam. Unde et ad restitutionem tenentur, sicut et latrones. Et tanto gravius peccant quam latrones, quanto periculosius et communius contra publicam iustitiam agunt, cuius custodes sunt positi.

Istnienie prawa stanowionego jest konieczne dlatego, że żadna ze wspólnot ludzkich nie jest rzeczoną „kosmiczną wspólnotą totalną” świata i stać się nią nigdy nie może. Tradycja niemieckiego idealizmu (za Rousseau) chciała widzieć taką możliwość w prostej ekstensji więzi ludzkich – obejmujących kiedyś całą naszą planetę. Na tym opiera się kantowska idea „wiecznego pokoju”. Współcześnie jest to określane mianem globalizacji. Prawo stanowione nigdy nie stanie się powszechnym („naturalnym”), a funkcji prawa naturalnego przejąć nie jest w stanie. Prawo stanowione ma rację bytu tam, gdzie ludzie stosunkowo łatwo mogą porozumieć się co do realizacji dobra wspólnego (transcendentnego). Naturalną wszelako kolejną rzeczą, wraz z ekstensją tejże wspólnoty, zanika zdolność komunikacji, bo ludziom coraz trudniej przychodzi porozumieć się w tym samym języku. Fenomen współczesnej, kulturowej, Wieży Babel potwierdza wyraźnie, że mrzonką jest pragnienie „totalnej integracji” opartej na prawie stanowionym. Praktycznie sprowadza się to zamierzenie do kreowania państw totalitarnych: Jean Jacques Rousseau jest uznanym prekursorem XX wiecznego totalitaryzmu – dzięki swej idei *volonté générale*. Ludzie mogą chcieć jednego celu (*intendere finem*) pod warunkiem, że go rozumnie rozpoznają. W innym wypadku trzeba by ten cel narzucić siłą.

Greckie *poleis* (prototyp państw europejskich) były organizmami bardzo małymi. Często liczyły one zaledwie kilka tysięcy obywateli. Ludzie ci zazwyczaj znali się osobiście i rzeczywiście stanowili wspólnotę – nie wyimaginowaną, czy też idealną, ale realną. Rzym pierwotnie również był miastem-państwem (*Civitas Romana*). Imperium Rzymskie narodziło się stosunkowo późno, bo po II wojnie punickiej. Scypionowie byli wrogami tej idei; Katon –

jej rzecznikiem. „Uniwersalizm” państwowości rzymskiej dał światu Pax Romana, ale za bardzo wysoką cenę. Choć Rzymianie zawsze kierowali się Scypionowską zasadą „divide et impera” tzn. zachowania równowagi politycznej i zasadą respektowania *ius gentium* (prawa narodów), to również kierowali się ideą swoście pojętego globalizmu. Uniwersalizm może wydawać się wartością pożądaną, ale faktyczna jej realizacja wymaga świadomego przyjęcia przez członków wspólnoty jednego celu transcendentnego. Narzucenie jakiegokolwiek „celu” („prawa”) jednym przez drugich wspólnoty prawdziwej nie stworzy nigdy. Ten cel musi istnieć w porządku naturalnym – wskazanym przez Arystotelesa w *Metafizyce*. Imperium Romanum jako struktura siłowa było skazane na zagładę. Nie była to wszelako jedyna racja i jedyna postać jego istnienia: zostały po nim przynajmniej formy, które później wypełniono pozytywną treścią – przez zwrócenie się ku Celowi transcendentnemu. Powstało cesarstwo Karola Wielkiego. Ludzie jednoczą się wokół Boga – Celu Transcendentnego. Po śmierci Karola Wielkiego forma pozostaje, ale pojawia się tendencja germańskiego globalizmu, tzn. postawienia Państwa, czy też Wodza na miejscu Boga – drogą „humanizacji” Celu Transcendentnego, kultu władzy i kultu państwa, kultu prawa stanowionego – również. Na miejscu Boga stawia się „ideały humanistyczne”, które czynią z *realnych* ludzi niewolników. Pozbawiony realnego odniesienia do transcendencji człowiek (osoba ludzka) jest deptany w swej godności, poniżony i degradowany. Myśliciele tzw. Oświecenia zupełnie trafnie dostrzegli w przyjęciu odniesienia do transcendencji przeszkodę na drodze do bezwzględnej dominacji nad anonimowym tłumem – pozbawionym praw innych jak tylko takich, które by reglamentowano.

Rozumna natura człowieka wymaga uzasadnienia racji bytu prawa stanowionego. Stanowić je może tylko rozum naturalny. Człowiek stanowi prawa kierując się własną naturą rozumną, a tej oczywiście kreować nie może. To przesądza o pierwszeństwie prawa naturalnego wobec prawa stanowionego. Tymczasem Rousseau twierdzi, że człowiek myślący jest – jego zdaniem – zwierzęciem zdegenerowanym. „Wola” ma mieć pierwszeństwo przed intelektem. Pojawia się totalitaryzm.

Praktycyzm i idealizm – dzieci tej samej matki – zgodnie odmawiają podania ścisłego związku między *verum* i *bonum*. Konsekwencją zaniechania jest albo indywidualizm (subiektywizm, który odrzuca to, co od myślenia niezależne), albo kolektywizm (prymat porządku rzeczy, który wchłania to, co indywidualne). *Złudzeniem* jest, że możemy dokonać wyboru między jednym a drugim. Oba stanowiska wychodzą z tego samego błędnego założenia, a rzekomy wybór jest kwestią przypadku. W świecie współczesnym ciągle się dokonuje konwergencja obu, a „wyboru” dokonują rozhisteryzowane tłumy, nie zaś ludzie myślący. Człowiek myślący to ten, który wybiera dobro (*bonum*) po poznaniu obiektywnej prawdy (*verum*), mimo że poznanie takie bywa trudne i wymaga wysiłku. A jednak tylko ono pozwala na miłość ofiarną; na poświęcenie dla ogółu, której osoba jest *autonomiczną* (bo myślącą) częścią. Nie jest częścią „materii” kosmicznej lub „społecznej”, ale częścią wspólnoty zorientowanej na ten sam cel transcendentny. Odkrycie stanu rzeczowego (faktycznego) pozwala człowiekowi na świadomą i dobrowolną partycypację w porządku obiektywnym. Istotny jest osąd radykalny o wszystkim (osąd o faktyczności świata), co w jakikolwiek sposób (*quocumque modo*) dotyczy rzeczywistości ludzkiej. Dokonuje go metafizyka. Najważniejszym zaś wnioskiem metafizyki jest ustalenie „faktyczności” istnienia

Boga, tzn. faktycznej zależności wszystkiego, co istnieje od Niego właśnie. Od Niego też zależy każda prawdziwa wspólnota. Tego porządku odwracać nie można.

Wspólnota to „bliskość” osób. „Bliskimi” nazywamy osoby związane więzami krwi, zamieszkania, choć nie zawsze pytamy o *przyczynę* tych więzi. Otóż pytaniem jest to, czy odległość stanowi istotny wyznacznik bliskości, czy też tylko to, co dlań wtórne, a może nawet przygodne.

Przez wieki bywało tak, że ludzie żyli *obok* siebie – zupełnie sobie obcy. Stanowiła o tym hierarchiczna struktura społeczeństwa, czy też nawet bariery kulturowe. Wydaje się to *naturalne*, bo jeśli człowiek jest istotnie wolny, to sam fakt przebywania na tym samym skrawku ziemi nie może go *przymuszać* do podzielenia niczyjego stylu życia. Inaczej na tę sprawę patrzyli hegliści i marksiści. Dla nich jest to *zgorzeniem*, a nie faktem. Dążyć należy za wszelką cenę do zniesienia tego, co stanowi bariery między ludźmi.

Zawsze można by jednak zapytać, *co istotnie* stanowi te bariery. Czasami oddzielnie np. kryminalisty od społeczeństwa wydaje się godziwe i potrzebne – dla społeczeństwa i jego samego również. Fizyczne oddalenie nie może stanowić o „alienacji”.

Przyczyną obcości bywał w przeszłości język: na jednym obszarze dużych państw żyły obok siebie różne nacje mówiące różnymi językami. Współcześnie jednak języki naturalne wymierają w niezwykle szybkim tempie. Czy jest to „usuwanie barier”? Czy stosowanie tego samego (nawet „międzynarodowego”) języka może znieść obcość; „wyobcowanie”? We współczesnym świecie coraz trudniej się porozumieć ludziom mówiącym tym samym językiem – z *powodu*, a nie *mimo* unifikacji języka. Wielu ludzi „używa” języka angielskiego, ale wraz z zakresem posługiwania się nim idzie w parze ubóstwo myśli i „globalizacja” sposobu myślenia. Prawdy „uznane” stają się tak nudne i banalne, że na zasadzie prostej reakcji głosi się jawne nonsensy, a te znajdują posłuch wielu. Trudno czasem w tym świecie nawet „usłyszeć własne myśli”, gdyż „skażenie środowiska” obejmuje skażenie *halasem*, tzn. „szumem informacyjnym” również; sprawia on, że ludzie przestają rozumieć nawet samych siebie – w świecie zwanym współczesnym. Dzielimy wspólny czas, partycypujemy w tym samym czasie, ale nie wiemy, *czym jest* ten czas. Czy jest on „rozciągłością myśli”? A jeśli tak, to czyje myśli są demiurgiem tej „rzeczywistości”, w której żyjemy? Czas staje się bożkiem współczesności. Zamiast: „dobry” mówi się: „nowoczesny”. Zamiast „zły” – „zacofany”. Życie w *tych* czasie pozbawia nas obiektywnej wiedzy o tym, co przeszłe. Jeden z bohaterów „Dyktatora” Chaplina zarzuca Hitlerowi, że „cofa się w czasy średniowiecza”. Nazizm był niewątpliwie „nowoczesny” i „postępowy”, bo w średniowieczu nikomu nie przyszłaby myśl budowania obozów zagłady. „Bliskości” oprawców nikt sobie w nich nie życzył. „Nowoczesność” zyskuje wymiar ironiczny.

Co oznacza naprawdę bliskość? Jakie osoby są nam bliskie istotnie? Bliższym niż my sami sobie jest nam – według Augustyna paradoksalnie – Bóg. Nie jako (transcendentny wszak) Byt, ale jako *Cel* naszego istnienia. Najkrótsza droga do człowieka, który stoi kilka kroków od mnie wiedzie przez Boga, który jest „nieskończenie” oddalony od fizycznego kosmosu, choć „bliski mnie” – jako istoty nastawionej na szczęście natury duchowej. Boga

„widzi” potencjalnie każdy.²⁵² Ludzie są sobie bliscy nie z braku „dystansu społecznego”, ale dlatego, że *patrzą w tym samym kierunku*. Tylko jako istota cielesna, człowiek bywa bliski innym w sensie bycia „tu i teraz” – jest tak obecny. Jako istota duchowa, jest „bliski” innym w sensie „patrzenia”; *dążenia do tego samego celu*. „Ludzka wieczność” – pisze Arystoteles w *De anima* – pokazuje się w pragnieniu pozostawienia po sobie „bliskich”: potomstwa; ludzka płodność – ogólnie – wypływa z „zapatrzenia się” w Boga. Taka jest natura człowieka wywodząca się etymologicznie od *nascor*, *nasci* (rodzę się). „Patrzenie” w kierunku Boga to również pragnienie udzielenia tych samych wartości (w znaczeniu dóbr; dóbr *plodnych*) ludziom, którzy przyjść mają po naszej śmierci i pragnienie *zachowania* tych, które sami odziedziczyliśmy.

Człowiek moralnie dobry (według Arystotelesa) żyje wspomnieniami i oczekiwaniem przyszłości – staje się panem historii własnej i poniekąd panem „częstki” historii wspólnoty. Z tymi, którzy odeszli i z tymi, którzy przyjdą po nas, łączymy się więzią oczekiwania Tego Samego. Rzecznicy ontologizmu twierdzili, że wprzód człowiek poznaje Boga, a potem – wszystko inne. Tak oczywiście nie jest, gdyż poznanie to nie chcenie. Ale istotnie: wprzód człowiek *pragnie* dobra i jest *otwarty* na Dobro; bo wszak Boga „widzi tylko z daleka”, inni zaś ludzie mogą mu w tym dążeniu do Boga pomagać lub przeszkadzać.

Widzowi „kosmicznego spektaklu”, jakim jest życie ludzkie,²⁵³ może w dojrzeniu Celu przeszkodzić bliskość fizyczna innych, którzy jakby zasłaniają to, co za ich plecami być może dałoby się dostrzec. Stąd paradoks i eskapizm neoplatonizmu. Arystoteles w *Protretyku* przyrównuje filozofa do mitycznego Linkeusa, który widział *przez* nieprzezroczyste dla innych przedmioty. Cóż jednak oznacza to „widzenie”? Somatyczna i zmysłowa strona natury ludzkiej przesądza o tym, że czynność intelektu (który jedynie jest w stanie „zobaczyć” to, co duchowe) za *przedmiot* ma „obrazy”; wyobrażenia. One to są „rzeczami”, *przez które* trzeba widzieć to, co istotne. Wszelkie wyobrażenie ma tę samą moc: obstrukcji i zasłaniania tego, co naprawdę istotne – zanim nie zostanie przez intelekt „prześwietlone”. Stąd też, jeśli

²⁵² *Compendium theologiae*, lib. 2 cap. 8 co. *Indicat se quippe Deus aliquantulum hominibus naturali quadam cognitione cognoscendum per hoc quod hominibus lumen rationis infundit, et creaturas visibiles condidit, in quibus bonitatis et sapientiae ipsius aliquantulum relucunt vestigia, secundum illud Rom. I, 19: quod notum est Dei, id est quod cognoscibile est de Deo per naturalem rationem, manifestum est illis, scilicet gentilibus hominibus: Deus enim illis revelavit, scilicet per lumen rationis, et per creaturas quas condidit, unde subdit: invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas. Ista tamen cognitio imperfecta est, quia nec ipsa creatura perfecte ab homine conspici potest, et etiam creatura deficit a perfecta Dei representatione, quia virtus huius causae in infinitum excedit effectum, unde dicitur Iob XI, 7: forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum omnipotentem reperiēs?, et Iob XX XVI, 25, postquam dixit: omnes homines vident eum: subdit: unusquisque intuetur procul. Ex huius autem cognitionis imperfectione consecutum est ut homines a veritate discedentes diversimode circa cognitionem Dei errarent, intantum quod sicut apostolus dicit Roman. I, 21-22 quidam evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum: dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt, et mutaverunt gloriam in corruptibilis Dei in similitudinem corruptibilis hominis, et volucrum et quadrupedum et serpentium.*

²⁵³ *Gaudium et spes* 2. Mundum igitur hominum prae oculis habet seu universam familiam humanam cum universitate rerum inter quas vivit; mundum, theatrum historiae generis humani, eiusque industria, cladibus ac victoriis signatum

Linkeus „widział” od zwykłych śmiertelników „lepiej”, to przede wszystkim sprawniej posługiwał się wyobrażeniami – zupełnie swemu intelektowi i woli poddanymi.

Spółeczna natura ludzkiej ma również aspekt „fenomenalny”; „obrazu”. Wyobrażenia, imaginacja, fantazja bywają stawiane przed oczy „zwykłego” człowieka z siłą, która utrudnia mu „patrzenie dalej”. Prowadzi to do „ubóstwienia”, czyli deifikacji wyobrażeń; do tworzenia symulaków. One mają moc „unifikującą”, podobnie jak amfetamina daje „moc” działania – a raczej jej złudzenie. Pozbawiony odniesienia do Transcendencji, człowiek staje się niewolnikiem symulaków.

Nie tylko wybór jednego dobra, ale i (akcydentalnie) sprzeciw wobec tego samego wroga stanowi o wspólnotcie. Groteskową stroną procesu „oświecenia” jest poszukiwanie „wspólnego frontu” walki z „tradycyjną ideą” (Transcendentnego) Boga, bo jest to, według określenia Hegla, „zła nieskończoność”. Próbuje się „zadekretować” naprzód większością, a potem (wymuszona) jednomyślnością, „jaki” Bóg być „powinien” – stosownie do wymagań „humanizmu” nowoczesnego. Stawianie prawa stanowionego przed prawem naturalnym jest częścią procesu „oświecenia”; próbą dominacji „rozumu” nad „przyrodą” (Kant). Jeżeliby próbować zupełnie konsekwentnie zasadę tę wcielić w życie, a np. upadek dziecka z wysokości powoduje śmierć, to „humanitarną” wydawałaby się ustawowa zmiana prawa naturalnego, tzn. w tym wypadku – wartości przyspieszenia ziemskiego. Jeżeli tradycyjnie mówiono, że występki prowadzi do śmierci, to „humanitarnym” mogłoby się wydać rozmycie pojęcia występku tak, aby antycypację śmierci uczynić mniej przykrą. „Humanitarnie” zadekretować można by – jak by się wydawało – wszystko, w imię właśnie Heglowskiej „dobrej nieskończoności”, która nigdy nie wymaga; nigdy nie karze, nigdy nie żąda odpowiedzialności. A jednak „dobra nieskończoność” – jak pokazuje historia – „dobrą” bywa krótko i dla niewielu, a zawsze zwraca się przeciw człowiekowi – najpierw temu najsłabszemu (terminalnie chorym; nienarodzonemu).

Wspólnota ludzi nie jest wyłącznie wspólnotą natury biologicznej, choć wspólnota rodzinna jest nią niewątpliwie. Przede wszystkim jednak nawet wspólnota rodzinna jest wspólnotą *intentio* celu oraz *electio* – wybrania osób (rozumnego decydowania o celu życia). Obok strony somatycznej, trzeba zawsze wziąć pod uwagę porządek serca; ludzkiego ducha (intelektu i woli). Co stanowi wspólnotę taką właśnie: wspólnotę również rozumnego chronienia natury biologicznej? W świetle tego, co powiedziano powyżej, odpowiedź wyda się prosta: jest to wspólnota celów, które są zamierzone (*intenta*) i rozpoznane (*intellecta*). Jedno zaś i drugie wymaga – praktycznie – dialogu. I ten właśnie charakter „dyskursywności” podstawy wspólnoty stanowi tyleż o jej zwartości, co naturalnych ograniczeniach, albowiem co do tego celu (celu transcendentnego; obiektywnego) trzeba się porozumieć naturalnymi dla człowieka środkami: rozumem i wolą. Przejrzystość wniosków dialogu stanowi o obiektywnej podstawie trwałości wspólnoty; zarazem jednak faktyczne ograniczenia możliwości *konstruktywnego* dialogu przesądzają o tym, że aktualna postać i zakres wspólnoty muszą – również – być ograniczone. Natomiast tych ograniczeń nie widać, jeżeli chodzi o wspólnotę życia nadprzyrodzonego z Bogiem. W aspekcie osobowym życie łaski i chwały jest życiem *wiecznym*, ale trwałym życie jest również – jak powiedziano – w aspekcie społecznym, o ile ten bywa ufundowany na wspólności celu.

Civitas Christiana będzie to zawsze więcej niż *Civitas Romana*, czy też jakakolwiek inna wspólnota, gdyż ograniczeń istotnych dla tej wspólnoty nie ma. Na tym opiera się

uniwersalizm Chrystianizmu – również w aspekcie społecznym. Ewangelia precyzuje charakter tej jedności, owego „ut unum sint”, w słowach: „sicut et Nos”. W Bogu jedność natury nie oznacza pomieszczenia odrębności Osób. Wspólnota Christianitas ten fakt konsekwentnie respektuje. Bez zachowania zupełnie niezmiennego algorytmu postępowania Trójcy w ekonomii zbawienia, wspólnota „chrześcijańska” bywa tylko z nazwy. Chodzi tu o respektowanie faktu, że do celu ostatecznego jesteśmy prowadzeni przez działanie Ducha św. i Tej, Która z Duchem św., jest złączona unią niehipostatyczną. Wszelki „uniwersalizm” nie respektujący tego faktu musi prowadzić do degradacji wspólnoty.

Gdyby partycypacja w życiu Boga nie polegała na partycypacji w *dynamice osobowego* życia Boga, w którym to życiu Osoby Boskie są od siebie realnie odrębne, domniemana wspólnota o charakterze zupełnie uniwersalnym (projektowanym jako uniwersalny) musiałaby dążyć do eliminacji odrębności osób (gdyż tylko one *bezpośrednio* uczestniczą w życiu łaski); do prób realizacji *volonté générale*; do unifikacji; Gleichschaltung; kolektywizacji. Jednostki wzrastały w środowisku potencjalnie otwartym na partycypację w życiu Boga, ale niepostrzeżenie przechodzono od osobowego charakteru życia do prób życia we wspólnocie, która sama uzurpuje sobie charakter autonomiczny (osobowy). „Być jednym” znaczy już „być jednakowym” bez odrębności, godności, rozumności poszczególnych osób.

Bywa tak, że nie uznaje się dogmatu Trójcy, uznając zarazem jedność Boga. Nie jest przy tym jasne, czy ów „Bóg” jest to natura, zasadniczo, czy też osoba. Otwiera się w aspekcie społecznym możliwość unifikacji na warunkach zupełnego pominięcia już to rozumnej natury człowieka, już to podmiotowego bytowania w tej naturze człowieka jako osoby; pominięcia tego, co dla natury człowieka zasadnicze: rozumności i wolności.

Pierwsi apologeti chrześcijaństwa podejmowali dialog z poganami – wedle dzisiejszych pojęć – „otwarty”. Ignacy Antiocheński nazywał chrześcijaństwo „prawdziwą filozofią”, nie w tym sensie, by ono było tylko, czy też zasadniczo filozofią: ono było od każdej filozofii *prawdziwsze*. Tej prawdziwości apologeti dowodzili świadectwem własnego życia. Bo świadectwo (martyria) oznacza zasadniczo poświęcenie *własnego* życia dla miłości prawdy. Chodzi o poświęcenie własnego życia, a nie zabijania *innych* w imię propagowania „prawdy”. „Prawda” taka miałaby być prawdą, dlatego że „jedyna”. Natomiast *prawda* jest jedyna dlatego, że jest prawdą *rzetelną*. Wspólnota, która buduje się na uznaniu odrębności osób *dobrowolnie* oddanych dobru wspólnemu, zachowuje charakter jedności w różnorodności. Jest to wspólnota z natury swej uniwersalna.

Rozdział XIV. Consilium ε. Oświecenie. Postępowanie

Konieczne dla zbudowania sylogizmu naukowego i sylogizmu działania jest ujęcie medium – μέσον – „klucza mądrości”, który tchnie życie w wyrazy, które skądinąd mogłyby się wydać czczą gadaniną. Termin średni sylogizmu ujmujemy jako skutek abstrakcji z wyobrażeń, czyli „wyciągnięcia” z nich tego, co poznawalne dla intelektu. Intelekt czynny dokonując oświecenia wyobrażeń,²⁵⁴ ujmuje zaczątkową postać wiedzy²⁵⁵ – rdzeń sylogizmu (Arystoteles, Analityki Wtóre, II, c. 11). Dotyczy to po równi sylogizmu, mocą którego metafizyk poszukuje drogi poznania Boga (dowodzi Jego istnienia) jak i sylogizmu (sylogizmów) działania, który ma nas doprowadzić do realnego zjednoczenia z Bogiem u kresu naszego życia – dzięki podjęciu niezbędnych decyzji in concreto. W tym ostatnim wypadku chodzi o *postępowanie* (progredi; processus) *naszej woli* ku Bogu dzięki danym intelektu. Natomiast analizując strukturę świata, rekonstruujemy „drogę”, którą „rzeczy postąpiły od Boga” (res a Deo processisse)²⁵⁶ – dzięki *Jego woli*, bo w ten sposób zostały stworzone. „My” w danym razie oznacza wszelako: „każdy z nas z osobna”, gdyż zarówno Arystoteles jak i Augustyn mówią o oświeceniu partykularnym, jako akcie osobowym poszczególnych ludzi. Tych dwu myślicieli dzieli nie tylko przestrzeń siedmiu stuleci, ale nadto „odległość” kultury, w jakiej wzrosli, która wszelako nie jest barierą dla „my” wspólnoty ludzi poszukujących bezinteresownie prawdy. Augustyn nie znał Arystotelesowskiej koncepcji abstrakcji i oświecenia, a swoją „własną” sformułował w oparciu o teksty Biblijne (prolog Ewangelii Janowej przede wszystkim) tak dalece samodzielnie, że w podręcznikowych ujęciach noetyka jego bywa przeciwstawiana Arystotelesowskiej. W czasach Augustyna prawie wcale nie znano myśli Arystotelesa. W

²⁵⁴ Super Sent., lib. 4 d. 50 q. 1 a. 2 ad 2. [...] intelligere nostrum secundum statum istum est secundum phantasmata illustrata lumine intellectus agentis [...].

Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 4 co. 2. Ex quo patet quod nihil potest sciri in scientiis speculativis neque per viam demonstrationis neque per viam diffinitionis nisi ea tantummodo, ad quae praedicta naturaliter cognita se extendunt. Huiusmodi autem naturaliter cognita homini manifestantur ex ipso lumine intellectus agentis, quod est homini naturale, quo quidem lumine nihil manifestatur nobis, nisi in quantum per ipsum phantasmata fiunt intelligibilia in actu. Hic enim est actus intellectus agentis, ut dicitur in III de anima.

²⁵⁵ De veritate, q. 10 a. 6 co. Et secundum hoc, verum est quod scientiam mens nostra a sensibilibus accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo originaliter omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis. Ut secundum hoc etiam illa opinio veritatem habeat quae ponit, nos ea quae addiscimus, ante in notitia habuisse.

²⁵⁶ Summa Theologiae I, q. 65 a. 3 co.

XIII wiecznej Europie znano ją już doskonale, ale recepcja dokonała się za pośrednictwem myśli Arabów.

Awicenna (usiłując zrozumieć Metafizykę Arystotelesa) stanął przed problemem wyjaśnienia, w jaki sposób rzeczy zmienne i materialne bywają poznawane przez niezmienny i niematerialny umysł ludzki. Ta sama niemal trudność skłoniła Platona do przyjęcia paralelizmu poznania i bytowania: przez „partycypację”. U Awicenny zaś mowa o oświeceniu (*l'ishrāq*, *éclaircissement* venu du donateur des formes). Dawca Form oświeca na poły „mechanicznie” po równi umysły ludzkie i „materię” – dając „formy” tak poznawcze, jak bytowe; stąd paralelizm ten „gwarantuje” adekwatność poznania. Dawca Form to – wedle Awicenny – *Inteligencja Czynna*. Nie dość jasne uwagi zawarte w *De anima*²⁵⁷ skłoniły go (a szedł tu za tradycją Aleksandra Afrodyzji i Al Farabiego) do przyjęcia, że intelekt czynny nie jest osobową władzą każdego człowieka z osobna, ale wspólną dla wszystkich ludzi „inteligencją”.²⁵⁸ Według Arystotelesa, intelekt czynny na drodze abstrakcji podaje intelektowi możliwościowemu (*medium-μέσων*) sylogizmu. Według Awicenny, intelekt możliwościowy terminu średniego oczekuje od Dawcy Form.

Ten sposób odczytania Arystotelesa zaważył decydująco na myśli europejskiej w ogóle. Za Janem Dunsem Szkotem przyjmuje się koncepcję oświecenia generalnego (*Aufklärung*; *Enlightenment*), odrzucając koncepcję poznania i decydowania jako *aktu osobowego*.

Oświecenie znane jest powszechnie zarówno jako epoka, jak i pewien styl umysłowości zapoczątkowany w XVIII wieku. Nieczęsto wskazuje się wyraźnie na jego korzenie w filozofii wieków uprzednich. Jan Duns Szkot dokonał jako teolog – opierając się na filozofii Awicenny – odróżnienia porządku istotowego i egzystencjalnego. Dzięki temu współczesne pojęcia: „egzystencja”, „istotowy”, „abstrakcyjny” mają ustalone (potoczne) znaczenie. Znajomość historii filozofii pozwala nam te pojęcia uporządkować. Nowoczesny egzystencjalizm nie jest prostą antytezą heglizmu (esencjalizmu), ale jego – by tak rzec – Janusowym obliczem, które zawsze musi się pokazać, gdy obie strony tego historycznego archetypu pokazują się w dość długim przeciągu czasu. „Język egzystencjalny” bywa dziś wartościowany pozytywnie, przeciwnie niż „abstrakcjonizm”. A jednak heglizm jest egzystencjalizmowi bliski.

Przypisując zasadniczą rolę porządkowi istotowemu, Szkot miał na uwadze możliwość istnienia metafizyki i rozumowego dowodu na istnienia Boga, chciał bowiem obronić jedno i drugie.²⁵⁹ W tym celu Szkot przyjmuje koncepcję tzw. oświecenia generalnego: interpretując filozofię arabską, atakując zaś koncepcję oświecenia

²⁵⁷ Arystoteles, *De anima*, III, c. 5 in calce.

²⁵⁸ Avicenna Latinus, *Liber de Anima sive Sextus de Naturalibus*, Pars V, c. 5, Louvain 1968. ed. Par S van Riet, s. 128 (II), przyp. „«l'illumination, la clarté (que projette) ...» ce mot indique non le resultat de l'action mais le fait que c'est l'intellect agent qui prend l'initiative”.

²⁵⁹ L. Honnefelder, *Ens inquantum est ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster 1979, s. 135, 136, 137.

partykularnego (związaną tradycyjnie z imieniem Augustyna). W metafizyce Szkota chodzi o wyprowadzenie z poszczególnych pojęć tego wszystkiego, co w nich „wirtualnie” zawarte. Jakkolwiek pojęcie „wyprowadzania”, czy też rozumowania odpowiada metafizyce i zakłada istnienie dyskretnych (odrębnych) poziomów myśli (przesłanek i wniosków), to jednak pojęcie „wirtualności” wnosi konotację zgoła przeciwną: braku wyraźnych granic między poszczególnymi pojęciami (i zdaniem). Współcześnie wyraz „wirtualny” używany jest w nieco innym znaczeniu, wszelako nawet i to potoczne znaczenie jest (dalekim co prawda) derywatem tego starego terminu filozoficznego. Kluczowym pojęciem Medytacji Descartes’a jest tzw. *realitas obiectiva*. „Więcej” i „mniej” bytu (*entitas*) tkwi w poszczególnych pojęciach (Medytacja III, 40), a na ich gradacji opiera się *idea* bytu „nieskończonego, wszystkowiedzącego, wszechmocnego” jako summy „obiektywnej rzeczywistości”. *Realitas* to pojęcie wzięte z filozofii Szkota.

W wypadku oświecenia generalnego nie widać dość jasno, czy droga umysłu ludzkiego do Boga, to droga intelektu, czy też woli. Odróżnienie obu wyda się potrzebne, gdyż „wielkie umysły” bywały często umysłami lichych moralnie ludzi. Romantyk u kresu swego życia zawoła: „więcej światła”; „cynik” zaś powie; „Posłuchaj pan ateisty, a przynajmniej człowieka, który z żadną religią nie ma nic do czynienia: oświata bez religii wyhoduje tylko złodziei i bandytów” (Sienkiewicz, *Wiry*, rodz. 25). Możemy *udawać* sympatię dla „romantyka”, ale trzeźwa ocena faktów każe przyznać rację „cynikowi”.

Mogłoby się wydawać, że „światło” jest metaforą. Ponieważ jednak używamy niemetaforycznie np. wyrazu *postępowanie*, a ten pierwotnie odnosi się do ruchu właściwego nam-ludziom, możemy zastanowić się, czy mamy tu *tylko* metaforę. Nawiązując do słów Listu do Efezjan 5. 14 (πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστίν) *omne quod manifestatur, lumen est*, Tomasz mówi, że światło – odnośnie do intelektu (*secundum quod ad intellectum pertinet*) – nie jest niczym innym, jak okazaniem prawdy (*manifestatio veritatis*). Stąd też „oświecać” (*illuminare*) to nic innego, jak przekazywać *komuś innemu* objaśnienie poznanej prawdy (*manifestationem cognitae veritatis alteri tradere*).²⁶⁰ Istnieje analogia między światłem fizycznym a duchowym, gdyż jedno i drugie służy okazywaniu prawdy. Wszelako przyznamy rację Augustynowi, że „prawdziwszym” jest światło duchowe (*lux verius est in spiritualibus quam in corporalibus*) – nie ze względu na to, czym ono jest, ale ze względu na swą (wyłożoną powyżej) funkcję „okazywania”.²⁶¹

²⁶⁰ *Summa Theologiae* I, q. 106 a. 1 co. Respondeo dicendum quod unus Angelus illuminat alium. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod lumen, secundum quod ad intellectum pertinet, nihil est aliud quam quaedam manifestatio veritatis; secundum illud ad Ephes. V, omne quod manifestatur, lumen est. Unde illuminare nihil aliud est quam manifestationem cognitae veritatis alteri tradere; secundum quem modum apostolus dicit, ad Ephes. III, mihi, omnium sanctorum minimo, data est gratia haec, illuminare omnes quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo.

²⁶¹ *Super Sent.*, lib. 2 d. 13 q. 1 a. 2 co. Sciendum tamen, quod transferuntur corporalia in spiritualia per quamdam similitudinem, quae quidem est similitudo proportionabilitatis; et hanc similitudinem oportet reducere in aliquam communitatem univocationis, vel analogiae; et sic est in proposito: dicitur enim lux in spiritualibus illud quod ita se habet ad manifestationem intellectivam sicut se habet lux corporalis ad manifestationem sensitivam. Manifestatio autem verius est in spiritualibus; et quantum ad hoc, verum est dictum Augustini, quod lux

Arystotelesowskie określenie intelektu jako światła (De anima, III, c. 5) będzie zatem określeniem analogicznym, nie zaś metaforycznym. Co prawda „ze względu na to, czym światło jest” pokazywałyby się – jeszcze w XVIII wieku – „wyższość” idei oświecenia generalnego nad tą „personalistyczną”. Wszak „nasze” Słońce (i słońce Politei Platona również) jest tylko jedno. Porównanie Boga do Słońca wydało się wówczas naturalne, choć obecnie wiemy z fizyki, że istnieją również *wtórne źródła* światła; istnieją nadto miriady „słońc” we wszechświecie, a nasze Słońce jest tylko *jedną z gwiazd*.

Biorąc światło w terminach optyki geometrycznej, tzn. *wyobrażając* sobie: (1) punktowe źródło światła oraz (2) promienie radialnie odeń się rozchodzące, „widzimy” *ciągłość* rozkładu wartości natężenia pola elektromagnetycznego wprost proporcjonalną do odległości danego (oświetlonego) obiektu od wspomnianego „źródła”. Chcąc z kolei mieć zupełnie ogólne pojęcie o świetle, który nas otacza, to wyobrażenie chcielibyśmy uogólnić.

Często wyobrażano sobie, że Bóg jest takowym źródłem światła, czyli źródłem energii kosmicznej, a zbliżanie się do Niego jest procesem ciągłym. W Summie Teologicznej Tomasz porusza właśnie ten problem: czy postęp moralny jest (być może) procesem ciągłym. Odpowiedź na to pytanie nie jest bynajmniej pozbawiona ważkich konsekwencji natury ascetycznej, czy też moralnej, a nadto nawet implikacji o charakterze społecznym, „egzystencjalnym”. Odpowiedź na pytanie: *utrum caritas augeri potest* nie jest bynajmniej ważna w obrębie teologii jedynie.

Cnota zwana caritas (zwornik cnót stanowiący o „wartości” danej osoby) powiększa się tylko w ten sposób, że osoba-podmiot (substrat) w większym stopniu partycypuje w caritas (subjectum magis ac magis participat caritate), a znaczy to tyle, że pełniej jest ta osoba doprowadzana do aktu i bardziej cnocie caritas się poddaje (magis reducitur in actum illius et magis subditur illi). Właściwym bowiem dla wszelkiego wzrostu formy (o charakterze niekwantytatywnym) jest to, że podlega natężeniu ściślej tkwiąc w substracie (osobie). „Więcej” bowiem dla formy (cnoty na przykład) to tyle, co „głębiej tkwić” w substracie (*esse huiusmodi formae totaliter consistit in eo quod inhaeret susceptibili*). Opaczne wyobrażenie co do sposobu „intensyfikacji” formy mogłoby by płynąć tylko stąd, że poczytalibyśmy ją za wymierną samą z siebie, a nie w relacji do substratu. Idąc tą błędną drogą myślenia, musieliśmy mówić o *ekstensji* już to ze względu na zasięg obiektów caritas (*habitus per additionem augeatur dum extenditur*), już to ze względu na zasięg substratów. Jeden więc umysł (rozum) musiałaby być dodawany był do drugiego, co jest nonsensem (*subjectum caritatis non est nisi mens rationalis, unde tale caritatis augmentum fieri non posset nisi per hoc quod una mens rationalis alteri adderetur, quod est impossibile*). Wszelako nawet gdyby to było możliwe, to i tak nie otrzymalibyśmy „większej miłości”, ale „większego miłującego” (*faceret maiorem diligentem, non autem magis diligentem*). Jak widać, Tomasz przewidział meandry heglowskiego monopsychizmu.²⁶²

verius est in spiritualibus quam in corporalibus, non secundum propriam rationem lucis, sed secundum rationem manifestationis, prout dicitur in canonica Joannis, quod omne quod manifestatur, lumen est; per quem modum omne quod manifestum est, clarum dicitur, et omne occultum obscurum.

²⁶² Summa theol., II^a-II^ae q. 24 a. 5 co. Respondeo dicendum quod omnis additio est alicuius ad aliquid. Unde in omni additione oportet saltem praeintelligere distinctionem eorum quorum unum additur alteri, ante ipsam additionem. Si igitur caritas addatur caritati, oportet praesupponi caritatem additam ut distinctam a caritate cui

additur, non quidem ex necessitate secundum esse, sed saltem secundum intellectum. Posset enim Deus etiam quantitatem corporalem augere addendo aliquam magnitudinem non prius existentem, sed tunc creatam, quae quamvis prius non fuerit in rerum natura, habet tamen in se unde eius distinctio intelligi possit a quantitate cui additur. Si igitur caritas addatur caritati, oportet praesupponere, ad minus secundum intellectum, distinctionem unius caritatis ab alia. Distinctio autem in formis est duplex, una quidem secundum speciem; alia autem secundum numerum. Distinctio quidem secundum speciem in habitibus est secundum diversitatem obiectorum, distinctio vero secundum numerum est secundum diversitatem subiecti. Potest igitur contingere quod aliquis habitus per additionem augeatur dum extenditur ad quaedam obiecta ad quae prius se non extendebat, et sic augetur scientia geometriae in eo qui de novo incipit scire aliqua geometricalia quae prius nesciebat. Hoc autem non potest dici de caritate, quia etiam minima caritas se extendit ad omnia illa quae sunt ex caritate diligenda. Non ergo talis additio in augmento caritatis potest intelligi praesupposita distinctione secundum speciem caritatis additae ad eam cui superadditur. Relinquitur ergo, si fiat additio caritatis ad caritatem, quod hoc fit praesupposita distinctione secundum numerum, quae est secundum diversitatem subiectorum, sicut albedo augetur per hoc quod album additur albo, quamvis hoc augmento non fiat aliquid magis album. Sed hoc in proposito dici non potest. Quia subiectum caritatis non est nisi mens rationalis, unde tale caritatis augmentum fieri non posset nisi per hoc quod una mens rationalis alteri adderetur, quod est impossibile. Quamvis etiam si esset possibile tale augmentum, faceret maiorem diligentem, non autem magis diligentem. Relinquitur ergo quod nullo modo caritas augeri potest per additionem caritatis ad caritatem, sicut quidam ponunt. Sic ergo caritas augetur solum per hoc quod subiectum magis ac magis participat caritatem, idest secundum quod magis reducitur in actum illius et magis subditur illi. Hic enim est modus augmenti proprius cuiuslibet formae quae intenditur, eo quod esse huiusmodi formae totaliter consistit in eo quod inhaeret susceptibili. Et ideo, cum magnitudo rei consequitur esse ipsius, formam esse maiorem hoc est eam magis inesse susceptibili, non autem aliam formam advenire. Hoc enim esset si forma haberet aliquam quantitatem ex seipsa, non per comparisonem ad subiectum. Sic igitur et caritas augetur per hoc quod intenditur in subiecto, et hoc est ipsam augeri secundum essentiam, non autem per hoc quod caritas addatur caritati.

II^a-IIae q. 24 a. 6 co. Respondeo dicendum quod augmentum spirituale caritatis quodammodo simile est augmento corporali. Augmentum autem corporale in animalibus et plantis non est motus continuus, ita scilicet quod, si aliquid tantum augetur in tanto tempore, necesse sit quod proportionaliter in qualibet parte illius temporis aliquid augeatur, sicut contingit in motu locali, sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum et nihil augens actu, et postmodum producit in effectum id ad quod disposuerat, augendo animal vel plantam in actu. Ita etiam non quolibet actu caritatis caritas actu augetur, sed quilibet actus caritatis disponit ad caritatis augmentum, inquantum ex uno actu caritatis homo redditur promptior iterum ad agendum secundum caritatem; et, habilitate crescente, homo prorumpit in actum ferventioris dilectionis, quo conetur ad caritatis profectum; et tunc caritas augetur in actu.

II^a-IIae q. 24 a. 7 co. Respondeo dicendum quod terminus augmento alicuius formae potest praefigi tripliciter. Uno modo, ex ratione ipsius formae, quae habet terminatam mensuram, ad quam cum perventum fuerit, non potest ultra procedi in forma, sed si ultra processum fuerit, pervenietur ad aliam formam, sicut patet in pallore, cuius terminos per continuam alterationem aliquis transit, vel ad albedinem vel ad nigredinem perveniens. Alio modo, ex parte agentis, cuius virtus non se extendit ad ulterius augendum formam in subiecto. Tertio, ex parte subiecti, quod non est capax amplioris perfectionis. Nullo autem istorum modorum imponitur terminus augmento caritatis in statu viae. Ipsa enim caritas secundum rationem propriae speciei terminum augmenti non habet, est enim participatio quaedam infinitae caritatis, quae est spiritus sanctus. Similiter etiam causa augens caritatem est infinitae virtutis, scilicet Deus. Similiter etiam ex parte subiecti terminus huic augmento praefigi non potest, quia semper, caritate excrecente, superexcrecit habilitas ad ulterius augmentum. Unde relinquitur quod caritatis augmento nullus terminus praefigi possit in hac vita.

W języku potocznym przypisujemy pewną wartość zwrotowi „żyć intensywnie”, ale nie bez znaczenia jest *ściśle* znaczenie tego sformułowania. O ile bowiem „intuicyjnie” jasne wyda się określenie „intensywności” emocji, to określenie „intensywności myślenia” lub „intensywności decyzji” wydaje się zupełnie nieczytelne. Wynika to z faktu, że myślenie to przechodzenie od przesłanek do wniosków: mamy w nim dyskretne (tzn. nieciągłe) elementy ciągów dedukcyjnych. Podobnie: decyzja *zapada* po zamierzeniu i namyśle, a te odróżniamy jako równie dyskretne elementy procesu działania. Zupełnie nadto czytelny sens ma wyrażenie: szereg (różnych od siebie) decyzji, podczas gdy „ciągłość decyzji” wydaje się wewnętrzną sprzecznością.

Jest tak w wypadku ascetyki i etyki klasycznej, która nie przystaje do idei współczesnego intuicjonizmu, emotywizmu i egzystencjalizmu, w których „intensywność” prze-życia odgrywać ma rolę zasadniczą. Chcemy co prawda podłożyć pozytywny sens pod sformułowanie „ciągłość linii życiowej” danej osoby, albowiem rozwój moralny oraz rozwój duchowy wymaga właśnie *pewnej* „ciągłości”. Analogicznie, w wypadku rozumowania: urwanie się „wątku myślenia” oznacza po prostu konieczność podjęcia na nowo (od zera) toku rozumowania. Ciągłość w tym wypadku wszelako to nie żadna „intuicja”, ale brak elementów *obcych*, zakłócających myślenie i działanie: przerywających ciąg (tzn. *łańcuch* *dyskretnych* elementów; *ogniw*) myślenia i decyzji. Oplakane *signum temporis* to właśnie rozrywanie uwagi przez szereg przypadkowych bodźców, które uniemożliwiają sprawne uczenie się, koncentrację, działanie, a następnie: pracę. Pozytywny sens „ciągłości” myślenia i działania widoczny byłby tylko w takim (ograniczonym) aspekcie.

Można sobie wyobrażać „intensywność” przeżyć religijnych o tyle tylko, o ile „przeżycia” te będziemy pojmowali jako emocje. Ściśle rzecz biorąc, impulsy mózgowe mają zapewne równie dyskretne poziomy energetyczne, jeżeli jednak *wyobrażamy* sobie przedmiot uczucia, to „zarysowanie” go w wyobraźni daje złudzenie istnienia owej ciągłości. Wszelako gdybyśmy mieli poprzestać na wyobrażeniach, to istota duchowości i moralności uległaby poważanemu zubożeniu. Akty woli następują jedne po drugich, a trudno inaczej pojmować działanie, niż jako akty woli właśnie.

Tradycyjnie zawsze wolę nazywano „sercem”. Wbrew współczesnym potocznym mniemaniom, teoretycy ascetyki rozumieli serce nie tyle jako siedlisko uczuć, ale jako źródło aktów o charakterze zupełnie duchowym. Czuć ewidentnie mogą i doskonalsze zwierzęta, natomiast „chcieć” mogą on tylko w sensie niewłaściwym. Te dwie rzeczy idą z sobą w parze: degradacja duchowości ludzkiej i czułościowe traktowanie zwierząt (np. antropomorficzne wyobrażenie, że np. zwierzę rzeźne odczuwa tragizm zbliżającej się śmierci). Zwierzęta „przeżywają” nierównie intensywniej niż ludzie – jeżeli bierzemy pod uwagę *bezpośredniość pryncypium*, z którego „czucie” animalne wypływa. Chętne wykorzystywanie zwierząt w reklamach, które mają na widoku manipulowanie ludźmi (pozbawienie ich samodzielności i krytycyzmu w podejmowaniu decyzji), świadczy o tym, że zachowania „spontaniczne” to te, które są raczej animalne niż duchowe. Człowieka zaś definiuje intelekt i wola, tzn. pryncypia: poznania prawdy jako takiej i dobra jako takiego, nie zaś tego, co *teraz* dla-mnie wygodne i dla-mnie przyjemne.

Nawet jeżeli człowiek jest częścią natury, to i tak nie jest częścią taką, jak wycinek, „bryły świata” – nie jest takim ciałem; taką częścią materii kosmosu (nie można go opisać w terminach tylko geometrycznych). „Krąg życia”; „krąg życiowej aktywności” – podobnie – są

to określania metaforyczne, nie można bowiem powiedzieć, że tożsamość obiektu, który w nim się pojawia, ma w tym kręgu mierzalną wartość, tzn. wartość kąta bryłowego – wycinka całości. To samo trzeba powiedzieć o Dobru, które neoplatonicy wyobrażali sobie jako centrum kosmosu. Nawet jeżeli „krąg świata” jest ufundowany przez Boga, to nie jest On tym samym centrum, punktem tegoż świata (nie jest Jednią, jak oni sądzili), gdyż musiałby *istnieć w nim*, a nie *poza nim*.

Biorąc pod uwagę „czym jest światło”, a nie „co czyni”, stwierdzimy *obecnie*, że punktowe źródło światła jest fizyczną niemożliwością; źródłem tym może być tylko dipol elektryczny. Podobnie: „promienie” światła istnieć mogą tylko na kartce papieru: światło bowiem jest falą, a jako energia jest skwantowane. Idea oświecenia generalnego jest wytworem wyobraźni raczej niż *uprawnionym uogólnieniem* obserwacji natury, w której człowiek (co nie ulega kwestii) zajmuje specjalne miejsce. Jeżeli więc za Kantem zapytamy: „Was ist Aufklärung”, musimy odpowiedzieć: *jest niczym*.

Nie da się (nawet przy użyciu analogii) zastosować pojęć optyki geometrycznej do „kosmicznego dążenia do źródła”, do przedmiotu ludzkiej nadziei. Podobnie jak energia elektromagnetyczna, ludzka nadzieja (taka energia duchowa) jest „skwantowana”. Akty woli następują po sobie tak jak kolejne uderzenia serca: dlatego właśnie wolę nazywamy sercem. Ciągły (tzn. linearny) postęp moralny (STh., I-IIae, q. 43, a. 6, obj. 2) jest niemożliwością. Mamy kolejne akty woli, które po sobie następują – akty różne od siebie. Waga tego stwierdzenia wykracza – jak powiedziano – poza dziedzinę samej teologii, tak samo jak kwestia oświecenia nie jest bynajmniej teologiczną jedynie opcją między stanowiskiem Augustyna i Henryka z Gadowy z jednej strony, a Szkota z drugiej. Oryginalnie teologiczne pojęcie uległo bowiem współcześnie „sekularyzacji” do postaci Aufklärung. Jak „powracająca fala”, myśl oświecenia filozoficznego zwraca się następnie ku teologii: kontekst teologiczny staje się przedmiotem zainteresowań samej filozofii, a dokładniej: zarysowuje się jej-filozofii (zdecydowanie negatywny) stosunek do Objawienia. Idea oświecenia generalnego wyklucza łańd partykularnych aktów historycznej interwencji Boga zwanej Objawieniem. Młodzieńcze dzieło Fichtego (życzliwie ocenione przez Kanta) dotyczyło (nie przypadkiem) tego właśnie problemu: możliwości Objawienia. O możliwości tej ma decydować „filozofia”.

To, że Augustyn mówi o oświeceniu *partykularnym* nie znaczy bynajmniej, by sądził on, że każdy ma prawo do „prywatnej teologii”: Bóg oświeca umysły ludzi w określonym *porządku*,²⁶³ a porządek ten implikuje m.in. fakt, że Objawienie zostało definitywnie

²⁶³ Augustinus, In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor. TRACTATUS 14

Illum oportet crescere, me autem minui (Io 3, 29-36).

Natus est Christus cum iam inciperent crescere dies, natus est Iohannes quando coeperunt minui dies. Adtestata est ipsa creatura verbis Iohannis dicentis: Illum oportet crescere, me autem minui. Crescat ergo in nobis gloria Dei, et minuatur gloria nostra, ut in Deo crescat et nostra.

1. Lectio ista de sancto Evangelio excellentiam divinitatis Domini nostri Iesu Christi, et humilitatem hominis qui meruit dici amicus sponsi, nos docet; ut distinguamus quid intersit inter hominem hominem, et hominem Deum. Quia homo Deus Dominus noster Iesus Christus, Deus ante omnia saecula, et homo in nostro saeculo: Deus de Patre, homo de Virgine, unus tamen atque idem Dominus et salvator Iesus Christus, Filius Dei, Deus et homo. Ioannes vero excellentis gratiae missus ante ipsum; illuminatus ab illo qui lumen est. De Ioanne enim dictum est: Non erat ille lumen, sed ut testimonium perhiberet de lumine. Potest quidem dici lumen, et bene dicitur et

zamknięte przed 20 wiekami. Skwapliwie zaakceptowana przez Kanta praca Fichtego „O krytyce wszelkiego objawienia” porusza ten właśnie problem: postulowanej przez „filozofię” jego reinterpretacji. Filozofia transcendentalizmu odrzuca Objawienie właśnie dlatego, że sama (jako rzeczniczka oświecenia generalnego) pragnie oferować sui generis „objawienie filozoficzne”, tzn. „Religię w obrębie samego rozumu”.

Wola („serce”) to odpowiednik Arystotelesowskiego terminu βούλημα, θέλεις (Tomaszowego: voluntas). Samo jednak pojęcie „woli” uległo pod wpływem filozofii niemieckiej redefinicji – utraciło nawet w potocznym użyciu swe pierwotne znaczenie – proporcjonalnie do „atrakcyjności” filozofii niemieckiej. Wille Schopenhauera czy też Nietzschego jest to raczej pożądanie. Jeżeli wolę chcielibyśmy określić jako pryncypium działań moralnych, to jednak u Hegla mamy osobliwe stwierdzenie, że moralność wyrasta ze sfery „popędowej”, a u Fichtego – iż sumienie jest „uczuciem” (Gefühl). Wypływa stąd osobliwe pojmowanie „woli”, a jeszcze dziwniejsze określenie „wolności woli” – w języku transcendentalizmu.

Pożądliwość to w języku scholastyków concupiscentia. Wyrażając się najprościej: voluntas to pryncypium działań duchowych jako dążenie „ku górze”, podczas gdy concupiscentia (skutek grzechu pierworodnego) – to jakby przemożne ciążenie ku ziemi. Dlatego to Nietzsche-sensualista „zaklina”: „pozostańcie wierni ziemi” (Tako Rzeczy Zaratustra, Przedmowa. 3). „Ciało jest wielkim rozumem [...] Narzędziem twego ciała [i

ipse lumen; sed illuminatum, non illuminans. Aliud est enim lumen quod illuminat, et aliud lumen quod illuminatur: nam et oculi nostri lumina dicuntur, et tamen in tenebris patent, et non vident. Lumen autem illuminans a seipso lumen est, et sibi lumen est, et non indiget alio lumine ut lucere possit, sed ipso indigent caetera ut luceant.

Augustinus, Sermo 341 augm.

18. Illud autem non vos moveat, quia et hoc secundum hanc differentiam dictum est, quod Dominus in Evangelio locutus est et in psalmo quod modo cantavimus. Ut autem manifestiore testimonio exponamus et insinuemus, in Evangelio dictum est: Ad Patrem meum et ad Patrem vestrum, ad Deum meum et ad Deum vestrum. Ad Patrem meum et ad Patrem vestrum non conturbet. Pater enim semper est Filius: numquam non genitus Filius, numquam ille non Pater. Pater autem noster alio modo, per adoptionis misericordiam. Illum genuit, nos adoptavit. Illum genuit ante luciferum, quod nolite unam stellam accipere, sed mystice lucifer est quod lucem ferat, non quod sit lux, sed quod illuminetur a luce, ut lucem ferat. Nam et de illo archangelo qui in veritate non stetit dictum est quia sicut lucifer oriebatur, sed in ipsa luce non stetit. Ergo omnis anima quae illuminatur, ut luceat, dicitur lucifer; si se averterit a luce illuminante, contenebratur. Ideo Iohannes evangelista de Domino ipso ait: Erat lumen verum. Et quasi quaereretur: „Quid est lumen verum?”, quod illuminat omnem hominem, inquit - non ergo quod illuminatur, sed quod illuminat. De Iohanne autem baptista dicit: Non erat ille lumen. Sed quale lumen non erat? Quale est illud quod illuminat et non illuminatur. Nam lumen quod illuminatur erat Iohannes, quia de plenitudine eius acceperat. Unde ait ipse Dominus: Et vos voluistis exsultare ad horam in lucem eius. Et suis discipulis ait: Vos estis lumen mundi. Illuminati sunt enim ut lumen essent, sed ille erat lumen verum quod illuminat omnem hominem, aliud est factum lumen quod illuminatur. Lumen ergo verum quod illuminat, hoc Dominus noster Iesus Christus; lumen autem factum quod illuminatur, hoc Iohannes, hoc apostoli, hoc omnes sanctae animae et beatissimi spiritus intellectuales, qui accipiendo lucem luciferi fiunt. Ergo ante luciferum genui te, ante omnem scilicet creaturam. Ante omnem creaturam intellegendum est, in qua principatum tenet creatura spiritalis et rationabilis, quae illuminata fert lucem.

igraszką] jest [...] rozsądek, [...] który zwiesz «duchem»” (tamże, przekł. W. Berent, Poznań wyd. Zysk i S-ka, s. 28).

Ekologizm („umiłowanie nizin”) ewidentnie tą myślą Nietzschego się inspirował, choć ma za sobą pewne pozory słuszności: niszczenie środowiska jest niewątpliwie złem. Wszelako z drugiej strony jego (środowiska) ubóstwienie, może być złem jeszcze większym (a przyrodzie raczej szkodzić niż pomagać).²⁶⁴ Problem ten przewidział już Augustyn mówiąc: „Waham się: boję się padać na twarz przed ziemią, by nie potępił mnie Ten, kto stworzył niebo i ziemię. Z drugiej jednak strony obawiam się nie upadać na twarz przed podnóżkiem stóp mego Pana, bo Psalm mówi: «klaniajcie się podnóżkowi nóg jego»” (BW) (Anceps factus sum: timeo adorare terram, ne damnet me qui fecit coelum et terram; rursus timeo non adorare scabellum pedum Domini mei, quia Psalmus mihi dicit: *Adorate scabellum pedum eius*). Jest to komentarz do słów Psalmu 98. 5: ὑψοῦτε κύριον τὸν θεὸν ἡμῶν καὶ προσκυνεῖτε τῷ ὑποποδίῳ τῶν ποδῶν αὐτοῦ, ὅτι ἅγιός ἐστιν. Exaltate Dominum Deum nostrum et adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est.

„Ziemia woła przeciw mnie dlatego, że zajmuję się nią zbyt wiele”. „Uprawiać” bowiem (colere) to również „czcić”, a „winą moją mogłoby być to, że nie zostawiłem jej w spokoju”.²⁶⁵

Od umiłowania przyrody jako daru Boga niektórzy jakby mimochodem przechodzą (inspirując się myślą Nietzschego) do ubóstwienia pragnień (i przedmiotów pragnień) zgola przyziemnych. Ład świata rozumiemy posługując się religijnym pojęciem daru. Zasadnym zaś wyda się pytanie, czy ubóstwiając ziemię, nie czynimy jej de facto krzywdy: stawiając ją na miejscu, na którym ona istnieć nie może (nie może znaleźć się poza ładem stworzonym wedle odwiecznego planu Boga). „Dobra ziemskie” będą dalej uszeregowane wedle planu linearnego, albowiem kartezjańska res extensa („natura” tak pojęta) w ogóle pojęcia dyskretnych stanów doskonałości bytów naturalnych nie dopuszcza. Ekologizm w sumie musi prowadzić do skutku przeciwnego temu jawnie deklarowanemu: naruszenie ładu stworzenia wyrządzi temuż stworzeniu uszczerbek. Przede wszystkim jednak godzi on w człowieka.

Serce ludzkie uderza, ponieważ jest pobudzane przez impulsy nerwowe. Serce ludzkie (w znaczeniu: ludzka wola) też „tętni” życiem: jest pobudzane poszczególnymi aktami intelektu. Stąd też czyn ludzki trafnie zwany jest postępowaniem: szeregiem dyskretnych elementów. Energia ludzkiego życia jest podobnie skwantowana jak energia wszelkich bytów naturalnych.

²⁶⁴ Leonardo Boff lansuje tzw. ekologię głęboką, zrównującą ze sobą wszystko, podobnie jak panteizm i New Age. Boff mówi, że „Ziemia nie jest planetą, na której istnieje życie ... Ziemia nie zawiera życia. Tym życiem jest żywy superorganizm: Gaja”.

²⁶⁵ Super Iob, cap. 31.

Deinde excludit a se vitium superfluae cupiditatis etiam in rebus acquirendis ex propriis possessionibus, quod quidem dupliciter manifestatur: uno modo per hoc quod homo per nimium cultum superfluos fructus a suis possessionibus extrahere nititur, et ad hoc excludendum metaphorice subdit si adversum me terra mea clamat, quasi non permiserim eam quiescere sed nimis eam coluerim, unde subdit et cum ipsa sulci eius deflent, et loquitur per similitudinem hominis qui nimis angariaretur.

Działając, człowiek spełnia szereg kolejno (naprzemiennie po sobie) następujących sobie aktów woli i intelektu. Stąd też – jakkolwiek pragniemy zbliżyć się do Boga – to nie „ciążymy” ku niemu jak ciała ciążą ku ziemi (słynne słowa Augustyna, w których użyto metafory *pondus* nie mogą być rozumiane dosłownie). Z pewnym (dobrym) przybliżeniem możemy przyjąć ciągłość natężenia grawitacyjnego ziemi. Przybliżenie wszelako takowe odnośnie do analizy czynu ludzkiego jest już zupełnie nieuprawnione. Do Boga zbliżamy się „krok po kroku”, co wyraża biblijny termin *περιπατεῖν*. Eph. 2. 1 *Obsecro itaque vos ego vinctus in Domino, ut digne ambuletis vocatione, qua vocati estis*. Tomasz komentuje: *ambulare to tyle, co postępować w duchu (spiritualiter sit proficere)*.²⁶⁶ Eph.2. 17 *Hoc igitur dico, et testificor in Domino, ut jam non ambuletis, sicut et gentes ambulant in vanitate sensus sui*, Eph. 3. 2. *et ambulate in dilectione, sicut et Christus dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis, oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis*. Eph. 3.8 *Eratis enim aliquando tenebrae : nunc autem lux in Domino. Ut filii lucis ambulate*. Eph. 3. 15 *Videte itaque, fratres, quomodo caute ambuletis: non quasi insipientes*.

W języku polskim wciąż używa się dla określenia czynu ludzkiego (znakomitego zdaniem Jacka Woronieckiego) terminu „postępowanie”. Im doskonalsze są czynności nawet zwierzęce, tym wyraźniej pokazuje się nieciągłość poszczególnych aktów. Ruchem postępowym poruszają się tylko stosunkowo doskonałe kręgowce. Te mniej doskonałe (jak ryby lub węże) poruszają się ruchem *jakby* „ciągłym”. Natomiast dobre przybliżenie ciągłości ruchu widzimy tylko w zupełnie prymitywnych organizmach zwierzęcych.

Kant zaszczerpił Europie dziwną ideę „ciąglego postępu moralnego”. W średniowieczu idea ta była tylko osobliwością, nad którą wypadło się zastanowić (i to rzeczywiście Tomasz czyni). Jeżeli wspomniana nieciągłość jest własnością doskonalszych bytów, to przeciwnie: postulowana przez Kanta ciągłość rozwoju moralnego musi prowadzić do depersonalizacji, tzn. degradacji doskonałości człowieka. Dokonało się to na dwu płaszczyznach: 1) człowieka zaczęto pojmować jako zwierzę-w-relacji do tego, co „duchowe”, a moralność utożsamiono z kulturą jako „balastem” (Freud); 2) postęp zyskał wymiar kolektywistyczny, nie mówi się bowiem współcześnie o *indywidualnym* postępie moralnym, ale raczej o postępie społecznym, cywilizacyjnym – oderwanym do osób. To ludzkość ma kreować ten „postęp”, nie zaś jednostki, gdyż te jednostkowość *osobową winny zatracić*.

Kant przyjmuje, że człowiek jako istota z istoty swej moralna musi ciągle ku ideałowi ludzkości zmierzać, bez nadziei wszelako osiągnięcia dobra absolutnego. Nie jest to przypadkowy dodatek do „etyki” Kanta; jest to zupełnie prosta konsekwencja przyjęcia idei oświecenia generalnego (zwanego przez Kanta *Aufklärung*). Ku „centrum dobra” zbliżać się można tylko „asymptotycznie”, nigdy zaś nie można go osiągnąć. Jeszcze wyraźniej: człowiek jest definiowany przez pozycję w tym układzie „współrzędnych kantowskich”, w którym punkt „0” to Dobro Samo, a punkty uszeregowane względem niego to (potencjalnie mierzalne) „wartości”.²⁶⁷ Tożsamość człowieka byłaby definiowana przez odniesienie do nich

²⁶⁶ *ambulare spiritualiter sit proficere, secundum illud Is. c. XXVI, 7: rectus callis iusti ad ambulandum, et cetera. Gen. XVII, 1: ambula coram me, et esto perfectus.*

²⁶⁷ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*,

Zweiter Abschnitt, Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten

właśnie. Znalezienie się w punkcie „0” uczyniłoby z człowieka „boga”, o czym bardzo wyraźnie pisze sam Kant. Gdyby wola człowieka mogła (per impossibile) stać się doskonałą, to byłaby „wolą świętą”, czyli wolą Boga.²⁶⁸ To, że Nietzsche później użyje metafory strzały dla oddania kondycji ludzkiej, nie jest przypadkiem: wszelkie przesłanki po temu zostały położone już wcześniej: wszak „zdefiniowano” człowieka jako wektor względem pewnego punktu odniesienia.²⁶⁹

Zasad tego paradygmatu trzeba doszukiwać się w Medytacjach Descartes’a. Argumentacja, którą Descartes nazywa „dowodem na istnienie Boga”, jest w gruncie rzeczy wykreśleniem intensywności „myślenia” pojętego jako continuum. „Gdybym [...] sam do siebie pochodził, to nie miałbym ani wątpliwości, ani pragnień, ani w ogóle żadnych braków, bo wyposażylbym się we wszystkie doskonałości, których jakaś idea jest we mnie, i *sam byłbym Bogiem*” (Medytacje, III. 48; M. K. Ajdukiewiczowie). Wyraz „dowód” należy opatrzyć cudzysłowem, ponieważ otworzył on drogę do ateizmu Feuerbacha i Marksa. Jeżeli człowiek może pomyśleć o owym „staniu się «bogiem»”, to może też zapragnąć czegoś zgoła przeciwnego temu, co deklarował Descartes we wstępie do Medytacji. Thorez nie pisałby przedmowy do „Rozprawy o metodzie”, gdyby w „Medytacjach” nie widział materiału dla materializmu dialektycznego. „Dowodzenie” Kartezjańskie można zwyczajnie odwrócić w imię swoiście pojętego „humanizmu”; człowiek może zapragnąć zająć miejsce Boga (Sartre). Jest to tyle łatwiejsze, o ile o tożsamości jego decydować będzie bycie-w-miejscu (tzn. w położeniu) właśnie.

Szkot przyjmuje za Awicenną istnienie „źródła inteligibilnego światła”, które z konieczności wypromieniowuje prawdy wieczne. Wypływają one mianowicie w sposób konieczny z intelektu Boga. To twierdzenie jest Szkotowi „potrzebne” dlatego, że innym razie udowodnienie konieczności istnienia Boga nie wydawało się mu możliwe (Honnefelder, op. cit.).

Fakty, zdarzenia, które widzimy w otaczającym nas świecie, mogłyby być zupełnie inne; mogłyby mieć miejsce lub nie. To samo trzeba by powiedzieć o istnieniu poszczególnych rzeczy. Opierając się na faktach, które muszą być „przygodne”, w sposób konieczny dowieść istnienia Boga nie możemy. Fakty Szkotowe zależą od „woli” Boga, podczas gdy „porządek istotowy” (materia dowodzenia „metafizycznego”) wypływa z konieczności z intelektu Boga. W Szkotowym świecie materialnym zasada niesprzeczności nie funkcjonuje. Szkot nie dostrzega, że fakty to współ-istnienie obiektów, a to ostatnie zakłada porządek (odróżnienie bytu i niebytu), czyli *konieczność celu*. Na niej opiera się *aposterioryczny* dowód na istnienie Boga. Zarazem jednak rozumienie Boga jako

Selbst der Heilige des Evangelii muß zuvor mit unserm Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt; auch sagt er von sich selbst: was nennt ihr mich (den ihr sehet) gut, niemand ist gut (das Urbild des Guten) als der einige Gott (den ihr nicht sehet). Woher haben wir aber den Begriff von Gott, als dem höchsten Gut? Lediglich aus der Idee, die die Vernunft a priori von sittlicher Vollkommenheit entwirft, und mit dem Begriffe eines freien Willens unzertrennlich verknüpft.

²⁶⁸ Ibidem, Daher gelten für den *göttlichen* und überhaupt für einen *heiligen* Willen keine Imperativen; das *Sollen* ist hier am unrechten Orte, weil das *Wollen* schon von selbst mit dem Gesetz notwendig einstimmig ist.

²⁶⁹ „Człowiek jest liną rozpiętą między zwierzęciem i nadczłowiekiem” (Tako rzecze Zaratustra, Przedmowa. 4)

Transcendentnego Celu otwiera drogę dla racjonalnej etyki, która projektuje szczęście jako stan egzystencjalny kreowany przez Przyczynę Transcendentną, a „współ-kreowany” przez nasze wybory i życie w świecie *materialnym*.

Szkot chce udowodnić istnienie Boga, ale można mieć wątpliwości, czy owo „chce” może (powinno) być modalnością rozumowania filozofii *teoretycznej*. Oczywiście, człowiek, który *nie chce* uznać istnienia Boga, znajdzie wiele *pozornych* argumentów od wniosku dowodu takowego go odwodzących. Wszelako sformułowanie „nie chce” jest dwuznaczne. Na przykład „Nie chcę czytać” może oznaczać żywienie wstrętu do czytania, ale też czasami po prostu *brak* aktu, tzn. neutralny stosunek do danej czynności (na przykład czytania). Tomaszowy dowód na istnienie Boga opiera się na założeniu, że człowiek przynajmniej tymczasowo zawiesza *wszelkie* chcenie (poza pragnieniem poznania jedynie): zostawia miejsce dla czynności intelektu; tzn. chce jedynie rozumować, a nie stosować swoje postępowanie do wniosków rozumowania. Jeżeli ateista odrzuca istnienie Boga, to oczywistym nonsensem jest próba przekonania go, by jego istnienia *dowieść zapragnął*. Wydaje się wszelako, że można przynajmniej zasugerować mu, by tymczasowo zrezygnował z wszelkiego nastawienia afektywnego i dał pole swobodnej czynności intelektu. Eric Lionel Mascall jako motto jednego z rozdziałów w swej znakomitej książce przytoczył słowa (a nawet schemat myślenia) Tomasza; „videtur quod Deus non sit; sed contra ...” „*Wydaje się, że Boga nie ma, ale ...*” Dlaczegoż nie poddać ateście owego „ale” do *osądu jego własnego intelektu*?

Stworzenie w potocznym tego słowa znaczeniu to właśnie powoływanie do istnienia. Jeśli zaś Szkotowy dowód od istnienia abstrahuje, to czego właściwie Szkot dowodzi? Na pewno nie dowodzi *obecności Boga w świecie materialnym*, co – jak się wydaje – przede wszystkim ludzi interesuje – w aspekcie etycznym zasadniczo. Po wtóre pojawić się musi problem stosunku intelektu Boga do jego woli. Jakąś różnicę ewidentnie Szkot tu przyjmuje. Różnicę, która potem pozwoli na odróżnienie les vérités de raisonnement oraz les vérités de fait – w tym, co pochodzi od intelektu i woli Boga.²⁷⁰ Tzw. różnica „formalna” to coś pośredniego między różnicą realną (dającą politeizm), a różnicą myślną, która (zdaniem Szkota) kompromituje metafizykę.

Patrzac dalej (za Honnefelderem) na spuściznę myśli Szkota widzimy u Ockhama, Descartes’a, Spinozy, Leibniza i Kanta *skutki* tego schematu myślenia. Jeśli patrzymy na „Esej” Locke’a to „dowód na istnienie Boga” ma zaiste skromną postać. Jest bowiem raczej operacją „składania prostych elementów myśli”. Niewiele lepiej rzecz przedstawia się z dowodem Leibniza i Spinozy. Jeżeli za takim dowodem ma iść determinizm, to można zasadnie zapytać, jakie może on mieć znaczenie dla człowieka, który – na drodze moralnych, wolnych wyborów – chciałby spotkać Boga u kresu swego życia. Bo spotkanie z „ideą Boga” na ogół ludzi nie satysfakcjonuje. Nominalizm zaś – również inspirowany myślą Szkota – idzie w kierunku eliminacji możliwości maksymalistycznie pojętej metafizyki oraz racjonalnej etyki.

²⁷⁰ Leibniz, Qu'il y ait une raison suffisante pour l'existence de chaque chose n'implique pas que l'entendement humain y ait accès à chaque fois (Essais de théodicée, I, §44). Au contraire, pour tout ce qui concerne les actions humaines, et les « vérités contingentes », ou « vérités de fait » (vérités « certaines » mais non « nécessaires », cf. §13 Discours de métaphysique).

Rzeczy, które nas otaczają są przygodne – z tym trzeba się zgodzić. Mogłyby one nie istnieć lub być zupełnie inne od tych, które widzimy. Dokładniej rzecz biorąc: każda z nich z osobna mogłaby takową być. Ale właśnie „każdej z nich z osobna” za przedmiot analiz w ogóle metafizyka nie bierze. Przedmiotem tym nie jest nagie istnienie rzeczy, ale ich *współistnienie* w materialnym świecie. Nawet gdyby świat był zupełnie materialny, to współistnienie obiektów (taki ich ład) wcale materialnym nie jest. O tym, że pewne rzeczy nie mogą współistnieć w ogóle (w żadnym z „pomyślnych”; „możliwych” nawet światów) mówi pierwsza zasada porządkowania danych zmysłowych otrzymywanych przez nasz umysł z obserwacji świata materialnego: zasada niesprzeczności. W tym świecie, który jako całość jest istotnie przygodny (przygodna jest każda wyizolowana jednostka również), istnieje mimo to konieczność zwana przez Arystotelesa koniecznością celu. Tylko na „drodze ewolucji” pojawiać się mogą absurdalne konfiguracje obiektów (takie ich współistnienie). Natomiast w świecie realnym, „woły z ludzką głową” i tym podobne, o których mówi ewolucjonista-Empedokles²⁷¹, istnieć nie mogą; nie mogą współistnieć ze sobą takie części tych obiektów. Wbrew Ockhamowi trzeba powiedzieć, że pewnych rzeczy Bóg stworzyć nie może; jego „wszechmoc” w danym razie byłaby wyobrażeniem ludzkim. Nie może np. „stworzyć Boga” lub „kamieni tak wielkich, że nie byłby On w stanie ich potem podnieść” (takie dziwne hipotezy formułowano już w średniowieczu).

Tomasz analizuje problem stosunku intelektu do woli Boga przede wszystkim od strony tzw. przez niego atrybutów esencjalnych, tzn. „invisibilia Dei”, poznawalnych przez rozum naturalny, o których mówi List do Rzymian (1. 19). Świat jest stworzony wolnym aktem woli Boga, ale doskonałość świata (a Pismo św. mówi wszak, że dzieła Boga są doskonałe²⁷²) domaga się z konieczności istnienia ładu w tym działaniu. „Wszechmoc” Ockhama i nominalistów upodabnia „ich Boga” do wschodniego despoty, który działa w sposób kapryśny i nieprzewidywalny. Dla nominalisty również to, co zapisane zastało przez Niego w Piśmie św. też nie stanowiłoby zupełnie pewnej informacji o tym, czym on

²⁷¹ Arystoteles, *Fizyka*, II, c. 8.

²⁷² *Super Sent.*, lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod Dei perfecta sunt opera, ut dicitur Deuter. 32, 4; et ideo cuicumque datur potentia aliqua divinitus, dantur ea per quae executio illius potentiae potest congrue fieri; et hoc etiam in naturalibus patet: quia animalibus dantur membra quibus animae potentiae possunt exire in actus suos, nisi sit defectus ex parte materiae. Sicut autem gratia gratum faciens est necessaria ad hoc quod homo digne recipiat sacramenta, ita etiam ad hoc quod homo digne dispenset; et ideo sicut in Baptismo, per quem homo fit susceptivus aliorum sacramentorum, datur gratia gratum faciens, ita in sacramento ordinis, per quod homo ordinatur ad aliorum sacramentorum dispensationem.

Summa Theologiae III, q. 72 a. 8 co. Hoc autem est de intentione naturae, ut omnis qui corporaliter nascitur, ad perfectam aetatem perveniat, sed hoc quandoque impeditur propter corruptibilitatem corporis, quod morte praevenitur. Multo autem magis de intentione Dei est omnia ad perfectionem perducere, ex cuius imitatione hoc natura participat, unde et Deut. XXXII dicitur, Dei perfecta sunt opera. Anima autem, ad quam pertinet spiritualis nativitas et spiritualis aetatis perfectio, immortalis est, et potest, sicut tempore senectutis spiritualem nativitatem consequi, ita tempore iuventutis et pueritiae consequi perfectam aetatem; quia huiusmodi corporales aetates animae non praeiudicant.

niezmiennie jest (Ps 101),²⁷³ bo pojawienie się na świecie *jakiejś* książki jest przecież *jakimś* faktem.

Faktami też będą wydania zwykłych książek i zresztą wszystkie czyny ludzkie. Nie są one „przygodne” w tym sensie, byśmy ich faktyczność mogli kwestionować, choć mogą być opłakane jako niezgodne z tym, co czynić (*facere*) należało.

Relacja obu rodzajów faktów jest ciekawym problemem filozoficznym. Wydawałoby się, że wystarczającą racją pojawiania się skutków naturalnych jest „natura” (takie pryncypium), a wystarczającym pryncypium tego, co czyni człowiek – wola. Ten dualizm – co dostrzegł Tomasz – musi podważać racjonalność dowodu na istnienie Boga.²⁷⁴ Zresztą tzw. antynomie Kantowskie (determinizmu i wolności) opierają się na tym samym schemacie myślenia. Czy jednak mogą „istnieć” dwa pryncypia – od siebie *niezależnie*? Filozofia nie polega na mnożeniu „idej”, ale ich porządkowaniu. *Jakimś* suplementem „antynomii” Kantowskich będzie mit hominizacji (pojawienie się woli w naturze) Hegla. Jako że jednak

²⁷³ [26] *Initio tu, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt caeli.* [27] *Ipsi peribunt, tu autem permanes; et omnes sicut vestimentum veterascent. Et sicut opertorium mutabis eos, et mutabuntur;* [28] *tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient.*

Augustyn komentuje: 12. [vv. 26-28.] *In principio terram tu fundasti, Domine. Novi aeternitatem tuam, qua praecedis omnia quae fecisti. Principio terram tu fundasti, Domine; et opera manuum tuarum sunt coeli. Ipsi peribunt; tu autem permanes: et omnes sicut vestimentum veterascent, et sicut opertorium mutabis eos, et mutabuntur; tu vero idem ipse es.* Tu quis es? *Idem ipse es.* Tu qui dixisti: *Ego sum qui sum, idem ipse es.* Et quamvis etiam ipsa non essent nisi ex te, et per te, et in te, tamen non quod ipse es: *Tu enim idem ipse es. Et anni tui non deficient.* Illi anni tui non deficient, illi anni tui qui erunt in generatione generationum, non deficient. Haec ergo sciens, exiguitatem dierum meorum quaererem a te, nisi scirem omnes dies saeculi ab initio usque in finem exiguos esse in comparatione aeternitatis tuae. Novi ergo unde interrogaverim. Non se extollant haeretici, quasi exigui dies fuerint Ecclesiae, toto orbe diffusae; nam et usque in finem cum sint, exigui sunt. Quare exigui sunt? Quoniam quandoque finiendi sunt. Anni illi qui erunt in generatione generationum, hi amandi, hi desiderandi, his suspirandum; propter hos in unitate permanendum, propter hos quidquid haereticorum mali est devitandum, propter hos perditis respondendum, propter hos lucrandi qui erraverant, et revocandi qui perierant: illic debet esse desiderium. Sed tamen ut verbosis, ut male garrulis, ut calumniosis, susurrantibus, detractoribus respondeam, ideo *mihi annuntia exiguitatem dierum meorum; et ne me revoces in dimidium dierum meorum*, ut ante me auferas de terra, quam totus orbis Evangelio repleatur, contra responsionem Domini mei, dicentis: *Oportet praedicari hoc Evangelium in toto orbe terrarum, in testimonium omnibus gentibus; et tunc veniet finis.* Quid ad haec, fratres? Plana sunt, manifesta sunt: Deus fundavit terram, scimus; opera manuum eius sunt coeli. Ne putetis enim quasi aliud Deum facere manu, aliud verbo. Quod facit verbo, hoc facit manu; non enim distinctus est corporeis membris, qui dixit: *Ego sum qui sum.* Et forte verbum eius est manus eius. Certe manus eius est virtus eius. Quia enim dictum est: *Fiat firmamentum*, et factum est firmamentum; verbo intellegitur fecisse: quia vero dixit: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*; quasi manu videtur fecisse. Audi ergo: *Opera manuum tuarum sunt coeli.* Ecce quod verbo fecit, utique etiam manibus fecit; quia virtute sua, quia potestate sua fecit. Attende potius quid fecerit, et noli quaerere quomodo fecerit. Multum est ad te comprehendere quomodo fecerit, cum teipsum sic fecerit, ut prius sis servus obediens, et postea fortasse amicus intellegens. Ergo: *Opera manuum tuarum sunt coeli.*

²⁷⁴ Summa Theol., I^a q. 2 a. 3 arg. 2 [Videtur quod Deus non sit, quia] quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur quod omnia quae apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit, quia ea quae sunt naturalia, reducuntur in principium quod est natura; ea vero quae sunt a proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

filozofia racjonalna musi z mitologii rezygnować, Tomasz wskazuje *Jedno Pryncypium* ponad innymi – rzekomo – dwoma.²⁷⁵ Bóg stwarza naturę, ale nadto i stwarza w nas pierwszy (naturalny dla nas) impuls woli ku dobru. Dlatego to mówimy o prawie naturalnym, „podobnym” do praw fizycznych. *Facta Dei* to ślad Jego działania w świecie (Jego „ścieżki”). *Facta hominis* to droga, którą wступujemy ku Bogu. Te „ludzkie” fakty mogłyby nasz intelekt *teoretyczny* doprowadzić do Zasady Pierwszej pod warunkiem, że popatrzelibyśmy na nie równie obojętnie, jak patrzymy np. na spadanie przedmiotów po równi pochyłej. Tymczasem na „upadek” człowieka – a nawet na jego potknięcie się na drodze, która wypadło *mnie również* iść – zupełnie obojętnie patrzeć nie mogę. Byłoby to niezgodne z przeznaczeniem człowieka (tego oto i mnie samego), którym jest dojście przez *facta* nasze do Tego, kogo określamy jako Stwórcę (*factorem esse*).

Intelekt i wola Boga są ze sobą tożsame w *naturze* Boga, natomiast różny jest ich stosunek do stworzeń. Jako że ewidentnie widzimy na przykład narodziny (zaistnienie) nowego człowieka, przypisujemy zupełnie czytelną treść sformułowaniu: „zacząć istnieć”.

„Początek życia” jest problemem boleśnie dotykającym współczesności. Ewidentnie człowiek może niszczyć istniejące już życie, a nawet nazywać to swym-człowieka „prawem”, wszelako nikt nie może przeczyć, że to samo życie można też zachować. Demiurgiem własnej egzystencji człowiek nie stanie się nigdy. Może tylko podejmować działanie autodestrukcyjne przewrotnie nazywając je „działaniem prawodawczym”. Dziecko przychodzi na świat we właściwym dla siebie środowisku. Zaistnienie jego ma bliższą przyczynę we współistnieniu osób, które są jego rodzicami.

Demiurgiczna aktywność człowieka sprowadza się praktycznie zawsze do destrukcji naturalnego środowiska (zaistnienia) człowieka. Nieznane dotąd choroby cywilizacyjne prowadzą do coraz większej degradacji nawet sfery somatycznej człowieka. „Doskonalenia” ewidentnie tu nie widać. Ład, który widzimy w naturze, jest czymś, co działanie człowieka poprzedza – by mogło to być działanie godziwe. Jeżeli wola i natura to dwa pryncypia obecne w świecie,²⁷⁶ to jednak pierwszy impuls woli ku dobru jest niewątpliwie *impulsem naturalnym* – pragnieniem doskonałości *natury*. Wszak wola też ma własną naturę, a nie jest pragnieniem co do pryncypium i kresu nieokreślonym.²⁷⁷ Fakt ten przesądza o pierwszeństwie

²⁷⁵ I^a q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod, cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicuius superioris agentis, necesse est ea quae a natura fiunt, etiam in Deum reducere, sicut in primam causam. Similiter etiam quae ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiore causam, quae non sit ratio et voluntas humana, quia haec mutabilia sunt et defectibilia; oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium, sicut ostensum est.

²⁷⁶ Contra Gentiles, lib. 3 cap. 56 n. 5. Quicquid igitur est in re quod non potest cognosci per cognitionem substantiae eius, oportet esse intellectui ignotum. Quid autem velit aliquis volens, non potest cognosci per cognitionem substantiae ipsius: nam voluntas non tendit in sua volita omnino naturaliter; propter quod voluntas et natura duo principia activa ponuntur. Non potest igitur aliquis intellectus cognoscere quid volens velit, nisi forte per aliquos effectus, sicut, cum videmus aliquem voluntarie operantem, scimus quid voluerit; aut per causam, sicut Deus voluntates nostras sicut et alios suos effectus, cognoscit per hoc quod est nobis causa volendi; aut per hoc quod aliquis alteri suam voluntatem insinuat, ut cum aliquis loquendo suum affectum exprimit.

²⁷⁷ De potentia, q. 3 a. 7 ad 9. Ad nonum dicendum, quod licet natura et voluntas sint secundum esse disparata, tamen in agendo habent aliquem ordinem. Nam sicut actio naturae praecedat actionem voluntatis nostrae, ratione

prawa naturalnego. To, że dana rzecz zaczyna istnieć, oznacza praktycznie to, że widzimy jej współistnienie z innymi: współistnienie harmonijne; zgodne z planem Bożego intelektu, ale przede wszystkim: z prawem naturalnym, bez uznania którego życie w świecie realnym podobne byłoby do snu, a nie – do działania.

Consensus matrimonialis jest aktem afirmacji prawa naturalnego, choć dla uznania go nie trzeba analizy natury, której dokonują nauki przyrodnicze. To sama natura bywa tak dostępna poznaniu potocznemu. Można by to nazwać „ekologią fundamentalną”: „ekologią rodziny”, gdyż to *natura* danej osoby w całej swej złożoności jest przedmiotem radykalnej afirmacji w wypadku zgody małżeńskiej. *Ta natura jest nam-ludziom najbliższa* (bodaj w sensie dosłownym nawet), choć naturalnym z kolei środowiskiem rodziny bywają lasy, rzeki: przyroda kraju ojczystego.

Powoływać do istnienia bez tegoż planu intelektu Bóg nie może; nie może bowiem podejmować działań absurdalnych: taka „moc” równałby się możliwości zaistnienia nonsensu. Jedynie kreowana przez człowieka „idea Boga” może pokazywać się tak „inkluzywna”, że dopuszczałaby działania niezgodne z prawem naturalnym, a tradycyjnie uważane za niegodziwe – w imię „nowoczesności” i „humanizmu”. Do-wolność musi się jakoś wpisywać w samo pojęcie „idei Boga”. Jeżeli tradycyjnie uważano Go za sędziego ludzkich czynów, a ład świata – za dzieło Jego sprawiedliwości, to „idea Boga” mogłaby być tak dalece „inkluzywna”, a „Bóg” tak dalece „wyrozumiały” dla ludzkich występków, że „gotów byłby” on się usunąć ze świata w bliżej niekreślone miejsce: z dala od ludzi prawdziwie „wolnych”. Nie przyjmuje się do wiadomości tego, że takie „opuszczenie świata” byłoby równe opuszczeniu ludzi skrzywdzonych. Zdanie tych „silnych” i „wolnych” Pismo św. przytacza w słowach: „Nie widzi nas Pan, opuścił Pan ziemię” (Ezech. VIII, 12: non videt dominus nos; dereliquit dominus terram) oraz: „Obłoki tajemnicą jego, ani się rzeczom naszym przypatruje: a około zawias niebieskich przechodzi się (Iob XXII, 14: nubes latibulum eius, nec nostra considerat, et circa cardines caeli perambulat; BW).²⁷⁸

Gdyby wybory i poruszenia woli ludzkiej nie zamykały się w rządach Opatrzności, prawdziwiej byłoby powiedzieć, że sprawy ludzkie w ogóle nie podpadają pod rządy

cuius in operibus artis, quae a voluntate sunt, naturae operatione indiget; ita voluntas Dei, quae est origo omnis naturalis motus, praecedat operationem naturae; unde et eius operatio in omni operatione naturae requiritur.

²⁷⁸ Contra Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 15. Et Sap. 8-1: attingit a fine usque ad finem fortiter: idest, a primis creaturis usque ad infimas earum. Ezechiel etiam [...] arguitur opinio quorundam qui dicebant, dereliquit dominus terram, dominus non videt; et Iob 22-14, circa cardines caeli perambulat, nec nostra considerat.

Summa Theologiae I, q. 8 a. 3 co. Contra hos ergo oportet dicere quod Deus sit in omnibus per potentiam suam. Fuerunt vero alii, qui licet crederent omnia esse subiecta divinae potentiae, tamen providentiam divinam usque ad haec inferiora corpora non extendebant, ex quorum persona dicitur Iob XXII, circa cardines caeli perambulat, nec nostra considerat. Et contra hos oportuit dicere quod sit in omnibus per suam praesentiam.

Summa Theologiae I, q. 22 a. 2, co.; De veritate, q. 5 a. 3 co.; Super Iob, cap. 22.

opatrznościowe Boga.²⁷⁹ Stanowiłoby to przeszkodę dla ufności modlitwy.²⁸⁰ Byłaby to prawdziwa samotność.

Gdyby (zamiast miliardów bytów, które rzeczywiście istnieją) Bóg stworzył tylko jeden jedyny byt, a byt ten obdarzony byłby – jako naturalnym uposażeniem – zmysłami i rozumem, żaden dowód na istnienie Boga nie byłby dla bytu owego możliwy. Rozumowanie bowiem zakłada przechodzenie z jednego obiektu na drugi (wedle wymogów zasady niesprzeczności). Jeżeli w filozofii zwanej nowoczesną brak miejsca na dowód na istnienie Boga, to stało się tak dlatego, że Kartezjańska *cogitatio* jako tzw. świadomość – „jeden jedyny byt” niematerialny – stapia w sobie płynne funkcje zmysłowości (czucie, wyobrażanie sobie itp.).

Hipoteza „stworzenia jednego tylko człowieka” może wydawać się absurdalna, faktem jest jednak, że Awiceniański „floating man argument” jest właśnie taką hipotezą: mając stanowić dowód istnienia samoświadomości. Pojawienie się u Awicenny tegoż argumentu stało się możliwe dlatego, że Awicenna przynajmniej po części inspirował się neoplatonizmem. Już nie jako hipoteza, ale jako pewnik (zupełnie zgodnie z zasadami neoplatońskiego gradualizmu) przyjmuje Awicenna, że Bóg stwarza rzeczy w pewnej *sekwencji*. Tomasz mówi o *porządku*. Porządek stworzenia wymaga z konieczności, by człowiek miał zmysły po to, aby mógł z danych zmysłowych czerpać materiał do poznania świata, a ciało – po to, aby postrzegać zmysłami. Awicenie zaś chodzi o *uszeregowanie* bytów na planie linearnym. Zupełnie zgodnie z zasadami neoplatonizmu Awicenna przyjmuje, że „z jednego pochodzić może tylko jedno”. Bóg „stwarza” Pierwszą Inteligencję, ta – Drugą, aż do dziesiątej z kolei.²⁸¹ Tę zaś ostatnią nowożytni następcy Awicenny nazwali kolektywną świadomością ludzkości – celem jej „moralnego samodoskonalenia”.

Jest pewna racja w zasadzie *ex uno non nisi unum* (z jednego – jedno), wszelako nie dotyczy ona stosunku Boga do tego, co przez Niego *stworzone*. Bóg rodzi tylko *jedno Słowo*, zrodzenie jednak jest czymś zupełnie *różnym* od stwarzania. Mądrość jest *appropriatum*

²⁷⁹ Contra Gentiles, lib. 3 cap. 90 n. 7. Si igitur electiones humanae et voluntatis motus non cadunt sub divina providentia, sed solum exteriores proventus, verius erit quod res humanae sint extra providentiam, quam quod providentiae subsint. Quod quidem ex persona blasphemantium inducitur, Iob 22-14, circa cardines caeli perambulat, nec nostra considerat; et Ezech. 9-9, dereliquit dominus terram, dominus non videt; et Thren. 3-37, quis est iste qui dixit ut fieret, domino non iubente?

²⁸⁰ Compendium theologiae, lib. 2 cap. 6 co. Et ideo Chrysostomus dicit: cum dicimus, qui es in caelis, non Deum ibi concludimus, sed a terra abducitur orantis animus, et excelsis regionibus affigitur. Est autem et aliud orationis sive fiducia impedimentum, quod orans habet de Deo, scilicet si putet aliquis humanam vitam a divina providentia esse remotam, secundum quod ex persona impiorum dicitur Iob XXII, 14: nubes latibulum eius, nec nostra considerat, et circa cardines caeli perambulat; et Ezech. VIII, 12: non videt dominus nos; dereliquit dominus terram. Contrarium autem apostolus Paulus Atheniensibus praedicans ostendit, dicens: non longe est ab unoquoque nostrum, in ipso enim vivimus, movemur et sumus, quia scilicet per ipsum nostrum esse conservatur, vita gubernatur, motus dirigitur, secundum illud Sap. XIV, 3: tua autem, pater, providentia ab initio cuncta gubernat, tantum quod nec eius providentiae minima animalia subtrahuntur, secundum illud Matth. X, 29-30: nonne duo passeret asse veneunt et unus ex illis non cadet super terram sine patre vestro?

²⁸¹ Sth., I, 47, 1, c.

(cecha w przybliżeniu wyróżniająca) Logosu.²⁸² O mądrości zaś Tomasz mówi, że jest przyczyną *różnorodności* rzeczy.²⁸³ Chodzi to o *zamierzoną* przez Boga w akcie stwórczym *wielość* rzeczy. Mocy „unifikującej” projektowanej przez systemy polityczne XX wieku mądrość *Boga* w ogóle nie ma. Jedność pochodząca od Logosu jest to jedność ładu, nie zaś zrównania.

Klasyczny gradualizm neoplatoński przyjmuje istnienie wielu poziomów doskonałości (Awicenna mówi o dziesięciu). Ci jednak, którzy (jak Bergson) interpretują myśl Awicenny szereg wieków później, mówią o *ciągłym* rozkładzie energii kosmicznej. *Élan vital* w kolejnych „formach” życia znajduje – by tak rzec – tylko tymczasowe oparcie. Bergsonowskie „gatunki” są pozbawione trwałości. Metaforyka zastępuje u Bergsona rozumowanie: świat jest niczym innym jak energią, a zatem i nigdy nie kończącym się procesem. Materiał wybuchowy eksploduje na cząstki, które same potem eksplodują na inne – mniejsze.

Neoplatonicy ci piszą „o pochodzeniu gatunków”, nie próbując głębiej analizować zasady: „z jednego pochodzi tylko jedno”. Być może naturalną rzeczą jest zastanawianie się nad „pochodzeniem” zwierząt i roślin, wszelako odnośnie do „pochodzenia gatunków” (origin of species) musielibyśmy zastanowić się przede wszystkim, skąd „pochodzą” species (pojęcia ogólne) *w naszym umyśle*. Warunkowo możliwa do przyjęcia zasada: „z jednego pochodzi tylko jedno” może być zastosowana tu właśnie: species (zwana przez scholastyków postacią zastępczą wyabstrahowaną z wyobrażeń) pochodzi od rzeczy jednostkowej (choć jest podobieństwem tego wszystkiego, co dzieli ona z innymi co do gatunku z nią identycznymi obiektami). Nadto biorąc wyraz „species” w szerszym znaczeniu (pojęcia, idei, czy cokolwiek podobnie nazwanego), widzimy, że konieczność dowodu naukowego wymaga, by z jednego terminu średniego sylogizmu pochodziła siła dowodzenia sylogizmu dowodzącego. Píše o tym Arystoteles w *Analitikach Wtórych* jako o niezbywalnym wymogu metodologicznym. Podobnie *mutatis mutandis* musi rzecz się przedstawiać z myśleniem i działaniem Boga. Za ideą porządku świata idzie akt stwórczej woli Boga. Ten zaś nie ogranicza się do jednego możliwego skutku (jak u Awicenny), ale do wszystkiego, co pomyślane jest przez Boga w określonym porządku. Porządek ten oczywiście wymaga istnienia parzystych relacji między obiektami, bo całość tych parzystych relacji stanowi o ładzie świata. Ale „parą” żadnej z tych relacji Bóg oczywiście nie jest. Takie wyobrażenie

²⁸² Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 pr.

²⁸³ Summa Theologiae I, q. 47 a. 1 co. Unde perfectius participat divinam bonitatem, et repraesentat eam, totum universum, quam alia quaecumque creatura. Et quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum, ideo Moyses dicit res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiae. Et hoc est quod dicitur Gen. I, dixit Deus, fiat lux.

Summa Theologiae I, q. 47 a. 2 co. Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatae esse videntur, sicut mixta perfectiora sunt elementis, et plantae corporibus mineralibus, et animalia plantis, et homines aliis animalibus; et in singulis horum una species perfectior aliis invenitur. Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inaequalitatis. Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus.

uchybiałoby doskonałości Boga: jego wszechmoc nie ogranicza się do jednego tylko bezpośrednio Odeń podchodzącego skutku.

Myślą człowiek upodabnia się najbardziej do Boga; specjalnie myślą o Objawionej Prawdzie Trójcy św.. Jest to summum doskonałości pod względem duchowym.²⁸⁴ Oczywiście bycie obrazem Boga nie oznacza pragnienia „naśladowania” Boga we wszystkim, bo stworzyć świata lub choćby tylko jednego bytu – nie możemy. Demiurgiem własnej egzystencji też człowiek stać się nie może.

Człowiek jest obrazem Boga w tak opisany sposób. Karykaturą Boga byłby człowiek, które za zasadę myślenia przyjąłby zasadę życiowego immanentyzmu i ewolucjonizmu. Definicje i sylogizmy, które każdy rzecznik idei oświecenia generalnego będzie postrzegać jako wyraz wsteczności, konserwatyzmu i wszystkiego, co „postępowi” przeciwne, są w rzeczywistości niezbywalnym elementami działania i myślenia człowieka. Formy religijne muszą być zupełnie zachowawcze: wszak chcemy zachowania i bronięcia życia, bo wszelka próba jego „kreowania” polega na jego niszczeniu – najpierw.

Współczesny neoplatonizm jest zdominowany przez ideę ciągłości zmian. Minimum realizmu wymaga afirmacji tej cechy *poszczególnych* zmian, jaką jest ich ciągłość. Wszelako sama fizyka współczesna falsyfikuje *radykałność* idei ciągłości zmian. Według Arystotelesa, naturalnym kresem *jednej* zmiany jest nabycie formy (przypadłościowej lub substancjalnej). Istnienie owych form jest powszechnie przez neoplatoników odrzucane.

„Gatunki” Darwina nie są (być nie mogą) niczym stałym. Nie są dyskretnymi poziomami kosmicznej energii, wszystko bowiem ulega rzekomo transformizmowi. Oczywiście istnienia Boga Darwin nie usiłował udowodnić. W innych wszelako postaciach ewolucjonizmu pojawia się przynajmniej *problem* Boga. Bergson mówi cokolwiek o Bogu, czego wszelako nie da się uznać za racjonalne argumenty co do Jego-Boga przymiotów. Podobnie Loisy: formalnie (deklaratywnie) jest pierwotnie teistą, ale sama ewolucja jego-Loisy’ego poglądów w kierunku „panteizmu humanistycznego” pokazuje, że wyraz Bóg staje się pustym dźwiękiem: bez formalnego określenia, czym Bóg jest, wszelkie wypowiedzi o Nim są naznaczone organiczną nieścisłością.

Awicenna nie przyjmuje dowodu istnienia Boga w sensie Arystotelesowskim, choć wiele w *Metafizyce* o Nim mówi. Tak samo mamy jeszcze u Awicenny etykę, podczas gdy ten sam wyraz u modernistów w ogóle traci obiektywny sens. Odnosnie zaś do darwinizmu mówienie o etyce (w sensie klasycznym) wyda się zupełną niedorzecznością: jeśli prawem istnienia jest walka o byt, to „moralnie” uzasadnione będzie: krzywdzenie słabszych, eliminacja chorych, czy też eugenika. Ogólnie rzecz biorąc, zasady neoplatonizmu (jeśli przeprowadzone są dość konsekwentnie) wykluczają racjonalną analizę postępowania. W ten sposób widać, że – teoretyczny jakby się mogło wydawać – problem ważności dowodu na istnienie Boga ma zupełnie praktyczny wyznacznik w zasadach organizacji życia społecznego i indywidualnego. Nie chodzi w etyce klasycznej bynajmniej o jurydyczne pojęcie Boga-sędziego ludzkich czynów *bezpośrednio i a priori*. Fakt, że Bóg jest i być musi obiektywnym sędzią tychże czynów, wynika z Jego statusu bytowego, a ten możemy rozważać zostawiając tymczasowo na boku problem sądu. Bóg humanistów – przeciwnie jest tak „wyznawcą”, że jakby usuwa się w nicość – na rzecz jednej „ludzkości”.

²⁸⁴ STh., I, q. 93, a. 8, c.

Idea istnienia „jednego człowieka” może wydawać się niesamowitością, ale uważna lektura Medytacji Descartes’a pokazuje, że przecież nie czego innego tam się dowodzi, jak właśnie przyczyny istnienia *jednej* skończonej jaźni myślącej (tzn. Descartes’a). Mamy tutaj dowód – *sit venia verbo* – „*ex contingentia Cartesii*”. Patrząc na siebie samego dość uważnie Descartes w końcu stwierdza, że sam siebie do istnienia powołać by nie mógł – w danym bowiem razie wyposażyłby się on we wszystkie doskonałości, których istnienia jednak Descartes u siebie nie widzi. Większość ludzi istotnie widzi własne niedoskonałości, ale trudno stąd wyprowadzić obiektywnie ważny dowód na istnienie Tego, który tym niedoskonałościom miałby zaradzić.

Dzieje filozofii po śmierci Descartes’a pokazują dowodnie, że użycie cudzysłowu w wyrazie „dowód” jest w pełni uzasadnione. Gdybyśmy mieli tu dowód w sensie arystotelesowskim, dowód generujący pewność co do istnienia Boga, to marksieści z pewnością nie uważaliby Descartes’a za swego prekursora. Podobnie Spinoza: „dowodzi” *de facto* tożsamości człowieka z Bogiem, Leibniz zaś „dowodzi” konieczność stworzenia. Jeśli bierzemy za definicję nominalną Boga definicję opatrności (Ten, od którego ostatecznie zależy wszystko, a więc i moje życie), to żaden z tych „dowodów” prawdziwym dowodem nie jest. Charakterystyczne jest to, jak Descartes w Przedmowie do Medytacji cytuje List do Rzymian 1. 19nn: *pomijając* w ogóle wyraz stworzenie (creatura; κτίσις). Krótko mówiąc: nie dowodzi on tego, czego ludzie właśnie po owym dowodzie by się oczekiwali.

Każde z osobna stworzenie Boga jest przygodne, albowiem istnienie jakiegoś określonego bytu nie może być zupełną przyczyną istnienia innego bytu: przyczynowanie zwane na przykład rodzeniem ogranicza się do zaistnienia człowieka w obrębie gatunku „człowiek”. Wola Boga ma za przedmiot – istotnie – rzeczy przygodne, ale chcenie Boga idzie z natury za jego-Boga rozumieniem, stąd też działań nieprzewidywalnych (niezgodnych z porządkiem zaistnienia) Bóg podejmować nie może. Pewne Jego działania mogą być dla nas-ludzi niezrozumiałe ze względu na słabość naszego-ludzkiego intelektu, ale w ogóle niezrozumiałe być nigdy nie mogą. Wszystko, co pochodzi od Boga, pochodzi od niego w określonym porządku (Rom. 12. 1). W Komentarzu (nr 1024) Tomasz trzyma się wersji Wulgaty, która mówi o ładzie w ogóle, a nie tylko o władzy.²⁸⁵ Ten porządek – wbrew temu, co twierdzi Szkot – *bezpośrednio* nie jest nam dany poznawczo: akty intelektu nigdy nie są – wyrażając się językiem współczesnym – „intencjonalne”. *Intentio* – *zamierzenie* stwórcze Boga poznajemy do pewnego stopnia badając współistnienie bytów przygodnych w realnym świecie.²⁸⁶ Mimo, że byty są przygodne, to ich współistnienie, bynajmniej zupełnie przygodne nie jest. Na tym fakcie opiera się możliwość przeprowadzenia dowodu na istnienie Boga a posteriori.

Wszystko, co pochodzi pod Boga *musi* być uporządkowane, „wszechmoc” bowiem, która ten porządek by naruszała, jest płodem wyobraźni, nie zaś zdyscyplinowanego wysiłku myśli. To samo trzeba powiedzieć o idei „wielości światów”. Pojawia się ona najpierw u

²⁸⁵ Super Sent., lib. 2 d. 6 q. 1 a. 4 co. Ex natura enim quidam aliis superiores fuerunt: et quia peccatum naturam non tollit, consequitur etiam post peccatum, ut quidam aliis superiores remaneant. Ad sapientiam etiam divinam pertinet ut *quae a Deo sunt, ordinata sint* ab eo a quo omnis potestas est, ut dicitur Rom. 13 [...].

²⁸⁶ Por. Rozdział VIII. *Intentio ε*. Rozdział VIII. *Intentio e*. Dążenie do pełni istnienia i pełni prawdy, s. 139, przyp. 150.

Demokryta, ale współcześnie jest atrakcyjna ze względu na zasady szkotyizmu, z których wyprowadzić się ona daje łatwiej. „Wiele” światów istnieć nie może albo inaczej: nie mogą *osobno* aktualnie współistnieć *obok siebie* byty *zupełnie* odizolowane. Przesłanka mniejsza Tomaszowych dowodów na istnienie Boga falsyfikuje istnienie nieskończonego ciągu aktualnie istniejących przyczyn narzędnych i w ogóle aktualnego współistnienia nieskończonej ilości bytów. „Nieskończone” to tyle, co potencjalnie niepowiązane. Agnostycyzm otwiera w ten sposób wrota do relatywizmu i tzw. indywidualizmu, w myśl którego interakcje między ludźmi są prostą pochodną tylko ich istnienia w danym miejscu.

Podobnie sekwencja czasowa poszczególnych zdarzeń ludzkich nigdy „radykalanie przygodna” nie jest i być nie może. Egzystencjaliści mówią o „projektowaniu egzystencji” – w przyszłość, a odrzucenie takowej „wolności” autokreacji poczytują za ujmę człowieczeństwa.

Istnieje wiele rzeczy, których zmienić nie możemy. Wiele również informacji, których nie da się praktycznie wykorzystać w życiu, jest dla nas zupełnie bezużyteczna. Margines wolności może wydawać się stosunkowo wąski, ale zawsze powinniśmy mieć na uwadze starożytną maksymę: „nie pożądamy rzeczy niemożliwych”. Działanie praktyczne nie jest bynajmniej kompromisem między marzeniem, a inercją, ale dokładnym obliczeniem kroków i czynów, których rzeczywiście możemy dokonać.

Fenomenologowie za „zagrożenie człowieczeństwa” poczytywali „świat faktów”, w którym na wolność nie byłoby miejsca, wszelako przeprowadzenie eksperymentu naukowego bez istnienia *przedmiotowej* konieczności natury jest niemożliwe. Prawdziwym problemem jest, by nie stać się „przedmiotem”. Leibniz padł ofiarą *ekstensji* ważności metody eksperymentalnej na autora eksperymentu, co możemy nazwać alienacją, choć jego stanowisko zwane bywa po prostu determinizmem. Usiłowania Husserla idą w tym kierunku, aby obok – jakże wszak mu potrzebnej – sfery działalności naukowej zrobić miejsce na świat taki, jakiego autentycznie doświadczamy. Stąd też szczególna rola „naocznie prezentującej świadomości”. Żyć winniśmy – jak się wydaje – zasadniczo w „czasie teraźniejszym”. Problemem jest to, czy jest to świat *realny*.

Jakkolwiek wypada się zgodzić z tym, że upewniamy się co do istnienia rzeczy wówczas, gdy ją aktualnie postrzegamy (zgodnie z zasadą: *omnis scientia in visione rei praesentis perficitur*; wiedza dochodzi do postaci doskonałej wobec przedmiotu „ujrzanego”),²⁸⁷ to jednak nauka ogóle polega raczej na „spojrzeniu wstecz”. Jeśli poszukujemy pewności naukowej, to naturalnie zwracamy się ku przeszłości, stosując zasadę *factum infectum fieri non potest* (fakty dokonane nie mogą być unicestwione). Dopiero potem (opierając się na takim rozumowaniu teoretycznym) „patrzemy w przyszłość”, tzn. sylogizm dowodzący nauki stosujemy do rzeczy jednostkowych, które są przedmiotem działania,

²⁸⁷ De veritate, q. 14 a. 9 co. Quandocumque autem deficit ratio proprii obiecti, oportet quod et actus deficiat; unde, quam cito incipit aliquid esse praesens vel apparens, non potest ut obiectum subesse actui fidei. Quaecumque autem sciuntur, proprie accepta scientia, cognoscuntur per resolutionem in prima principia, quae per se praesto sunt intellectui; et sic omnis scientia in visione rei praesentis perficitur. Unde impossibile est quod de eodem sit fides et scientia.

zgodnie z zasadą *intellectus speculativus extensione est practicus*.²⁸⁸ Stąd też samo przemyślenie działania trzeba nazwać „sylogizmem działania”. Kroki nasze, które kierujemy w przyszłość (obojętnie czy dosłownie, czy analogicznie pojętą) odmierzamy dość starannie, by nie stały się one „przygodne” tzn., tak, aby nasze działanie nie było przypadkowe.

Istnienie każdej rzeczy z osobna i istnienie całego świata jako całości jest przygodne. Rzeczy, które nas otaczają, *same z siebie* konieczności w sobie nie mają. Z tym zgodzą się chyba wszyscy. Empiryzm to stanowisko głoszące poznanie tego, co szczegółowe przed tym, co ogólne. Wszelako różnica między empiryzmem Arystotelesa a „empiryzmem” Kanta, który w „Krytyce czystego rozumu” mówi: „Choć [...] wszelkie nasze poznanie *rozpoczyna się* wraz z doświadczeniem, to przecież nie całe poznanie *wypływa* właśnie dlatego z doświadczenia”, jest (powinna być) czytelna. Dla Kanta źródłem poznania są tzw. „dane wrazeniowe” (takie jednostki), albowiem „umysł w przyrodzie nie znajduje nic złożonego”. Natomiast dla Arystotelesa przedmiotem doświadczenia są fakty, czyli *kompleksy* rzeczy, a natura („co” rzeczy) jest poznawana na drodze abstrakcji dopiero. Każda zaś rzecz z osobna – na drodze refleksji po ujęciu pojęcia ogólnego. Stąd też nie można powiedzieć, że – wedle Arystotelesa – poznajemy „poszczególne substancje” (konie, drzewa, itd.), a potem formujemy pojęcie ogólne: „koń”, „człowiek”, „dąb” im odpowiadające. Tak uformowany ogół byłby (miałby być) tylko *przybliżeniem* cech wspólnych przysługujących rzekomo wprzód poznawanym jednostkom: tak jest w myśl teorii supozycji Ockhama. Jednostki takowe byłyby tylko „okazją” do wyprowadzenia z samego intelektu pojęć ogólnych (tak twierdzi Kant za Szkotem). „Wyprowadzanie” to musiałoby być jednak pozbawione *naturalnych* praw intelektu (immanentnej dla ludzkiego rozumowania konieczności celu). W ten sposób *cogitatio* jest już u Descartes’a „naddatkiem” nad surową materią rzeczy, wśród których rozpoczyna się nasze poznanie. La Mettrie z przesłanek Descartes’a wyciąga zupełnie uprawniony wniosek. Jeżeli „materia” istnieje niewątpliwie (niezależnie od formy), to być może istnieje *tylko* materia, a „myślenie” jest tylko jej epifenomenem. Jeśli myślenie nie jest – jak u Arystotelesa – procesem *naturalnym* poddanym zasadzie niesprzeczności – to jest czymś z istoty swej nieokreślonym. Wszystkie postaci myślenia jako *pozbawione* niesprzeczności muszą rozwijać się na drodze *przewycięzania* sprzeczności w takowej myśli immanentnej. „Prawda” pokaże się dopiero (w najlepszym razie) jako uwieńczenie procesu cywilizacyjnego – u krańca dziejów ludzkości (Hegel). Ponieważ jednak od krańca owego jesteśmy wciąż oddaleni, zupełnie przekonani jesteśmy przynajmniej co do istnienia „materii”. Świat filozofii greckiej jest ładem, świat zaś postmodernisty będzie – *par esprit de contradiction* – „bezładem”, co przyznane zostanie nie tylko konsekwentnie, ale i nawet skwapliwie.

Można oczywiście powiedzieć, że racjonalność schematu budowy kosmosu musi istnieć w umyśle Boga zanim On świat w ogóle stworzył. Dla człowieka wierzącego ten Augustyński egzemplaryzm *był* czymś zgoła naturalnym. Problem w tym, że większość ludzi obecnie nie przyjmuje kreacjonizmu. Stąd też mówienie o ideach jako *wzorach*, wedle

²⁸⁸ Summa Theologiae II-II, q. 4 a. 2 ad 3. Sed quia veritas prima, quae est fidei obiectum, est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum, ut patet per Augustinum, in I de Trin. inde est quod per dilectionem operatur. Sicut etiam intellectus speculativus extensione fit practicus, ut dicitur in III de anima.

których dokonało się *stworzenie*, jest zupełnie nieprzekonywające. Jest to argument teologiczny raczej, a od człowieka „nowoczesnego” tego typu racjonalności wymagać już obecnie niepodobna. Jeżeli poznajemy rzeczywiście istoty rzeczy (to, *czym* one są mimo zmienności, której podlegają), to sposób ich poznania zapewne bardziej przekonująco poda Arystoteles – opierając się na rozumie naturalnym. Arystoteles przyjmuje naturalny punkt wyjścia rozumowania, choć *wnioski*, do których dochodzi, są zupełnie zgodne z wnioskami Augustyna. Arystoteles nie formułuje postulatów; po prostu stwierdza, że człowiek rozumny winien poddać analizie to, co poznaje. Wystarczy zaś przytoczyć pierwsze stronicę Krytyki Kanta, żeby się przekonać, że z zasady wszelka analiza faktów musi być dla Kanta niedozwolona. Myśl Kanta *od początku* dokonuje syntezy – czegoś zupełnie analizie przeciwnego. Istnieje tylko „analityka *transcendentalna*” tzn. analiza *warunków* poznania a priori.

U Wittgensteina, pojawia się potem idea „atomizmu logicznego” (taki okazjonalizm). Świat składałby się z niepowiązanych ze sobą „cząstek”, które Wittgenstein nazywa co prawda faktami, ale przez „fakt” rozumie coś zgoła innego niż Arystoteles. „Fakty” Wittgensteina *muszą* być ze sobą niepowiązane; fakty – w rozumieniu Arystotelesa – niepowiązane być *nie mogą*: przede wszystkim w węższym kręgu naszej egzystencji, która w przeciwnym razie byłaby podobna do snu. Zamykałaby się droga do „wiązania” rzeczy w sposób wymagany przez etykę. Racjonalność ludzkiej egzystencji – jej stopień – jest wprost proporcjonalna do odkrywania w sercu samej natury – istotnego powiązania faktów, aż do ujęcia ich pełnej struktury zwanej kosmosem. Każda *reprezentatywna* część kosmosu daje wystarczające przesłanki do koniecznego stwierdzenia, że autorem powiązania takich faktów musi być Stwórca rzeczy – Bóg. Problemem może być oczywiście to, że – jakkolwiek wszystkie nauki realne badają fakty (w rozumieniu Arystotelesowskim) – to przedmiot (genus subiectum) żadnej z nauk szczegółowych nie jest reprezentatywnym wycinkiem kosmosu. W dowodzie na istnienie Boga, hipoteza ciągu nieskończonego (jej falsyfikacja) jest krokiem, którego dokonać może tylko metafizyka. Kant wydaje się podzielać to mniemanie, ponieważ temuż elementowi dowodu poświęca on obszerne partie Krytyki, ta wszelako rozwija się w schemacie zaproponowanym przez awerroistów. W polemice z nimi Tomasz stwierdza, że nie potrzeba – jak błędnie oni przypuszczali – poznania *całości* kosmosu dla poznania Boga (a to pojęcie całości ma przed oczyma Kant), bo dla poznania istnienia stwórcy świata wystarczy poznanie ciągu przyczyn, które – jak nić Ariadny – wiodą ku Arché: z całą pewnością dowodu naukowego.

Dualizm Szkotowy prowadzi do przeciwstawienia myślenia i „materii”. W zależności od partykularnych opcji poszczególnych kontynuatorów myśli Szkota przewagę daje się jednemu – kosztem drugiego. I tak mamy determinizm Leibniza, który chce konieczność logiczną „wcielić” w świat materialny; mamy też panlogizm Hegla, ale mamy też różne postaci materializmu. W pewnym sensie wszystkie te opcje filozoficzne nawzajem się uzupełniają.

„Dowód” Szkotowy zawiera w sobie *petitio principii*. Nauka, której istnienie Szkot postuluje, ma za zadanie udowodnić istnienie Boga. Ten jej wniosek *de facto* się przyjmuje, a następnie rozwija się naukę dostosowaną z góry do osiągnięcia tego zaplanowanego wniosku. Według Arystotelesa, udowodnienie istnienia Boga *nie jest formalnie* wpisane w naturę metafizyki. Jeżeli metafizyka miałaby – w ten właśnie sposób Boga za przedmiot – to dla

kogoś, dla kogo istnienie Boga jest nieoczywiste, metafizyka nie mogłaby być *instrumentem* poznania Boga (przedmiot każdej naszej czynności musi różnić się od narzędzia, którym na nim operujemy; jest to bowiem definicja narzędzia; środka). Po Szkocie istotnie w filozofii dokonało się odrzucenie metafizyki.

Szkot nie przyjmuje „neutralnego” punktu widzenia. Wydaje się on nie dopuszczać do głosu wątpliwości adwersarza, który – nawet w swym własnym umyśle – formuje na drodze pewnego dialogu wewnętrznego argumenty za i przeciw. W *realnym* świecie każdy może powziąć taką oto myśl: „Wszystko wydaje się przemawiać za tym, że Bóg nie istnieje” – myśli takiej jednak zawsze *może* towarzyszyć *ciąg dalszy* – „... ale ...”. „Wszystko” to nader często kontekst kulturowy, w którym wzrastamy, a który – kreując simulacra – nimi nas od Boga odgradza. Człowiek, który biernie podaje się łatwym sugestiom co do sposobu uogólniania danych zmysłowych w dowolnym kierunku staje się *de facto* politeistą. Może być politeistą nawet tak radykalnym, że w jego poli-teizmie, „teizm” w ogóle zostaje pochłonięty przez „prefiks”, dając tym samym „pluralizm światopoglądowy”. Weźmy więc pod uwagę ową kondycję politeisty; zwolennika modnego dziś relatywizmu. Kierowanie do niego argumentów typu: „Winienesz zająć się metafizyką, ponieważ ona doprowadzi cię do stwierdzenia istnienia Boga”, jest niepoważne. Tego wniosku „politeista” wcale wyprowadzić nie chce. Albo wniosek ten zdecydowanie odrzuca, albo chce po prostu czegoś zupełnie innego, co z wnioskiem tym nie pozostaje w żadnej wyraźnej relacji. Stąd też pod adresem politeisty kierujemy nie ów postulat, ale owo skromne (choć nader ważne): „ale ...”. Filozofia o prawdziwie *maksymalistycznym* zakroju zaczyna się od prawdziwie *drobnego* „zastrzeżenia”. „Człowiek współczesny” może być istotnie politeistą, wszelako w nim samym (w jego własnej naturze) ciągle tkwi coś, co temuż politeizmowi się przeciwstawia. Intelpekt poddawany permanentnej ideologizacji (poddany kreowaniu simulaków) ciągle podnosi swoje „Veto”. „Wszystko przemawia za tym, że Bóg nie istnieje, ... *ale* ...”. „W istnienie Boga (jako człowiek prawdziwie nowoczesny) wierzyć nie powinienesz, ... *ale* ...”. „Wszystko, co stworzyła cywilizacja współczesna zupełnie ci do szczęścia wystarczy, ... *ale* ...”. Dopóty dopóki intelekt w zgodzie współbrzmującym chórze ludzi „nowocześnie” bezmyślnych jest stanie podnieść swoje Veto, dopóty godność człowieka, który na „stwarzaniu bogów” życia oprzeć nie chce, jest ustrzeżona. To właśnie metafizyka podnosi wciąż Veto wobec rozmaitych form życiowej łatwizny i konformizmu. Jeżeli Gilson określił człowieka jako *animal metaphysicum*, to owo staropolskie Veto powinno specjalnie definiować tożsamość Naszego Narodu. Nie odwołujemy się w punkcie wyjścia dowodu na istnienie Boga do żadnego postulatu; odwołujemy się do „żywego argumentu”, jakim jest człowiek, w którego własnej naturze intelekt wciąż podnosi sprzeciw wobec popolitości myślenia opatrzonego błyszczącą etykietą „nowoczesności”.

Jeżeli poznawalibyśmy rzeczy w ich „rzeczy-wistości”, stalibyśmy się „reistami”, a to jest pewien wariant marksizmu. Pogląd reisty może wydać się naiwny, choć Ajdukiewicz wyraża się o nim oględniej. „Rzeczy”, które nas otaczają, współistnieją w związkach koniecznościowych, nie jako proste części całości, ale w związkach elementarnych: opartych na pierwszej zasadzie ładu kosmicznego – zasadzie niesprzeczności. Do tej zasady odwołujemy się w punkcie wyjścia metafizyki. Oczywiście zmusić nikogo do rozwinięcia tego typu aktywności nie możemy. Metafizyka stoi w sytuacji trudniejszej niż na przykład matematyka. Jeśli ktokolwiek twierdziłby, że „okrąg”, „prosta” itd. są pojęciami

pozbawionymi treści, matematyk po prostu wzrusza ramionami i odwołuje do powszechnej zgody tych, którzy ten typ racjonalności zupełnie efektywnie rozwijają. Rzecz przedstawia się inaczej z przedmiotem metafizyki. Istnienia *pozytywnej* treści pojęcia „ens inquantum est ens” na przykład Wittgenstein nie przyjmie do wiadomości: jest ono dla niego pojęciem „pozbawionym sensu”. Odwołać się w tym wypadku do autorytetu szerokich kręgów tych, którzy ten typ racjonalności rozwijali – dziś jednak już nie możemy. Samo istnienie metafizyki jest bowiem problemem, i tym ewidentnie różni się ona od matematyki.

Różni się ona *teraz*. Matematyka jest niewątpliwie osiągnięciem cywilizacyjnym; dziełem zdyscyplinowanego wysiłku myśli. Otóż nie jest bynajmniej jasne, by wszyscy w przyszłości chcieli ten wysiłek wydatkować; zwłaszcza jeżeli neomarksizm „wychowuje” ludzi w kierunku unikania *wszelkiego* wysiłku. Już obecnie mówi się o roli „empatii” w poznaniu typowym dla nauk ścisłych. Możliwe, że za lat powiedzmy 100 matematyka będzie równie „abstrakcyjna” i „nieżyciowa” dla ludzi tamtego czasu, jak nieżyciową jest metafizyka dla większości ludzi czasów współczesnych. Nikogo zmusić wszak do myślenia nie można. Metafizyka też bynajmniej nie wywiera takowego „przymusu”. Otwarta zostaje tylko pewna perspektywa rozwoju pełni człowieczeństwa; pełni intelektualnej. Natura ludzka jest definiowana przez *rationale*. Ono zawsze tkwić będzie w naszej naturze, bo ta ewolucji nie podlega. Paradoksalnie może nawet wówczas, gdy człowiek doświadczy czczości życia w świecie symulaków, głos jego intelektu odezwie się w nim samym ze zwielokrotnioną siłą. Mimo wszelkich „nowoczesnych” prób uczynienia życia „łatwiejszym”, w samym człowieku odzywać się będzie zawsze skłonność do analizowania faktów, czyli zastosowania zasady niesprzeczności. Wbrew temu, co twierdzi Kant, „naturalną skłonnością ludzkiego umysłu” jest nie tyle sama metafizyka, co raczej – bardziej ogólnie – wprowadzanie ładu w świat nas otaczający: w świat budowany ręką ludzką; ten bowiem, który jest dziełem Boga, doskonalszym nigdy stać się nie może (ani on, ani jego Stwórca „ideami” nie są). *Facta hominis* (człowieka) różnią się od *facta Dei* (Boga), wszelako doskonałość moralna człowieka polega na podporządkowaniu pierwszych – drugim. W świecie możemy dla siebie wytyczyć drogę do Boga wiodącą przez *facta Dei*.

Idea oświecenia generalnego odżyje w wieku XVIII w postaci zgoła odmiennej od tej zaprojektowanej w wieku XIV. W momencie, kiedy filozofowie przestali być teologami (a taka ewentualność jest zawsze do przyjęcia), teologia przestała być elementem komplementarnym dla idei oświecenia generalnego. Charakterystyczną cechą tego filozoficznego oświecenia jest oderwanie się od faktów, czyli od życia potocznego. Sposób filozofowania zaproponowany przez Descartes’a jest nawet deklaratywnie – obcy sposobowi wyrażania się „pospółstwa” (Medytacje, II. 32). Dowód istnienia samoświadomości naprzód, a potem samoświadomości rozszerzonej do rozmiarów totalnych z istoty swej musi być dowodem „oddzielania” się od „pospółstwa”.

Ten kartezjański dowód to – po pierwsze – dowód bycia-czymś-jednym w sensie neoplatońskim. Złudzenie takowej samowystarczalności można żywić dopóty, dopóki przebywa się w zaciszu na przykład gabinetu profesorskiego. W momencie jednak, gdy ów gabinet opuszczam, od razu staję w obliczu bytów *innych*, co do których przekonanie, że „są duszami” bynajmniej nie jest zupełnie ugruntowane. Widzę co prawda ciała ludzkie, ale „pod [nimi] mogłyby się ukrywać automaty” (Medytacje, II. 32). Descartes skierował Medytacje do „Uczonych mężów”, których zapewne do rzesz „pospółstwa” nie zaliczał. Jeżeli jednak

myślenie po prostu ma definiować „duszę”, (Descartes mówi: „gdybym zaprzestał w ogóle myśleć, to natychmiast bym cały przestał istnieć” (Medytacje, II. 27), to również „my”, które definiuje środowisko osób, po których Descartes spodziewał się może życzliwego przyjęcia Medytacji, jest definiowane przez *jeden ciąg myślenia* – bez możliwości wyodrębnienia osób w sensie wskazanym przez Boecjusza.

Wielość samoświadomości wydaje się czym wewnętrznym sprzecznym. Hegel nie używa pluralis w tym kontekście. Wielość jest domeną świata faktów, a te – „fenomenolog” traktować będzie zawsze podejrzliwie. „Myślenie jest”; fakty tylko się przydarzają. To znaczy być mogą lub – nie. „Zagrożona” bywa nie tylko autentyczność ludzkiej duchowości, ale też i istnienie w świecie faktów – z racji samej ich faktyczności.

Na problem można patrzeć od strony „pojawiania się” samoświadomości (czyli wejścia do zacisza gabinetu naukowego) oraz od strony alienacji – wejścia w świat wrogich świadomości faktów. Owe wejście – Erinnerung i wyjście Entäusserung Hegel pojmie jako rytm ludzkiego życia, co może być w pewnym sensie trafne. Mogło by to być *zupełnie* trafne, gdybyśmy zastosowali ten schemat do życia osobowego, tzn. życia człowieka, który na przykład w ogóle filozofią i teologią się nie zajmuje ex professo, a mimo to chciałby mieć jasne pojęcie co do dobrego sposobu ułożenia swego życia. Oczywiście takich wskazówek Hegel nie daje. Rozpatruje on bowiem proces hominizacji na płaszczyźnie historycznej i cywilizacyjnej. Oto on-Hegel znalazł się w roku 1807 w Jenie w zaciszu swego gabinetu i zdołał ukończyć Fenomenologię Ducha. Czy „fenomenolog” uzna to za *zdarzenie*; za *fakt*? Wydaje się, że od tak czy inaczej pojmowanej faktyczności uciec się nie da. Gdyby fakty byłyby całkiem przygodne, to również fakt napisania Fenomenologii Ducha byłby – przynajmniej teoretycznie – falsyfikowalny (jeżeli jej autor nie byłby „bogiem”). Nie wydaje się, by można było uniknąć tej konkluzji. Historia Hegłowska postępowała w kierunku, który wyznacza data bitwy pod Jeną. Wszystko w danym razie zależy od tego, czy postępowanie rozumiemy jako aktywność osoby, czy też cywilizacji – zasadniczo.

Jeżeli tradycyjny dowód na istnienie Boga polega na wskazaniu *faktu*, że on-Bóg istnieje, to Hegłowskie rozumowanie prowadzi do – by tak rzec – ubóstwienia pewnego etapu rozwoju cywilizacji. Jest to potem wyraźnie widoczne w „kulcie ludzkości” Augusta Comte’a.

Reakcją na ten „absolutyzm” miał być relatywizm, czyli równouprawnienie wszystkich form rozwoju cywilizacyjnego – może począwszy od czasu, gdy ludzkość pozbyła się „upiorów średniowiecza”, tzn. wymogów myślenia racjonalnego. Hegel deifikował kres rozwoju cywilizacji, nazywając go Duchem. Relatywizm jest nieco skromniejszy w wyrażaniu „ideału humanizmu”, ale zasada zostaje ta sama: wychodząc od samoświadomości, pewien faktyczny stan samoświadomości uznajemy za godzien podziwu, uwielbienia i – faktycznie – czci boskiej. Potem zaś dochodzimy już do ubóstwienia Postępu, nie zaś definitywnego *kresu* postępu. Postęp w tym wypadku ma – jak powiedziano – wymiar kolektywistyczny, nie chodzi tu bowiem o postępowanie moralne, które ma daną osobę doprowadzić do kresu jej życia – do Celu istnienia całego fizycznego kosmosu.

Postępowanie moralne w sensie „średniowiecznym” jest postępowaniem ku Celowi zidentyfikowanemu przy pomocy rozumowania metafizycznego. Działanie, które idzie za rozpoznaniem tego z celu zaczyna się od intentio – zamierzenia osiągnięcia tego celu jako celu-dla-mnie. Idąc ku temu celowi dokonujemy szeregu wyborów partykularnych, ale

również radzimy się co do kierunku naszego życia. Zamierzenie (*intentio*) w istocie może, a nawet zazwyczaj *musi* poprzedzać „radzenie się” co do kierunku życia. „Zazwyczaj”, gdyż, jak powiedziano, dla większości ludzi metafizyka nie jest przedmiotem długoletnich studiów – podejmowanych z myślą o nauce samej. Metafizyka – ta klasyczna – właśnie takiej „porady” winna udzielać ludziom, którzy zajmują się przede wszystkim czymś innym. *Consilium* (radzenie się) jest konieczne, abyśmy postępowali cały czas racjonalnie. *Od początku* bowiem nasza droga ku Absolutowi jest drogą osobowych i rozumnych decyzji.

U Hegla pełnia rozumności pojawi się dopiero u Kresu dziejów. Duch przejawia „chytrość” posługując się niskimi pobudkami ludzi nawet uważanych za jednostki wybitne. Stąd „postępowanie” ich będzie pełne sprzeczności; będzie to postępowanie dialektyczne.

Nie ma u Hegla literalnie idei „ciągłości” postępu moralnego, ale fakt, że nie istnieje u niego *ostra granica* między bytem a niebytem, istnienie ciągłości „tworzywa świata” czyni czymś zupełnie niewątpliwym. Jeszcze wyraźniej (a wszak w duchu heglizmu) na ciągłość zamian położy nacisk Bergson – w opozycji do „abstrakcjonizmu” i rozumowania dyskursywnego.

Idea „ciągłego postępu moralnego” pociąga za sobą przekonanie, że postęp ów nigdy się definitywnie nie dokona; nie osiągnie kresu (Lessing). Taki też bywa egzystencjalistyczny sens „bycia w drodze”; bycie-u-kresu wydaje się nie dociągać do miary „wzniosłości ideału”. „Ciągłe” oznaczać będzie „niedokonane”. Może nawet oznaczać: „płynne” w znaczeniu relatywizmu. Niezależnie od wszystkiego, i tak wyraz „postęp” uległ znaczącej (w porównaniu z oryginałem łacińskim) transformacji. *Progredi*, *progressus* to w czasach klasycznych postępowanie o charakterze *osobowym*. Społeczeństwa pogańskie nie mogły zupełnie wykreślić z pola zainteresowań etyki jednostki jako bytu samodzielnego (odrębnego): mimo że były *społeczeństwami*. Mogło to się dokonać dopiero wskutek swoistej reinterpretacji *uniwersalnego* przesłania chrześcijaństwa – interpretacji w duchu „humanizmu”. I tak heglizm jest (jak to się często przyjmuje) „ezoterycznym chrześcijaństwem” (choć prościej nazwalibyśmy go karykaturą chrześcijaństwa).

Postępowaniu człowieka to jego działanie. Można jednak (bardziej dosłownie) rozumieć owo *progredi* jako zbliżanie się ku celowi życia. Per analogiam (w stosunkowo wąskim zakresie), jednostki złączone zamierzeniem identycznego celu – też ku Bogu by się zbliżały – jako narody chrześcijańskie. Wydaje się jednak, że – przeciwnie – „odstępowanie” od Boga musi pozostać zawsze otwartą możliwością. Jeżeli więc moralisci pogańscy „przygotowywali drogę Panu, prostując ścieżki Jego”, nie do końca może nawet świadomości zbliżającego się już Adwentu (ten miał się dokonać po śmierci każdego z nich z osobna) – to przeciwnie: w historii nowoczesnej widać odstępstwo.

Z punktu widzenia samego rozumu naturalnego, dążyć winniśmy do Boga ze wszystkich sił; całkowicie podporządkować Mu nasze życie. Wszelako i tak nie możemy mieć pewności co do tego, że – dokładając maximum starań – cel naszego życia (w całej jego pełni) rzeczywiście osiągniemy. Cel ten nieskończenie jednak przerasta naturalne możliwości człowieka. Spodziewamy się oczywiście, że „od drugiej” Strony doznamy pomocy, a nadto formułujemy nasze oczekiwania co do natury tejże pomocy. Inaczej: pragniemy zrozumieć sposób działania samego Boga, który nas ku Sobie prowadzi. Najprostsze wytłumaczenie tego charakteru działania Boga daje neoplatonizm.

Bóg neoplatoników jest „Dobrem Absolutnym” w tym sensie, że udziela się wszystkiemu, co Nim nie jest – z konieczności. „Naturą” bowiem Dobra jest „samowylewność”. Nie dawać dobra komukolwiek – Bóg „nie może”. Ponieważ jednak doświadczamy ewidentne również i zła, neoplatonicy stają w dość kłopotliwej sytuacji: potrzeby wyjaśnienia, skąd zło w ogóle bierze się w świecie, a specjalnie: skąd bierze się ono w życiu człowieka.

Neoplatonizm Plotyna wyrasta na podglebiu gnostycyzmu, a więc również i dualizmu bytowego. Źródłem zła jest – według Plotyna – materia. Jest ona prywacją; złem i nieokreślonością. Co prawda każdy moralista zgodzi się na to, że zło określić jest nierównie trudniej niż dobro, a właściwie określić je można jedynie jako specyficzną prywację określonego dobra, jednak neoplatonizm mówi jakby więcej: zło jest w *ogóle* nieokreślone. Stanowisko takie może być przejawem pewnej indolencji myślenia, ale nadto jest dla autentycznego życia (dotykanego wszak wielorakimi prywacjami) nawet destrukttywne.

Tomasz mówi, że zło dzieli się na *malum poenae* i *malum culpae* (jest to podział zupełny i wyczerpujący: *sufficenter malum dividitur per poenam et culpam*²⁸⁹). Zło winy (*malum culpae*) jest złem w zasadniczym tego słowa znaczeniu. Tego zła Bóg nigdy dokonać nie może: dokonanie go przez człowieka jest bowiem odstępstwem od Boga. Inaczej jednak rzecz przedstawia się ze „złem kary” (*malum poenae*). Gdyby Bóg był Jednią, a „dobro” „przelewało się” ze źródła w sposób niezróżnicowany, istnienie zła kary, a nadto określenie Boga jako sprawiedliwego sędziego ludzkich czynów, byłoby niezrozumiałe. Bóg udzielałby dobra z konieczności. Natomiast jeżeli Bóg ma naturę, w której istnieje intelekt i wola – udziela On dobra w określonym przez siebie porządku. Stąd też kara jest „złą” dla człowieka złego, natomiast dobra dla człowieka, który tę karę przyjmuje jako to, co sprawiedliwie mu się należy. Kara może mieć walor wychowawczy – a ta możliwość (jej wykorzystanie) leży całkowicie w gestii człowieka (zależy od jego stosunku do kary).

Słabość ciała jest skutkiem nadużywania dóbr cielesnych. Tej słabości; tej prywacji doświadczamy niemal wszyscy. Wyjątkiem są tylko Dwie Osoby, które dzielą z nami ludzką naturę – Osoby zupełnie wolne od grzechu. Negować faktu istnienia np. chorób po prostu nie możemy. Odpowiadając na pytanie o przyczynę (cel i rację) istnienia *tego* zła, Tomasz powie, że Bóg chce oderwania danej osoby od zła winy; zła, które tkwi w danej osobie lub nawet tylko jej (jak biblijnemu Hiobowi) może zagrażać. Bóg tego „zła” rzeczywiście chce – dlatego nas karze. Karze nas w tym życiu – tak długo, jak istnieje możliwość oderwania nas od zła winy (od tego, co się tak nam *przydarza*); oderwania „tak-nie-mojego” ode mnie samego: jak długo istnieje możliwość „abnegacji”; wyrzeczenia się” „zaparcia się” – tego, co się tak właśnie niestety nam się przydarzyło. Jest tak w wymiarze osobowym, ponieważ w wymiarze społecznym karanie przestępców nie zawsze i nie przede wszystkim ma na względzie odsunięcie zła danej osoby od niej samej. Czasami konieczne jest odsunięcie zła danej osoby od osoby innej: uniemożliwienie danej osobie czynienia zła osobom innym – uniemożliwienie nawet bardzo radykalne. Chodzi o *konstruktywne* wykluczenie społeczne – wszelako bez uroszczenia do zupełnie nieomylnej zdolności klasyfikacji postępowania danej osoby. Prawo musi poprzestać na prawdopodobieństwie i musi liczyć się z możliwością

²⁸⁹ Summa Theologiae I, q. 48 a. 5; De malo, q. 1 a. 4.

dokonania sądów nieadekwatnych. Chodzi tylko o to, alby margines niepewności był możliwie wąski, a kara była traktowana jako zło konieczne (wybieramy mniejsze zło, ponieważ niekiedy „naprawić” postawy moralnej danego człowieka środkami instytucjonalnymi nie możemy). Kara odosobnienia mechanicznie przymusza daną osobę do nieczynienia zła. Jest to dość lichy środek wychowawczy, ale ponieważ zwyczajne nawyki odgrywają w życiu człowieka niepoślednią rolę, nawet ten środek może mieć pewien walor wychowawczy.

W ten sposób rozumiemy, czym jest zło, zamiast próbować je „zaczarować”: otoczyć nimbem niesamowitości. Ani materia, ani Kantowskie dążenie partykularne, które Kant nazywa „empirycznym”, zła nie definiują.

Fakt, że Bóg (Bóg realny, a nie „humanistyczna idea Boga”) musi być sędzią sprawiedliwym, nie ma *zasadniczo* waloru jurydycznego. Jak powiedziano, negowanie przez neoplatoników tej cechy Boga, jaką jest Jego sprawiedliwość, jest raczej oznaką niż istotą zasadniczego błędu: odrzucenia tego mianowicie, że Bóg ma własną naturę, a w tejże naturze – intelekt i wolę. Pojmowanie Boga jako Jedni w ogóle wyklucza odróżnienie intelektu i woli w istocie (naturze) Boga, wyklucza bowiem wprawdzie i istnienie samej natury Boga. Według Plotyna, Jednia nie jest świadoma samej siebie, ponieważ taka refleksja zakłada wielość, której w Jedni być nie może. W konsekwencji mówienie o stwarzaniu (jako *wolnym* powoływaniu do istnienia w określonym przez *intelekt* porządku) albo nie jest w neoplatonizmie możliwe, albo jest pustym dźwiękiem. Paradoksalnie nadto „świadomość” przysługiwać będzie raczej temu, co od Jedni pochodzi, niż samej Jedni (w sensie ścisłym przysługiwać Jej nie może w ogóle).

Jeżeli Bóg jest naprawdę Stwórcą, to jest również stwórcą wszystkiego, co istnieje w jakikolwiek sposób (*ad esse pertinet quocumque modo*);²⁹⁰ wszystkiego włącznie z wolnymi aktami ludzkiej woli i myśli, które rodzą się w jego-człowieka intelekcie. One rodzą się naprawdę (są prawdziwe, trafne), o tyle, o ile pochodzą właśnie do Boga; ulegają zaś deformacji – o ile Odeń się oddalają. Myśli te kierują się ku Bogu tak samo, jak do Niego pochodzą. W innym razie mielibyśmy Jednię bez świadomości, a status Jedni (świadomość, *czym* ona rzeczywiście jest) byłby określony przez stopień ewolucji owej świadomości. Praktycznie sprowadza się to – jak powiedziano – do prób „humanizacji” i „oswajania” idei Boga: przykrawania jej do miary ludzkiego umysłu.

Myśliciele pogańscy działali w ramach tzw. *praeparatio evangelica*. Neoplatonizm – ściśle rzecz biorąc – do czasów pogańskich nie należy, bo pojawia się dopiero na obrzeżach chrześcijaństwa. Ono zaś samo – początkowo pozostające pod jego wpływem – stopniowo zdobywa się (wieku XIII) na recepcję dojrzałej postaci filozofii klasycznej – arystotelizmu. Słusznie wobec tego przeciwstawia się dwie koncepcje Bóstwa – arystotelesowską i

²⁹⁰ Summa Theologiae I, q. 44 a. 2 co. Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium.

neoplatońską. „Przygotowanie na działanie Pana” widzimy w „Wieczystej księdze filozofii” – najpełniej.

W 7. rozdziale XII księgi *Metafizyki* Arystoteles mówi o naturze Boga. Pozwala mu to na zarys atrybutów esencjalnych, a wśród nich: chcenia i myślenia. Te dwa wyrazy wzięto tu w znaczeniu potocznym: dalej zostanie ono sprecyzowane. Mówienie o naturalnych czynnościach Boga jest możliwe dzięki zdefiniowaniu natury – w ogóle. „Natura jest zasadą i wewnętrzną przyczyną ruchu i spoczynku w rzeczach, w których istnieje z istoty, a nie akcydentalnie” (Leśniak)²⁹¹. W obrębie natury Boga „rozumieć” i „chcieć” postępują (procedunt) tak jak w naturze: rodzą się wszak w tej ostatniej organizmy żywe, a dalej dążą do zachowania własnego istnienia. W zwyczajnym tego słowa znaczeniu człowiek rodzi się z osobnika o tej samej-ludzkiej naturze, każdy bowiem nieokaleczony i dorosły osobnik dąży do powielenia własnej natury – naśladować w tym – jak pisze Arystoteles – samego Boga.²⁹²

Natomiast Boże *intelligere* i *velle* prowadzi wewnątrz Tej Natury do ukonstytuowania hipostaz, które określamy mianem Osób boskich. Oczywiście o tym Arystoteles nie mówi nic i na ten temat *wyrażnie* nic wiedzieć nie mógł. Wszelako Arystotelesowski „naturalizm” zostawia wolne miejsce dla informacji, którą potem poda Ewangelia (wypełniając myśl ST). Filozofia poprzestaje na stwierdzeniu, że w naturze Boga musi istnieć *intelligere* i *velle*; teolog zaś w oparciu o Objawienie, stwierdza, że Słowo zrodzone w Bogu jest Osobą, a nie tylko myślą, chcenie zaś pochodzi od Rodzącego i Rodzonego jako Trzecia Osoba, nie jest zatem jedno i drugie – jak w wypadku człowieka – tylko tym, co przydarza się ludziom – jako *bezosobowe* myślenie i chcenie. Te dwa „działania” Boga określamy ściśle mianem *processiones*. Myślenie i chcenie ludzkie jest przypadłością; myślenie i chcenie Boga prowadzi do ukonstytuowania Osób Boskich. Naturalizm Arystotelesowski dopuszcza taki suplement teologiczny. Neoplatonizm ten suplement *musi wykluczać*.

Jest tak dlatego, że Jednia natury mieć po prostu nie może. Stosownie do tego, to, co od Jedni pochodzi, „współ-naturalnym” Jedni nie będzie nigdy. Zaledwie kilkanaście lat po tym, jak Konstantyn Wielki wydał edykt tolerancyjny, a jawne prześladowania stały się przeszłością, reakcja neoplatońska przybrała szczególne formy.

W ariańskich formach wyznania wiary brak oczywiście konsekwentnie terminu *consubstantialitas*; brak pozytywnego stwierdzenia, że natura Boga jest w całości przekazywana przez Ojca – Synowi. Mamy gradualizm typowy dla myśli neoplatońskiej.²⁹³

²⁹¹ *Physica* 192b 20-23: ὥς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός

²⁹² *De anima*, II, c. 4, 415a 26-415b 7.

²⁹³ Augustinus, *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo liber unus*

5. AUGUSTINUS dixit: Movet me, quod ita posuisti proprie illuminatorem nostrum Spiritum Sanctum; quasi Christus non sit illuminator noster. Hinc primo abs te volo audire quid sentias.

MAXIMINUS respondit: Nos enim unum auctorem Deum Patrem cognoscimus, a quo illuminatio omnis per gradus descendit. [...] Sive ergo Christus docens nos illuminat, Pater illuminat qui eum destinavit; sive Spiritus Sanctus illuminat, illuminatio ad auctorem recurrit, qui est fons bonitatis: a quo consecutus, sive beatus

Mowa tam o pochodzeniu wszystkiego od Boga, ale brak wyróżnienia dwu rodzajów „pochodzenia”. Świat materialny i (niematerialny również) pochodzi do Boga Ojca – podobnie jak Logos. Możemy zatem wziąć wyraz *processio* w szerokim (i niewłaściwym) sensie – stworzenia. Wszelako wyraz *processio* ma znaczenie ścisłe. „Pochodzi od Boga” w sensie *ścisłym* Logos; pochodzenie zaś świata stworzonego od Boga jest tego odwiecznego pochodzenia jedynie *odwzorowaniem*.

Można to wyrazić w zupełnie prosty sposób: stosunek Boga do stworzonego Przezeń świata to stosunek Artysty do własnych wytworów. Korektą myśli Platońskiego Timajosa ze strony Tomasza jest tylko stwierdzenie, że Bóg stwarza również materię – w przeciwieństwie do (ludzkiego i „boskiego”) demiurga, który posługuje się już uprzednio istniejącą materią (rzemieślnik posługuje się materiałem stworzonym przez Boga). W ten sposób np. Praksyteles „stworzył” arcydzieła sztuki rzeźbiarskiej. Wszelako ten sam artysta (kiedy zakłada rodzinę), potomstwa bynajmniej nie „stwarza”; on je rodzi: przekazuje synowi i córce swą własną-ludzką naturę, podczas gdy artefaktowi przekazuje tylko ideę tkwiącą we własnym umyśle. Ten tok rozumowania pojawia się już w IV wieku w polemice z arianizmem. Praktycznie rzecz biorąc, arianin nie widzi różnicy między spłodzeniem dziecka, a „wyprodukowaniem go”. Myśl ta jest oczywiście boleśnie aktualna w czasach obecnych – w czasach uroszczeń inżynierii genetycznej i społecznej.

Stworzenie świata dokonało się (jak mówi Pismo św.) w czasie. Pochodzenie Osób Boskich dokonuje się *poza czasem*. Ale nawet gdyby w świecie miało miejsce *potencjalnie* nieskończone następstwo zdarzeń, to i tak wieczność (*aeternitas*) byłaby wyłącznym atrybutem Boga. W Bogu bowiem wszystko jest nieustannym „teraz”, podczas gdy świat stworzony (materialny specjalnie) rozwija się zawsze w sekwencji „jedno za drugim”. Ta różnica jest różnicą istotną.

Jeżeli patrzymy na człowieka jako obraz Boga, to ten widzimy przede wszystkim w płodności. Płodność chcenia i rozumienia określa Osoby Boskie. Rodzenie – zarówno w sensie duchowym – nauczanie, jak i fizycznym – najpełniej z kolei definiuje osobę ludzką. Stosunek Wzór-Obraz nie tłumaczy jednak *aktualnych* postaci życia ludzkiego.

Mówiąc o dążeniu człowieka do Boga (takiej jego-człowieka aktywności) naturalnie chcielibyśmy mieć pozytywne przekonanie, że ku Bogu się rzeczywiście zbliżamy. Życie bowiem „ideami” oraz „złudzeniami pocieszającymi” się nie da. Zdajemy sobie dokładnie sprawę z tego w momencie, kiedy „zbliżalibyśmy się” do Boga w sposób przez nas samych wymyślony; Bóg przestałby być tym, czy rzeczywiście jest: bytem zupełnie do naszych marzeń, życzeń, czy też oczekiwań (nie wiedzieć jak „nowoczesnych”) niezależnym. Inaczej mówiąc: z *realnym* Bogiem byśmy się rozminęli dlatego właśnie, że cel przez nas wymyślony byłby zbyt „naszym”; „ludzkim” celem. Wydawać by się mogło, że znajdujemy się w sytuacji bez wyjścia: albo Bóg będzie tak doskonały, że niedosiężny, albo będzie tak „bliski”, że przestanie być Bogiem.

Apostolus, sive etiam omnes sancti, illuminant quidem credentes, sed haec illuminatio ad unum auctorem recurrit. Et ea de causa dicebat propheta: Dominus illuminatio mea, et salus mea; quem timebo?

Byłby to rzeczywisty problem, gdyby nasze „zbliżanie się” do Boga było zasadniczo *naszą* inicjatywą. Otóż wcale tak nie jest. Powyżej wspomniano o ekwiwokacji tkwiącej w wyrazie processio.

Bóg stwarza nie tylko naturę materialną, ale i „nowego człowieka” – dokonując mianowicie odkupienia. „Nowy człowiek” w ten sposób od Niego „pochodzi”. Stąd też o ile moglibyśmy zapomnieć o użyciu terminu processio w stosunku do stworzenia wszystkiego poza człowiekiem, to odnośnie do człowieka „stwarzanie go” na nowo, wydaje się wymagać ujęcia tego aktu Boga w specjalny sposób – ściślej związany z wewnętrznym życiem Boga, partycypacja w nim jest bowiem przeznaczeniem „nowego człowieka”.²⁹⁴

Processio – ściśle rzecz biorąc jest to proces odwieczny; pozaczasowy. Fakt jednak wejścia Boga w historię ludzkości oznacza, że – stosownie do pochodzenia dwu Osób Boskich – mówić można o Posłaniu (missio) tychże samych osób, tak jakby owa missio była „przedłużeniem” wewnętrznego życia Boga: przedłużeniem go na świat ludzki.²⁹⁵ Nie oznacza to, że Bóg „zniża się” do człowieka, ale raczej to, że on-człowiek zostaje podniesiony do partycypacji w wewnętrznym życiu samego Boga²⁹⁶ (zgodnie ze słowami 2 P 1. 4: ut per

²⁹⁴ Augustinus, In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor. 48

9. [...] Si sermo Dei factus est ad homines ut dicerentur dii, ipsum Verbum Dei quod est apud Deum, quomodo non est Deus? Si per sermonem Dei fiunt homines dii, si participando fiunt dii, unde participant non est Deus? Si lumina illuminata dii sunt, lumen quod illuminat non est Deus? Si calefacti quodammodo igne salutari dii efficiuntur, unde calefiunt non est Deus? Accedis ad lumen et illuminaris, et inter filios Dei numeraris; si recedis a lumine, obscuraris, et in tenebris computaris: illud tamen lumen nec accedit ad se, quia non recedit a se. Si ergo vos deos facit sermo Dei, quomodo non est Deus Verbum Dei? Pater ergo sanctificavit Filium suum, et misit in mundum. Forte aliquis dicat: Si Pater eum sanctificavit, ergo aliquando non erat sanctus? Sic sanctificavit, quomodo genuit. Ut enim sanctus esset, gignendo ei dedit, quia sanctum eum genuit. Nam si quod sanctificatur, ante non erat sanctum; quomodo dicimus Deo Patri: Sanctificetur nomen tuum?

Augustinus, Sermo 342

2. [...] Erat enim lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum; id est omne animal, quod est illuminationis capax, hoc est omnem hominem habentem mentem atque rationem, qua possit esse particeps Verbi.

²⁹⁵ Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 3 ad 2. Ad secundum dicendum, quod processio amoris, quamvis sit in aliquem, non tamen ponit novum modum existendi in illo, et ideo potest esse aeterna: sed missio ponit novitatem existendi in aliquo, et ideo non potest esse aeterna. Et propter hoc, quamvis possit concedi aliquo modo quod spiritus sanctus procedat a patre in filium ab aeterno, non tamen conceditur quod mittatur a patre in filium ab aeterno.

Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 3 ad 3. Ad tertium dicendum, quod missio est nomen verbale, unde importat actualement relationem ad creaturam; sed donum imponitur ab aptitudine donandi, et ideo non importat actualement respectum ad creaturam; propter quod ab aeterno spiritus sanctus dicitur donum, non autem missus, sicut nec datus.

²⁹⁶ Summa Theologiae III, q. 1 a. 2 ad 3. Ad tertium dicendum quod Deus, assumendo carnem, suam maiestatem non minuit, et per consequens non minuitur ratio reverentiae ad ipsum. Quae augetur per augmentum cognitionis ipsius.

haec efficiamini divinae consortes naturae; abyście się przez nie stali uczestnikami Boskiej natury BT).

„Postępowanie” człowieka ku Bogu jest – w aspekcie nadprzyrodzonym – uczestniczeniem w processiones samego Boga. Zwykłe życie otrzymuje tym samym charakter trynitarny.

Rozdział XV. Consilium ζ. Oświecenie partykularne. Wyobrażenia i simulacra

W wydanej na początku XX wieku książce Gilson mówi o istnieniu w Europie XIII wieku „kompleksu awicennańsko-augustyńskiego”, w którym iluminacja byłaby motywem zasadniczym. Problem jest bardziej złożony. Awicenna (i Szkot) byli zwolennikami oświecenia *generalnego*, natomiast Augustyn (i Henryk z Gandawy, którego Szkot atakuje) – zwolennikami oświecenia *partykularnego*. Przecistawianie zaś Augustyna Arystotelesowi nie wydaje się trafne. Powyżej wielokrotnie już wspomniano o zgodności myśli obu – mimo *werbalnych* różnic. W tym zaś miejscu powołamy się na słowa Komentarza do Psalmu 118. Chodzi w znaczenie *jednego wyrazu*.

W Wulgacie mamy słowa: da (mihi) intellectum (Daj mi zrozumienie; BW, v. 34), ale w Septuagincie mamy jeden wyraz συνέτισον (με). Język grecki jest niezwykle podatnym narzędziem tworzenia neologizmów dokładniej odpowiadających oryginałowi hebrajskiemu; takim naturalnym pośrednikiem między oryginałem a językami Zachodu. Jeżeli chcielibyśmy nagiąć łacinę (i język polski) tak jak grekę, powiedzielibyśmy: intellectuare (me): „uintelektualnij” mnie. Chodzi o iluminację; o jej istotny sens. Jeżeli „uczynić kogoś istotą rozumną” (intellectuare) znaczy tyle samo, co oświecić go, to samo oświecenie będzie po prostu stworzeniem tejże natury rozumnej.²⁹⁷ Umysł zaś ludzki potrzebuje aktualnego

²⁹⁷ Augustinus, In Psalmum 118 enarratio XVIII

4. Quod autem interpretati sunt nostri: Da mihi intellectum; brevius dixit graecus, συνέτισον με: quia uno verbo complexus est: Da mihi intellectum, quod est συνέτισον με, quod latine uno verbo dici non potest: tamquam si non posset latine dici, sana me; et diceretur, da mihi sanitatem, sicut hic dictum est: Da mihi intellectum; aut, sanum me fac, sicut etiam hic dici potest, intellegendum me fac. Quod quidem potuit et angelus facere; nam dixit Danieli: Veni intellectum dare tibi: et hoc verbum est in graeco, quod etiam hic est, συνέτισόν με; tamquam si diceret latinus, sanitatem dare tibi, quod graecus dixisset, sanare te. Non enim circumloqueretur latinus interpres dicendo, intellectum dare tibi: si quemadmodum dici potest a sanitate, sanare te; ita dici posset ab intellectu, intellectuare te. Sed si potest hoc et angelus facere, quid est quod iste hoc a Deo sibi poscit ut fiat? An quia Deus angelo iusserat ut faceret? Ita vero: nam Christus intellegitur hoc iussisse angelo ut faceret, eo loco ubi ait Propheta: Et factum est, cum viderem ego Daniel visum, et quaerebam intellectum, et ecce stetit in conspectu meo ut visus viri, et audiui vocem viri inter Ubal, et vocavit, et dixit: Fac intellegere illum visionem: et ibi in graeco verbum hoc est quod et hic, id est συνέτισον με. Deus itaque per seipsum, quia lux est, illuminat pias mentes, ut ea quae divina dicuntur vel ostenduntur, intellegant. Sed si ad hoc ministro utitur angelo, potest quidem aliquid agere angelus in mente hominis, ut capiat lucem Dei, et per hanc intellegat: sed ita dicitur intellectum dare homini, et quasi, ut ita dicam, intellectuare hominem, quemadmodum quisquam dicitur lucem dare domui, vel illuminare domum, cui fenestram facit; cum eam non sua luce penetret et illustret, sed tantummodo aditum quo penetretur atque illustretur, aperiat. Sed nec sol qui per fenestram illustrat domum, ipse creavit eandem domum, aut hominem qui fenestram fecit in domo, aut ipse illi iussit ut faceret, aut adiuvit ipse facientem, aut aliquid egit ut aperiretur qua suum lumen infunderet: Deus autem et hominis mentem rationalem atque intellectualem fecit, qua posset capere lumen eius; et angelum talem fecit, qui operari posset aliquid unde ad capiendum lumen Dei mens adiuuaretur humana; et eandem sic adiuvat mentem, ut angelicam recipiat operationem; et eam sic illuminat de seipso, ut non solum illa quae a veritate monstrantur, sed ipsam quoque proficiendo perspiciat veritatem. Sed quoniam res quidem necessarias, quantum existimo, tamen proluxa disputatione tractavimus, dilatis sequentibus psalmi huius versibus, sermonem istum isto fine claudamus.

oświecenia w każdym swym akcie, nie zaś tylko momencie zaistnienia. Tomasz przyjmuje razem z Augustynem i Grzegorzem koncepcję stworzenia nieustannego (*continua creatio*). Stworzenie nie dokonało się „kiedyś” (w przeszłości mojej lub przeszłości deistów), ale dokonuje się ono ciągle, gdyż bez ciągłego dopływu Bożej energii świat musiałby się od razu zapaść w nicłość.²⁹⁸ Dotyczy to aktu pierwszego, jakim jest istnienie, ale i aktów drugich, jakimi są działania. Wszelakie „poruszenia” umysłu i woli pochodzą od Boga jako pierwszego źródła.²⁹⁹ Nie niweczy to jednak sprawczości przyczyn wtórnych.³⁰⁰ Choć „Bóg

²⁹⁸ Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 ad 6. Ad sextum dicendum, quod aliquid eget altero dupliciter. Aut sicut eo a quo dependet secundum esse; et hoc modo omnia egent Deo; quia, secundum Gregorium, omnia in nihilum tenderent, nisi ea manus conditoris teneret: non enim est tantum causa fieri, sed esse rerum; et hoc modo beati egent Deo. Alio modo dicitur quis egere illo quod nondum habet; et sic non egent.

Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 2 co.; lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 expos.

Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 co. 10 Unde, secundum ipsum, qualibet causa efficiente remota, removetur effectus suus, sed non esse rei; et ideo remoto aedificatore, non tollitur esse domus, cujus causa est gravitas lapidum quae manet; sed fieri domus cujus causa erat; et similiter remota causa essendi, tollitur esse. Unde dicit Gregorius, quod omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret. Unde oportet quod operatio ipsius, qua dat esse, non sit intercisa, sed continua; unde dicitur Joan. 5, 17: pater meus usque modo operatur, et ego operor.

Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad s.c. 2. 3 Quaelibet autem res praeter Deum habet esse ab alio. Ergo oportet quod secundum naturam suam esset non ens, nisi a Deo esse haberet; sicut etiam dicit Gregorius quod omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret: et ita non esse quod ex se habet naturaliter, est prius quam esse quod ab alio habet, etsi non duratione; et per hunc modum conceduntur a philosophis res a Deo creatae et factae.

Super Sent., lib. 2 d. 11 q. 1 a. 4 co.; lib. 2 d. 13 q. 1 a. 3 co.; lib. 2 d. 26 q. 1 a. 2 ad 5.

Contra Gentiles, lib. 2 cap. 30 n. 3. Dicuntur enim res creatae eo modo in nihilum tendere quo sunt ex nihilo. Summa Theologiae I, q. 9 a. 2 co. Sicut autem ex voluntate Dei dependet quod res in esse producit, ita ex voluntate eius dependet quod res in esse conservat, non enim aliter eas in esse conservat, quam semper eis esse dando; unde si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur, ut patet per Augustinum, IV super Gen. ad Litt. Sicut igitur in potentia creatoris fuit ut res essent, antequam essent in seipsis, ita in potentia creatoris est, postquam sunt in seipsis, ut non sint.

²⁹⁹ De veritate, q. 22 a. 2 co. Et ideo, sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis in eo existentem, ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentem: prout scilicet est ordinatum in illud, vel habet similitudinem eius. Et ideo, sicut Deus, propter hoc quod est primum efficiens, agit in omni agente, ita propter hoc quod est ultimus finis, appetitur in omni fine. Sed hoc est appetere ipsum Deum implicite.

De potentia, q. 3 a. 7 ad 13. Ad decimumtertium dicendum, quod voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis.

³⁰⁰ Summa Theologiae I, q. 19 a. 7 ad 2. Ad secundum dicendum quod voluntas Dei, cum sit causa prima et universalis, non excludit causas medias, in quarum virtute est ut aliqui effectus producantur. Sed quia omnes causae mediae non adaequant virtutem causae primae, multa sunt in virtute et scientia et voluntate divina, quae non continentur sub ordine causarum inferiorum; sicut resuscitatio Lazari.

działa we wszystkim, co działa przez naturę lub wolę”,³⁰¹ nie współdziała ze złem, gdyż ono jest specyficznym niebytem („nie-jest-tym-czym-winno-być”). Re-creatio (odrodzenie) jest jednak dla Augustyna równie ważne, co creatio (stworzenie). Zawsze mamy sprawcze działanie Boga. Wierzono (niesłusznie), że światło nie porusza się w czasie, ale „momentalnie”, stąd też zestawienie z takimż „momentalnym” działaniem stwórczym Boga wydało się naturalne.³⁰²

Określenie Ewangelii Janowej („oświeca każdego człowieka”) można (według Tomasza) rozumieć dwojako. Wyrażenie „każdy” może odnosić się do natury ludzkiej (do bycia stworzonym) albo do przedmiotu powszechnej zbawczej aktywności Boga.³⁰³ Słowa te nawiązują do zdania: „A życie było światłem ludzi”. Światło (obojętnie, czy dosłownie, czy przenośnie wzięte) oznacza „wykazywanie” (manifestationem), a stąd mowa tu o życiu istoty rozumnej, tzn. takiej, która poznaje prawdę (lub Prawdę) – „wykazując ją”. Światło jest nadto albo przedmiotem, albo pryncypium poznania, czyli życia właściwego dla człowieka (In Ev. Joah., c. 1. lect. 3, nn. 95.-101).

Teksty Augustyna dotyczące iluminacji moglibyśmy zestawiać z tekstami Arystotelesa tyczącymi *natury*. Ten bowiem porównuje intelekt czynny do światła. W Retoryce (III, c. 10, 1411b 12-13) cytuje on nieznanego autora: „Bóg wszczepił nam rozum, aby był światłem duszy” (καὶ ὅτι “τὸν νοῦν ὁ θεὸς φῶς ἀνῆψεν ἐν τῇ ψυχῇ”). Sam zaś pisze w De anima (III, c. 5, 430a 10-25), że intelekt czynny jest „podobny pod tym względem do światła, bo i światło na swój sposób sprawia, że barwy potencjalne stają się barwami aktualnymi”. W całej naturze istnieje obok siebie czynnik działający i doznający. Tak samo jest z ludzkim intelektem. Mamy intelekt możliwościowy i ten, który go oświeca: czynny. Intelekt czynny jest bez wątpienia niematerialny.³⁰⁴

³⁰¹ Contra Gentiles, lib. 3 cap. 67 n. 7. Hinc est quod dicitur Isaiae 26-12, *omnia opera nostra operatus es in nobis, domine*; et Ioan. 15-5, *sine me nihil potestis facere*, et Philip. 2-13, *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate*. Et hac ratione frequenter in Scripturis naturae effectus operationi divinae attribuuntur, quia ipse est qui operatur in omni operante per naturam vel per voluntatem: sicut illud Iob 10-10 *nonne sicut lac mulsisti me, et sicut caseum me coagulasti? Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me*; et in Psalmo, *intonuit de caelo dominus, et altissimus dedit vocem suam, grando et carbones ignis*.

³⁰² Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 2 ad 3. Ad tertium dicendum, quod nulla res permanens potest simul fieri et facta esse, si fieri proprie sumatur; sed quaedam sunt quae significant ipsum factum per modum fieri, sicut cum dicitur motus terminari: simul enim terminatur et terminatum est, et similiter simul illuminatur et illuminatum est, eo quod illuminatio est terminus motus, ut in 4 Physic. Commentator dicit; et similiter etiam forma substantialis simul recipitur et recepta est; et similiter aliquid simul creatur et creatum est. Et si objiciatur, quod ante omne factum esse, est omne fieri proprie acceptum; dico, quod verum est in omnibus quae fiunt per motum, sicut generatio sequitur motum alterationis, et illuminatio motum localem; non autem sic est in creatione, ut dictum est.

³⁰³ In Ev. Joah., c. 1. lect. 5, nn. 127-133.

³⁰⁴ Ἐπεὶ δ' [ὥσπερ] ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ [τι] τὸ μὲν ὅλη ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκείνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὅλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξιν τις, οἷον τὸ φῶς.

Arystoteles bierze pod uwagę *naturę człowieka*, Augustyn zaś – *przede wszystkim* – to, co nadnaturalne dla człowieka, a *naturalne* dla Boga. „Intelektualna” natura Boga jest doskonalsza, choć nie przeciwna temu, co „rozumne” w człowieku. Myśl obu wydaje się harmonizować. Wszelako między Augustynem a Arystotelesem mamy myśl arabską. Zawdzięczamy jej wiele, choć wpływ jej jest ambiwalentny.

Filozofia arabska utożsamia intelekt czynny z kosmiczną inteligencją ożywiającą sferę bytów podksiężycowych. W XIII wieku niektórzy teologowie (np. Wilhelm z Owernii) utożsamiali intelekt czynny z Bogiem. Zwolennicy Awicenny istnienie i działanie intelektu czynnego odrywają się od natury człowieka: akt tego intelektu ma być uprzedni w stosunku do umysłowej czynności *poszczególnego* człowieka. Augustyn zaś mówi o Mistrzu Wewnętrznym, mając na myśli powszechne zbawcze działanie Boga w duszy *poszczególnego* człowieka. Chrystus jako Mistrz Wewnętrzny różni się wyraźnie od Inteligencji Kosmicznej działającej *ponad* naturą poszczególnych ludzi. On działa *w niej*.

Stanowisko Wilhelma w zasadzie nie uchyla zasadniczej trudności arabskiego emanacjonizmu. Awicenna przyjmuje, że Dawca Form pochodzi na drodze kosmicznej ewolucji od Boga. Tym samym jednak stosunek Boga do wszystkiego, co Odeń z konieczności wypływa musi być – jak zawsze w neoplatonizmie – nieokreślony. Dopuszcza to ostatecznie zatarcie w XIX wiecznej Europie różnicy między kolektywną świadomością ludzkości a Bogiem. Neoplatonizm nie uznaje transcendencji Boga, ponieważ emanacjonizm takiej możliwości nie dopuszcza.

Emanacja z Jedni dokonuje się poza czasem, choć wypromieniowane przez Dawcę Form formy są przyjmowane przez poszczególnych ludzi w czasie. Czas wydał się być miarą jednorodną, ale jest nią – wedle Arystotelesa – jedynie jako ostateczne źródło zmian *fizycznych* w świecie. Można przyjąć, że wszystkie obiekty naszego materialnego świata mierzy się tym samym kosmicznym czasem. Można by nawet – za Awicenną – nazwać to źródło Dawcą Form, ponieważ nazywanie jest kwestią li tylko konwencji. Problem tylko w tym, czy ruch witalny intelektu ludzkiego daje się pociągnąć pod tę samą uniwersalną miarę czasu. Przebiegi mózgowe można tą miarą mierzyć, nie jest jednak pewne, że myślenie to *tylko* przebiegi mózgowe. Ruch witalny człowieka zamyka się poniekąd w osobie ludzkiej, gdyż granice nawet ciała ludzkiego są nierównie bardziej wyraźne niż granice materialnych przedmiotów makroskopowych. Asymilacja pokarmu nie jest wprost proporcjonalna do ilości

τρόπον γὰρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώ-
ματα ἐνεργείᾳ χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ
ἀπαθὴς καὶ ἀμικτός, τῇ οὐσίᾳ ὦν ἐνεργείᾳ. αἰεὶ γὰρ τιμώτε-
ρον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. [τὸ δ'
αὐτὸ ἐστὶν ἡ κατ' ἐνεργείαν ἐπιστήμη τῶ πράγματι· ἡ δὲ
κατὰ δύνανμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ,
ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ.] χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον
τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίων (οὐ
μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς
νοῦς φθαγρός)· καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.

przyjętego pokarmu, ponieważ jest to ciało żywe, a tym ewidentnie różni się np. od silnika spalinowego, który wydatkuje tyle energii, ile pobiera. Można by co prawda przypuszczać, że spożycie znacznej i wartościowej ilości pokarmu będzie w ogóle korzystne dla znacznej aktywności życiowej. O ile może być to do pewnego stopnia prawdą odnośnie do aktywności fizycznej (dobre odżywianie daje nam siły do wydatkowania ruchu), to odnośnie do procesów mentalnych – jak wiadomo z prostej introspekcji – rzecz przedstawia się *dokładnie odwrotnie*: spożycie obfitego posiłku przeszkadza w pracy intelektualnej. Co więcej, niewyspanie, głód i innego rodzaju czynniki fizyczne o *charakterze prywatności* mogą specyficznie (choć tylko w ograniczonym stopniu) stymulować pracę umysłu. Sam higieniczny tryb życia nie daje warunków dla prawdziwie odkrywczej pracy. Mózg to nie „gruczoł”, a myślenie nie mieści się w kategoriach endokrynologii. W wypadku aktywności i czasu życia prawdziwie ludzkiego mamy do czynienia z czasem zgoła specjalnego rodzaju.

Wedle Awicenny, w człowieku wykształca się (jeśli jest on dojrzały umysłowo) *habilitas* – dyspozycja, czy też podatność na odbieranie działania Dawcy Form.³⁰⁵ Tak samo byłoby z cnotami,³⁰⁶ choć u klasycznych platoników rolę oświecenia pełni jeszcze anamneza.³⁰⁷ Cnoty są tym „większe” im „bliżej” jesteśmy Dawcy Form. Otóż jeśli pojmować by Dawcę Form jako Boga, to jednak rodzi się tu poważna trudność. Wydawać by się mogło, że po prostu „zbliżamy się do Boga” – w linearnym czasie naszej ludzkiej egzystencji. *Habilitas*, o której mówi Awicenna, to zupełnie uniwersalna sprawność umysłu, a stąd – jak zauważa Tomasz – nie widać racji, by na przykład matematyk – z samej racji bycia wybitnym matematykiem – nie miał być zarazem „autorytetem” w każdej innej dziedzinie.³⁰⁸

³⁰⁵ Summa Theologiae I, q. 79 a. 6 co. 5 Sic ergo, secundum ipsum, quam cito aliquis actu desinit intelligere aliquam rem, desinit esse illius rei species in intellectu, sed oportet, si denuo vult illam rem intelligere, quod convertat se ad intellectum agentem, quem ponit substantiam separatam, ut ab illo effluent species intelligibiles in intellectum possibilem. Et ex exercitio et usu convertendi se ad intellectum agentem, relinquitur, secundum ipsum, quaedam *habilitas* in intellectu possibili convertendi se ad intellectum agentem, quam dicebat esse habitum scientiae. Secundum igitur hanc positionem, nihil conservatur in parte intellectiva, quod non actu intelligatur.

³⁰⁶ Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum est, quod quidam philosophi, quos sequitur Avicenna, posuerunt omnes formas esse a datore, et quod agens naturale non facit nisi dispositionem ad formas illas; et similiter etiam dicit Avicenna, quod scientia et virtus sunt a datore, et per studium et exercitium disponitur anima ad recipiendum influxum dictorum habituum. Haec autem positio tollit naturalem virtutem, quae inest cuilibet principio naturali ad faciendum sibi simile, secundum quod materia in quam agit, est receptiva suae similitudinis. Quod quidem necessarium est ex hoc quod omne quod agit, agit ex hoc quod est in actu: unde oportet quod omne quod est in actu aliquid, aliquo modo possit esse activum illius: et ideo omne naturale principium natum est inducere suam similitudinem per actum suum.

³⁰⁷ De veritate, q. 11 a. 1 co. 6 Posuerunt enim quidam, quod omnes formae naturales essent actu in materia latentes, et quod agens naturale nihil aliud facit quam extrahere eas de occulto in manifestum. Similiter etiam aliqui posuerunt, quod omnes virtutum habitus nobis sunt inditi a natura; sed per exercitium operum remouentur impedimenta, quibus praedicti habitus quasi occultabantur; sicut per limationem aufertur rubigo, ut claritas ferri manifestetur. Similiter etiam aliqui dixerunt quod animae est omnium scientia concreata; et per huiusmodi doctrinam et huiusmodi scientiae exteriora adminicula nihil fit aliud nisi quod anima deducitur in recordationem vel considerationem eorum quae prius scivit; unde dicunt, quod addiscere nihil est aliud quam reminisci.

Ale to nie wszystko: „otwartość” na działanie Dawcy Form czyniłaby z tegoż matematyka nadto i automatycznie „autorytet moralny” – z samej racji bycia oświeconym.

Oświecenie czy to w sensie aktywnym, czy też w biernym sensie bycia-oświecanym i „zbliżania-się-do-Źródła” bynajmniej celem życia ludzkiego nie jest. Ostatecznym celem życia ludzkiego jest partycypacja w wewnętrznym życiu Trójcy św. Stąd też celem oświecenia u Augustyna jest pojawianie się w duszy ludzkiej Imago Trinitatis w coraz doskonalszej postaci.³⁰⁹ Należy jednak wystrzegać się prostych skojarzeń. Obrazy filmowe w

³⁰⁸ De veritate, q. 10 a. 2 co. Avicenna enim in VI de naturalibus ponit, quod hoc non contingit (quod anima habitualiter notitiam teneat alicuius rei quam actu non considerat) ex hoc quod aliquae species actu conserventur in parte intellectiva; sed vult quod species actualiter non consideratae non possunt conservari nisi in parte sensitiva, vel quantum ad imaginationem, quae est thesaurus formarum a sensu acceptarum; vel quantum ad memoriam, quantum ad intentiones particulares non acceptas a sensibus. In intellectu vero non permanet species, nisi quando actu consideratur. Post considerationem vero in eo esse desinit: unde, quando iterum actu vult considerare aliquid, oportet quod species intelligibiles de novo fluant in intellectum possibilem ab intelligentia agente. Nec tamen sequitur, secundum ipsum, quod quodcumque aliquis de novo debet considerare quae prius scivit, oporteat eum iterum addiscere vel invenire sicut a principio, quia relicta est in eo quaedamabilitas per quam facilius se convertit ad intellectum agentem, ut ab eo species effluentes recipiat quam prius; et haecabilitas est habitus scientiae in nobis. Et secundum hanc opinionem memoria non esset in mente secundum retentionem aliquarum specierum, sed secundumabilitatem ad accipiendum de novo. Sed ista opinio non videtur rationabilis. Primo, quia cum intellectus possibilis sit stabilioris naturae quam sensus, oportet quod species in eo recepta stabilius recipiatur; unde magis possunt in eo conservari species quam in parte sensitiva. Secundo, quia intelligentia agens aequaliter se habet ad influendum species convenientes omnibus scientiis. Unde si in intellectu possibili non conservarentur aliquae species, sed solaabilitas ad convertendum se ad intellectum agentem, aequaliter remaneret homo habilis ad quodcumque intelligibile; et ita ex hoc quod homo addisceret unam scientiam, non magis sciret illam quam alias. Et praeterea, hoc videtur expresse contrarium sententiae philosophi in III de anima, qui commendat antiquos de hoc quod posuerunt animam esse locum specierum quantum ad intellectivam partem. Et ideo alii dicunt, quod species intelligibiles in intellectu possibili remanent post actuale considerationem, et harum ordinatio est habitus scientiae; et secundum hoc vis qua mens nostra retinere potest huiusmodi intelligibiles species post actuale considerationem, memoria dicitur: et hoc magis accedit ad propriam significationem memoriae.

³⁰⁹ Augustinus, in Psalmum 66, Enarratio

Deus hominum lux. (słowo to rodzi się z Ojca światła)

4. [...] Illuminet vultum suum super nos. Geminus intellectus est; uterque dicendus est. Illumina, inquit, vultum tuum super nos; ostende nobis vultum suum. Non enim aliquando illuminat vultum tuum Deus, quasi aliquando fuerit sine lumine: sed illumina super nos, ut quod nos latebat aperiatur nobis, et quod erat, sed nobis absconditum erat, reveletur super nos, hoc est illuminetur. Aut certe, imaginem tuam illumina super nos: ut hoc dixerit: Illumina vultum tuum super nos; Impressisti nobis vultum tuum, fecisti nos ad imaginem et similitudinem tuam, fecisti nos nummum tuum; sed non debet imago tua in tenebris remanere; mitte radium sapientiae tuae, expellat tenebras nostras, et fulgeat in nobis imago tua; cognoscamus nos imaginem tuam, audiamus quod dictum est in Canticis canticorum: Nisi cognoveris temetipsam, o pulchra inter mulieres. Dicitur enim Ecclesiae: Nisi cognoveris temetipsam. Quid est hoc? Nisi cognoveris ad imaginem Dei te factam. O anima Ecclesiae pretiosa, redempta sanguine Agni immaculati, attende quanti valeas; quid pro te datum sit cogita. Dicamus ergo et optemus: Illuminet vultum suum super nos. Gestamus vultum eius: quomodo dicuntur vultus imperatorum, vere quidam sacer vultus Dei est in imagine ipsius; sed iniqui non cognoscunt in se imaginem Dei. Ut illuminetur vultus Dei super illos, quid debent dicere? Tu illuminabis lucernam meam, Domine; Deus meus, illuminabis tenebras meas. Sum in tenebris peccatorum; sed radio sapientiae tuae discutiantur tenebrae meae:

salach kinowych XX wieku pojawiały się na ekranie dlatego, że klisze fotograficzne (filmy) były oświetlane przez jakieś źródła światła. Obrazy na kliszy były archetypem, a ten na ekranie kinowym – obrazem-odbitką. Otóż Logos takim „archetypem” nie jest. Ani też Imago Trinitatis w duszy ludzkiej nie jest obrazem o charakterystyce przestrzennej. Każde wyobrażenie Boga musi być nieadekwatne dlatego właśnie, że jest wyobrażeniem (imaginatio), nie zaś obrazem (imago), którego „zarysy” określa wyłącznie niematerialny i nieupostaciowiony intelekt (i wola). Augustyn zauważa, że simulacra egzystować mogą nie tylko w fizycznej postaci bałwanów, ale też – w subtelniejszej – postaci wyobrażeń.³¹⁰ Problem „nowoczesności” idei Augustyn widział już w czasach od naszej nowoczesności bardzo odległych:

„Izraelu, ieśli mię usłuchasz, nie będzie w tobie Boga nowego” (Ps. 80. 9. 10; BW). „Bóg nowy” to „Bóg” uczyniony na czas jakiś. Ale nasz Bóg „Bogiem nowym” wcale nie jest: jest od wieczności i na wieczność. Co prawda Chrystus jest „nowym człowiekiem”, ale jest wiecznym Bogiem. Cóż bowiem jest przed Początkiem? „Na początku było Słowo, i Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo”. A sam Chrystus stał się ciałem, by zamieszkał między nami. Daleka niech będzie od nas myśl posiadania „Boga nowego”: „Bogiem nowym” jest albo kamień, albo wyobrażenie.

Israel, si me audieris, non erit in te deus recens. Deus recens, est ad tempus factus: Deus autem noster non recens, sed ab aeternitate in aeternitatem. Et Christus noster recens forte homo, sed sempiternus Deus. Quid enim ante principium? Et utique in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum: et ipse Christus noster Verbum caro factum, ut habitaret in nobis. Absit ergo ut sit in aliquo deus recens: deus recens, aut lapis, aut phantasma est.

Nie wiem, czym naprawdę różni się do pogan ten, kto na próżno wzywa imienia Pana Boga naszego. Uczynił sobie z Chrystusa stworzenie; z Chrystusa, który nie jest [w jego pojęciu] równy Rodzącemu. Deklaruje, że jest on Synem Boga, a temu sam przeczy. Jeżeli bowiem jest Synem Jednorodzonem, to jest tym [co do natury], czym jest Ojciec: jest od wieczności. A ty, co właściwie sobie w sercu pomyślałeś? Utworzyłeś „Boga nowego”. Boga walczącego z plemieniem ciemności [bez nadziei definitywnego zwycięstwa]. To manichejczycy tak w swym sercu tworzą Boga nowego. To nie jest nasz Bóg, to nie Twój, Jakubie, dział: nasz Bóg stworzył niebo i ziemię; nie boi się złych; nie potrzebuje dobrych.

hoc de Paganis. Nescio quis alius, in vanitatem accipiens nomen Domini Dei sui, fecit sibi Christum creaturam, Christum imparem et inaequalem generanti; Filium Dei dicens, et Filium Dei negans. Si enim Filius unicus est, hoc quod Pater est, et hoc est ex aeternitate: tu autem nescio quid aliud cogitasti in corde tuo; deum recentem posuisti. Fecit sibi alius deum

appareat vultus tuus, et si forte apparet per me aliquantulum deformis effectus, a te reformetur quod a te formatum est. Illuminet ergo vultum suum super nos.

³¹⁰ Augustinus Hipponensis, In Psalmum 80 Enarratio
Quid intersit inter verum Deum et idola fabrefacta.
De Deo apud eterodoxos opiniones diversae vanitas una.

pugnantem contra gentem tenebrarum, timentem ne invadatur, satagentem ne corrumpatur; ex parte tamen corruptum, ut posset esse totus salvus; sed non totus, quia ex parte corruptus. Manichaei ista dicunt; faciunt sibi et isti in corde recentem deum. Non est talis Deus noster, non est talis portio tua Iacob: sed qui fecit coelum et terram, ipse est Deus tuus; qui non eget bonis, qui non timet a malis.

Tak też liczni heretycy razem z poganami uczynili sobie bogów – takich lub innych; takich lub innych bogów sobie *wymyślili*. A tych, jakkolwiek nie w świątyniach, ale – co jeszcze gorsze – umieścili (posuerunt) w swych sercach. Sami zaś stali się świątyniami fałszywych i groteskowych simulaków. Jest to niemałe zadanie: poburzyć te bałwany tkwiące wewnątrz, a miejsce zrobić nie „Bogu nowemu”, ale Bogu *żywemu*. Albowiem wszyscy oni [nowinkarze], jakkolwiek różnią się co do przedmiotu przekonań tworząc sobie takich, czy innych „bogów”, a zmieniając samą wiarę wydają się być sobie wzajem odmienni, to jednak nie odchodzą od myśli ziemskich: w tych to ziemskich myślach są sobie nawzajem *zgodni*. Opinia bywa różna, ale ta sama jest lekkomyślność. O nich to powiedziano w Psalmie [62 (61). 10]: „wszyscy razem są lżejsi niż tchnienie” (BT). Jakkolwiek różnią się różnicą przekonań, to łączą się tą samą lekkomyślnością.

14. Multi ergo haeretici cum Paganis alios et alios deos sibi ipsi fecerunt, alios et alios deos sibi finxerunt; et eos etiamsi non in templis, tamen quod est peius in suo corde posuerunt, et falsorum ridendorumque simulacrorum templa ipsi facti sunt. Magnum opus est, intus haec idola frangere; et locum Deo viventi, non recenti mundare. Omnes enim isti aliud atque aliud sentientes, alios atque alios deos sibi facientes, ipsamque fidem falsitate variantes, videntur dissentire; sed omnes a terrenis cogitationibus non recedunt, in terrenis cogitationibus consentiunt sibi: opinio diversa est, vanitas una est. De illis in alio psalmo dicitur: Ipsi de vanitate in unum: quamvis opinionum varietate discordent, simili tamen vanitate colligantur.

[Bóg mówi:] jeżeli będziesz Mnie słuchał, nie będzie w tobie Boga nowego. Frapującym jest to sformułowanie: „w tobie”. Bóg nie powiedział: „przez ciebie ... *na zewnątrz* wzięte będzie” simulacrum. Powiedział: „w tobie”; „w twoim sercu; „w imaginacji twojej wyobraźni”; „w oszustwie twojego błędu” – z sobą nosić będziesz twojego nowego Boga – sam pozostając człowiekiem starym. Jeśli Mnie posłuchasz; Mnie, Który Jestem Tym, Który Jest [Wj. 3, 14], to w tobie Boga nowego nie będzie. Nie będziesz też czcił boga cudzego. Jeżeli bowiem w *tobie* go nie będzie, to boga cudzego czcić nie będziesz. Jeżeli nie będziesz miał na myśli boga fałszywego, to nie będziesz czcił boga wytworzonego [ręką ludzką]. Nie będzie w tobie Boga nowego.

Si me audieris, inquit, non erit in te deus recens. Movet me, quod dixi, in te: non enim dixit: A te, quasi simulacrum forinsecus adhibitum; sed, in te, in corde tuo, in imagine phantasmatis tui, in deceptione erroris tui tecum portabis deum tuum recentem, remanens vetustus. Si ergo me audieris; (me, inquit, quia ego sum qui sum; Ex 3, 14.); non erit in te deus recens, nec adorabis deum alienum. Si enim in te non sit, non adorabis deum alienum: Si tu non cogites deum falsum, non adorabis deum fabricatum; non enim erit in te deus recens.

Wyraz „posuerunt” użyty przez Augustyna stanowi zapewne nawiązanie do tekstu prorockiego (Isa. 40. 18: quam imaginem ponetis ei?; „[Do kogoż to przyrównacie Boga i] jaki obraz zastosujecie do Niego” BT). Obok podstawowego znaczenia „położyć; umieścić” „ponere” oznacza nadto w tym kontekście – jak pisze Tomasz – „konstruować; budować”.

Tomasz mówi, że chodzi o cześć oddawaną dziełom rąk ludzkich.³¹¹ Możemy przypisać temu pojęciu „ponere” ogólne znaczenie „konstruować” – o tyle, o ile ludzie konstruują również „w swych sercach”. Takie znaczenie tłumaczy aktualność Izajaszowego napomnienia.

Według Kanta, przedmioty „intelektu” są „konstruowane (konstruiert) w naoczności. Kant mówi, że w ten sposób (w naoczności) skonstruować idei Boga się nie da – z czym niewątpliwie trzeba się zgodzić. Kant zapewne nawiązuje tu do „Eseju” Locke’a, w którym „idea Boga” jest „składana” z prostych składników zwanych przez autora „ideami”. Sam Kant w miejsce terminu „idea” używa (dla określenia *zwykłych* przedmiotów myśli) terminu „przedstawienie” (Vorstellung). Natomiast termin „idea” chce zarezerwować dla przedmiotów ważniejszych. Wydaje się, że Kant widział w przyjęciu samych założeń nominalizmu niebezpieczeństwo bałwochwalstwa. Czy jednak on sam je definitywnie odrzucił? Historia pokazała, że Kantowska „idea Boga” to również „Deus recens”. Nie jest to takie samo simulacrum, jak „Bóg” nominalistów, ale mimo wszystko simulacrum.

Gdzie tkwi przyczyna „ubóstwiania” rzeczy? Jak wyzbyć się „myśli ziemskich”? Otóż myślenie nasze jest *czynne* dzięki intelektowi czynnemu, a nie „kreatywne” – jak sądzi Awicenna i Kant – dzięki „wyobraźni wytwórczej”. Owa „wytwórcza” wyobraźnia prędzej czy później stworzy jakieś simulacrum. Natomiast intelekt czynny, jako władza dokonywania abstrakcji na danych zmysłowych – w zakresie *naturalnego* dla siebie działania – jest *organicznie niezdolny* do kreowania simulaków. Wszak abstrakcja to właśnie oderwanie się od „myślenia ziemskiego”.

Wyobraźnia jest naturalną władzą człowieka, ale „myślenie wyobrażeniami” jest zupełnie naturze ludzkiej przeciwne. Simulacra są *petryfikowane w wyobraźni*, podczas gdy pojęcia *abstrakcyjne* winny być trwale ujmowane w *intelektcie*. Wyobraźnia jako władza *naturalna* znajduje się w ciągłym ruchu; „wydaje się być ruchem”.³¹²

Skoro wyobrażenie jest pewnym rodzajem ruchu; nie może powstać bez aktualnego postrzeżenia i bez współdziałania zmysłów właściwych. Wzrok, słuch i inne nigdy się co do swych przedmiotów nie mylą. Natomiast już przedmiot zmysłu wspólnego (np. kształt) może być ujęty błędnie. Tym bardziej błąd możliwy jest odnośnie do tego, co wyobrażone. Wyobraźnia (phantasia) etymologicznie wywodzi się do phaos – światło. Światło jest tym,

³¹¹ Summa Theologiae I, q. 93 a. 1 ad 1. Ad primum ergo dicendum quod propheta loquitur de corporalibus imaginibus ab homine fabricatis, et ideo signanter dicit, quam imaginem ponetis ei? Sed Deus ipse sibi in homine posuit spiritualem imaginem.

³¹² De anima III, c. 3, 428b 10-429a 9

ἀλλ' ἐπειδὴ ἔστι κινήθέντος τουδὶ κινεῖσθαι ἕτερον ὑπὸ τούτου, ἢ δὲ φαντασία κίνησις τις δοκεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως γίνεσθαι ἀλλ' αἰσθανομένοις καὶ ὧν αἰσθησις ἔστιν, ἔστι δὲ γίνεσθαι κίνησιν ὑπὸ τῆς ἐνεργείας τῆς αἰσθήσεως, καὶ ταύτην ὁμοίαν ἀνάγκη εἶναι τῇ αἰσθήσει, εἴη ἂν αὕτη ἢ κίνησις οὔτε ἄνευ αἰσθήσεως ἐνδεχομένη οὔτε μὴ αἰσθανομένοις ὑπάρχειν, καὶ πολλὰ κατ' αὐτὴν καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν τὸ ἔχον, καὶ εἶναι καὶ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ.

dzięki czemu wzrok widzi barwy. *To samo „światło” winno być obecne w wyobrażeniu aktualnie istniejącego przedmiotu. Światło to nie pochodzi „z transcendentnego” źródła.*³¹³

Ruch wyobrażeń zaczyna się od spostrzeżenia realnego przedmiotu, a kończy się na trwałym ujęciu pojęcia intelektu *wyabstrahowanego* z wyobrażeń. Źródłem wszystkich błędów rozumu ludzkiego jest – jak pisze Tomasz – *permixtio phantasmatum*: przemieszanie wyobrażeń z rozumieniem. Takie „spontanicznie” pojawiające się wyobrażenia są jedynie luźno (bo przypadkowo) powiązane z aktualnymi postrzeżeniami przedmiotów znajdujących się *poza* umysłem. Nie są one wyobrażeniami oświecanymi przez intelekt czynny.

Opanowanie wyobraźni było zawsze poważnym problemem: pierwotnie (przed Awicenną i Kantem) przynajmniej zdawano sobie sprawę z tego, że winna ona ustąpić miejsca intelektowi: *osobowej władzy poznawczej*. „Wyobraźnia wytwórcza” (*produktive Einbildungskraft*)³¹⁴ to po prostu źródło błędów.

³¹³ τοῦτο

δὲ συμβαίνει διὰ τὰδε· ἡ αἰσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθῆς ἐστὶν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος. δεύτερον δὲ τοῦ συμβεβηκέναι ταῦτα <ἃ συμβέβηκε τοῖς αἰσθητοῖς>· καὶ ἐνταῦθα ἤδη ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι· ὅτι μὲν γὰρ λευκόν, οὐ ψεύδεται, εἰ δὲ τοῦτο τὸ λευκόν ἢ ἄλλο τι, ψεύδεται. τρίτον δὲ τῶν κοινῶν καὶ ἐπομένων τοῖς συμβεβηκόσιν οἷς ὑπάρχει τὰ ἴδια (λέγω δ' οἷον κίνησις καὶ μέγεθος) [ἃ συμβέβηκε τοῖς αἰσθητοῖς]· περὶ ἃ μάλιστα ἤδη ἔστιν ἀπατηθῆναι κατὰ τὴν αἰσθησιν. ἡ δὲ κίνησις ἢ ὑπὸ τῆς ἐνεργείας τῆς αἰσθήσεως γινομένη διοίσει, ἢ ἀπὸ τούτων τῶν τριῶν αἰσθήσεων, καὶ ἡ μὲν πρώτη παρούσης τῆς αἰσθήσεως ἀληθῆς, αἱ δ' ἕτεραι καὶ παρούσης καὶ ἀπούσης εἶεν ἂν ψευδεῖς, καὶ μάλιστα ὅταν πόρρω τὸ αἰσθητὸν ᾖ. εἰ οὖν μηθὲν ἄλλο ἔχει τὰ εἰρημένα ἢ φαντασία (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ λεχθέν), ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γινομένη. ἐπεὶ δ' ἡ ὄψις μάλιστα αἰσθησίς ἐστι, καὶ τὸ ὄνομα ἀπὸ τοῦ φάους εἰληφεν, ὅτι ἄνευ φωτὸς οὐκ ἔστιν ἰδεῖν. καὶ διὰ τὸ ἐμμένειν καὶ ὁμοίας εἶναι ταῖς αἰσθήσεσι, πολλὰ κατ' αὐτὰς πρᾶττει τὰ ζῶα, τὰ μὲν διὰ τὸ μὴ ἔχειν νοῦν, οἷον τὰ θηρία, τὰ δὲ διὰ τὸ ἐπικαλύπτεσθαι τὸν νοῦν ἐνίοτε πάθει ἢ νόσῳ ἢ ὕπνῳ, οἷον οἱ ἀνθρώποι. περὶ μὲν οὖν φαντασίας, τί ἐστι καὶ διὰ τί ἐστίν, εἰρήσθω ἐπὶ τοσοῦτον.

³¹⁴ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft (1st Edition)

Access 2023-02-24 <https://www.gutenberg.org/ebooks/6342>

Der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe Dritter Abschnitt. Von dem Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen überhaupt und der Möglichkeit diese a priori zu erkennen

„Diese synthetische Einheit setzt aber eine Synthesis voraus, oder schließt sie ein, und soll jene a priori notwendig sein, so muß letztere auch eine Synthesis a priori sein. Also bezieht sich die transzendente Einheit der Apperzeption auf die reine Synthesis der Einbildungskraft, als eine Bedingung a priori der Möglichkeit aller Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer Erkenntnis. Es kann aber nur die produktive Synthesis der

[manichejczycy nie wiedzą], z jakim trudem przychodzi znalezienie prawdy i jak trudno wystrzegać się błędów. [...] Jak rzadko i trudno przychodzi pokojem umysłu pokonać cielesne wyobrażenia. [...] Z jaką trudnością odwracane bywa oko człowieka wewnętrznego tak, aby mógł dostrzec swe słońce [...]³¹⁵

Manichejczycy pojmowali świat w czarno-białych kategoriach (nazywając je dobrem i złem). Odróżnienie dobra i zła jest konieczne dla życia ludzkiego, ale – jeśli ma być to życie ludzkie (ludzkie istnienie) – to dobro trzeba nazwać istnieniem, a zło – jego prywacją. Natomiast próba określenia dobra przez „odmalowanie go” na tle ciemnym jest z góry skazana na niepowodzenie. Zasadniczo sprawa wcale się nie zmienia, jeśli będziemy nasz świat próbowali odmalowywać „w technikolorze”. Każdy „obraz rzeczywistości” (Weltanschauung) jest w sumie tylko namiastką *wiedzy o realnym świecie*.

Oczywiście nie tylko i nie przede wszystkim filozofowie próbowali „zobrazować” rzeczywistość. Zamiary takie deklaruje na przykład („realista”) Stendhal. Horacy zestawia ze sobą malarstwo i poezję (ut pictura poesis). Wartość malarstwa i sztuki w ogóle polega jednak raczej na przedstawianiu obrazów, *poza* którymi – przynajmniej potencjalnie – dostrzec można to, czego „odmalować” właśnie się nie da. W Komentarzu do Analityk Wtórych Tomasz szereguje stopnie poznania poczynając od wiedzy, która charakteryzuje się pewnością dlatego, że jest *trwałym* ujęciem przedmiotu, poprzez opinię, wątpienie, aż do retoryki i poezji, w których pewności właśnie najmniej, choć najsilniej apelują one do emocji. Prawo do tego mają w obrębie natury własnego przedmiotu – nie dalej. Rzecz bowiem w tym, by właśnie nie uczynić z filozofii poezji, czego wielu (słusznie) się obawiało; *nie tworzyć*

Einbildungskraft a priori stattfinden, denn die reproduktive beruht auf Bedingungen der Erfahrung. Also ist das Prinzipium der notwendigen Einheit der reinen (produktiven) Synthesis der Einbildungskraft vor der Apperzeption der Grund der Möglichkeit aller Erkenntnis, besonders der Erfahrung”.

„Nun nennen wir die Synthesis des Mannigfaltigen in der Einbildungskraft transzendental, wenn ohne Unterschied der Anschauungen sie auf nichts, als bloß auf die Verbindung des Mannigfaltigen a priori geht, und die Einheit dieser Synthesis heißt transzendental, wenn sie in Beziehung auf die ursprüngliche Einheit der Apperzeption, als a priori notwendig vorgestellt wird”.

„Die Einbildungskraft ist also auch ein Vermögen einer Synthesis a priori, weswegen wir ihr den Namen der produktiven Einbildungskraft geben, und, sofern sie in Ansehung alles Mannigfaltigen der Erscheinung nichts weiter, als die notwendige Einheit in der Synthesis derselben zu ihrer Absicht hat, kann diese die transzendente Funktion der Einbildungskraft genannt werden. Es ist daher zwar befremdlich, allein aus dem bisherigen doch einleuchtend, daß nur vermittelt dieser transzendentalen Funktion der Einbildungskraft, sogar die Affinität der Erscheinungen, mit ihr die Assoziation und durch diese endlich die Reproduktion nach Gesetzen, folglich die Erfahrung selbst möglich werde: weil ohne sie gar keine Begriffe von Gegenständen in eine Erfahrung zusammenfließen würden”.

³¹⁵ Augustinus, Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti liber unus.

2. Illi in vos saeviant, qui nesciunt cum quo labore verum inveniatur, et quam difficile caveantur errores. Illi in vos saeviant, qui nesciunt quam rarum et arduum sit carnalia phantasmata piae mentis serenitate superare. Illi in vos saeviant, qui nesciunt cum quanta difficultate sanetur oculus interioris hominis, ut possit intueri solem suum: non istum quem vos colitis coelesti corpore, oculis carnis et hominum et pecorum fulgentem atque radiantem, sed illum de quo scriptum est per prophetam: *Ortus est mihi iustitiae sol*; et de quo dictum est in Evangelio: *Erat lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* ³. Illi in vos saeviant, qui nesciunt quibus suspiriis et gemitibus fiat, ut ex quantalacumque parte possit intellegi Deus. Postremo, illi in vos saeviant, qui numquam tali errore decepti sunt, quali vos deceptos vident.

„obrazu Boga”. Obrazy Caravaggia mogą być przykładami perfekcyjnej techniki malarskiej, ale nie są to obrazy religijne nawet wówczas, gdy mają „tematykę religijną”. Poza nimi nie widać tego, co widać przy kontemplacji ikony. Dlatego to freski Giotto i Cimabue wznoszą umysł ku Bogu, podczas gdy biegłość artystyczna raczej skłania ludzi do podziwiania artysty. „Humanisci” koncentrują się na człowieku, co jest – z punktu widzenia filozofii – *nienaturalne*. Bardziej niż o samych sobie winniśmy – zdaniem Tomasza – myśleć o Bogu.

Życie dla neoplatonika jest ciągłym (linearnym) dążeniem. Lessing mówi, że bycie-w-drodze jest nierównie ważniejsze niż bycie-u-kresu. Czy jest to jeszcze dążenie ku szczytom? Czy aktywność ludzka jest ciążeniem, czy też raczej anty-ciążeniem-ku-Źródłu? Ta pierwsza nie może być aktywnością witalną. Najbardziej nawet elementarne przejawy życia różnią się jakościowo od „linearnego” ruchu przedmiotów materialnych (jeżeli taki by istniał). Roślina pnie się ku górze, ale „miara” tego ruchu tkwi w samej roślinie; nie jest to miara wyobraźni. „Być więcej” mierzy się tą ostatnią, ale dla rośliny „być więcej” oznaczałoby wprzód przestać być tym, czym się jest – czyli ulec zagładzie. „Ruch witalny” neoplatoników jest właśnie monotonicznym procesem osiągania doskonałości połączonym z nieustanną samo-destrukcją. Dla człowieka „przekraczać samego siebie” znaczyłoby dokonywać sublimacji bycia przy jednoczesnej autodestrukcji (destrukcji natury biologicznej; realnej).

W każdym bycie [zawłaszcza ożywionym] tkwi naturalne pragnienie zachowania swego istnienia [status quo]. Stąd też żadna rzecz o niższym statusie bytowym nie może [sensownie] zapragnąć (ulegając wyobraźni) tego wyższego. „Więcej być” jest miarą przypadłości (tego, co się przydarza), gdyż wzrost taki jest możliwy bez zniszczenia podmiotu przypadłości. Zgoła inaczej rzecz przedstawia się z formą substancjalną (nie: przypadłościową). Wejście na „wyższy poziom bytowania” musiałoby być *poprzedzone przez zniszczenie* tego, co niższe, a dla człowieka *naturalne*.³¹⁶

Według Augustyna, Imago Trinitatis trwale spoczywa w duszy człowieka. Jej obecność rodzi trwały pokój. Jest tak dlatego, że „Bóg jest nam bliższy niż my sami sobie”. „Ja” prawdziwe pokazuje się wyraźnie dopiero w działaniu Boga, podczas gdy to, co niezgodne z rozumną naturą człowieka odpada odeń jak zużyte odzienie. „Umierać samemu sobie” to nie tyle dokonywać autodestrukcji, czy też abnegacji prowadzącej do małoduszności, co wyrzekać się własnych egoistycznych pragnień, które nas właśnie „pomniejszają”.

O doskonałej – na ludzką miarę – postaci Imago Trinitatis w umyśle można mówić – zdaniem Tomasza – wówczas, gdy człowiek aktualnie kieruje się intelektem i wołą ku Bogu.³¹⁷ Samo oświecenie dotyka bezpośrednio intelektu, podczas gdy – wedle Augustyna –

³¹⁶ Summa Theol., I^a q. 63 a. 3 co. Inest enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse, quod non conservaretur, si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res quae est in inferiori gradu naturae, potest appetere superioris naturae gradum, sicut asinus non appetit esse equus, quia si transferretur in gradum superioris naturae, iam ipsum non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur, quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalia, quae possunt crescere absque corruptione subiecti, aestimatur quod possit appetere altiozem gradum naturae, in quem pervenire non posset nisi esse desineret.

³¹⁷ De veritate, q. 10 a. 7 co. Unde expressior similitudo Trinitatis est in mente secundum quod cognoscit Deum, quam secundum quod cognoscit seipsam. Et ideo proprie imago Trinitatis in mente est secundum quod cognoscit Deum primo et principaliter: sed quodam modo et secundario etiam

Imago Trinitatis pokazuje się w człowieku dopiero w działaniu intelektu i woli zarówno. Augustyn odwołuje w Liber Retractationum swe ongiś wyrażone zdanie: Bóg pragnie, by prawdę poznawali tylko ludzie dobrzy (Deus qui nisi mundos verum scire noluisti).³¹⁸ Jeżeli przez „poznanie prawdy” mielibyśmy rozumieć mądrość (specjalnie jako dar Ducha św.), to zdania tego może nie potrzeba by w ogóle odwoływać. Augustyn jednak zauważa, że – ogólnie – istnieje spora rzesza ludzi obdarzonych błyskotliwością intelektualną, którzy wcale o Bogu nie myślą, albo nawet kierują myśl *przeciw* Bogu. Mamy u wielu albo mądrość partykularną (fachowość, której już Sokrates omówił miana mądrości po prostu), albo „mądrość”, czyli spryt w szerzeniu półprawd. Ostatecznie (co do efektywności działania) jednak nawet mądrość pozorna czerpie ze Źródła – nawet jeżeli to Źródło zatrzyma.

Mądrość – jak pisze Arystoteles – jest „sztuką architektoniczną”. Dostrzegamy ład otaczającego nas świata, ale krąg naszej egzystencji możemy sami zawęzić: czy to skupiając się na wybranej przez siebie dziedzinie nauki (całą resztę uważając za niegodną uwagi), czy też skupiając się egotycznie na wąskim kręgu świata „prywatnego”; świata „doświadczenia wewnętrznego”, wedle niej nawet próbując „kreowania” rzeczywistości prywatnej, instytucjonalnej, czy też kastowej.

Mądrość *prawdziwa* winna sięgać do Pierwszego Pryncypium, a metafizyka (w sensie Arystotelesowskim) taką mądrością jest istotnie. Jeszcze bardziej będzie mądrością realne (a nie tylko poznawcze) połączenie z tymże Pryncypium – dzięki darom Ducha św. Ład świat możemy poznać już to przy pomocy naturalnych środków przynajmniej potencjalnie dostępnych wszystkim ludziom o dość otwartym umyśle, już to przy pomocy środków dawanych nam przez samego Boga. Tymi pierwszymi gardzić nie należy, gdyż łaska udoskonala naturę, nawet jeśli natura ta jest sama z siebie bardzo słaba. Mądrość przyrodzona nie jest niepotrzebnym residuum wobec mądrości nadprzyrodzonej: wszak ta ostatnia musi się na czymś wspierać, gdyż inaczej nie doskonaliłaby człowieka, ale coś poza nim. Jest ona raczej naturalną dyspozycją do przyjęcia tej ostatniej. Być może w tym tylko znaczeniu moglibyśmy użyć terminu *habilitas*, wspomnianego poprzednio. Śledzenie z uwagą niepokąźnych w sumie kroków w kierunku poznania Arché – czynionych przez pierwszych filozofów greckich – nie jest stratą czasu. Taką samą bowiem w sumie drogą musi podążać ten, kto jeszcze mądrości nadprzyrodzonej nie posiadał – w czasach zupełnie nam współczesnych. Ta droga rozumu naturalnego zaczyna się od odejścia od „bezpośrednich danych” umysłu. Początkiem filozofii jest zdumienie, czyli zajęcie naukowotwórczego

secundum quod cognoscit seipsam et praecipue prout seipsam considerat ut est imago Dei; ut sic eius consideratio non sistat in se, sed procedat usque ad Deum. In consideratione vero rerum temporalium non invenitur imago, sed similitudo quaedam Trinitatis, quae magis potest ad vestigium pertinere, sicut et similitudo quam Augustinus assignat in potentiis sensitivis.

³¹⁸ Soliloquia, liber primus, si a sensibus recedendo summam pulchritudinem contemplerur. Ut sibi adsit Deum invocet (1, 1-6).

1. 2. Deus pater veritatis, pater sapientiae, pater verae summaeque vitae, pater beatitudinis, pater boni et pulchri, pater intellegibilis lucis, pater evigilationis atque illuminationis nostrae, pater pignoris quo admonemur redire ad te.

dystansu wobec tego, co zwyczajne i rzekomo oczywiste. Fakt, że znaczna część ludzi zadowala się wyobrażeniami, nie starając się sięgać do tego, co tkwi *pod* nimi, nie przesądza o tym, że jest to właściwe, czy też naturalne dla człowieka podejście do obserwacji świata.

W Fizyce (VII, c. 3, 247b), czytamy, że zrozumienie (czynność naturalna dla człowieka) dochodzi do skutku przez wyciszenie ruchu wyobrażeń. „Przeżywanie” (erleben) jest wyrazem niedojrzałości umysłowej. Ostatni rozdział Analityk Wtórych mówi, jak dochodzi do oświecenia wyobrażeń przez intelekt czynny. Ta czynność zapewne nie jest identyczna u wszystkich ludzi. Jeżeli za miarę rozwoju umysłowego poczytalibyśmy opacznie zdolność do wizualizacji, to abstrakcja Arystotelesowska jest takiemu właśnie „rozwojowi” przeciwna. Wyobrażenia pełni rolę podrzędną, bo w całości podporządkowana jest intelektowi. „Czynną”, jak u Kanta, nie może być nigdy. Wyobrażenia jest niewątpliwie wspólna nam i zwierzętom, co widzimy z obserwacji ich zachowań. Gdyby człowiek nie miał czynnej władzy poznawczej nadrzędnej w stosunku do wyobraźni, *de facto* niczym by się od zwierząt nie różnił. Sam Awicenna do tego wniosku nie doszedł: wyciągnął go dopiero (150 lat) potem Awerroes. Za nim też pójdzie Kant. Sama jednak idea oświecenia generalnego *implicite* zakłada taką właśnie rolę indywidualnego umysłu – który niczym poza wyobraźnią naprawdę być nie może. Oświecenie jest tu funkcją społeczną, nie zaś aktem osobowego poznania. Pierwiastek duchowy jest w danym razie definitywnie oddzielony od poszczególnych jednostek.

Poglądy bezpośrednich kontynuatorów myśli arabskiej nie funkcjonują już w społecznym obiegu w swej oryginalnej postaci. Obecnie widzimy jedynie (zepsute) owoce myśli, która tak właśnie „dojrzewała” w nowożytnej Europie. Znaczna część ludzi przyjmuje obecnie za wyznacznik autentyczności egzystencji życie życiem animalnym, życiem uczuciowym, a rozwój umysłu stawia na równi z rozwojem wyobraźni. Stąd emotywizm i sentymentalizm w etyce; dowartościowanie wyobrażeń czy też „empatii”. Na antypodach „nowoczesności” sytuuje się „abstrakcjonizm”. W języku potocznym „abstrakcyjne” znaczy przeważnie „suche” i „nieżyciowe”.

W Analitykach Wtórych (II, c. 19) Arystoteles używa pewnego porównania. Ruch wyobrażeń może być podobny do chaotycznej ucieczki żołnierzy przed wrogiem. Istotnie: bieg wydarzeń życia codziennego nader często nas za sobą porywa, a sami biernie unosimy się z biegiem zdarzeń. Czy jednak te „jednostki animalne”, jakimi są wyobrażenia, uciekają *przed czymś*, czy też *przed kimś*? Moglibyśmy przypuszczać, że człowiek uciekając od pokoju, jaki rodzi mądrość (dar Ducha św.), *de facto* ucieka przed Bogiem: nie zdając sobie wszelako z tego dość jasno sprawy. Ta interpretacja tekstu Analityk Wtórych wybiega dość daleko poza to, co *bezpośrednio* tam dane. Abstrakcja jest pierwszym krokiem w kierunku mądrości: rozwinięcia pełni mocy pierwszych zasad intelektu, ale nie musimy brać *wprost* pod uwagę możliwości rozwinięcia naszych zdolności w perspektywie poza stan naturalny wykraczającej. Przede wszystkim człowiek „ucieką” przed prawdą o świecie realnie istniejącym oraz przed prawdą o sobie samym. Jest to ucieczka na oślep. Pospolicie nazywa się to „wolnością” (wolnością-od). Zdarzyć się jednak może (i powinno), że jeden „żołnierzy” stanie (a w szeregu za nim inni), po to, aby mimo wszystko biegowi zdarzeń się oprzeć (οἶον ἐν μάχῃ τροπῆς γενομένης ἐνὸς σπάντος ἕτερος ἔσται, εἰθ' ἕτερος, ἕως ἐπὶ ἀρχὴν ἤλθεν.). Mamy z jednej strony „jednomyślność” równą pogoni za łatwizną życia

(wolnością-od), a z drugiej Veto!, na które czasem zdołamy się zdobyć. Ὁρδῆ – ordo (ład myśli) może być postrzegany jako „brzemień cywilizacji”, a wstręt do dyscypliny za przejaw „wolności”. Biorąc wszelako pod uwagę fakt, że ład w ogóle rozumie człowiek jako osoba, a tylko wtórnie nadaje mu rangę praw społecznie obowiązujących (czego nie rozumiał Kant), musimy przyjąć, że wolnością będzie raczej opieranie się rzeczzonej łatwiznie życiowej. Według Rousseau, człowiek w stanie naturalnym jest sytym bydlęciem, a choć może pragnąć stać się nim na powrót, to „brzemień cywilizacji” zawsze mu to uniemożliwi. W tym kontekście warto przytoczyć słowa Psalmu II *disrumpamus iuga eorum* oraz komentarz Tomaszowy.³¹⁹ Czym jest „brzemień Pańskie”? Czy jest ono czymś, co nałożono na kark zwierzęcia jucznego? Tomasz pisze, że tylko człowiek rozumny może zdradzać chęć i wolę podporządkowania się prawu, gdyż jest to dla niego *naturalne*. Natomiast zamięnieniem niewolniczego pokroju natury (takiego charakteru) jest pragnienie „wolności-od-praw”. Prawa nie są „ideami”, czy też tworzywem świadomości kolektywnej. „Dobre bydlę” Jeana

³¹⁹ Contra Gentiles, lib. 3 cap. 114 n. 2. Rationalis creatura, ut dictum est, sic divinae providentiae subditur quod etiam similitudinem quandam divinae providentiae participat, inquantum se in suis actibus et alia gubernare potest. Id autem quo aliquorum actus gubernantur, dicitur lex. Conveniens igitur fuit hominibus a Deo legem dari.

Contra Gentiles, lib. 3 cap. 116 n. 6. 1 Et Matth. 22, dicitur quod primum et maximum mandatum in lege est, diliges dominum Deum tuum. Inde est etiam quod lex nova, tanquam perfectior, dicitur lex amoris: lex autem vetus, tanquam imperfectior, lex timoris.

Summa Theologiae I-II, q. 91 a. 4 co. Ut ergo nullum malum improhibitum et impunitum remaneat, necessarium fuit supervenire legem divinam, per quam omnia peccata prohibentur. Et istae quatuor causae tanguntur in Psalmo XVIII, ubi dicitur, lex domini immaculata, idest nullam peccati turpitudinem permittens; convertens animas, quia non solum exteriores actus, sed etiam interiores dirigit; testimonium domini fidele, propter certitudinem veritatis et rectitudinis; sapientiam praestans parvulis, inquantum ordinat hominem ad supernaturalem finem et divinum.

Summa Theologiae I-II, q. 91 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex essentialiter invenitur in regulante et mesurante, participative autem in eo quod mesuratur et regulatur; ita quod omnis inclinatio vel ordinatio quae invenitur in his quae subiecta sunt legi, participative dicitur lex, ut ex supradictis patet. Potest autem in his quae subduntur legi, aliqua inclinatio inveniri dupliciter a legislatore.

Summa Theologiae I-II, q. 93 a. 1 ad 1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur ibi de rationibus idealibus, quae respiciunt proprias naturas singularum rerum, et ideo in eis invenitur quaedam distinctio et pluralitas, secundum diversos respectus ad res, ut in primo habitum est. Sed lex dicitur directiva actuum in ordine ad bonum commune, ut supra dictum est. Ea autem quae sunt in seipsis diversa, considerantur ut unum, secundum quod ordinantur ad aliquod commune.

Summa Theologiae I-II, q. 93 a. 3 ad 2. Ad secundum dicendum quod lex humana intantum habet rationem legis, inquantum est secundum rationem rectam, et secundum hoc manifestum est quod a lege aeterna derivatur. Inquantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua, et sic non habet rationem legis, sed magis violentiae cuiusdam. Et tamen in ipsa lege iniqua inquantum servatur aliquid de similitudine legis propter ordinem potestatis eius qui legem fert, secundum hoc etiam derivatur a lege aeterna, omnis enim potestas a domino Deo est, ut dicitur Rom. XIII.

Jacques’a Rousseau zawsze będzie w stosunku do nich odczuwać wstręt. „Idee” są tylko namiastką rozumności, wynikiem „uogólnień”, a te są według Krąpca wyrazem nie tyle dyscypliny, co gnuśności umysłowej. „Idee” nie są to powszechniki, w sensie wskazanym przez Analityki Wtóre. Prawa nauki są, wedle Arystotelesa, wieczne (chrześcijanin powie, że istnieją one wszystkie – te m.in. zebrane np. w podręcznikach uniwersyteckich – w Logosie). Prawa natury są wieczne i niezmiennie. Możemy je pojąć dzięki czynności intelektu czynnego, na drodze *abstractio totius*. Natomiast „abstrakcja totalna” (*totalis*) to tworzenie ideologii w miejsce wiedzy: surogatu w miejsce tego, co wartościowe i rzetelne. Ta aktywność może mieć charakter tyleż indywidualny, co społeczny.

Psalm II mówi: [3] Potargajmy związki ich: i zrzucmy z siebie jarzmo ich (BW).

Psalm ten dzieli się na dwie części. W pierwszej mowa o usiłowaniach skierowanych przeciw królestwu Dawida i Chrystusa. W drugiej: o ich powstrzymaniu. [...] Kiedy lud podnosi bunt, najpierw rodzi się szemranie, a potem pomoc ze strony możnych dla dopełnienia. [...] Wśród ludu istnieją tacy, którzy mało używają rozumu: ci są gwałtowni. Są też i tacy, którzy mają rozumu więcej, a ci są ostrożni. Ci pierwsi do buntu nie są popychani osądem, ale raczej gwałtownością. Stąd Psalm mówi o nich: „wzburzyli się” (BW) – co jest właściwe zwierzętom [...]; ci zaś drudzy powodowani są namysłem, a stąd jest napisane: „rozmyślali próżne rzeczy” (BW). [Otóż] Lud to wielość ludzi połączona zgodą na prawo. Dlatego też Żydzi nazywani są „ludem” (*leummim*: komentarz Wujka ad locum), ponieważ są z prawa i pod prawem. Inni zaś nazywani są „pogani” (BW: *goim*: komentarz Wujka ad locum), ponieważ nie są pod prawem Boga. [...] [W słowach „dlaczego” Dawid zadaje pytanie retoryczne]. Ludzie niskiego stanu [o niskiej pozycji społecznej] sami przez się niewiele mogą, chyba że mają pomoc ze strony możnych, stąd też [Psalm] przedstawia tych, którzy tej pomocy udzielają najpierw przez władzę [w słowach]: „Stanęli wspólnie Królowie ziemscy, a książęta zeszli się w gromadę przeciw Panu, y przeciw Chrystusowi jego” (BW). Znaczy to niejako: ci „wzburzyli się”, ale tamci „stanęli”, tzn. przynieśli pomoc tej złośliwości. A nadto: niektórzy udzielili pomocy przez mądrość [tzn. „mądrość”] – radząc, o czym mowa w słowach: „zeszli się w gromadę”; tzn. zgromadzili się, by radzić [...] W słowach „przeciw Panu, y przeciw Chrystusowi jego” psalmista wymienia tych, przeciw którym bunt jest zwrócony: przeciw Panu i jego królowi (Królowie zwani są „namaszczone” [χριστοί], zgodnie ze słowami Psalmu 104 [...]). A zatem ten, kto buntuje się przeciw królowi ustanowionemu przez Boga, butuje się przeciw Bogu. W Liście do Rzymian czytamy: „Kto więc przeciwstawia się władzy – przeciwstawia się porządkowi Bożemu” (BT; 13. 2.). [W sensie mistycznym to wszystko stosuje się – jako proroctwo – do osoby samego Chrystusa].³²⁰

³²⁰ Super Psalmo 2 n. 1. Psalmus iste dividitur in duas partes. In prima narratur machinatio molientium contra regnum David et Christi. In secunda ponitur eorum repressio, ibi, qui habitat in caelis irridebit eos. Circa primum tria facit. Primo narrat machinantium rebellionem. Secundo contra quem machinatur. Tertio propositum machinantium. Secundum ibi, adversus dominum. Tertium ibi, dirumpamus vincula eorum. Primo ergo historialiter sciendum, quod quando populus molitur rebellionem, primo surgit murmur in populo, post accedit auxilium magnatum ad perficiendum. Primo ergo ponit conatum populi murmurantis. Secundo auxilium magnatum, ibi, astiterunt reges terrae, et principes convenerunt in unum. In populo autem sunt quidam minus habentes de ratione, qui sunt impetiosi: quidam plus, qui cauti dicuntur. Primi non moventur sensu ad rebellandum, sed magis impetu; et ideo dicit de his, fremuerunt, quod est bestiarum: Prov. 19: sicut fremitus leonis, ita et regis ira. Secundi moventur consilio; et ideo de his dicit: meditati sunt inania. Quia vanae sunt cogitationes hominum, Psal. 93. Populus est multitudo hominum juris consensu sociata. Et ideo Judaei dicuntur populus, quia cum lege et sub lege Dei sunt. Alii dicuntur gentes, quia non sunt sub lege Dei. Vel ad litteram. In

Następnie przedstawiony jest cel buntowników: „Potargaymy związki ich: y zrzucemy z siebie jarzmo ich” (BW). Określono to właściwym mianem, ponieważ władza króla nazywana jest jarzmem [w Piśmie św. ...] Jak bowiem woły wprężane są w jarzmo dla wykonywania pracy, tak też ludzie – dla [pracy dla] władzy królestwa. Jarzmo zaś nie może zostać usunięte inaczej, jak tylko przez rozwiązanie więzów. Więzy są w królestwie tym, przy pomocy czego w królestwie utwierdza się władza królewska (żołnierze, obozy, broń). Najpierw zatem należy znieść je właśnie, a potem „usunąć jarzmo”. W sensie duchowym w Chrystusie jarzmem jest prawo miłości (Mat. 11 „Jarzmo moje jest słodkie ...”). Więżami zaś są cnoty: nadziei, wiary i miłości. List do Efezjan mówi: „Usiłujcie zachować jedność Ducha, dzięki więzi, jaką jest pokój” (BT; Eph. 4. 3), a Księga Eklezjastyka: „związki iéy zawieszenie zbawienne” (BW. 6. 31).³²¹ To, że sumienie człowieka nie jest już pod jarzmem Chrystusa nie może stać się wcześniej, jak wówczas, gdy zerwane zostaną więzi [o których mowa]. Zrywają je ci, którzy mówią: „Oddał się – mówili do Boga – nie chcemy znać Twoich dróg” (BT; Hiob 21. 14), a o których [społeczności] mowa: „Od dawna bowiem złamałaś swoje jarzmo, zerwałaś swoje więzy. Powiedziałaś sobie: «Nie będę służyć»” (BT; Jer. 2. 20) [...].³²²

regno David erant gentes subjugatae, et Judaei fideles; et utrique moliebantur contra eum; ideo dicit: quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania? Non interrogat sed increpat, sicut ibi Sap. 5: quid nobis profuit superbia, aut divitiarum jactantia quid contulit nobis? Item minores nihil per se facere possent, nisi haberent auxilium majorum: unde ponit quosdam praebentes auxilium: primo per potentiam adjuvando et quantum ad hoc dicit: astiterunt reges terrae, et principes convenerunt in unum adversus dominum, et adversus Christum ejus; quasi dicat, illi fremuerunt, sed alii astiterunt, idest affuerunt huic malitiae. Item quidam praebuerunt auxilium per sapientiam consulendo; et quantum ad hoc dicit, convenerunt in unum, scilicet ad consiliandum. Littera Hieronymi habet tractabant pariter. Hier. 5: ibo igitur ad optimates, et loquar eis: ipsi enim cognoverunt viam domini, et iudicium Dei sui et cetera. Deinde cum dicit, adversus dominum, et adversus Christum ejus etc. ponit patientes rebellionem. Ostendit enim contra quos fuit rebellio, quia contra dominum, et contra regem ejus: reges enim dicuntur Christi, idest uncti: Psal. 104: nolite tangere christos meos. Qui ergo rebellat regi instituto per Deum, rebellat etiam Deo: Rom. 13: qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. Et ideo dicit, adversus dominum, et adversus Christum ejus. Rom. 8: non te abjecerunt, sed me. Mystice haec dicta sunt sub similitudine David de Christo: Act. 4: domine, tu dixisti per os patris nostri pueri tui David, quare fremuerunt gentes et cetera. Convenerunt enim vere in civitate ista adversus sanctum puerum tuum Jesum, quem unxisti et cetera. Et secundum hoc intelligendum est, quod gentes, scilicet milites, convenerunt contra Christum: et populi, scilicet Judaei, meditati sunt inania, credentes eum occidere totaliter, scilicet quod non resurgeret: et reges terrae, scilicet Herodes Ascalonita prior qui occidit infantes: et posterius Herodes Antipas ejusdem filius qui Pilato consensit: et principes, idest Pilatus, ut ponatur plurale pro singulari per synecdochem. Vel principes sacerdotum convenerunt in unum, idest unam pravam voluntatem, adversus dominum et adversus Christum ejus.

³²¹ Eccl. 6. 23; „Mądrość bowiem nauki iest wedle imienia swego, y nie iest wielóm znaioma: a którym iest znaioma, trwa aż do widzenia Bożego [24] Słuchay synu, a przyimi radę rozumu, a nie odrzucay rady moiéy. [25] Poday nogę twoię w pęta iéy, y szyję twoię do łańcucha iéy: [26] podłóż ramię twoie, a noś ją, a niech ci się nie przykrzą związki iéy. [30] Y będą tobie pęta iéy obroną mocną, y stałym fundamentem: a łańcuchy iéy szatą chwały [31] bo ubiór żywota jest w niéy, a związki iéy zawieszenie zbawienne” (BW).

³²² Super Psalmo 2 n. 2 Consequenter ponit propositum machinantium: unde dicit: dirumpamus vincula eorum et cetera. Quod proprie dicitur: nam regis dominium dicitur jugum. 3 Reg. 12, dicitur ad Roboam, quod alleviaret de jugo quod imposuerat eis Salomon. Sicut enim boves junguntur jugo ad opus, ita homines ad dominium regni. Jugum autem removeri non potest nisi solvantur vincula. Vincula autem sunt in regno illa quibus firmatur potestas regia in regno, sicut milites, castra, et arma. Primo ergo oportet ista dissolvere, et tunc removere jugum. Spiritualiter in Christo est jugum lex charitatis: Matth. 11: jugum meum suave est et cetera. Vincula sunt

Jeżeli porównamy omawiane dwie koncepcje oświecenia (Arystotelesowską i Augustyńską z jednej strony, a Awiceniańską i Kantowską – z drugiej), to różnica ich pokazuje się w *skutku* oświecenia. W klasycznym paradygmacie, słowo intelektu, które rodzi się wskutek oświecenia, spoczywa (wedle Tomasza) w intelekcie fixe et immobiliter (trwale i nieruchomo). Słowo to jest nie po prostu hasłem wziętym ze słownika, bo wszystkie wyrazy tam się znajdujące są tworzone *na wzór* słowa wewnętrznego, które jest ujmowane wpierw, choć – paradoksalnie – nienazwane. Nazywanie właśnie jest możliwe dzięki temu, że – jak pisze Arystoteles – w duszy są „doznania” (παθήματα to słowa wewnętrzne), na wzór których słowa mówione i pisane się tworzy. (Hermeneutyka, 1). Tej trwałości rozumienia „wolność słowa” w rozumieniu oświeceniowym musi być pozbawiona. J. St. Mill mówi bez ogródek, że przez „wolność” nie rozumie on wolności woli (i *odpowiedzialności* za słowo), ale raczej ruchliwość „rozumu” (tzn. wyobraźni), która ma jakby na drodze mechanicznej „konwekcji” idei prowadzić ma do ubogacenia świadomości kolektywnej. Poszczególne wypowiedzi traktowane są w oderwaniu od naturalnego ich źródła.

Niezależnie jednak od tego, czy przyjmujemy istnienie wolnej woli, czy też – nie, słowa wypowiedziane są zdarzeniami takimi, jakimi są fakty empiryczne. W danym zaś razie stajemy wobec konieczności określenia, czym fakty – w ogóle – są. Jeżeli byłyby całkowicie „przygodne” (Wittgenstein), to analogicznie: wypowiedzi ludzkie – które wszak nie inaczej dochodzą do skutku, jak w fizycznym świecie – również musiałyby być pozbawione jakiegokolwiek konieczności. Pojawia się wobec tego problem, czym jest wypowiedź – bez konieczności. Jedno pojęcie musi istnieć ze względu na inne: jest to konieczność celu, która istnieje w naturze (tak samo jak w świecie naturalnym istnieje ten, kto mówi), a którą intelekt rozpoznaje. Konieczny związek przesłanek z wnioskami oparty jest właśnie na konieczności warunkowej: jeżeli wydarza się cokolwiek, co dzieje się tak ze względu na to, co stanowi jego przyczynę.

Poszczególne słowa (wzięte ze słownika) mogą istotnie być znakami umownymi. Wszelako ich połączenie – już nie. Greckie ῥῆμα (słowo) to pewna wypowiedź, którą na kartce papieru zaczynamy zazwyczaj dużą literą, a kończymy kropką. W łacinie zazwyczaj zdanie kończy się tym, co dlań najważniejsze: czasownikiem, w każdym jednak języku on to musi stanowić rdzeń zdania. On to stanowi o tym, co „formalne” w wypowiedzi, gdyż wszelakie modi bycia-w-określony-sposób (wyrażane czasownikami) są to sposoby bycia-istnienia i nieistnienia przede wszystkim. Stąd pierwszeństwo zasady niesprzeczności, bez której każda wypowiedź musiałaby być bełkotem. W oderwaniu od reguły znakowania, którą jest słowo wewnętrzne, wyrazy nie znaczą nic. Nazywać zaś w ten sposób mogą tylko *poszczególne osoby*. Nowożytna hermeneutyka ten porządek odwraca (wywraca): pierwotną

virtutes, spes, fides, charitas: Ephes. 4: solliciti servare unitatem spiritus, in vinculo pacis. Eccl. 6: vincula illius alligatura salutaris. Quod ergo conscientia hominis non sit sub iugo legis Christi, non potest esse nisi prius rumpantur haec vincula: quod faciunt qui dicunt Deo, recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus et cetera. Job 12³²² Hier. 2: a saeculo confregisti iugum, dirupisti vincula, et dixisti, non serviam. Vel hoc dicitur in persona David a Christo ad suos servos: Glossa quasi ipsi ita moliuntur: sed o mei dirumpamus etc. sed non facit ad propositum.

rzeczywistością jest tu język, a ci, którzy go używają, pokazują się niejako na jej tle. W wypadku wielu ludzi mówienie istotnie poprzedza myślenie, ale jedynie niewielu zdobyło się na „teoretyczne wytłumaczenie” tego faktu.

W ostatnim (wspominanym powyżej) rozdziale Analitik Wtórych, Arystoteles mówi, że zasady (archaí) zdobywamy na drodze epagogé. Istnieje taka właśnie zależność, gdyż etymologicznie arché od „władzy” wywieść się nie da. To raczej władza jest uprawniona, o ile liczy się z prawem naturalnym. Ἀρχή – wedle Liddel-Scotta – to „początek” (beginning), a nadto: pierwsze miejsce czy też moc, a dopiero potem: sovereignty, dominion. Według Arystotelesa, „szyk bojowy” armii kształtuje się w odniesieniu do wodza. Taka też jest relacja dobra świata immanentnego do Dobra Transcendentnego (Metaph., XII, c. 10 in princ.). Żołnierze, którzy solidarnie stają obok siebie są czymś więcej niż tylko „elementami zbioru”, stąd też epagogé to bynajmniej nie induction J. St. Milla. Skutek oświecenia wyobrażeń jest zupełnie trwały, a zasady nie są „aksjomatami” neopozytywizmu.

Chaotyczna krętanina około „dóbr wyobrażonych” może być ucieczką – czasem na oślep. Bezład i niepokój bywa nawet ex post wartościowany pozytywnie. Tymczasem pełnia życia polega raczej na zdyscyplinowanym wysiłku intelektu i woli wytrwale dążących do rozumnie rozpoznanego Dobra.

Rozdział XVI. Consilium η. Dialog

Gdybyśmy mogli Cel naszego życia „zobaczyć” wprost, nie potrzebowalibyśmy namysłu nad sposobem jego osiągnięcia. Gdyby ludzie zgadzali co do nastawienia woli na ten sam Cel Transcendentny – nie potrzebowaliby wymiany myśli. Namysłu (*consilium*; *inquisitio*) dokonujemy poniekąd społecznie, ponieważ język i kategorie umysłowe w ich werbalnej postaci są nam dane z tej strony. Mogą nam one pomóc „nazywać” rzeczy zamierzone (*intenta*) właściwie, ale też mogą – z racji nieładu pojęć – zadanie to utrudniać.

Poznanie ludzkie jest dyskursywne (jest rozumowaniem), nie jest zaś prostym ujęciem prawdy. Istoty bezcielesne (aniołowie) rozumowania nie potrzebują. Nie potrzebują więc również posługiwania się znakami. Otwierają się na siebie nawzajem, gdyż otwartość ta jest ich wolnością. Jedni aniołowie oświecają innych: tzn. pokazują im jaśniejszą prawdę ostateczną. Pod wpływem neoplatonizmu niektórzy teologowie określali anioła jako *speculum purum* – czyste zwierciadło, w którym odbija się prawda o Pierwszej Przyczynie. Nie istnieje *idealny* język bytu, choć „język aniołów” można by próbować tak nazwać. Doskonałość zaś poznania *ludzkiego* wymaga współdziałania tych właśnie istot, które poznają prawdę w sposób prosty, a zatem i *doskonalszy* niż ludzie.³²³ Rozmowę jednak w zwykłym tego słowa znaczeniu podejmujemy z tymi, którzy dzielą z nami tę samą ludzką naturę rozumną.

Rozumowanie (*inquisitio*) *czyjeś* staje się dialogiem (*διαλογίζεσθαι*) i naradzaniem się (*consilium*) w zwykłym tego słowa znaczeniu, w momencie, kiedy dzielić on zaczyna myśli z kimś *innym*.

Dialog bywa rozumiany obecnie rozmaicie. Bywa *niezrozumiany*, dlatego że nie rozumie się, czym jest *oryginalnie* rada (*consilium*). *Consilium* i dialog jest poprzedzony rozpoznaniem celu i zamierzeniem jego osiągnięcia. Bez tego rozpoznania, mowa byłaby bełkotem, a bez pragnienia dobra – dialog byłby próbą manipulacji.

Mimo że zrozumienie (*theoria*) ma odgrywać w dialogu rolę zasadniczą, jest on zawsze spleciony z określonym nastawieniem afektywnym (*intentio*). „Rozmaitość”, o której mowa, wypływa z faktu, że ludzie żywią wielorakie i częstokroć bardzo osobliwe pragnienia, a te bywają umyślnie lub nieumyślnie ubierane w słowa, które mogą prawdę o tych

³²³ Contra Gentiles, lib. 3 cap. 91 n. 5. Nos autem quidditates rerum ex accidentibus et effectibus coniectamus. Oportet ergo quod nostra intellectualis cognitio reguletur per Angelorum cognitionem.

Compendium theologiae, lib. 1 cap. 129 co. Intellectus igitur natus est perfici ab aliquo exteriori, quod comparatur ad ipsum sicut ad potentiam: unde homo ad actum intellectus adiuvari potest a quolibet exteriori, quod est magis perfectum secundum esse intelligibile, non solum a Deo, sed etiam ab Angelo, et etiam ab homine magis instructo, aliter tamen et aliter. Homo enim adiuvatur ab homine ad intelligendum per hoc quod unus eorum alteri proponit intelligibile quod non considerabat, non autem ita quod lumen intellectus unius hominis ab altero homine perficiatur, quia utrumque lumen naturale est unius speciei. Sed quia lumen naturale Angeli est secundum naturam sublimius naturali lumine hominis, homo ab Angelo potest iuari ad intelligendum non solum ex parte obiecti quod ei ab Angelo proponitur, sed etiam ex parte luminis, quod per lumen Angeli confortatur.

zamierzeniach i przedmiotach zamierzeń przesłaniać (zacierać). „Żywienie pragnień osobliwych” polega na tym, że przedmiotem intentio (tego odniesienia) bywa splot tego, co jest dobrem realnie, z jakimś dowolnym *wyobrażeniem* dobra.

Jeżeli „dialog obraca się wokół czegoś”, to odnosić się ma on do przedmiotu, który istnieje realnie i niezależnie od umysłu. Może on jednak „obracać się” wokół przedmiotu wyobrażonego i nierealnego, gdyż „myśli krążą” wokół takich obiektów. „Oś”, wokół której obraca się wymiana myśli, chcielibyśmy widzieć równie jasno, jak żeglarz widzi światło latarni, i nim się kieruje – by uniknąć kolizji.

Określenie dialogu mianem „wymiany myśli” nie odkrywa jednoznacznie jego istoty. Chcielibyśmy może „wymiany” języka tego lub innego na „rzetelny język bytu”. „Wymiana” może być rozumiana zgodnie z potoczną konwencją użycia tego wyrazu. Pieniądz papierowy ma wartość o tyle, o ile daje się wymienić na złoto, a jeszcze bardziej: na zasoby naturalne, które są de facto „miernikiem realnym”. Jeśli istnieje parytet złota, to per analogiam chcielibyśmy w każdym języku wiedzieć „parytet języka bytu”, tzn. przełożyć go na uniwersalny język metafizyki.

Intentio jest warunkiem brzegowym dialogu. „Dążenie natury” (intentio naturae), o którym mówi Arystoteles w *De anima*, jest co prawda dążeniem uniwersalnym, bo do dobra dążą i rośliny, i zwierzęta. W tym sensie mają one swoje „prawa”. Człowiek dąży do dobra immanentego naturze w specyficzny dla siebie sposób: dobro to rozpoznając i poddając refleksji. Do takiego dążenia oczywiście żadne zwierzę nie jest zdolne. Mówimy o dobru immanentnym światu, wszelako – według Arystotelesa – racją istnienia takiegoż dobra jest istnienie Dobra Transcendentnego: ład kosmosu bez Twórcy tego ładu istnieć nie może. W tym to świecie naturalnym my-ludzie wykreślamy stosunkowo wąskie kręgi egzystencji określane mianem civitates. „Prawo stanowione” każdej z nich (reguły porozumienia) jest immanentną zasadą istnienia każdej z nich. Wszelako bez odniesienia przynajmniej implicite do podstawy – prawa naturalnego, a nadto i Dobra Transcedentalnego, racja prawa stanowionego zupełnie upada.

Dialog jest jakby „małą społecznością” (civitas) przynajmniej w tym sensie, że prowadzą go tylko osoby „cywilizowane”, a istnieć bez dobra jemu immanentnego (zaufania) nie może. Nie może też wszelako – choć nie bywa to chętnie przyjmowane do wiadomości – istnieć na dalszą metę bez podobnej podstawy naturalnej – rozumnej natury ludzkiej i określanego przynajmniej potencjalnie odniesienia do Transcendencji.

Ludzie mogą się porozumieć ze sobą tylko wówczas, gdy wymieniają swe myśli na definicje: gdy ich myśli odnoszą się do ściśle określonych rzeczy realnych. Potencjanie zaś odnoszą je do Celu Ostatecznego. Definiujemy zaś używając pierwszej zasady: zasady niesprzeczności. Dialog, który naruszałby zasadę niesprzeczności byłby dialogiem tylko z nazwy. Człowiek, który popada w sprzeczność z samym sobą, kiedy usiłuje swe myśli zwerbalizować, nie może być partnerem dialogu. Słowa są częścią gadaniną, jeżeli nie odnoszą się do tego, co jest (w najslabszym bodaj znaczeniu) w *dokładnej opozycji* do tego, co-nie-jest-w-ten-sposób.

Warunkiem wstępnym dialogu jest pragnienie dopuszczenia do głosu drugiej strony, a nadto: zgoda co do istnienia prawdy. Zazwyczaj mówi się o prawdzie obiektywnej i jest to już warunek tyleż wyraźny, co wymagający. Wszelako minimum chyba stanowić by mogło przyjęcie – ogólnie – pojęcia słuszności, czyli obopólnej zgody na to, co zarazem potencjalnie

określone, choć nie jest zgodne z *werbalnie deklarowanym* stanowiskiem wstępnym obu stron. Inaczej: chodziłoby o porozumienie kosztem odrzucenia dystynkcji czysto werbalnych – jeżeli nie są definicjami. Odrzucenie bowiem *ustalonych* (a więc definitywnych) dystynkcji nie jest możliwe. Możliwe jest nawiązanie dialogu w tych punktach, w których prawdy *jeszcze* nie odkryto.

Biblijna Księga Hioba porusza problem Opatrzności, ale jest zarazem „księgą dialogu”: między Hiobem a trzema ludźmi, którzy deklarują się jako jego przyjaciele. „Repryżą” jest wypowiedź Elihu (piątej osoby obecnej przy Hiobie), na którą Hiob już nie odpowiada. Podsumowaniem zaś są słowa samego Boga, na które Hiob odpowiada już zupełnie inaczej niż na słowa swych trzech przyjaciół: poddając się słowom Boga. (Na wstępie Księgi mamy rozmowę samego Boga z Oszczercą, która nas tu nie zajmuje). Istnieją dwa Komentarze do tej Księgi – św. Grzegorza Wielkiego i Tomasza. Poniżej postaramy się wykorzystać ten drugi.

Opinia Elifaza i innych przyjaciół Hioba wydaje się być do pewnego stopnia zbieżna z opinią na przykład stoików.³²⁴ Co prawda nie głoszą owi przyjaciele „samowystarczalności” cnoty („która nie domaga się żadnej nagrody”), ale mimo wszystko horyzont ludzkiego życia ograniczają do życia na ziemi. W tym punkcie poglądy ich są podobne do poglądów filozofów nowożytnych, którzy w pewien „humanistyczny” sposób aspiracje duchowe człowieka jednak ograniczają, a ich stanowisko jest – poniekąd – aktualne do dziś. Utylitarystyczne traktowanie cnoty odpowiada poglądom Hume’a; wszelako nawet poglądy Kanta zgadzają się z poglądami „przyjaciół” (nazwać ich tu możemy „przyjaciółmi ludzkości”) ogólnie co do tego, że poza tym światem, w którym żyjemy, miary dobra doszukiwać się – wedle nich – niepodobna i nie należy. Nazwiemy to negacją transcendencji Boga: Kant nie uznaje transcendencji Boga, ale transcendentálną, regulatywną funkcję „idei Boga”, stąd też między życiem na ziemi, a życiem przyszłym nie ma u niego ostrej granicy.

Bóg transcendentny jest sędzią czynów ludzkich (ocenia fizyczne skutki tych czynów), a zarazem sąd Jego nie ogranicza się do życia mierzonego horyzontem – powiedzmy – lat osiemdziesięciu. Arystoteles mówi o transcendencji Boga, gdyż Bóg jest sprawcą szczęścia człowieka. Nie mówi o takiej nagrodzie i karze, która miałaby oczekiwać ludzi w życiu przyszłym, o jakiej mowa w *mitach* greckich. Mówi jednak o sprawiedliwości.

W Komentarzu do Księgi Hioba Tomasz pisze, że przyjaciele zachowali (specyficzne) minimum warunków dialogu; przyjęli bezdyskusyjnie wspólną płaszczyznę myślenia: fakt istnienia Opatrzności Boga.³²⁵ Nie rozmawiamy z kimś, kto nie chce nas w ogóle słuchać,

³²⁴ Super Iob, cap. 6. per hoc excluditur increpatio Eliphaz qui tristitiam in beato Iob arguebat: etsi enim inesset beato Iob fortitudo mentis aderat tamen ex parte carnis sensus doloris, quem tristitia consequebatur. Simul etiam per hoc confutatur opinio Stoicorum dicentium sapientem non tristari, cuius opinionis Eliphaz fuisse videtur; beatus autem Iob hoc defendere intendit quod sapiens tristatur quidem sed ad hoc studet per rationem ut ad inconveniens non deducatur, quod etiam Peripatetici posuerunt.

³²⁵ Super Iob, cap. 2. hi tres in aliquo eiusdem opinionis erant cum Iob, unde amici eius dicuntur, et in aliquo ab eo differebant inter se invicem concordantes, unde sibi invicem connumerantur et a Iob discernuntur. Conveniebant siquidem cum Iob quod non solum res naturales sed etiam res humanae divinae providentiae subiacerent, sed differebant ab eo quod putabant hominem pro bonis quae agit remunerari a Deo prosperitate terrena, et pro malis quae agit puniri a Deo adversitate temporali, quasi temporalia bona sint praemia virtutum et temporalia mala sint propriae poenae peccatorum.

albo okazuje nam jawną wrogość lub arogancję.³²⁶ Elifaz zgadza się z Hiobem co do tego, że światem rządzi sprawiedliwość Boga. Dialog musi się opierać na przyjęciu bodaj samej koncepcji słuszności, czy też sprawiedliwości, która nie jest *a priori* przyporządkowana do żadnego ze wstępnych stanowisk adwersarzy. Elifaz przyjmuje istnienie Sprawiedliwości przez duże S, choć działaniu Boga de facto zakreśla stosunkowo wąski margines. Uznał istnienie Boga-sędziego ludzkich uczynków, ale polemika dotyczy horyzontu tego działania Boga. Hiob przyjmuje, że wykracza ono poza horyzont życia animalnego; przyjaciele zaś w tym punkcie się z nim nie zgadzają (nie rozumieją, o co mu w jego wypowiedziach właściwie chodzi).

Spotykamy się – i rozmawiamy – w świecie, w którym – jak byśmy sobie tego życzyli – istnieje sprawiedliwość POZA wąsko pojętym stanowiskiem MOIM i TWOIM. Spotkanie to nie jest przypadkowym zderzeniem opinii i nie jest też formą werbalnej agresji, gdyż inaczej nie byłoby ono dialogiem. Werbalną agresją jest również próba zakrzyczenia słów adwersarza. Jeżeli patrzymy na przykład na pierwszą księgę Politei Platona, to widzimy paradygmatyczną postawę dialogu. Platon – obok tego, że był zdecydowanym przeciwnikiem poglądów sofistów w ogóle, a Trazymacha w szczególności – dopuszcza te podglądy do głosu i racjonalnie je analizuje. Co więcej, nie bez autoironii antycypuje możliwą reakcję samego Trazymacha (a w innym dialogu: Protagorasa), który wszak chyba mógłby Platonowi zarzucić, że poglądy jego-Trazymacha przedstawiane zostały tendencyjnie. Nie mamy oczywiście dziś – po 24 wiekach od czasu, gdy Platon ten dialog z sofistami prowadził – możliwości porównania poglądów samego Trazymacha z jego poglądami w postaci zreferowanej przez Platona. Jedno wszelako nie ulega kwestii: znaczącą część tego, co obecnie wiemy o Trazymachu, zawdzięczmy właśnie Platonowi: obecnie mówi on do nas ustami dialogu Platona. To zaś, że „Platoński” Trazymach wypowiadając się *agresywnie*, *wypowiada się w ogóle* – przypiszemy geniuszowi samego Platona. Zasadniczą sprawą jest to, że *poglądy* adwersarza po prostu *są głoszone*, nie zaś to, że *są uznane a priori za złe*. To, że są błędne, a więc i złe, pokazuje się w konfrontacji z racjonalnymi argumentami przeciw nim skierowanymi. Wolność słowa bynajmniej nie musi pociągać za sobą relatywizmu. Złe jest uporczywe trwanie w błędach, nie zaś otwarte artykułowanie poglądów, które *bywają* błędne.

Dyskredytowanie poglądów niektórych ludzi *bywa* niekiedy zupełnie niezbędne, a napiętnowanie oczywistych fałszów – konieczne. Niekiedy niedopuszczenie do głosu poglądów ludzi, co do których nie mamy *żadnych racji* doszukiwania się w nich dobrej woli – jest niezbędne. Na poglądy ewidentnie fałszywe mamy prawo reagować gniewem.³²⁷ Może on

³²⁶ Super Iob, cap. 6. hoc est enim primum impedimentum veritatis inveniendae per disputationem, cum aliquis ea quae ab adversario dicuntur audire non vult. Secundum impedimentum est cum ad audita clamose et contumeliose respondet, et ad hoc removendum dicit respondete, obsecro, absque contentione: est enim contentio, ut Ambrosius dicit, impugnatio veritatis cum confidentia clamoris. Tertium impedimentum est cum aliquis in disputatione non intendit ad veritatem sed ad victoriam et gloriam, ut accidit in disputationibus litigiosis et sophisticis.

³²⁷ Super Iob, c. 17 Pertinet autem ad iustorum zelum ut videntes per falsam doctrinam rectitudinem divinarum iudiciorum perverti indignantur, et ideo Iob consequenter magnitudinem sui zeli ostendit dupliciter: primo quidem per quandam mentis turbationem - ira enim per vitium oculum caecat, sed ira per zelum oculum turbat, ut Gregorius dicit -, et ideo subdit caligavit ad indignationem oculus meus, scilicet rationis, cuius acies est per iram zeli turbata; secundo per hoc quod ira per zelum etiam in corpore ex dolore quandam commotionem facit -

łatwo przekroczyć miarę rozumu (*metas rationis*), winien więc być przezeń miarkowany – co jest dość trudne. Częste w przestrzeni publicznej przypadki werbalnej agresji są o tyle zrozumiałe, ba, poniekąd naturalne, o ile zdecydowane odrzucenie fałszu jest warunkiem *sine qua non* normalnego życia. Problemem jest tylko to, że „zdecydowanym” (a właściwie: jednoznacznym) winien być osąd intelektu, a za nim wcale niechęć do kogokolwiek z osobna iść nie musi. „Dialog”, w którym wciąż wypadłoby się „dopominać” o prawo do bycia wysłuchanym przez drugą stronę, podobnie jak „otwartość” emocjonalna i „wymiana uczuć”, prowadzić musi do mentalnej prostracji i destrukcji prawdy, nie zaś jej odkrycia.

Życie w świecie, w którym zabrakłoby autorytetów zdecydowanie piętnujących fałsz i błąd, byłoby niemożliwe. Wszelako niekiedy (nie rezygnując z przekonania co do istnienia prawdy obiektywnej w bodaj najsłabszej postaci) dialog można nawiązać i porozumienia jednak poszukiwać. „Konfrontacja” opinii (w sensie zderzenia się ich) nosi na sobie wszelkie znamiona kłótni i częściej gadaniny bez żadnego celu możliwego do osiągnięcia. Prowadzi ona do paraliżu sił vitalnych i jest – w najlepszym razie – stratą czasu. Wszelako w momencie, gdy (i o tyle o ile) adwersarz przyjmuje istnienie prawdy poza werbalną deklaracją swego pierwotnego stanowiska, dialog staje się możliwy.

„W najlepszym razie”, gdyż dialog podjęty z osobą, której zamierzeniem jest (wedle najlepszej naszej wiedzy) podzielnie się wątpliwościami, sianie niepokoju i podważenie trwałości zasad, które trafnie uznaliśmy za niepodważalne, zmierza (*intendit*) do destrukcji.

Brzmie, które niesiemy wspólnie z przyjaciółmi, wydaje się lżejsze. Czy *każde* brzemie? „Przeciwności” są brzemieniem. Wszelako niesienie tego brzemienia to również wspólne o nim wyobrażenie. Współczucie przyjaciół daje człowiekowi cierpiącemu wyobrażenie o tym, że ci współ z nim to cierpienie niosą.³²⁸ Trzeba jednak jasno odróżnić

unde dicitur I Mach. II 24 quod Mathathias videns Iudaeum idolis sacrificantem *doluit et contremuerunt renes eius* -, et ideo hic subditur *et membra mea quasi in nihilum sunt redacta*, inquantum scilicet per dolorem corpus hominis tabescere videtur. Posset autem aliquis credere quod ista oculi caligatio contra iustitiam esset et indignatio contra innocentiam, et ideo ad hoc excludendum subdit *stupebunt iusti super hoc*, quasi diceret: etiam ad iustos pertinet ut videntes malorum doctrinam obstupescant, et hunc stuporem supra caligationem dixit. Sequitur autem *et innocens contra hypocritam suscitabitur*, quasi dicat: non est contra innocentiam si aliquis contra hypocritam perversorem verae doctrinae per zelum iustitiae indignatus concitetur. Et quia, ut dictum est, ira per zelum animum turbat sed non caecat, sic vir iustus stupet vel caligat ex zelo quod tamen a iustitia non recedit, et hoc est quod subdit *et tenebit iustus viam suam*, quia scilicet non deseret eam propter iram zeli: talīs enim ira non praecedit rationem sed sequitur, et ideo non potest hominem a iustitia separare; utilis enim est ira per zelum quia facit hominem cum maiore animi fortitudine insurgere contra mala, et hoc est quod subdit *et mundis manibus addet fortitudinem*, concitatus scilicet per zelum, unde et philosophus dicit in III Ethicorum quod ira fortitudinem iuvat.

³²⁸ In Iob, c. 2. Eccli. XII 9 *in tristitia et in malitia viri amicus agnitus est*. Et primo quidem ipsa visitatio consolativa erat: nam videre amicum et ei convivere delectabilissimum est. Consolantur etiam ipsum factis, compassionis suae ad eum signa ostendendo. Quibus compassionis signis praemittitur provocativum ad compassionem cum dicitur *cumque elevassent procul oculos suos non cognoverunt eum*: erat enim immutata facies ex ulcere, et habitus et reliquus cultus ex rerum amissione; quod autem dicit *procul* intelligendum est secundum eam mensuram qua homo a remotis potest cognosci. Haec autem immutatio amici eos provocavit ad tristitiam et compassionem quam per signa ostenderunt, sequitur enim *et exclamantes*, scilicet prae magnitudine doloris, *ploraverunt, scissisque vestibus sparserunt pulverem super caput suum* in signum humilitatis et deiectionis, quasi se ex deiectione amici deiectos reputantes. Addit autem *in caelum*, ut quasi hac humilitione caelestem misericordiam provocarent. Considerandum est autem quod amicorum compassio consolativa est, vel

zło, które nam się przydarza (jako np. choroba) od zła, które my sami wybieramy. Zwykła arytmetyka zupełnie wystarcza dla podziału np. ciężaru obciążeń finansowych. A jednak ta sama arytmetyka jest zupełnie zawodna w wypadku „algebry winy”. Ktoś mógłby (opacznie) przypuszczać, że wina („wątpliwości”, czy też niepokój), którą podzieli on z innym człowiekiem dla niego samego stanie się lżejsza do uniesienia. Jest to, zdaniem Tomasza – przekonanie zupełnie chybione: jeżeli ktoś w ten sposób „dzieli się” z innymi swą winą; jeżeli innych gorszy (łac. scandalizat), to ciężar niesiony przez każdego pomnaża się, a nie zmniejsza.

Warunkiem dia-logu jest przyjęcie tego, co słuszne; pewnej postaci *logosu*. Jeżeli dana rzecz jest przedmiotem namysłu, naradzania się, dociekania, co ogólnie chcielibyśmy określić mianem διαλογίζεσθαι, to *poza* i *ponad* czynnością tą musi być horyzont, który owego „znaku zapytania”, owego „dia” jest w ogóle pozbawiony, czyli λόγος właśnie. Jeżeli w Teajecie Platon definiuje rozumowanie jako „dialog rozumu z samym sobą”, to odwrotnie: dialog można by pojmować jako pewną formę rozumowania – o ile prowadzi do definicji: logos Arystotelesa.

W dialogu mamy dwa aspekty: samo rozumowanie oraz jego formę, czyli żywą wymianę myśli. Dialogi Platona miały być myślą „żywą”, gdyż samo pismo bywa „bezsilne”. Wybór dialogu jako formy literackiej mógłby świadczyć o tym, że autor daje przewagę żywej narracji, a więc i praktycznej stronie rozumowania. Rozumowanie teoretyczne jest czynnością życiową o tyle, o ile dokonuje się „tu i teraz”; jest to jego cecha *akcydentalna*, nie mniej jednak praktycznie zawsze mu towarzysząca.

Komunikacja między ludźmi jest jedynie możliwa o ile zgadzają się oni co do wspólnego zamierzenia (intentio). Ludzie *filozofujący* zmierzają zgodnie (intendunt) do zrozumienia (do logosu) Można mieć złudzenie co do tego, że prawda jakby „pokaże się sama” w wyniku konfrontacji poglądów i w wyniku werbalnej agresji czasem również. Byłaby to jednak tylko „prawda”, bo wynik tej konfrontacji byłby czysto przypadkowy. To, co nie jest przedmiotem wspólnego zamierzenia, w ogóle *musi* być przypadkowe.

Dialektyka Hegla musi właśnie dawać taki (przypadkowy) wynik. Projektuje się „pustą formę logiczną” BYĆ, która dalej ma być zapośredniczona przez fenomeny, czyli poglądy filozofów. Oczywiście dialog z ludźmi, którzy zupełnie się zgadzają we wszystkim, nie jest potrzebny. Wszelako prywacja jakiegokolwiek pozytywnej treści rzeczzonej intentio, w ogóle wymianę myśli uniemożliwia. Stawiamy „znak zapytania” po twierdzeniu, co do którego nie ma zgodności opinii. Pytamy o sens zdania; o sens bycia-jakiegoś, ponieważ pytanie o *sens bycia* w ogóle jest pozbawione sensu.

Pojęcie logosu jest uniwersalne, bo obecne w filozofii greckiej od czasów Heraklita, a później u stoików i Filona z Aleksandrii. Można chyba zasadnie domniemywać, że w innych kulturach (buddyzm, konfucjanizm, taoizm) istnieje analogat tego greckiego pojęcia. Na tym

quia adversitas quasi onus quoddam levius fertur quando a pluribus portatur, vel magis quia omnis tristitia ex admixtione delectationis alleviatur: delectabilissimum autem est experimentum sumere de amicitia alicuius, quod maxime sumitur ex compassione in adversis, et ideo consolationem affert. Non solum autem ex compassione ostensa eum consolabantur sed etiam ei societatem exhibendo, sequitur enim et sederunt cum eo in terra septem diebus et septem noctibus

w każdym razie domniemaniu opiera się przekonanie, że dialog z nimi istotnie byłby możliwy. Na czym jednak polega ograniczenie wartości logosu stoickiego; z czego wynika i to, że Hiob z czymś podobnym do stoickiego immamentyzmu spotyka się ciągle; ciągle jakby trafiając na „mur niezrozumienia”?

Elifaz sądzi (podobnie jak utylitaryści współcześni), że nagrodą za cnotę jest powodzenie doczesne (*prosperitas terrena*). Obojętnie, czy logos utożsamimy z cnotą (Kant; stoicy), czy też z pomyślnością (Elifaz, utylitaryści), zawsze pojmuje się go jako zasadę świata jako całości *immanentną*. Jest to ograniczenie i wyzwanie zarazem.

Gdyby którykolwiek z adwersarzy poczytywał logos za zasadę immanentną *jego własnemu* stanowisku, dialog w ogóle nie byłby możliwy, bo prefiks DIA oznacza to, co winno łączyć przynajmniej potencjalnie *różne* od siebie stanowiska, a więc poza stanowisko subiektywne wykraczać. Solipsyzm możliwości dialogu nie dopuszcza. Ale też z drugiej strony immanentyzm wprost solipsyzmowi się nie równa. Immanentysta przyjmuje, że cel kosmosu tkwi w nim (kosmosie) samym, ale wcale nie musi utożsamiać siebie z owym kosmosem. To, że Hiob w ogóle podejmuje z przyjaciółmi dyskusję, wynika z tego, że chce on ustalić, jakie byłoby miejsce jego-Hioba w tym kosmosie rządzonym rzekomą ideą tylko doczesnej pomyślności. Taką polemikę też można też – współcześnie – podjąć ze zwolennikami utylitaryzmu.

W tym punkcie dotykamy aktualności przesłania Księgi Hioba; jej uniwersalnego znaczenia. Jeżeli mianowicie patrzymy na poglądy Davida Hume’a; na jego utylitaryzm i hedonizm (który znacząco zaważył na formowaniu tzw. „wartości zachodnich”), to zasadnie możemy zapytać, czy – paradoksalnie – idea użyteczności jest *sama* dla społeczeństwa użyteczna. Współcześnie coraz szersze grupy ludzi bywają marginalizowane, a jedynym sposobem zaradzenia temu problemowi jest – jak się domniemywa – przyjęcie względów natury „humanitarnej”. Ikoną człowieka poddanego marginalizacji jest biblijny Hiob. Pytanie: „Na cóż to wszystko”, które pada z ust Hioba, bywa powtarzane po wielokroć. W tym miejscu, chcielibyśmy pod adresem utylitarystów skierować pytanie, które wydać się może poniekąd prowokacyjne (choć nie jest ono przecież złośliwe): „czy ludzie zmarginalizowani są w jakikolwiek sposób użyteczni?” I odwrotnie: „Czy ludzie cieszący się powszechnym uznaniem mogą być *szkodliwi* dla społeczeństwa?”

Jako przykład postaw „egzystencjalnie beзуytecznych” podaje Hume ascetów, ludzi, którzy wyrzekali się wszelkich powszechnie uznanych dóbr, a nawet samego uznania ze strony innych. „Celibacy, fasting, penance, mortification, self-denial, humility, silence, solitude, and the whole train of monkish virtues; for what reason are they everywhere rejected by men of sense, but because they serve to no manner of purpose; neither advance a man’s fortune in the world, nor render him a more valuable member of society ...”.³²⁹

Dystans w stosunku do istniejącego porządku społecznego był istotnie zaczął powstania ruchu monastycznego, który Hume opisuje tak „plastycznie”. Czy opis zjawiska dany przez Hume’a jest adekwatny? Benedyktyni ocalili skarby kultury antycznej w obliczu destrukcji Imperium Rzymskiego. W 1098 r. powstaje zakon cystersów, który w XII i XIII stuleciu był największą potęgą w świecie chrześcijańskim. *Gdyby nie cystersi, świat zachodni*

³²⁹ David Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, SECTION IX. CONCLUSION. PART I.

stałby dzisiaj na niższym poziomie cywilizacyjnym. Cystersi kontakty z ludźmi ograniczali do minimum. W samych klasztorach wiedzli życie surowe. Dotyczyło to również ubioru i jedzenia. Habit miał kolor naturalnej wełny, dla uniknięcia kosztów farbowania. Zakazane było noszenie koszuli i jakiegokolwiek bielizny.³³⁰

Hiob wyrzeczenia nie wybiera, choć – nie rozumiejąc – przyjmuje je z ręki Boga. Fenomen ruchu monastycznego polega tym, że mnisi „stają po stronie Hioba” zupełnie dobrowolnie, co różni ich rzeczywiście od biblijnych „przyjaciół”. W XIII wieku powstają zakony żebracze; ceni się ubóstwo, które w oczach utylitarysty jest czymś zgoła nikczemnym i upadającym. Franciszkaninie i Dominikanie w XIII wieku zupełnie wyrzekali się dóbr ziemskich po to, aby poświęcić się bezinteresownemu poszukiwaniu prawdy. W XIII wieku powstają uniwersytety i te dwa zakony odgrywają w ich rozwoju kapitalną rolę.

Przedmiotem dyskusji Hioba z przyjaciółmi jest problem szczęścia. Hiob nie oczekuje go w tym życiu, logos bowiem jego myśli i dążeń znajduje się poza tym życiem: jest transcendentny. Cnota Hiobowa to istotnie a „monkish virtue”.

Choć Eliafaz nie deklaruje się jako rzecznik immamencji Boga, to w jego pojęciu Bóg jest w świecie „obecny” specyficznie: Jego Opatrzność poza ten świat się nie rozciąga. Transcendencję w mocnym tego słowa znaczeniu wiąże się z pojęciem Boga – Stwórcy i Sędziego ludzkich czynów. Ludzie, którzy zgadzaliby się co do *mocnej* koncepcji transcendencji, dyskutować by ze sobą nie mieli potrzeby: jeśli maksymalistyczne znaczenie logosu zostało ustalone, nie ma potrzeby go dociekać. Rozmowa w danym razie ograniczałaby się do słów pocieszenia ze strony przyjaciół, a zdaniem Tomasza, jednym z najskuteczniejszych środków ulgi w cierpieniu jest właśnie solidarność okazana człowiekowi cierpiącemu.³³¹ Otóż jeżeli tego „przyjaciele” Hiobowi mimo wszystko odmawiają, to dlatego, że nie są – obiektywnie rzecz biorąc – w stanie udzielić mu tej pociechy, a sytuacji Hioba po prostu nie rozumieją. Hiob – co wydaje się naturalne – oczekuje od przyjaciół pociechy, a drugiej strony, sam zmuszony jest wykazać, że mylą się oni w kwestiach natury zasadniczej i do udzielenia pociechy ludziom uwikłanym we wcale niebanalne trudności życiowe są po prostu niezdolni.

³³⁰ Włodzimierz Knap, Cystersi byli największą potęgą w świecie chrześcijańskim, Dziennik Polski

Dostęp 2023-02-24

<https://plus.dziennikpolski24.pl/cystersi-byli-najwieksza-potega-w-swiecie-chrzescijanskim/ar/11905415>

³³¹ Super Iob, cap. 2. Considerandum est autem quod amicorum compassio consolativa est, vel quia adversitas quasi onus quoddam levius fertur quando a pluribus portatur, vel magis quia omnis tristitia ex admixtione delectationis alleviatur: delectabilissimum autem est experimentum sumere de amicitia alicuius, quod maxime sumitur ex compassione in adversis, et ideo consolationem affert. Non solum autem ex compassione ostensa eum consolabantur sed etiam ei societatem exhibendo, sequitur enim et sederunt cum eo in terra septem diebus et septem noctibus.

Sed tertium quod maxime est consolatorium, scilicet verbum, non exhibebant, sequitur enim et nemo loquebatur ei verbum. Taciturnitatis autem causa ostenditur cum subditur videbant enim dolorem esse vehementem, quae causa magis redditur secundum consolantium opinionem quam secundum statum afflicti; cum enim mens alicuius fuerit dolore absorpta consolationis verba non recipit, unde et poeta dicit quis matrem nisi mentis inops in funere nati flere vetat? Iob autem non sic erat dispositus ut prae tristitia consolationem recipere non posset, sed magis ipse secundum rationem consolabatur se ipsum, ut ex verbis eius supra inductis apparet.

Mimo że bezpośrednim przedmiotem dialogu jest „nieszczęście” Hioba, przejście od problematyki egzystencjalnej do problematyki teoretycznej jest w prawdziwym dialogu nieuniknione. W tym też kierunku idzie myśl Hioba. Podczas gdy Elifaz i inni pragną raczej trzymać się wprost problematyki egzystencjalnej, wypowiedzi Hioba kierują się ku rozważaniom teoretycznym, a to właśnie stanowi o dynamice tego dialogu. Bez próby owego przejścia, dialog ten straciłby badaj całą swą wartość: chodzi wszak o problem Opatrzności, a nie „dobrego samopoczucia”. Hiob wypowiada koncepcję powszechnego poznania Boga, a nawet i proroctwo mesjańskie. Z tematów „egzystencjalnych” wprost tych zagadnień wyprowadzić się nie da: występuje *zależność odwrotna*. Sama istota dialogu polega na tym, że kierujemy się właśnie poza to, co bezpośrednio problematyki egzystencjalnej nie dotyczy. Pociecha, której Hiob oczekuje od przyjaciół, byłaby tym skuteczniejsza, im bardziej *odwracałaby* jego uwagę od nieszczęsnego położenia, w którym się znalazł. Zdaniem zarówno Arystotelesa jak Tomasza, kontemplacja czysto teoretyczna jest najprzyjemniejsza, stanowi ona nadto najskuteczniejszy środek ulgi w cierpieniu. W sytuacjach wyjątkowych fizyczny ból tę czynność upośledza. Myśli Hioba dalekie są *od spokojnej* kontemplacji prawdy (ta daje słodycz, której Hiob nie odczuwa). A jednak Hiob potrafi formułować ściśle i spójne logicznie argumenty. Czysto teoretyczny namysł nad naturą Boga byłby najskuteczniejszym środkiem ulgi w jego cierpieniu, lecz jest mu *bezpośrednio* niedostępny. Słowa zaś przezeń wypowiedzane spotykają się z niezrozumieniem: smutek i to, że Hiob „złorzeczył dniowi swych narodzin” wydaje się być *wprost przeciwne* mądrości. Tylko głębia jego słów daje jej świadectwo mądrości *ukrytej*. Jako że szczęście ma swoją przyczynę w Transcendentnym Bogu, Hiob zwraca się bezpośrednio do Boga otwierając przed nim swe serce: nie poczuwając się bynajmniej do niższości wobec „mądrości” przyjaciół.³³²

Cierpienie może być dwojakie: już to pochodzące z ujęcia przedmiotu przez zmysły (nazwiemy je smutkiem), już to z fizycznej dekompozycji cielesnej. Tego drugiego rozmową uśmierzyć się nie da, a też i nie tego Hiob oczekuje. Mówi on, że cierpienie cielesne go osaczyło, wskutek czego sama czynność intelektu już przychodzi mu z trudnością. Wskutek tego samo cierpienie cielesne może być (przewrotnie) poczytywane za świadectwo przeciw niemu samemu.³³³

³³² Super Iob, cap. 13: Sed quia Sophar excellentiam divinam proposuerat ad arguendum Iob de eo quod cum Deo disputare moliretur, subiungit *sed tamen ad omnipotentem loquar*, quasi dicat: quamvis intelligam ex diversis eius effectibus excellentiam divinae sapientiae et virtutis non minus quam vos, tamen per hoc rationabiliter a meo proposito non mutor quin Deum alloqui velim, motus cordis mei aperiendo ei qui est cordium scrutator et iudex.

³³³ Super Iob, cap. 15. Est autem duplex dolor: unus quidem interior qui tristitia nominatur, proveniens ex apprehensione alicuius mali inhaerentis; alius autem est dolor exterior qui est dolor secundum sensum, puta ex solutione continui proveniens vel ex aliquo huiusmodi. Primus quidem igitur horum dolorum collocutione tolli potest, non autem secundus, et ideo consequenter ostendit quod intelligit de hoc secundo dolore qui verbis non tollitur, dicens *nunc autem oppressit me dolor meus*, idest impedit me ne faciliter et libere uti possim ratiocinatione sicut antea solebam: nam cum est dolor vehemens in sensu, oportet quod intentio animae avocetur vel impediatur ab intellectualium consideratione. Et quod de dolore corporali intelligat, ostendit subdens *et in nihilum redacti sunt omnes artus mei*: omnia enim membra eius ulcerata erant, sicut supra dictum est quod *Satan percussit Iob ulcere pessimo a planta pedis usque ad verticem*. Et non solum dissipationes membrorum dolorem sensibilem mihi ingerunt, sed etiam sunt in argumentum contra me: amici enim Iob videntes eum sic ulceratum

Bóg nie może być przez nas poznany inaczej, jak tylko *przez skutki swych działań*. Te skutki to na przykład szczęście lub niepowodzenia, które On zsyła, by oderwać naszą myśl i wolę od wszystkiego, co nie jest Nim – prawdziwym i trwałym źródłem szczęścia, a nie tylko powodzenia, które jest szczęścia nędzną namiastką. Stanowisko immanentysty jest inne: Bóg bywa „przeżywany”, a brak owego przeżycia stanowić by mogłyby „niezbity dowód” tego, że wina tegoż braku leży po stronie człowieka. Przyjaciele Hioba mówią: jeśli spotkało cię nieszczęście, to wina może leżeć tylko po twojej stronie. Schemat tego myślenia wydaje się prosty: między Hiobem a Bogiem trzeba „wybrać”. Przyjaciele po prostu nie dostrzegają tego, że *między Hiobem a Bogiem są stworzenia*, które właśnie stanowią realne zagrożenie i przeszkodę dla trwałej więzi człowieka z Bogiem. Winne są zatem one właśnie: jako okazja naruszenia więzi człowieka z Bogiem.

Hiob całkiem konsekwentnie przyjmuje, że Bóg jest Stwórcą. Jakkolwiek przyjaciele deklarują to samo, to faktycznie ich wypowiedzi wartość tej ich deklaracji stawiają pod znakiem zapytania. Bóg „stwarza” poniekąd nowy świat dla Hioba i tego on właśnie od Boga oczekuje, a na egzystencji teraźniejszej, na egzystencji „przeżywanej” poprzestać Hiob nie chce.

W kulminacyjnym miejscu dialogu padają z ust Hioba słynne słowa: „Wszyscy ludzie go [Boga] widzą, każdy patrzy z daleka” (36. 25; BW).³³⁴ Każdy człowiek jest poniekąd metafizykiem, gdyż jej najważniejszy wniosek (stwierdzenie istnienia Boga) zajmuje w całości mądrość ludzką. Z drugiej zaś strony, „widzimy Go z daleka”, jako że mądrość nasza z wielkością Boga porównać się nie może.

Światło odległych gwiazd dociera do naszych oczu dzięki temu, że fala elektromagnetyczna jest propagowana w ośrodku, którym jest *niemal* doskonała próżnia. Światło zaś, które widzimy na przykład w pokoju, w którym pracujemy, jest światłem rozproszonym. W powietrzu i w każdym w ogóle zresztą ośrodku propagacja fali elektromagnetycznej jest kaskadowa; natrafiając na materialne obiekty (na przykład cząstki powietrza) światło ulega dyspersji. Same zaś owe obiekty stają się wtórnymi źródłami światła. Wydaje się to dostateczną podstawą do przypuszczenia, że „materia” kosmosu jest jakościowo różna od materii ciała stanowiących nasze bliższe środowisko życia. Tak istotnie twierdził Arystoteles. Wszelako bynajmniej nie jest pewne, że owo bliższe środowisko życia zadowalać będzie aspiracje duchowe człowieka. To, że zaspokaja ono aspiracje większości

ex hoc argumentabantur quod graviter peccasset, putantes hoc ei in poena peccati accidisse, et hoc est quod sequitur *rugae meae testimonium dicunt contra me*.

³³⁴ Super Iob, cap. 36. Consequenter manifestare incipit quod vias Dei, idest opera eius, homo scrutari non possit, dicens *memento quod ignores opus eius de quo cecinerunt viri*, idest sapientes, quos viros nominat propter animi virtutem; dicit autem *cecinerunt*, propter antiquam sapientum consuetudinem qui metrice divina et philosophica describebant. Quantumcumque autem homines aliqui sint sapientes non possunt pertingere ad cognoscendam et enarrandam essentiam eius, sed tota hominis cognitio et sermo est de Deo per opera eius, quae tamen neque Iob neque aliquis alius homo perfecte cognoscere potest, et ideo subdit *omnes homines vident eum*, scilicet per sua opera: nullus enim adeo in sapientia deficit quin aliqua divinorum operum percipiat. Et rursus nullus est adeo sapiens cuius cognitio non multum vincatur ab excellentia claritatis divinae, unde subdit *unusquisque intuetur procul*, idest cognitio hominis longe distat a perfecta comprehensione divinae essentiae, tum quia non potest homo nisi per opera cognoscere quae in infinitum distant ab excellentia essentiae eius, tum quia etiam opera eius perfecte homo non cognoscit.

ludzi, w ogóle o niczym nie świadczy. Większość owa bowiem umiera bezimiennie, a po starożytnych Grekach zostaje nam – przeciwnie – frapujące zdanie Anaksagorasa, że człowiek narodził się „po to, aby oglądać gwiazdy”.

W Solilokwiach Augustyn mówi, że zwracał się ku morzu, drzewom pytając je o owo POZA. Zawsze one odpowiadały „nie jesteśmy Twoim Bogiem”. Natura nie ma w sobie siły oszukiwania ludzi, jak książki ułożone dzięki ludzkiej przemyślności, choć nie ma też możliwości nauczania ich prawdy: w naturze „znaków”, podobnych do znaków konwencjonalnych używanych w językach, dopatrzeć się nie podobna. Tomasz pisze w Komentarzu do księgi Hioba, że ów dialog ze stworzeniem jest niczym innym jak starannym analizowaniem struktury stworzeń.³³⁵ Jest to dialog w analogicznym tego słowa znaczeniu, bo lepiej byłoby się tu posłużyć bardziej ogólnym terminem *διαλογίζεσθαι*. Odwrotnie: to nasze *διαλογίζεσθαι* przyjmuje postać dialogu sensu stricto o tyle, o ile obiektami naszego świata życia „niecodziennego” (bo wolnego od pospolitości) są osoby. Nie tylko fakt, że widzimy bezpośrednio ciała ludzkie, nie zaś ludzkie umysły, przesądza o tym, że transcendentne światło musi ulec na nich „dyspersji”.³³⁶ Na granicy bowiem sfery somatycznej i intelektu mamy wyobraźnię człowieka, a ta może być istotnie „krzywym zwierciadłem” wypaczającym obraz transcendentnego Boga. W ten to sposób „światło Boga” może ulegać „wygaszeniu” na niektórych obiektach dialogicznych, a „wzmocnieniu” na innych. Nie znaczy to, żeby ludzie mieli możliwość generowania „Oświecenia” w stylu Kantowskim, ale o to, że – pełniąc rolę nauczyciela – człowiek porządkuje wyobrażenia innych pomagając w ich oświeceniu: czy to ze strony Samego Boga, czy też ze strony

³³⁵ Super Iob, cap. 12. tunc autem homo creaturas interrogat quando eas diligenter considerat, sed interrogatae respondent dum per considerationem ipsarum homo percipit quod tanta ordinatio quae invenitur in dispositione partium, in ordine actionum, nullo modo posset esse nisi ab aliqua superiori sapientia dispensante. Si autem huiusmodi creaturae a Deo factae sunt, manifestum est quod in Dei potestate sunt sicut artificata in potestate artificis.

³³⁶ Super Iob c. 18 Quia praemissa verba beati Iob Baldath Suites comprehendere intellectu non potuit, putavit ut quae ipse non intelligebat etiam a dicente inaniter proferrentur, unde in principio suae responsionis dicit usque ad quem finem verba iactabis? Ubi de tribus eum videtur arguere: primo quidem de inefficacia locutionis, ac si praemissa verba Iob ad nihil confirmandum efficaciam haberent, quod significatur in hoc quod dicit usque ad quem finem; secundo arguit eum de vana multiplicatione verborum, ac si praemissis verbis Iob pondus sententiarum deesset, quod significatur in hoc quod dicit verba; tertio notat eum de inordinata connexione verborum, quod significatur in hoc quod dicit iactabis: ille enim dicitur verba iactare qui ea inordinate spargit, quamvis etiam possit hoc tertium ad iactantiam elationis referri. Haec autem tria proveniunt in locutione alicuius ex defectu intellectus; cum eo autem qui deficit intellectu inutilis est collatio, et ideo subdit intellige prius et sic loquamur, quasi dicat: ex hoc quod inefficaciter, leviter et inordinate loqueris patet quod deficiis intellectu, unde prius insiste ut intelligas et postea poterimus conferre ad invicem. Deinde arguit eum de praesumptione quia eos non reputaverat sapientes cum dixit non inveniam in vobis ullum sapientem, et ideo ad hoc respondens subdit quare reputati sumus ut iumenta et sorduimus coram te? Homo enim qui sapientia caret similis iumentis videtur et sordidus, quia in sapientia honor hominis et ornatus consistit. Consequenter reprehendit eum de iracundia quia dixerat caligavit ad indignationem oculus meus, quod prave intellexerat credens quod esset talis indignatio quae ei lumen sapientiae abstulisset, non attendens id quod postea dixerat et tenebit iustus viam suam, et ideo subdit quid perdis animam tuam in furore tuo? Ille enim in furore animam perdit qui propter furorem a sapientia et iustitia excidit quae sunt praecipue animae bona.

intelektu czynnego samego ucznia. W dialogu sytuacja uczeń-nauczyciel jest nadto naprężona. Środowisko naszego życia stanowią obiekty bardzo zróżnicowane. Bywają nimi książki po równi z naturą.

Mówienie samo bynajmniej nie stanowi jednoznacznego kryterium człowieczeństwa, mimo że mówić *rozumnie* może tylko człowiek. Animal loquens nie jest to *ściśła* definicja człowieka, ponieważ loqui jest to proprium, nie zaś jego cecha istotowa. O zdolności do podjęcia dialogu stanowi – stosownie do tego – nie tyle zręczność wypowiadania się (bo jest to tylko minimum), ani tym bardziej zdolność ośmieszania poglądów adwersarzy (choć risibile to również właściwość ludzka). Dialog należy definiować tak samo jak naturę człowieka – przez rozumność. Wyśmiewanie innych może prowadzić do upokorzenia, a nie ma bynajmniej żadnej gwarancji, że człowiek *upokorzony* stanie się człowiekiem *pokornym*. Cyprian Kamil Norwid ubolewał nad „wartością” argumentu „ze śmiechu”.

Tu się rozśmiało wielu, co już znaczy,
Że najzupełniej prawda okazana,
I, że mówiący pięknie się tłumaczy

(Norwid, Promethidion, Bogumił, vv 69-70)

Bo tak się w Polsce, tej najtragiczniejszej
Z narodów, każda dyskusja przecina,
Choćby o rzeczy z ważnych najważniejszych,
Choćby o siłę szło, co *sprawę* wszczyna.
Dowcipność lada, często bardzo krucha,
Skępowanego prawdy Ugolina
Druzgoce. Cichość nastąpiła głucha,
Jak po zaśpiewie na pogrzeb choralnym.
Jak po zabiciu kogoś choć moralnym,
Jeśli *moralnym* może być zabicie — ?!!
«Panowie! — Wiesław wszczął — czemu milczycie?
Czemu po śmiechu każdym taka próżnia?
Czy nie zabito w lesie tym podróżnia?
Czemu ta cichość, jakby po przestępstwie?
Otóż znów powiem wam, ja, *natręt nudny*,
Że to po drwinach z prawdy, po odstępstwie!
I...» (Promethidion, Wiesław; vv. 461-482)

Języka, którym nazywamy nasze osobiste odniesienie do Boga, uczymy się od innych, ale to, że się uczymy się go *my* właśnie (każdy z nas z osobna) świadczy o osobowym charakterze tej wiedzy. Stąd bierze się ambiwalencja stosunków społecznych, które albo Boga odsuwają w cień (w imię humanizmu lub immanentyzmu) lub też ukazują jego wielkość. Dlatego też Dionizy mówi o tym, że rzeczy materialne (obiekty naturalne) *stoją pomiędzy* nami a Bogiem.

Transcendentny Bóg odzwierciedla się w mnogości i wielorakości ludzkiego logosu. Logos nigdy nam nie jest dany bezpośrednio (jak domniemywał Heraklit), ale tylko za pośrednictwem διαλογίζεσθαι, a w czasami: dialogu. Stwierdzenie Omnes homines vident Eum dotyczy wszystkich ewentualnych uczestników dialogu: o ile ten dialog ma zmierzać do odkrycia prawdy, nie ma zaś polegać na niszczeniu (dialektyka). Otwiera on możliwość

„widzenia Boga z oddali”. Podejmujemy dialog (w formie διαλογίζεσθαι) w celu dostrzeżenia logosu. Taką formę mają dialogi Platona, a później aporematyka Arystotelesa i Quaestiones disputatae średniowiecza. Istotną sprawą jest dopuszczenie do głosu drugiej strony.

Elifaz wydaje się podejmować dialog z Hiobem, ale – z drugiej strony – nie słucha jego słów dość uważnie. Jest to zjawisko dość pospolite. Praktycznie rzecz biorąc, zawsze słuchamy innych przykładając własne pojęcia do ich wypowiedzi, bo inaczej w ogóle byśmy nie mogli zachować *ciągłości naszego rozumowania*. INNY operuje zawsze językiem nieco różniącym się od języka mojego, a nadto może popełniać błędy lub wygłaszać fałsz w sposób zamierzony. Nieliczenie się z tym wszystkim jest nierealistyczne. Chodzi zatem jedynie o to, aby moje kategorie myślowe były dość pojemne (i dość uniwersalne), by słuchać Innego właśnie, nie zaś toku swoich własnych myśli jedynie sprowokowanego wypowiedzią innej osoby. Wszystko to sprowadza się do przyjęcia języka wolnego od wszelkiej orientacji egotycznej oraz zaangażowania egzystencjalnego. Chodzi bowiem o tę postać hermeneutyki, która pozwoliłaby odkryć prawdę obiektywną poza subiektywnym stanowiskiem adwersarzy.

Jeśli mamy wypowiedź *A jest B*, hermeneutyka uniwersalna będzie zmierzała do uzasadnienia tego twierdzenia w terminach ogólnych, a więc niesubiektywnych. Hermeneutyka podejrzeń zawsze poprzestaje na wskazaniu, *dlaczego X wygłasza* dane stwierdzenie *A jest B*. Hermeneutyka Arystotelesa zmierza do podania nie tyle subiektywnych warunków wygłaszania twierdzeń, co *obiektywnych przyczyn* takiego to powiązania obiektów. Hermeneutyka ta wymaga odrzucenia subiektywizmu: czy to o charakterze psychologiczno-empirycznym (Hume), czy też o charakterze transcendentalnym (Kant). Nie chodzi bowiem o wtłoczenie danej wypowiedzi w jakąkolwiek matrycę (schemat poznania dany a priori), ale o *podanie przyczyny faktu: A jest B*. Przyczyna *wygłaszania* zdania *A jest B* jest czymś zupełnie innym niż przyczyna uniwersalnej *obowiązywalności* zdania *A jest B*. Matrycę subiektywista chce poznać na drodze jakiejś intuicji. A jednak ta intuicja musi być ex definitione niekomunikowalna, a zatem dialog musi uniemożliwiać. Platon bardzo wyraźnie widział ten problem niemożliwości podjęcia dialogu z intuicjonistami (Teajtet c. 27; 199DE-180ABC).

„Światła Boga” w tym życiu nie możemy na drodze naturalnej dostrzec nigdy. Przyjmować, że każdy ma „osobistą” tego światła wizję, że osobisty punkt widzenia należy *bezwarunkowo* respektować, czy nawet akceptować – to tyle, co niweczyć perspektywy dialogu. Zapewne bywa tak, że ludzie tego poznania intuicyjnego niekiedy (choć bardzo rzadko) dostępują. Ale wówczas oni właśnie poza zastale formy komunikacji wykraczają *radykałnie* na przykład odrzucając je jako naznaczone organicznym fałszem.

Zrozumienie każdej sytuacji człowieka w terminach komunikowalnych (διαλογίζεσθαι) to tyle, co poznanie jej jako środka odniesienia do Transcendencji. W ten sposób Hiob pojmował sens własnego cierpienia. On je rozumiał, podczas gdy jego przyjaciele – nie. Chodzi zatem o (mniej lub bardziej radykalne) oderwanie się od świata w poszukiwaniu Boga (Teajtet 176 AB). Filozofia rodzi się ze zdumienia (Teajtet 155D), to znaczy z odrzucenia pospolitości banału i humanistycznej perspektywy egzystencji ludzkiej.

Jak zaznaczono, przeszkodą w dążeniu do Boga mogą być dla każdego człowieka obiekty materialne sensu largo. Materialność owa bowiem jest cechą egzystencji ludzkiej, tzn. tego, że często celem ludzkiego życia bywają przedmioty materialne właśnie. Ludzie zazwyczaj bywają przywiązani „do ziemi” i poza ziemią poszukiwać szczęścia nie chcą. W

Komentarzu do księgi Hioba Tomasz tę postawę charakteryzuje bliżej. O ile Hiob zwraca swą nadzieję ku życiu przyszłemu, większość ludzi taką jego postawę ocenia jako nierealistyczne marzycielstwo.

Przyjaciele Hioba deklarują współczucie, wszelako sam Hiob zarzuca im okrucieństwo. Proste kategorie egzystencjalne przyłożone do każdej złożonej sytuacji realnych ludzi zawsze okazują się nie tylko bezpłodne, ale nadto i nieludzkie. Gdyby możliwa była intuicja zagadki istnienia; jakiś prosty wgląd w tę zagadkę, przyjaciele istotnie mogliby Hiobowi pomóc. A jednak oni po prostu nie rozumieją tego, co go spotyka; czy też może zrozumieć nie chcą tego, co on sam on sobie mówi. Prostota języka, którym operujemy, nie zawsze musi iść w parze ze ścisłością rozumowania. Nawet jeżeli ów język powinien być prosty i przejrzysty, to jedynym warunkiem *prawdziwej* prostoty jest zbudowanie hermeneutyki zdań wedle wymogów Analitik Wtórych. Taką hermeneutyką jest język Arystotelesa. W ścisłym języku winno być miejsce dla każdej z czterech przyczyn.

„Intuicja” (w postaci tzw. eustochia) ma u Arystotelesa specjalny charakter. Chodzi o zdolność uchwytowania terminu średniego (medium-μέσων) sylogizmu. Tym terminem może być każda z czterech przyczyn. *Adekwatna* odpowiedź na pytanie, skąd bierze się zło (unde malum?) nie może być „prosta”. Na przestrzeni wieków, wielokrotnie mieszano pojęcia racji i przyczyny. Pomieszanie to zresztą szło ręką w rękę z odrzucaniem możliwości poznania związku przyczynowo-skutkowego w naturze. „Zasada racji dostatecznej” wcale do natury stosować się nie musi. „Racja” jest ex definitione – czymś, co znaleźć można w umyśle. Natomiast Arystotelesowskie αἴτιον może być znalezione *przez* intelekt, ale jest obiektywnie ważnym związkiem *rzeczy*. Pojęcie αἴτιον miało już przed Arystotelesem bogatą historię. Pojęcie arché, obecne u pierwszych filozofów, już to Arystotelesowskie αἴτιον zapowiadało. Wszelako pryncypium Talesowe jest mimo wszystko raczej „racją” niż „przyczyną”. Przejście od *jednej* arche do *zupełnego* systemu *czterech* przyczyn było niczym innym, jak odejściem od subiektywizmu (w formułowaniu hipotez) ku poznaniu obiektywnie ważnych związków *rzeczy*.³³⁷ Jedne αἴτιον można ująć aktem „intuicji”, a właściwie: inaczej ująć go niepodobna. Natomiast Arystotelesowski system czterech przyczyn będzie odpowiadać światu realnemu, gdyż to, co abstrakcyjnie ujęte, stosujemy do pewnej materii (przedmiotu), do którego abstrakt pozostaje w realnej relacji. Mądrość bez jasnej i uniwersalnej odpowiedzi na „pytania nieuczone” – byłaby niczym. Odkrywa ona cel, bo intentio znajdujemy w sercu świata materialnego: świata bytów, które na siebie nawzajem oddziałują: „poruszają się”; „dotykają” czy też: wywołują cierpienie. Odwrotnie: żadnej mniemanej koincydencji faktów niepodobna zrozumieć bez ujęcia jej celu. Hiob jest raczej filozofem, niż człowiekiem czynu. Jego sytuacja odejmuje mu zdolność inicjowania wielu działań, ale bynajmniej nie odejmuje ona mu zdolności do zrozumienia tego, co go „porusza”; tego, co go „dotyka”.

³³⁷ Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 1 n. 7 Potest etiam et alia esse ratio; quia dubitabilia, quae tangit, sunt principaliter illa, de quibus philosophi aliter opinati sunt. Non autem eodem ordine ipse procedit ad inquisitionem veritatis, sicut et alii philosophi. Ipse enim incipit a sensibilibus et manifestis, et procedit ad separata, ut patet infra in septimo. Alii vero intelligibilia et abstracta voluerunt sensibilibus applicare. Unde, quia non erat eodem ordine determinaturus, quo ordine processerunt alii philosophi, ex quorum opinionibus dubitationes sequuntur; ideo praelegit primo ponere dubitationes omnes seorsum, et postea suo ordine dubitationes determinare.

Zwolennik etycznego intuicjonizmu musi (jak biblijny Elifaz) wypowiadać się z pozycji mentora. Praktycznym argumentem słuszności swych twierdzeń czyni Elifaz fakt, że Hiobowi cierpienie się przydarzyło, jemu zaś – nie. Elifaz sądzi, że sam „jest w prawdzie”.

Miewamy oczywiście określony stosunek afektywny do tego, co nam się przydarza, ale nie jest to *wprost* stosunek poznawczy. Winniśmy rozumieć cierpienie, a nie oznacza to bynajmniej byśmy go pragnęli. „Integralna wizja natury człowieka” intuicjonizmu jest jednak źródłem *realnej dezintegracji* rzeczy. „Upraszczenie” złożonych relacji rzeczowych prowadzi do narzucania ludziom sztywnego gorsetu pojęć, z rzeczywistością się rozmiągających. To, że Hiob odczuwa cierpienie, nie oznacza, że on je przyjmuje intelektem w ten sam właśnie sposób: ulegając mu. Pokora jest warunkiem wstępnym poznania, gdyż dotyka sfery *afektywnej*. Minimalizm poznawczy nazwiemy – przeciwnie – małodusznością.

Te dwa pryncypia w duszy ludzkiej mają się w postępowaniu jak to, co formalne do tego, co materialne; nadto: jak to, co poruszające do tego, co wskazuje cel. Cztery przyczyny Arystotelesa stosują się po równi do bytów stricte fizycznych i do duszy ludzkiej. Rozpoznanie ich wszelako pociąga za sobą konieczność starannych przemyśleń na przykład nad strukturą aktu decyzji. Intuicjonista przed tą pracą się wzdraga. Czasy nowożytne są świadkiem powstania różnych postaci redukcjonizmu. Systemy „etyczne” Mandeville’a, Hutchesona, Hume’a i Benthama są przykładami takiego redukcjonizmu. Jedynym zarazem argumentem na rzecz ich rzekomej prawdziwości miałyby być prostota i elegancja systemu. Tego typu „filozofia” – co jest zrozumiałe – znajduje dość łatwo poklask tych, którzy nie chcą podjąć się wysiłku analizowania złożonych sytuacji życiowych, a rozumowaniem „scholastycznym” gardzą po prostu dlatego, że go nie pojmują i pojmować nie chcą. W konfrontacji jednak z każdą konkretną sytuacją życiową ów aprioryzm zawsze okazuje się bezradny.

Radząc się innych co do rzeczy najważniejszych, sięgamy do ksiązek lub uciekamy się do żywej wymiany myśli. Nie jest rzeczą obojętną, jaką drogą zapagniemy poszukiwać prawdy ostatecznej na drodze dialogu. Przyjaciele Hioba – jak się wydaje – stają „po stronie Boga”, tak „radzykalnie”, że czują się zmuszeni wystąpić *przeciw* Hiobowi, gdyż ten – broniąc swej sprawiedliwości – wydaje się (w ich pojęciu) uwłaczać sprawiedliwości (karzących) wyroków Boga.³³⁸ Hiob wobec tego pyta ich, czy Bóg „potrzebuje ich kłamstwa”? Nie jest rzeczą obojętną, jakim środkiem (medium-μέσων) argumentacji się posłużymy.³³⁹ „Boża dobroć i sprawiedliwość nie potrzebuje dla własnej obrony kłamstwa, prawda bowiem może się obronić bez niego”.³⁴⁰ Nazwiemy to „blaskiem prawdy”, która się pokazuje niejako sama z siebie – każdemu, kto jej bez uprzedzeń szuka.

³³⁸ Super Iob, cap. 37. Sententias quidem Eliud dixerat arguendo Iob de hoc quod dixerat se velle disputare cum Deo et de hoc quod intantum se iustum dixerat quod quasi videbatur iustitiae divini iudicii derogare.

³³⁹ Super Iob, cap. 13. cum enim manifestum sit quosdam innocentes et iustos in hac vita adversitatibus premi, necesse erat eis iustis imponere crimina ad Dei iustitiam defendendam, et sic Iob quem afflictum videbant impietatis arguebant; non autem convenienti medio utitur qui veritatem per mendacia defendit, et ideo dicit numquid Deus indiget mendacio vestro?

³⁴⁰ Super Iob, cap. 13. divina bonitas et iustitia mendacio non indiget ad sui defensionem quia veritas sine mendacio defendi potest.

Hioba można określić jak obrońcę czy też rzecznika wolności wypowiedzi (parrhesia). Milczenie – w niektórych wypadkach – wcale nie jest wskazane. Ból „zamknięty” w duszy – rośnie. Wypowiedziany wobec ludzi życzliwych – słabnie. Tej życzliwości (otwartości) zabrakło. Nie dotyczy to wyłącznie cierpienia, ale kondycji ludzkiej związanej z przemijaniem; wraz z niszczeniem ciała i śmiercią nikniemy i my sami, nie zostawiając czasem po sobie żadnych śladów mądrości. Wydawałoby się może, że pozostaje tylko cierpienie.

Hiob nie znajdując odpowiedzi w rozmowie z przyjaciółmi, nawiązuje dialog z Bogiem. Przyjaciółom wydało się to zuchwalstwem, jako że wielkość Boga przewyższa nieskończenie małość człowieka. A jednak prawda wcale charakteru „podmiotowego” nie ma; jest ona tym, czym jest, niezależnie od tego, kto (nie wiedzieć jak „liczy”) ją wygłasza. Prawda poniekąd broni się sama: niezależnie od autorytetu osoby, która jest jej rzecznikiem.³⁴¹

W dialogu tyjącym się prawdy ostatecznej „przyjaciele” (przejęci wagą sytuacji) zajmują de facto osobę Boga.³⁴² A jednak prawdziwymi czcicielami Boga nie są ci, którzy rozmijają się z prawdą obiektywną. Są raczej „czcicielami swych przewrotnych poglądów” (cultores perversorum dogmatum), niż Boga. Ktokolwiek bowiem odchodzi od prawdy obiektywnej o Bogu, jest takimż bałwochwalcą. Stąd też Hiob słusznie pragnie te poglądy obalić.³⁴³ Ostatecznie zaś zwraca się ku Bogu.

Dialog rozgrywa się między dwiema osobami. Jest to relacja zwrotna, wszelako dialog z Bogiem jest dialogiem specyficznym. Dialog z *Osobami* Boskim wymaga oddania samemu Bogu inicjatywy zajęcia miejsca już to pytającego, już to odpowiadającego.³⁴⁴ To, co wydarza się Hiobowi tyczy się całego rodzaju ludzkiego.³⁴⁵

³⁴¹ Super Iob, cap. 13. Homo enim per decursum praesentis vitae paulatim consumitur, et praecipue cum est infirmitati subiectus sicut erat Iob; tacens autem consumitur qui sic praesentem vitam decurrit quod tamen suae sapientiae per doctrinam nullum vestigium relinquit; ne ergo Iob hoc pateretur, disposuit non tacere de veritate ut consumptus corpore post mortem viveret in sua doctrina. Vel potest hoc ad aliam intentionem referri: cum enim aliquis dolorem quem in corde patitur exterius exprimit, quodammodo eius animus mitigatur, sed tacendo interius magis a dolore angustatur et quodammodo sua taciturnitate consumitur. Quia ergo condisputatorem petierat dicens quis est qui iudicetur mecum? Et supra dixerat disputare cum Deo cupio, ex nunc loquitur quasi Deum habens praesentem et cum eo disputans. Videbatur autem disputatio hominis ad Deum esse indebita propter excellentiam qua Deus hominem excellit; sed considerandum est quod veritas ex diversitate personarum non variatur, unde cum aliquis veritatem loquitur vinci non potest cum quocumque disputet.

³⁴² Super Iob, cap. 13. si igitur amici Iob eum esse iniquum iudicabant, videntes in eo iustitiam manifestam, ac sola divinae magnitudinis consideratione licet intelligere non possent secundum sua dogmata qualiter Iob iuste puniretur a Deo, in suo iudicio quo Iob condemnabant quasi Dei personam accipere videbantur.

³⁴³ Super Iob, cap. 13. In hoc autem mendacium devenerant propter hoc quod circa fidem qua Deus colitur errabant, credentes quod in hac vita tantum fieret meritum ac poenarum retributio, et ideo subdit et cultores perversorum dogmatum: quicumque enim a vera Dei cognitione declinat, non Deum sed sua falsa dogmata colit. Non autem sic intelligendum est quod dicit *prius vos ostendens*, quasi prius in ordine sequentis doctrinae destructurus sit prava eorum dogmata et postmodum cum Deo disputaturus, sed quia dum cum Deo disputare intendit, hoc primum est in intentione sua ut eorum dogmata destruat.

³⁴⁴ Super Iob, cap. 13. Est autem disputatio inter duas personas, scilicet opponentem et respondentem; ingrediens ergo disputationem cum Deo, dat ei optionem utramlibet personam eligendi vel opponentis vel respondentis.

³⁴⁵ Super Iob, cap. 14. [Hiob] quod de se singulariter dixerat generaliter ad totum genus humanum reducit.

Rozdział XVII. Consilium 8. Dialog-2

Naturalną rzeczą wydaje się określenie dialogu mianem relacji. Species relationis jest to – według Arystotelesa – *jeden* z czterech gatunków opozycji. Skoro wiedza jest relatywem (τὸ πρὸς τι) – jest nim również ta przekazywana w dialogu. Wiedza jest *ostatnim* z gatunków ἀντικείμενα (opposita), gdyż pierwszym jest przeciwieństwo bytu i niebytu. Doskonały system wiedzy wymaga odróżnienia tego-co-nie-jest w *jakimś aspekcie* od tego, co *jest czymś*, ale nie znaczy to, byśmy mogli poznać byt i niebyt w ich nagiej postaci: nie poznając wprzód tego, co-jest-w-pewien-sposób.

Fichte zakłada fundamentalną opozycję JA wobec NIE-JA. Jest to oppositio contradictionis, a zasadnie można pytać, czy jest to sytuacja wyjściowa dla poznania ogóle, a nadto: czy nawiązanie dialogu z kimś, kogo określałbym jako „zaprzeczenie samego siebie” byłoby wykonalne. Być może dałoby się na tej podstawie zbudować *dialektykę* bycia i niebycia, ale nie dialog. Opcja na rzecz JA lub NIE-JA stanowi (według Fichtego) o różnicy między idealizmem a tzw. przez niego dogmatyzmem (realizmem), ale tym samym wyklucza wymianę myśli między jednym a drugim.

Zasada niesprzeczności (wyrażona w *pierwszej* oppositio: contradictionis) pozwala nam odróżniać to, co wprzód nieodróżnione, czyli odniesione do siebie w pewien sposób. W fenomenie dla poznania źródłowym – ruchu odniesione tak będzie do siebie nawzajem movens i motum (poruszające i poruszane). *Użycie* zasady niesprzeczności, a więc nazywanie osobno stron owego źródłowego fenomenu zakłada, że wprzód w fenomenie owym strony zjawiska były nieodróżnione. Arystoteles nazywa to poznaniem w nieodróżnieniu (cognitio confusa Tomasza). Zasadę odróżniania (zasadę niesprzeczności) *pozyskujemy* empirycznie, dlatego że dokonujemy abstrakcji, a zasada niesprzeczności jest jej residuum. Efektem abstrakcji jest ujęcie stron fenomenu w nieodróżnieniu, a dokonując abstrakcji intelekt czynny formuje w sobie sprawność odróżniania w ogóle. Prawidłowe *użycie* tej zasady *potem* stanowi o wartości wiedzy.

Za fundamentalną – stosownie do tego – uznamy opozycję movens do motum esse (w najszerszym pojęciu czynnika powodującego zmianę i zmiany doznającego). Zamiast NIE-JA pozostającego w nagiej opozycji do JA, źródłowo dany jest movens i motum, a ogólniej: agens i actum. Relacja typowa dla dialogu, stosownie do tego, będzie polegała na słuchaniu (actum esse) lub też mówieniu (agere). Te dwie strony fenomenu w wypadku dialogu będą nadto występować naprzemiennie.

W Summie (I, q. 28, a. 4,c.) Tomasz mówi, że relacje w ogóle mogą się opierać albo na wspomnianej relacji agens-actum, albo na „ile” rzeczy. Matematyk bierze za przedmiot relacje ilościowe. Są to relacje tak dalece poznawczo czytelne, że rodzi się pokusa uznania ich za relacje jedyne, a przynajmniej za relacje paradygmatyczne. Takimi jednak one nie są. Abstrakcja matematyczna bynajmniej nie jest jedyną możliwą. Trudno byłoby sobie uzmysłwić, jak dialog mogłyby się obyć bez takiej abstrakcji, której skutkiem jest ujęcie

znaczenia rzeczy dalej nazwanej i wypowiedzanej. Orzekamy jedno pojęcia o drugich i na tym musi polegać dialog. Nie może zaś polegać na określaniu relacji ilościowych rzeczy zasadniczo. „Waga” argumentów nie polega na sile wypowiedzi; na wypowiedzaniu ich głosem podniesionym; nie polega też na „ile” wypowiedzi, bo – przeciwnie – zwięzłość wypowiedzi jest raczej znamię tego, że jest ona przemyślana zanim została wygłoszona.

Liczne fenomeny „współczesnej komunikacji” wydają się opierać na niezrozumieniu, czym rozmowa i w ogóle wypowiedź być powinna. Tzw. propaganda domniemaną moc przekonywania czerpie z wykluczania głosu adwersarzy. „Ile” wypowiedzi ma tu stanowić o sile argumentu, bo relacja na przykład ilości reglamentowanego czasu antenowego jest relacją zupełnie inną od wspomnianej relacji działającego i działanie *naturalne* przyjmującego. To ostatnie można do pewnego stopnia opisać w terminach kwantytatywnych, nie jest to jednak opis wyczerpujący. To samo tyczy się tzw. reklam i – ogólnie – mass mediów. Twórca reklam oraz „faktów prasowych” ex definitione nie chce słuchać głosu krytyki, głosu zastrzeżeń i wątpliwości. Chodzi bowiem o zagłuszenie drugiej strony (actum) przez dominację ilościowej „wagi” wypowiedzi.

Są to dominujące i powszechne obecnie formy wypowiedzi, a łatwo zobaczyć, że formy te w ogóle z ideą dialogu nie dają się pogodzić, nie dopuszczają bowiem w ogóle możliwości słuchania. Wiąże się z tym opaczne przekonanie co do tego, że ta to relacja słuchania (actum esse) implikuje bierność w najgorszym sensie, a mianowicie uleganie sile wypowiedzi tego, kto próbuje swe własne poglądy narzucać. Tak istotnie stać się może; możemy biernie ulegać wpływom tych, których kłamstw nie potrafimy dezawuować, wszelako tak być nie musi: można zupełnie spokojnie wysłuchać nawet najniedorzeczniejszej wypowiedzi i najbardziej agresywnych prób artykulacji poglądów – w ogóle takim „argumentom” nie ulegając.

Dla dialogu podstawową jest relacja agens-actum, przy czym owego agere niepodobna jednak rozumieć jako mechanicznego oddziaływania, tak bowiem redukowaliśmy ruch do relacji kwantytatywnych (ograniczylibyśmy się do sposobu jego opisu w tych terminach). Arystoteles podając nieredukcjonistyczną definicję ruchu naturalnego, mówi, że ruch dokonuje się gwoili osiągnięcia celu (omne agens agit propter finem: wszystko, co działa, działa gwoili jakiegoś celu). W podstawowej sytuacji poznawczej, a specjalnie w sytuacji poznawczej, której przedmiotem nie jest – powiedzmy – drzewo, ale człowiek (w dialogu) odróżniamy agens i actum, przy czym agens nie tyle „wywiera wpływ” mechaniczny, co raczej zamierza pewien cel. Partnerzy dialogu muszą się zgodzić co do tego celu (pozyskania prawdy, która jest dobrem intelektu), ponieważ relacja agens-actum jest naprzemienna.

Przyrodznawstwo podaje adekwatny do pewnego stopnia opis mechanicznego oddziaływania obiektów, operując pojęciem przekazywania pędu. Zasada zachowania pędu jest jednym z podstawowych praw fizyki. Pęd jest wielkością wektorową, a gdybyśmy usiłowali sprowadzić komunikację między ludźmi do takiego „ukierunkowania” (narzucania innym informacji), zwrotność sytuacji dialogicznej nie byłaby możliwa. (Empiryści, a zwłaszcza Hobbes pojmują człowieka jako ciało obdarzone pewnym „egoistycznym” pędem). Komunikacja zawsze polegałaby na naruszeniu stanu poglądów drugiej strony: bez możliwości pogodzenia zdań werbalnie wprzód przeciwstawnych. Za takowe naruszenie trzeba by też uznać tzw. contrat social, czyli sui generis zsumowanie owych egoistycznych

dążeń w sposób pozbawiający je pierwotnej toksyczności. Pierwotnie bowiem (w stanie przedcywilizacyjnym) chodziliby o „przewagę” jednego zdania (egoizmu) nad drugim. Augustyn zwraca w tym kontekście uwagę na to, że „wielkość” bynajmniej nie przysługuje ciałom jedynie: odnośnie do tego, co można by opisać od strony jakościowej, wielkość trzeba bowiem utożsamić z dobrem. W dialogu poszukujemy właśnie dobra, co do którego moglibyśmy się zgodzić, gdyż prawda jest dobrem intelektu (*verum est bonum intellectus*). Zgoda ta zaś nie pociąga za sobą relatywizmu, bo rezygnacja z werbalnej postaci poglądów nie jest rezygnacją z dobra, które chcielibyśmy nazwać wielorako, stosownie do zdolności pojmowania różnych ludzi.

Fizyka wszelako obok zasady zachowania pędu przyjmuje zasadę zachowania energii. Energia kinetyczna jest jakościowo różna od energii potencjalnej. W sporze o „pierwszeństwo” miary ruchu (o to, czy jest nią pęd, czy energia) przyznać należy rację Leibnizowi: energia kinetyczna to istotnie *jakby vis viva*, bo terminach „przeważania” mechanicznego życia pojąć się nie da. Co więcej, energia jest wartością skalarną (nie: wektorową), a to wydaje się umożliwiać zwrotność sytuacji dialogicznej. Leibniz zapewne miał istotne powody po temu, alby użyć tegoż terminu „siły życiowej”. Istotnie: życie polega na gromadzeniu energii potencjalnej, a później na jej wydatkowaniu w postaci na przykład ruchu progresywnego. Inaczej: zarówno pryncypium jak i kresem tego ostatniego jest nabycie pewnej energii potencjalnej. Przeprowadzenie eksperymentu – tak plastycznie opisywanego na kartach Przedmowy do Drugiego Wydania Krytyki Czystego Rozumu – jest niemożliwe bez zgromadzenia w ciele eksperymentatora pewnej energii potencjalnej. Nie można przeprowadzić eksperymentu – co oczywiste – wprzód się nie odżywiając. Ale i nadto nie można go przeprowadzić nie pobierając pokarmu *sui generis* jakim jest wiedza; bez owego „potencjału intelektualnego” to postępowanie nie jest możliwe.

To samo *mutatis mutandis* mamy w wypadku dialogu. Przedmiotem dialogu nie jest – jak to sobie wyobrażał Kant – obiekt, który „przymuszam” do stosowania się do warunków brzegowych eksperymentu. Przedmiot ten traktuję bowiem po równi z samym sobą. Celem dialogu jest nabycie wiedzy, czyli rzeczzonego potencjału intelektualnego. To, że energię podczas dialogu wydatkujemy na przykład gestykulując, czy też po prostu dobywając głosu, który wszak ma określoną charakterystykę fizyczną, zmierza ku temu, by po równi we mnie i w partnerze dialogu wywołać pewien potencjał intelektualny (wyływa też stąd, że mogę go zastać najpierw). Leibniz mógłby się na to zgodzić, gdyby nie przyjął (zupełnie *a priori*), że potencjał kosmosu jako całości jest stały (*harmonia praestabilita*). W istocie zaś choć potencjał (energia potencjalna) każdego układu *wyzolowanego z otoczenia* (dialog jest taką niszą), jest stały, to sama *czynność izolowania* jest wartością *zmienną*. Człowiek pozyskując wiedzę uzyskuje możliwość dowolnego poszerzania zakresu tej niszy intelektualnej, w czym oczywiście jakościowo różni się od przedmiotów materialnych. Pojęcie wspomnianego „potencjału intelektualnego” zastosować można analogicznie również do umysłu ludzkiego – choć jest on zupełnie niematerialny. Ta to czynność izolowania jest fundamentem wolności, czyli dążenia do dobra – a dobra intelektu w wypadku dialogu.

Cel, gwoli którego działa sprawca (*agens*), jest tym, co do czego partnerzy dialogu winni się zgodzić; jest to *intentio*: pragnienie poznania prawdy; tego, co poza subiektywne stanowisko werbalnie wprzód jedynie określone potencjalnie wykracza. Ta to zdolność

wykraczania poza wszystkie w ogóle uwarunkowania materialne jest cechą charakterystyczną umysłu ludzkiego. Jakkolwiek bowiem relacja agens-actum stosuje się do natury w ogóle, to specjalnie (analogicznie) stosuje się do sytuacji dialogicznej. „Czynnością naturalną” człowieka jest owa „wymiana energii” w sposób specyficzny i jakościowo różny od interakcji innych bytów naturalnych.

Jeżeli dana osoba stoi wobec prawdy, którą chce poznać, samotnie, to relativa fenomenu, który trzeba dalej analizować, muszą pokazywać się „obcym” jej splotem struktury potencjalno-aktowej. Bez przyjęcia takiej to koncepcji fenomenu, poznanie w ogóle byłoby niemożliwością. Dotyczy to zresztą nawet do pewnego stopnia poznania zwierzęcego. Wejście w system relacji stanowiących prawa natury (co nazywamy życiem), jest niemożliwe bez rozpoznania tychże praw. Problemem może być, jak „głęboko” w ten system relacji możemy wejść my-ludzie.

Schematyzowanie „faktów” stanowiące, według Kanta, o człowieczeństwie, uznamy za czynność quasi-instynktowną. Gdybyśmy jednak przyznali zdolność schematyzowania (produktive Einbildungskraft) *wyłącznie* człowiekowi, musielibyśmy odmówić jej zwierzęciu. W jaki zatem sposób mogłoby ono wiedzieć, że dane działanie powoduje określone skutki, biorąc owo „wiedzieć” w najsłabszym bodaj znaczeniu? Czynnym (produktiv) musi być instynkt zwierzęcy, gdyż jest to agens stanowiący o prze-życiu. Natura „mówi” zwierzęciu, co należy czynić. Gdyby produktivne Einbildungskraft była cechą dystynktywną *człowieka*, zwierzęta musielibyśmy – za Descartes’em – nazwać „maszynami” – pozbawionymi immamentnego im pryncypium ruchu. Są one żywe, choć komunikacja między nimi ogranicza się do tego, co da się podciągać pod schematy instynktu. Mogą się porozumiewać, ale nie mogą zadzierzgnąć dialogu. „Transcendentalna jedność zwierzęcej apercepcji” to uniemożliwia. Zwierzę *wyłącznie słucha* głosu natury, gdyż tego, co „wypowiada”, nie wypowiada całkowicie „od siebie”.

Zwierzę musi poznawać relację agens-actum, ale instynkt jego nie może mieć zasięgu kosmicznego, co odnośnie do transcendentalnej jedności apercepcji domniemywał Kant. Krąg bowiem egzystencji zwierzęcej jest *zawężony* do określonego typu relacji agens-actum: inaczej trwanie osobnicze i gatunkowe zwierzęcia nie byłoby możliwe. W sercu natury – według Arystotelesa – istnieje dążenie do upodobnienia się do Transcendentnej Przyczyny tejże natury, wszelako różne byty realizują je proporcjonalnie do własnej doskonałości.³⁴⁶

³⁴⁶ De anima, II, c. 4, 215a 14-215b 27

[...] φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔρ-
γων τοῖς ζῶσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα ἢ τὴν γένεσιν
αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό, ζῶον μὲν ζῶον,
φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ αἰεὶ καὶ τοῦ θεοῦ μετέχωσιν ἢ δύναν-
ται· πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, καὶ ἐκείνου ἕνεκα πράττει
ὅσα πράττει κατὰ φύσιν (τὸ δ' οὐ ἕνεκα διττόν, τὸ μὲν οὐ, τὸ
δὲ ᾧ). ἐπεὶ οὖν κοινωνεῖν ἀδυνατεῖ τοῦ αἰεὶ καὶ τοῦ θεοῦ τῇ συν-
εχείᾳ, διὰ τὸ μηδὲν ἐνδέχασθαι τῶν φθαρτῶν ταὐτὸ καὶ ἐν
ἀριθμῷ διαμένειν, ἢ δύνатаи μετέχειν ἑκαστον, κοινωνεῖ
ταύτῃ, τὸ μὲν μᾶλλον τὸ δ' ἥττον, καὶ διαμένει οὐκ αὐτὸ
ἀλλ' οἷον αὐτό, ἀριθμῷ μὲν οὐχ ἓν, εἶδει δ' ἓν.

[...] τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἐστίν, αἰτία δὲ

Gdyby istniała *tylko jedna natura* (natura naturata awerroistów i Spinozy), immanentna „zasada poznania” mogłaby mieć zasięg kosmiczny. Doświadczenie nauki jednak mówi, że natura naturata jest mitem. Nauka holizmem nie jest.

Zasięg kosmiczny ma jednolita jakościowo Darwinowska lub Bergsonowska ewolucja. Dawniej nazywano ją Erosem. Platon próbował filozoficznej reinterpretacji tego (Hezjodejskiego) pryncypium. Miałby on być pośrednikiem między człowiekiem a Bogiem.³⁴⁷ Problem w tym, że ekstensja w ogóle o bliskości osób stanowić nie może. „Bycie pomiędzy” może być sposobem istnienia zarówno tego, łączy, jak i tego, co dzieli.

Te same fenomeny są dane poznawczo człowiekowi i zwierzęciu, ale sposób ich analizy jest inny: mniej lub bardziej doskonały; różny jakościowo. Rozpoznając je, zwierzę podejmuje czynności życiowe i nadto to rozpoznanie okazuje artykułując dźwięki nieco podobne do ludzkiej mowy. Czym jednak różni się poznanie ludzkie i ludzka mowa od tej zwierzęcej? Zwierzę oczywiście odróżnia agens i actum, ale patrzeć na ten fenomen analitycznie nie jest w stanie, gdyż nie jest w stanie *definitywnie odróżnić* jednego od drugiego. Działanie zwierzęcia jest zawsze „egzystencjalnie zaangażowane” w tym mianowicie sensie, że nigdy nie interesują go (zwierzęcia) rzeczy w sobie, ale tylko rzeczy w relacji do jego-zwierzęcia natury. Ale mimo wszystko poznaje ono, że „pokarm jest dobry” w

καὶ ἀρχὴ τοῦτου ἡ ψυχὴ. [...] τρέφεται δ' οὐθὲν ὃ μὴ κοινωνεῖ ζωῆς.

³⁴⁷ Symposium, 202D 13-204C 6

Δαίμων μέγας, ὃ Σώκρατες· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξὺ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ.

Τίνα, ἣν δ' ἐγώ, δύναμιν ἔχον;

Ἑρμηνεύον καὶ διαπορθμεύον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὃν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι. διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπιδόας καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν. θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσα ἐστὶν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγρηγορόσι καὶ καθεύδουσι· καὶ ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνὴρ, ὁ δὲ ἄλλο τι σοφὸς ὢν ἢ περὶ τέχνας ἢ χειρουργίας τινὰς βάνυστος. οὗτοι δὲ οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποὶ εἰσιν, εἷς δὲ τούτων ἐστὶ καὶ ὁ Ἴερος.

[...]

Τίνες οὖν, ἔφην ἐγώ, ὃ Διοτίμα, οἱ φιλοσοφοῦντες, εἰ μήτε οἱ σοφοὶ μήτε οἱ ἀμαθεῖς;

Δῆλον δὲ, ἔφη, τοῦτό γε ἤδη καὶ παιδί, ὅτι οἱ μεταξὺ τούτων ἀμφοτέρων, ὧν ἂν εἴη καὶ ὁ Ἴερος, ἐστὶν γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, Ἴερος δ' ἐστὶν ἔρος περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἴερωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς. αἰτία δὲ αὐτῷ καὶ τούτων ἡ γένεσις· [...]

tym przynajmniej sensie, że jest przyczyną jego życia. W innym bowiem razie po pokarm by nigdy nie sięgało.

Tak samo subiektywny charakter musi mieć „język zwierząt”. Naukowcy usiłują go badać, wszelako nawiązanie dialogu ze zwierzęciem wydaje się w ogóle niemożliwe. Z naukowcem dane zwierzę musiałoby się porozumiewać dokładnie tak samo, jak porozumiewa się z innymi zwierzętami. Głosy zwierząt niewątpliwie zawierają pewną informację, ale na pewno nie zawierają treści natury abstrakcyjnej. Ewidentnie do tworzenia matematyki zwierzę nie jest zdolne. Nie jest też zdolne do tworzenia znaków konwencjonalnych, czyli języka podobnego do języków, którymi ludzie się obecnie porozumiewają. Konwencja jest istotnym warunkiem dialogu, choć poza tym, co do czego się umawiamy, poszukujemy obiektywnej prawdy poza tę konwencję wykraczającej. Do tego zwierzęta są niezdolne, choć sam fakt, że komunikują sobie pewne znaki, świadczy o tym, że źródłowy fenomen *agens actum* też jest przez nie poznawany – choć w niedoskonały sposób. Nie ma nadto w tym poznaniu zwierzęcym jedności w rozumieniu Kanta i tzw. „naturalistów”. To samo bowiem działanie instynktowne każe jednemu zwierzęciu zabijać, a innemu na zabijanie się po prostu godzić. Zwierzę ewidentnie nie działa zgodnie z imperatywem wspólnym dla całej natury; takiego imperatywu po prostu nie ma; działania instynktowne są różnorodne, a ich ograniczoność świadczy o ograniczonej u zwierząt zdolności poznawania źródłowego fenomenu *agens-actum*. Poznanie zwierzęce wymaga co prawda pewnego odróżnienia obu: środka i celu; przyczyny i skutku, choć tylko w relacji do tej oto zwierzęcej natury: natura zakreśla temu odróżnieniu wąski jedynie zakres.

Fenomen *agens-actum* jest dla umysłu człowieka jakościowo różny. Zawsze musimy odróżniać to, co formalne od tego, co materialne. Zwierzę przykłada gotowe formy do zjawisk; człowiek jednak te formy ze zjawisk wyciąga (to nazywamy abstrakcją). Przede wszystkim formą ewidentnie jest „ile” rzeczy, które dalej możemy przyłożyć do każdej materii zjawiska („obiekту”). Stosowalność matematyki do badania przyrody opiera się na tym, że formalne „ile”, wyabstrahowane z fenomenu ruchu, potem właśnie do niego można przyłożyć. Wszelako czynność abstrakcji formalnej nie jest jedyną możliwą dla człowieka. Tworzymy wszak język, którego niepodobna zredukować do stosunków ilościowych: mamy i inną czynność intelektu: *abstractio totius*. Te dwa rodzaje abstrakcji należy odróżnić, gdy tymczasem w filozofii miało miejsce często ich pomieszanie. Matematyka, według Platona, miała być propedeutyką tej nauki, która określałaby „co” (istotę i definicję) rzeczy. Stąd człowiekiem na przykład jest się dzięki partycypacji w idei człowieka. Pojęcie partycypacji (w języku łacińskim) ewidentnie wnosi konotację „wzięcia części” (*partem capere*), a więc relacji ilościowej. Jeżeli o byciu człowiekiem stanowiłoby „więcej być” człowiekiem (Gabriela Marcela), prawdy o moim człowieczeństwie na próżno poszukiwałbym u tego, kto jest człowiekiem tylko (jak ja sam) „po części”. „Dialog” zaś z ideą człowieka wydaje się pomysłem absurdalnym.

Zdaniem Tomasza, Platon nie odróżnił jedności bytowej (ta mogłaby by stanowić o jedności definicji, a więc i o określonym znaczeniu przypisywanym słowom, którymi się posługujemy) – od jedności liczby. Sam Tomasz zachowuje termin partycypacji, ale nadaje mu inne znaczenie: każdy byt partycypuje przede wszystkim we własnym istnieniu. Jeżeli jednak partycypacja to „otwartość” na istnienie w ogóle (również przypadłościowe), to

partycypujemy w dialogu wówczas, gdy otwieramy się na działanie intelektu osoby, która nam wiedzy udziela i sprawia, że dana rzecz jest nam znana: *nota est*: jest-istnieje ona w ten właśnie poznawczy sposób.

Każdy byt, według Arystotelesa, dąży do partycypacji w tym, co wieczne i boskie. Wyobrażenie, wszelako, że na przykład człowiek stawiałby się tym samym „po części” Bogiem, jest zupełnie naiwne i oparte na redukcji METOCHE do stosunków ilościowych. Z tej racji w *Metafizyce* Arystoteles atakuje teorię partycypacji. Ilość jest – istotnie – przypadłością substancji, ale przypadłość jest tym, czym jest, dzięki tkwieniu w substancji. Formalissimum bycia i zasada poznania to, według Arystotelesa, substancja. Tomasz zdanie to nieco modyfikuje: za formalissimum w bycie uznaje istnienie. Chodzi o istnienie substancjalne przede wszystkim, w nim bowiem partycypują wszystkie rzeczy: ono to stanowi „miarę naszego człowieczeństwa”, ale też istnienie w relacjach do innych: w dialogu, który doskonalą byt ludzki dlatego, że ten *sam z siebie* doskonałym nie jest. „Sam w sobie” pełni nie znajdzie ani człowiek ten oto, ani człowiek „w ogóle”, gdyż idei człowieka *poza umysłem Boga* nie ma. Rzeczy (i ludzie) partycypują na drodze *naturalnej* w Bogu nie bezpośrednio, bo to jest nonsensem; partycypują w podobieństwie do Niego (do Pełni Istnienia); w podobieństwie, którym jest ich własne istnienie.

Człowiek zaś *Doskonały* partycypuje w naszym śmiertelnym człowieczeństwie.³⁴⁸ W prorocztwie Psalmu 118. mowa albo o Głowie Kościoła albo o „jedności Jej ciała: o jednym jakby człowieku rozpiętym na całość kręgu Ziemi i wzrastającym przez mnogość stuleci”.³⁴⁹

Człowiek jest po równi zdolny do tworzenia języka matematyki i języka naturalnego. „Wzięcie części” trzeba rozumieć w sensie analogicznym. Tylko język naturalny jest językiem komunikacji. Nauczać dzieci w języku programów komputerowych się nie da. Odrzucenie tego typu duchowości człowieka prowadzić musi do jej zubożenia i do wad w systemie edukacji również.

Jaką zatem partycypację mamy w wypadku *agens i actum*? Czym jest fenomen (fakt) dany nam pierwotnie? Gdyby fakty były przygodne, nigdy byśmy ich ze sobą powiązać nie mogli, w taki bodaj sposób, w jaki pojęcie ruchu zwierzę wiąże poprawnie z pojęciem pokarmu: „sens” byłby *naddany* przez nas. Fakty nigdy nie są poznawane jako „atomowe” (wyizolowane), jeśli mają nieść informację istotną dla życia. Fakty są współistnieniem, nie

³⁴⁸ Psalm 118, 63. μέτοχος ἐγὼ εἰμι πάντων τῶν φοβουμένων σε καὶ τῶν φυλασσόντων τὰς ἐντολάς σου.
Particeps ego sum omnium timentium te, et custodientium mandata tua.

³⁴⁹ Augustinus, In eumdem Psalmum 118. Sermo 16

6. [vv 63.64.]

Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis. Per hanc eius participationem nobis gratia subministratur, ut caste timeamus Deum, et custodiamus mandata eius. Proinde ipse Iesus loquitur in ista prophetia: sed quaedam in membris suis et unitate corporis sui, tamquam in uno quodam homine diffuso toto orbe terrarum, et succrescente per volumina saeculorum; quaedam vero in seipso capite nostro. Unde et hoc est quod ait: *Particeps ego sum omnium timentium te, et custodientium mandata tua.* Et quia propter hoc quod particeps factus est fratrum suorum, Deus hominum, immortalis mortalium, ideo granum cecidit in terram, ut mortificatum multum fructum faceret

zaś nagim istnieniem rzeczy. Również istnienia nie poznajemy w czystej postaci: w tym wypadku i owo istnienie byłoby przygodne (niekonieczne i niepoznawalne). Istnienie poznajemy – co zauważa już Platon w Fedonie – poszukując przyczyn. „Sensem bycia” w rozumieniu II księgi *Analitik Wtórych* są nazwane przez nas powiązania przyczynowo skutkowe. „Sensu” tego poszukujemy między *agens* i *actum*. Relatywy zjawiska mogą być powiązane ze sobą czworako, gdyż wyróżniamy cztery przyczyny. Przyczynowość zaś definiujemy jako udzielanie istnienia (*causa importat influxum in esse causati*). W neoplatonizmie *klasycznym* mowa jeszcze o „przepływaniu” bytu (*de fluxu entis*). Pojęcie emanacji wypracowano łącząc arystotelizm z kategoriami matematycznymi („więcej” i „mniej” bytu to takie kategorie). Nawet jednak gdybyśmy przyjęli, że emanacja jest fenomenem naturalnym (i ewolucja podobnie), to i tak musielibyśmy precyzyjnie określić zakres jej działania. Rozciąganie tego procesu na miliardy lat i odległości mierzone takimiż miliardami lat świetlnych jest czystą fantazją. Ewolucja i emanacja ma miejsce tylko w obrębie źródłowego fenomen *agens-actum*: BYĆ „przelewa się” z przyczyny do skutku. Jeżeli zaś tak jest istotnie, to „treść” tego przepływu; to, co wspólne dla fenomenu *agens-actum* można nazwać jednoznacznie – przy pomocy pojęcia. W ten sposób tworzymy język konceptualny jakościowo różny od języka matematyki. Na zdolności tworzenia tego języka opiera się możliwość komunikacji i dialogu. Język wydaje się do tego niezbędny, podczas gdy „intuicja istnienia” przeciwnie: komunikację raczej musiałaby utrudniać lub uniemożliwiać.

Istnieje wszelako specjalna sytuacja, w której owo utrudnienie trzeba uznać za fakt pożądaný. Chodzi o dialog człowieka z Bogiem. Nie jest on rozmową podobną do rozmowy ludzi właśnie dlatego, że próba wtłoczenia Boskiego *agere* w ludzkie kategorie pojęciowe jest czymś zupełnie niewłaściwym (jest antropomorfizmem). Poznanie naturalne bynajmniej od bezpośredniego ujęcia istnienia się nie zaczyna i zaczynać nie może. Od „sądu egzystencjalnego” *sui generis* zaczyna się religia. W Psalmie 110. 10 czytamy *initium sapientiae timor Domini*. „Dominus” jest tłumaczeniem tatragramaton, imienia własnego Boga. Ta to „wzniosła prawda”, że Bóg jest samym istnieniem została (według Tomasza) objawiona Mojżeszowi.³⁵⁰ W porównaniu z Pełnią Istnienia, nasze ludzkie istnienie pokazuje się jako „niebyt”. Stąd też egzystencjalne napięcie między Pełnią a tym, co w owej pełni winno (pośrednio) uczestniczyć (partycypować). Świadomość tego dystansu między Stwórcą a stworzeniem określono mianem *timor Domini*. O ile osoby ludzkie wchodzą w dialog z sobą, to rozmowa człowieka z Bogiem staje się możliwa dzięki uczestnictwu w wewnętrznym życiu Boga; jego życiu osobowym (2 P. 1.4). Jest to jednak porządek ponadnaturalny.

Człowiek jest częścią natury, ale jest jej częścią jakościowo (co do duchowości) wyróżnioną. Intelkt (*pryncypium* duchowości ludzkiej) odczytać musi wyczerpująco zawartość owego źródłowego fenomenu *agens-actum*. Intelkt czynny oświeca wyobrażenia czyniąc je poznawalnym w akcji. Jak to się ma do sytuacji dialogu?

Jeżeli dialog ma mieć na widoku treść pozytywną, to istotnie musi mieć w nim (przed nim) miejsce na pewne oświecenie. Musi mieć ono charakter osobowy; musi być oświeceniem partykularnym. Augustyna zajmował dialog specyficzny: dialog z Bogiem, stąd

³⁵⁰ Contra Gentiles, lib. 1 cap. 22 n. 10. Hanc autem sublimem veritatem Moyses a domino est edoctus, qui cum quaereret a domino, Exod. 3 dicens: si dixerint ad me filii Israel, quod nomen eius? Quid dicam eis?

też tym, kto oświeca, jest dlań najważniejsza dla chrześcijanina osoba: Chrystus. Nie jest oświecenie samo dialogiem, bo o zwrotności tej sytuacji nie może być tu mowy: odpowiedź człowieka nie jest udzieleniem informacji, której Bóg by nie posiadał; oświecenie to jego *pryncypium*. W *De Veritate* (quaestio De magistro) Tomasz pisze, czym jest oświecenie w wypadku rozmowy dwu zwykłych ludzi. Uczenie się jest pewnym dialogiem, przynajmniej w tym sensie, że wartość nauczania jest praktycznie testowana w rozmowie. Nauczyciel jednak nie tyle dosłownie oświeca wyobrażenia ucznia, co podaje mu pewne przykłady i pomaga w jego własnej czynności oświecenia wyobrażeń. Warto przyłożyć te myśli do potocznych pojęć na temat XVIII wiecznej idei „oświaty”.

Kant przejął koncepcję oświecenia od Jana Dunsza Szkota i Awicenny, pozbawiając ją wszelako zarazem wszelkich śladów teologii i teodycei. Wedle teodycei Szkota, porządek wiedzy istotowej wypływa z konieczności z intelektu Boga, a tę to emanację nazywa Szkot oświeceniem. Nowożytna idea Enlightenment polega jednak na eliminacji transcendentnego Źródła owego światła, a na przyznaniu transcendentnego charakteru samym dążeniom ludzkim. Należy – według Kanta – wyzbyć się autorytetów (nauczycieli); należy „odważyć się być mądrym”, a nie mądrości w relacji dialogicznej poszukiwać. Według Platona i Arystotelesa, filozofia bierze się ze zdziwienia; poczucia niewiedzy połączonego z pragnieniem poznania przyczyn. Jedno i drugie Kant odrzuca. Dla Kanta istotną sprawą istotną jest samodzielność „myślenia”, a przynajmniej to, co tak on określa. Ta to „samodzielność” oczywiście relację uczeń-nauczyciel; a sytuację dialogiczną w szczególności musi przekreślać.

Rozdział XVIII. Consilium 1. Dialog a dialektyka

Dialektyka jest nie tylko specyficzną (już u Platona i Plotyna) metodą filozoficzną. Jest nadto i alternatywą dla namysłu natury moralnej, surogatem *rationatio* (rozumowania) oraz alternatywą dla dialogu. Dialektyka to próba określania danego przedmiotu przez tło. Dana „postać” jest „odmalowana” w tym tle; określona przez bycie-w-czymś.

Obraz świata to *Weltanschauung*. Dialektyka jest możliwa tylko przy założeniu istnienia continuum tej „treści świata”. W tym to continuum – jak na kartce papieru – poszczególne obiekty uzyskują zarysy, gdy są skontrastowane z tym, co nimi nie jest. Stąd Spinoza twierdzi: *omnis determinatio est negatio*.

Analityka Kantowska jest *deklaratywnie* dialektyce przeciwna. De facto jednak jest to dialektyka *sui generis*: jest to dialektyka *Weltanschauung* o tyle, o ile przez *Welt* rozumiemy przestrzeń trójwymiarową w linearnej sekwencji czasu. Sam jednak Kant przez dialektykę rozumie (nieuprawnioną) próbę wykroczenia poza to, co naocznie (w *Anschauung*) dane; poza trójwymiarową przestrzeń oraz linearną rozciągłość czasową.

Dialektyka klasyczna obecna jest w myśli Plotyna. Kontrastowanie obiektów („obrazów”) jest możliwe o tyle, o ile bycie obiektem (czyli bycie po prostu) stoi w opozycji do punktowego źródła energii kosmicznej. Byt Plotyna musi być wielowymiarowością, ponieważ określany jest w opozycji do tego (co jako punkt) właśnie wymiarów nie ma (do Jedni). Byt pochodzi od Jedni w ten sposób, że stanowi on negację jedności – w czasie i przestrzeni. Wracamy do wyobraźniowego pojęcia *Arché*, widzimy regres, ponieważ poglądy filozofów poczynawszy od Anaksagorasa, były coraz bardziej „abstrakcyjne”. Neoplatonizm jest jednak nadto *kontynuacją* tego nurtu myśli greckiej, która ów „abstrakcyjny” charakter filozofii zawężała.

Poczynawszy od Parmenidesa i Platona w myśli greckiej pojawia się – jak zauważa Tomasz – matematycyzm. Jedność bytu pojęto jako jedność punktu lub liczby. Stąd historia filozofii już po Platonie charakteryzuje się tą ambiwalencją: abstrakcyjnością rozważań, które niejednokrotnie wszelako bywają połączone z myśleniem wyobraźniowym. *Theoria* zaś w rozumieniu Arystotelesa stoi w opozycji do myślenia wyobraźniowego. W metafizyce – jak pisze Tomasz – wyobraźnię należy w ogóle porzucić (*imaginatio est omnino reliquenda*).

Teoretyczne rozważania Metafizyki Arystotelesa można traktować jako tworzywo dialogu (taką jego „materię”), a namysł nad treścią tego dzieła – jako *consilium* o tyle mianowicie, o ile spróbujemy przyłożyć „suche” wywody autora do konkretnej sytuacji naszego życia. Właściwie jednak – naturalną kolejną rzeczą – wcale nie musimy się o to specjalnie starać: wszak żyjemy „tu i teraz”, a problemem bywa raczej – przeciwnie – oderwanie się do sytuacji konkretnej w celu zrozumienia tego dzieła, które bywa pomawiane o „abstrakcyjność”. Tak, czy inaczej, mamy tu problem realnej relacji formy tego dzieła do materii naszego życia. Tę relację trzeba koniecznie ustalić, gdyż inaczej w ogóle nie zrozumiemy treści, a jedynie przyswoimy sobie pojęcia i język.

W samej Metafizyce jest nieco „praktycznych” odniesień do sytuacji życiowych. W pierwszej księdze mamy wzmiankę o Simonidesie i ripostę samego autora, która zaczyna się od słów: „powinniśmy ...”. Jest to niewątpliwie wskazówka poza rozumowanie teoretyczne wykraczająca. Arystoteles ma na myśli ambitny zakrój nauki, przeciwny minimalizmowi, który można kwalifikować w kategoriach moralnych jako małoduszność. Chodzi o praktyczną stronę nauki; o jej wartość w życiu człowieka. W XII zaś księdze mamy tekst paralelny do X księgi Etyki Nikomachejskiej. Porównuje się kontemplację ludzką z życiem (kontemplacją) Boga. Określenie życia Boga mianem „godne podziwu” jest dalekie od „suchego” namysłu teoretycznego. Nawet w dziele o charakterze zupełnie teoretycznym jest możliwe odniesienie do namysłu o charakterze praktycznym (consilium).

Z drugiej strony, sam Arystoteles, wyraźnie na wstępie Metafizyki stwierdza, że nauka poszukiwana nie jest nauką praktyczną. W pewnym sensie „apraktycyzm” właśnie ją definiuje.³⁵¹ Nie jest to jednak problem negacji. Mamy bowiem w metafizyce „punkt Archimedesowy”. Jedynie w oparciu o „nieżyciowe” rozważania metafizyki życiu ludzkiemu możemy in concreto nadać definitywny kierunek oraz pewność co do możliwości osiągnięcia celu ostatecznego. W tym to pojęciu celu zainteresowania etyki i metafizyki się stykają. A jednak to sama metafizyka podaje dwojaki sens „celu”. Bóg jest celem kosmosu, gdyż jest jego przyczyną. Jest też celem naszego życia, gdyż właśnie w tym świecie się znajdujemy. Tomasz pisze (Summa theol., I, q. 60, a. 5, c), że naturalne dążenie rzeczy materialnych zbieżne jest dążeniem substancji obdarzonych intelektem i wolą. Stąd per analogiam z obserwacji przyrody wnosimy o celu istnienia człowieka. W Psalmach jest mnóstwo opisów działania rzeczy naturalnych. *Nie są to obrazy*, mające pobudzać naszą wyobraźnię, ale przykłady, z których winniśmy zaczerpnąć *wiedzę* co do celu naszego życia, którego wszak „wyobrazić sobie” w żaden sposób nie możemy. Tak przynajmniej sądzimy czytając Komentarz do Psalmów pióra Augustyna. Zdanie: „wyobraźnię należy w ogóle porzucić” (imaginatio est omnino reliquenda) stosujemy do scientia divina, a ten termin obejmuje metafizykę i teologię.

Odróżnienie filozofii praktycznej i teoretycznej wydaje się tak niezbędne jak odróżnienie gruntu pod naszymi stopami od ruchu naszych kończyn, które na nim się wspierają. Jeżeli jednak bierzemy do ręki „syntezy” w rodzaju „Ennead”; „Fenomenologii ducha” czy też „Bycia i czasu”, to trudno właśnie powiedzieć, czy mamy do czynienia z filozofią praktyczną, czy też teoretyczną. Dla Plotyna co prawda „punktem Archimedesowym” mogłaby być Jednia, a dla Jan Dunska Szkota – Ens Infinitum (Byt Nieskończony). Problem tylko w tym, że do tego celu chcielibyśmy dojść opierając się na czymś, co w sumie *nim nie jest*: tak zwyczajnie się poruszamy: stawiamy drabinę *na* ziemi, po to, aby wejść na to, co *ponad* ziemią. Postępowanie nie w sensie zwykłej zmiany miejsca, ale postępowanie moralne zasadniczo od zwykłego ruchu w tym punkcie różnić się nie może. Problem syntez *klasycznego* neoplatonizmu polega na braku odróżnienia principium (zasady) od finis (kresu; celu). Świat ma być „zrozumiały” dzięki Bogu, a z drugiej strony, patrząc na świat jakby ku Bogu się wznosimy. Jest tu ewidentnie błędne koło. Chcielibyśmy rozumować tak oto: żyjąc w świecie przedmiotów materialnych w nim to znajdujemy pryncypia

³⁵¹ Metaph., I, c. 1, 981b 13-982a 3; „nauki teoretyczne są wyższe od umiejętności praktycznych”; c. 2 982b 11-33; „nie jest to [...] wiedza praktyczno-wytwórcza”.

intelektualne, które pozwolą nam się wznieść ponad to, co nim nie jest: ku Pierwszej Przyczynie. Przynajmniej teoretycznie powinniśmy dopuścić do głosu taką oto ewentualność: „zasady zaczerpnięte z obserwacji materialnego świata nigdy nam poza obserwację materialnego świata wykroczyć nie pozwolą”. Dla teologa chrześcijańskiego przyjęcie takiej postawy wydaje się czymś zgoła karkołomnym. A jednak namysł o charakterze zupełnie teoretycznym może mieć charakter po części przynajmniej praktyczny – o ile mianowicie do głosu dopuszczamy trudności nie swoje własne, ale tego, kto z nami prowadzi dialog. Stąd bierzemy poniekąd na swe barki ciężar trudności, z którymi borykają się „poganie”. W tym sensie prawdziwa filozofia jest zawsze „pogańska”, ponieważ adresowana jest nie do tych, którzy mają mocne przekonania, ale do tych, którzy właśnie żywią wątpliwości. W teoretycznym namysle pojawi się tak oto element praktyczny – element dialogu.

Trudnością samego z kolei dialogu jest przede wszystkim to, że możemy spróbować wziąć na swe barki ciężar trudności, których naprawdę unieść nie potrafimy. „Mierzyć sił na zamiary” – choćby najbardziej altruistyczne – nie można. Ponadto dochodzi problem *formy* dialogu. Namysł teoretyczny co do formy jest określony przez reguły logiki formalnej i materialnej. Już wszelako w momencie, kiedy nasze prywatne myśli ubieramy w słowa, dochodzi do głosu forma gramatyki języka, którym się posługujemy, a także reguły poprawności frazeologicznej i stylistycznej. Arystoteles bywał pomawiany o niestaranność wypowiedzi, dlatego że myśli jego były raczej myślami *jego* właśnie, a nie częścią „literatury Grecji starożytnej”. Przeciwnie: jeżeli patrzymy na dialogi Platona, to (poza „Parmenidesem”) elegancja wypowiedzi właśnie może przesłaniać wagę słów, które trzeba było mimo wszystko wypowiedzieć w formie „nieeleganckiej”. Tę sam sytuację mamy w wypadku porównania wersji Psalmów – Masoreckiej i Wulgaty (oraz Septuaginty). Ta pierwsza operuje językiem obrazowym i plastycznym. Natomiast tekst Wulgaty pełen jest „niezręczności” językowych, które wszakże mogą być niezbędnym kosztem wypowiadania myśli niebanalnych.

Jak dalece (i jak odważnie) sam Platon byłby w stanie dopuścić do głosu wątpliwości: poglądy dla niego osobiście niewygodne? Fakt, że zupełnie przemilczał imię Demokryta (którego filozofię musiał dobrze znać) pokazuje, że „otwartość” dialogu nie jest rzeczą łatwą. Dlaczego Platon poglądy atomistów usiłował zamilczeć? Wydaje się, że za ograniczenie otwartości formy dialogu w tym wypadku uznano właśnie materializm. Filozofia Platona jest ewidentnie teocentryczna, tzn. zakłada się *de facto*, że namysł (zarówno teoretyczny jak praktyczny) powinien doprowadzić do celu, co do którego realnego istnienia skądinąd nie wątpimy. Arystoteles jest bardziej „otwarty”. Metafizyka nosi na sobie znamiona – by tak rzec – intelektualnego hazardu. Stąpamy co prawda po twardym gruncie pierwszych zasad intelektu, ale każdy nieopatrzny krok grozi nam katastrofą. Dzielenie się myślami „najcenniejszymi” to – w myśl VII Listu Platońskiego – jakby „rzucanie pereł między wieprze”. W dialogu „Fajdros” ten problem jest omówiony szczegółowo (275A-277C). Kiedy spróbujemy mówić o rzeczach niebanalnych, „nieżyciowych”, abstrakcyjnych, prawie na pewno nie zostaniemy zrozumiani.

„Prawie ...”, gdyż „abstrakcyjne” rozważania metafizyki Arystotelesa mogą przybrać postać zagadnień „egzystencjalnych”. Obok ścisłej formy *ratio cinatio* mogą przybrać formę dialogu: czy to z samym sobą: w języku ojczystym, czy też z osobą inną, której trudności

życiowe poniekąd stają się mi bliskie. Ratiocinatio może – w sumie – przybrać formę consilium – namysłu, w którym obecna jest (dobra) wola moja lub osoby, co do której domniemywam, że kieruje się rzetelnym pragnieniem poznania prawdy dla niej samej. Różnica między namysłem teoretycznym a praktycznym polega na *kierunku* rozumowania. Teoria z konkretów dochodzi do poznania Dobra Samego, podczas gdy praxis z zamierzenia osiągnięcia Dobra Samego przechodzi do wyboru in concreto środków do tego prowadzących. Jednocześnie w przeciwnych kierunkach postępować nie możemy. A jednak coraz jaśniejsze pojęcie Celu daje nam coraz wyraźniejsze pojęcie środków do niego prowadzących. W tym sensie theoria i praxis rzeczywiście się ze sobą splatają.

Jeżeli bierzemy do ręki Soliloquia Augustyna, to możemy się zastanawiać, do jakiego stopnia „ryzyka” byłby w stanie posunąć się ich autor; jak dalece „niebezpieczne” myśli mógł wziąć na warsztat filozofa. Odpowiedź nasuwa się sama (choć może to być odpowiedź nietrafna): Augustyn był przede wszystkim teologiem, a w „kierunku zupełnie nieznanym” zapewne by się poruszać nie chciał. „Zapewne ...”, gdyż skłonni jesteśmy przykładać tu naszą miarę umysłu; mierząc naszą małodusznością umysły wielkie. Jeśli wierzyć Tomaszowi, Augustyn istotnie był pod silnym wpływem neoplatonizmu, choć z drugiej strony nie wahał się dokonywać w systemie tym poprawek.³⁵²

Problem neoplatonizmu w ogóle jest to problem wspomnianego błędnego koła. Nie mamy dość zaufania do świata materialnego, by w nim poszukiwać „punktu Archimedesowego” pozwalającego nam poza ten świat wykroczyć, bo to może wydawać się nawet sprzecznością. Idzie za tym i to, że nie mamy dość zaufania do partnera dialogu, którego w tymże świecie materialnym spotykamy. Stąd skłonni jesteśmy narzucać określoną formę dialogu po to, aby nie odejść od jego celu (Celu). Wydaje nam się, że cel ten jasno widzimy. W tym naszym przekonaniu tkwi jednak niezwykle niebezpieczna pułapka.

Neoplatonizm sytuje się poniekąd pomiędzy immanentyzmem stoików a metafizyką Arystotelesa. Pojęcie emanacji wnosi konotację pewnej ciągłości „tworzywa” kosmosu nie dość wyraziście odcinającego się od jego Przyczyny. Dominującą formą filozoficznej wypowiedzi jeszcze u Platona jest wspomniane powyżej διαλογίζεσθαι, wszelako w neoplatonizmie o dialogu już nie ma mowy. U Plotyna dialektyka jest to droga wstępująca ku Absolutowi. Zarazem jednak jest on „niszczycielką” hipotez. Transcendencja Przyczyny kosmosu jest raczej postulowana niż dowiedziona. Ten negatywny charakter dialektyki potem zostanie wyeksponowany u Hegla i Heideggera. W klasycznym neoplatonizmie via negativa dochodzi do określonych twierdzeń co do istnienia Arché kosmosu, choć – jak powiedziano – na rozumowanie sensu stricto nie ma tu miejsca. „Wnioski” nie są wnioskami rozumowania dedukcyjnego generującego wiedzę w rozumieniu Analityk Wtórych. W konsekwencji zostaje otwarta możliwość zanegowania definitywnej wiedzy o Bogu. Tak jest już poniekąd w Politei (koniec księgi VI) i u Dionizego. Jeżeli Bóg jest „ponad-istotowy”, to żadne ścisłe określenie jego natury nie wydaje się możliwe. Tomasz relacjonując w tym kontekście Metafizykę

³⁵² Summa Theologiae I, q. 84 a. 5 c. *Habent enim doctrinae gentilium quaedam simulata et superstitiosa figmenta, quae unusquisque nostrum de societate gentilium exiens, debet evitare. Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit.*

Awicenny mówi, że według jej autora „Bóg nie ma natury”. Jako naturalna reakcja musi potem przyjść panteizm lub panenteizm przypisujący Bogu pewne określenie pozytywne *dowolnie*.

Mimo wszystkich mankamentów rozumowania, starożytni byli mocno upewnieni co do realności Celu kosmosu, a zatem i celu ludzkiego życia. Jeżeli jednak weźmiemy pod uwagę (na pierwszy rzut oka może nie dość jasno widoczną) dwuznaczność zawartą w pojęciu „cel”, to od razu zdamy sobie sprawę z natury pułapki, w którą wpadł neoplatonizm *nowożytny*. Husserl przyjmuje, że akty tzw. „świadomości” są intencjonalne. A tymczasem „intencja” musi dotyczyć celu zamierzonego przez wolę człowieka, a nie celu teoretycznie rozpoznanego. Zamierzamy zdobyć szczęście – w sensie ścisłym, ale Bóg jest szczęściem człowieka tylko w sensie niewłaściwym (jest *sprawcą* szczęścia człowieka). Stąd też intelekt teoretyczny może zupełnie bezpiecznie rozważać Cel całego kosmosu (nie angażując się emocjonalnie w trudności rozważania), ale tylko wola człowieka może urzeczywistnić ten cel, którym jest szczęście. „Urealnić Boga” oczywiście nie możemy.

Idealizm nie zawsze przybiera tak makabryczne formy jak próby manipulowania pojęciem Boga. W filozofii Kanta jedynie przedmiot doświadczenia nauk ścisłych bywa „konstruowany”, u Husserla zaś: „ustanawiany” (*stiften, setzen* to terminy odpowiadające Kantowskiemu: *konstruieren*). Pułapką, w którą wpadł neoplatonizm *nowożytny* było narzucenie określonej formy komunikacji, bez założenia Celu komunikacji. W istnienie tego Celu starożytni nie wątpili. Natomiast Husserl postuluje (w swej *epoché*) *zawieszenie* przekonania co do istnienia Boga. Oznacza to tyle, że nie mamy już „prostego” pojęcia emanacji (tzn. *pochodzenia* rzeczy od Boga na tej drodze), bo pojęcie emanacji zastępuje pojęcie *oświecenia*. Pojęcie to zresztą nie jest zupełnie obce *religii* starożytności, bo Arianin Maksymin mówi właśnie o „zstępowaniu światła w dół – od Ojca”.³⁵³ Neoplatonizm *nowożytny* unika wspomnianego błędnego koła, ponieważ eliminuje pojęcie Transcendentnego (tzn. realnego) Boga. U Kanta jest to zupełnie wyraźne: „droga wstępująca” intelektu nie może dojść do tego punktu, który tradycyjnie określano mianem Boga. Zamiast „drogi w górę i w dół” (Heraklit, Platon, Plotyn) mamy tylko drogę *wzwyż*, przy czym natura owego „wzwyż” właśnie nigdy nie jest określona.

„Integralna” (tzn. pomijająca odróżnienie teorii od praktyki) filozofia Kanta, i Husserla ogniskuje się wokół „transcendentalnej jedności *apercepcji*.” Nie ma mowy o pochodzeniu świata od Boga, bo pochodzenie świata od *Idei* Boga wydaje się być w ogóle nonsensem; możliwe jest tylko „udoskonalanie” się świata tzn. „ludzkości” w drodze „wzwyż” ku „bogowi” i „światłu”. Zasadniczą sprawą jest tu kontrast między jednością a wielością. Ten, kto dysponuje wglądem w źródło światła, w nim (w tym świetle) widzi zarysy przedmiotów: postaci skonstrastowane z tłem. W *Krytyce* Kant mówi o „*całości kontekstu* doświadczenia”.

Postmodernizm z krytyką tzw. *metanarracji* (*jedności* *apercepcji*) wydaje się uchylać zasady neoplatonizmu. Tylko pozornie. Nawet jeżeli *jeden* element neoplatonizmu jest

³⁵³ Augustinus, *Collatio cum Maximino arianorum episcopo*. 5.

Nos [scil.: ariani] enim unum auctorem Deum Patrem cognoscimus, a quo illuminatio omnis per gradus descendit. [...] haec illuminatio ad unum auctorem recurrit.

istotnie odsunięty w cień, to i tak pozostaje zasadnicza myśli neoplatonizmu: poznanie to kontrastowanie obrazu z tłem. Dialektyka w tej postaci jest zachowana. Narracja wchodzi w „tkankę życia”.

Mogłoby się wydawać, że „filozofia życia” (pomijająca odróżnienie teorii od praktyki) zawsze będzie życiu właśnie bliska i to dalece bardziej niż „abstrakcjonizm” Arystotelesa. Wydawałoby się, że *ratiocinatio* („narracja”) np. Heideggera będzie – z racji „egzystencjalnego zaangażowania” – egzystencji bliska: będzie miała wagę *consilium*, namysłu co do wyboru środków prowadzących nas do zamierzonego celu. Jest inaczej. „Narracja” Heideggera (taka jej forma) w ogóle wyklucza otwartość na pytania, których autor by z góry nie przewidział. Platon zamilczał Demokryta *po to, aby* ten nie stanowił obstrukcji dla jego spirytualizmu. Heidegger zamilczy *wszystko*, co nie wchodzi w jego formę narracji, *dlatego, że* jest to forma *jego* narracji. Pytanie o sens bycia wyklucza pytania-aporie co do *konkretnego* sensu bycia (księga III *Metafizyki* to księga *aporii*), gdyż taką rozumność człowieka (zdolność do formułowania *aporii*) na wstępie „Bycia i czasu” Heidegger odrzuca. Odpowiedzi na pytania rzeczywiście egzystencjalne egzystencjalizm udzielić nie jest w stanie. Heidegger hołdował matematycyzmowi, stąd też odpowiedzi na wszelkie trudności, które ewentualnie partner dialogu mógłby podnieść, poza kwantytatywne ujęcie egzystencji wykraczać nie mogą.

Neoplatonizm klasyczny nie był w stanie określić pozytywnie relacji między naszym „być”, a tym, co stanowi *rację* naszego bycia, jego *zasadę*, a ogólnie: *zasadę* wszechrzeczy. Wypadałoby uporządkować trzy pojęcia: człowieka (istoty rozumnej); jego życia oraz celu jego życia. Ponieważ na gruncie zasad neoplatonizmu jest to niemożliwe, Sartre dokonuje redefinicji wszystkich tych pojęć. Po pierwsze: nie ma niezменной natury ludzkiej, a stąd zdanie: „człowiek żyje” też nie może mieć tak ścisłego znaczenia jak zwykle twierdzenia naukowe, np.: „żyje mózg”, a nawet wagi potocznego odróżnienia żywego psa od psa zdechłego. Nie wiemy, *kto* żyje: jeśli gatunek nasz się „ulepsza” (ewoluuje), to również o tożsamości osobniczej mowy być nie może. Po wtóre redefiniuje się pojęcie celu. U Platona jest nim Bóg. Redefinicja Sartre’a jest tak radykalna, że prowadzi do ateizmu, gdyż Bóg stanowiłby zagrożenie dla „wolności” człowieka. (Oczywiście jest On sprawiedliwym sędzią uczynków tych, którzy tej wolności nadużywają, ale tego żaden z egzystencjalistów do wiadomości nie chce przyjąć). Paradoksalnie, człowiek zdegradowany do wiązki emocji sam chce się stać potem „bogiem”. Po cóż? W tym punkcie dochodzimy do redefinicji życia. Ono samo jest jedyną rzeczywistością; jest tłem, na którym odmalowują się poszczególne obiekty. To tło wyobrażone jest barwami jaskrawymi, podczas gdy „obiekty” mają kontury jakby blade i nieuchwytnie.

Filozofia życia jest najbardziej nieżyciową z wszystkich odmian filozofii. Nie daje *konkretnej* odpowiedzi na *konkretne* pytania, ponieważ forma komunikacji tę konkretność w ogóle wyklucza. Dialog u Platona mógłby być częstokroć „stenogramem” realnego zdarzenia (na pewno jest nim „Apologia”). Ludzie, którzy rozmawiają, naprawdę istnieli; podnosili prawdziwe wątpliwości. Te postaci nie są „odmalowane” wyobraźnią Platona. Oczywiście dialogi pisali również Berkeley, Galileo, a jednak widać różnicę: postaci ich to jakby postaci literackie.

Generalnie rzecz biorąc, filozofia ta (neoplatonizm i dialektyka nowożytności) idzie w kierunku unikania odpowiedzi na pytania „naiwne”, „kłopotliwe”, czy też „jednoznaczne”. Reguły *savoir vivre* wymagają niestawiania pytań jednoznacznych, tzn. takich, które nie dawałyby rozmówcy możliwości oględnego uniknięcia odpowiedzi. Pytaniem jest tylko, czy filozofię można w *ogóle* zredukować do *savoir vivre*. Sokrates „przypierał do muru” rozmówców w sposób zgoła niedelikatny. Drażył zagadnienia, stawiając rozmówcę w sytuacji niezręcznej. Paradoksalnie „ojciec etyki europejskiej” postępował właśnie nieco nieoględnie: Sokrates chyba jednak bardziej był metafizykiem niż etykiem, gdyż bezkompromisowość w stawianiu pytań jest cechą filozofii o charakterze *maksymalistycznym*.

Według Platona, „rozumowanie to dialog duszy z samą sobą”. Jako istoty *rozumne* możemy – teoretycznie – rozumować w samotności. „Filozof może oddawać się swej czynności kontemplacyjnej, nawet jeśli jest sam, i to tym bardziej, im bardziej jest filozofem. Potrafi to może lepiej czynić przy pomocy współpracujących z nim ludzi, ale mimo to jest najbardziej samowystarczalny”.³⁵⁴ Jako istoty *społeczne* – poszukujemy rozmówców, z którymi moglibyśmy nasze myśli podzielić. Praktycznie rzecz biorąc, nawet rozważanie czysto teoretyczne jest spełniane tu i teraz, a więc w środowisku osób, których się radzę (*consilior*), ubierając moje prywatne myśli w formy języka mówionego najpierw, a potem dalsze formy komunikacji społecznej. W ten sposób „ja” staje w obecności „innych”, przy czym rzetelność dialogu wymaga nieegotycznego odniesienia się do ich. Wymaga nienarzucania formy dialogu w ten sposób, by unikać odpowiedzi na pytania „niewygodne”. „Kształt” dialogu, który z góry wykluczałby pytania niewygodne, a innym wyznaczał określone miejsce w systemie „całości”, dyskwalifikuje go jako dialog rzetelny i czyni z niego dialektykę.

Dialektyka rodzi się u Hegla ze wspomnianego napięcia między „to tu” i „abstrakcyjnym” ujęciem tego przedmiotu.³⁵⁵ Ponieważ Hegel nie chce odróżniać filozofii teoretycznej („abstrakcyjnej”) do filozofii praktycznej (filozofia klasyczna konkrety ujmuje w relacji do Celu kosmosu), między „partykularne” i „ogólne” rodzi się napięcie, które dalej każe mu kontrastować „pojęcia”, które są to *de facto* obrazami (czy też wyobrażeniami). „Nie-ja” to nie jest równoprawny parter dialogu, ale „bariera do przekraczania”. Jest rzeczą zgoła niewyobrażalną, by poglądy przedstawione w *Fenomenologii Ducha* mogły narodzić się z żywej wymiany myśli; sam język dzieła tę możliwość wyklucza. Tak jednak najprawdopodobniej rodziły się poglądy Platona. Dialektyka nowożytna musi prowadzić do depersonalizacji, gdyż forma dialogu musi być narzucana każdemu „materialnie” w niej obecnemu obiektowi.

Oczywiście „elastyczność” formy dialogu jest praktycznie ograniczona. Przede wszystkim komunikujemy się w określonym języku, a Arystoteles wielokrotnie konstatuje fakt, że dla poszczególnych pojęć w języku (greckim) wyrazów brak. Musimy przyjąć formy gramatyczne, a często nadto przyjmujemy formy stylistyczne – z uszczerbkiem dla myśli,

³⁵⁴ Aristotelis, *Ethica Nic.*, X, c. 7, 1177a 27 (D. Gromska).

³⁵⁵ [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Phänomenologie des Geistes, A. Bewußtsein](#), I. Die sinnliche Gewißheit oder das Diese und das Meinen; access 2023-03-20

które w nich niełatwo daje się pomieścić. Język Psalmów Wulgaty Klementyńskiej jest dlatego tak „niezgrabny”, że jest językiem pytań i odpowiedzi zgoła niebanalnych.

Formy „narzucane” jednak bywają nie tylko ze strony języka naturalnego. Konwekcja społeczna, „polityczna poprawność”, każą zamilczać pytania „niewygodne”. Wiedzę utożsamia się z fachowością, przy czym fachowość pojmuje się jako hermetyczność wobec pytań „naiwnych”. Redefinicji ulegają podmioty dialogu. Jest on tłem, na którym „odmalowują” się postaci dialogu. „My” to nie osoby samodzielnie i spontanicznie reagujące, ale podmioty gry, w której zgodność z formą jest wszystkim, a nonkonformizm – cynizmem. Osoba w formie tej gubi się, jeśli stawia pytania „niewygodne”; ma z góry wyznaczone miejsce, gdyż jest wtłoczona w aprioryczne formy komunikacji społecznej. Jest „postacią”, której kontury „odmalowują” się na tle matrycy „świata ludzkiego”.

Rozdział XIX. Consilium κ. Dialog a tzw. „sens bycia”

Sens bycia jest jednym z głównych motywów filozofii współczesnej. Powyżej frazę tę opatrywano niezbędnym – jak się wydaje – cudzysłowem. Bocheński zwraca uwagę na nieścisłość tego określenia: sensowność przypisujemy wypowiedzi, nie zaś istnieniu – wprost. „Sens istnienia” to sens (poprawność) rozumowania, które zagwarantuje, że dojdziemy u kresu życia do pełni istnienia po zamierzeniu, które samo jest nie tyle sensownym, co dobrym. Używać winniśmy cudzysłowu, gdyż udzielamy odpowiedzi na pytanie, którego wprost nie postanowiono, albo jest to odpowiedź w języku – „składniowo” – od języka pytania innym.

Sens bycia jest to jakby znaczenie faktów, czyli zdarzeń naszego życia. Bywają jednak one nazywane, a dalej relacjonowane adekwatnie lub nie, gdyż używany bywa język, który je rozjaśnia lub sens ich zaciemnia. Bez nas, jak słusznie mówi Heidegger, „sens” słów naszych – nie istnieje. Słowa jednak są nasze, o ile są wyrazem rozumienia („posiadania słowa-logos intelektu”), a w tym punkcie Heidegger *się myli*.

Istnieje kierunek filozoficzny (Thomas Kuhn jest jego znanym przedstawicielem), który dowolność interpretacji faktów z góry dopuszcza, gdyż uważa ją za nieuchronną. Wszelako sławetne „tym gorzej dla faktów” jest raczej w ogóle ikoną „nowoczesności”. Jest ono kontestacją zarówno tradycyjnej definicji prawdy jak i samej wartości prawdy obiektywnej.

Filozofia *klasyczna* sens (istnienia) faktów nas żywo dotyczących rozjaśnia dlatego, że operuje językiem najbardziej zbliżonym do „idealnego języka bycia”. Przedmiotem metafizyki jest byt jako byt, a jest to *język życia intelektu*, dlatego że oderwany (choristón) jest on od „bycia-tu-oto” i daje nad nim władzę. Byt definiowany być nie może, ale sam jest *zasadą* definicji. Już od czasów Arystotelesa na naukę tę patrzano z zawiścią. Przyczyną takiego stanu rzeczy to *absolutna wartość* „jest” definicji naukowych i doktrynalnych. Metafizyka podaje nam odpowiedź na pytanie o „sens istnienia” podając to, co *wykracza poza* nagą strukturę wypowiedzi: *przyczynę* istnienia.

Nie jest rzeczą obojętną, jakim językiem posłużymy się w „interpretacji” faktów. Język naturalny jest oczywiście językiem logiki dwuwartościowej, a jako naturalny właśnie nie może być językiem sztucznym; językiem *manipulacji*. Nazywamy rzeczy przypisując im określone orzeczniki. Byt co prawda nie jest najogólniejszym orzecznikiem,³⁵⁶ ale, dzięki ujęciu bytu, za Arystotelesem wyróżnimy zupełnie ogólne orzeczniki (10 kategorii). Kant sądził, że owa dziesiątka „zebrana została przypadkiem”,³⁵⁷ a sam podaje 12 tzw. czystych

³⁵⁶ Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 8 n. 18. Et non dicit quod sit simpliciter genus; quia sicut ens genus non est, proprie loquendo, ita nec unum quod convertitur cum ente, nec pluralitas ei opposita. Sed est quasi genus, quia habet aliquid de ratione generis, inquantum est communis.

³⁵⁷ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft (1st Edition).
Access 2023-02-24 <https://www.gutenberg.org/ebooks/6342>

pojęć. Dziesięć kategorii nie jest jednak liczbą przypadkową, a charakter „orzeczników generalnych” spełniają one lepiej niż 12 kategorii Kanta. Posługujemy się stosunkowo złożonym systemem nazwania. Posługujemy się nadto – systemem dziesiętnym. Ta złożoność nie może być prostym przypadkiem. Co więcej, „obliczamy” się z naszym własnym sumieniem również według dziesięciu najogólniejszych zasad moralnych. Wbrew Spinozie trzeba by powiedzieć, że „liczenie” w danym razie nie jest funkcją matematyczną. W matematyce najprościej byłoby posługiwać się systemem dwójkowym. Natomiast nagie „jest”-„nie jest” oraz: „jest”-„brak” nie nadaje się jako zasada do obliczenia skutków godziwego działania. W nauce „decydujemy” o sensie między „jest” i nie-jest” w obrębie *metodologicznie wyodrębnionego* przedmiotu. W obrachunku moralnym – również – „osądów egzystencjalnych” nie dokonujemy. Odpowiedzenie się za lub przeciw istnieniu (również Istnieniu Samoistnemu) jest jedynie *konsekwencją* wyborów moralnych, które mają za przedmiot dobro *specyficzne*. Wprost wyboru celu nie dokonujemy nigdy: wybieramy jedynie *środki* prowadzące do zamierzonego celu, a zamierzenie (*intentio boni*) idzie za intelektualnym rozpoznaniem relacji tego, co-jest, do tego, co-jest-możliwe-dla-nas.

Kiedy mówimy o systemie dwójkowym, naturalnie przychodzą nam na myśl sztuczne nośniki informacji, gdyż komputery posługują się takim językiem. Oczywiście nie musimy domniemywać, że stosunkowo złożona informacja o faktach realnych dotyczących ludzkiego życia zostanie zdeformowana tylko z racji użycia maszyn liczących. Nasuwa się jednak nieodparcie myśl, że atakowanie istnienia „nagich faktów” dokonało się wyraźnie w momencie, kiedy fakty te poczęły być referowane nie tyle ustnie, co przy użyciu właśnie coraz bardziej złożonych nośników informacji. Komputery dokonują liczenia, nie wyręczą jednak nigdy człowieka w obliczeniu wartości moralnej czynu, a ta nas tu zajmuje specjalnie jako naoczna treść *faktów* ludzkiego życia. Za Tomaszem i Arystotelesem musimy powiedzieć, że matematyka w ogóle jest „ślepa” na kategorie „dobre” i „złe”; na treść tego, co „liczy się” bezpośrednio w życiu codziennym. Operuje ona pojęciem prawdy i fałszu, ale odnosi je do obiektów „idealnych”, których relacja do obiektów fizycznych zawsze stanowiła poważny problem. „Jest” i „Nie jest” systemu dwójkowego ma zupełnie przejrzysty sens liczbowy, problem jednak w tym, czy życie ludzkie da się *zredukować* do stosunków liczbowych.

Chociaż od czasu Galileusza przyjmowano, że „księga natury jest spisana językiem matematyki”, nigdy nie udało się ustalić *jasnego* znaczenia tego (na poły poetyckiego) sformułowania. Heidegger, który twierdzi, że „metafizyka przyszłości” będzie operować

Des Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe Dritter Abschnitt. Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien.

„Es war ein eines scharfsinnigen Mannes würdiger Anschlag des Aristoteles, diese Grundbegriffe aufzusuchen. Da er aber kein Prinzipium hatte, so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstießen, und trieb deren zuerst zehn auf, die er Kategorien (Prädikamente) nannte. In der Folge glaubte er noch ihrer fünf aufgefunden zu haben, die er unter dem Namen der Postprädikamente hinzufügte. Allein seine Tafel blieb noch immer mangelhaft. Außerdem finden sich auch einige modi der reinen Sinnlichkeit darunter, (quando, ubi, situs, imgleichen prius, simul,) auch ein empirischer, (motus) die in dieses Stammregister des Verstandes gar nicht gehören, oder es sind auch die abgeleiteten Begriffe mit unter die Urbegriffe gezählt, (actio, passio,) und an einigen der letzteren fehlt es gänzlich”.

językiem matematyki, wydaje się przyjmować, że istnienie jest *jakby* tekstem, gdyż hermeneutyka Gadamera potem tę oryginalną myśl Heideggera zastosuje do tekstów pisanych wyłącznie. Mamy – rzekomo – naoczną „oczywistość” obiektów idealnych, ale nie mamy tego, co *nazywane adekwatnie* (faktów nagich). Matematyka bada relacje liczbowe, problem jednak w tym, czy w naturze występują *tylko* relacje liczbowe, a nadto: jaka jest relacja obiektów matematyki do „nagich faktów”. Nawet Kant zwraca uwagę na to, że „prawe” i „lewe” nie dają się zredukować do stosunków „mniej”-„więcej”.³⁵⁸ Ten problem dotyczy „egzystencji” ludzkiej bezpośrednio gdyż „prawe i „lewe” stosujemy wprost do ciała ludzkiego. Nie można się w ogóle poruszać inaczej jak tylko ruchem postępowym, czyli takim, w którym używamy naprzemiennie właśnie „prawej” i „lewej” strony naszego ciała. Postępowanie *moralne* jest zawsze lub prawie zawsze związane ze zmianą miejsca (z postępowaniem w *dosłownym* tego słowa znaczeniu). Dlatego zupełnie jasny sens ma stwierdzenie, że wybieramy drogę (postępowania) tę lub ową, jak to utrwalono w cynickim micie o Heraklesie na rozstajnych drogach. Idziemy w „prawo” lub w „lewo”; postępujemy w sposób prawy lub nieprawy. Celem każdego niemal poruszania się w ten sposób jest coś, co jest wobec tego wyrażone w kategoriach, które nie są *tylko* kategoriami kwantytatywnymi. „Działać” dla człowieka to więcej niż oddziaływać zgodnie z zasadą zachowania pędu (obiektem tego rodzaju ciało ludzkie być nie może). Postępowania ludzkiego do odruchów (do trzeciej zasady Mechaniki Newtonowskiej) zredukować się nie da, chociażby dlatego, że behawiorysta dokonując tej redukcji wcale wszak nie wykonuje czynności odruchowej.

Oto teraz dłoń moja porusza się na kartce papieru zapisując niniejsze wyrazy po to, żeby wyrazić pewną myśl: osiągnąć cel, co do którego (po rzetelnym namyśle) przypisałem nazwę „prawy”. Takie przekonanie może być mylne, ponieważ działanie (w przeciwieństwie do nauki teoretycznej) staje w obliczu potencjalnie nieskończonych okoliczności materialnych, których wyczerpująco *teraz* ująć nie mogę. Treść tego, co zapisuję *jest definitywnie jasna*. Sensowność wypowiedzania tej treści *tu i teraz* – nie. O tym, że przekonanie moje rzeczywiście jest mylne, przekonać się mogę (praktycznie) stojąc w nie „obliczu potencjalnie nieskończonych okoliczności”, lecz w *obliczu innej osoby*. Spotkanie osoby innej ma czytelny sens zdarzenia quasi-fizycznego: rozmowy (bez sztucznych nośników informacji); podania dłoni, śledzenia ruchu oczu. Na swe własne postępowanie mogę patrzeć „z drugiej strony”, w której następuje odwrócenie relacji „prawe”; „lewe”, tzn. potencjalna weryfikacja wartości oceny mojego czynu. Dlatego w tym sensie dopuszczam myśl, że z „przeciwego” punktu widzenia (z punktu widzenia symetrycznego) pewność

³⁵⁸ „Definition: Zwei Objekte sind inkongruente Gegenstücke, falls ihre Oberflächen durch keinerlei starre Bewegungstransformationen (Rotationen und Translationen) in Übereinstimmung gebracht werden können (wohl aber durch Spiegelung). Beispiele händiger Objekte in der Natur findet Kant etwa bei Hopfen- und Bohnenwindungen, Schneckengehäusen, Haarwirbeln, Umläufen von Himmelskörpern und der Orientierung der inneren Organe des Menschen”.

Holger Lyre, *Metaphysik im „Handumdrehen“: Kant und Earman, Parität und moderne Raumauffassung*, *Philosophia naturalis* 42:1 (2005) 49-76.

mojego osądu może pokazać się problematyczna. W tym sensie etyka jest raczej etyką „somatyczną” niż etyką *sytuacyjną*, w której sam z góry „wymyślam sobie” świat, a w którym dopiero potem: „w polu mojej świadomości”, pojawią się obiekty: pożądane lub niepożądane.

Praktycznie wszelako osoba druga bywa *krzywym* zwierciadłem, a stąd „prawość” jej to często *dextera iniquitatis*. „Zwierciadło” dawać może obraz skłaniający do narcyzmu, choć nie tylko *samo-uwielbienia*. W pytaniu Narcyza «cóż nade mnie?», „ja” określane jest przez tożsamość kulturową. „Narcyzowi” (Grecji antycznej) Norwid odpowiada: „Zwierciadlanosc pochodzi z słońca”. Chodzi mu o „Światło, które oświeca ...”. Stąd sens *absolutny* ma raczej stwierdzenie: „zawsze stawiam sobie *Pana przed oczy*; On jest po mojej *prawicy*” (*Providebam Dominum in conspectu meo semper, quoniam a dextris est mihi, ne commovear*. Psalm 15_8).³⁵⁹ Spotkanie Osoby, która prawdy o samej sobie nie zniekształca nigdy, daje nam definitywną prawdę o nas samych.

Określenia „prawe i „lewe” nie mają absolutnej wartości w matematyce, ponieważ możemy dokonać dowolnych transformacji, które mogą zmienić „prawe” na lewe” i odwrotnie. Jednak tak już nie jest w fizyce.³⁶⁰ Gdyby istniała „księga” natury, to oczywiście

³⁵⁹ Augustinus, In Psalmum 7 Enarratio

11. Iustum auxilium meum a Domino, qui salvos facit rectos corde. Dirigit iustum, scrutans corda et renes Deus: iusto autem auxilio salvos facit rectos corde. [...] in alio psalmo cum dixisset: Insuper et usque ad noctem increpaverunt me renes mei, subiecit de auxilio, dicens: Providebam Dominum in conspectu meo semper, quoniam a dextris est mihi ne commovear. Ubi ostendit suggestiones tantum se a renibus passum, non etiam delectationes, quas si pateretur, utique commoveretur. Dixit autem: A dextris est mihi Dominus, ne commovear; deinde subiungit: Propter hoc delectatum est cor meum: ut renes eum increpare potuerint, non delectare. Non itaque in renibus, sed ibi facta est delectatio, ubi adversus renum increpationem provisus est Deus a dextris esse, id est, in corde.

In Psalmum 88 Enarratio Sermo

5. [vv. 36-38.] [...] Videte quemadmodum caetera omnia membra nostra caput portent: caput autem ipsum super se non portat aliquid, sed ipsum portatur a caeteris membris nostris, quasi totum corpus hominis sedes sit capitis. Sedes ergo eius, omnes in quibus regnat Deus, sic erunt, inquit, in conspectu meo sicut sol: quia iusti fulgebunt in regno Patris mei sicut sol. Sed sol spiritaliter; non corporaliter, sicut lucet iste de coelo, quem facit oriri super bonos et malos. Denique iste sol in conspectu est non solam hominum, verum etiam pecorum minutissimarumque muscarum: quod enim quorumlibet vilissimorum animalium non videt solem istum? At vero de illo sole quid ait proprie? Sicut sol in conspectu meo. Non in conspectu hominum, non in conspectu carnis, non in conspectu mortalium animalium, sed in conspectu meo. [...]

³⁶⁰ [Derek Abbott. University of Adelaide.](#)

IS “LEFT AND RIGHT” FUNDAMENTAL IN PHYSICS OR ARBITRARY?

A mental picture to understand this question is as follows. Imagine an alien spacecraft is on a collision course to crash into Earth and destroy us all. All the aliens in the craft are dead except one. He is in the cockpit, with no windows, which is a plain white coloured room with two buttons on the wall. If he presses the left button, the ship will accelerate and blow up planet Earth. If he presses the right button the ship will stop moving, and everyone will be saved. You know he has to press the right button, but he does not know which to press. You are on Earth and have managed to hack into a radio channel to communicate with the alien. Luckily you are hooked up to a universal voice translator that contains a dictionary of the alien language, so you can talk to him. But alas, there is a malfunction and the dictionary The question is this: are you really doomed, entries for the words

można by „wyrazić” jej spisywać w dowolnej kolejności, litery układamy bowiem wedle konwencji arabskiej lub łacińskiej. Problem tylko w tym, że natura właśnie księgą nie jest. Chcielibyśmy znaleźć sens owego „prawe” i „lewe” w *naturze*. Kant problem ten „uprościł” „znajdując” sens ten w historii: czas postępuje wedle osi współrzędnych, na której *wartości rosną*. Chodzi mu o postęp. „Dobrym”, a przynajmniej lepszym jest to, co jest-*obecnie* – w przeciwieństwie do tego, co było *niegdyś*. Jednak (aprioryczne) założenia filozofii Kanta nie dają prawa do tego typu stwierdzeń.

Fizyka Arystotelesa daje nam odpowiedź na pytanie o „lepiej” postawione już w Fedonie (97E). „Prawe”, „dobre” to konkretne postaci bardziej ogólnego pojęcia celu (przyczyny przyczyn). Żyjemy w świecie *faktycznym*, który jest raczej naturą Arystotelesa niż „księgą” Galileusza. Ze zdroworozsądkowego punktu widzenia powiemy, że istnienie (cel ruchu) jest dobre, a nieistnienie – złe. Nie jest to może dość jasno widoczne w wypadku minerałów lub ciał nieożywionych. Wszelako zniszczenie już drzewa lub zabicie zwierzęcia bez koniecznej potrzeby budzi w nas „odruchową” (tzn. spontaniczną) niemal odrazę. Czy „uczucie” to jest irracjonalne? Czy obliczamy sens tego istnienia (drzewa; zwierzęcia) „fałszywą monetą”?

Zupełnie konsekwentne zaprzeczenie celowości (istnienia) natury musiałoby nas skłonić do przyjęcia, że również zniszczenie życia ludzkiego ani dobre, ani złe nie jest. Jeśli mianowicie „istnieje tylko materia” (a ciało ludzkie jest kompleksem części materialnych tak samo jak ludzki mózg), to to, co z nich złożone, daje *pozór* istnienia, a walka z pozorem albo o pozór wydaje się tyleż beznadziejna, co bezsensowna. Jeżeli w samym człowieku (jego ciele) nie tkwi jedność, która nie jest tylko jednością liczby (molekuł ludzkiego ciała), to zabicie człowieka wcale złe nie jest. Jest to problem integralności istnienia ciała ludzkiego. „Wyczuwamy”, iż dezintegracja, która prowadzi do niszczenia bytu, jest czymś złym, chcielibyśmy jednak *wiedzieć*, że tak *być musi*.

W potocznym tego słowa znaczeniu, rzeczy, które nas otaczają, specjalnie zaś „rzeczy-ludzie, są *czymś*”, a „co” zaliczamy do kategorii substancji. Scjentyzm koncentruje się na Arystotelesowskiej kategorii „ilości”. Stąd dwie możliwości: albo przyznamy, że „substancją” jest materia jedynie (a to przekonanie wydają się przynajmniej implicite przyjmować naukowcy), albo istnienie substancji poddamy w wątpliwość z racji określanych mianem „filozoficznych” (Hume, Kant). Tymczasem między tymi dwiema kategoriami pojawia się właśnie tu omawiana kategoria „jakie”, która pozwala nam ustalić relację

“left” and “right” have been accidentally erased. or is there a way you can tell him which button to press? You are allowed to assume the alien spacecraft has a physics laboratory and that the alien can perform any physics or chemistry experiment you instruct him to do involving polarization, particle physics, radioactive decay, crystal handedness, spin, parity, molecular chirality, etc. Any experiment you can think up, the alien can do in time to save the planet. Is there an experiment you can make him do that will resolve left and right so that you can then communicate which button to press to save planet Earth?

Is left and right deeply embedded in some physical phenomena, or are they entirely human convention?

Access 2022-06-26

<https://www.researchgate.net/post/Is-left-and-right-fundamental-in-physics-or-arbitrary>

„substancji” do „ilości”, a zarazem pośrednio rozjaśnić („beznadziejny”) problem statusu ontycznego przedmiotów matematyki.

Matematyka abstrahuje – jak nadmieniliśmy – od „jakie” rzeczy, ale świat, który w wyniku tej redukcji pojawi się nam przed oczami, bynajmniej światem realnym w pełnym tego słowa znaczeniu nie jest. Jest to raczej świat, w którym my stajemy się wytwórcami „rzeczy”, które realne wcale nie są: domów, samochodów, mostów, maszyn. W przeciwieństwie do organizmów żywych, żaden z tych obiektów nie ma zdolności do prokreacji, naturę zaś definiujemy właśnie jako immanentną przyczynę ruchu (*Physica*, ks. II). To, co jest dziełem naszych rąk, jest poruszane tylko dzięki pomysłowości człowieka – „z zewnątrz”. To samo trzeba powiedzieć o „inteligencji sztucznej”. Żywą nie stanie się ona nigdy – podobnie jak cyborgi. Scjentyista marzy o nich jak Pigmalion o Galatei, ale są to marzenia – nic więcej.

Pytając o za-istnienie realnych substancji (a za-istnienie to jest dobre po prostu); stwierdzamy *implicite*, że dobrym jest „istnieć”, a nie istnieć (*przestać* istnieć) – jest złem. Pytamy, „dlaczego” dobro to się urzeczywistnia. Ludzie często stawiali sobie pytanie: unde malum? Jest to w gruncie rzeczy to samo pytanie inaczej sformułowane: Chcielibyśmy mianowicie wierzyć, że to, co się dzieje, ostatecznie dojdzie do sensownego celu (kresu), a pytanie, jak to się może stać, jest właśnie pytaniem o przyczynę tej „transformacji”.

W tym zaś miejscu już (całkiem „nieprzypadkowo”) pojawiają się kolejne kategorie: działania i doznawania. Człowiek dochodzi do zaistnienia dzięki działaniu i doznawaniu. Doznajemy zauroczenia pięknem ciała ludzkiego, a akt małżeński jest właśnie działaniem, które prowadzi do zaistnienia nowego życia. Odwrotnie: doznawanie, które nie byłoby w ten sposób „przeduchowione”, a byłoby doznawaniem w etymologicznym znaczeniu *pathein* jest raczej cierpieniem, uszczerbkiem sfery somatycznej, która czasem prowadzi do śmierci.

„Dekalog” Arystotelesa obejmuje nadto kolejne kategorie. One rozjaśniają sens istnienia tego, co nas otacza wyrażając ten sens w terminach tak ogólnych, by stały się to kategorie niezwiązane z żadnym konkretnym idiomem językowym czy też kulturowym zasadniczo. Kategorie te winny być nadto tak ogólne, by antycypować możliwie wiele (problematycznych) okoliczności naszego działania.

Ostatecznie dochodzimy do ostatniej, 10-tej kategorii. Paradoksalnie wszelako kategoria ta może być najważniejszą z kategorii Arystotelesa. Chodzi tu o bycie relatywem. Nieszczęśliwe jednak (pod wpływem funkcjonalizmu Cassirera) przeciwstawiono tę kategorię kategorii substancji z uszczerbkiem dla tej ostatniej. Zgodnie ze zdrowym rozsądkiem powiemy, że relacja może istnieć tylko między rzeczami (substancjami). Nie chodzi tu wszelako o potoczne znaczenie przypisywane pojęciu „relacji”, które też skądinąd może być nieścisłe. Dwie strony relatywu (*τὸ πρὸς τί*) to bycie w czymś, a jest to cecha *wspólna* dla wszystkich przypadłości (przypadłością dla Jana jest na przykład bycie wykształconym, bo bycie-człowiekiem poprzedza – jako bycie-substancji – bycie-wykształconym), ale relativum ma *specjalną* cechę bycia-ku, obcą innym przypadłościom.

Mówiąc o kategorii „najważniejszej” mieliśmy na uwadze paradoks, który wyjaśnia dopiero teologia. Bycie osobą *dla człowieka* to bycie substancją natury rozumnej (Boecjusz). Pojęcie substancji stoi tu na pierwszym miejscu. Dzięki zdolności do refleksji intelektualnej i moralnej substancja człowieka różni się od substancji – powiedzmy – psa. Człowiek jest osobą (pierwiastek duchowy trwa w nim na wieczność); pies – nie. Wszelako jakby

„intuicyjnie” wyczuwany, że będąc substancją tak dalece wyróżnioną godnością (tak definiować będzie osobę Ryszard ze św. Wiktora), człowiek poniekąd staje się – *sit venia verbo* – „bytem samotnym”. Bycie-w-relacjach – przeciwnie – jest modnym obecnie tematem, choć nie jest podawany ścisły sens tego stwierdzenia. Być może stało się tak dlatego, że ważniejszą od filozoficznej jest prawda objawiona. Od czasu wyraźnie Augustyna Osoby Boskie nazywano Relatywami Samobytującymi. Paradoksalnie: natura Boga jest jedna i „wspólna” dla trzech Osób, natomiast bycie-relatywem to *dla Boga* bycie-osobą.

Arystoteles mówi, że relacje są skutkami działania i doznawania. Poznanie jest doznawaniem sensu largo, rzecz realna działa bowiem na nasz umysł. Za tym doznawaniem pojawia się relatyw zwany wiedzą. Jego „istotą” jest bycie-w-relacji do tego, co jest poza ludzkim umysłem. W ten sposób osoba ludzka bywa ubogacana przez wiedzę. Wszelako nie tylko i nie przede wszystkim w ten sposób. Możemy bowiem wolą kierować się ku rzeczom i „czynić” dobro sami. Przyjaźń polega na tym, że skutecznie pragniemy dobra dla innej osoby. Bez tej relacji człowiek nie byłby istotą społeczną.

Specjalnie dotyczy to najważniejszego elementu struktury społecznej, jakim jest małżeństwo i rodzina. Relacja ojcostwa (i symetryczna relacja macierzyństwa) pojawia się jako skutek aktu małżeńskiego. Akt ten nie ogranicza się wszelko do doznania tylko somatycznego. Sens ojcostwa jest głębszy, czym mówi List do Efezjan 3.14.³⁶¹ Aniołowie też

³⁶¹ Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 1 co. Et hoc modo accepta generatione est per prius in Deo, et omnis generatio in creaturis descendit ab illa, et imitatur eam quantum potest, quamvis deficiat. Unde ad Ephes. 3, 15: ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur. Si autem accipiat secundum rationem usitatam in nomine, secundum quam dicimus generationem in creaturis, sic non convenit Deo nisi transumptive, sicut et alia corporalia. Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 2 s.c. 2.

Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod filius naturaliter a patre procedit: hoc enim ipsum nomen filiationis demonstrat, si vera filiatio sit: quod oportet maxime esse in illa filiatione et paternitate, ex qua omnis paternitas et filiatio in caelo et in terra nominatur: ad Eph. 3. Maxime enim vera sunt quae sunt causa esse veritatis in aliis, ut dicitur 2 Metaph.

Summa Theologiae I, q. 33 a. 2 ad 4. Ad quartum dicendum quod nomen generationis et paternitatis, sicut et alia nomina quae proprie dicuntur in divinis, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi. Unde et apostolus dicit, ad Ephes. III, flecto genua mea ad patrem domini nostri Iesu Christi, ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur.

Summa Theologiae I, q. 45 a. 5 ad 1. Igitur substantia immaterialis non potest producere aliam substantiam immaterialem sibi similem, quantum ad esse eius; sed quantum ad perfectionem aliquam superadditam; sicut si dicamus quod superior Angelus illuminat inferiorem, ut Dionysius dicit. Secundum quem modum etiam in caelestibus est paternitas, ut ex verbis apostoli patet, Ephes. III, ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur. Et ex hoc etiam evidenter apparet quod nullum ens creatum potest causare aliquid, nisi praesupposito aliquo.

Super De Trinitate, pr. 3. Quae quidem nativitas initium est cuiuslibet nativitatis alterius, cum ipsa sola sit perfecte naturam capiens generantis; aliae vero omnes imperfectae sunt, secundum quas genitum aut partem substantiae generantis accipit aut substantiae similitudinem. Unde oportet quod a praedicta nativitate omnis alia nativitas per quandam imitationem derivetur, Eph. 3: ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur. Et propter hoc filius dicitur primogenitus omnis creaturae, Col. 1, ut nativitatis origo et imitatio designetur, non eadem generationis ratio.

są „ojcami” jedni dla drugich – o ile mianowicie przekazują im wiedzę albo – jakbyśmy powiedzieli dziś: „wartości”. Płodność nadto jest to fundamentalna cecha bytu Boga.³⁶² Wszak Psalm 2. mówi „Jam cię dziś zrodził”. „Sens bycia” znajdujemy (tzn. rozumiemy) przede wszystkim w rodzinie, a „relacyjność” osoby jest odwzorowaniem Transcendentnego Archetypu – przez wychowanie, które jest integralną częścią życia małżeńskiego.³⁶³ Zarazem jednak ten dalszy paradygmat ojcostwa duchowego, każe patrzeć na *każde* w ogóle zaistnienie (np. „wskutek czynu karalnego” również) jako „nieprzypadkowe”, a istnienie jako „chciane” w sposób bezwarunkowy: dzięki płodności Boga samego. „Plan” (*consilium*) Boga co do tego istnienia, „uznanie” z jego strony, jest to nierównie więcej niż społeczna Anerkennung. Dzieci „chcianymi” lub „niechcianymi (*anerkannt*) mogą się wydawać jedynie. Chcenie zaś Boga *poprzedza* wszelkie chcenie ludzkie.

Mówiliśmy o *za*-istnieniu – w rodzinie, skutkiem bowiem prokreacji jest zaistnienie właśnie. Skutkiem zaś wychowania jest „pewność siebie” istoty rozumnej i wolnej. Natomiast istnienie po prostu idzie za stworzeniem: powołaniem z niebytu do istnienia. „Sens istnienia” odkrywamy w tym działaniu Boga. Ale nadto: sens np. cierpienia i prywatacji odkrywamy „praktycznie” w poruszaniu naszej woli ku Celowi ostatecznemu naszego życia przez Boga samego.

Pozytywiści – jak wiadomo – zdyskwalifikowali pytanie o przyczynę. Zrozumiała mogłaby się wydać opcja *a*-metafizyczna, choć nie: *anty*-metafizyczna. Metafizyka daje *namiastkę* pełnej odpowiedzi na pytanie „o sens”. Poza tym, że Bóg jest samym istnieniem

In De divinis nominibus, cap. 2 l. 4. Nec tamen per hoc excluditur quin spiritus sanctus procedat a filio. Sed quomodo haec sunt non possumus dicere nec cogitare, ut scilicet exprimamus vel cognoscamus qualis sit illa paternitas vel filiatio, sed usque ad hoc cognoscendum solum se extendit tota virtus nostri intellectus, quod et nobis et supercoelestibus virtutibus, scilicet Angelis, ex principali paternitate divina, quae est segregata ab omnibus creaturis et similiter ex principali filiatione, data est omnis paternitas et filiatio quae est secundum propagationem in rebus divinis, prout scilicet unus Angelus purgat, illuminat et perficit alium et unus homo alium; ex qua scilicet, principali paternitate et filiatione, mentes Angelorum Deo conformes et fiunt per participationem divinorum donorum et nominantur in Scripturis et dii et deorum filii et deorum patres, per assimilationem ad paternitatem principalem et filiationem. Et ne videatur deesse communicatio proprietatum spiritus sancti, subiungit quod talis paternitas et filiatio in sanctis Angelis perficitur spiritualiter, cum exponit spiritualitatem per tria: spirituale enim significat aliquid incorporale et immateriale et intelligibile.

³⁶² In De divinis nominibus, cap. 1 l. 2. Monas enim, idest unitas, perfectionem unitatis designat; unitio vero, viam ad unitatem, in quo imperfectio unitatis ostenditur. Deinde, ostendit idem in nomine Trinitatis; et dicit quod invenimus Deum laudari sicut Trinitatem ad manifestandum supersubstantialem fecunditatem trium personarum, quae non distinguuntur nisi secundum originem; ex qua quidem fecunditate divina derivatur omnis paternitas idest fecunditas quae nomine paternitatis intelligitur, ut apostolus dicit, ad Eph. 3, quod ex Deo patre, omnis paternitas in coelo et in terra nominatur; nec solum nominatur, sed etiam existit sive causatur. Tertio autem, manifestat idem in nomine causae; et dicit quod Deus laudatur sicut causa existentium, propter hoc quod omnia sunt deducta ad esse ex bonitate eius, substantificante res, non autem ex necessitate naturae.

³⁶³ Super Sent., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod principalius bonum matrimonii est proles ad cultum Dei educanda. Cum autem educatio fiat communiter per patrem et matrem, uterque secundum fidem intendit ad cultum Dei prolem educare; et ideo si sint diversae fidei, intentio unius alterius intentioni contraria erit; et ita inter eos non potest esse conveniens matrimonium; et propter hoc disparitas cultus praecedens matrimonium, impedit ipsum ne contrahi possit.

jest nadto Trójką Osób. „Sens Jego – jeżeli wolno się tak wyrazić – istnienia” jest wyrażony się w tej oto prawdzie. Sens istnienia *naszego* jest sensem partycypacji w życiu Boga. Odpowiedź ta nie jest *filozoficzną* odpowiedzią „dlaczego”, gdyż jest czymś nierównie *ważniejszym*. Ojciec jest *pryncypium* Syna *nie jest* zaś jego *przyczyną*. Duch pochodzi (procedit) od Obu, ale – znów – *skutkiem* nie jest. Tu kategorii „sprawczości” Arystotelesa zawodzą. Istnieć winna nauka od metafizyki wyższa, choć zniszczenie metafizyki wcale jej pożytku nie przyniesie.

Szczęściem człowieka jest zasadniczo partycypacja w życiu Trójcy św. Droga doń są sprawcze działania Boga. Wskutek nich pojawiają się relacje: wiedzy o Bogu (donum sapientiae) i nadziei (realis habitudo)³⁶⁴ do Celu, którego jeszcze nie osiągnąłem („osiągnąć” to „comprehendere”). Natomiast odnośnie do relacji zwanych Odnośniami Samobytującymi nie można powiedzieć, by były one skutkami działania – Boga. Ariusz popełnił w tym punkcie kolosalny błąd. Procedere, które daje Trzy Osoby Boskie, nie jest działaniem w zwykłym tego słowa znaczeniu. *Zupełnie* nie jest to działanie podobne do oddziaływań grawitacyjnych na przykład, a w *zasadzie* *nie jest całkiem* podobne do ludzkiego „myśleć” i „chcieć”, bo podobne jest *analogicznie* jedynie. Człowiek (jego „umysł”; mens) jest bowiem tylko *niedoskonałym obrazem* Trójcy.

Sens istnienia ludzkiego odczytuje ostatecznie dopiero Bóg w *Księdze życia*; w przeznaczeniu życia ludzkiego³⁶⁵ do partycypacji i w życiu Trójcy. Nie pytamy, o ten sens wprost, ale jest to sens ostateczny. „Księga natury” pisana tekstem egzystencjalnym nie istnieje.³⁶⁶

³⁶⁴ Summa theol., I^a-IIae q. 4 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, cum beatitudo consistat in consecutione ultimi finis, ea quae requiruntur ad beatitudinem sunt consideranda ex ipso ordine hominis ad finem. Ad finem autem intelligibilem ordinatur homo partim quidem per intellectum, partim autem per voluntatem. Per intellectum quidem, inquantum in intellectu praeexistit aliqua cognitio finis imperfecta. Per voluntatem autem, primo quidem per amorem, qui est primus motus voluntatis in aliquid, secundo autem, per realem habitudinem amantis ad amatum, quae quidem potest esse triplex. Quandoque enim amatum est praesens amanti, et tunc iam non quaeritur. Quandoque autem non est praesens, sed impossibile est ipsum adipisci, et tunc etiam non quaeritur. Quandoque autem possibile est ipsum adipisci, sed est elevatum supra facultatem adipiscentis, ita ut statim haberi non possit, et haec est habitudo sperantis ad speratum, quae sola habitudo facit finis inquisitionem. Et istis tribus respondent aliqua in ipsa beatitudine. Nam perfecta cognitio finis respondet imperfectae; praesentia vero ipsius finis respondet habitudini spei; sed delectatio in fine iam praesenti consequitur dilectionem, ut supra dictum est. Et ideo necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere, scilicet visionem, quae est cognitio perfecta intelligibilis finis; comprehensionem, quae importat praesentiam finis; delectationem, vel fruitionem, quae importat quietationem rei amantis in amato.

³⁶⁵ Summa Theologiae I, q. 24 a. 1 co. Patet autem ex praemissis quod omnes praedestinati eliguntur a Deo ad habendum vitam aeternam. Ipsa ergo praedestinatorum conscriptio dicitur liber vitae. Dicitur autem metaphorice aliquid conscriptum in intellectu alicuius, quod firmiter in memoria tenet, secundum illud Prov. III, ne obliviscaris legis meae, et praecepta mea cor tuum custodiat; et post pauca sequitur, describe illa in tabulis cordis tui. Nam et in libris materialibus aliquid conscribitur ad succurrendum memoriae. Unde ipsa Dei notitia, qua firmiter retinet se aliquos praedestinasse ad vitam aeternam, dicitur liber vitae. Nam sicut Scriptura libri est signum eorum quae fienda sunt ita Dei notitia est quoddam signum apud ipsum, eorum qui sunt perducendi ad vitam aeternam; secundum illud II Tim. II, firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc, novit dominus qui sunt eius.

³⁶⁶ Summa Theologiae I, q. 24 a. 2 ad 2. Respectu enim vitae naturalis non est electio, neque liber vitae.

Rozdział XX. Consilium λ. Personalitas

„Ja” jednostki wyróżnionej godnością natury rozumnej to Ja osoby. Paradoxem jest jednak, że bodaj każdy z nas pierwotnie przynajmniej postrzega i afirmuje swe własne Ja przez pryzmat wspólnoty, która wprost definiuje raczej My, w której owo Ja partycypuje. Wynika to z tego, że – jak powiedzieliśmy – nad własną tożsamością zastanawiamy się używając kategorii językowych i pojęciowych, które są nam kulturowo, czy też wspólnotowo dane. Namysłu (consilium) dokonuje każdy z nas z osobna, ale używamy słów, które wcale „prywatne” nie są. Stąd też rodzi się problem uznania tożsamości osobowej. Z jednej strony osoba (jako byt rozumny) ma być podmiotem w stosunku do wszelkich form komunikacji i kultury, ale z drugiej – ta podmiotowość pokazuje się właśnie przez nie. Kapitalne znaczenie ma odpowiedź na pytanie, kim człowiek jako *osoba jest z natury*.

Łaciński wraz *persona* jest dosłownym tłumaczeniem greckiego wyrazu *prósopon*. Ten ostatni termin oznacza wprzód „maskę”, potem zaś osobę-aktora, który w teatrze tę maskę nosił. Chodzi o jednostkę wyróżnioną: właśnie faktem przyciągania na siebie uwagi widzów spektaklu teatralnego. Wyraz łaciński oznacza więc „osobistość” wyróżnioną tak jak „osoby dramatu”.

Prawdopodobnie jednak nigdy nie odczuto by potrzeby wypracowania zupełnie abstrakcyjnego pojęcia osoby, gdyby nie konieczność adekwatnego opisu pewnych problemów teologicznych, które pojawiły się u progu IV stulecia chrześcijaństwa. Chodziło o dwa najważniejsze dogmaty: Trójcy św. i Wcielenia. W obu koniecznym pokazało się wypracowanie precyzyjnego pojęcia osoby, problemem bowiem było zrozumienie Osoby Chrystusa. Objawienie mówi nadto, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga (Trójcy Osób). Jeżeli Bóg-Chrystus jest osobą, osobą jest również człowiek. Ten proto-personalizm pojawił się na marginesie kontrowersji teologicznych.

Greccy teologowie obok wyrazu *πρόσωπον* używali wyrazu *ὑπόστασις*. Skoro *prósopon* to zasadniczo maska, rozumieć je można jako coś poniekąd dla osoby zewnętrznego.³⁶⁷ „Hipostaza», czyli podmiot działania w danej naturze, jest pojęciem szerszym niż łacińskie «*persona*» (o wydźwięku prawnym) lub greckie «*prosopon*», które

³⁶⁷ Wyraz *prósopon* ma negatywną konotację w niektórych tekstach NT. Rom. 2. 11 ; Col. 3. 25. Chodzi o uprzywilejowanie (stronniczość wobec) wybitnych kosztem mało znaczących:

Summa Theologiae I-II, q. 73 a. 9 ad 3. Ad tertium dicendum quod non est acceptio personarum si Deus gravior punit peccantem contra excellentiores personas, hoc enim fit propter hoc quod hoc redundat in plurimum nocumentum.

Summa Theologiae I-II, q. 73 a. 10 arg. 2. Praeterea, non est personarum acceptio apud Deum, ut dicitur Rom. II. Ergo non magis punit pro uno et eodem peccato, unum quam alium.

Summa Theologiae I-II, q. 97 a. 4 ad 2. Ad secundum dicendum quod non est acceptio personarum si non servantur aequalia in personis inaequalibus. Unde quando conditio alicuius personae requirit ut rationabiliter in ea aliquid specialiter observetur, non est personarum acceptio si sibi aliqua specialis gratia fiat.

nasuwa materialny obraz «figury»³⁶⁸. Łacinnicy używali terminu persona, gdyż podmiotowość wobec praw, to bycie wyróżnionym. Proces sądowy można niewątpliwie postrzegać jako sui generis dramat i to dalece ważniejszy „egzystencjalnie” niż zwykłe widowisko.

Konfrontując idiom grecki i łaciński w tym punkcie wchodzimy niejako in medias res: człowiek jako jednostka ma być wyróżniony rzeczywiście i niezależnie od tego, czy wyróżnienie to jest aktualnie uznane na przykład jako „gra”. Łacińskie przysłowie powiada: nemo potest personam diu ferre. Nikt na dłuższą metę nie jest stanie „nosić maski” (udawanie jest męczące). Odgrywanie roli społecznej (Cyceron mówi: ducere partes) jest wtórne w stosunku do bycia po prostu (albo przynajmniej wtórne do bycia np. obywatelem Rzymu). Osobowość prawną ma w Rzymie np. nasciturus, dziecko nienarodzone, które ewidentnie żadnej roli społecznej (jeszcze) odgrywać nie może. Jest rzeczą raczej oczywistą, że człowiek przejawia swą godność osoby w określony sposób, ale z drugiej strony, bytowa podstawa owego przejawiania (pokazywania się na scenie dramatu życia) musi owo bycie aktywnym wyprzedzać. Zasadniczą wobec tego sprawą jest odróżnienie:

- 1) Personam esse (bycie osobą);
- 2) Personam manifestari esse (pokazanie się jako osoba; ew. personam ferre).

Odróżnienie to *stосуje się specjalnie* do osoby, jakkolwiek

- 1) esse (bycie ...);
- 2) manifestari esse (pokazanie się jako ...)

to dwie abstrakcyjne kategorie, które można przyłożyć do każdego obiektu w ogóle. Stosunek tych dwu kategorii stanowi zasadniczą problematykę filozofii, choć dotyczy on nie tylko filozofii. Spora część ludzi kładzie znak równości między „jest” obiektów realnych, a „jest” orzekania o nich. Rzeczy, o których się nie mówi, po prostu dla owych ludzi „nie istnieją”. Tomasz starannie te dwa znaczenia „jest” (za Arystotelesem) odróżnia. Orzekać możemy twierdzenia afirmujące również o prywatacjach, czyli niebytach (np. wyrażenie: „jest ciemno” oznacza: *brak światła*). Bez tego odróżnienia, otrzymalibyśmy stwierdzenie: „niebyt jest”. Na przykład cierpienie istotnie jest prywatacją, czyli brakiem: niebytem sui generis. Twierdzenie jednak, że cierpienie jest nicością (czy też złudzeniem), jest dość dziwne. Niewątpliwie pozostaje ono w określonej relacji do stanu dla człowieka naturalnego – stanu szczęścia (bycia spełnionym; bycia po prostu).

W niektórych systemach filozoficznych, „jest” sądu „odzwierciedla” „jest” rzeczy. Taka próba rozwiązania problemu stosunku języka do świata realnego wyda się prosta, a problem medium poznania tegoż świata – rozwikłany. Dla filozofów współczesnych będzie nim język, a tzw. semantyka trójelementowa Arystotelesa (rzecz – rozumienie – język) – nie do przyjęcia. W danym jednak razie „język” staje się „rzeczywistością pierwotną” w stosunku do rozumienia („elementu trzeciego”). Pociąga to za sobą (re-)definicję osoby – „istnieje” ona bowiem poniekąd „w języku”.

³⁶⁸ Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, oprac. S. Głowa SJ, I. Bieda SJ, Poznań 1998, s. 151.

Tomasz stwierdza, że rzeczy nazywane bezpośrednio nie są (być nie mogą). *Nomen significat rem non immediate sed mediante conceptione intellectus.*³⁶⁹ Wyrazy ani rzeczy, ani stanów rzeczowych nie „odzwierciedlają”. Jak poznaję świat realny *ja*: za pośrednictwem intelektualnej czynności *mojego* intelektu? Czy patrząc na przykład na drzewo rosnące za oknem, drzewo to *na pewno* „widzę lepiej” patrząc „przez pryzmat” książki, która o drzewach traktuje, czy też – nie? Wielu zapewne skłania się ku tej pierwszej odpowiedzi („nawet jeżeli nie widzę *całej* prawdy, to książka ku niej mnie zawsze *jakoś zbliża*”). Tymczasem język ku rzeczom wcale nas prowadzić nie musi: prowadzi nas ku nim tylko język starannie opracowany wedle wymogów poznania naukowego, w którym zdania (inaczej tylko gołosłowne) wiąże medium-μέσων: termin średni sylogizmu. Hipotezy i „idee” wcale nas ku rzeczom zbliżać nie muszą. „Jest” rzeczy odpowiada tylko „jest” sylogizmu dowodzącego, nie zaś „jest” dowolnego zdania. To samo tyczy się informacji medialnych i dyskusji publicznych. To, że dany problem jest „oświetlony z różnych stron”, wcale nie znaczy, że jest *oświetlony lepiej*. Podobnie na kartach powieści możemy znaleźć „drugie ja” – tylko metaforycznie. Rzeczy i osoby „istnieją” w mowie w sposób zgoła inny niż w świecie realnym.

Odróżnienia tego często w filozofii brakło; brakło go już w teologii pierwszych wieków chrześcijaństwa, choć problem omawiany pojawił się w postaci nierównie bardziej subtelnej. W wypadku teologów greckich chodziło o nieostrą granicę między *phýsis*, *ousía* i *hypóstasis* (natura, substantia, subiectum). Na określenie osoby używano terminu *ὑπόστασις*. Wszelako termin *hypóstasis* bywa – na przykład u Cyryla Aleksandryjskiego – mieszany z terminem *natura* (*phýsis*), co może prowadzić do zgoła innych trudności teologicznych. Proste utożsamienie obu prowadzi do monofizytyzmu, podczas gdy zaakcentowanie faktu, że mieć naturę rozumną to tyle, co istnieć jako jednostka natury rozumnej, prowadzi do nestorianizmu. Te trudności były nader poważne, a ich rozwiązanie wymagało dużego wysiłku umysłowego. Nie znaczy to wszelako, by były to trudności akademickie. Przeciwnie: zaniechanie odróżnień w tej kwestii koniecznych ma konsekwencje bynajmniej do owych sporów teologicznych się nieograniczające. Chodzi – ogólnie – o odróżnienie natury i jednostki. Ten problem dotyczy specjalnie człowieka i tzw. personalizmu, choć historycznie pojawił się w IV i V wieku po Chrystusie w omówionym powyżej kontekście.

Zręby personalizmu *nowożytnego* sformułowane zostały zgoła inaczej: przez tzw. *Geisteswissenschaften* – nauki „o duchu”. W nich wspomniane podobieństwo człowieka do Boga nabiera znamion absolutyzacji godności człowieka, czy też prób jego auto-deifikacji.

³⁶⁹ Summa Theologiae I, q. 13 a. 1 co. Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari.

Summa Theologiae I, q. 13 a. 4 ad 1. Et sic patet solutio ad primum, quia nomina synonyma dicuntur, quae significant unum secundum unam rationem. Quae enim significant rationes diversas unius rei, non primo et per se unum significant, quia nomen non significat rem, nisi mediante conceptione intellectus, ut dictum est.

Aristoteles, *Perihermenejas*, c. 1, 16a 3-4: Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ.

Pewną racją postulowania istnienia Geisteswissenschaften jest (przesadna) reakcja na dość skuteczne usiłowania utożsamiania nauki z naukami ścisłymi (scjentyzm). Ta reakcja jest zasadniczym wątkiem filozofii Husserla (choć Geisteswissenschaften przed nim postulowali już neokantyści). Mimo poważnych zmian w stanowisku filozoficznym, zmian tak poważnych, że bodaj zasługujących na miano ewolucji poglądów, ten jeden temat: groźba uprzedmiotowienia człowieka, namiętny bunt przeciw niemu, przeplata się przez wszystkie przymyslenia Husserla. Sam zresztą biogram tego myśliciela jest wymowny: zaczął wszak od matematyki, a potem *obok niej* poszukiwał strenge Wissenschaft – nauki „ścisłej” nie mniej niż matematyka, choć nie „ścisłej” (exakte) w potocznie przyjętym tego słowa znaczeniu. Husserl nie wiedział, że ścisłość naukową można znaleźć w Analitykach Arystotelesa i na nich właśnie naukę budować. Gdybyśmy w jednym zdaniu chcieli streścić filozofię Husserla, zupełnie trafnie można by przywołać jego własne słowa wypowiedziane u schyłku życia: „tylko Duch jest nieśmiertelny”. Trudno o zdanie bardziej wymowne i bardziej zarazem *nieścisłe* niż to właśnie. Geist to „duch” albo „Duch”, a „nieśmiertelność” to po prostu romantyczne pragnienie samouwielbienia.

Nauki o przyrodzie (naturze) mają tak mocno ugruntowaną pozycję, że nikt chyba sana mente kwestionować ich statusu nie będzie. De facto każdy naukowiec przyjmuje pojęcie natury w tej, czy też innej postaci. Inaczej zaś ma się sprawa z byciem jednostką *wyróżnioną* w stosunku do tejże natury godnością (a tym właśnie ma być człowiek). Teologowie pierwszych wieków chrześcijaństwa tę godność odnosili przede wszystkim do Boga. *Na marginesie* tych przemyśleń filozofowie scholastyczni wypracowali zupełnie uniwersalne pojęcie osoby. Nie znaczy to jednak, że uprawiano „filozofię chrześcijańską”: filozofia ta była „pogańska” w tym przynajmniej sensie, że odpowiadała na pytania nurtujące ludzi, którzy *wciąż byli* lub potencjalnie *stać się* mogli poganami – z powodu trudności (samo-)określenia siebie jako osoby: istoty otwartej na Transcendentne Źródło uznania jej godności.

Personalizm XIX i XX wieku próbował „duchowości” człowieka bronić środkami zaczerpniętymi z zasad filozofii nowożytnej, w której bycie podmiotem pozostaje w *prostej opozycji* do bycia przedmiotem (na przykład badanym przez biologię). Podmiot miał być przeciwstawiony temu, co bywa przedmiotem eksperymentu. Metodami eksperymentalnymi możemy badać fizjologię człowieka. O ile przebiegi mózgowe są związane (w bliżej może niedookreślony sposób) z myśleniem człowieka, to samo myślenie (Cogito) winno być wolne od wszelkich zakus redukcjonizmu, na przykład wyrażonego tak oto: „Mózg wydziela myśl tak jak każdy inny gruczoł” (Cabanis). „Podmiotowość” transcendentalizmu jest egzystencjalnie zaangażowana w odparcie podobnych stwierdzeń. Jest przy tym dość dziwne, że wszak wystarczyłoby postawić zupełnie proste i zupełnie „egzystencjalnie niezaangażowane” pytanie: skoro procesy naturalne badane przez endokrynologię *wydają się* przebiegać linearnie i na tym opiera się możliwość ich kwantytatywnego opisu (ujęcia ich w przestrzeni trójwymiarowej lub przy pomocy liczb), to jak wytłumaczyć fakt, że myślenie właśnie procesem linearnym ewidentnie nie jest, gdy *dokonujemy refleksji* nad każdym jego aktem: choćby zastanawiając się nad prawdziwością przytoczonego tu stwierdzenia Cabanisa. Życie w ogóle, a życie w pełnym tego słowa znaczeniu – życie intelektualne – charakteryzuje się cyklicznością (samo-zwrotnością). Nawet praca „gruczołu” jest rudymmentarnym przejawem tendencji do zachowania status quo w naturze – w jednostce w niej istniejącej.

Jednostką taką nazwiemy tę, która zachowuje przez cały okres egzystencji pewne *ściśle* określone quantum energii i masy. Naturalnie procesy życiowe można rozpatrywać od strony czysto przedmiotowej, a w tym wypadku ilość *wydać się może* wszystkim. Wszelko dla organizmu żywego nie wielkość po prostu, ale *wielkość właściwa* jest sprawą zasadniczą. Badając w sposób *nieuprzedzony* samą naturę, Cabanis zapewne musiałby dojść do stwierdzenia, że obok przedmiotów nieożywionych istnieją wszak i zwierzęta na przykład, które „przedmiotami” w potocznym tego słowa znaczeniu nie są. Uderzenie dłonią w kamień jest od strony fenomenalnej podobne do uderzenia – powiedzmy – psa. Wszelako w tym drugim wypadku skutki mego działania nie dają się sprowadzić do zmiany pędu i energii kinetycznej danego obiektu. Skutek ten „zostaje” w przedmiocie w sposób swoisty dla organizmów żywych, podczas gdy obiekt nieożywiony przekazuje pęd innemu zupełnie tak jak kule bilardowe puszczone w ruch przez pierwszą z nich lub energię pochłania – jak to, co ogrzane. Tożsamość przedmiotów eksperymentów jest ustalana dowolnie (podobnie jak ich „wielkość”); tożsamość na przykład zwierząt – ewidentnie nie.

A fortiori to samo tyczyć się musi już nie animalnego życia, ale myślenia, które jest najdoskonalszym fenomenem życia. Przedmioty na przykład widzenia „zostają” w umyśle w sposób tak trwałe, że faktu tego niepodobna wytłumaczyć przez na przykład skanowanie mózgu. Ta trwałość stanowi o tym, że człowiek jest „podmiotem” (hypóstasis), choć nie mglistą „podmiotowością” będącą przedmiotem niewybrednych żartów ze strony zwolenników „trzeźwego minimalizmu naukowego”. Takowej „trzeźwości” naukowiec – by być naukowcem – przejawiać bynajmniej nie musi. Na przykład Alexis Carrel czyni na marginesie wywodów naukowych (noszących może pewne znamiona scjentyzmu) szereg uwag, które poza wąsko pojmowaną naukowość scjentyzmu zupełnie wykraczają. Jest to refleksja, która jest przejawem dojrzałego życia intelektualnego. Przeciwnie: narzucanie krępującego gorsetu pojęć danych a priori i uznanych *arbitralnie* za niewzruszone, nosi wszelkie znamiona tępoty umysłowej, prowadzącej do atrofii życia. Hypóstasis jest podmiotem i przedmiotem zarazem; gdyby nie był to obiekt o określonej naturze, mówienie o „tożsamości” w ogóle nie miałyby sensu.

Reakcja filozofii podmiotu na uprzedmiotowienie osoby wydaje się zrozumiała. Trudniej jednak zrozumieć, dlaczego nie ustosunkowano się do *tradycyjnego* pojęcia osoby; dlaczego brak na nie *bezpośredniej* „reakcji”. Byłaby ona możliwa, gdyby nie brakło otwartości umysłu na to, co „pogrzebano” w przeszłości.

Personalitas filozofii klasycznej to tyle, co personam esse, a zatem oznacza stan istnienia, który jest stanem przedmiotowym, choć stanem przedmiotowym w *rozumieniu scjentyzmu* jednak nie jest. Tymczasem skutkiem idiosynkrazji w stosunku do faktów rzekomo „uprzedmiotawiających” stało się ustanowienie Personalität (idei osoby) w *miejsce aktualnego bycia osobą*. Pośrednio (i niejako mimochodem) przedmiotem krytyki idealizmu staje się scholastyczna koncepcja osoby. Bezpośrednio krytyka skierowana jest przeciw redukcjonistycznemu pojmowaniu osoby w duchu nauk przyrodniczych, gdyż inkryminowany w nich „stan istnienia” to „faktyczność” podmiotowości „zagrożająca”.

Sachverhalt to dosłownie „stan istnienia”. Verhalten zaś to „zachowanie” przede wszystkim, a „postępowanie” dopiero później. Wydaje się trafne, że postępowanie *moralne* zachowaniem (dosłownie) być nie może. „Behawioralne” nie znaczy „moralne”. Postępowanie winno być „zachowawcze” w zgoła specjalnym znaczeniu, gdyż warunkiem

wstępnym pomnożenia dobra jest zachowanie status quo – jako podstawy („podmiotu”). „Zachowywać się” (stosownie; elegancko, etc.) to znacznie mniej niż „zachowywać siebie” na przykład wolnym od destruktywnego wpływu szkodliwego kulturowo środowiska. Problemem jest jednak, jak to skutecznie uczynić.

Przez osobowość „współcześnie” (w duchu sejentyzmu) rozumie się „wewnętrzny system regulacji pozwalający na adaptację i wewnętrzną integrację myśli, uczuć i zachowania w określonym środowisku w wymiarze czasowym (poczucie stabilności).” Rozumie się ją jako „zespół względnie trwałych cech lub dyspozycji psychicznych jednostki, różniących ją od innych jednostek.” „Osobowość [to] stosunkowo stałe cechy, dyspozycje czy właściwości jednostki, które nadają *względną spójność* jej zachowaniu.”³⁷⁰ Wyrazy tu podkreślone są istotne. Są one same wyrazem dogmatycznego relatywizmu.

Prawo do samorealizacji i samospelnienia wydaje się być obecnie – przynajmniej deklaratywnie – uznane na Zachodzie. U podstaw leży – co widać od razu – przekonanie, że wspomniana powyżej spójność i integralność linii życiowej człowieka jest tyleż pożądana, co uprawniona i możliwa do osiągnięcia. Problemem zarazem jednak pozostaje określenie, co stanowi o stabilności życia jednostki; co stanowi o jej podmiotowości tak jednoznacznie, że „osobie” należałoby przyznać w tych granicach prawo i możliwość samorealizacji.

Personalitas – w rozumieniu Tomasza – to tyle, co bycie osobą: personam esse. To samo, co o persona orzekamy in concreto, o personalitas orzekamy in abstracto. A w danym razie można zupełnie precyzyjnie odpowiedzieć na pytanie, co to jest personalitas i co stanowi „kościć” egzystencji ludzkiej. Osobowość, w znaczeniu Persönlichkeit, czy też personality równie abstrakcyjnie i ściśle ująć się nie da. Paradoksem wydaje się to, że dobie globalizacji, kiedy zupełnie ogólne i uniwersalne ujęcie tego, co stanowi o podmiotowości ludzkiej wydaje się ze wszech miar pożądaną, a nawet niezbędną, takiej uniwersalnej definicji brak. Ludzie różnie pojmują swoje role w społeczeństwie, a same społeczeństwa nierówno oceniają swe prawa względem innych. Jeżeli mówi się o „prawach człowieka”, to jednak pojęcia dobra wspólnego (na których można by je oprzeć) starannie się unika. Nic więc dziwnego, że i pojęcia tego, co prostu wspólne dla wszystkich ludzi – nie na zasadzie ekstensji, sumy doświadczeń i inkulturacji (praktycznie tyleż niewykonalnych, co naznaczanych arogancją) we współczesnym świecie w ogóle brak. Ściślej: tego pojęcia *zabrakło*, bo jeżeli popatrzymy w przeszłość, to od czasów Pierwszej Sofistyki, takowe pojęcie uniwersalnego człowieczeństwa właśnie wyraźnie widać.

W średniowieczu podjęto próbę jeszcze ściślejszego określenia podmiotowości ludzkiej. Od czasów Boecjusza podjęto próbę definiowania osoby, choć spory teologiczne rozgorzały już na początku IV wieku, a próbę ujęcia interesującej nas tu definicji podejmowano na ich tle. Teologia była tu wyzwaniem rzuconym intelektualnym możliwościom człowieka, przede wszystkim zaś zdolności formułowania definicji o charakterze uniwersalnym.

Wyraz personalitas pojawia się w III części Summy Teologicznej Tomasza z Akwinu. Obiectiones Summy teologicznej mają zazwyczaj charakter filozoficzny. Teologia zawsze (nawet w XIII wieku) musiała bronić samej racji swego istnienia – przed trybunałem rozumu

³⁷⁰ „Osobowość” definicja: dostęp 2032-02-06

<https://pl.wikipedia.org/wiki/Osobowo%C5%9B%C4%87>

naturalnego. „Umiar” poznawczy jakże często pokazywał się jako mierność i skłonność przykrawania wszystkiego, co poza rozum ludzki wykracza (ew. *aktualnie* wykracza) do miary tegoż rozumu (praktycznie zaś biorąc: do miary rozumu *czyjegoś*; uznanego za tzw. autorytet). Tego „umiaru” w XIII wieku brakło. Akcydentalnie, mimochodem polemika prowadziła w kierunku coraz większej uniwersalizacji pojęć. Termin *personalitas* pojawił się w kontekście teologicznym, ale trudności ze zrozumieniem, czym jest osoba w ogóle, są trudnościami rozumu naturalnego.

Wobec wielości kultur i wyzwań globalizacji niepodobna zadowolić się przypadkową definicją ludzkiej podmiotowości. Być może *dana* osobowość jest *do pewnego stopnia* uwarunkowana (jak chce Karen Horney) kulturowo. Czym jednak jest sama zdolność jej warunkowania? Czy pochodzi ona z zewnątrz, czy też – nie? Zawsze mogę stanąć wobec osoby o kulturze od mojej zupełnie innej, a mogę i powinienem pytać o to, co nas łączy; o *prawdę* o człowieczeństwie, „która nie jest ani moja ani twoja”; o prawdę obiektywną. Zanim jesteśmy Europejczykami, czy też Azjatami, jesteśmy ludźmi i osobami przede wszystkim. Jeżeli zaś jesteśmy Europejczykami, to chyba lepiej jesteśmy świadomi tegoż faktu. Wyższość Cywilizacji Zachodu polega na tym, że na pytanie o godność i podmiotowość osoby ludzkiej próbowała ona odpowiedzieć w terminach zupełnie uniwersalnych.

Twierdzenie scjentyzmu (które chcielibyśmy odeprzeć) brzmi: „Mówimy, że jesteśmy zlepkiem atomów, [ale] nie chcemy powiedzieć, że jesteśmy *tylko* zlepkiem atomów. Taki zlepek jest [...] strukturą” (R. Feynman, Wykłady, I, rodz. 1., tłum. pol. s. 32). W tym właśnie kontekście pojawia się problem personalizmu nowożytnego: przyjmując, że atomy są naturą, stajemy wobec problemu wyjaśnienia, że to, co jest *ich sumą*, zachowuje tożsamość właściwą dla jednostek. Problem ten (mind-body) odziedziczony po Kartezjuszu, to problem stosunku ciała do tego, co ciałem „na pewno nie jest”, choć nie wiadomo, *czym jest* – dokładnie.

W pojęciu Arystotelesa, realnym jest *przede wszystkim* to, co widzimy, choć „widzimy” wszystko w sposób dla nas – istot rozumnych – specyficzny. Otóż „atomów” (czy też części materialnych pojmowanych jako składniki „struktur”) ewidentnie tak nie widzimy. Arystoteles nie mógł przypuszczać, że Platon był „zlepkiem elementów” *wprzód* nim stał się jego mistrzem. To, że ciało każdego człowieka „jest strukturą”, bynajmniej nie znaczy, by elementy tej struktury były w stosunku do niej pierwotne bytowo. Na drodze *powstawania naturalnego* tak istotnie być może, ale „być” to bynajmniej nie „stawać się”. Zdaniem Arystotelesa, „być” i „być czymś jednym” to to samo. Nawet jeżeli chcielibyśmy jedno określić mianem „struktury”, to jednak trzeba pamiętać, że nie jest ona wynikiem addycji elementów, ale jest w stosunku do nich czymś zasadniczym.

W nowożytności pojawił się problem, jak dla jednostki wyróżnionej tak, jak wyróżnioną chcielibyśmy wiedzieć osobą ludzką, znaleźć miejsce „obok atomów”. Jest to właśnie problem wspomnianych „nauk humanistycznych”. Wiadomo, że atomy składające się na moje ciało wymieniają się całkowicie po bodaj 7 latach. Problem zatem brzmi: Jeżeli moje ciało zmienia się w ten sposób, to w jaki sposób ja pozostaję jedną i tą samą jednostką? Na tym tle pojawił się problem tzw. osobowości, czyli tego, co przynajmniej względnie trwałe w materialnym świecie, w którym człowiek niewątpliwie żyje. Czyżby to życie mogło być tylko „wymianą atomów”?

Problem mind-body jest oczywiście specyficzny, ale i w starożytności stosunek ducha do materii zajmował uwagę nie tylko filozofów. Empedokles na serio, a Platon chyba cum

grano salis przyjmował koncepcję reinkarnacji. Miewano poczucie, że duch bywa w ciele „uwięziony” – dosłownie lub w sensie przenośnym. Przypuszczano, że człowiek mógłby „stać się kimś innym”, jeżeli „stać się kimś innym” znaczyłoby tyle, co „pokazać się w innym ciele”. Dopuszczano taką możliwość przynajmniej w szerszym wymiarze czasowym i w długim cyklu narodzin i śmierci. Otóż idąc za literą cytatu Feynmana, trzeba by powiedzieć, że *po prostu musimy* „pokazywać się w innym ciele”, bo ciało moje jest moim metaforycznie jedynie: jest ono – rzekomo – wycinkiem materialnego kosmosu; wycinkiem o nie dość jasno zarysowanych granicach. Scjentyzm problem zradikalizował w kierunku konsekwentnego wariabilizmu, choć brak w nim stwierdzeń tak jasnych, jak to Empedoklesa: „Ja też jestem jednym ze [śmiertelnych], wygnany od bogów i włóczęga, posłuszny szalonej waśni” (frg. 115). „Jeżeli ktoś zawini [...] błąka się z dala od błogosławionych [...] siła powietrza gna go do morza, morze wypłuka go na podłogę ziemi [...]” (Filozofia przedsokratejska, tłum. pol., s. 312, 313). „Byłem już bowiem chłopakiem i dziewczyną, krzewem i ptakiem [...]” (frg. 117, s. 317).

Pytanie: „dlaczego jestem tą samą osobą przez cały okres mojego biologicznego życia”, może wydawać się dość niesamowite, a choć tego pytania ludzie sobie dziś nie stawiają wyraźnie (*expressis verbis*), to *de facto* udzielają na nie ekwiwalentu odpowiedzi tyleż dowolnych, co niesamowitych. Odpowiedź ta jest bowiem *praktyczną* konsekwencją przyjęcia wspomnianego dualizmu mind-body; *narzucenia* konieczności „wyboru” jednej opcji – bez zrozumienia istoty rzeczy. Zaniechano ustalenia stosunku podmiotu (hipostazy) od natury. Afirmować można i jedno, i drugie – stawiając na pierwszym miejscu: już to naturę (lub to, co się nam jako naturę spodoba określić), już to „podmiotowość” (luźno z niezmienną naturą powiązaną).

Problem mind-body: problem istnienia duszy *obok* istnienia ciała, został źle postawiony, ponieważ „istnienie ciał” mogło być „jasne” dla Awicebrona lub Descartes’a, a wcale nie jest jasne na przykład dla fizyka, który *musi* stwierdzić, że fala elektromagnetyczna istnieje realnie, ale wcale tym samym ciałem nie jest. *Musiałby* zaś on wyprowadzić stąd konstatację natury ogólnej co do tego, *co jest naprawdę*, tylko jeżeli zrezygnowałby z operacjonizmu, którego jedyny „walor” to jego rzekoma użyteczność, a *istotna wada* to nieodróżnianie „jest” zdania od „jest” stanów przedmiotowych. Gdyby istnienie ciał było pewne, to „obok” ciał pojawiałaby się czynność „świadomości” wiążąca na poły magicznym „jest” różne odległe od siebie skądinąd obiekty. Otóż istnienie ciał w *ogóle* wcale pewne nie jest, ponieważ widzieć *jakiś* ciał, to wcale nie to samo, co widzieć najpierw ciał in abstracto, a potem naddawać mu pewne szczególne cechy.

Na problem osoby warto spojrzeć w używając bardziej uniwersalnych pojęć. Niestety tych odróżnień w nowożytności poniechano. Na pierwszym miejscu mamy scholastyczne pytanie o principium individuationis (o to, co stanowi o jedności).

Według Tomasza, ujmujemy intelektualnie istotę na przykład człowieka (czyli poznajemy rozumowo jego naturę), a na drodze refleksji przykładamy ją do np. Sokratesa lub Platona (podmiotu tego oto). Bez tej refleksji postępowanie moralne byłyby w ogóle niemożliwe. Nie mielibyśmy *uniwersalnie* ważnych pojęć dających się stosować do *jednostek*. Chodzi o to, co zgodne z *naturą* każdej *osoby* ludzkiej. „Sokrates” jest czymś (człowiekiem), gdyż partycypuje w człowieczeństwie (nie jest człowieczeństwem samym, gdyż nie *wyklucza innych* z partycypacji w człowieczeństwie). O jednostkowości przesądza

zaistnienie tu i teraz tejże właśnie abstrakcyjnie poznanej humanitas – w postaci np. Sokratesa. Zasadą jednostkowania abstraktów jest materia signata: „oznaczona” przez wspomniany fakt zaistnienia. Działania są *moimi*, gdyż przypisane są do hipostazy mego człowieczeństwa. Działania są *ludzkimi*, dlatego że ja w człowieczeństwie partycypuję.

Inaczej jak działając człowiek *przejawiać* swej podmiotowości (*personam se manifestare esse*) nie może. To działanie wszelako jest *funkcją natury*, a nie osoby (bezpośrednio), *a tym mniej „osobowości”* i w tym punkcie filozofia klasyczna różni się od tej nowożytnej zupełnie wyraźnie. Bycie cywilizowanym (bycie „osobowością”) bywa w tej ostatniej postrzegane jako obce *surowej* naturze – „*personam ferre*”. Zgodnie wszelako z zasadą „wzrostu cywilizacyjnego” opartego na względnie przynajmniej trwałej postawie (*sustainable growth*), przyjmuje się „naturalizm”, choć specyficzny: zamykający mianowicie człowieka na możliwość uczestniczenia w naturze (życiu) Boga.

Rozwiązanie żadnego ze wspomnianych sporów trynitarnych w języku filozofii nowożytnej nie jest możliwe. Dla tzw. „człowieka współczesnego” są one raczej niezrozumiałe. Rozwiązanie żadnego z *poważnych* problemów *filozoficznych*, tzn. takich, które dotyczą „samego dna” egzystencji ludzkiej – jest niemożliwe z dokładnie tego samego powodu. Człowiek *współcześnie indoktrynowany* o naturze „swej” wypowiada się bez porządku, ścisłości i odpowiedzialności: ustami doktrynerów. Dowolność ta jest usprawiedliwiana przez wspomniane *Geisteswissenschaften*. Ścisłość można by osiągnąć przykładając uniwersalne pojęcie niezmienniej rozumnej natury ludzkiej do problemów, które tenże „człowiek współczesny” jakże desperacko próbuje rozwiązać.

Spróbujmy wobec tego – dla opisanie tejże natury ludzkiej – użyć wprzód neutralnego pojęcia „stałości działań”. Działanie – jego wartość – mierzy się ewidentnie przynajmniej jego konsekwencją. Problem wspomnianej trwałości osobowości można by *przeformułować* na gruncie filozofii klasycznej do postaci: Co stanowi o ciągłości linii życiowej człowieka? Chodzi o wypracowanie terminów bardziej uniwersalnych, a zatem i bardziej pojemnych niż mgliste pojęcia tzw. filozofii podmiotu.

Każda linia ma swój początek i kres. Zdaniem Tomasza, rodzimy się z pierwszym impulsem woli ku dobru, a winniśmy życie kończyć trwałym przyłgnięciem do Dobra Samego – Boga. Pomiędzy tymi dwoma punktami rozgrywa się „dramat życia”, w którym my-ludzie to *dramatis personae*. Mieści się pomiędzy początkiem i kresem całe spectrum postaw moralnych i typów osobowości wobec tego również. Wyobrażenie to winno ma posłużyć wyłącznie jako punkt wyjścia.

Moglibyśmy wziąć do ręki kartkę papieru i zauważyć, że pomiędzy owymi dwoma punktami nakreślić możemy nieskończoną liczbę linii krzywych, ale tylko jedną linię prostą. Linia życia każdego z nas osobna praktycznie rzecz biorąc linią prostą nie jest nigdy; do tej miary może się tylko przybliżać. Postawienie kroku w fałszywym kierunku, czyni każdy następny krok trudnym i mozolnym – tak jak powrót z manowców na ubity trakt. Droga do Boga jest droga przykazań. Ścieżki zaś Pana – rady – to droga krótsza, specjalna i „prywatna”.³⁷¹

³⁷¹ Super Psalmo 24 n. 4 Vias. [...] In activa vita est duplex modus procedendi: scilicet communis per praeceptum, specialis per consilia. [...] Via est publica et communis; sed semita est brevis et non est communis, sed quaedam abbreviatio communis viae. Item consilia sunt via ad Deum, sed arctiora et breviora [...]

„Prawdziwe ciało Chrystusa jest wzorem ciała mistycznego [Jego członków]: jedno bowiem i drugie składa się z członków zebranych razem. Ciało to zostało doprowadzone do pełni wieku [...] a do pełni jego wieku upodobniony będzie wiek zmartwychwstałych”.³⁷²

List do Efezjan nie musi być – co prawda – autorytetem dla osoby niewierzącej, ale chyba każdy przyzna, że pragnienie dobra po prostu; pragnienie szczęścia (spełnienia; „dojścia”) wspólne jest dla wszystkich. Problemem może tylko być znalezienie *podstawy* dobra o charakterze całkowicie pragnienia człowieka zaspakajającym. Nie warto „poprzestawać na małym”. „Pańskość ducha” (megalopsychia Arystotelesa), to uznanie *naszej* małości tylko *wobec* Dobra Samego i tego, co z Nim jasno związane. Iść za nim powinien wybór najlepszych dróg do osiągnięcia *pełni życia*. „Wstydić (erubescant) winni się” ci – pisze Tomasz z Akwinu – którzy na minimalistycznym ideale szczęścia poprzestają.³⁷³

Opisać możemy krzywą tylko o w miarę regularnym kształcie. Zejście na manowce życia zawsze nosi na sobie znamiona odrażającego absurdu: według Dionizego i Arystotelesa, dobro daje się jasno opisać, gdy tymczasem zło nosi w sobie zawsze ów pierwiastek nieokreśloności.³⁷⁴ Od strony czysto matematycznej, opisać możemy każdą krzywą o

³⁷² Super Eph., cap. 4 l. 4: Primo quidem congregatio resurgentium et corporalis et spiritualis. Corporalis quidem erit congregatio in hoc, quod omnes sancti congregabuntur ad Christum. Matth. XXIV, 28: *ubicumque fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilae*. Et quantum ad hoc dicit *donec occurramus omnes*, etc., quasi dicat: usque ad hoc extenditur praedictum ministerium et consummatio sanctorum et aedificatio Ecclesiae, donec in resurrectione occurramus Christo. Matth. XXV, 6: *ecce sponsus venit, exite obviam ei*. Amos IV, 12: *praeparare in occursum Dei tui, Israel*, et cetera. Et etiam occurramus nobis invicem. I Thess. IV, 17: *simul rapiemur cum illis in nubibus obviam Christo in aera*. Phil. III, 11: *si quo modo occurram ad resurrectionem, quae est ex mortuis*. Spiritualis autem congregatio attenditur quantum ad meritum, quod est secundum eandem fidem [...] Secundo declarat praedictum fructum quantum ad perfectionem resurgentium. [...] Dicit ergo *virum perfectum*, ad designandum omnimodam perfectionem illius status. I Cor. XIII, 10: *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Et propter hoc vir magis sumitur secundum quod dividitur contra puerum, quam secundum quod dividitur contra foeminam. Secundo ostendit exemplar huius perfectionis, cum dicit *in mensuram aetatis plenitudinis Christi*. Ubi considerandum est, quod corpus Christi verum est exemplar corporis mystici: utrumque enim constat ex pluribus membris in unum collectis. Corpus autem Christi fuit perductum ad plenam aetatem virilem, scilicet triginta trium annorum, in qua mortuus fuit. Huiusmodi ergo aetatis plenitudini conformabitur aetas sanctorum resurgentium, in quibus nulla erit imperfectio, nec defectus senectutis. Phil. III, 21: *reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae*.

³⁷³ Contra Gentiles, lib. 3 cap. 50 n. 9. In quo etiam satis apparet quod in nullo alio quaerenda est ultima felicitas quam in operatione intellectus: cum nullum desiderium tam in sublime ferat sicut desiderium intelligendae veritatis. Omnia namque nostra desideria vel delectationis, vel cuiuscumque alterius quod ab homine desideratur, in aliis rebus quiescere possunt: desiderium autem praedictum non quiescit nisi ad summum rerum cardinem et factorem Deum pervenerit. Propter quod convenienter sapientia dicit, Eccli. 24-7: *ego in altissimis habitavi, et thronus meus in columna nubis*. Et Proverb. 9-3 dicitur quod sapientia per ancillas suas vocat ad arcem. Erubescant igitur qui felicitatem hominis, tam altissime sitam, in infimis rebus quaerunt.

³⁷⁴ Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2, ad 4 quia malum contingit multifariam secundum Dionysium, et bonum uno modo; ideo ut in pluribus flectitur in malum. Sic enim considerata natura humana, nondum est ut agens perfectum, nisi respectu naturalium operationum; sed tunc est agens perfectum quantum ad omnes suas operationes, quando jam perfecta est perfectionibus secundis, quae sunt virtutes; et ideo quando determinatur per perfectionem secundam vel infusam vel acquisitam, tunc determinatur ad unum, vel ad quod tendat ut in majori

przebiegu periodycznym – jako superpozycję prostych harmoniczych – dzięki analizie Fourierowskiej. Etyka – podobnie – w ogóle fenomenu zła nie mogłaby opisać, gdyby w najbardziej nawet absurdalnych działaniach nie można by dopatrzeć się pewnej *konsekwencji*, pewnego przynajmniej *poзору dobra*. Ta regularność działań sprawia, że wszystkie w ogóle działania człowieka możemy przynajmniej zasadniczo analizować. Widzimy zaś wielką różnorodność stylów ludzkiego życia, zupełnie wyjątkową w porównaniu ze światem animalnym.

Zdaniem Tomasza, generalną tendencją filozofii (i nauki w ogóle) jest sprowadzanie wielości do jedności (do jednego schematu): *na ile pozwala na to natura rzeczy*.³⁷⁵ Zaniechanie dawałoby bowiem „filozofię końca filozofii” (postmodernizm jest ponadto ideologią końca racjonalności w ogóle); pochoptność zaś – prowadziłaby do redukcjonizmu. Różnorodność skłaniać może do uproszczeń, gdyż uporządkowanie jej wymaga pracy umysłu. „Łatwo” wielość zredukować do prostego *fenomenu*, co czasami określa się mianem naturalizmu. Różnorodność jednak i ład to *fakty*, których ignorować niepodobna. Unikatowość natury *ludzkiej* „przejawia się” w bytach (jednostkach) tej natury. Jedność w różnorodności (jak w tytule sławnej książki Maritaina) jest wyznacznikiem człowieczeństwa autentycznego. Dostrzegamy – przy maximum wysiłku umysłowego – pewne stałe (może nieco podobne do stałych fizycznych) dające się zastosować do ludzi nie „wymyślonych”, ale realnych. Można by przypuszczać, że całe dzieje cywilizacji są jakby pragnieniem zbudowania trwałej podstawy ludzkiej egzystencji – zapewnienia trwałości egzystencji *każdego człowieka z osobna*.

Problem bycia osobą jest więc problemem, jak dalece trwałą jest struktura jednostek wobec otaczającego je, materialnego i zmiennego świata. Tradycyjna definicja osoby (przyjęta za Boecjuszem) mówi o trwałości absolutnej, stawiając – stosownie do tego – kwestię, *jak przejawia się ta trwałość*, na miejscu drugim.

Nie można bez redukcjonizmu postawić znaku równości między personam esse a personam manifestari esse. „Być” i „przejawiać się jako ...” – to coś innego. Ten filozoficzny problem przyłożony do jednostek ludzkich zyskuje – by tak rzec – namacalną bezpośredniość faktu, który in concerto (jako wypowiedź; bo mówienie wszak też jest faktem) dotyka w sumie każdego.

Problemem jest to, że dwa wspomniane aspekty (być i być postrzeganym) mogą być – i rzeczywiście bywają – stapiane de facto w jedno pojęcie osobowości – personality. Widać to we współczesnej definicji osobowości. Jednostka bywa definiowana przez relację do innych jednostek. Brak *naturalnej* podstawy „osobowości” sprawia zarazem, że pokazuje się tu błędne koło (A jest definiowane przez B, a B – przez A). „Fenomenologia ducha” Hegla na

parte, sicut in statu viae, vel ut semper, sicut in statu patriae.; Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 1.; Super Sent., lib. 3 d. 36 q. 1 a. 5 ad 3.; Summa Theologiae I-II, q. 35 a. 8 ad 1.

³⁷⁵ De veritate, q. 5 a. 9 co. Responsio. Dicendum, quod communis intentio omnium fuit reducere multitudinem in unitatem, et varietatem in uniformitatem, secundum quod possibile esset. Et ideo antiqui, considerantes diversitatem actionum in istis inferioribus, tentaverunt ea reducere in aliqua principia pauciora et simpliciora, scilicet in elementa, multa aut unum, et in qualitates elementares.

pierwszych stronicach mówi właśnie o zgoła tajemniczym procesie wyłaniania się bytu-dla-siebie z bytu-w-sobie. To pierwsze *przejawia się*, a nie: *jest* po prostu.

Problemu „relacyjności” osoby ludzkiej ignorować nie można. Nie można wszelako też i posuwać się w kierunku relatywizmu. Relacyjność wiąże się z naturalnym dla człowieka sposobem *zaistnienia* – w rodzinie wprzód, (a *potem* w społeczności), i jest to problem źródła (hipostazy) działań. Zaistnienie jest dla człowieka faktem naturalnym i jako takowy powinien on być opisany. Prokreacja jest *zwróceniem-się-ku* nowemu życiu: takiemu źródłu.

Filiatio to „dzieciństwo”, a określa ona personalitas od strony naturalnego powstawania (personam fieri). Funkcja społeczna (personam manifestari) o byciu osobą nie stanowi. Dla człowieka zaistnienie naturalne to zaistnienie w biologicznym gatunku homo sapiens, a do *samego* bycia-w-relacji osobowej *dodaje* ono relację *sprawczą*. Ciało ożywione (duszą) jest sprawcze w relacji do ciała innego, które dopełnia in concreto w porządku naturalnym cielesność człowieka. Personalitas bywa płodną *w porządku natury*. Personalitas *jako wyobrażenie* wcale płodną nie jest. Cielesność ta – wbrew temu, co twierdzi Awicbron i Descartes – sama sprawcza wcale nie jest, a działanie człowieka nie jest ani epifenomenem materii (Huxley), ani jej nadnaturalnym naddatkiem (Hegel). Działanie jest działaniem natury tego oto człowieka, który istnieje *cieleśnie po to tylko*, by działać *moralnie*.

Podtrzymujemy własne życie – odżywiając się pokarmem, a nie „ideami”, a życie przekazujemy w sposób bynajmniej przez nas nie „wymyślony”, lecz naturalny. Zaistnienie osoby, jest to zawsze filium fieri albo filiam fieri (zaistnienie jej; jego), gdyż w naturze stworzonej przyczyny są przyczynami względem siebie nawzajem (causae ad invicem sunt causae) i powodują skutki do siebie podobne. Dojść do istnienia *inną drogą* nie można.

„Racją” (bo nie: ważną przyczyną) kierowania się „ideami” (w znaczeniu kantowskim) bywa tylko ludzka wyobraźnia, gdyż – istotnie – wytwarzamy rzeczy wprzód w niej „istniejące”, a *wydawać by się* mogło, że je tym samym „ureczywistniamy”. Marks twierdzi, że w relacji do tego, czym-nie-jest, człowiek dokonuje autokreacji. Dla Hegla zaś praca jest czynnością de facto „nadprzyrodzoną”. Tymczasem niekierowanie się naturą i próba „zmiany rzeczywistości” jest nie tyle nadnaturalne, co nienaturalne i wynaturzone. Próba wytworzenia *samego źródła tworzenia* (próba autokreacji) jest absurdalna. „Hominizacja” musiałaby *przede wszystkim* być destrukcją. W danym zaś razie, fakt okazywania się osoby w świecie materialnym bywa ignorowany, a „uznanie” w istnieniu: „*jest*” *wypowiadane* o tym, o kim *chcemy* je wypowiadać – poczytywane za sprawcze.

Beethoven pochodził z rodziny – wedle współczesnych kryteriów – „patologicznej”. Zupełnie zasadnie można by przypuszczać, że miał on mniejsze prawo do bycia „uznanym” (anerkannt) niż inni. Zostawiając na boku kwestię krzywdy wyrządzonej danej jednostce, trzeba by powiedzieć, że zło wyrządzono by ewidentnie przynajmniej społeczeństwu (ludzkości): pozbawiono by go „Fidelia”, „Sonaty Kreuzerowskiej”, czy też „Koncertu Cesarskiego”. *Zmarnowano* by znaczną część dziedzictwa ludzkości, tylko i właśnie dlatego, że społeczeństwo historycznie dane jest nader marnym arbitrem w ocenie tego, co prawdziwie wartościowe. Osobą człowiek nie staje się w relacji do Totalności społeczności, ale w relacji rodzicielstwa naturalnego.

Kobiece serce jest w stanie dostrzec unikatowość danej osoby i jej potencjalne możliwości funkcji społecznych nierównie lepiej niż samo społeczeństwo. Samo zaś pojęcie „(dys-)funkcji społecznej” jako wyznacznika (nie-)bycia człowiekiem jest – wyrażając się

ogólnie – „dwuznaczne”. Czy „potworem” jest dziecko z downem, czy też gestapowiec, przejawiający niewątpliwie *uznane* w danym czasie funkcje społeczne? Zauważmy dalej, że *uznaną* „funkcją społeczną” jest produkowanie dóbr konsumpcyjnych przy generowaniu zanieczyszczeń środowiska (toksyn, hałasu, szumu informacyjnego), które dalej prowadzą do chorób cywilizacyjnych. Czy karani wini być *sprawcy*, czy też eksterminowane winny być *ofiary* tego procederu?

W Kantowskiej koncepcji osobowości obecna jest pewna namiastka pojęcia natury ludzkiej. Agnostycyzm kazał Kantowi odrzucać możliwość abstrakcyjnego poznania natury ludzkiej, skoro jednak nie można się obyć bez *jakiegoś* pojęcia „człowieczeństwa”, Kant ujął je na planie eschatologicznym: „Wiecznego Pokoju”. Podobnie: *Persönlichkeit* dla rzeczników filozofii podmiotu jest raczej *zadana* niż *dana*. *Trwałość* jej jest lichą namiastką *personalitas* w klasycznym sensie *personam esse*. „Człowieczeństwo” Kanta konstryuuje się przez *akt wyboru* o charakterze moralnym, zwany imperatywem kategorycznym.

Wybór (*electio*) w filozofii klasycznej jest wyborem określonej osoby (przez nią spełnianym), choć bezpośrednim jego źródłem jest to, co dla człowieka naturalne: rozumne i wolne. Transcendentalizm wartość *electio* zabsolutyzował do formy przepisanej przez świadomość kolektywną. Ten akt wyboru jest dokonywany *jednocześnie*, bo taki właśnie charakter ma imperatyw kategoryczny: postępowania tak, by działanie czyjeś natychmiast mogło stać się normą. Nie ma tu miejsca na sprawiedliwość wymienną i zależność przyczynowo skutkową. Stałym punktem odniesienia dla wyborów jest wspomniana perspektywa eschatologiczna.

Kant był pietystą, a problem *wybrania* to problem predestynacji, a raczej problem uroszczeń predestynacjonizmu. Predestynacja w ujęciu List do Rzymian (8. 29-30) to wybranie do chwały (to akt samego Boga). Augustyn mówi, że jest to przygotowanie przez Boga dla nas łaski w życiu tym, a chwały – w przyszłym (*praedestinatio est praeparatio gratiae in praesenti et gloriae in futuro*). Człowiek o własnych siłach nigdy zbawienia osiągnąć nie może. Bóg zatem przygotowuje dlań ten cel (gloria) oraz wszystkie środki (*gratia*) do niego prowadzące.³⁷⁶ Odrzucenie ich (taki właśnie *wybór* człowieka) skutkuje utratą zbawienia, akceptacja zaś (uznanie) tego, co prowadzi do celu, skutkuje realizacją planu Boga *in concreto*. Wybór dotyczy *środków nam dostępnych*, bo oczywiście nikt z nas nie może mieć pewności, że cel osiągnie (zostanie zbawiony). Ktoś, kto mógłby o własnym zbawieniu zdecydować, musiałby być „Człowiekiem”, a nie *zwykłym* człowiekiem. Prób tego ubóstwienia ludzkości dokonywano w już XIX wieku.

Kościół uczy, że mamy tylko *pewne oznaki* wybrania do chwały. Predestynacjonizm „teologiczny” to doktryna głosząca, że człowiek ma wgląd w ten porządek wybrania. Predestynacjonizm *filozoficzny* to doktryna „wybrania” (*Anerkennung*) *ludzi dla ludzi*.

Predestynacja dwu tylko Osób zajmować winna nasz intelekt, a zaniechanie jej poznania jest karygodnym niedbalstwem. Chodzi wprzód o predestynację Chrystusa (jako

³⁷⁶ Summa Theologiae I, q. 23 a. 1 co. Ratio autem alicuius fiendi in mente actoris existens, est quaedam praeexistentia rei fiendae in eo. Unde ratio praedictae transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae, praedestinatio nominatur, nam destinare est mittere.

człowieka).³⁷⁷ Łaski nam dostępne wszak nie z innego mogą płynąć źródła. Ten porządek udzielania łaski trzeba koniecznie poznać. Ale trzeba poznać i Tę, która była (i jest) pełna łaski i jest Jedyną Pośredniczką łask.

Predestynacja Chrystusa wiąże się z wybraniem określonej ekonomii zbawienia (określonego algorytmu Bożego postępowania, który *nie zmienia się nigdy*; praedestinatio est certa³⁷⁸). Wybranie przez Boga czyni człowieka szczęśliwym. Żaden zaś inny wybór szczęśliwym uczynić go nie może.

Predestynacjonizm „humanistyczny” stawia na pierwszym miejscu bycie wybranym, akceptowym, chcianym, gdyż to – jak się mniema – „konstytuuje osobę”. Niewątpliwie wybranie przez Boga daje trwałość egzystencji ludzkiej i stanowi o takiej człowieka „osobowości eschatologicznej”. Nie mniej jednak zupełnie niemożliwe jest, by „wybrany do chwały” mógł być kamień lub drzewo: to bowiem nie licuje z naturalnym (ustanowionym przez Boga) porządkiem rzeczy. Tylko w *ludzkiej wyobraźni* może narodzić się myśl o kreatywnej mocy ludzkiego eligere – aktu „wyboru samego siebie” (Sartre). „Wyobraźnia wytwórcza” Kanta o byciu osobą decydować będzie instytucjonalnie.

Nieuchronną konsekwencją ubóstwienia ludzkiego eligere było wyzucie z praw obywatelskich, jak i próby wyzucia z godności ludzkiej: prawa te bowiem wspierają się na byciu osobą *niezależnie od bycia za osobę uznanym*. Wobec „optymizmu” co do ostatecznego przeznaczenia ludzkości, *aktualny* stan jednostek (ich dobro, godność) musiał schodzić na plan drugi. Wierzano, że o byciu osobą decyduje odniesienie do Totalität zwanej społeczeństwem, nie zaś powstawanie na drodze naturalnej (w rodzinie). Zaciera się granica między rodziną w normalnym tego słowa znaczeniu a metaforycznie tak zwaną „rodziną ludzką”.

Postawienie „Człowieka” na miejscu Boga, to bałwochwalstwo współczesności. Odrzucono *historycznie dany* schemat predestynacji: przyjęcia człowieczeństwa przez Osobę Boga. Osoba zapewne zadaną nigdy nie jest, faktem jest jednak, że *zrozumienie*, czym jest osoba w ogóle, jest tym zadaniem niewątpliwie; zadaniem niesłychanie trudnym i

³⁷⁷ Super Rom., cap. 1 l. 3. Manifestum est autem quod id quod est per se est mensura et regula eorum quae dicuntur per aliud et per participationem. Unde praedestinatio Christi, qui est praedestinatus ut sit filius Dei per naturam, est mensura et regula vitae et ita praedestinationis nostrae, quia praedestinamur in filiationem adoptivam, quae est quaedam participatio et imago naturalis filiationis, secundum illud Rom. VIII, 30: quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imagini filii sui. Sicut igitur homo Christus praedestinatus non est propter merita praecedentia, sed ex sola gratia, ut sit filius Dei naturalis, ita et nos ex sola gratia, non ex meritis, praedestinamur ut simus filii adoptivi, secundum illud Deut. IX, 14: ne dicas in corde tuo, cum deleverit eos dominus Deus tuus in conspectu tuo: propter iustitiam meam introduxit me Deus ut terram hanc possiderem.

³⁷⁸ Summa theol., I^a q. 23 a. 6 co. Respondeo dicendum quod praedestinatio certissime et infallibiliter consequitur suum effectum, nec tamen imponit necessitatem, ut scilicet effectus eius ex necessitate proveniat. Dictum est enim supra quod praedestinatio est pars providentiae. Sed non omnia quae providentiae subduntur, necessaria sunt, sed quaedam contingenter eveniunt, secundum conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit. Et tamen providentiae ordo est infallibilis, ut supra ostensum est. Sic igitur et ordo praedestinationis est certus; et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit praedestinationis effectus. Ad hoc etiam considerata sunt quae supra dicta sunt de divina scientia et de divina voluntate, quae contingentiam a rebus non tollunt, licet certissima et infallibilia sint.

wymagającym ogromnego wysiłku intelektualnego. Tzw. „człowiek współczesny” (wykreowany przez ideologie współczesności) zdradza głęboki wstręt do tego wysiłku. Można by zresztą przypuszczać, że jest to w ogóle najtrudniejsze wyzwanie dla intelektu ludzkiego: wypracowanie zupełnie uniwersalnego pojęcia osoby; uniwersalnego przy tym tak dalece, by dało się odnieść (tak, jak wszystkie powszechniki) do *zupełnie wszystkich* podmiotów (hipostaz) zdolnych ową naturę ludzką podtrzymywać. Bardzo trudnym wydać się może udowodnienie, że podtrzymywać naturę ludzką może podmiot zupełnie niewyróżniony funkcją społeczną: osoba nienarodzona, terminalnie chora, zmarginalizowana społecznie.

W średniowieczu wypracowano takie uniwersalne i abstrakcyjne pojęcie osoby. Jest ono abstrakcyjne i równie „niepraktyczne” jak osoba, która wszak *użyta* (w sensie wykorzystania) nigdy być nie może i nie powinna. Co do niektórych osób (na przykład nienarodzonych), owa „nieużyteczność” przekłada się – w języku filozofii podmiotu – na „bezużyteczność”.

Uniwersalne pojęcie osoby i natury stosuje się do Boga: analogicznie. Jeżeli zaś stosuje się ono do Wzoru to (odwrotnie) stosuje się ono do odwzorowania, a różnica między duchem a Duchem (zatarta w pojęciu Geist) pokazuje się wyraźnie. Uniwersalizm ów i „abstrakcjonizm” chroni nas od stanowiska anty-naturalistycznego, które w istocie jest anty-naturalistycznym *błędem*. Pojęcie natury stosuje się *analogicznie* do Boga, a bez zrozumienia, czym jest natura, nie możemy zrozumieć, czym jest naturalne *zrodzenie* Osoby Chrystusa. Pomijamy tu *sposób nazywania* typowy dla człowieka na rzecz ujęcia *przedmiotu nazywania* trudno skądinąd dla nas-ludzi poznawalnego.

Analogia (jej wartość poznawcza) została zakwestionowana przez Jana Dunsa Szkota. Oddziaływała owa krytyka na historyczne postaci tzw. jednoznaczności bytu. Naturalizm Giordano Bruno, czy też monizm Spinozy jest ujęciem natury jako rzeczywistości pierwotnej i uniwersalnej – bez uznania różnorodności natur. Stanowisko samego Szkota było „zdecydowanie” antynaturalistyczne. Dochodzimy do punktu, w którym „naturalizm grecki” (przekonanie o – jak mówi Dionizy Areopagita – „cudownej łączności bytów”) zakwestionowano.

Arystotelesowska definicja natury to: principium motus et quietis (zasada ruchu i spoczynku).³⁷⁹ Te dwa pryncypia Arystoteles odnosi się do powstawania człowieka, czyli do filiatio. Tradycyjnie zawsze uważano aktywność za znamię bycia mężczyzną, zdolność zaś chronienia, uznania i zachowania tego, co w dorobku ludzkości najcenniejsze – za cechę kobiecą. Słuchając na przykład adaggetto z V Symfonii Mahlera przywołujemy na pamięć słowa poety: Du bist die Ruhe ... Bodaj najwybitniejszym znamieniem współczesnych ideologii „postępu” jest ten brak równowagi między działaniem a spoczynkiem. To pierwsze staje się często chaotyczną krętaniną, a drugie – pospolitą gnuśnością. Trudno oprzeć się

³⁷⁹ In Physic., lib. 2 l. 1 n. 5. Deinde cum dicit: est igitur natura etc. concludit ex praemissis definitionem naturae hoc modo. Naturalia differunt a non naturalibus inquantum habent naturam; sed non differunt a non naturalibus nisi inquantum habent principium motus in seipsis; ergo natura nihil aliud est quam principium motus et quietis in eo in quo est primo et per se et non secundum accidens. Ponitur autem in definitione naturae principium, quasi genus, et non aliquid absolutum, quia nomen naturae importat habitudinem principii. Phys., II, c.1, 192b 20-32.

wrażeniu, że wynika to z odrzucenia tradycyjnych ról społecznych – w rodzinie przede wszystkim.

Do Boga odnieść możemy pojęcie Filiatio i rodzenia, ale odniesienie do Niego zaimka „ona” jest antropomorfizmem, gdyż w przeciwieństwie do rodzenia ludzkiego (które jest sprawcze) Bóg-Ojciec: Pryncypium Trinitatis przyczyną Innych Osób nie jest. Pojęcie natury stosuje się do Boga analogicznie jedynie, gdyż Boskie rodzenie jest całkowicie immanentne – w przeciwieństwie do rodzenia ludzkiego, które jest połączone z relacją sprawczą. Wbrew arianom teologowie twierdzili zawsze, że tej sprawczości w Bożym Filiatio brak.

Relacje ludzkie są sprawcze dzięki macierzyństwu. W „dawaniu życia” (przeznaczeniu kobiety) widać *bezpośredniość* więzi życia, podczas gdy ojcostwo daje *doskonałą* postać rodziny. Godność ludzką, bycie osobą wyróżnioną, człowiek pozyskuje *praktycznie* w rodzinie właśnie. Macierzyństwo jak i ojcostwo uznać trzeba za relację konstytuującą godność osoby ludzkiej. Ludzkie rodzicielstwo jest tu odwzorowaniem Rodzicielstwa Boga.

Rozdział XXI. Consilium μ . Personalitas. Konflikty

Personality-osobowość, wedle filozofii współczesnej, jest *względnie tylko trwałym* skutkiem addycji tego, co (jako „tworzywo”) rzekomo pierwotne. Persona-osoba, wedle filozofii *klasycznej*, jest *przyczyną* „addycji”, tzn. wyboru tego, co ma prowadzić do spełnienia człowieczeństwa – w *Celu* człowieczeństwa. Samo człowieczeństwo nie dopuszcza „mniej” i „więcej” od strony *formalnej*, gdyż każdy człowiek partycypuje w człowieczeństwie po równi: jest hipostazą, która człowieczeństwo podtrzymuje po równi z hipostazami innymi w nim partycypującymi. Spełnienie zaś to *cel*, ku któremu zmierzamy – z *różnym* skutkiem.

Żaden byt nie może zmienić się w to, czym nie jest, chyba że zmiana ta poprzedzona by była śmiercią. W ten sposób „zmieniamy się” w proch ziemi. Wszystko zaś inne – osoba jako byt *wolny* może zmienić – „w swoje” (ucząc się na przykład czegoś, czyli wiedzę *przyswajając*) lub „w twoje” – na drodze miłości ofiarnej. Jednostka sama „osobowość” zmienić może tak, jak zmienia wszystko to, co *do niej należy*, gdyż personality nie jest dla niej rzeczywistością pierwotną. Zmiana ta *nie jest* destrukcją. Osobowość konstituuje się „w dzieciństwie”-filiatio *teraz*, gdyż przybrani za *dzieci* jesteśmy przez Boga w *chwili obecnej*.

Oślawiony „posąg Condillaca” konstituuje się – co prawda nie z atomów („jedynej prawdziwej rzeczywistości”), ale z jednostkowych postrzeżeń. Taka jednak struktura musi być podatna na destrukcję dalece bardziej niż to, co ma określoną już naturę. Destrukcja *osoby* jest fizyczną niemożliwością. O dezintegracji *osobowości* stanowią – według Karen Horney – „konflikty wewnętrzne”.

Pragnienie unikania konfliktów wewnętrznych może być do pewnego stopnia tyleż naturalne, co uzasadnione. Sensownym jest unikanie niepokoju, tzn. rozumne antycypowanie sytuacji, które ten („opłakany” jak pisze św. Franciszek Salezy) stan umysłu wywołują. Niepokój bowiem paraliżuje wolę działania, dialog i modlitwę.

Istnieją wszelako i inne „konflikty”, takie mianowicie, które wypływają z dysonansu między wymogami prawa moralnego i aktualnym postępowaniem. Świadectwo sumienia, które mówi danej osobie o owej dysharmonii jest czymś dla człowieka naturalnym (a nawet – idąc za myślą Arystotelesa – najbardziej naturalnym). Pragnienie unikania tego typu konfliktów jest nienaturalne, a na dłuższą metę – dla osobowości moralnej człowieka destruktywne. Sumienie jest naturalnym aktem rozumu praktycznego, a brak tego aktu musiałby tę egzystencję ludzką degradować. Abp Fulton Sheeen mówi, że istnienie tego typu konfliktów (moralnych) jest dla człowieka normalne, a ich brak – byłby czymś nienormalnym. Zwraca się zaś do (wyimaginowanej) ikony „normalności” typu nowoczesnego (Freudowskiego). Profesor Let Them Be Brats³⁸⁰ skłonny byłby „wyrozumiale” zaakceptować wszelkie emocje, natomiast nie jest w stanie zaakceptować tego, że ludzie ponad życie emocjonalne pragnęliby się wznieść. Wyrozumiale odnosi się on do ludzi, byleby byli infantylni, lecz surowo odnosi się do tych, których infantylizm nie

³⁸⁰ Ang.: „niech będą berbeciami”.

satisfakcjonuje, tzn. do tych, dla których to, co somatyczne (emocje, wyobrażenia) ma być niższe od tego, co duchowe (serce, intelekt, wola). Te dwie sfery mogą pozostawać ze sobą w konflikcie, ale pragnienie unikania trudności życiowych *za wszelką cenę* jest nienaturalne.

Problemem nie jest istnienie, ale *konstruktywne rozwiązanie* konfliktu. Freudyzm tego rozwiązania nie daje. Świadomość tego, że intelekt raczej, a nie „uczucia”, stanowi o autentyczności człowieczeństwa, sprawia, iż walka i praca nad sobą jest czymś naturalnym, podczas gdy zaniechanie tej pracy jest czymś nienormalnym.

Jeżeli przez „higienę psychiczną” mielibyśmy rozumieć unikanie *wszelkich bez wyjątku* konfliktów i dążyć do „integralnej wizji osobowości”, to realizacja takiego projektu musiałaby być nierealna, a na dłuższą metę przynosić człowiekowi poważnie szkody. Jest to działanie nieludzkie i psychicznie destruktywne – prowadzi bowiem do prób zdegradowania tego, co w człowieku najbardziej autentyczne – zdolności odróżniania tego, co dobre; refleksji intelektualnej i moralnej.

Istnieją wszelako konflikty, których unikanie wyda się pożądane. Píše o tym Arystoteles. Ludzie uwikłani w zło ulegają niepokojowi, tzn. są afektywnie labilni.³⁸¹ Wynika to z braku dominacji w ich życiu czynności intelektu, który nadaje osobowości zwartość.³⁸² Idzie za tym to, co współcześnie określa się mianem konfliktowości. Z samego faktu, że *wewnątrz siebie* dana osoba nie potrafi znaleźć pokoju i być przyjazna w stosunku do samej siebie (nie lubi „samotności”), wypływa to, że antycypuje jako naturalne zło, którego wszak w przeszłości się dopuściła, a stąd szuka „zapomnienia” w swobodnych, tzn. pozbawionych poczucia odpowiedzialności, interakcjach międzyludzkich.³⁸³

³⁸¹ Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 22 Tertio ibi: si autem non possibile etc., removet quandam dubitationem. Posset enim aliquis dicere non esse possibile quod homo pravus simul de eodem doleat et delectetur: et hoc quidem verum est quantum ad sensum utriusque, quamvis causa utriusque simul inesse possit secundum diversas animae partes. Dicit ergo quod si non sit possibile quod homo pravus simul perfecte tristetur et delectetur, tamen parum post delectationem tristatur de hoc ipso quod delectatus est, et vellet quod huiusmodi delectabilia non recepisset. Homines enim pravi replentur poenitentia, quia videlicet impetu malitiae vel passionis cessante, quo mala faciunt, secundum rationem cognoscunt se mala egisse, et dolent. Et sic patet quod pravi non disponuntur amicabiliter ad seipsos, propter hoc quod non habent in seipsis aliquid amicitiae dignum.

³⁸² Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 13. Et dicit, quod ipse maxime condolet et condelectatur sibiipsi, quia toti sibi, idest quantum ad partem sensitivam et intellectivam, est idem triste et delectabile, et non aliud alii; quia videlicet pars sensitiva in eo adeo est rationi subiecta, quod sequitur motum rationis, vel saltem non vehementer renititur: non enim ducitur a passionibus sensitivae partis, ut postea passione cessante poeniteat de eo quod iam fecit contra rationem. Sed quia semper secundum rationem agit, non de facili poenitet, et ita maxime consentit sibiipsi.

³⁸³ Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 20 Deinde cum dicit: quaeruntque mali etc., ostendit quod non conveniat malis opus pertinens ad concordiam. Et primo quantum ad convictum. Non enim possunt mali sibiipsis convivere revertendo ad cor suum, sed quaerunt alios cum quibus commorentur, colloquendo et cooperando eis secundum exteriora verba et facta. Et hoc ideo, quia statim secum cogitando de seipsis recordantur multa et gravia mala quae in praeterito commiserunt, et praesumunt se similia facturos in futurum, quod est eis dolorosum. Sed quando sunt cum aliis hominibus, diffundendo se ad exteriora, obliviscuntur suorum malorum. Et sic, cum nihil in seipsis habeant quod sit dignum amari nil amicabile patiuntur ad seipsos.

Sententia Ethic., lib. 9 l. 4 n. 21 Secundo ibi: neque gaudent etc., manifestat quod non habent secum concordiam quantum ad passiones. Et dicit quod tales neque congaudent neque condolent sibiipsis. Anima enim eorum est in

Rozwiązanie tego typu konfliktów jest trudne, gdyż wprost na sferę emocji wpłynąć nie możemy (choć może to uczynić Bóg). Nad emocjami – jak pisze Arystoteles – mamy tylko władzę „polityczną”. Rozkazywać im, a tym bardziej – ich tyranizować – nie możemy. Możemy tylko z nimi „paktować”.

Kluczem do rozwoju osobowości jest pojęcie „zmiany nastawienia afektywnego”. Nie każdy „żał” jest dobry; nie każdy jest żalem prawdziwym. Nie każdy prowadzi do *konstruktywnej* zmiany postępowania. Bywa tak, że „żał” prowadzi wciąż do zmiany kierunku życia – bez planu, celu i porządku. W danym zaś razie nie ma żadnych przesłanek po temu, by rozstrzygnąć, czy jest to zmiana na lepsze, czy też na gorsze. Jest to kwestia przypadku.

Arystoteles i Tomasz piszą o ludziach, w których postępowaniu brak środka (medium) prawości moralnej. Działanie ich oscyluje między skrajnościami, przy braku owego środka; owej równowagi, którą daje tylko pokój (skutek refleksji intelektualnej). Podobnie jak niewprawny akrobata, idąc nad przepaścią, chwieje się na obie strony i nie jest w stanie opanować drżenia członków ciała, tak też i człowiek, w życiu którego intelekt nie stanowi o wewnętrznej równowadze, chwieje się na obie strony (cnota jest równowagą między nadmiarem a niedomiarem), a czasami niestety – upada.

W antycznym Rzymie (w Rzymie synkretyzmu religijnego i moralnego) wyprawiano igrzyska kosztem ofiar postawionych wobec śmierci: „sytuacji granicznej”. Jaspers pisze, że jednostka ich nie wybiera; one „się przydarzają”. Wszelako bywało tak, że „zdarzały się” one w XX wieku. „Darzono” nimi miliony. Wiek XXI dotychczas nie stworzył tak spektakularnych „widowisk”, jak te wieku XX. Istnieje wszelako zamiłowanie do autoekspresji silnych wrażeń i emocji – takie, jakimi pasiono oczy na arenach amfiteatrów antycznych. Mass media pełnią tę rolę amfiteatrów współczesności rozmiłowanej w „przeżyciach”. Przedstawia się „wstrząsające obrazy”; „poruszające sceny” itp. infantylizmy, które autentyczne człowieczeństwo tylko degradują, a czynią zadość pragnieniu zaspokojenia ciekawości i zawiści.

Pragnienie zmiany linii życiowej na oślep, bez refleksji i porządku prowadzi donikąd; a prawie zawsze prowadzi ku złu. Nie zmiana jako taka jest cenna i nie każdy „żał” jest dobry, ale tylko taki, który przywraca pokój: równowagę wewnętrzną. W tym zaś wypadku „mocne przeżycia”; „wstrząsy wewnętrzne” itp. gadżety egzystencjalizmu prowadzić mogą (i prawie zawsze prowadzą) do destrukcji. Pokój wewnętrzny jest nieodzownym warunkiem budowania charakteru moralnego.

Dotyczy to przede wszystkim aspektu ściśle osobowego, ale też aspektu społecznego (zresztą już powyżej poruszonego). Chodzi o konstruktywny dialog i to, co tradycyjnie określano jako *correctio fraterna* (napomnienie braterskie). Napominanie nader często kojarzy się z surowością, a często bywa wyrazem i ekspresją resentymentu lub nienawiści. Mamy prawo i obowiązek nienawidzić zła, ale nie mamy prawa nienawidzić ludzi uwikłanych w zło

quadam contentione contra seipsam, inquantum scilicet pars sensitiva repugnat rationi; et ex una parte dolet si recedat a delectabilibus propter malitiam in eo dominantem, quae causat huiusmodi tristitiam in parte sensitiva: ex alia autem parte delectatur secundum rationem quae iudicat mala esse vitanda: et sic una pars animae trahit hominem malum ad unam partem, alia autem pars trahit eum ad partem contrariam, ac si anima eius in diversas partes discerperetur et contra seipsam discreparet.

(nawet może beznadziejnie – na pozór – weń uwikłanych), chyba tylko w tym wypadku, jeżeli sami oni definitywnie decydują, że chcą być weń uwikłani – w tym wypadku odróżnienie złego postępowania i człowieka, który postępuje źle, jest dla nas praktycznie niemożliwe. Wszelako jest tak niesłychanie rzadko – większość ludzi, to nie tyle ludzie źli (definitywnie), co raczej ludzie w zło uwikłani. To zło im się „przydarza”, bo uświadomione jako niekonieczne jest (powinno stać się) prawdziwą sytuacją graniczną (w sensie różnym od tego proponowanego przez egzystencjalistów), o tyle, o ile mianowicie odróżnimy to, czym człowiek *jest*, od tego, co *ma*, lub czego mu *brak*. Czasami brak mu środków do życia; czasami brak mu wewnętrznego pokoju; czasami brak mu niezawodnej wskazówki postępowania. Napomnienie jest uczynkiem miłosierdzia, a nie wyrazem „zdecydowanego opowiedzenia się” *przeciw* komukolwiek. Zdecydowanie opowiadać się trzeba po stronie *dobra* i tego dobra bronić *za wszelką cenę*.

Krytyka nie może prowadzić do degradacji i eliminacji jednostek. Tradycyjnie przyjmowano, że dotyczy ona osób, których natura jest *dana i niezmienna*. Współcześnie to pojęcie natury się odrzuca, a przyjmuje się addytywną strukturę osobowości jako surogat trwałego podmiotu zmian: choć bez trwałości *hipostazy* nie można powiedzieć, że zmienia się *ktokolwiek* (lub *cokolwiek*) określony. Przyjęto, że osoba, jako jednostka natury rozumnej nie istnieje, a istnieje tylko osobowość, a ta winna być ukształtowana w sposób „właściwy”. Obiektywnej jednak miary „właściwości” w filozofii współczesnej brak. Granica jednak między osobowością, a tym, co można zmienić, ciągle się przesuwają. Freudyzm narodził się jako terapia nerwic. Tymczasem współcześnie uznaje się już neurozę za typ osobowości. Osobowość byłaby chroniona przez eliminację lub zaszczepianie określonych emocji, a tymczasem faktycznie przyznaje się, że ta możliwość jest coraz bardziej ograniczona.

Wydaje się, że skupianie się na emocjach bezpośrednio jest samo czymś chorobliwym. Wprost uczuć zmienić nie możemy – sami; nie mogą tego też zrobić za nas inni. Jediną drogą rozwoju jest konstruktywny dialog, a więc otwarcie się na refleksję natury moralnej, w której o pomocy danej osobie stanowi consilium – rada. Nie odwołujemy się wprost do emocji, bo jest to praktycznie niewykonalne, lecz do sumienia danej osoby, tzn. jej intelektu praktycznego. Uczucia są czymś zupełnie prywatnym, a każda próba ingerencji w nie jest wyrazem ignorancji lub prostactwa. Na zewnątrz pokazujemy się jako istoty rozumne i na tym opierać się winien konstruktywny dialog.

Podstawą dialogu jest przyjęcie obiektywnego porządku moralnego (lub przynajmniej otwarcie na możliwość jego poznania). Każdy z partycypujących w dialogu może go uznać za własny – jeśli tego pragnie. Trzeba odróżnić to, czym człowiek jest (a jest osobą) od tego, co się mu *przydarza* (działanie dobre lub złe). „Sytuacje graniczne” naprawdę mają miejsce wszędzie tam, gdzie zaczyna działać intelekt.

Przyjęcie obiektywnego porządku moralnego (lub choćby tylko porządku rzeczy, który uznajemy za bodaj tylko „ważny”) oznacza, że tak samo, jak miłujemy dobro, nienawidzimy też zła, zgodnie ze słowami Psalmu: „Którzy miłujecie Pana, miejcież złość w nienawiści (BW; ps. 96. 10; Qui diligitis Dominum odite malum). Ten porządek jest istotny: dobro idzie *przed* złem i je definiuje jako prywatę tego, co istnieć powinno. Można i trzeba

karać ludzi odrywając ich nawet przemocą od zła, ale *nikogo nie wolno karać nienawiścią*.³⁸⁴ Nawet jeśli stawiano mordercę wobec konieczności poniesienia śmierci, to jednak dawano tej osobie szansę (może ostatnią szansę, której skądinąd byłaby może pozbawiona) refleksji nad własnym postępowaniem moralnym.

Henryk Sienkiewicz w Quo Vadis pokazał taką postać: nikczemnika, tchórza i oszczercę. Chilo Chilonides zdołał jednak w „przedostatniej” godzinie swego życia zawrócić znad skraju przepaści i „wygrać” swoje życie. Zrzuca z siebie brzemię zła; to zło stało się dlań czymś „zewnętrznym” i „obcym”, bo zło jest istotnie najcięższym brzemieniem w ludzkim życiu. Pierwsze zaś słowa, jakie wypowiada on po zawróceniu z błędnej drogi brzmią: „Jaką śmiercią mam umrzeć”?

„Umieramy” zawsze dla zła, bo je z siebie zrzucamy. Definicją zła jest – wedle Jana Damasceńskiego – „to, co przeciwne naturze”. Naturalnym jest dla człowieka odwrócić się od tego, co złe i bezrozumne, a poszukiwać pokoju na prostej drodze życia. Media vita in morte sumus.

Zło – niestety – może przydarzyć się każdemu z nas, a ten, kto by twierdził, że tak stać się nie może, jest na prostej drodze ku temu, by zła się dopuścić. Granica między złem a dobrem przebiega wewnątrz każdego z nas, choć ludzie doskonali moralnie (święci) zło „własne” depcą każdego dnia zdecydowanie i konsekwentnie. Obowiązek walki ze złem (a raczej wprzód: walki o dobro) spoczywa na każdym człowieku. Nie jest to jednak obowiązek walki z tymi, których określilibyśmy jako nieodwołanie złych. Nie mamy żadnych danych po temu, by stwierdzić (z pewnością, bo prawdopodobieństwo jest sprawą osobną), że dana osoba jest niedowolanie uwikłana w zło, choć mamy prawo i obowiązek trzeźwo i realistycznie stwierdzić, że dana osoba idzie wprost ku przepaści i zagładzie własnego życia – stwierdzić to w imię jej własnego dobra. I tej drogi mamy obowiązek ją zawrócić – nawet przemocą.

Często jednak refleksja moralna bywa zastępowana „debatą”, a o wspólnocie domniemywa się, że definiuje ona dobro – mocą słownych deklaracji. Jest to poniekąd zgodne z praktyką demoliberalizmu – poglądy poddaje się publicznej ocenie. Jest to – w pojęciu Arystotelesa – „demokracja”, nie zaś „politeja”. Dobre państwo kieruje się *obiektywnym* dobrem, a nie *opinią* o nim. Sumienie (w akcie consilium) istotnie może być wspomagane przez wspólnotę, ale istotne jest dobro, a nie „dyskutowanie” o tym, co *wyduje się* dobre. Ani sumienie, ani też wspólnota – od strony „subiektywnej” – o dobru ostatecznie nie stanowi. Obiektywnym wyznacznikiem autentyczności ludzkiej egzystencji jest wybór moralny prowadzący do osiągnięcia celu ostatecznego i Boga, który ten cel-szczęście dać może każdej osobie. Częściej niestety uczymy się (odwrotnie) na błędach przekonując się, że człowiek nie znajduje ukojenia w żadnym przedmiocie, który by nie przerastał go nieskończenie. Bywa i

³⁸⁴ Guillelmus Peraldus, De eruditione principum, lib. 7 cap. 7. Non debet homo odire hominem, maxime Christianus Christianum suum fratrem; sed peccatum odire debet, quod et Deus odit, et omnium malorum quae in praesenti ex illo patimur, nobis causa existit: ad cuius odium David monet dicens, Psalm. 96: *qui diligitis dominum, odite malum*. Si aliquis interfecisset alicui patrem suum, multum eum odiret, si sine Dei offensa hoc facere posset.

tak, że do tego ogólnego wniosku dochodzimy wówczas, gdy nasze własne życie wydaje się jakby stracone.

Wspólnota ludzi dążących do tego samego celu jest zawsze „otwarta” nie w sensie akceptacji absurdalnych wypowiedzi i dziwacznych tworów wyobraźni, ale w sensie udostępnienia każdemu bez wyjątku szansy ociągnięcia zjednoczenia z Bogiem. Jeśli może (w moim pojęciu) Chilo „nie miał prawa” do miłosierdzia, to zawsze winienem zapytać, czy ja sam je jednak mam. Prawdziwe miłosierdzie to bezwzględna walka ze złem o Jedyne Prawdziwe Dobro. Zło bowiem przydarza się i nam, i innym. Cierpienie jest *jakimś* złem, ale *jednym prawdziwym złem jest utrata Boga*.

Jako że jedynym przeciwieństwem zła dobro wcale być nie musi, to „emocjonalne zaangażowanie” nader często prowadzi do „walki ze złem”, w której Dobro schodzi na plan drugi. Jedyną drogą konstruktywnej walki o Dobro jest udostępnianie (o ile dla nas jest to możliwe) możliwości zjednoczenia z Dobrem Samym. W tej perspektywie eschatologicznej widać, czym jest zło, choć paradoksalnie widać to jasno dopiero wówczas, gdy zło staje się przeszłością. Samo z siebie ono – według Dionizego i Arystotelesa – ma w sobie coś nieokreślonego, niezrozumiałego i odrażającego.

Moralne „my” wspólnoty zorientowanej na osiągnięcie Celu Ostatecznego jest zawsze otwarte: nie mamy żadnych obiektywnych przesłanek po temu, by przypuszczać, że aktualna postać tej wspólnoty zupełnie zadośćuczyni wzniosłości Celu Ostatecznego, a drugiej strony: nie mamy i mieć nie możemy pewności, że dana osoba aktualnie bodaj rozpaczliwie uwikłana w zło, po odwróceniu się od tego zła, nie wzbogaci naszego „my” unikatowym i niezwykle wkładem własnej osobowości. Wspólnotę otwartą w tym sensie nazwiemy rzecząpospolitą – dobrem wspólnym.

Jakkolwiek żaden człowiek nieodwołanie złym nie jest dopóty, dopóki żyje, to jednak *pewnym jest*, że niektórzy nieuchronnie *dążą* do zagłady. Obowiązkiem jest ich z tej drogi zawrócić. Po pierwsze ze względu na nich samych, po wtóre – ze względu na innych, których za sobą pociągają. Odnosnie do tych drugich (zachowujących się „biernie”) aktem miłosierdzia jest wyrwanie ich z tego impasu egzystencjalnego. Utrzymywanie zaś, że zło jest tak definitywne i nieuchronne, że wyrwać się spod jego mocy nie możemy, jest działaniem destruktywnym. Rdzeniem osobowości człowieka nie jest emocjonalność i nie ona go tak definiuje jak gwiazdy, w których moc (ich wpływ na ludzkie życie) wierzono w starożytności. Człowiek jest (a właściwie stać się może) „absolutnie wolny” w sensie dystansowania jakichkolwiek danych postaci emocjonalności. Nie one bowiem stanowią o człowieczeństwie, ale intelekt człowieka. Ten zaś może nas zawrócić nawet znad skraju przepaści.

Rdzeniem osobowości (bycia osobą) jest serce, intelekt i wola. Ludzie mogą się porozumieć jedynie na drodze rozumnego dialogu sine ira et studio. Fanatyczne tłumy, powodowane jednym uczuciem (nienawiści, czy też lojalności) prawdziwych wspólnot nie tworzą nigdy.

Rzeczpospolita – obok tego, że jest wspólnotą – sama ma charakter „osobowy” – ze względu na jedną (niekiedy) osobę wiodącą ku celowi Ostatecznemu, gdyż ta prowadzi *wszystkich* do Boga. Opatrzność daje nam takie unikatowe osoby, dzięki którym nikną podziały i konflikty.

Rozdział XXII. Consilium v. Ustanawianie (konstytucja) słuszności (aequitas)

W Krytyce Czystego Rozumu Kanta czytamy, że: „rozum musi zwracać się do przyrody [...] po to, aby zostać przez nią pouczony, lecz nie w roli ucznia, który daje sobie wmówić wszystko, co zechce nauczyciel, lecz w charakterze *pełniącego swój urząd sędziego*, który zmusza świadków do odpowiadania na pytanie, jakie im zadaje” (B XIII, Ingarden).

Źródłem „krytycznego” idealizmu, jest osobliwe pojęcie o tym, co to znaczy *być sędzią*. Sędzią *sprawiedliwym* „sędzia” Kantowski nie jest: stawia zarzuty i wymagania, natomiast nie dopuszcza do *obiektywnie ważnych* odpowiedzi. Nie stosuje zasady: *audiatur altera pars*, dlatego, że dla niego „drugiej strony” fenomenu po prostu *nie ma*. Jest relacja: podmiot-przedmiot, natomiast nie widać, by podmiot mógł ustalić *sprawiedliwą relację między dwoma przedmiotami*, gdyż tej „drugiej strony” Kant nie widzi. „Widzi” „ludzkość”, ale nie obiekt, który mógłby być człowiekiem – partnerem dialogu. Kant deifikował Rozum, a trybunał rozumu ujął w terminach eschatologicznych. Nie zrozumiał istoty sprawiedliwości (aequitas) – ustanawiania relacji między rzeczami istniejącymi w fizycznym świecie.

Można by się zgodzić z tym, że rozum *bywa sędzią*. Ale jeśli jest on sędzią *sprawiedliwym* (a prawa natury to jej-natury „sprawiedliwość”), to „wysłuchuje” zdania *obu stron*. Sędzia *sprawiedliwy* patrzy na stronę wewnętrzną i zewnętrzną fenomenu, a między nimi (tymi stronami) znajduje równowagę. Wydaje się, że *istotą* kantyizmu nie jest naprawdę znalezienie wspólnej płaszczyzny dla matematyki i przyrodoznawstwa. Kant deklaruje, iż tą podstawą jest naoczność, a dalej formy aprioryczne stosujące się w ogóle do wszystkich nauk. Nie o to jednak, co werbalnie deklarowane, *przede wszystkim* chodzi (nie jest to sprawą istotną). Transcendentalizm kieruje się *swoistym* pragnieniem znalezienia „zrównania” podmiotu i przedmiotu (innego niż aequitas). Cel „reformy” Kanta mamy w pierwszych zdaniach Prolegomenów: „*zamiarem moim* jest przekonać wszystkich, którzy się zajmują się metafizyką, by ...” – odłożyli ją na bok. Chodzi zasadniczo o metafizykę (o *stosunek* do metafizyki), a nie o nauki ścisłe. Zamierzoną zaś od początku konsekwencją przyjęcia programu antymetafizycznego jest odrzucenie prawa naturalnego (aequitas) i deifikacja prawa stanowionego.

Zdaniem Tomasza, intelekt *może być* „wymagającym sędzią”. Metodą bowiem metafizyki jest sąd – iudicium. Jest to określenie ogólne i pozwala ono na ujęcie summum ludzkiej racjonalności w przyjętych tu i pojemnych kategoriach aequitas. Źródłowym jest *dla nas* fenomen ruchu, który opisuje Arystoteles w I rozdz. Fizyki. Zarazem jednak jest to ruch „widziany” przez pryzmat zasady niesprzeczności. Ruch bywa opisywany z dwu wymienionych już punktów widzenia; pod kątem formalności „ile” i formalności definicji realnych. Ale „przed trybunałem rozumu” rzeczy pojawiają się naprawdę dopiero dzięki metafizyce. Fenomen ruchu to splot movens i motum (tego, co poruszane i poruszające). Odróżniamy *wszystko* w ten sposób, nauka bowiem zawsze musi polegać na odróżnieniu. Jako że jednak zazwyczaj odróżniamy tak w pewnym aspekcie, problemem jest metoda „odróżnienia totalnego”, właściwego dla metafizyki. O ile odróżnieniem jest zastosowanie

zasady niesprzeczności, a każdy typ racjonalności ludzkiej polega na *jakimś* jej zastosowaniu, to metafizyka zaś czyni z niej pełny użytek.³⁸⁵

Aequitas dotyczy zazwyczaj tego, co jest fragmentem ładu kosmosu. W metafizyce jednak chodzi o więcej. Chodzi o stwierdzenie relacji między tym, co jest przez partycypację, a tym, co Jest po prostu i bezwarunkowo. Inaczej metodę sądzenia nazwiemy separatio. Oba pojęcia: chorismós (separatio) i participatio (metoché) pochodzą od Platona. Filozofia rozwija się po Platonie w dwu kierunkach. Jednym będzie myśl Arystotelesa, który – atakując dosłowne znaczenie obu terminów – przyznaje im warunkowe prawo obywatelstwa w filozofii, a jego myśl dopełnia Tomasz. Druga tradycja to tradycja filozofii arabskiej. Stosunek Boga do świata tłumaczy się terminach emanacji „[ex actu essendi Primi Principii] fluit esse exuberans [...] ad ceteras res”.³⁸⁶ Z istnienia Bytu Pierwszego przelewa się bycie na inne rzeczy. „Ile” bytu jest kluczem do takiego pojmowania filozoficznej aequitas. Zauważmy, że Tomasz nie mówi o Bogu: *maximum* ens, ale *maxime* ens (Summa theol., I, 2, 3, c.). Moc Boga pokazuje się nie tylko w jej „wielkości”, ale *zasadniczo w sposobie działania* Boga; w „jak” owego działania. Mówi o tym Księga Mądrości.³⁸⁷

Ludzie nieczęsto i niełatwo godzą się na to, że „przedmiot” jest „konstruowany” przez intelekt. Przekonanie takie zastosowane do ludzi wydałoby się nawet przewrotne. Kant – istotnie – do „ludzkości” go nie stosuje. Tę trzeba afirmować bezwzględnie. Praktycznie wszelako rzecz biorąc, taki „humanizm” zupełnie wygodnie da się połączyć z aktualną pogardą dla tych, którym odmawiamy „człowieczeństwa”, gdyż go *nie widzimy*. Bo Rzeczyw-sobie – istotnie, zdaniem Kanta – nie widzimy. Jeśli idzie o realizację tzw. wartości

³⁸⁵ S. Thomas, In Trin., 6, 3, c.; In Metaph., II, lect. 1, nr 277; 278; In Anal., I 40; In Metaph., VII lect. 5, nr 1375; De ente et essentia, c. 3, 3.

³⁸⁶ Avicenna, Metaphysica, IV, c. 3, A 188.

³⁸⁷ Super Sent., pr. Quartum, quod ad Dei sapientiam pertinet, est perfectio, qua res conservantur in suo fine. Subtracto enim fine, relinquitur vanitas, quam sapientia non patitur secum; unde dicitur Sap. 8, 1, quod sapientia attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter. Suaviter autem unumquodque tunc dispositum est quando in suo fine, quem naturaliter desiderat, collocatum est.

Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 10.; Summa Theologiae II-II, q. 165 a. 1 co.; Summa Theologiae III, q. 60 a. 4 co.; De veritate, q. 22 a. 1 co.; De virtutibus, q. 2 a. 1 co.; De virtutibus, q. 5 a. 2 co.; In De divinis nominibus, cap. 10 l. 1. 23.; Summa Theologiae I-II, q. 110 a. 2 co.

Summa Theologiae II-II, q. 23 a. 2 co. Nullus autem actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa nisi sit ei connaturalis per aliquam formam quae sit principium actionis. Unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas per quas inclinantur ad fines sibi praestitutos a Deo, et secundum hoc disponit omnia suaviter, ut dicitur Sap. VIII. Manifestum est autem quod actus caritatis excedit naturam potentiae voluntatis.

De sortibus, cap. 4 co. 44 Et secundum hunc modum alii dicunt, quod ea quae in humanis eventibus secundum nos videntur esse fortuita, ab aliquo superiori intellectu ordinantur. Supremus autem intellectus Deus est, qui sicut sua sapientia universa produxit in esse, ita etiam eadem sapientia conservat et movet omnia dirigens in debitum finem, secundum illud Sap. VIII, I: attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter. Divina autem dispositione non solum moventur corpora, sed etiam hominum mentes ad proprias actiones.

zachodnich, „humanizm” jest równie „bezkompromisowy” w akceptacji tych „wartości ogólnoludzkich”, jak w pogardzie dla fizycznego świata, w którym ewentualnie te wartości mogłoby znaleźć *fizyczne skutki*.

Ludzi stwarzać nie możemy, jakkolwiek wielu sądzi, że jest rzeczą pożądaną, czynić ludzi lepszymi, tzn. zmieniać ich na lepsze. Problemem byłoby to, *jak* to uczynić, a ponadto: co to znaczy: „lepsze”. Odnosnie do tego drugiego: transcendentalizm mówi: „lepsze” to tyle, co „nowoczesne”. W ten jednak sposób „nowoczesne” obozy zagłady byłyby „lepsze” od „restrykcyjnej” moralności średniowiecza.

Potrzeba wysiłku umysłu, by stwierdzić, że możemy zmienić to, co w człowieku, nie próbując zmieniać *natury* ludzkiej. To, co jest „w” człowieku nie stanowi istoty człowieczeństwa. Zmieniać cechy to nie to samo, co zmieniać człowieka w to, czym on nie jest (np. w nadczłowieka), lub dokonywać hominizacji tego, co człowiekiem (jeszcze) nie jest. Tradycyjnie zmianę cech nazwano zmianą przypadłości. Ale i to stwierdzenie nie daje nam *bezpośrednich* środków działania. Działamy w sferze tego, co „pomiędzy” ludźmi, a ingerencja w sferę podmiotową *bezpośrednio* i bez potrzebnych do tego kompetencji jest równie niemoralna jak zwykły występki. Co *możemy* zmienić *my* tak, by była to zmiana na *lepsze*?

Człowiek nie jest w stanie konstruować rzeczy. Nie można też mówić – jak Husserl – o konstytucji przedmiotowości i podmiotowości. Człowiek może jedynie *konstituować relacje* równości (aequitas) między hipostazami (obiektami), których jego kreatywność oczywiście wobec tego nie dotyka. Pośrednio jedynie zmienić on może „jakość” innej osoby hipostazy: na lepsze lub gorsze.

W pierwszym rzędzie dotyczy to sfery ludzkiego działania (agere), bo w centrum moralności stawiamy pojęcie sprawiedliwości (aequitas). Być dobrym to tyle, co być sprawiedliwym. Być (istnieć) w świecie na sposób specyficznie ludzki (być aktywnym i kreatywnym) to zasadniczo: konstituować relacje aequitas między radykalnie odrębnymi hipostazami. W pierwszym rzędzie chodzi tu o osoby ludzkie – hipostazy wyróżnione trwałością. Wtórnie o „sprawiedliwości” możemy jednak mówić odnośnie do innych hipostaz. Być może mówienie o „prawach zwierząt” tak, jakby sprawiedliwość ludzka mogła wykraczać poza sferę relacji osobowych – jest nieporozumieniem. Wszelako zwierzę nie jest obiektem całkowicie od kreatywności ludzkiej zależnym tak, jak np. krzesło. Jest hipostazą *naturalną*; jest podmiotem naturalnego ładu świata, a zatem prawo naturalne przyznaje mu pewne miejsce w harmonii fizycznego kosmosu.

Konstytucja inter-hipostatyczna w wymiarze sprawiedliwości wymiennej dotyczy ustanowienia „równości” – aequitas (takiego właśnie stosunku *jakościowego*, a więc różnego od tzw. egalité) między dwoma podmiotami (hipostazami). W konstytucji inter-hipostatycznej chodzi o ustalenie *relacji* między *radykalnie odrębnymi* hipostazami. Jest to relacja między osobami. „Osobność” podmiotów jest sprawą zasadniczą.

Sprawiedliwość dotyczy osób; tego, co „pomiędzy” nimi: równości (aequitas), która jest zarazem słusnością. Nie można mówić za Husserlem o „ja intersubiektywnym”, czy też „empatii” (Empföhlung), która kazałaby dokonać ekstensji Ego w kierunku zniesienia np. wykluczenia społecznego. Istotą sprawiedliwości jest to, że zachowuje ona odrębność osób, a

ta „zniesiona” być nie może. Przeciwnie: sama próba zniesienia byłaby czymś zgoła niemoralnym.

Niezależnie od tego, jak dalece „prywatną” jest sprawa czyichkolwiek działań, empirycznie stwierdzalnym faktem jest to, że to, co „osobiste” każdy człowiek pragnie zawsze wyrazić w terminach ogólnych; chce więc swe działania usprawiedliwić w oczach innych. Przynajmniej: usprawiedliwić, czy też zrozumieć w terminach ogólnie przyjętych społecznie; w takich kategoriach. Czasami jednak idzie on dalej: w obliczu uniwersalnie ważnej normy moralnej, której jest świadom mniej lub bardziej wyraźnie albo bardziej lub mniej konsekwentnie usiłuje ją usunąć „z pola własnej świadomości”, poszukuje on środka „złagodzenia” *poczucia* winy (bo „złagodzenie” samej winy jest czym zupełnie innym). Poszukuje on współwinnych. Nie tylko w sensie ich *spotkania*, ale i w sensie *czynienia* innych współwinnymi. Ciężar winy „dzielony” w ten sposób z innymi *wyduje się* lżejszy do uniesienia. Nazwiemy to się scandalum. „Arytmetyka” „tolerancji” każe wierzyć, że winę można „podzielić” tak, jak ciężar materialny. Nie można. Aequitas moralności nie jest równością quantum – matematyczną. Paradoksalnie: ciężar winy „dzielony” z kimkolwiek innym (osobą zgorszoną) *staje się większy*.

Sfera tego, co osobiste, splata się ze sferą sprawiedliwości i stosunków interpersonalnych, choć nie na zasadzie prostej identyczności. Jest tu raczej zależność przyczynowo skutkowa: sam nieład osobowości moralnej do nieładu stosunków międzyludzkich *automatycznie* nie prowadzi. „Lekarstwem” jest konstruktywne przeżycie samotności. Kara polega – co wydaje się oczywiste – na uniemożliwieniu czynienia zła; na zostawieniu człowieka samemu sobie; na odebraniu możliwości wykorzystania dóbr innych ludzi; a więc ponadto: na postawieniu go w obliczu nagiej złośliwości własnego czynu.

Najważniejszą sprawą jest świadomość realnej zależności sfery subiektywnej i sfery komunikacji interpersonalnej. „Pomiędzy” osobami poszukujemy aequitas, wszelako praktycznie rzecz biorąc, warunkiem wstępnym tejże aequitas jest znalezienie aequitas *wewnątrz* samego Ego: wewnątrz danej osobowości moralnej.

Znalezienie owego ładu to znalezienie tego, co „pomiędzy” emocjami przeżywanymi intensywnie. Te skrajności są złem, bo człowiek swej animalności nie może (nie powinien) przeżywać „intensywnie”. Jasną jest rzeczą, że na przykład oszczędność będzie złotym środkiem między rozrzutnością a skąpstwem. Co więcej, z racji tego, że strona afektywna faktycznie wpływa na stronę duchową człowieka, nawet cnoty teologalne mają też swój środek. Środka tego nie ma od strony Przedmiotu, za Augustynem bowiem musimy powiedzieć: *modus diligendi Deum sine modo diligere*. Miara miłości do Boga jest miłość bez miary. Od strony wszelako podmiotowej taką miarę oczywiście mamy, jako że akty te spełniamy je my-ludzie, a w nas uczucia mogą wypaczać sens nawet owego „sine modo”. I tak na przykład nadzieja będzie złotym środkiem między rozpaczą a zuchwalstwem.

Każda z nagannych skrajności musi być przypisana do tak intensywnej emocjonalności. Gdyby punktem wyjścia osiągnięcia doskonałości musiała być uczuciowość (jej analiza), a tę doskonałość pojęlibyśmy jako „integrację osobowości”, to znalezienie złotego środka musiałoby być określone jako sublimacja uczuć. W istocie medium (μέσος) nosi pewne znamiona; *pozory* sublimacji. Jest wszelako odeń różne w tym, że czynność wychowawcza ma za pryncypium intelekt nauczyciela i ucznia: rozum praktyczny zwany

sumieniem dokonuje rozumowej refleksji nad postępowaniem moralnym. Ta zaś wychodzi od namysłu teoretycznego.

Konstytucja równości między osobami jest pochodną tej wewnętrznej złożoności. Jeżeli warunkiem wstępnym owej konstytucji jest znalezienie aequitas ładu wewnętrznego, to będzie to nic innego, jak określenie stosunku – powiedzmy – ducha do materii (ciała ludzkiego). Ład zatem wewnętrzny to podporządkowanie sfery emocjonalnej (somatycznej) sferze intelektu i woli. Chodzi o znalezienie wspomnianego „pomiędzy” tymi rzeczywistościami; o znalezienie „złotego środka” między „intensywnie przeżywanymi” emocjami. Tym środkiem jest cnota (virtus); moc czynienia *realnego* dobra. Konstytucja aequitas między osobami opiera się wprzód na aequitas – ładzie wewnętrznym.

O ile sprawiedliwość wymienna domaga się znalezienia tego, co „pomiędzy” osobami (suum cuique), to faktycznym, realnym warunkiem ukonstytuowania aequitas interhipostatycznej jest znalezienie wprzód równowagi wewnętrznej wewnątrz danej hipostazy (osoby). Jasną jest bowiem rzeczą, że człowiek nie panujący na przykład nad gniewem lub pożądlivością łatwiej dopuści się niesprawiedliwości wobec innych: dając upust bezrozumnej agresji lub naruszając trwałość małżeństwa.

Bez ładu wewnętrznego nie można zaprowadzić ładu prawnego, który odpowiada sprawiedliwości wymiennej. Znamy antyczną maksymę: Quid leges sine moribus vanae proficiunt (prawa stanowione bez zakorzenionych obyczajów są niczym). Prawo stanowione zadowala się minimum, zupełnie niezbędnym dla funkcjonowania społeczeństwa, nie gwarantując wprost doskonałości obywateli. Wszelako zasadniczym celem prawa stanowionego jest – według Tomasza – czynienie ludzi lepszymi, a zatem i stwarzanie możliwości osiągnięcia przez nich osobistego szczęścia.³⁸⁸ Trzeba *stworzyć* oczywiście taką

³⁸⁸ Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 3 co. Sed intentio legislatoris est, ut in 2 Ethic. dicitur, cives facere bonos, et per assuetudines operum quae praecipiantur, inducere ad virtutem; et huic consonat verbum apostoli 1 Timoth. 1, 5: finis praecepti caritas est; ad hoc enim data sunt praecepta legis, ut homines in dilectionem Dei et proximi instituantur. Est ergo intentio legislatoris non tantum ut haec opera fiant, sed ut ex caritate fiant. Dicendum est ergo, quod praecepta legis, quantum ad id quod directe sub praecepto cadit, potest aliquis implere per liberum arbitrium sine gratia gratis data vel gratum faciente; si tamen gratia accipiat pro aliquo habitu infuso: sed quantum ad intentionem legislatoris, sine gratia impleri non possunt: quia donum caritatis non inest nobis ex nobis, sed a Deo infusum.

Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod cum intentio legislatoris sit ad virtutes homines inducere, quibus legem tradit, oportet quod illo modo in assignandis praeceptis legis utatur, qui competat viae ad virtutem; quae quidem est ut ex his quae magis in promptu sunt, in difficiliora tendatur; sicut etiam in disciplinis ex magis notis in minus nota proceditur. Et ideo legislator in istis decem praeceptis, quae sunt quasi prima legis initia, illa prohibuit vel praecepit, quae primo occurrunt facienda vel dimittenda eunti ad virtutem; et ex his alia intelligi voluit, quae in eis quasi in suis principiis includuntur; et propter hoc plura negativa posuit quam affirmativa, quia magis in promptu est et facile ut mala dimittantur, quam ut bona perficiantur.

Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod per praecepta juris positivi, ut dictum est, remouentur aliqua quae non sunt de se mala et semper; unde in aliquo casu possunt esse bona et necessaria quae talibus prohibentur praeceptis; et ideo non fuit intentio legislatoris ut semper observaretur praeceptum suum, nisi in illis casibus in quibus bonum virtutis potest conservari. Et ideo dicendum ad primam quaestionem de jure naturali et positivo, quod jus positivum a jure naturali procedere dicitur, inquantum per jus positivum modus observandi jus naturale

możliwość, choć przymus w danym razie jest niedorzecznością. A jednak państwo jako twór prawny musi wymagać tego, bez czego właśnie państwem by być przestało. Musi „dyskryminować” tych, którzy *wykluczają* możliwość pomnażania dobra.

Prawo może ludzi wychowywać (Arystoteles, Platon, List do Rzymian, 13. 4), ale nie jest wychowawcą doskonałym. Musi zachowywać minimum, konieczne dla istnienia wspólnoty. Prawo do życia jest prawem fundamentalnym, a żaden kompromis w tej kwestii nie jest dopuszczalny. Państwo bowiem staje się po legalizacji jakiegokolwiek takiego kompromisu „państwem” tylko z nazwy; wspólnotą przestępców, jak pisze Augustyn (De Civitate Dei, IV, c. 4, ML 41. 115. Remota iustitia, quid sint regna nisi magna latrocinia).

Sprawiedliwość i prawo stanowiące *powinno* zachować tę równość: winy i kary. Natomiast prawo naturalne tę równość *zawsze zachowuje*: zło, które wyrządzam komukolwiek obecnie, prędzej czy później *musi* zwrócić się przeciw mnie samemu. Jest to zasada równie uniwersalna jak trzecia zasada Mechaniki Newtonowskiej. Ktoś obcy *tę reakcję* zapewne może odsunąć *w myśli* na nieokreśloną bliżej przyszłość. Natomiast zło *bezpośrednio musi* uderzyć w osobę bliską w porządku natury.

Jeżeli odstępuje się od identyfikacji *źródła zła*, jest to bezrozumne poza tym, że jest niegodziwe; podminowuje się same podstawy struktury społecznej z państwa czyniąc „państwo” (z nazwy tylko) i daje się de facto przyzwolenie na powiększanie zasięgu tego przestępczego działania – aż do zupełnej destrukcji społeczeństwa. Jeżeli bowiem skutek przestępstwa giną tylko „słabsi” i „niewarci uwagi”, to w następnej kolejności ginąć będą i ci, którzy *tylko* jeszcze *teraz* są (lub wydają się) „dość silni”. Państwo zawsze (w rozumieniu prawa rzymskiego) stoi na straży praw ludzi niezależnie od tego, jak uprzywilejowaną pozycję mógłby zajmować w nim ten, kto dopuszcza się przestępstwa. Pozycja ta może być uprzywilejowana rozmaicie, a Arystoteles wymienia patologiczne struktury społeczne, które różnie służą *jednym kosztem drugich*. Takie organizmy mogą funkcjonować przez *pewien*

determinatur; quia intentio cuiuslibet legislatoris est inducere homines ad virtutes, ut dicitur in 2 Ethic. quae pertinent ad jus naturale.

Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod sicut dictum est, intentio legislatoris est conservare homines et inducere ad bonum statum virtutis; qui quidem consistit in conservatione vitae, et valetudine sufficienti ad opera quae quis facere debet; nec tamen suo praecepto exigit ab homine totum quod potest, cum non intendat ordinare statum hominis quantum ad unum diem vel ad parvum tempus, sed ad totam vitam; a quo deficeret, si semel homo totum quod posset, faceret; et ideo sive aegritudine imminente, sive labore viae, sive quocumque alio, cum quo simul et jejuniū praedictus status conservari non potest, non tenetur ex praecepto jejunaire; sed secundum dispensationem superioris, ut supra dictum est, jejuniū solvere potest.

Summa Theologiae I-II, q. 92 a. 1 co. Summa Theologiae I-II, q. 100 a. 8 co. [...] Intentio autem legislatoris cuiuslibet ordinatur primo quidem et principaliter ad bonum commune [...]

Super Rom., cap. 8 l. 1. Quae quidem lex potest dici, uno modo, spiritus sanctus, ut sit sensus: lex spiritus, id est lex quae est spiritus. Lex enim ad hoc datur, ut per eam homines inducantur ad bonum; unde et philosophus in II Ethic. dicit quod intentio legislatoris est cives facere bonos. Quod quidem lex humana facit, solum notificando quid fieri debeat; sed spiritus sanctus, mentem inhabitans, non solum docet quid oporteat fieri, intellectum illuminando de agendis, sed etiam affectum inclinat ad recte agendum.

czas; czas „kompromisu”, kompromisu z sumieniem. Za wynaturzone uznać należy wszelkie „państwo”, które eksterminuje grupy czy jednostki uniemożliwiając im wniesienie konstruktywnego wkładu do dobra wspólnego. Tego prawa nikomu (bez wyjątku) odmówić nie wolno; nie wolno praw „zakrzyczeć”, „zamilczeć” czy poddać manipulacji werbalnej.

Wspomniano o dobru wspólnym i wykluczeniu społecznym. Pewien *pozór* słuszności tkwi w przekonaniu, że aktualnie partycypować w życiu społecznym osoby „słabe” i „nieprzydatne” nie mogą. Czy istotnie? Co jest naprawdę dobrem wspólnym?

Poza jakąkolwiek postacią dobra (materialnego, duchowego, czy intelektualnego) istnieje problem *posiadania* tego dobra. W czasach niepokoїв społecznych niełatwo było ludziom zajmować myśl dziełami wybitnych uczonych i artystów. Sprawą istotną jest *usus* – *używanie* tych dóbr. Tradycyjnie przyjmowano, że dobra te przede wszystkim są udziałem pracy i wysiłku mężczyzn. Pojawia się wobec tego problem „dyskryminacji” w społeczeństwie „paternalistycznym”.

Problem *bezpiecznego posiadania dobra* to problem *pokoju*, który by na ich używanie pozwolił. Taka właśnie zawsze była rola kobiety w społeczeństwie „paternalistycznym”. Ruchliwość i kreatywność mężczyzn *nie daje dostatecznej gwarancji* pokoju społecznego: (naturalną) rolą kobiety jest *zachowywać status quo*; *zachowywać* dobro, być może *bezpośrednio* go nie „kreując”. Bez tej tradycyjnej roli kobiety społeczeństwo tradycjonalistyczne nigdy by nie funkcjonowało. Bez naturalnego dla kobiety konserwatyzmu nigdy dzieła nauki, sztuki i kultury by nie istniały *trwale* w społeczeństwie. One by się pojawiały jak efemerydy i od razu by nikły. Społeczeństwo tradycjonalistyczne bez *tak aktywnego* udziału kobiety istnieć nie może.

Czy chore dziecko może wnieść konstruktywny wkład do dobra wspólnego? Czy może w jakimkolwiek sposób to dobro pomnożyć? Czy – jeżeli uporczywością pracy nie stanie się drugim Beethovenem – jednak wniesie ono istotny wkład do dobra wspólnego? Z punktu widzenia „męskiego” – nie. Na to, aby dostrzec wartość *każdej osoby* ludzkiej, patrzeć na społeczeństwo w kategoriach „ogólnych” (z perspektywy „transcendentalnej”) jest niewystarczające. Mężczyzna zazwyczaj nie jest w stanie dostrzec słabej iskiejry życia tam, gdzie jest ją w stanie dostrzec jedynie kobieta. Bez tej zdolności społeczeństwo byłoby okaleczone.

Chore dziecko wnosi zatem do wspólny nie to lub owo dobro; ono wnosi do niej *zachowawczą wartość pokoju* – chronioną wprzód przez kobiece serce. Bez tego pokoju najbardziej nawet imponujące zdobycze cywilizacji okażą się nietrwałe. „Słabi” uczą nas pokory wobec faktu, że my sami jesteśmy jednak zawsze *zbyt słabi*, by zachować jakiegokolwiek cywilizacyjne zdobycze i ich nie zmarnotrawić. W chwili, gdy ich zabraknie, *cywilizacja musi ulec zagładzie*.

Tych praw należy obecnie domagać się bardziej konsekwentnie i bardziej stanowczo niż wówczas, gdy rolę społeczne przyjmowano za oczywiste. Obecnie bowiem widać, że erozja tych praw zagraża wszystkim ludziom. Pierwszym z tych praw jest zapewnienie bezpieczeństwa macierzyństwu. Erozja tych praw rozpoczęła się przed niejakiem już czasem. Do pewnego czasu, świat był poniekąd postrzegany we wspomnianych zachowawczych, „kobiecych” terminach.

„Mąż sprawiedliwy” to ten, który wprzód „w samym sobie” wprowadził ład moralny, który dalej może być podstawą relacji aequitas – w wymiarze społecznym. Ten ład aequitas też ma pewien genetyczny porządek; ład zaczyna się bowiem od bliższego środowiska osób; środowiska rodzinnego. Stąd ekwiwokacja, która tkwi w wyrazie: „mąż”. „W samym sobie” (tzn. w tym, co bliskie najbardziej) znaleźć bowiem można bliższe pryncypium, zadzierzgnięcia relacji aequitas.

Méson to nie tylko i nie przede wszystkim środek, który jest *między* osobami stanowiącymi wspólnotę (nie jest to tylko wymóg sprawiedliwości). Jest to nadto (czy raczej przede wszystkim) „złota nić Ariadny”, która pozwala nam wyjść z labiryntu trudności, które dotyczą każdego z nas z *osobna*. Chodzi o wyjście poza ten impas egzystencjalny. „Prawo moralne” może tkwić we mnie jako zinterioryzowany przymus, ale „duchem” prawa jest to, co daje mi siłę płynącą z zewnątrz dla pokonania mych trudności. Historia Ariadny jest jednak nie tylko historią miłości; jest ona historią miłości *wzgardzonej*. Jest to historia porzucenia, gdyż oswobodzony Tezeusz Ariadnę porzuca. Tak samo porzucamy dziś nasze korzenie. „Samotna wyspa” Ariadny jest poniekąd ikoną ginącej cywilizacji.

Konstytucja aequitas ma nie tylko omówiony dotychczas wymiar moralny. Arystoteles wskazuje (Etyka, VI, c. 4) na różnicę ludzkiego *agere* i *facere* (działać i wytwarzać; „konstruować”). *Facere* to *fenomen*, poza którym skrywa się *czyn*. Chodzi o pracę, której *agere* jest warunkiem wstępnym; jest bowiem *facere* *skutkiem*, a nie zaś *istotą* *agere*. Przez pracę *sensu largo* rozumiemy tu wytwarzanie, tzn. *konstruowanie* materialnych obiektów takich jak na przykład domy, drogi, książki. Zarazem jednak świadomi jesteśmy tego, że konstruowanie to nie przebiega w sposób dowolny, bo technika jest w całości podporządkowana nauce. Biorąc za punkt wyjścia „pracę ręczną” cofamy się do pracy umysłowej, która określa *istotę* tej pierwszej: wysiłku (animalnego) pracą raczej nie nazwiemy. Jest chyba oczywiste, że sam wysiłek nie ma bezpośredniego związku z pracą: często właśnie jako nieergonomiczne określamy działanie wydatkujące *nadmiar* *wysiłku*. I to jest pierwszy krok „wstecz”: od praktycyzmu ku nauce. Bo w nauce sprawa wysiłku (labor) musi poniekąd schodzić na plan drugi. Mamy najpierw metodę eksperymentalną. Eksperymentator czyni w istocie dokładnie to samo, co robotnik pracujący w fabryce; różnica zaś polega na tym, że ten pierwszy nie tylko *wykonuje* pracę; on kreuje możliwości i warunki, w których praca ma się odbywać. W tym punkcie widzimy już, dlaczego przedmiot nauki był według Kanta „konstruowany”. Ten, kto konstruuje – powiedzmy – most ma uczynić to wedle ścisłego paradygmatu, który sprawia, że *poza i przed* – powiedzmy – „mostem” sama *idea mostu* wprzód została – by się tak wyrazić – skonstruowana.

Kant nie dość wyraźnie jednak pokazał związek „konstruowania” z działaniem prawdziwie ludzkim, jakim jest działanie moralne. Co jest *istotą* tego, co „ustanawiane” w sposób *opisany* przez Kanta i Husserla? Odpowiedzi może udzielić tylko rozum teoretyczny. Ustanawiane (w perspektywie najbardziej ogólnej) są nie tyle obiekty i nie tyle „przedmiotowość”, co relacje. Nie inaczej jest w wypadku eksperymentowania. Przekonanie Cassirera, że funkcja musi być pierwotna w stosunku do obiektów, które się dają podciągnąć potem pod tę funkcję, wydaje się absurdalne. Funkcja dotyczy *wprzód* *dwu* obiektów. Możemy dokonać potem ekstensji na *dowolną parę* obiektów, ale fenomenem źródłowym jest „parzystość” funkcji, o której zresztą mówi sam Husserl.

Metoda eksperymentalna polega na ustanowieniu *aequitas sui generis*; stąd analogia do *agere* i *facere*. Jałowy spór zwolenników determinizmu i „wolności postulowanej” polega na niedostrzeżeniu istoty wolności i natury. Czy działanie moralne może powodować *realne* (fizyczne) modyfikacje obiektu? Czy nie narusza to zasady zachowania energii? Jeżeli ciało ludzkie składa się z określonej ilości cząstek, a każda z nich ma *określoną* trajektorię ruchu, to czy *suma* tych trajektorii może wykroczyć poza warunki brzegowe zadane w punkcie wyjścia?

„Zadanie” jest tu sprawą zasadniczą. Zasada zachowania energii obowiązuje tylko *po wyodrębnieniu* układu i otoczenia. Na tym polega metoda eksperymentalna – na ustaleniu *aequitas* obu. Bez wyodrębnienia układu i otoczenia nie jesteśmy w stanie stwierdzić, że – powiedzmy – energia kinetyczna pocisku karabinowego uderzającego w tarczę zamienia się w *całości* na energię cieplną i akustyczną. Kluczem jest tu wyodrębnienie. Wyodrębnienia może dokonać tylko istota wolna. Determinizm upadł wobec odkryć indeterminizmu, tzn. *empirycznego* stwierdzenia, że warunki brzegowe eksperymentu nie stanowią o jego wyniku. Są to nie tyle ograniczenia nauki, co pewnego typu aktywności ludzkiej. Prawa mechaniki Newtonowskiej nie są „przybliżeniami”, ale zupełnie ścisłymi prawami obowiązującymi w *granicach* dostępnej dla eksperymentatora *konstytucji aequitas*. Ta konstytucja jest częstką ludzkiej wolności, a zatem jakimś jej fenomenem. Niektórzy (Leibniz) wpadli na myśl, że dokonując eksperymentu, człowiek sam musi stać się jego przedmiotem, a zatem, dać się wciągnąć w pułapkę determinizmu. Indeterminizm nie stwierdza wprost „przestrzeni wolności”; on tylko stwierdza nieistnienie takiej pułapki. Sama zaś zdolność przeprowadzania eksperymentu jest dowodem wspomnianej zdolności ustawiania *aequitas*.

Eksperymentowanie nie różni się co do istoty od wytwarzania; jest ono raczej jego *wzorcem*. Cóż jest jego istotą? Znalezionej równości; relacji między układem a otoczeniem. Istotą metody eksperymentalnej nie jest bynajmniej – jak przyjmował Kant – konstrukcja przedmiotu; jest nią ustalenie *relacji*, bo żadnych *realnych* obiektów człowiek „konstruować” nie może. Może konstruować *obiekty sztuczne*, ale ponieważ te ewidentnie się różnią od (tych doskonalszych przynajmniej) obiektów naturalnych tym, że nie mają zdolności do reprodukcji, sprawą istotną jest określenie ich prawdziwej natury.

Wytwarzanie jest „reprodukcją” wzoru technologicznego wypracowanego przez naukę. Nie jest reprodukcją w sensie naturalnym; ścisłym. Jest raczej *odwzorowaniem*. Mamy tu relację idei do tego, co odwzorowane: do kopii. Wbrew temu, co się niekiedy przyjmuje, idee same z siebie „płodne” nie są. Nawet Platon takiego poglądu nie podtrzymywał. One bywają płodne *dzięki ludziom*, którzy biorą je za własne; „inwestują” w nie swój wysiłek; wierzą w ich prawdziwość. W tym też sensie (osobowym) mówimy o „koncepcjach” intelektualnych, przez analogię do *conceptio* w sensie fizycznym. „Koncepcje” intelektualne charakteryzują się trwałością, jakiej żaden wytwór w ogóle mieć nie może. Książki bywają ofiarą płomieni i wilgoci; myśli ludzkie jednak (nawet te „zawarte” w książkach) są trwalsze. „Praca” intelektualna ma specyficzny charakter – jeśli patrzymy na jej wyniki.

U progu powstania dojrzałej postaci filozofii ateńskiej mamy postać Sokratesa, z jego sztuką „położniczą”. Majeutyka Sokratesa ma na widoku „zrodzenie” myśli w umyśle ucznia. Chodzi tu o relacje międzyosobowe. Miłość istotnie musi mieć na widoku dobro innej osoby: mądrość; wiedzę; doskonałość moralną. Tak było w wypadku Sokratesa.

Płodność umysłu i płodność ludzka w pospolitym tego słowa znaczeniu bynajmniej ekwiwokacji nie zawiera. Jest tu analogia. Nie każdy mężczyzna bywa drugim Sokratesem (mężem opatrnościowym), ale każdy może być „mężem sprawiedliwym”. Nie każdy wychowuje Helladę, ale każdy ma prawo i obowiązek wychowywać własne dzieci. Zrodzenie w sensie fizycznym jest zapoczątkowaniem tego procesu.³⁸⁹ Można by to próbować nazwać bardziej ogólnie jako na przykład „chronienie życia; rozwijanie go”.³⁹⁰ Ten proces jest zapoczątkowany przez poczęcie embrionu, a każdy krok na drodze ku dojrzałemu życiu nowej istoty ludzkiej jest krokiem „odradzania się” w coraz to nowych postaciach: cnót moralnych i sprawności intelektualnych stanowiąc kroki na drodze ku pełni człowieczeństwa.³⁹¹ Oczywiście idee same z siebie w ten sposób płodnymi („wirtualnymi”) być nie mogą. Płodzenie dzieci i myśli różni się czymś istotnym od wytwarzania obiektów – mimo wszelkich uroszczeń inżynierii genetycznej.

„Mężem sprawiedliwym” staje się nie tylko ten, kto uwiecznia swe imię w – powiedzmy – książkach. Zazwyczaj mądrym (a więc i dobrym) człowiek staje się (o czym już była mowa) dzięki znalezieniu pokoju. „W młodości, kiedy umysł daje się unosić różnym porywom, dusza człowieka młodego staje się dobra nie dzięki nauce, ale dzięki znalezieniu pokoju”.³⁹² „Zatrzymanie” ruchu wyobrażeń jest praktycznym warunkiem zdobycia mądrości.³⁹³

³⁸⁹ Summa Theologiae I-II, q. 100 a. 5 ad 4. Ad quartum dicendum quod statim ratio naturalis homini dictat quod nulli iniuriam faciat, et ideo praecepta prohibentia nocumentum, extendunt se ad omnes. Sed ratio naturalis non statim dictat quod aliquid sit pro alio faciendum, nisi cui homo aliquid debet. Debitum autem filii ad patrem adeo est manifestum quod nulla tergiversatione potest negari, eo quod pater est principium generationis et esse, et insuper educationis et doctrinae.

³⁹⁰ Contra Gentiles, lib. 3 cap. 123 n. 8. Quia vero necesse est ad id quod est optimum in homine, alia omnia ordinari, coniunctio maris et feminae non solum sic ordinata est legibus secundum quod ad prolem generandam pertinet, ut est in aliis animalibus, sed etiam secundum quod convenit ad bonos mores, quos ratio recta disponit vel quantum ad hominem secundum se, vel secundum quod homo est pars domesticae familiae, aut civilis societatis. Ad quos quidem bonos mores pertinet individua coniunctio maris et feminae.

Contra Gentiles, lib. 4 cap. 58 n. 6. Sic igitur est et in spirituali vita. Sunt enim quidam propagatores et conservatores spiritualis vitae secundum spirituale ministerium tantum, ad quod pertinet ordinis sacramentum; et secundum corporalem et spiritualem simul, quod fit per sacramentum matrimonii, quo vir et mulier conveniunt ad prolem generandam et educandam ad cultum divinum.

Contra Gentiles, lib. 4 cap. 78 n. 2. Ea autem quae populo per ministros Ecclesiae dispensantur, sacramenta dicuntur. Matrimonium igitur secundum quod consistit in coniunctione maris et feminae intendunt prolem ad cultum Dei generare et educare est Ecclesiae sacramentum: unde et quaedam benedictio nubentibus per ministros Ecclesiae adhibetur.

³⁹¹ Super Sent., lib. 4 d. 42 q. 1 a. 2 ad 9. Pater autem corporalis, ut dicit philosophus in 8 Ethic. tria dat, esse, nutrimentum, et instructionem; et ideo spiritualis pater aliquis alicujus dicitur ratione alicujus horum trium. Tamen ex hoc quod est spiritualis pater, non habet cognationem spiritualem, nisi conveniat cum patre quantum ad generationem, per quam est esse.

³⁹² Contra Gentiles, lib. 1 cap. 4 n. 4. Tum etiam propter multa quae praeexiguntur, ut dictum est. Tum etiam propter hoc quod tempore iuventutis, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altae veritatis cognitionem, sed in quiescendo fit prudens et sciens, ut dicitur in VII Physic. Remaneret igitur

Nowe życie pojawia się „pomiędzy” kobietą a mężczyzną – w rodzinie. Warunkiem zachowania tegoż istnienia jest wierność; zachowanie relacji między osobami. Tę zdolność rodzenia ma człowiek wspólną z roślinami i zwierzętami; pryncypium wszelako rodzenia dochodzi u człowieka do rozwiniętej, eminentnej postaci. Scholastycy (za Arystotelesem) mówią o anima vegetativa jako o pryncypium rodzenia. Nie jest nim anima sensitiva, a przekonanie o „kreatywnej sile Erosa” jest absurdem. Uczucia *zawsze są bierne*, a pożądanie nie jest wyjątkiem. Niczego „kreować” nie mogą. Venus genetrix jest *wytworem* wyobraźni poetyckiej. Czynne są jedynie władze wegetatywne i władze umysłowe. W tym więc punkcie spotyka się rodzenie w sensie wegetatywnym (jabłoń wszak rodzi owoce) z rodzeniem w sensie „płodzenia myśli” oraz wychowywania.

Płodność bywała postrzegana jako szczególne błogosławieństwo Boże. Posiadanie dóbr materialnych i partycypacja w procesie ich wytwarzania wydaje się czymś nikłym wobec możliwości zostawienia trwałego śladu na Ziemi. Dzieci nim *bywają* – przynajmniej w cywilizowanych społeczeństwach, które dają rodzicom *pełną wolność* wychowania potomstwa.³⁹⁴ Wszelkie wytwory ludzkie rozpadają się same z siebie; co więcej, samą ich naturą wydaje się podleganie „biodegradacji”. Wartości przekazywane potomstwu przynajmniej potencjalnie rozpadowi ulegać nie muszą.³⁹⁵ Tak samo dzieła ludzkiego ducha: treści przemyśleń, odkryć. Społeczeństwo cywilizowane ze szczególnym pietyzmem chroni materialne nośniki tych dzieł ludzkiego ducha: książki, zapis nutowy oraz same dzieła sztuki, w których materia splata się z tym, co niematerialne (rzeźba, malarstwo). One są *więcej* niż wytworami – przynajmniej powinny tym być w społeczeństwie cywilizowanym. Teorie naukowe (w klasycznym tego słowa znaczeniu) wytworami nie są. Tylko w sensie neopozytywistycznym są one podporządkowane wytwarzaniu za pośrednictwem modeli naukowych.

„Posiadamy” rzecz wytworzoną ręką ludzką tylko w tym sensie, że staramy się *zatrzymać jej naturalny rozpad*. Ponieważ jest to wartością społecznie uznaną, stąd też producent dóbr materialnych – z racji tej dominacji nad ich naturalnym rozpadem – jest w *posiadaniu pewnej wartości*. Nie jest on oczywiście, jak sądzili Hegel i Marks – panem natury; jest on panem, czy też raczej „strażnikiem” rozpadu wytworów na elementy: byty naturalne. Aequitas wytworu to jego kontrolowany przez człowieka rozpad.

Istnieją dwa aspekty ludzkiej pracy. Jednym jest przyporządkowanie do idei wytworu; drugim (bliższym egzystencjalnie) jest przyporządkowanie go do elementarnej struktury społecznej, jaką jest rodzina. W obu wypadkach (i jakby we wspólnym dla obu mianowniku) praca ma aspekt, a co więcej: pryncypium w moralnej odpowiedzialności. Agere zawsze

humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiae tenebris: cum Dei cognitio, quae homines maxime perfectos et bonos facit, non nisi quibusdam paucis, et his etiam post temporis longitudinem proveniret.

³⁹³ Aristoteles, *Physica*, VII, rodz. 3.; S. Thomas *In Phys.*, VII, lect. 6, nr 7; 9.

³⁹⁴ Por. Wstęp. Pokój umysłu – pryncypium aktywności życiowej, s. 29, przyp.14.

³⁹⁵ *Super Sent.*, lib. 4 d. 42 q. 1 a. 2 ad 9. Pater autem corporalis, ut dicit philosophus in 8 *Ethic.* tria dat, esse, nutrimentum, et instructionem; et ideo spiritualis pater aliquis alicujus dicitur ratione alicujus horum trium. Tamen ex hoc quod est spiritualis pater, non habet cognationem spiritualement, nisi conveniat cum patre quantum ad generationem, per quam est esse.

bowiem poprzedza *facere*; czy to jako czyn ducha jedynie, czy to jako czynność podstawowej struktury socjalnej (rodzina jest jednością ducha i ciała zarazem).

Zawsze chodzi o zachowanie w wytwarzaniu elementarnej równowagi (*aequitas*), a „wzrost zrównoważony” jest wyrazem tejże równowagi. Istotną sprawą jest to, że nie można go osiągnąć inaczej, jak tylko respektując *źródłową aequitas* ludzkiego *agere* (sprawiedliwości); tyleż w wymiarze „kreatywności ducha”, co w wymiarze płodności ludzkiej będącej splotem działania somatycznego i duchowego. Tak musi wyglądać „ekologia integralna”. Ona domaga się przede wszystkim sprawiedliwości. Sprawiedliwością sensu largo jest uznanie istnienia *niepodważalnych praw* natury (nauka polega na ich odkrywaniu), a dalej *niepodważalnych praw* rządzących relacjami ludzkimi. Dalej sprawiedliwością („ekologią ducha”) będzie *zachowanie* odkrytych już praw i *prawd*. Wszelkie próby manipulacji prawdami tradycyjnie już przyjętymi i wypracowanymi ogromnym wysiłkiem *Ojców* naszej cywilizacji są nieludzkie, niegodziwe i bezrozumne.

Prymat prawa naturalnego stanowi fundament cywilizacji zachodniej. Na przekonaniu, że prawa natury są realne i poznawalne, opiera się możliwość rozwijania nauk i sztuka. Opiera się prawo rzymskie, a także perspektywa nadprzyrodzonego powołania człowieka. Wszystkie byty w ogóle są przynajmniej *wykonawcami* „sprawiedliwości” natury. Człowiek jednak poza tym, że *musi* się jej podporządkować, *może* tę sprawiedliwość ponadto poznać i umiłować.

Rozdział XXIII. Consilium o. Conscientia. Sumienie jako współ-wiedza

Sięgając do korzeni, natrafiamy na wyrazy, które wszakże zmieniają pierwotne znaczenie. Wyraz „sumienie” jest dotychczas używany powszechnie, wszelako nie tak ściśle jak niegdyś. Na ścisłość tę bez wątpienia (negatywnie) wpłynęło inne (nowożytne) pojęcie świadomości, które jest poniekąd jego „tłumaczeniem” na język (specyficznie) filozoficzny.

Tomasz z Akwinu podaje nasypującą etymologię tego wyrazu: conscientia dicitur quasi cum alio scientia (sumienie wiedza dzielona z kimś).³⁹⁶ Zostawiając na boku kwestie językoznawcze (których zapewne sam Tomasz nie miał zasadniczo na myśli) trzeba by powiedzieć, że takie (wskazane przez Tomasza) znaczenie tego wyrazu mogłoby się nasunąć chyba każdemu, kto posługiwałaby się dość sprawnie językiem łacińskim lub jakimś innym, przez łacinę ukształtowanym, a w którym ta łączność znaczeniowa istniałaby dość wyraźnie. Tomasz tak oto wyjaśnia, czym jest conscientia:

³⁹⁶ Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 2 ad 4. Ad quartum dicendum, quod conscientia non dicitur scientia simpliciter, sed secundum quid, scilicet secundum aestimationem illius cuius est conscientia: dicitur enim conscientia, secundum quod aliquis sibi conscius est. Quamvis autem scientia semper sit verorum, non tamen quidquid aliquis aestimat se scire, verum est: et ita non oportet quod semper sit conscientia vera.

Summa Theologiae I, q. 79 a. 13 co. Et hoc patet tum ex ratione nominis, tum etiam ex his quae secundum communem usum loquendi, conscientiae attribuuntur. Conscientia enim, secundum proprietatem vocabuli, importat ordinem scientiae ad aliquid, nam conscientia dicitur cum alio scientia. Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actum.

Summa Theologiae I, q. 79 a. 13 co. Quae quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo, secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse, secundum illud Eccle. VII, scit conscientia tua te crebro maledixisse aliis, et secundum hoc, conscientia dicitur testificari. Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam iudicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum, et secundum hoc, dicitur conscientia instigare vel ligare. Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam iudicamus quod aliquid quod est factum, sit bene factum vel non bene factum, et secundum hoc, conscientia dicitur excusare vel accusare, seu remordere. Patet autem quod omnia haec consequuntur actualement applicationem scientiae ad ea quae agimus.

Summa Theologiae I, q. 79 a. 13 ad 1. Ad primum ergo dicendum quod conscientia dicitur spiritus, secundum quod spiritus pro mente ponitur, quia est quoddam mentis dictamen.

Summa Theologiae I, q. 79 a. 13 co. Uno modo, secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse, secundum illud Eccle. VII, scit conscientia tua te crebro maledixisse aliis, et secundum hoc, conscientia dicitur testificari. Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam iudicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum, et secundum hoc, dicitur conscientia instigare vel ligare. Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam iudicamus quod aliquid quod est factum, sit bene factum vel non bene factum, et secundum hoc, conscientia dicitur excusare vel accusare, seu remordere.

Uniwersalne zasady prawa wchodzą w sferę tzw. synderezy (prasumienia), natomiast motywy racjonalne, ściśle dostosowane do działania, wchodzą w sferę sprawności (habitus); sprawności rozumu wyższego lub niższego. Syndereza w tym to sylogizmie (działania) podaje przesłankę większą sylogizmu (a rozważanie jej jest aktem prasumienia), natomiast przesłankę mniejszą podaje rozum niższy lub wyższy (a rozważanie jej jest rozważaniem samego aktu działania). Rozważanie zaś wyprowadzonego dalej wniosku należy do sumienia [...] Sumienie może wyrzucać nam to, czegośmy dokonali albo sprzeciwiać się temu, co zrobić chcemy. Stąd też (etymologicznie) s-umienie, to jakby „umienie z innym” (quasi cum alio scientia), ponieważ wiedza ogólna jest stosowana do aktu działania in concreto [ten akt ma taką z nią łączność]: czy też może z racji tego, że ktoś jest sam świadom tego, co czyni (lub czynić zamierza). Stąd też nazywane ono bywa orzeczeniem rozumu, czy też jego wskazówką. Jak widać, sumienie może się mylić: nie za względu na błąd prasumienia, ale przez błąd rozumu [...] Oto jak różnią się: prasumienie, prawo naturalne i sumienie. Prawo naturalne to same uniwersalne zasady prawa; prasumienie to sprawność ich poznania (czy też władza ich poznania wraz z tąże sprawnością). Natomiast sumienie to jakieś zastosowanie [znajomości] prawa naturalnego do czynienia czegoś – na sposób wniosku [sylogizmu działania].³⁹⁷

Ablativus „alio” mógłby się odnosić po równi do osoby i rzeczy: wiedzę dzielimy z *osobą*, której się radzimy albo korygujemy ją wedle *prawa*, które jest nam znane. „Wiedza ogólna zastosowana bywa do czynu konkretnego” – (scientia universalis ad actum particularem applicatur) – wedle niej postępujemy. Jako że sylogizm działania, czyli zastosowanie pryncypiów do rozkazu działania in concreto omawia Tomasz od strony *osobowej*, a consilium-namysłu nad okolicznościami czynu dokonuje *jednostka* (okoliczności te są materią tegoż sylogizmu działania), to consilium jest namysłem kogoś, kto jest świadom *własnej* odpowiedzialności (est *sibi* conscius).

Określenie „sibi conscius” wyraża tożsamość osobowości moralnej. Odpowiedzialność to „identyczność” mojego „ja” wczoraj, dziś i jutro. Mogę sobie wyobrazić „mnie sprzed lat dwudziestu” (z dystansu), wszelako sumienie każe mi poszukiwać jedności tego, co minęło i tego, co nastąpi. Czasami wszelako – gdy brak pełnej dojrzałości – bardziej czujemy się częścią pewnego „my”, które poniekąd naszą tożsamość „definiuje”.

„Rzecz” bywa przedmiotem takiego namysłu-consilium, który w języku współczesnym określamy mianem dialogu. „Rzecz” może być poddana pod rozagę (bywa

³⁹⁷ Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 4 co. Et quia universalia principia juris ad synderesim pertinent, rationes autem magis appropriatae ad opus, pertinent ad habitus, quibus ratio superior et inferior distinguuntur; synderesis in hoc syllogismo quasi majorem ministrat, cujus consideratio est actus synderesis; sed minorem ministrat ratio superior vel inferior, et ejus consideratio est ipsius actus; sed consideratio conclusionis elicita, est consideratio conscientiae. [...] conscientia et factis remurmurat, et faciendis contradicit: et inde dicitur conscientia, quasi cum alio scientia, quia scientia universalis ad actum particularem applicatur: vel etiam quia per eam aliquis sibi conscius est eorum quae fecit, vel facere intendit: et propter hoc etiam dicitur sententia, vel dictamen rationis: et propter hoc etiam contingit conscientiam errare, non propter synderesis errorem, sed propter errorem rationis [...] Et secundum hunc modum patet, qualiter differant synderesis, lex naturalis, et conscientia: quia lex naturalis nominat ipsa universalia principia juris, synderesis vero nominat habitum eorum, seu potentiam cum habitu; conscientia vero nominat applicationem quamdam legis naturalis ad aliquid faciendum per modum conclusionis cujusdam.

tak nader często) przez kogoś, kto zasadniczo zamierza (*intendit*) realizować ten sam cel; posługuje się wiedzą nam-ludziom wrodzoną (*synderezą*); wspólną w sposób tak czytelny, by dało się nawiązać z nim rozumny dialog. Taki dialog sensu largo nawiązujemy obecnie z samym Tomaszem: wszak w jego pismach właśnie poszukujemy niezmiennej (a więc i ważnej 750 lat po jego śmierci) wiedzy na temat tego, jak formować sumienie tu i teraz. Co do *intentio* („wytężenia” woli) samego Tomasza ku wspólnemu nam wszystkim celowi nie mamy wątpliwości. Odnośnie zatem do Tomasza chcielibyśmy stwierdzić: *est nobis conscius*.

Lex universalis sensu largo może być przedmiotem wiedzy teoretycznej. Mówimy wszak (za Arystotelesem) o niezmiennych prawach natury i równie niezmiennej naturze ludzkiej: istoty wyróżnionej w naturze rozumnością. *Rationale to differentia specifica* definicji człowieka. Stąd też zanim zajmimy się sposobem bycia człowieka w konkretnej życiowej sytuacji, możemy wprzód zastanowić się, jak w ogóle (*in universali*) „zachowuje się” (w etymologicznym tego słowa znaczeniu bycia „zachowawczym”) natura ludzka – zawsze i wszędzie. Co więcej, wydaje się, że nie tylko „możemy”, ale *powinniśmy* to uczynić, zważywszy, że materialne okoliczności czynu mnożyć się mogą potencjalnie w nieskończoność, co sprawia, że wnioski sylogizmu działania nie są absolutnie pewne, podczas gdy – przeciwnie (wedle *Analitik Wtórych*) – wiedza teoretyczna daje nam zupełnie pewne wnioski, które służyć dalej mogą jako *podstawa* sylogizmu działania. Chodzi bowiem o to, by „budować na skale”³⁹⁸. Konfiguracja przedmiotowych stanów faktycznych jest stała na tyle, by pozyskać pewne (niezmienne) wnioski nauki teoretycznej. Konfiguracja przedmiotowych stanów, które nazwalibyśmy „faktycznymi” ze względu na to, że są wytwarzane (*facta*) przez człowieka, takiej pewności nie ma. Stąd rodzi się w nowożytności idea „przygodności faktów” zradykalizowana przez Wittgensteina do postaci tak zwanego „atomizmu logicznego”: fakty rzekomo są *w ogóle ze sobą niepowiązane*. Gdyby – jak chce Wittgenstein – „wiedza była działalnością” (*Tractatus*, 4.112), wniosek taki *wydałby się* uprawniony. Przedmiotem działania (wnioskiem sylogizmu działania) są stany rzeczy, których nie poznajemy tak ściśle, jak wszystko to, w co bezpośrednio nie ingerujemy. Filozofia grecka (i filozofia klasyczna w ogóle) ma za przedmiot zasadniczo *FYSIS*, czyli to, w co właśnie nie ingerujemy, a istnieje ono niezależnie od tego, czy tego chcemy, czy też nie. Relacje między poszczególnymi rzeczami naturalnymi są dość czytelne dopóty, dopóki nie wkraczają w sferę „działalności” właśnie. Niektóre z „rzeczy” albo człowiek sam wprost „sprawia” (jako własne wytwory); inne wpływają na jego działanie jako materia o stosunkowo złożonej strukturze – różnej od struktury bytów naturalnych. Te ostatnie zawsze możemy poznać na drodze abstrakcji i stąd uzyskać o nich uniwersalną właśnie wiedzę. Problem polega na tym, że wiedza ta wydaje się wielu mało wartościowa.

Rzeczy materialne dla czynu moralnego mają istotnie znaczenie drugorzędne, bo instrumentalne. Zasadniczo zajmuje nas raczej natura, w której tkwi rozumność i wolność – istot nam podobnych, a tę na drodze uogólniania zjawisk poznać niezwykle trudno. Przede wszystkim jednak zajmuje nas natura Bytu Najdoskonalszego, który jest przecież celem

³⁹⁸ Super Mt. [rep. Leodegarii Bissuntini], cap. 7 l. 2. Unde super mutabile aedificant. Quidam autem audit ut faciat et diligit; et hic aedificat super petram, quia super firmum et stabile; Prov. XXII, 6: adolescens iuxta viam suam, etiam cum senuerit, non recedet ab illa. Istud enim fundamentum est super caritatem.

naszego życia, gdyż „Celem całej natury jest Dobro Najwyższe” (Aristoteles, *Metaphysica*, I, c. 2, 982b 6-7). Stąd mówiąc o wiedzy uniwersalnej nie mamy na względzie wyłącznie tej, która jest wnioskiem uogólnień obserwowanych zjawisk, ale zasadniczo wiedzę co do pryncypiów (zasad), a przede wszystkim wiedzę o Zasadzie (Arché) całego świata (Metaph., XII, c. 7, 1072b 13-14). Chodzi o wiedzę „boską”. Ta zaś może być (jak pisze Arystoteles) dwojaka: może być to wiedza o Bogu i wiedza samego Boga (Metaph., XII, c. 7, 983a 5-7). Ta pierwsza to metafizyka; pryncypia zaś drugiej zostały ludziom udzielone nie na drodze naturalnej, ale na drodze darmowego daru wiary, która mówi o Bogu (ludziom nawet zgola niewykształconym) więcej niż filozofia – ludziom najbardziej wykształconym.³⁹⁹

Problematyka moralna jest przedmiotem *drugiej* części Summy Teologicznej. Wiedza teoretyczna jest podana *wcześniej*: w *pierwszej* części Summy. Nie jest to tylko teologia naturalna (metafizyka). Nawet jeżeli pierwsze 26 kwestii Summy to prawie wyłącznie metafizyka, to począwszy od kwestii 27 Summa opiera się pryncypiach „wiedzy samego Boga” nadnaturalnym sposobem udzielonych człowiekowi: od tej kwestii zaczyna się Traktat o Trójcy św. Stosunek ludzi do metafizyki i teologii zdecydował o tym, jak (historycznie) pojmowano („w drugiej kolejności”) wyraz conscientia (sumienie).

Wyraz conscientia przeszedł do języków nowożytnych, utracił jednak zarazem swe pierwotne (nawet Cycerońskie) znaczenie. Objawienie zniszczyć tego „pogańskiego” archetypu nie mogło, gdyż łaska nie niszczy natury, ale ją doskonali. Języki nowożytne były jednak zarazem językami używanymi przez *filozofów* nowożytnych. Tzw. „racjonalizm” (ikona nowożytności) zdecydował o specyficznym stosunku zarówno do „pogańskiego” jak i chrześcijańskiego znaczenia wyrazu conscientia.

Na wstępie do Medytacji Descartes deklaruje, że celem jego jest udowodnienie istnienia Boga i nieśmiertelności duszy ludzkiej. Nie wiadomo, czy deklaracja ta była szczerą, bo sposób cytowania Rom. 1. 19 nn., kazałby o tym wątpić, nie ulega wszelako kwestii, że admiraacja, jaką darzyli Medytacje marksieści, dowodzi, że „istnienie Boga” pojęto tu raczej osobiście.

Klasyczny dowód na istnienie Boga polega na posłużeniu się doświadczeniem w celu *poddania umysłu* ludzkiego prawdzie o istnieniu Boga. Następnie zaś sensownym wydaje się poddanie tegoż umysłu pod *posłuszeństwo wiary*. Racjonalizm tego rationabile obsequium (Rom. 12.1) nie uznaje, gdyż rationale pojęto opacznie. Maritain stwierdza, że Descartes uczynił coś zgola tradycji przeciwnego: *posłużył się Bogiem* w celu legitymizacji wartości doświadczenia świata. Dokonał „sekularyzacji” tzw. motywu wiarygodności wiary. Chrześcijanin przyjmuje Objawienie z motywu prawdomówności Boga (credit Deo), po to, aby Weń potem uwierzyć (credere in Deum), tzn. *skierować ku* Niemu swe życie. Otóż Descartes motyw prawdomówności Boga wykorzystał w celu upewnienia się co do realności świata materialnego (Medytacja. 5. 70-71). O praktycznym wpływie kartezjanizmu w tym punkcie możemy się przekonać zastanawiając się nad (znamienną) nieścisłością wyrażenia „wierzyć w”; nad tym, że pierwotne *credere in* straciło swe ścisłe znaczenie. Potocznie

³⁹⁹ In Symbolum Apostolorum, pr. [...] nullus philosophorum ante adventum Christi cum toto conatu suo potuit tantum scire de Deo et de necessariis ad vitam aeternam, quantum post adventum Christi scit una vetula per fidem: et ideo dicitur Isai. XI, 9: repleta est terra scientia domini. [...]

mówimy np., że wierzymy (lub nie wierzymy) w piekło lub demony, zamiast ściśle mówić o wierze w *istnienie* piekła i demonów. Bez wyrazu „istnienie” tu wtrąconego wyrażenia tego typu sugerowałyby, że *życzymy sobie* istnienia tych obiektów, co jest nonsensem (i zapewne skłania wielu do „niewiary”). „Wierzymy w istnienie” tego wszystkiego, co wykracza poza aktualny krąg opracowanego przez nas doświadczenia świata. „Na wiarę” zresztą przyjmujemy olbrzymią większość informacji, co do których prawdziwości sami osobiście upewnić się nie możemy. Tym samym jednak wcale nie kierujemy ku nim naszego życia, chyba że za lewicą heglowską chcielibyśmy przyjąć, że celem ludzkości jest opanowanie materialnego świata.

Wskutek rozbratu z doświadczeniem tegoż (stworzonego wszak przez Boga) świata, „Bóg Descartes’a” pojawia się przede wszystkim w myśli ludzkiej; tradycyjnie zaś był Bytem Transcendentnym (niezależnym od myślenia). Ewolucja idealizmu nowożytności przebiega w kierunku prób coraz ściślejszego podporządkowania Boga myśleniu ludzkiemu.

U Kanta rolę „prawdomówności Boga” będzie spełniać specjalne (zwane „krytycznym”) nastawienie filozofii. Ono to będzie go upewniać co do „granic możliwego doświadczenia”. U Husserla zaś tę rolę będzie spełniać tzw. redukcja fenomenologiczna. „Zawieszamy” nasze przekonanie co od realności świata, ale (co znamienne) zawieszamy też *całą naszą wiedzę* na temat Boga.

W filozofii klasycznej *lex universalis* to system sądów o koniecznych przedmiotowych stanach rzeczy (również rzeczy materialnych). Porządek tych stanów rzeczy pochodzi od Transcendentalnego Źródła – na drodze stworzenia. Na drodze *Objawienia* dany bywa pewien „prosty wgląd” w ową wiedzę zawartą w prawie wiecznym (*lex aeterna*). Tę miarę potem przykładamy do konkretnej sytuacji, w której się znajdujemy po to, aby działać godziwie. *Miara i mierzone są wyraźnie różne*.

Zupełnie inaczej będzie, jeżeli miara straci walor przedmiotowy, a zostanie „inkorporowana” (za Descartes’em, Kantem i Husserlem) w sferę myśli ludzkiej. W tym bowiem wypadku będziemy „mieli” aprioryczną wiedzę (złudzenie jej posiadania), do której potem próbować będziemy przykładać poszczególne obiekty, które pojawią się w jej tle. Nie jest to „zwykłe” sofistyczne „*homo mensura*”, jest to wszelako idealistyczna „*mensura humanitatis*”. Miara traci charakter transcendentny, zyskuje zaś charakter „humanistyczny”.

Począwszy od Descartes’a owo poniekąd „naturalne” znaczenie „*cum alio scientia*” ulega zmianie. Najprościej byłoby dla człowieka wierzącego powiedzieć, że z *Bogiem* dzieli on wiedzę o porządku świata, gdyż w Jego wiedzy (z Jego woli) partycypuje. Wówczas można by zapisać „*cum Alio scientia*”, a „*alio*” pojmować jako ablativus rodzaju męskiego. Zwracamy się wszak do Boga jako do Ojca. *On jest naszym Ojcem*.

Poganin być może wprost takiego pytania nie postawi. „*Alio*” może potraktować jako ablativus rodzaju nijakiego, gdyż wiedza jest *czymś* (a dopiero dalej stwierdzamy, że pochodzi ona od *Kogoś*). W ujęciu „pogańskim” chodziłoby o wskazanie na porządek transcendentny (bo ten od Talesa zawsze zajmował filozofię *klasyczną*) bez wyraźnego odwołania się do Źródła, ale też i bez celowego się Odeń odcięcia. W tym sensie List do Rzymian (2. 14, 15) mówi o poganach, którzy postępują godziwie „*idąc za naturą*”: „Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. [15.] Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na

przemian ich oskarżające lub uniewinniające” (BT). Chodzi o kierowanie się głosem sumienia, tzn. intelektem praktycznym. Mimo że *aktualnie* nie bierzemy pod uwagę pochodzenia prawa od Źródła, to sprawę tę możemy pozostawić do rozstrzygnięcia w dogodnym czasie.⁴⁰⁰

⁴⁰⁰ Thomas, Super Rom., cap. 2, Lect. 3, nr 214-221: [...]commendat in eis legis observantiam, cum dicit naturaliter faciunt quae sunt legis, id est, quae lex mandat, scilicet quantum ad praecepta moralia, quae sunt de dictamine rationis naturalis, sicut et de Iob dicitur, quod erat iustus et rectus ac timens Deum et recedens a malo. Unde ipse dicit: vestigia eius secutus est pes meus, vias eius custodivi. Sed quod dicit naturaliter, dubitationem habet. Videtur enim patrocinari Pelagianis, qui dicebant quod homo per sua naturalia poterat omnia praecepta legis servare. Unde exponendum est naturaliter, id est per naturam gratia reformatam. Loquitur enim de gentilibus ad fidem conversis, qui auxilio gratiae Christi coeperant moralia legis servare. Vel potest dici naturaliter, id est per legem naturalem ostendentem eis quid sit agendum, secundum illud Ps. IV, 7 s.: multi dicunt: quis ostendit nobis bona? Signatum, etc., quod est lumen rationis naturalis, in qua est imago Dei. Et tamen non excluditur quin necessaria sit gratia ad movendum affectum, sicut etiam per legem est cognitio peccati, ut dicitur infra III, 20, et tamen ulterius requiritur gratia ad movendum affectum. Tertio ostendit eorum dignitatem, in hoc scilicet quod huiusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex, inquantum scilicet funguntur officio legis ad seipsos, instruendo se et inducendo ad bonum, quia, ut philosophus dicit Ethic., lex est sermo coactionem habens ab aliqua prudentia et intellectu procedens. Et ideo dicitur I Tim. I, 9, quod iusto lex non est posita, id est, exteriori lege non cogitur, sed posita est iniustis, qui indigent exteriori cogi. Et iste est supremus gradus dignitatis in hominibus, ut scilicet non ab aliis, sed a seipsis inducantur ad bonum. Secundus vero gradus est eorum qui inducuntur ab alio, sed sine coactione. Tertius autem est eorum qui coactione indigent ad hoc quod fiant boni. Quartus est eorum qui nec coactione ad bonum dirigi possunt. Ier. II, 30: frustra percussi filios vestros, disciplinam non receperunt. Deinde, cum dicit qui ostendunt, ostendit quomodo ipsi sunt sibi lex, quod quidem accipere possumus ad similitudinem legis quae ab exteriori homine proponitur, quae scilicet consuevit ad infirmitatem et memoriam scripto tradi; et similiter illi qui legem observant absque exteriori auditu legis, ostendunt opus legis scriptum, non quidem atramento, sed, primo quidem et principaliter spiritu Dei vivi, ut dicitur I Cor. III, 3. Secundo, etiam humano studio, Prov. III, 3: describe ea in tabulis cordis tui, scilicet praecepta sapientiae. Unde et hic sequitur in cordibus suis, non Pergameno, aut tabulis lapideis, sive aereis. Ier. XXXI, 33: dabo legem meam in visceribus eorum et in corde eorum superscribam eam. Deinde, cum dicit testimonium reddente, probat quod dixerat, scilicet quod opus legis sit in cordibus eorum inscriptum per quaedam opera quae huiusmodi scriptum annuntiant. Et, primo, ponit illa opera, quorum unum est testimonium conscientiae, quod tangit dicens testimonium reddente illis conscientia, quae quidem nihil aliud est quam applicatio cognitionis habitae ad iudicandum de aliquo opere, utrum sit bene vel male factum. Unde huiusmodi conscientia quandoque testimonium perhibet de bono, secundum illud II Cor. I, 12: gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae quandoque autem de malo Eccle. VII, 23: scit conscientia tua, quia et tu crebro maledixisti aliis. Non autem potest aliquis perhibere testimonium de aliquo opere, quod sit bonum vel malum, nisi per hoc quod habet legis notitiam. Unde hoc ipsum quod conscientia testimonium reddit de bono vel malo, est evidens signum quod in corde hominis sit opus legis descriptum. Aliud autem opus est accusatio et defensio, quae sine notitia legis esse non possunt. Et quantum ad hoc dicit et cogitationum, id est, cogitationibus, accusantium aut etiam defendentium, id est, accusantibus vel defendentibus, more Graecorum, qui genitivis loco ablativorum utuntur. Et hoc inter se invicem. Insurgit enim homini circa aliquod factum aliqua cognitio accusans, dum propter rationem aliquam cogitat se male fecisse. Ps. XLIX, 21: arguam te, et statuam contra faciem tuam. Is. III, 9: agnitio vultus eorum respondebit eis. Quandoque etiam insurgit aliqua cognitio defendens, dum per aliquam rationem cogitat se fecisse bene, secundum illud Iob XXVII, v. 6: non reprehendet me cor omni vita mea. Et inter hanc accusationem et defensionem locum habet testimonium conscientiae, cui statur. Potest et aliter legi, ut dicatur testimonium reddente illis conscientia ipsorum, quae scilicet conscientia non solum est operum, sed etiam cogitationum, de quibus scilicet homo conscientiam habet, sed primum melius est. [...] tłum. pol. Wykład Listu do Rzymian (J. Salij), Poznań 1987, s. 49-50.

Jeżeli jednak nie ograniczymy się do „rodzaju nijakiego”, to będziemy mieli na myśli raczej *kogoś* (gdyż osoba nigdy rodzajem nijakim wyrażona być nie może). Używamy rodzaju męskiego zgodnie z tekstem Psalmu 1., który mówi o mężu, „który nie idzie za radą występnych”. Isz („mąż”) nie oznacza jednak wyłącznie mężczyzny; oznacza osobę wyróżnioną godnością rozumienia prawa Bożego. Jakub Wujek pisze: „Acz greckie i łacińskie księgi mają: Błogosławiony mąż: ale tu, jako i na wielu innych miejscach słowo żydowskie Isz, nie tylko męża, ale wszelkiego człowieka, tak mężczyznę jako i białogłową, tak męża, jako i młodzieńca znamionuje [...gdyż] mężnie sobie poczynać musi [...] każdy kto chce być szczęśliwym” (comm. ad locum). Miarą prawa on oczywiście nie jest; jest jednak kimś, kto w jego rozumieniu partycypuje. „Partycypuje” może nawet w sposób eminentny, gdyż Księga Przysłów mówi o „niewieście mężnej” (31. 10). O Niewieście Księgi Objawienia (rozdz. 12) (ściśle z Bogiem zjednoczonej) Pismo mówi: „Człowiek i człowiek narodził się w Niej” (Ps 86 (87). 5.⁴⁰¹ Człowiek (אִישׁ) (aish) i człowiek (אִשָּׁה) (u·aish). Nieużycie rodzaju nijakiego jest wskazaniem na godność osoby partycypującej w wiedzy o prawie wiecznym; osoby *znającej* prawo naturalne i objawione. „Znającej” (scientem), choć może nie uczącej (docentem) w pospolitym tego słowa znaczeniu.

Conscientia w sensie klasycznym ma takie właśnie znaczenie „dzielenia wiedzy”. Platon – w dialogach – tak dalece podkreślił ten aspekt wiedzy, że stracił de facto z oczu status wiedzy teoretycznej – to, że habitus scientiae to osobowa sprawność (dyspozycja) tkwiąca realnie w intelekcie człowieka. Ściśle rzecz biorąc „dzielić wiedzę” (aktualnie) z innymi wypadnie nam zawsze wówczas, gdy radzimy się (consiliamur) co do okoliczności czynu moralnego. O ile akt wiedzy teoretycznej spełniamy „w samotności” (jak to ujmuje Etyka Nikomachejska), to praktycznie naradzać się wypadnie zawsze z tymi, którzy widzą ten sam obiekt z różnych punktów widzenia, a zatem może pełniej. W tym punkcie jednak nie musimy posuwać się do skrajności postmodernizmu, który podważa istnienie obiektywnego porządku rzeczy. Bardzo rzadko zdarza się, że książka o wybitej wartości naukowej ma wielu autorów: spójność argumentacji i ciągłość wątku myśli wymaga rzeczowej „samotności” przemyśleń. Wszelako w wypadku działania jest już inaczej. Najwybitniejszy nawet dowódca wojskowy naradza się z innymi (choć decyzje potem podejmuje samodzielnie); najzręczniejszy bodaj chirurg zasięga porady innych, nie dlatego, że nie ufa samemu sobie, ale dlatego, że „ile” okoliczności materialnych jest adekwatnym przedmiotem wielu umysłów bardziej niż jednego. Sama wiedza teoretyczna, potem gdy ją zdobędziemy (jako dyscyplina) ma już oczywiście walor moralny. „Sumiennie” dzielimy się nią z innymi – mimo tego, że zdobyliśmy ją my sami. Otóż tego odróżnienia wiedzy teoretycznej i praktycznej zabrakło w nowożytnym pojęciu consciousness – świadomości.

Filozofia podmiotu (filozofia świadomości) wyklucza istnienie obiektów, które „widzę” ja i inny – *po równi* (istnienie takiego „trójkąta poznawczego”). Wyklucza istnienie przedmiotu transcendentnego (Ingarden): coś, co byłoby treścią świadomości, a zarazem

⁴⁰¹ Święty Ludwik Maria Grignon de Montfort, Traktat o doskonałym nabożeństwie

byłoby poza nią, wydaje się implikować sprzeczność. Fenomenologia wyklucza zatem *pochodzenie* wiedzy z zewnątrz – zgodnie ze stanowiskiem „antydogmatycznym” Fichtego. O ile klasyczny moralista jest – wedle tego, co ustaliliśmy – świadom-istnienia-czegoś o walorze przedmiotowym (faktycznego stanu rzeczy), to filozofia podmiotu za Descartes’em będzie raczej świadoma tzw. „rzeczywistości” tout court. „Rzeczywistość i świadomość nie wiążą się ze sobą – jak mówi Husserl – przypadkowo”. Jedno jakby „definiuje” drugie – przez wzajemną opozycję.

W Medytacjach Descartes wypowiada się niezwykle ostrożnie o walorze poznawczym swego „cogito”. Wartość tę ma ono wyłącznie, gdy jest aktualnie wypowiedziane – w *pierwszej osobie liczby pojedynczej* (Medytacja II, 27). Problemem ze zrozumieniem Medytacji będzie dla nas (obecnie) to, że mamy wszak przed oczyma znaki graficzne (zapisane w tej książce), a nie żadne „myślę”. „«Myślę» – mówi Kant – musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom (Vorstellungen)”. Skąd jednak mogę wiedzieć, że mając przed oczyma „przedstawienia”, gdy czytam wyrazy zapisane w „Krytyce”, istotnie spełniam *ten sam akt* *Ich denke*, który spełniał autor tej książki?

Wydaje się, że wiedzę od strony praktycznej lub bodaj tylko pragmatycznej *musimy* dzielić z innymi. Sumienność pracy umysłowej (oraz pracy w ogóle) wymaga wysiłku wyrażenia tego, co „podmiotowo” ważne w materialnych znakach *dostosowanych* do umysłu osoby innej. Chodzi o stosunkowo łatwe do przyjęcia znaki konwencjonalne, nawet jeżeli treść książki poza pospolite związki frazeologiczne daleko wykracza. *Używając* wiedzy w ten sposób spełniamy akt sumienia. Conscientia Tomasza jest *aktem* właśnie.

Jeżeli obecnie (w wieku XXI) jestem *subiektywnie* przekonany np. co do wartości filozofii Arystotelesa, to spoczywa na mnie *moralny* (choć może nie stricte naukowy) obowiązek „podzielenia się” tą wiedzą, czyli wyrażenia jej językiem współczesnym – bez naruszania jej istoty (tożsamości). Sumienie filozofa (a każde nasze działanie związane z poruszeniem ciała jest praktycznym działaniem sumienia) każe w ten sposób dzielić się swą najbardziej bodaj osobistą treścią świadomości. Tę myśl wyraża Platon w dobrze znanym tekście Politei (ks. VI, 516E-517A).

Wedle Tomasza, istotą świadomości jest bycie-świadomym-czegoś, bycie w poznawczej relacji do czegoś. To, co fenomenologia mówi o tzw. intencjonalności aktów świadomości, jest niczym. Intencja jest aktem woli, która praktycznie – i z zewnątrz – umożliwia porozumienie. Stwierdzenie zaś, że przedmiotem świadomości jest to, co w niej *tkwi*, to błędne koło. Wiedza – wg Arystotelesa – jest relatywem; jej bycie to bycie-w-relacji-realnej do przedmiotu *transcendentnego*. Otóż *praktycznie* zdajemy sobie z tego sprawę w momencie, kiedy współ-wypowiadamy to twierdzenie na przykład w żywej dyskusji, której „samotne” przemyślenia nigdy zastąpić całkowicie nie mogą. Chodzi o bycie świadomym tego, co ważne *dla nas* – jako ludzi złączonych tym samym pragnieniem poznania prawdy dla niej samej (Fileb), nie zaś chęcią forsowania własnego zdania przede wszystkim. Adekwatnym przedmiotem świadomości jest współbycie. Nasze My „definiujemy” przez zadanie moralne, które jest po równi wyzwaniem dla każdego z nas stanowiących wspólnotę.

„Inny” w sensie biblijnym to Isz – „podmiot” wyróżniony godnością świadomości; wiedzy dzielonej z innymi. Dzielimy te same pragnienia, bo też definicją miłości jest idem velle et idem nolle; tego samego chcieć i tego samego nie chcieć.

Jeżeli wiedzę naszą dzielimy w ten sposób: „sumiennie”, to stajemy się świadomiczegoś; istniejąc w relacji do przedmiotowych stanów faktycznych, które tym samym przestają być „obojętnymi”. Kultura w ogóle jest częścią tych stanów faktycznych, a dzieła filozofów – również (może nawet przede wszystkim). Stąd też zasadnym wydaje się pytanie, w jaki sposób filozofia podmiotu „zdefiniowała” „świadomość europejską” tak dalece, że tak wielu deklarowało się jako idealisci właśnie; a My, konstytuujące tę „tradycję” jest niemal synonimem nowoczesności.

Descartes wypracował pojęcie świadomości w pewnej elementarnej postaci. Co stanowi o atrakcyjności Medytacji tak dalece, że tzw. „racjonalizm” stał się niemal ikoną nowoczesności, a więc zdefiniował „tożsamość” też? Paradoksem wydaje się, że sama idea filozofii podmiotu, która wydaje skrajnym indywidualizmem, może mieć zarazem tak wielką „siłę unifikującą”.

Jak powiedziano, „zobaczyć” kartezjańskiego cogito nie podobna. Jak zatem z nim się „utożsamić”? Niektórzy może chcieliby rzetelnie powtórzyć za Descartes’em: „gdybym przestał myśleć od razu może przestałbym istnieć,” lub za Kantem: „«Myślę» musi towarzyszyć mi zawsze”. Jak jednak to *praktycznie* uczynić?

Koniecznym warunkiem porozumienia się ludzi w ogóle jest elementarna otwartość, którą najprościej pojąć jako wzajemną życzliwość. Nigdy nie zrozumiemy tego, czego *zrozumieć nie chcemy*, gdyż po prostu nie przyjmujemy tego do wiadomości. Powtórzmy definicję miłości: idem velle et idem nolle. Dlatego tylko, że zgadzamy się co do realności („inności”) *źródła* naszej wiedzy – de facto, choć może nie de iure – możemy się zgodzić co do treści tego, co od niego pochodzi; tzn. zrozumieć jego obiektywne znaczenie, nie przeinaczając go do postaci „subiektywnej”; nie zadając mu „hermeneutycznego gwałtu” cenionego przez Gadamera, bo ten ostatecznie musi prowadzić do solipsyzmu. Idem velle w sposób *naturalny* stoi na miejscu pierwszym. „Inny” jest akceptowany zasadniczo, gdyż cum alio scientia to *zainteresowanie życzliwe*, a nie np. hermeneutyka podejrzeń.

Wszelako mamy jeszcze tę drugą część: idem nolle. W Analitykach Wtórych Arystoteles podaje jako przykład tzw. „bystrości intelektu” błyskawiczne spostrzeżenie, że „życzliwą” rozmowa dwu ludzi może być dlatego, że mają oni wspólnego wroga. Tak *również bywa* definiowane „My”. Idem velle musi definiować tożsamość wspólnoty *zasadniczo*. Problem jednak w tym, czy i w jakim zakresie, tożsamość wspólnoty może być definiowana przez świadomość posiadania wspólnego wroga. Pytanie to wydaje się szczególnie ważne dla nas-Polaków. Solidarność naszego Narodu *pokazywała się* bowiem wyraźnie w momentach zewnętrznego zagrożenia. Mimo tego, nie stawiamy znaku równości między „pokazywała się” i „dochodziła do zaistnienia”. To, co stanowiło organiczną tkankę Naszego Narodu (idem velle) dochodziło do spełnienia w takich krytycznych sytuacjach.

Inaczej jest z tzw. filozofią podmiotu. Świadomość filozofii podmiotu jest również *de facto* świadomością czegoś, gdyż inaczej świadomość *realnie* funkcjonować nie może. Jest ona świadomością wspólnego wroga *zasadniczo*. Dla każdego idealisty (czego wyraźny dowód mamy w wypowiedziach Fichtego) „wrogiem” będą „fakty”, „rzeczy”, wszystko – generalnie – co swobodzie kreacji własnego świata zagraża. „Zagraża” na przykład widmo tzw. psychologizmu (choć nieczęsto czytuje się pisma np. Th. Lippsa); zagraża widmo scjentyzmu (choć Mach niewątpliwie był fizykiem, a winą jego jest nie „brak idealizmu”, ale beztraska w operowaniu uogólnieniami wniosków nauk przyrodniczych).

Można rzeczywistość (próbować) „definiować” w relacji do świadomości (i vice versa) albo prościej – za Fichtem – mówić o Ja w opozycji do Nie-Ja, co sprawę już stawia zupełnie jasno. Dla idealisty kluczowym będzie swoboda (moc) dowolnego przesuwania granicy między świadomością a rzeczywistością. Własnego Ich denke idealista *nie dzieli* w sposób *pozytywny* z nikim. Dzieli on z idealistami in spe tę samą dokładnie idiosynkrazję wobec „faktów”; „scholastyki” „metafizyki” etc. etc. Stąd na wstępie do „przełomowego” dzieła (Prolegomenów) Kant deklaruje: „*zamiarem* moim jest przekonać wszystkich, *aby porzucili* metafizykę ...”. „Wrogiem” jest wszystko, co świadomości zagraża, a tak też świadomość jest definiowana – przez bycie świadomością wspólnego wroga.

Oczywiście na dłuższą metę nienawiścią żyć się nie da. Jeżeli patrzymy na filozofię nowożytną, to odnotować musimy *fakt*, że od czasu powstania Medytacji do śmierci Heideggera (ostatniego z „wielkich”, po którym już „wielkich” racjonalistów nie ma i chyba nie będzie), mamy niewiele ponad 300 lat. Tymczasem filozofia od Talesa trwała przez lat 2500. Racjonalizm jest (smutnym) „epizodem”, który niknie na naszych oczach, wobec czego pojawia się pilna potrzeba sięgnięcia do źródeł, które *realnie* definiują naszą tożsamość europejską – przez idem *velle*.

Sam idealizm nie ma kwalifikacji po temu, aby stać się „wspólnym wrogiem” filozofii, którą mielibyśmy określić mianem realistycznej. Zgodnie z prawem implikacji logicznej powiemy: de falso quodlibet (z błędnych założeń wypływają wnioski tylko przypadkowe). Mamy prawo i obowiązek oprzeć się destrukcji, choć żywienie niechęci do tych, którzy destrukcji się dopuszczają, dlatego że się jej dopuszczają, a nie dlatego, że zniszczyli to, co cenne, na dłuższą metę prowadzi donikąd. Cel pozytywny musi dominować, gdyż idem *nolle* określa tożsamość wspólnoty jedynie wtórnie.

Wydaje się nadto – paradoksalnie – że „cenić” winniśmy nawet tych, „którzy destrukcji się dopuszczają” o *tyle*, o ile sami dołożyli dość starań, by tę swoją krytykę *czytelnie i jasno* przedstawić (Mowa o tym ogólnie w II księdze Metafizyki). Chodzi tu o wolność słowa, czyli wypowiadanie się swobodnie sine ire et studio. Żywienie sympatii lub antypatii jest poniekąd dla nas wszystkich naturalne, ale trudność z uprawianiem filozofii polega właśnie na tym, że kierować się winniśmy zasadniczo intelektem, nie zaś emocjami.

Żadna książka – sama z siebie – siły destrukcyjnej mieć nie może. Nie może powodować realnych skutków to, co jest w całości wytworem człowieka. Słowa spisane są – jak czytamy w Faidrosie – „bezsilne”; jest to po równi ich wartość jak i słabość (Platon skupił się tylko na tym drugim). Realny skutek, jakim jest wiedza w moim intelekcie, pochodzi od naturalnej (transcendentnej) rzeczy; wiedza jest bowiem relatywem. Złudzenie „intencjonalności” aktów świadomości rodzi się dlatego, że „treści mojej świadomości” bywają popierane *żywą obecnością* osoby, która właśnie „treścią mojej świadomości” na pewno nie jest. Tylko dlatego, że dzielę wiedzę z *kimś*, staję się świadom-czegoś. Dokładnie rzecz biorąc jednak mam wiedzę raczej o tej osobie, która „gwarantuje” przedmiotową wartość „treści mojej świadomości”. Tekst spisany i wydrukowany jest martwy aż dotąd, dopóki nie stanie się treścią wiedzy Innego; gdyż to Inny (mój nauczyciel, przyjaciel) jest widziany najpierw, a „treści świadomości” dopiero później. Intencjonalność jest to modus otwartości na transcendentną osobę (modus życzliwości zasadniczo), nie zaś modus świadomości – modus współ-bycia z tą osobą, o którym to współ-byciu stanowi idem *velle*; wspólna intentio finis (zamierzenie tego samego celu).

Znamienny jest stosunek filozofii podmiotu do prawa moralnego. Kant – jak wiadomo – odrzuca to, co nazywa heteronomią prawa, czyli pochodzenie jego od zewnętrznego w stosunku do woli źródła. Wszak „prawo moralne *we mnie*” budzi jego najwyższy szacunek.

Mówi się często o tym, jak język wpływa na (nie-)ostrość wypowiedzi. Wszelako bywa i tak, że np. idiom niemiecki jest kształtowany przez *filozofię* niemiecką. Selbstbewusst to „samo-świadomy”, a też i „pewny siebie”. Przeciwnie Self-conscious to – w języku angielskim – „nieśmiały”. Brytyjczycy zawsze hołdowali raczej empiryzmowi, gdyż heglizm Bradleya i Bosanqueta jest w sumie marginalnym epizodem filozofii anglosaksońskiej. „Skromne” wyobrażenie co do zdolności umysłu wydaje się w empiryzmie dominować.

Tak, czy owak, ani „pewność siebie” (posunięta do arogancji), ani nieśmiałość (posunięta do małoduszności) z moralnością nie ma nic wspólnego. Zazwyczaj ludzie arogancy irytują nas przede wszystkim, ale małoduszność (poczucie bezkarności ludzi występnych) jest równie niebezpiecznym wrogiem. Bezkarność tych, którzy dopuszczają się zbrodni, prowadzić może do poczucia totalnej beznadziei; odczucia niemożliwości zapanowania prawa, o czym pisze Tomasz we wstępie do Komentarza do Księgi Hioba.

Pochodzenie wiedzy jest podobne poniekąd do jej zrodzenia, stąd Tomasz mówi: *res suam similitudinem in anima gignit* (rzecz rodzi w naszym umyśle swe własne podobieństwo). Dlatego też mówienie o płodności umysłowej nie jest zwykłą metaforą. A nadto: płodność małżeńska nie wyczerpuje się w akcie fizycznej prokreacji, ale sięga też i przekazywania potomstwu tego, co się obecnie określa mianem wartości,⁴⁰² zgodnie Listem do Efezjan (3.14). Rodzic przekazuje własne człowieczeństwo (własny genotyp) potomstwu; forma człowieczeństwa dziecka pochodzi bowiem od formy człowieczeństwa rodzica. Analogicznie: forma wiedzy w umyśle nauczyciela rodzi formę wiedzy w umyśle ucznia. Wiemy to od czasów Sokratesa; od czasów pojawienia się duchowej majeutyki. Wychowanie Aten (za które skazano go na śmierć) Sokrates nazywał „sztuką położniczą”. Ta *klasyczna* idea stoi w sprzeczności ze znanym sformułowaniem Idej I Husserla: „świadomość *nulla re indiget ad existendum*” (świadomość jest samowystarczalna). *Existere* to „powstawać”, „rodzić się”. O zrodzeniu zaś takiego „zrozumienia”, jakim jest świadomość w ogóle może być nie mowy.

Dość powszechnie mówi się obecnie o pojawieniu się świadomości na pewnym etapie ewolucji. W łacińskich przekładach dzieł filozofów arabskiego średniowiecza świadomość to *intellectus adeptus* (rozumienie „pozyskane”). Ta świadomość jest bytem „ponadnaturalnym”, pozaświatowym. Powstaje (pokazuje się) ona *we mnie* lub w jakiejś innej osobie, gdyż osobną sprawą jest istnienie mnie samego – o statusie li tylko *materialnego substratu*.

Nonsensem jest wyobrażenie, że Bóg jest „bytem ponadnaturalnym”. Bóg ma (wbrew Awicennie) określoną naturę (w której istnieją Trzy Osoby Boskie). Nadnaturalnym jest Jego działanie poza zwykłym biegiem procesów naturalnych opisywanych przez naukę („*praeter rerum seriem*”, jak mamy w znakomitym motecie Josquina des Pres).

Ani o ewolucji, ani o „ulepszaniu ludzkości” na sposób wzniesienia się ku transcendentalnemu Dawcy Form Arabów mowy być nie może. Odnowienie natury (skażonej przez grzech) dokonuje się na drodze nadprzyrodzonego *i wolnego działania* Boga, które stwarza w duszy człowieka usprawiedliwionego łaskę – byt przypadłościowy naturę

⁴⁰² Por. Wstęp. Pokój umysłu – pryncypium aktywności życiowej, s. 29, przyp.14.

doskonalący. Gdyby „ludzkość się ulepszała”, w XX wieku nie doszłoby do powstania totalitaryzmów. *Doszło* do ich powstania dlatego, że zabrakło właśnie otwartości na nadprzyrodzone działanie Boga.

Można oczywiście powiedzieć, że działanie Boga jest tożsame z Jego naturą, i jest to ściśle od strony filozoficznej. Wszelako *przedmioty* działania Boga różnicują się dlatego, że pryncypium ich zaistnienia (tożsame z naturą Boga) to Intelkt, a ten *zawsze* dokonuje odróżnień. Bóg nie musi działać w sposób niezróżnicowany: z konieczności wykluczającej różnicę między „naturalne” i „nadnaturalne”. Jako Byt Nieskończenie Mądry działa On tylko *zupełnie konsekwentnie*, gdyż konsekwencja to modus działania intelektu, który w Jego Naturze istnieje eminentnie. Posiadanie dwojga rąk, mózgu, serca, intelektu i woli *przynależy* do naszej natury. Gdy jednak stracimy prawość woli (naturalne dla niej ukierunkowanie ku Bogu) jedyną drogą odrodzenia jest ta wskazana w Luc. 1. 38. Istnieje jeden jedyny klucz do Źródła Jego miłosierdzia.

Niemieckie Erleben (akt życiowy; „przeżycie”) definiuje się od strony sensytywnej, a nie od strony płodności. Wydaje się, że życie to przede wszystkim *przekazywanie* życia. Otóż nie widać, jak przekazywanie to mogłoby się dokonywać w świadomości. Idealista z nikim swej świadomości nie dzieli, podczas gdy każdy organizm żywy – jak czytamy w II księdze de Anima – ma naturalną skłonność do powielania własnej formy gatunkowej – w naturalnym procesie rodzenia. Fizyczna bezpłodność może dyskwalifikować zwierzę, ale – jak powiedziano – płodność w sensie otwarcia intelektu i woli na żywe słowo, jest znamieniem autentycznego człowieczeństwa. „Przeżycie” na pewno nim nie jest.

Między zrodzonym a rodzącym istnieje realna różnica. Stwierdzenie to nie dotyczy wyłącznie zwykłych organizmów żywych, gdyż „zwykłym” życie duchowe człowieka w ten sposób nie jest. Co więcej, nie dotyczy ono wyłącznie stworzeń, bo jest to zarazem naczelny dogmat chrześcijaństwa: mówiący o pochodzeniu Logosu. W ogóle jednak istnieje ostra granica między „rzeczą” (stanem faktycznym), a moją o tej rzeczy wiedzą. Na pewno granica ta nie jest „ustanawiana” na sposób Husserlowskiego stiften.

Świadomość „inności” prawa nie wyklucza – paradoksalnie – świadomości „mojności” tegoż, o tyle, o ile z pokorą (różną od małoduszności) przyjmuję je za własne. W obliczu (rzetelnie i trzeźwo) uznanej własnej niedoskonałości w *konkretnej* sytuacji bywam świadom zła popełnionego lub zagrażającego. Wszelako z drugiej strony (za Listem do Rzymian cytowanym powyżej) powiemy, że – z tej samej *obiektywnie* racji – bywam świadom, że jest to prawo „moje”: tak jak moim jest poczucie sprawiedliwości. Treścią Psalmów złorzeczących nie jest (jak pisze Wujek) pragnienie zgubienia grzeszników, ale jasna świadomość, że *zło naturalną koleją rzeczy prowadzi do zguby*.⁴⁰³ Stąd Septuaginta i Wulgata używa coniunctivu (w funkcji imperativu) zamiast futurum: dla stwierdzenia obiektywnego stanu faktycznego. Wmawianie sobie się, że „mogłoby być inaczej” byłoby małodusznością. Jest ona równie bezpłodna, jak desperackie poczucie „własnej grzeszności”. Uwalania nas ono praktycznie rzecz biorąc od stanowczego wysiłku opierania się złu.

⁴⁰³ Ps. 5. 11; comm. ad locum. „Nie sąć klątwy albo przeklinania; ale proroctwa i przepowiedzenia, że ich to pewnie spotka”

Historia pokazuje jak – paradoksalnie – przekonanie o „radikalnym złu tkwiącym w naturze ludzkiej” godzono z pobłażliwością wobec tegoż zła. Zresztą inaczej być nie może: przekonanie o „nieuchronnej dominacji” zła musi in concreto – prędzej czy później – doprowadzić do rozpacz, a ta – jak pisze Tomasz – jest źródłem najgorszych występów.

Wiedza nie jest „inicjacją”; „wtajemniczeniem” (w głębię zła), ale systemem sądów, których walor poznajemy in concreto. Abstrakcyjność prawa moralnego nie oznacza jego „nieżyciowości”: wręcz przeciwnie. Jest ono uniwersalne mocą przyczynowania (Awicenna mówi: universale per causalitatem), gdyż – jak stwierdza Arystoteles – „ogół jest cenny, ponieważ pokazuje przyczynę”. Inaczej: „ogół”, który tej płodności by nie miał, jest „czystą ideą” (reine Idee), a nie pojęciem uzyskanym na drodze obserwacji (epagogé) wielu zjawisk nas otaczających. Realnym probierzem wartości wiedzy jest zdolność wywoływania skutków, a odnośnie do wiedzy moralnej: skutków, jakimi są rozkazy działania in concreto.

Cale działanie człowieka winno być podporządkowane zamierzeniu (intentio) *jednego* określonego celu. Inaczej rzecz się będzie przedstawiać w wypadku, gdy działanie, w którym człowiek dany *tylko uczestniczy*, zasadniczo i przede wszystkim *nie jest jego* działaniem. Actio liturgica, która dokonuje się w Sakramencie Ołtarza jest zasadniczo działaniem Logosu, a tylko przez partycypację – działaniem Jego uczniów. Stąd sacrum musi stosować się do działania Tego, który Sam jest święty w przeciwieństwie do tego, który zawsze winien być świadom swojej wobec tejże świętości małości.

Nikt nie może na dłuższą metę żyć z „radikalną” świadomością własnej grzeszności – bez *bardziej* radykalnej świadomości Realnej Obecności (w Sakramencie Ołtarza). Owoce tego, co dokonało się po roku 1517 dojrzewają w Europie obecnie. Niewiara w Realną Obecność Boga w Najświętszym Sakramencie musi popychać ostatecznie ludzi do rozpacz. „Naturalizm” (to, co się tak opacznie dziś nazywa) może być sam w sobie moralnie obrzydliwy, przede wszystkim jest jednak nieszczęściem człowieka pozbawionego nadziei w Boga nie „wymyślonego” przez modernistów, ale Boga żywego, mocnego, który po równi „pała gniewem i okazuje miłosierdzie”. Gdyby nie był on sędzią ludzkich czynów, nigdy nie byłby niczym więcej niż „ideą Boga”, a zła definitywnie *Sam* by od nas nie odsuwał. Bycie realnym stwórcą świata oznacza bycie stwórcą porządku tegoż świata, a porządek moralny (jego naprawienie) jest zasadniczą częścią ładu (stworzonego „kosmosu”).

Moderniści – za Kantem – gnębią Europę tą „ideą” od stu przeszło lat. W myśl absurdalnych zasad modernizmu, Bóg jest zarazem immanentny i transcendentny, co oznacza tyle, że nieobecny w świadomości człowieka wierzącego być nie może (nie może poza nią istnieć). Nakłada to na tegoż człowieka nieludzkie brzemie obowiązku „intensywnego wymyślania sobie Boga” na potrzeby codziennego życia religijnego. Tego na dłuższą metę nikt nie jest w stanie nawet próbować czynić. Rodzi się rozpacz, prowadząca do „duchowego samobójstwa” w postaci przywiązania do rzeczy materialnych.

Rozdział XXIV. Consilium π .

Świadomość stanu faktycznego a rzeczywistość

W myśl zasad transcendentalizmu, na drodze specjalnych (zwanych przez Kanta „krytycznymi”) zabiegów można pociągnąć granicę między „świadomością” a „rzeczywistością”. „Pociągnąć” tzn. – jak się wyraża Husserl – ją ustalić (stiften). Nie mamy w danym razie jednak już do czynienia z filozofią w klasycznym tego słowa znaczeniu, ale raczej pewną postać „wtajemniczenia”, czyli gnozy.

Po pociągnięciu granicy między „mną” a „światem”, „ja” pokazuje się jako świadomość oświecona transcendentnym światłem: w opozycji do „nie-ja” czyli materiału:

- a) na którym dokonujemy sądów (Kant);
- b) w którym spotykamy opór (Anstoss) (Fichte);
- c) lub tworzywo pracy (Marks);

Stanowisko idealistyczne (a), (b) wypracowano historycznie wcześniej: wszak „ja” idealisty musi być punktem wyjścia. Następnie wszelako przyszło stanowisko (c) temu przeciwne: jako jego lustrzane odbicie. Również stanowisko Heideggera jest poniekąd „realistyczne”; o ile Husserl (mistrz Heideggera) kładzie nacisk na to, co świadomości *dane*, w ten sposób zamykając niejako człowieka w szklanym kloszu wytworów własnego umysłu, Heidegger – przeciwnie – konstruuje dość wyrafinowaną kategorię „wy-dania” (Gegebenheit) – *światu*. Jakkolwiek jest to bezpośrednia antyteza idealizmu Husserla, to archetyp jej spotykamy już w XIX wieku.

Ja Fichtego może ustanowić samo siebie tylko jako ograniczone. Nie może jednak samo ustanawiać swych własnych ograniczeń, w sensie wytwarzania ich: nie może być źródłem własnej bierności. Ja musi odkryć swą ograniczoność, tzn. „opór” (Anstoß), na jaki ono natrafia.

Marks twierdził, że dzięki nie-ja (pracując nad nim) człowiek kształtuje własne „ja”. Dla Karen Horney (która rozwija myśl Freuda) osobowość jest poznawana na tle „świata” („czasów naszych”) właśnie, gdyż jest w takiej do niego relacji. W nim to: jak w zwierciadle (a tej neoplatonickiej metafory Freud używa ciągle) „ja” przegląda się po to, aby „odzyskać” pożądaną do niego relację. Ma to być relacja źródłowa i zasadnicza: osobowość jest określana *tylko* w ten sposób. Na obiektywne kryteria zła i dobra moralnego nie ma tu miejsca. „Obiektywne”, tzn. takie, które „duchem czasu” nigdy się mierzyć nie dadzą. W klasycznym paradygmacie człowiek jest miarą własnej „historii” (tzn. jest moralnie odpowiedzialny za dzieje własnego życia), a nie odwrotnie (jak to już sugerował Owidiusz pisząc: *tempora mutantur et nos mutamur in illis*). Freud co prawda – w przeciwieństwie do Horney – operował pojęciem natury biologicznej, ale ujął ją redukcjonistycznie: rationale to modus represyjnej moralności, a nie różnica gatunkowa natury człowieka.

Czas lub „historia” bywa postrzegana jako „klucz mądrości”, gdyż czas właśnie pokazuje się na granicy „świadomości” i „rzeczywistości”. Wydaje się to na pozór zgodne z tym, co mówi Arystoteles: czas jest miarą ruchu, a liczenia ruchu dokonuje człowiek właśnie. Heidegger jednak stwierdza, że bez człowieka czas by w ogóle nie istniał, a to już wydaje się nonsensem: mierzyć to nie to samo, co być miarą, bo na przykład odległość mierzymy *obiektywną* miarą metra, równą 1650763,73 długości fali izotopu kryptonu 86Kr (w określonych ściśle warunkach), którego przecież wcale nie „stwarzamy”. Podobnie: mierzymy wartość czynu moralnego wedle prawa, które bynajmniej „we mnie” (jak chce Kant) nie jest, gdyż jest prawem *naturalnym*, a stwórcami natury nie jesteśmy, oraz wedle prawa absolutnego o tyle, o ile przez Objawienie jest nam dane jego poznanie. Kant inkryminuje to jako (racjonalnie nieuprawnioną) „heteronomię” woli, stawiając wprzód znak równości między „wolą”, a intelektem praktycznym.

„Hetero-nomia” to różność zasad. Przykładać innej miary do oceny różnych ludzi nie należy i stąd rodzi się problem miary uniwersalnej: nienarzuconej. *Należy* jednak odróżnić to, co człowieka definiuje jako istotę rozumną, od tego, co stanowi o jego wartości jako prawość woli (jest „w nim”). Natura nasza (rozumność) od nas nie zależy: „nomos” jej musi być *różny od każdego z nas*. Inaczej jest z wolą, która *za własne bierze* obiektywnie skądinąd ważne zasady prawa moralnego – ze źródła, którym sama ona pewno nie jest. W istocie więc mamy do czynienia heteronomią intelektu teoretycznego (który odkrywa to, co realne *poza nami*) w stosunku do intelektu praktycznego (który bierze to, co „odkryte” za własne). Te dwie czynności trzeba koniecznie odróżnić: intelekt teoretyczny poznaje rzeczy w sobie; intelekt praktyczny skłania do czynienia dobra, które wszelako tym samym wcale „stwarzaniem” granicy między „świadomością” a „rzeczywistością” nie jest; czynność intelektu nie jest „kreowaniem świata ludzkiego”.

Jak powiedziano, źródłem idealizmu jest Kartezjańskie przekonanie, że Bóg jest gwarantem realności świata. Chrześcijanin stwierdza, że prawdomówność Boga (poznawalna na drodze naturalnej) jest gwarancją wiarygodności Objawienia. W ten sposób przechodzimy od zaufania Bogu do wiary w Niego, tzn. do ukierunkowania na Niego naszego życia (Lumen Fidei, 18; Summa Theologiae II-II, q. 2 a. 2 c.⁴⁰⁴). Bóg jest gwarantem autentyczności Objawienia, gdyż jest stwórcą świata, w którym pokazują się znaki Jego obecności. Między światem a Bogiem istnieje złożony system relacji; jedne rzeczy zależą od innych w określonym porządku, a ten Grecy określali mianem kosmosu. Odwrotnej relacji nie ma: Relacjami w Bogu są Samobytujące Osoby, a w realnej relacji do żadnego ze stworzeń Bóg pozostawać nie może (uchybia to Jego godności bytu Transcendentnego). Bycie-w-relacji-do-Boga dla człowieka oznacza wszczęcie wewnątrz życia Trójcy św. Jesteśmy-w-relacji

⁴⁰⁴ Et sic ponitur actus fidei credere Deo, quia, sicut supra dictum est, formale obiectum fidei est veritas prima, cui inhaeret homo ut propter eam creditis assentiat. Si vero consideretur tertio modo obiectum fidei, secundum quod intellectus est motus a voluntate, sic ponitur actus fidei credere in Deum, veritas enim prima ad voluntatem refertur secundum quod habet rationem finis.

dlatego, że mieszka w nas Duch św., który (jako Relatyw) pochodzi od Dwu Pierwszych Osób Trójcy św.

Odnosnie do bytów elementarnych wydaje się, że pozostają one w stosunkowo prostej relacji (zależności bytowej) od Stwórcy. Paradoksalnie wszelako – dla umysłu ludzkiego – „materialem” do odkrycia zależności wszystkiego od Boga (a więc materialem dowodu na istnienie Boga) jest właśnie tegoż świata złożoność (elementarna; czytelna złożoność). Porządek świata daje nam niejaka wiedzę o Stwórcy tegoż porządku. Gdyby istniał tylko jeden byt stworzony; gdyby istniał on jako „monada” (byłby prosty), to swej zależności od Stwórcy nigdy nie mógłby on poznać.

Złożoność świata bytów ożywionych rodzi specjalną trudność. Zwierzęce: czucie, wyobrażnia, pamięć, nie są materialem dającym się łatwo analizować. Jeszcze większą trudność sprawiać będzie analiza natury ludzkiej – z racji jej złożoności właśnie. Poznanie świata jest dla człowieka łatwiejsze niż poznanie samego siebie. Stąd też delfickie gnothi seauton (poznaj samego siebie) było prawdziwym wyzwaniem filozofii praktycznej, które podjął dopiero Sokrates.

Poznanie świata jest łatwiejsze niż poznanie samego siebie, o ile obiektami tego świata inni (poza mną) ludzie nie są. To, że cudze winy dostrzegamy łatwiej niż własne, wynika – z jednej strony – z tego, że poznanie z natury kieruje poza nas samych, choć z drugiej z tego, że „poza nami” de facto upatrujemy samych siebie – istot do nas podobnych. (Aliena vitia in oculis habemus, a tergo nostra sunt). „Łatwo” poznajemy pozory, które równie „łatwo” poczytywane bywają za istotę rzeczy: przez nierzetelnego obserwatora.

Relacja człowieka do Boga jest specyficznie złożona. Nie jest zupełnie pewne, że odwracając się do świata tym samym zwracamy się ku Bogu, gdyż dokonując epoché Pyrron afirmował realność Boga, a Husserl ją kwestionował. Miarą autentyczności „ucieczki od świata” jest sumienie: akt intelektu praktycznego, który „analizuje” złożoność relacji człowieka do Boga; jego uwikłanie w świat również. Ono to sprawia, że jest to ucieczka w kierunku Boga” (fuga saeculi). O tym uwikłaniu w świat mówi Psalm 119: „[5] Ach mnie, że się mieszkanie moje przedłużyło: mieszkalem z obywatelmi Cedar. [6] Długo przebywała dusza moja z tymi, którzy nienawidzą pokoju. [7] Byłem spokojny, gdym mówił z nimi: prześladowali mię bez przyczyny” (BW). Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est, habitavi cum habitantibus Cedar: multum incola fuit anima mea. Cum his, qui oderunt pacem, eram pacificus: cum loquebar illis, inpugnabant me gratis.⁴⁰⁵

⁴⁰⁵ Augustinus, In Psalmum 119 Enarratio Sermo ad plebem

7. Sed quod ait iste: *Longinqua facta est peregrinatio mea; maxime eorum vox est, id est, ipsius Ecclesiae, quae laborat in hac terra*. Illius vox est, quae clamat a finibus terrae in alio psalmo dicens: *A finibus terrae ad te clamavi*. Quis nostrum clamat a finibus terrae? Nec ego, nec tu, nec ille: sed a finibus terrae ipsa tota Ecclesia, tota haereditas Christi clamat; quia Ecclesia haereditas eius, et de Ecclesia dictum est: *Postula a me, et dabo tibi gentes haereditatem tuam, et possessionem tuam terminos terrae*. Si ergo possessio Christi usque ad fines terrae, et possessio Christi omnes sancti, et omnes sancti unus homo in Christo, quia unitas sancta in Christo est; ipse unus homo dicit: *A finibus terrae ad te clamavi, dum angeretur cor meum*. Huius ergo hominis longinqua peregrinatio facta est inter malos. Et tamquam diceretur illi: Cum quibus ergo habitas, ut gemas? *Peregrinatio, inquit, mea longinqua facta est*. Sed quid, si cum bonis esset? Si cum bonis esset; non diceret: *Heu me!* Heu, vox est miseriae, vox est calamitatis et infelicitatis; sed tamen in spe, quia iam vel gemere didicit. Multi enim et miseri sunt, et non gemunt, et peregrinantur, et redire nolunt. Iste iam volens redire, cognoscit infelicitatem

Być może z racji tej to trudności „odwrócenie się do świata” napiętnowano (za Heideggerem) jako wsteczność afirmując zarazem Heideggerowską ideę „światowości” (Weltlichkeit). Człowiek ma być kreatorem tegoż „świata”, wobec czego znosi on złożoność tego, co od człowieka właśnie tak zależne. (Życie samego Heideggera było *odejściem od Boga*).

W XV rozdz. Ewangelii św. Jana, wyraz „świat” pojawia się wielokrotnie. Stworzenie jest dobre. To nie świat, ale specjalny do niego człowieka stosunek; stosunek bezrozumny; „ufny”, jest zły po prostu; stworzenie wówczas staje się dlań „pułapką”: *creaturae factae sunt in muscipulam pedum insipientium*.⁴⁰⁶ Potrzeba zatem sprecyzowania znaczenia wyrazu „świat”.

W Komentarzu do Ewangelii Janowej (Super Io., cap. 15 l. 4.) Tomasz pisze, że o „świecie” mówić możemy dwojako. W sensie pozytywnym: jest on miejscem przez Boga stworzonym dla tych, którzy dobrze żyją na świecie. W przeciwnym znaczeniu: odnośnie do tych, którzy świat kochają (*pro amatoribus mundi*). Istnieje przyczyna, dlaczego niektórzy przez świat są kochani, a inni – nienawidzeni (*quare aliqui diliguntur a mundo [et] [...] a mundo odio habentur*). Jest nią podobieństwo. Miłośnicy świata kochają podobnych do siebie,

peregrinationis suae: quia agnovit illam, redit; et ascendere incipit, quia Canticum graduum coepit cantare. Ubi ergo gemit, et inter quos habitat? Inhabitavi cum tabernaculis Cedar. Verbum hoc quia hebraeum est, procul dubio non intellexistis. Quid est: Inhabitavi cum tabernaculis Cedar? Cedar, quantum meminimus ex interpretatione nominum hebraeorum, Tenebras significat. Interpretatum Cedar latine, Tenebrae dicuntur. [...]

8. [v 6.] *Multum peregrinata est anima mea*. Ne peregrinationem corporalem intellegeres, animam dixit peregrinari. Corpus peregrinatur locis, anima peregrinatur affectibus. Si amaveris terram, peregrinaris a Deo: si amaveris Deum, ascendis ad Deum. In caritate Dei et proximi exerceamur, ut redeamus ad caritatem. Si cadamus in terram, marcescimus et putrescimus. Iste autem qui ceciderat, descensum est ad eum, ut ascenderet. Intendens tempus peregrinationis suae, dixit se peregrinari in tabernaculis Cedar. Quare? Quia *multum peregrinata est anima mea*. Ibi peregrinatur, ubi ascendit. Non corpore peregrinatur, non corpore ascendit. Sed ubi ascendit? *Ascensiones, inquit, in corde*. Si ergo ascendit in corde, non ascendit per ascensiones cordis nisi anima quae peregrinatur. Sed donec perveniat, *multum peregrinata est anima mea*. Ubi? In *tabernaculis Cedar*.

⁴⁰⁶ Summa Theologiae I-II, q. 79 a. 1 ad 2. Ad secundum dicendum quod, cum dicitur, *creaturae Dei factae sunt in odium et in tentationem animae hominum*, haec praepositio in non ponitur causaliter, sed consecutive, non enim Deus fecit creaturas ad malum hominum, sed hoc consecutum est propter insipientiam hominum. Unde subditur, *et in muscipulam pedibus insipientium*, qui scilicet per suam insipientiam utuntur creaturis ad aliud quam ad quod factae sunt.

Summa Theologiae II-II, q. 9 a. 4 co. Respondeo dicendum quod ad scientiam proprie pertinet rectum iudicium creaturarum. Creaturae autem sunt ex quibus homo occasionaliter a Deo avertitur, secundum illud Sap. XIV, *creaturae factae sunt in odium, et in muscipulam pedibus insipientium*, qui scilicet rectum iudicium de his non habent, dum aestimant in eis esse perfectum bonum; unde in eis finem constituendo, peccant et verum bonum perdunt. Et hoc damnum homini innotescit per rectum iudicium de creaturis, quod habetur per donum scientiae.

Super Iob, cap. 15. [...] sapientibus enim solis terra data esse dicitur quia bonorum terrenorum ipsi sunt domini, utentes eis ad suum bonum, insipientes autem utuntur eis ad suum damnum, secundum illud Sap. XIV 11 *creaturae factae sunt in muscipulam pedibus insipientium*.

a nienawidzą tych, którzy są do nich niepodobni. Chrystus ma tu na myśli „książąt tego świata” (principes mundi), gdyż ci prześladowali apostołów. Co prawda można podnieść zastrzeżenie, że wszak ci sami książęta prześladują też (słusznie) zbrodniarzy. Na to odpowiedzieć należy, że żaden człowiek nie jest pozbawiony jakiegoś dobra. Tę „dobrą częśćkę” prześladowcy miłują, a tę złą (zarówno dla nich jak i obiektywnie rzecz biorąc) – tępią. To jednak nie uchyla dalszej, poważniejszej trudności. Do świata bowiem przynależy wszelki grzech, a wobec tego wedle grzechu każdy grzesznik *jest* w świecie (quia ad mundum pertinet omne peccatum, et sic secundum quodlibet peccatum aliquis est de mundo). Wydawałoby się zatem, że świat nienawidzi samego siebie (Mundus ergo odit mundum), to *wydaje się* nonsensem. Odnośnie więc do „miłości świata” trzeba sprecyzować znaczenie samej „miłości”. Albo mamy do czynienia z miłością przyjaźni (amicitiae), a w tym wypadku innych traktujemy tak jak samych siebie (tak jakby oni byli jedno z nami) (ad eos quos isto amore diligimus, habemus nos sicut ad nosmetipsos, communicantes eis quodammodo nosmetipsos), albo też usiłujemy podporządkować sobie coś lub kogoś, co jest pożądliwością (concupiscentia). Stąd też podobieństwo jest przyczyną miłości przyjaźni, a przeciwnie: przyczyną niezgody – w wypadku dóbr, które są przedmiotem współzawodnictwa (pragnienia zawładnięcia nimi przez wielu). Ludzie ambitni w ten sposób rywalizują o dobro, którego dzielić z innymi nie chcą, podobnie, jak ludzie chciwi. Stąd też przyczyną „solidarności” miłośników tego świata są raczej imponderabilia, niż osobista korzyść. Tych „ideałów” apostołowie z miłośnikami świata nie dzielą, wobec czego są w nienawiści – z powodu niepodobieństwa do tego świata. Natomiast skoro ci, którzy nie dzielą ideałów „humanistycznych” podporządkować się nie dadzą, budzą oni „niechęć”. Są zaś trzy przyczyny, dla których świat świętych nienawidzi: (1) różnica w stanie natury (diversitas conditionis): ten, kto jest w świecie, jest w śmierci, a apostołowie – w życiu; (2) Po wtóre napominanie, które płynie z ust świętych, a którego pyszni słuchać nie chcą (displicentia correctionis). (3) Po trzecie, zawiść, ponieważ miłośnicy świata widzą, że święci wzrastają w dobro i świętości, a ta świadomość jest dla nich przykra (mali invident viris iustis, cum eos vident crescere et multiplicari in bonitate et sanctitate). Apostołowie są zaś wybrani i wyniesieni ponad świat (electi erant et elevati supra mundum), o ile są uczestnikami boskości (participes divinitatis), a złączeni z Bogiem (et coniuncti Deo). Jest to przyczyną nienawiści z strony miłośników świata.⁴⁰⁷

⁴⁰⁷ Super Io., cap. 15 l. 4. [...] Sciendum est enim, quod sicut omnium beneficiorum principium est amor, ita et persecutionum omnium principium est odium: et ideo dominus praenuntiat eis odium futurum; Matth. XXIV, 9: odio eritis omnibus hominibus; Lc. VI, 22: beati eritis cum vos oderint homines et cetera. Dicit ergo: *si mundus vos odit* idest futurum est quod mundus vos odio habeat, et manifestabit odium suum persequendo vos; *scitote quia me priorem odio habuit*, supra c. VII, 7: *non potest mundus odisse vos; me autem odit.* Sed haec est grandis consolatio iustis ad fortiter sustinendum persecutiones; Hebr. XII, 3: *recogitate eum qui talem sustinuit a peccatoribus adversus semetipsum contradictionem, ut ne fatigemini, animis vestris deficientes;* I Petr. II, 21: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia eius.* Et ideo, secundum Augustinum, non debent se membra supra verticem extollere, nec recusare se in corpore esse, nolendo mundi odium sustinere cum capite. Mundus autem dupliciter accipitur. Quandoque quidem in bonum, pro his qui bene vivunt in mundo; II Cor. V, 19: Deus erat in Christo, mundum reconcilians sibi. Quandoque autem in malum, scilicet pro amatoribus mundi; I Io. V, 19: mundus totus in maligno positus est. Sic ergo totus mundus totum odit mundum: quia amatores mundi, qui sunt per totum mundum diffusi, odiunt mundum totum, idest Ecclesiam bonorum per totum mundum roboratam. Si de mundo fuissetis, hic ponitur secunda ratio sumpta ex

causa odii. Quando enim quis odium alicuius sustinet propter culpam suam, dolendum est et tristandum; sed quando propter virtutem, gaudendum. Primo ergo ostendit quae sit causa quare aliqui diliguntur a mundo; secundo ostendit quare apostoli a mundo odio habentur, ibi quia vero de mundo non estis (...) propterea odit vos mundus. Causa autem quare aliqui diliguntur, est similitudo eorum ad mundum; unde dicit *si de mundo fuissetis, mundus quod suum erat diligeret*. Omne simile sibi simile diligit; Eccli. XIII, 20: *omnis caro ad simile sibi coniungetur*. Et ideo mundus, idest amatores mundi diligunt mundi amatores; unde dicit *si de mundo fuissetis, idest sequentes mundum, mundus quod suum erat diligeret*, sicut suos, et sibi similes; supra VII, 7: *non potest mundus odisse vos; me autem odit*; I Io. IV, 5: *de mundo sunt: ideo de mundo loquuntur, et mundus eos audit*. Sed contra. Per mundum intelligit hic dominus principes mundi, qui persecuturi erant apostolos; sed ipsi iidem principes persequuntur aliquod mundanos inventos, puta homicidas et latrones: ergo mundus non diligit quod suum est, sicut nec apostolos. Respondeo. Dicendum est quod est reperire aliquid pure bonum, sed pure malum nihil invenitur, cum subiectum mali sit bonum. Malum ergo culpae fundatur in bono naturae. Unde non potest aliquis homo esse peccator et malus, quin habeat aliquid boni. Sic ergo secundum malum quod habent, scilicet infidelitatem, pertinent ad mundum, et odiunt apostolos et eos qui de mundo non sunt; sed secundum bonum quod habent, non sunt de mundo, et odio habent eos qui de mundo sunt, scilicet fures et latrones, et cetera huiusmodi. Erant tamen aliqui in mundo bene viventes: qui apostolos diligebant, eorum facta approbando. Sed adhuc magis videtur dubium esse: quia ad mundum pertinet omne peccatum, et sic secundum quodlibet peccatum aliquis est de mundo. Sed videmus quod aliqui homines convenientes in aliquo peccato, se invicem odio habent, sicut superbi; Prov. XIII, 10: *inter superbos semper iurgia sunt*: et avarus odit avarum. Unde, secundum philosophum, figuli conrixantur adinvicem. Mundus ergo odit mundum. Non ergo videtur verum esse quod dominus dicit *mundus quod suum erat diligeret*. Responsio. Dicendum, quod duplex est amor: amicitiae scilicet et concupiscentiae, sed differunt: quia in amore concupiscentiae, quae sunt nobis extrinseca, ad nos ipsos trahimus, cum ipso amore diligamus alia, inquantum sunt nobis utilia vel delectabilia; sed in amore amicitiae est e converso, quia nosmetipsos trahimus ad ea quae sunt extra nos; quia ad eos quos isto amore diligimus, habemus nos sicut ad nosmetipsos, communicantes eis quodammodo nosmetipsos. Unde in amore amicitiae similitudo est causa amoris, non enim sic diligimus aliquem nisi inquantum sumus unum cum eo: similitudo autem est unitas quaedam. Sed in amore concupiscentiae, sive sit utilis, sive delectabilis, similitudo est causa separationis et odii. Cum enim isto amore aliquem diligam inquantum est mihi utilis vel delectabilis, quidquid est impeditivum utilitatis seu delectationis, habeo odio contrarium. Et inde est quod superbi iurgantur adinvicem, inquantum unus usurpat sibi gloriam quam alius amat, et in qua delectatur; figuli etiam, inquantum unus trahit ad se lucrum, quod alius pro se volebat. Sed sciendum, quod amor concupiscentiae non est rei concupitae, sed concupiscentis: propter hoc enim quis hoc amore aliquem diligit, inquantum est sibi utilis, ut dictum est. Et ideo magis diligit in hoc se quam illum: sicut qui diligit vinum quia est sibi delectabile, se potius quam vinum diligit. Sed amor amicitiae est potius rei amatae quam amantis, quia diligit aliquem propter ipsum dilectum, non propter ipsum diligentem. Sic ergo, quia in amore amicitiae similitudo causa est amoris, dissimilitudo causa odii, inde est quod mundus odio habet quod suum non est et sibi dissimile, et diligit, idest dilectione amicitiae, quod suum est. Sed de dilectione concupiscentiae est e converso. Et ideo dicit *si de mundo fuissetis, mundus quod suum erat diligeret*, scilicet amore amicitiae. Hic ponit causam quare apostoli habentur odio a mundo, quae est dissimilitudo. Dicit ergo *quia vero de mundo non estis*, mentis scilicet elevatione, quamvis sitis per originem; supra VIII, 23: *vos de deorsum estis: ego autem de supernis sum*. Et hoc quidem, quia elevati estis a mundo, non ex vobis, sed ex gratia mea, quia scilicet, *ego elegi vos de mundo*; supra eodem: *ego elegi vos; propterea*, quia scilicet de mundo non estis, *odit vos mundus*, idest mundi amatores, ut eis dissimiles: Prov. c. XXIX, 27: *abominantur iusti impios, et abominantur impii eos qui in recta sunt via*. Et ibid. 10: *vir sanguinum oderunt* et cetera. Potest autem triplex ratio assignari quare mundus odit sanctos. Prima est diversitas conditionis: quia scilicet mundus in morte est, sed sancti sunt in statu vitae; I Io. III, 13: *nolite mirari, fratres, si odit vos mundus. Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres*. Et ideo dicit Sap. II, 15: *gravis est nobis etiam ad videndum*. Secunda ratio est displicentia correctionis. Nam sancti viri et verbis et factis mundi facta reprehendunt; et ideo mundus odit eos; Amos V, v. 10: *odio habuerunt corripientem in porta*; supra VII, 7: *me autem odit*, scilicet mundus, *quia testimonium perhibeo de illo, quod opera eius mala sunt*. Tertia ratio est iniquitas aemulationis, qua mali invident viris iustis, cum eos vident crescere et multiplicari in bonitate et sanctitate; [...] Hic explicat rationem consolationis, quae sumitur ex causa odii. Apostoli enim electi

Idealistyczna „epoché” Husserla, nie jest zapewne tak bezrozumna jak „otwarcie” Heideggera. Ogólnie wszelako prostym rozumny stosunek do świata (z racji tegoż świata złożoności) w ogóle być nie może. Człowiek z jednej strony – jako stworzenie Boga – do tegoż świata należny, z drugiej – jako powołany do tego, co poza porządek naturalny wykracza – do świata tego *należać nie może*.

Droga człowieka do Boga jest drogą pielgrzyma, sama w sobie wobec tego złą być nie może. Złym natomiast *musi być* utknięcie na tej drodze, nie dlatego, że jest ona drogą, ale dlatego, że cenimy ją ze względu na nią samą (Lessing), a nie jej Kres. Cenić możemy – nadto – *grunt*, po którym stąpamy tak dalece, by pragnąć być „wiernym ziemi” (Nietzsche), lub – przeciwnie – cenimy „wymiar”, jaki tej drodze sami dajemy. Są to dwa oblicza kartezjanizmu.

Świadomość i rzeczywistość są określanie w filozofii po-kartezjańskiej przez wzajemny do siebie stosunek. „Świadomość (przeżycie) i realny byt [...] nie są równorzędnymi rodzajami bytu, które spokojnie spoczywają obok siebie, przypadkowo «nawiązują» do siebie [...] wiązać się, tworzyć całość może tylko to, co pokrewne co do istoty”.⁴⁰⁸ Wzajemny ich stosunek musi prosty. Antyczno-chrześcijańska (jak się wyraża Heidegger) tradycja prostą świadomością nie była nigdy. Przede wszystkim sumienie jest aktem,⁴⁰⁹ a więc żadnym „nastawieniem” (Stimmung) być nie może. Możemy być

erant et elevati supra mundum, inquantum erant effecti participes divinitatis, et coniuncti Deo et ideo mundus eos odio habebat: ex quo sequitur quod potius Deum in eis quam ipsos mundus odiret. [...]

⁴⁰⁸ E. Husserl, Idee I, § 33, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1975.

⁴⁰⁹ De veritate, q. 17 a. 1 co. Responsio. Dicendum, quod quidam dicunt conscientiam tripliciter dici. Quandoque enim conscientia sumitur pro ipsa re conscita, sicut etiam fides accipitur pro re credita; quandoque pro potentia qua conscimus; quandoque etiam pro habitu; a quibusdam etiam dicitur quod quandoque pro actu. Et huius distinctionis haec videtur esse ratio; quia cum conscientiae sit aliquis actus, circa actum autem consideretur obiectum, potentia, habitus, et ipse actus; invenitur quandoque aliquod nomen quod ad ista quatuor aequivocatur: sicut hoc nomen intellectus quandoque significat rem intellectam, sicut nomina dicuntur significare intellectus; quandoque vero ipsam intellectivam potentiam; quandoque vero habitum quemdam; quandoque etiam actum. In huiusmodi tamen nominationibus sequendus est usus loquendi; quia nominibus utendum ut plures, ut dicitur II Topic. Istud quidem secundum usum loquentium esse videtur ut conscientia quandoque pro re conscita accipiatur, ut cum dicitur: dicam tibi conscientiam meam; id est quod est in conscientia mea. Sed potentiae vel habitui hoc nomen attribui proprie non potest, sed solum actui; in qua significatione sola concordant omnia quae de conscientia dicuntur. Sciendum est enim, quod non consuevit idem nomen esse actus et potentiae vel habitus, nisi quando actus aliquis est proprius alicuius potentiae vel alicuius habitus; sicut videre est proprium potentiae visivae, et scire in actu habitus scientiae: unde visus quandoque nominat potentiam, quandoque actum; et similiter scientia. Si autem sit aliquis actus qui conveniat pluribus aut omnibus habitibus vel potentiis, non consuevit a tali nomine actus aliqua potentia vel aliquis habitus denominari: sicut patet de hoc nomine usus; significat enim actum cuiuslibet habitus. Actus quidem cuiuslibet habitus et potentiae usus quidam est illius cuius est actus; unde hoc nomen usus ita significat actum, quod nullo modo potentiam vel habitum. Et similiter esse videtur de conscientia. Nomen enim conscientiae significat applicationem scientiae ad aliquid; unde conscire dicitur quasi simul scire. Quaelibet autem scientia ad aliquid applicari potest; unde conscientia non potest nominare aliquem habitum specialem, vel aliquam potentiam, sed nominat ipsum actum, qui est applicatio cuiuscumque habitus vel cuiuscumque notitiae ad aliquem actum particularem. Applicatur autem aliqua notitia ad aliquem actum dupliciter: uno modo secundum quod consideratur an actus sit vel fuerit: alio modo secundum quod consideratur an actus sit rectus vel non rectus. Et secundum quidem primum modum applicationis dicimur habere conscientiam alicuius actus, in quantum scimus illum actum esse factum vel non factum; sicut est in

świadomymi-czegoś (tzn. określonego stanu faktycznego rzeczy), nigdy zaś „świadomi” w ogóle. „Hominizacja” (jeżeli jest czymś w ogóle), to jest raczej *osobowym aktem* „przeduchowienia” tego, co materialne – na drodze do Boga.

Ludzkie bycie-w-świecie jest złożone (choć potencjalnie zrozumiałe). Jedynym jego „uproszczeniem” jest bycie-u-Kresu, po złożonym procesie realizacji rozumnego planu życiowego.⁴¹⁰ Świadomości bycia-u-kresu w drodze mieć nie możemy. Naturalną może być dla człowieka „świadomość” czegoś zgoła przeciwnego – nieobecności Boga po tym, kiedy pozyskamy już pewne o Nim pojęcie. Stąd sumienie „głosem Boga w duszy” być nie może, jakkolwiek in concreto kierujemy się natchnieniami Ducha św. Sumienie jest naturalnym aktem rozumu, a tylko „świadomość” idealizmu jest „bytem nadprzyrodzonym”. Podobnie – jak pisze Tomasz – jest już u Awicenny: Bóg wedle Awicenny „nie ma natury”, czyli jest bytem „nadenaturalnym” właśnie. Jest to wprost przeciwne elementarnemu zdaniu Katechizmu: Bóg jest Jeden w *naturze*; istnieją Trzy Osoby Boskie.

Sumienie ludzkie jest aktem *ludzkim* porządkującym stany rzeczowe tak, aby nie stały się dla człowieka śmiertelną pułapką. Skutkiem nieuporządkowania (tego zaniechania) jest zło, którego *potem* się dopuszczamy.

Człowiek jako „częstka” świata wyróżniona rozumnością i wolnością jest moralnie zobowiązany do dokonania tego uporządkowania, gdyż rozum i wola z *natury* kierują się ku Dobru i Prawdzie. Stąd nienaturalnym jest branie rzeczy w ich nagiej dosłowności, która de

communi loquendi usu, quando dicitur, hoc non est factum de conscientia mea, idest nescio vel nescivi an hoc factum sit vel fuerit. Et secundum hunc modum loquendi intelligitur quod habetur Gen. XLIII, 22: non est in conscientia nostris quis pecuniam posuerit in saccis nostris; et Eccle. VII, 23: scit conscientia tua te crebro maledixisse aliis. Et secundum hoc dicitur conscientia testificari aliquid; Rom. IX, 1: testimonium mihi perhibente conscientia mea et cetera. Secundum vero alium modum applicationis, quo notitia applicatur ad actum, ut sciatur an rectus sit, duplex est via. Una secundum quod per habitum scientiae dirigimur ad aliquid faciendum vel non faciendum. Alio modo secundum quod actus postquam factus est, examinatur ad habitum scientiae, an sit rectus vel non rectus. Et haec duplex via in operativis distinguitur secundum duplicem viam quae etiam est in speculativis; scilicet viam inveniendi et iudicandi. Illa enim via qua per scientiam inspicimus quid agendum sit, quasi consiliantes, est similis inventioni, per quam ex principiis investigamus conclusiones. Illa autem via qua ea quae iam facta sunt, examinamus et discutimus an recta sint, est sicut via iudicii, per quam conclusiones in principia resolvuntur. Secundum autem utrumque applicationis modum nomine conscientiae utimur. Secundum enim quod applicatur scientia ad actum ut dirigens in ipsum, secundum hoc dicitur conscientia instigare, vel inducere, vel ligare. Secundum vero quod applicatur scientia ad actum per modum examinationis eorum quae iam acta sunt, sic dicitur conscientia accusare vel remordere, quando id quod factum est, invenitur discordare a scientia ad quam examinatur; defendere autem vel excusare, quando invenitur id quod factum est, processisse secundum formam scientiae. Sed sciendum, quod in prima applicatione qua applicatur scientia ad actum ut sciatur an factum sit, est applicatio ad actum particularem notitiae sensitivae, ut memoriae, per quam eius quod factum est, recordamur; vel sensus, per quem hunc particularem actum quem nunc agimus, percipimus. Sed in secunda et tertia applicatione, qua consiliamur quid agendum sit, vel examinamus iam facta, applicantur ad actum habitus rationis operativi, scilicet habitus synderesis et habitus sapientiae, quo perficitur superior ratio, et habitus scientiae, quo perficitur ratio inferior; sive simul omnes applicantur, sive alter eorum tantum. Ad hos enim habitus examinamus quae fecimus, et secundum eos consiliamur de faciendis. Examinatio tamen non solum est de factis, sed etiam de faciendis; sed consilium est de faciendis tantum.

⁴¹⁰ In Iob, c. 7. dicit [Hiob 7. 1] *militia est vita hominis super terram*, ac si dicat: vita praesens qua super terram vivimus non est sicut status victoriae sed sicut status militiae.

facto jest pozorem prawdy i dobra. Pozory te są dane świadomości, ale rozumny stosunek do nich (do fenomenów) wymaga ich analizowania.

Zaniechania tego można się dopuścić w samym momencie poniechania położenia ostrej cezury między intelektem człowieka a intelektem Boga. Idealizm teistyczny będzie może mówić od „intelektu skończonym” w opozycji do Intelaktu Nieskończonego. Problem jednak w tym, że miary takiej (quantum) do obu przyłożyć się nie da.

Istnieje zaś różnica, którą Tomasz określa następująco: wiedza ludzka jest *skutkiem* doświadczenia rzeczy realnych, podczas gdy wiedza Boga jest (za pośrednictwem Jego woli) *przyczyną* rzeczy realnych (est causa rerum). Podobnie: kochać my-ludzie możemy cokolwiek tylko dlatego, że wprzód poznamy jakieś dobro w przedmiocie tym tkwiące (miłość ludzka polega na tym, że chcemy je zachować i pomnożyć). Przeciwnie: miłość Boża jest *przyczyną* dobra rzeczy. Próba naśladowania tych *wyłącznych prerogatyw* Boga jest – w najlepszym razie – niedorzecznością.

Mogę (i powinienem) mieć świadomość popełnienia lub świadomość konieczności spełnienia czynu, tzn., realizacji określonego stanu faktycznego (jeżeli jest on ode mnie zależny). Natomiast „świadomość grzeszności” w ogóle, podobnie jak świadomość „tragizmu ludzkiej egzystencji” jest niczym.

Filozofia świadomości mogła się narodzić ze wspomnianego zaniechania (jako próba jego „teoretycznego” usprawiedliwienia). Filozofia nie-świadomości (Freud) musiała się narodzić jako naturalna reakcja na tę pierwszą. To samo trzeba powiedzieć o filozofii „wierności ziemi” Nietzschego.

Husserlowska stiften lub setzen wydaje się nadawać świadomości moc urealniania rzeczy w tym sensie, że stawia je w polu swej własnej aktywności. „Cały przestrzenno-czasowy świat [...] jest bytem, który świadomość w swych doświadczeniach ustanawia (setzt)”.⁴¹¹ „U źródeł”; u Awicenny, „skończony” intelekt ludzki jest jeszcze jakby „przedłużeniem” intelektu Bytu Pierwszego. „Przedłużeniem”, gdyż Awicenna mówi o emanacji, a ta wyklucza ostrą granicą między oboma. Tęzę emanację Bergson nazwie „ewolucją twórczą”, choć obecnie (w potocznym tego słowa znaczeniu), przez ewolucję rozumie się ruch w kierunku przeciwnym: od materii ku temu, co ponad-materialne – świadomości. Nieustannie „płynące teraz” (nunc fluens) „ustanawia” granicę między materią a świadomością. „Człowiek współczesny” tym samym bywa dyspensowany z obowiązku ustanawiania *ładu przedmiotów* działania (zakreślania takich jego „granic”).

W roku 1935 Husserl pisał: „Europa jest chora”. Jest „chora” chorobą alienacji „ducha”. Paradoksem jest to, że w tym historycznym momencie, kiedy w Niemczech dojrzewały zatrute owoce idealizmu, „chorobę” diagnozowano w ten sposób. Bo w encyklice Mit brennender Sorge zdiagnozowano ją zgoła inaczej.

Choroby egzystują przede wszystkim w książkach medycznych. *Realnie* istnieją tylko *ludzie*, którzy chorują. Ta sama choroba (nawet te same drobnoustroje) jedną osobę przyprawia o śmierć, podczas gdy inną – o lekką gorączkę.

Heglizm z nierówną intensywnością od lat 200 toczy tkankę Cywilizacji Łacińskiej. Istniało wiele interpretacji i wiele sposobów „recepty”. Ateizm Feuerbacha i Marksa jest jedną z nich – w Niemczech. Inną jest ta sama filozofia przeczepiona na Wschód (na wschód

⁴¹¹ Husserl, Idee, § 49.

od Naszej Ojczyzny). „Cywilizowany” heglista z odrazą i niedowierzaniem będzie patrzeć na sposób recepcji idei „szlachetnych”: prostacki i niewyrafinowany. Lewicowi intelektualisci Zachodu nie przyjmowali do wiadomości, że „idee” posiane na tę glebę przynoszą takie owoce (że takie owoce wydać muszą). Winiono „glebę”, na której narodził się system, a nie idee.

Filozofia Hegla posiana na glebie *naszego*, swojskiego „dyletantyzmu” rodzi owoce specyficzne. Rodzi też jednak – szczęśliwie – *reakcję*. „Naiwnie” wyciąga się wnioski, przed którymi wzdraga się „ucywilizowany” czytelnik Fenomenologii Ducha. „Naiwność” bywa poczytywana za znamię niższości. W istocie zaś jest ona *naszą najcenniejszą zaletą*.

Tęsknimy „do Kraju tego, gdzie tak – tak znaczy; nie – nie; bez światłocienia”. Tak (*ita est*) to nie to samo, co „tak jakby” (*als ob*) – relatywizmu. Na naszych oczach idee Hegla bodaj „bezboleśnie” rozkładają Cywilizację Zachodu. My wciąż jednak „czujemy” inaczej. „Przecie zaraz jutro moglibyśmy odetchnąć, moglibyśmy być szczęśliwi. Dość by każdemu powiedzieć Jej, tej Polsce [...] «zanadto mnie bolisz, znanadto mi dolegasz, więc się Ciebie wyrzekam i od dziś chcę o Tobie zapomnieć» [...] Giniemy bez ratunku? Otóż nieprawda! Pod tymi wirami, które się kręcą na powierzchni naszego życia [...] jest bezdenne głębia cierpienia”. „Najwyższy czas, żeby Bóg, który rządzi światem, złożył jakiś nowy dowód, że nim istotnie rządzi [...] Ludzkość zaczyna wstępować na drogę wprost przeciwną całej naturze ... Bo całym wysiłkiem natury jest tworzyć jak najdoskonalsze osobniki [...] a ludzkość odwrotnie, zabija je [...]” (Henryk Sienkiewicz, Wiry, rozdz. 26).

Jeżeli Eduard von Hartmann twierdził, że celem istnienia świata jest „samobójstwo ludzkości”, to „naiwnie” mamy prawo wziąć to za adekwatną diagnozę kondycji kultury Europy dziś. Przed stu laty patrzano bowiem na tę „drogę” jeszcze z (pożądanego obecnie) dystansu. Taki jest sens studiowania myśli „klasyków”.

Diagnostując „naiwnie” „chorobę Europy” moglibyśmy zapytać, dlaczego ludzie (również w Naszym Kraju) interesują się raczej filozofią Hegla i Heideggera, a nie Arystotelesa. Minderwertigkeitsgefühl nie tłumaczy wszystkiego. Husserl pisał, że „nauki o faktach tworzą ludzi faktów”, a idealista-Hegel stwierdzi, że jeśli fakty są niepożądane, to „tym gorzej dla faktów”. Fakty *nagie* nigdy zagrożenia dla nikogo (poza zdeklarowanym idealistą) stanowić nie będą. Zwyczajnie czujemy przesyt tylko natłokiem „faktów medialnych”, tzn. referowanych emocjonalnie. Jest to świat „wykreowany” na tyle sugestywnie, że wątpi się, by poza nim istniał świat prawdziwy. Uleganie ich sugestii moglibyśmy wówczas poczytać za alienację ducha. Wątpi się w możliwość poznania faktów powiązanych w sposób naturalny, wskazany przez Arystotelesa.

Duch ludzki musiałby ulec „alienacji” gdyby „fakty” były tym, za co je poczytywał Wittgenstein. Tzw. atomizm logiczny wyklucza istnienie koniecznych przedmiotowych stanów faktycznych. „Fakty są przygodne” (Tractatus, 1. 2; 2.061; 2.062; 5.135; 5.634; 6.41), a istnienie „mistyczne” (Tractatus, 6. 44). Stajemy w obliczu problemu tzw. zdań protokolarnych (tzn. werbalnej oceny stanu rzeczy). W neopozytywizmie zdania te miały *odzwierciedlać* stan faktyczny. Według Arystotelesa, język „odzwierciedlać” niczego *nie może*. W zwierciadle parabolicznym teleskopu oko „widzi” odległe gwiazdy dlatego, że jest w ognisku paraboli. Prawda to zgodność sądu ze stanem faktycznym, który jest *zrozumiany zanim zostanie nazwany*. Ona tak się w nim „ogniskuje” i tak pojmujemy korespondencyjną

teorię prawdy. Jedynie sugerując się oceną faktów Husserla, zwracając się ku nim, dokonujemy od razu kroku „w nieznane” i pogrążamy się w otchłań alienacji ducha, który nie jest u siebie (bei-sich-sein, jak mówi Hegel). Sama jednak ta ocena stanów przedmiotowych rzeczy może być błędna, a „duch” idealizmu – widmem.

Według Wittgensteina, mamy z jednej strony konieczność logiczną (świadomość), a z drugiej: „przygodność faktów”. Jak więc (i czy) te sfery „wiążą się ze sobą”? Czy jedna musi „wchłonąć drugą? Czy mamy uznać „autonomię” świadomości, czy też determinizm Leibniza albo „atomizm logiczny” faktów? Jednym z nich może w danym razie stać się może każdy z nas, a to – jak się wydaje – prowadziłoby do degradacji naszej godności. Czy tak być musi?

To pytanie zadał sobie „naiwnie” Platon w Fedonie (XLVII, 98B-99C). W konkretnej sytuacji dobrze wiemy, co znaczy „wyjść na dobre”, bo wszak nikt (nie wiedząc jak radykalny rzecznik filozofii współczesnej) nie powie, że *równie dobre* jest napisanie i nienapisanie książki, nad którą właśnie pracuje. Od strony pragmatycznej „lepiej” w naszym życiu musi istnieć – inaczej żyć w ogóle byśmy nie mogli. Chodzi więc tylko o *konsekwencję* we wnioskach. *Cale* życie człowieka winno opierać się na znalezieniu „owego „lepiej” w przedmiotowych stanach faktycznych. W naturze istnieje konieczność celu (celowość dostrzegalna dla nieuprzedzonego obserwatora), a życie nasze jest życie w świecie naturalnym najpierw.

Jeżeli jej nie uznamy od razu pojawi się problem, *skąd bierze się* świadomość (możliwość istnienia koniecznych stanów rzeczy). Hegel w Fenomenologii Ducha ucieka się do mitu Panowania i Niewoli. Mit ten ma być kluczem mądrości. Po pojawieniu się świadomości, ludzkość powinna (jak to sugerował Kant) posuwać się w kierunku samodoskonalenia. Ta Hegłowska rzeczywistość jest „logiczna”, choć „logika historii” wyda się pokrętna.

Konieczność absolutna ciągów dedukcyjnych bierze się – wedle Arystotelesa – z tego, że zanim pozyskamy przesłanki tych ciągów, w samej naturze na drodze indukcji dostrzegamy konieczność warunkową (konieczność celu). Konieczność absolutna (logiczna) jest pochodną tej pierwszej. Wnioski sylogizmu dowodzącego służą z kolei – jako pryncypia – konstruowaniu sylogizmu działania, czyli „nawrotu do rzeczy”. Pryncypium takim jest przede wszystkim wniosek dowodu na istnienie Boga. Jeżeli jest On Najwyższym Dobrem, to życie praktyczne (kierowane sylogizmem działania) winno być skierowaniem człowieka ku Niemu właśnie. Jest to droga niewolna od trudności, a żadne „proste”, czy też „radykalne” rozwiązanie *rozumowe*, kluczem mądrości być nie może. Radykalnym winien być tylko *akt woli* (ludzkiego serca) – wybór rzeczy na drodze do Celu.

Amperomierz, którego wskazania odczytuję (formując dalej „zdania protokolarne”), jest *rzeczą*. Wszelako jest on nadto rzeczą przez *kogoś* wytworzoną. *Poza* takimi „rzeczami” niewątpliwie istnieją ludzie. Czy „przygodność” ich istnienia jest bezdyskusyjna? Czy możemy ją zrównać z przypadkowością i „absurdem” egzystencjalistów? Jeżeli wychodzę od *mojej* świadomości – wniosek taki chyba *musi* się nasunąć. W danym razie zawsze mógłbym sobie zadać pytanie, czy osoba inna nie jest tylko złudzeniem; „częstką *mojej* świadomości”.

Pytania takiego raczej nie postawi sobie ten, dla kogo bycie świadomym to tyle, co *dzielenie z innymi* podobnych myśli. Świadomość moja wcale w danym razie daną pierwotną być nie musi. Prowadząc dialog z widokiem pozyskania trwałego zrozumienia dzieł *moją*

świadomość w ten właśnie sposób, że groźbę solipsyzmu od razu uchylam. Nawet tylko próbując znaleźć wspólny język z daną osobą (język, który w danym razie *ex definitione* tylko moim językiem nie jest) świadomość naszą projektuję jako *cel* do realizacji. Tak przecież wychowujemy i uczymy dzieci *zanim* one tę świadomość pozyskają.

Korespondencyjna teoria prawdy Arystotelesa wcale nie wymaga uznania „sądów protokolarnych”. Ani istnienie, ani „fakty” nie są przygodne w tym sensie, by miały być „niekonieczne”. W naturze istnieje konieczność celu. Zmiany *naturalne*, które się dokonują na naszych oczach, nie prowadzą w otchłań nieznanego, ale do określonych skutków-celów. Cała natura materialna jest celowo zorganizowana. Całe duchowe życie człowieka *winno* być zorganizowane podobnie. Istnieć (w jednym z nie dość wyraźnie wyszczególnionych znaczeń) to tyle, co posiadać istnienie (Tomasz mówi o partycypacji we własnym akcie istnienia). Posiadanie istnienia jest dobrem. Jeżeli jedne byty giną, to tylko dlatego, że w ich miejsce powstają inne. Człowiek dla osiągnięcia celów wyższych – podobnie – powinien „obumrzeć” sobie samemu i światu.

Rozdział XXV. Electio: wybór i wybranie

Pomiędzy Celem Ostatecznym (Istnieniem Samoistnym), a nami „tu i teraz” znajduje się szereg obiektów, które winniśmy traktować *wyłącznie* jako środki do osiągnięcia tegoż celu. Wybór środków to electio. Wszystkie one winny wpisywać się w schemat decyzji fundamentalnej: ogólnego planu życiowego, który osoba u progu dorosłego życia powinna powziąć i dalej realizować dokonując sukcesywnie koniecznych korekt.

Człowiek dokonuje wyboru: stanu życiowego, zawodu, powołania i innych już może bardziej szczegółowych obiektów: za wyborami ogólnymi idzie bowiem szereg szczegółowych. Wielość ich i porządek stanowi probierz świadomego zamierzenia Ostatecznego Celu życia.

Arystoteles mówi, że człowiek jest takim, jakim jest cel przezeń ujęty (talis unusquisque est qualis finis videtur ei). Wartość, a nawet i tożsamość osobowości moralnej jest pochodną fundamentalnego zamierzenia ostatecznego celu życia. Tego zamierzenia de facto dokonuje każdy i to określa tę jego osobowość.

Czasami co prawda mówi się nie tyle o zamierzeniu, co o „wyborze” drogi życia. Samo życie jest jednak unikatowe, a wybór (wielość aktów wyboru) zakłada istnienie aktu w stosunku do wyborów uprzedniego. Wybory są instrumentalne w stosunku do intentio. Zamierzenie powinno być poddane rozumnej refleksji, a fakt, że bywa ono nie nazwane swym własnym mianem, wynika z tego, że refleksji tej nie dokonano. Generalny schemat życia można też przyjąć biernie, i żyć życiem anonimowym, poniekąd słusznie inkryminowanym przez egzystencjalistów. Jaspers wymienia „sytuacje graniczne”, w których człowiek zaczyna – rzekomo – żyć autentycznie. W istocie zaś „sytuacją graniczną” jest świadome *zamierzenie* celu ostatecznego, a nie: *wyбір* tego celu. „Wybory egzystencjalne” to contradictio in adiecto; wybieramy tylko *środki do celu*. O autentyczności tych wyborów nie decyduje ich przedmiot, ale zamierzenie celu, które idzie *przed* wyborami.

Patrząc na decyzję od strony zewnętrznej (fenomenalnej), czyli „patrząc” w dosłownym tego słowa znaczeniu, którego niepodobna utożsamić ze zrozumieniem po prostu, powiemy, że to, co widzimy wprzód, to usus – wykonanie. Drogą zaś analizy redukcyjnej dochodzimy do stwierdzenia kolejno: imperium, electio, iudicium, consilium i wreszcie intentio, która w porządku genetycznym (w porządku zaistnienia) wszystkie te akty poprzedza.⁴¹² Nawet jednak przed zamierzeniem idzie upodobanie (caritas, dilectio).

W dążeniu do godziwego celu możemy się posługiwać się (uti) bytami od nas niższymi (zwierzętami i roślinami), gdyż byty niższe to te niezdolne do bezinteresownego upodobania w jakimkolwiek przedmiocie (niezdolne do bycia gwoli samych siebie). Używanie to nazwiemy usus. Posługujemy się *rzeczami*, które przyporządkowujemy do zamierzonego przez nas planu życiowego. W sensie szerokim wszelako „posługujemy” się również ludźmi, choć istnieje zasadnicza różnica między używaniem np. pożywienia i

⁴¹² Por. Rozdział II. Wolność i struktura decyzji.

„używaniem” innego człowieka. W wypadku ludzi akt zwany usus jest bowiem zawsze poprzedzony przez electio – wybór taki, który jest afirmacją unikatowości i godności człowieka. Inny człowiek jest wybrany (electus). Jest „wybrany” (dilectus), a więc uznany w swej godności istoty, która po równi z nami dąży do Celu Ostatecznego. Możemy wybierać i używać rzeczy (przedmiotów), ale nie mamy obowiązku miłować (diligere) tych „niższych”. „Używanie” zaś *wszystkich* jest poprzedzone przez wybór, i consilium: rozważanie środków do celu, za którym idzie akceptacja (iudicium) jednych i odrzucenie innych. Osób nie traktujemy „instrumentalnie”, ponieważ tego *aktu* iudicium możemy oczekiwać właśnie od osób „wybranych” *tak samo*, jak wymagamy go od siebie. Stosownie do tego, za uniwersalną (i „niekantowską”) zasadę etyczną przyjmujemy: „używaj człowieczeństwa (utere humanitate) swego innych tylko jako środka, nigdy zaś jako celu”. Celem tym może być tylko Bóg, a Jemu *rozumnie* podporządkować winniśmy i siebie, i innych.

Chociaż electio jest wyborem środka w ogóle, a nie wyborem człowieka jedynie, to – niezależnie od tego, co jest *bezpośrednim* przedmiotem electio – moralność ma na widoku innych ludzi zasadniczo, a więc osobę stojącą za wyborem jakiegokolwiek środka. Wybierać można narzędzie dla wykonania np. domu, ale nie jest to ściśle rzecz biorąc wybór moralny. Moralnym staje się wybór środka o tyle, o ile za wyborem tego środka idzie określony stosunek do osoby ludzkiej. To odróżnia wytwarzanie (pracę) od działania. Jakkolwiek praca może mieć (we wskazany powyżej sposób) aspekt moralny i wspólnotowy, to jednak ars (techné) (recta ratio factibilium: klucz wytwarzania) zupełnie wyraźnie różni się od roztropności (recta ratio agibilium to klucz działania). To odróżnienie „robić” od „czynić”; thun – machen; make – do; agere – facere; prattein – poiein jest widoczne w wielu językach. Uściślijmy: ono *powinno być* widoczne,⁴¹³ bo na przykład „czyn” w języku rosyjskim (jak odnotowuje Norwid) to „ranga społeczna” lub raczej państwowa. Praktycznie rzecz biorąc, personalistyczny wymiar czynu ludzkiego *bywa* kwestionowany na rzecz aspektu „wspólnotowego” lub instytucjonalnego.

Wybór narzędzia sprawnego (nie: godziwego) działania jest odróżnieniem go od innych narzędzi (przedmiotów). W tym sensie dwa na przykład śrubokręty są „nieodróżnialne”, bo wybór jednego z nich nie ma żadnego znaczenia dla sprawnego działania. Natomiast każdy jednostkowy człowiek jest „obiektem” zupełnie unikatowym, a wybór jego jest właśnie afirmacją tejże unikatowości i ma znaczenie stricte moralne, gdyż osoba ta po równi z mną dąży (dążyć powinna) do godziwego celu.

W decyzji osobowej mamy – patrząc od strony fenomenów, taki oto porządek decyzji:

- 1) Wykonanie (usus);
- 2) Rozkaz (imperium) używanie poprzedzający;
- 3) Wybór (electio) poprzedzający rozkaz;

⁴¹³ Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 6. Uno modo in se, secundum quod ea quae in appetitu sunt, ordinata sunt: et hanc rectitudinem facit virtus moralis: et quia prudentia conformat rationem practicam appetitui sic directo; ideo cum moralibus virtutibus in materia communicat, et in eadem operationem concurrat, propter quod inter morales computatur. Alio modo dicitur appetitus rectus a rectitudine quae est extra ipsum; et hoc est materialiter, inquantum scilicet tendit in aliquid rectum extra se faciendum, cuiusmodi est rectitudo quae est in artificialibus; et sic conformat rationem appetitui recto ars mechanica; ideo non computatur inter morales virtutes.

- 4) Osąd moralny (iudicium) środków prowadzących do celu;⁴¹⁴
- 5) Namysł nas środkami w ogóle.

Natomiast za wykonaniem (usus) idzie:

- 6) Wtórny osąd (iudicium) – gdyż osobowa decyzja jest przedmiotem tyleż osobowego osądu nad jej trafnością;
- 7) Za sądem idzie (iść może) zadowolenie (satisfakcja) – przyjemność ze spełnionego czynu.

Wszystko to: wybór władzy, władza sama, wykonanie, sądenie oraz satisfakcja, jest obecne w sferze stosunków społecznych przez analogię do aktów osobowych. Tak jak dla osoby: również w społeczeństwie realne dobro ludzi (państwa) jest uzależnione od umieszczenia na pierwszym miejscu Dobra Samego. Bóg jest dobrem wspólnym, jak to ujmuje Arystoteles w XII ks. *Metafizyki*.

W *electio* spotyka się osobowy i społeczny charakter decyzji. „Wybory” pospolicie kojarzą się właśnie z tym, co dotyczy władzy. A jednak charakter osobowy musi stanowić podstawę owego aspektu społecznego: „wybory” nigdy nie będą „wolne”, jeżeli nie będą spełniane przez osoby rozumne i wolne. Jakkolwiek wybór jest aktem „jednostki”, to jest niemniej aktem bytu o naturze określonej przez rozumność i wolność (aktem osoby). Osoba jest bowiem jednostką natury rozumnej.

Aspekt społeczny jest zarazem „naturalistyczny”. Wybieramy wszak zawsze *innych*, a naturę definiuje się jako zasadę działania *na zewnątrz*. Człowiek, jako istota natury rozumnej, siebie samego nie wybiera nigdy. Fakt ten może wydać się oczywisty, jednakże należy go podkreślić, albowiem egzystencjaliści pojmowali ludzką odpowiedzialność jako zdolność autodeterminacji, czyli poniekąd funkcję określenia samego siebie.⁴¹⁵ Wydaje się to dla człowieka niewykonalne, gdyż sama *próba* wyboru samego siebie (*se choisir*) jest niemożliwa od strony formalnej; po to, aby działać, trzeba (w ogóle) wprzód być czymś lub kimś określonym – inaczej działaniu żadnej cechy określonej przypisać niepodobna. Każda natura działa w sposób dla siebie samej właściwy. Jeżeli zaś darwiniści i egzystencjaliści mimo wszystko operują pojęciem natury, to pojęcie to ulega (zupełnie dowolnej) reinterpretacji. Cała grecka filozofia opiera się uznaniu natury jako czynnika efektywnego: przyjmuje się pierwszeństwo natury *agens*. W stoicyzmie całość natury dzieli się na te dwa czynniki: determinujący i determinowany, przy czym stoicy utożsamiali czynnik czynny z Bogiem, a bierny z materią. Różnice w systemach filozoficznych Greków sprowadzały się zawsze do poczynienia (lub zaniechania) odróżnień wewnątrz owej natury *agens*. Tomasz pisze, że Bóg jako istota wolna i rozumna *par excellence* dokonuje wyboru określonego algorytmu postępowania, który jest zupełnie niezmienny. Nie odbiera On wszelako zdolności działania innym stworzonym przez siebie bytom, które wobec tego (przez partycypację) są (mogą być nazwane) również naturami. Oczywiście ściślej jest jednak operowanie Arystotelesowskimi kategoriami formy i materii; aktu i możliwości. Bóg jest aktem

⁴¹⁴ Sth., II-IIae, q. 47, a. 10.

⁴¹⁵ J.-P. Sartre, *Bycie i nicość* tłum. pol., s. 542: „dla rzeczywistości-ludzkiej być, to wybierać siebie (*se choisir*)”.

absolutnym, każdy zaś przez niego stworzony byt ma w sobie takiż (obecny per participationem) czynnik aktualny i aktualizujący *specyficzną* dla siebie możliwość.

W jakim sensie wobec tego wszystkie byty stworzone (mające w sobie możliwość bierną) *jakichś* „wyborów” rzeczywiście dokonują? Czy celowość, która, według Arystotelesa, jest związana z wyborem sensu largo (tzn. wyborem przynajmniej w sensie analogicznym); wyborem tego, „co lepsze” (wyrażając się po platońsku), może być przypisana na przykład cząstkom elementarnym? Czy też przeciwnie: są one „materią” tout court?; Rzeczą w sobie lub innym amorficznym „tworzywem kosmosu”?

Zgodnie z zasadą Fermata, powiemy, że światło istotnie wybiera najkrótszą drogę do osiągnięcia punktu docelowego. Ten „wybór” widać przy przechodzeniu przez ośrodki o różnym współczynniku załamania światła. Jest to odwrócenie mechanistycznego pojmowania natury jako tworzywa (natura naturata Awerroistów), a znane jest w nauce jako retrocausality. Dalej, zwierzęta ewidentnie wybierają pokarm dobry, a odrzucają trujący. Widzimy to własnymi oczami, natomiast nie widzimy przykładu działania ewolucji, w którym zwierzę „wybierałoby siebie”, tzn. „dostosowywałoby się” do otoczenia.

Jeżeli są to *pewne* „wybory” (którym wszelako brak samodzielności, bo jest to działanie wykonawcze jedynie), to człowiek musi być (jako istota rozumna) wyposażony w specjalną zdolność wyboru, czyli jego rozumna natura musi manifestować się właśnie specjalną (bo silniejszą) aktywnością.⁴¹⁶ Ta aktywność nie może skupiać się na samym sobie, taka bowiem koncentracja jest czymś chorobliwym. Wybór zawsze jest *wyborem innego*: człowiek sam nie może decydować, czym (kim) ma się stać, chyba tylko w sensie metaforycznym, kiedy mianowicie bierzemy pod uwagę osiągnięcie uznania. Mówimy „stać się kimś” – tracąc z oczu fakt, że jest to zawsze jednak uznanie ze strony *innych*. Temuż to „uznaniu” (Anerkennung) Hegel przypisał wartość zasadniczą.

Niewątpliwie uznanie jest dobrem, ale nie jest dobrem samo przez się. W Pierwszym Liście do Koryntian św. Paweł Píše o uznaniu ze strony Boga jako o wartości absolutnej. Ono ma też wartość eschatologiczną, której uznanie ludzkie nie ma nigdy. Apokalipsa zaś mówi o tym, że Bóg da wybranym „imię nowe”. Nie chodzi wszelako o tożsamość, której jakoby człowiekowi w stanie naturalnym brak. Człowiek bowiem (każdy poszczególny człowiek) nigdy „cząstką” natura naturata nie jest. Od urodzenia (od poczęcia nawet) ma określoną naturę; ma określoną personalitas, która nie jest uwarunkowana przez kulturową Anerkennung; nie jest przez jednostkę „wywalczona” jako „miejsce w społeczeństwie”. Dramat człowieka polega na tym, że nie chce on lub nie potrafi dostrzec wszystkich potencjalności tkwiących w jego własnej naturze. Pragnie „autokreacji”, ale nie chce „dać samemu sobie szansy” stania się lepszym, mądrzejszym, szlachetniejszym. Bo to wszystko w nim *potencjalnie* jest. Tylko Bóg (i ci, którzy są z Nim ściśle złączeni) potrafią dostrzec i wybrać to, czego „człowiek anonimowy” dostrzec nie chce lub nie potrafi. Dusza przez Boga umiłowana (electa et dilecta) dochodzi do pełni, której sama wprzód dość wyraźnie nawet nie widzi. Nie jest to „krok w nieznane”, czy też „skok egzystencjalny”, bo Bóg nie kocha amorficznego „tworzywa kosmosu”, które „ewoluuje” (kieruje się dokądkolwiek), ale osobę o

⁴¹⁶ Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3. et ad 3.

określonej naturze. Właśnie dlatego, że natura te jest określona, może On dać jej to, co ponadnaturalne.

Wybranie przez Boga, jest w Piśmie św. porównane do wyboru oblubienicy (Kościół Chrystusowy jest przede wszystkim tą oblubienicą). Czym jest miłość oblubieńcza? Jak powiedziano wyżej, chodzić musi zasadniczo o wybór moralny osoby – określonej osoby (nie: wybór samego siebie). Skupianie się na samym sobie i „analizowanie” siebie jest objawem patologicznym. Wybieramy inne osoby, bo „wybory”, których dokonują istoty rozumu pozbawione (na przykład zwierzęta) są jedynie podciągnięciem określonego obiektu pod pewną (wyrażając się po Kantowsku) „kategorię aprioryczną”, czyli schemat działania instynktu. Wybór ludzki nie jest ślepy, choć temu, kto patrzy na miłość oblubieńczą z boku, może on wydać się „zaślepieniem” (infatuation). Miłość czyni człowieka *jakby* ślepym na wszystkie wady i niedoskonałości osoby umiłowanej, a każe patrzeć tylko na tę (dla wszystkich innych może niedostrzegalną) potencjalność (iskrę dobra), którą pragnie w osobie umiłowanej rozwinąć. Patrząc na to wybranie z boku „człowiek trzeźwo myślący” skłonny byłby może powiedzieć, że ta osoba wybrana jest właśnie wybrania niegodna; jest bezwartościowa. Dramat ludzkiej egzystencji polega na tym, że często właśnie tego wybrania się nie przyjmuje, specjalnie jeśli chodzi o tę szansę (możliwość), jaką daje człowiekowi Bóg. Dla każdego postronnego obserwatora X może wydawać się „skończony”, ale miłość (*electio et dilectio*) mimo wszystko dostrzega to, co dla wszystkich innych zgoła niewidoczne.

Ludzka miłość oblubieńcza niewątpliwie (jako akt osobowy) jest splotem „wyborów” dwojga ludzi. Owa *electio* jest wszelako (tak jak decyzja w ogóle) poprzedzona a przez *consensus* – w tym wypadku *consensus matrimonialis*. Jest on (tak, jak to zawsze bywa w wypadku każdej decyzji) poprzedzony przez *inquisitio* (*consilium*). Dwoje ludzi „uradza się” nad przyszłym życiem. I owo *consilium* ma charakter tyleż społeczny, co osobowy, bo wszak porozumiewamy się w języku, którego *ad hoc* nie wymyślamy, choć – istotnie – dwoje ludzi potrafi zrozumieć się przy minimum słów.

Dwoje ludzi „uradza się” co do celu, któremu chcą podporządkować własne życie. Im bardziej cel jest wzniosły i szlachetny, tym wspólnota (rodzina) jest silniejsza. Człowiek nie ma zdolności autokreacji, bo Bogiem, ani nawet „bogiem” stać się nie może. Może jednak partycypować w życiu Boga. Wiara otwiera tę możliwość (2 P 1. 4). Ale też na płaszczyźnie naturalnej – jak pisze Arystoteles – wszystkie byty pragną partycypować w życiu Boga:

Najbardziej naturalną z czynności rzeczy żyjących, które są doskonałe, a nie są okaleczone i nie powstają samorzutnie, jest zrobienie czegoś innego podobnego sobie: [dane] zwierzę [tak „robi”] [inne] zwierzę, a roślina – roślinę. Celem zaś tego jest partycypowanie w tym, co wieczne i boskie, na ile to możliwe. Wszelkie bowiem rzeczy do tego [właśnie] dążą, i każde działanie naturalne jako takie dokonuje się gwoli tego [właśnie]. Cel zaś jest dwojaki: „dla którego” i „gwoli którego”. [Dla człowieka np. tym celem jest już to Bóg (cel transcendentny) już to szczęście (cel, który „bierzemy dla siebie”)]. Jako że jednak niemożliwym jest [na przykład dla konkretnego zwierzęcia] partycypować w tym, co wieczne i boskie w sposób ciągły, bo żadna z rzeczy zniszczalnych [np. zwierzę] nie może pozostać „numerycznie” jednym i tym samym [w ten sposób, tzn. trwając jako jednostka wiecznie], to każda rzecz partycypuje w niej [wieczności] na tle, na ile może: jedna więcej, inna – mniej, i nie ta sama

jako ta sama, ale jako [inna] – podobna do siebie; nie jako konkretna (numeryczna) jednostka, ale jako określony gatunek.⁴¹⁷

Jasną zaś jest rzeczą, że ludzkie rodzenie i wartość ludzkiego życia również, musi być tym, co naturalne w podany powyżej sposób, a ponadto czymś więcej. Działanie człowieka jest czymś więcej niż owo ποιῆσαι; jest ono działaniem wolnym i rozumnym; jest to zasadniczo πράττειν: wybór innej osoby, z którą *razem* widzimy „to, co wieczne i boskie”.

W Etyce Nikomachejskiej Arystoteles pisze o samotności tego, kto pragnie oddać się kontemplacji Dobra Najwyższego. W Protetyku zaś przyrównuje filozofa do mitycznego Linkeusa, który widział rzeczy przez nieprzejrzyste dla innych przedmioty. Tak właśnie filozof widzi Boga *poza rzeczami*, na których zatrzymuje się wzrok zwykłych zjadaczy chleba. Poza *rzeczami*, gdyż możemy też (i to łatwiej) zobaczyć Boga *poza osobą*, z którą „uradzamy się” nad kierunkiem wspólnego życia i „partycypacji w wieczności”. Tak ludzie zazwyczaj młodzi odnajdują pokój w poznaniu Dobra (Fizyka, VII, c. 3, 248a).

Człowiek (jako istota rozumna) musi partycypować w życiu Boga w sposób eminentny – w sposób rozumny i wolny. Dwoje ludzi wybiera „przyszłe życie”; życie dzieci, które w naturalny sposób przychodzą w rodzinie. Tego właśnie dotyczy consensus i electio w rodzinie. Za tym wyborem idzie przysięga (imperium) oraz usus – współżycie, nie tylko w sensie fizycznym, ale i w sensie aktywnej obecności w życiu drugiej strony. Potem przychodzi fruitio, czyli to, co pospolicie nazywa się „szczęściem małżeńskim”.

Trwałość związku jest wprost proporcjonalna do tego, na ile świadomy i wolny był wybór wspólnej drogi życia oraz wybór towarzyszy/towarzysza życia. Ludzie o osobowości silnie zintegrowanej takiego wyboru mogą dokonać niemal natychmiast, dlatego że dokładnie obliczają się ze swymi siłami i mają znajomość samych siebie. Odwrotnie: niektórzy ludzie bywają praktycznie niezdolni do spełnienia tego aktu z uwagi na uwarunkowania kulturowe, które osobowość mogą kaleczyć (πηρώματα Arystotelesa). Spełnienie electio pokazywać się tu może praktycznie niemal niewykonalne lub – jak wspomniano – kieruje się na patologiczny „wybór samego siebie”. W danym razie drogą wyjścia z tego impasu egzystencjalnego jest *tymczasowe zaniechanie* wyborów i teoretyczne poszukiwanie Dobra Samego. Wycofanie się w ten właśnie sposób dalej *otwiera zupełnie nowe egzystencjalne możliwości*, być może najpierw niedostrzegane ani nawet nieprzeczuwane, choć specjalnie wartościowe.

⁴¹⁷ De anima, II, c. 4, 415a 26-145b7 φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα ἢ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό, ζῶον μὲν ζῶον, φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θεοῦ μετέχωσιν ἢ δύνανται· πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, καὶ ἐκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν (τὸ δ' οὗ ἕνεκα διττόν, τὸ μὲν οὗ, τὸ δὲ ᾧ). ἐπεὶ οὖν κοινωνεῖν ἀδυνατεῖ τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θεοῦ τῇ συνειδέᾳ, διὰ τὸ μηδὲν ἐνδέχεσθαι τῶν φθαρτῶν ταῦτό καὶ ἐν ἀριθμῷ διαμένειν, ἢ δύνανται μετέχειν ἕκαστον, κοινωνεῖ ταύτῃ, τὸ μὲν μᾶλλον τὸ δ' ἥττον, καὶ διαμένει οὐκ αὐτὸ ἀλλ' οἷον αὐτό, ἀριθμῷ μὲν οὐχ ἓν, εἶδει δ' ἓν.

Czas potrzebny na dokonanie decyzji jest w sumie rzeczą drugorzędną: w społeczeństwie tradycyjnym, ludzie bywali tak zdecydowanie ukierunkowani na cel ostateczny życia i swoją w nim partycypację, że tych wyborów dokonywali bardzo szybko. Odwrotnie: jeżeli cel ostateczny ludzkiego życia ginie z oczu i dwoje ludzi nie może się porozumieć co do wspólnej ku niemu drożce, to zadzierzgnięcie więzi rodzinnej staje się praktycznie niewykonalne. Jeżeli dwie igły magnetyczne pokazują północ dobrze, to ci, którzy tymi kompasami się posługują, mogą odnaleźć się w życiu w ogóle, a potem odnaleźć się na wspólnej płaszczyźnie egzystencjalnej. Bóg jest tym punktem, na którym skupiają się dążenia wszystkich uczciwych ludzi. Najkrótsza droga do człowieka, który żyje kilka kroków ode mnie wiedzie przez Boga, który „odległy” jest od nas „nieskończenie” w sensie fizycznym, ale jest nam „bliższy niż my sami sobie” (Augustyn) w sensie duchowym. Na tej duchowości właśnie opiera się trafność ludzkich wyborów.

Decyzja jest uwieńczona przez electio oraz imperium (praeceptum). Oba te akty, a zwłaszcza imperium, są probierzem autentyczności decyzji (odpowiedzialności tego, kto ją podejmuje). Jest to zarazem probierz autentyczności pragnienia Dobra Najwyższego: spełnianie praecepta Dei jest istotnym wyznacznikiem autentycznej miłości do Boga. Do tego zaś konieczna jest afirmacja transcendentnej orientacji osoby ludzkiej: nastawienie każdego bez wyjątku człowieka na osiągnięcie Dobra Najwyższego. *Jest to jedynie autentyczne dobro*. Inne mogą być ad hoc niezbędne, a pomoc „materialna” – konieczna, ale pragnienie niesienia pomocy materialnej zasadniczo – bez pomocy duchowej: pomocy w dążeniu do Boga, jest przewortne.

Akceptujemy to, co godziwe, ale Boga w ten sposób „afirmować” nie możemy. Nie tyle my Go wybieramy, co on wybiera nas; do Niego *się kierujemy*.⁴¹⁸ W Nim to człowiek „odnajduje samego siebie”, gdyż integralny akt decyzji prowadzi do „personalizacji” (budowy osobowości moralnej). Nie wybieramy samych siebie, choć akt wyboru osoby innej prowadzi do wewnętrznej integracji osobowości.

Zgodnie z etymologią wyrazu „persona”, osobą nazwiemy byt wyróżniony pozycją (może wprzód: społeczną). Personare – nadto – wydaje się implikować wolność swobodnego wyrażania poglądów o znaczeniu objaśniającym, opatrzonym frazą: „haec omnia sonant in ...” „... sprowadza się to wszystko do ...” Ale nadto są one samodzielne: *per-sonant*. Godność osoby manifestowała się (pierwotnie) podmiotowością wobec praw: w określonym kontekście społecznym. Porządek *przejawiania się* godności osoby nie jest wszelako tym samym, co porządek jej *istnienia*. Wybory natury politycznej to wybory – z zasady – jednostek sprawnych, uczciwych i silnych. Ale nadto (i to zasadniczo): *winny to być* wybory ludzi zdolnych prowadzić innych do jedynego prawdziwego dobra – Celu Ostatecznego ich życia. „Wybory parlamentarne” to zasadniczo „wybory o charakterze osobowym”. Pospolicie przyjęte obecnie związki frazeologiczne mogą ten fakt zaciemniać.

⁴¹⁸ De virtutibus, q. 2 a. 10 ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicitur, diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo, intelligitur esse praeceptum, secundum quod totalitas excludit omne illud quod impedit perfectam Dei inhaesionem; et hoc non est praeceptum, sed finis praecepti: indicatur enim nobis per hoc non quid faciendum sit, sed potius quo tendendum sit, ut dicit Augustinus.

Niezależnie od społecznej *funkcji* osoby, wybory są *aktem* osoby: jeżeli dokonujemy wyborów, to *przede wszystkim* afirmujemy godność osoby ludzkiej, przez pokazanie i utorowanie jej drogi do Celu Ostatecznego. Może za tym iść uwolnienie od niepotrzebnej troski (*sollicitudo*) o dobra materialne. Nieszczęśliwie kojarzy się brak takowej troski z zanikiem sprawności ekonomicznej państwa. Jest to przekonanie z gruntu chybione: człowiek o *silnej osobowości* zdobywa bogactwa niejako „mimochodem”; czyni to sprawniej i skuteczniej niż ten, kto niewolniczo poświęca swe życie mnożeniu bogactw. Max Weber pisał w tym kontekście o „etosie kapitalizmu”: wszelkie siły vitalne czerpał on w XIX wieku bynajmniej nie z ideologii leseferyzmu, ale z (osobliwie skądinąd) reinterpretowanej etyki chrześcijaństwa.

Wybierać siebie samych nie możemy. Wybieramy osobę inną, a ten wybór idzie za aktem afirmacji *odrębności* tejże osoby (aktem rozumnym). Każdy „troszczy się” o siebie i to, co do niego należy, ale ta „miłość” to nie *caritas*. „*Caritas minus quam inter duo haberi non potest*” (miłość jest niemożliwa, jeśli nie ma przynajmniej dwu osób) (Grzegorz Wlk., Homilia 17 in Evang, nr I, ML 76, 1139A). Oczywiście możemy i powinniśmy kochać również samych siebie, ale jeżeli jest to miłość autentyczna, to idzie za zrozumieniem siebie (refleksją nad samym sobą), a więc odróżnieniem stanu faktycznego od własnego powołania (w *Bogu*). Po wtóre: wymaga odróżnienia „człowieka prawdziwego” (tego, co duchowe) od „człowieka zewnętrznego” (ciało) i podporządkowania tego ostatniego temu pierwszemu. Przede wszystkim jednak autentyczna *caritas* wymaga postawienia przed samym sobą (przed *dobrem jakimś*) Dobra Samego: winniśmy kochać Boga bardziej niż samych siebie. To samo dotyczy innych ludzi (Boga winniśmy kochać bardziej niż ich). Niemożliwe (niewykonalne i nienaturalne) jest postawienie miłości do nich na absolutnie pierwszym miejscu.⁴¹⁹

⁴¹⁹ Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod sicut aliquid invenitur perfectius in causa perfecta in universali quam in effectu particulari; ita aliquid perfectius invenitur in re quam in sui similitudine; unde cum bonum proprium alicujus inveniatur in Deo sicut in causa universali, in se autem sicut in effectu, in proximo autem sicut in similitudine; sicut Deum plus quam seipsum diligere debet benevolentiae dilectione, ita etiam plus se quam proximum. Sed sciendum, quod cum in homine sit duplex natura, scilicet interior, videlicet rationis, quae dicitur homo interior; et exterior, scilicet natura sensualis, quae dicitur homo exterior: plus homo debet diligere se quantum ad naturam interiorem quam quantum ad naturam exteriorem; et ideo ea quae sunt bona naturae interioris, plus debet optare quam ea quae sunt bona sibi secundum naturam exteriorem.

Summa Theologiae I-II, q. 109 a. 3 co. Unde homo in statu naturae integrae dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum. Et ita Deum diligebat plus quam seipsum, et super omnia. Sed in statu naturae corruptae homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei.

Summa Theologiae II-II, q. 26 a. 3 co. Respondeo dicendum quod a Deo duplex bonum accipere possumus, scilicet bonum naturae, et bonum gratiae. Super communicatione autem bonorum naturalium nobis a Deo facta fundatur amor naturalis, quo non solum homo in suae integritate naturae super omnia diligit Deum et plus quam seipsum, sed etiam quaelibet creatura suo modo, idest vel intellectuali vel rationali vel animali, vel saltem naturali amore, sicut lapides et alia quae cognitione carent, quia unaquaeque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quam particulare bonum proprium. Quod manifestatur ex opere, quaelibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem utilitati totius.

Istotą miłości jest – jak zaznaczono – bezinteresowne upodobanie, po którym niemal od razu idzie pragnienie przedmiotu (zamierzenie posiadania go). Natomiast ludzkie wybory pokazują in concreto, czym caritas jest; są bowiem wyborami środków do osiągnięcia celu, a zwłaszcza – Celu Ostatecznego. Celem zamierzonym przez człowieka jest – jak wspomiano – „partycypacja w wieczności Boga”. W wypadku założenia rodziny chodzi tu o partycypację w ciągłości pokoleń.

Przedstawiony powyżej porządek struktury decyzji jest to porządek doskonałości (istnienia), nie zaś porządek chronologiczny. Zwykła obserwacja przekonuje nas bowiem, że usus-wykonanie, które widzimy jako działanie danej osoby, może być działaniem biernym, wykonawczym, nawykowym. A jednak z drugiej strony usus-wykonanie może nawet w wypadku działania mechanicznego kształtować (mocą owego nawyku) electio, a dalej – intentio, zgodnie z zasadą: exempla trahunt (przykłady pociągają). Przyzwyczajając oczy do widoku zbrodni, wyuzdania czy też okrucieństwa, *przy braku aktywnego sprzeciwu woli*, stajemy się okrutni, źli, rozwiązli. Zaczynamy poniekąd partycypować w intentio celu ostatecznego innej (złej moralnie) osoby. Snucie domysłów co do jej rzeczywistej intencji jest przy tym zgoła niepotrzebne. Konieczny jest silny akt woli opierającej się złu, *skądkolwiek* by ono nie pochodziło.

Zabicie człowieka na wojnie może stać się dla kogoś *okazją* do znajdowania upodobania w zabijaniu w *ogóle*. Dlatego wojna sprawiedliwa winna być prowadzona z jasną świadomością godziwości celu (obrony kraju). Musi być to właśnie akt jasny i świadomy na tyle, na ile to tylko możliwe. Wykonanie bowiem bywa ex post „usprawiedliwiane” np. pragnieniem „walki ze złem”. „Gry” komputerowe i mass media w ten sposób dają okazję do kształtowania nienawiści do ludzi w ogóle, zezwalając wprzód na nienawiść wobec „wrogów” (wymagowanych wrogów, bo podciągnięcie *kogokolwiek* pod tę jednak szeroką kategorię jest później sprawą wtórną).

W pojęciu „partycypacji w tym, co wieczne i boskie” splatają się wątki zupełnie (jak mogłoby się wydawać) różnych systemów filozoficznych. Metoché (participatio) to termin platoński, a jednak poza platonizm on wykracza. Nie tylko zresztą poza *filozofię* platońską: wykracza on poza filozofię w ogóle. Pismo św. (Septuaginta) mówi o tych, którzy zgadzają się jednym celu: (Psalm 118, 63) μέτοχος ἐγὼ εἰμι πάντων τῶν φοβουμένων σε καὶ τῶν φυλασσόντων τὰς ἐντολάς σου (Particeps ego sum omnium timentium te, et custodientium mandata tua.)⁴²⁰

W filozofii samej Arystoteles używa tego terminu inaczej niż Platon. Celem „wspólności” jest partycypowanie w tym, co wieczne i boskie, *na ile to możliwe* (ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θεοῦ μετέχωσιν ἢ δύνανται). Chodzi ewidentnie o partycypację w *czymś jednym*. Platonowi Arystoteles zarzuca, że ten twierdził, iż jedna rzecz może partycypować w *różnych* (wielu) ideach.⁴²¹ Arystoteles odrzuca tę tezę (Metaph., VII, c. 14, 1039a 30-1039b 7.⁴²²

⁴²⁰ Por. Rozdział VIII. Intentio e. Dążenie do pełni istnienia i pełni prawdy, s. 132, przyp. 143, 144.

⁴²¹ Metaph., 990b 27ss; 1079a 20ss; 1082a 15ss; 1091b 29ss.

⁴²² εἰ οὖν ἐστὶ τις ἄνθρωπος αὐτὸς καθ' αὐτὸν τόδε τι καὶ κεχωρισμένον, ἀνάγκη καὶ ἐξ ὧν, οἷον τὸ ζῆλον καὶ τὸ δίπουν, τόδε τι σημαίνειν καὶ εἶναι χωριστὰ καὶ οὐσίας.

Wielu ludzi partycypuje w jednym człowieczeństwie, ale na pewno nie w „naturze” awerroistów, gdyż o jego „pokrewieństwie” z *każdym* z bytów tego świata mówimy tylko metaforycznie. Natura ludzka określa *możliwość* partycypacji, a nie odwrotnie.

Partycypacja u Tomasza przyjmuje jeszcze bardziej radykalną postać: każda rzecz wprzód partycypuje w swym własnym (jednostkowym) istnieniu, dzięki czemu jest zdolna do partycypacji w życiu Boga. Jedność osoby warunkuje jedność przedmiotów działań. Rozerwanie zaś linii życiowej na szereg celów, które *wydają się* „konieczne potrzebne”; na pewną ilość niepowiązanych ze sobą obiektów, określimy mianem idolatrii. Jej skutki są przedstawione w Liście do Rzymian, I, 20nn. Można zasadnie zadać sobie pytanie, czy koncepcja partycypacji przedstawiona w „Uczcie” Platona nie ma bezpośredniego związku z kulturowym „kontekstem” tego dialogu dość zresztą szokującym nawet w czasach dzisiejszych. Odwracając się od Boga, człowiek „wybiera” to, co wyda mu się cenne, zgłębia przypadkowo.

W strukturze decyzji osobowej wola partycypuje w intelekcie, a intelekt – w woli. W wypadku consensus matrimonialis jedno zamierzenie Celu Ostatecznego możliwe jest dzięki aktualnemu skorelowaniu (mutua donatio) woli jednej osoby z intelektem innej. Inaczej można powiedzieć, że w strukturze decyzji wspólnotowej (małżeńskiej) pojawia się spłot tego, co formalne i tego, co materialne: możliwości i aktu. *Wtórnie* tylko to samo dotyczyć musi większych wspólnot (na przykład społeczeństwa).

Bez owego splotu tego, co formalne i tego, co materialne, ukonstytuowanie wspólnoty w obrębie ludzkiego gatunku jest niemożliwe: wszak do definicji człowieka wchodzi właśnie to, co formalne – różnica gatunkowa i to, co materialne – rodzaj. Inaczej ujmując: zapoznanie tego, co formalne w definicji człowieka (rozumność to różnica gatunkowa), prowadzi do degradacji nawet tego, co animalne. Dwa elementy są w tym wypadku ze sobą związane; z jednej strony brak respektowania rozumnej natury człowieka prowadzić musi do depersonalizacji, a z drugiej: naruszenie naturalnej struktury decyzji prowadzić musi do wynaturzenia rzekomej wspólnoty.

Mówiąc o partycypacji w życiu Boga Arystoteles używa dwu określeń: „wedle natury” i: „to, co najbardziej naturalne”. Dystynkcja ta jest konsekwencją eksplikacji dwu (wspomnianych powyżej) znaczeń celu: jednym z nich jest Cel Transcendentny, którego „posiadać” w ścisłym tego słowa znaczeniu nie możemy; innym jest cel w znaczeniu tego, co jest nam własne (najlepiej odpowiadające naszej *rozumnej naturze*). To ostatnie to szczęście. Boga posiadać nie możemy, bo szczęście nasze polega raczej na tym, aby On nas posiadał na Swoją wieczność.

W tym znaczeniu św. Paweł mówi: „sequor autem, si quo modo comprehendam, sicut

ὥστε καὶ τὸ ζῶον. εἰ μὲν οὖν τὸ αὐτὸ καὶ ἐν τὸ ἐν τῷ
ὑπὸ καὶ τῷ ἀνθρώπῳ, ὥσπερ σὺ σαυτῷ, πῶς τὸ ἐν
ἐν τοῖς οὖσι χωρὶς ἐν ἔσται, καὶ διὰ τί οὐ καὶ χωρὶς αὐτοῦ
ἔσται τὸ ζῶον τοῦτο; ἔπειτα εἰ μὲν μεθέξει τοῦ δίποδος καὶ
τοῦ πολὺποδος, ἀδύνατόν τι συμβαίνει, τάναντία γὰρ ἅμα
ὑπάρξει αὐτῷ ἐνὶ καὶ τῷδέ τινι ὄντι· εἰ δὲ μή, τίς ὁ τρό-
πος ὅταν εἴπῃ τις τὸ ζῶον εἶναι δίπουν ἢ πεζόν; ἀλλ' ἴσως
σύγκειται καὶ ἅπτεται ἢ μέμικται· ἀλλὰ πάντα ἄτοπα.

et comprehensus sum” („pędzę, abym też [to] zdobył, bo i sam zostałem zdobyty”; BT).⁴²³ (Philipp. III, 12). Nadziei ludzkiej odpowiada ten właśnie dar: comprehensionis: osiągnięcia trwałego zjednoczenia z Bogiem.⁴²⁴

⁴²³ Summa Theologiae II-II, q. 24 a. 7 s.c. Summa Theologiae II-II, q. 184 a. 5 ad 2. [...] homines statum perfectionis assumunt, non quasi profitentes se esse perfectos, sed quasi profitentes se ad perfectionem tendere. Unde et apostolus dicit, ad Philipp. III, non quod iam comprehenderim, aut perfectus sim, sequor autem, si quo modo comprehendam. Et postea subdit, quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus.

Summa Theologiae III, q. 15 a. 10 co. Respondeo dicendum quod aliquis dicitur viator ex eo quod tendit in beatitudinem, comprehensor autem dicitur ex hoc quod iam beatitudinem obtinet, secundum illud I Cor. IX, sic currite ut comprehendatis; et Philipp. III, sequor autem, si quo modo comprehendam. Hominis autem beatitudo perfecta consistit in anima et corpore, ut in secunda parte habitum est, in anima quidem, quantum ad id quod est ei proprium, secundum quod mens videt et fruitur Deo; in corpore vero, secundum quod corpus resurget spirituale, et in virtute et in gloria et in incorruptione, ut dicitur I Cor. XV.

De veritate, q. 8 a. 2 ad 5. Ad quintum dicendum, quod visio Dei per essentiam potest dici comprehensio in comparatione ad visionem viae, quae ad essentiam non pertingit: non tamen est comprehensio simpliciter, ratione iam dicta. Et ideo cum dicitur: comprehendam, sicut et comprehensus sum, et cognoscam sic ut et cognitus sum: ly sicut notat comparationem similitudinis, sed non aequalitatis.

De sortibus, cap. 5 co. 29 Qui autem sorte eligitur, humano iudicio non comprehenditur [...]

Compendium theologiae, lib. 1 cap. 164 co. Compendium theologiae, lib. 2 cap. 9 co.

⁴²⁴ Summa Theologiae I, q. 12 a. 7 ad 1. Et sic intelliguntur auctoritates apostoli de comprehensione. Et hoc modo comprehensio est una de tribus dotibus animae, quae respondet spei; sicut visio fidei, et fruitio caritati. Non enim, apud nos, omne quod videtur, iam tenetur vel habetur, quia videntur interdum distantia, vel quae non sunt in potestate nostra.

Summa Theologiae I, q. 62 a. 9 co. Summa Theologiae I-II, q. 4 a. 3 ad 1. Ad primum ergo dicendum quod comprehensio dicitur dupliciter. Uno modo, inclusio comprehensi in comprehendente, et sic omne quod comprehenditur a finito, est finitum. Unde hoc modo Deus non potest comprehendi ab aliquo intellectu creato. Alio modo comprehensio nihil aliud nominat quam mentionem alicuius rei iam praesentialiter habitae, sicut aliquis consequens aliquem, dicitur eum comprehendere quando tenet eum. Et hoc modo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

Rozdział XXVI. Imperium. Rozkaz działania

W tym, co określamy mianem rozkazu-imperium, pokazuje się bodaj najwyraźniej zarazem łączność i konflikt między osobową i społeczną stroną decyzji. Wyraz ten bywa używany na określenie (siłowej) struktury państwa – stąd obecna w nim konotacja pejoratywna. Wiąże się ona jednak nie tyle z istotą owego *imperare*, co raczej pospolitym znaczeniem jemu przypisywanym: przemocy, postrachu i przymusu, a to z kolei z faktem, że znaczna część ludzi kieruje się w wyborach moralnych bojaźnią kary, nie zaś obawą przed popełnieniem niegodziwości.⁴²⁵ Czy wobec tego „*imperare*” w ogóle od tego pejoratywnego podtekstu może być wolne? Konotacji przymusu brak w antycznym: *summum imperium sibi imperere* (władza najwyższa to władza nad samym sobą). Wszelako nawet i ono może być „odczytane” w terminach hermeneutyki podejrzeń: „osobowa” władza nad sobą byłaby po prostu przymusem zinterioryzowanym, czego człowiek „nad sobą” rzekomo panujący byłby nieświadom.

Najłatwiej jest popatrzeć (za Tomaszem) na ten problem od strony gramatyki języka łacińskiego. Imperativus to tryb gramatyczny obecny we wszystkich chyba językach. Natomiast specyfiką języka łacińskiego jest szerokie użycie ekwiwalentu tego trybu w postaci Coniugatio periphrastica passiva. W języku greckim mamy – podobnie – adiectivum verbale zakończone na –teos (θετέος to tyle co ponendus), ale dość rzadko używane – z dat. auctoris-sprawcy. Wyraz „age” możemy zastąpić przez: „est tibi agendum”. Nagie „zrób”, „idź” niesie zawsze w sobie podtekst postrachu i bywa wypowiedziane podniesionym tonem. Natomiast owego „est tibi agendum” tak już wypowiedzieć się nie da („winienes to zrobić” to najbliższe poprawne tłumaczenie).

W Coniugatio periphrastica passiva mamy ewidentnie to, co stanowi o istocie imperium. Nie jest to (wbrew pozorom) akt woli (a tym mniej ekspresja emocji), ale akt rozumu.⁴²⁶ Choć jest on z wolą skorelowany,⁴²⁷ to jednak ma na względzie *porządek*, a więc

⁴²⁵ Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum philosophum in 1 Metaph. liber est qui sui causa est; servus autem per contrarium intelligendus est qui alterius causa est, et non sui. Sumus autem causa eorum quae ad nos pertinent per voluntatem: unde illud dicitur aliquis facere libere quod spontanea voluntate facit; illud autem serviliter ad quod faciendum sibi voluntas deest: facit autem illud coactus ab alio violentia vel metu; et ideo cum tristitia, quia omne coactum est contra voluntatem et triste, ut dicitur in 5 Metaph. et secundum hoc dicitur aliquis ex libertate spiritus aliquid facere, quia beneplacito suae voluntatis delectabiliter facit; timore autem servili, quod facit coactus metu poenae, et per consequens cum tristitia: mallet enim non facere, nisi poena timeretur. Patet igitur quod servilitas ex illa parte consequitur timorem quia ad aliquid faciendum vel dimittendum inclinatur.

⁴²⁶ Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem de partibus quas ponit philosophus sciendum est, quod sunt partes quasi potentiales, eo quod sunt virtutes et ab invicem et a prudentia distinctae, sic ut ipse vult. Ad rationem enim pertinet praecipere quod faciendum est, quia aliae vires obediunt aliquantulum rationi. Ratio autem non praecipit nisi prius in se perfecta sit quantum ad id quod est sui ipsius, sicut nec aliqua res movet ante sui perfectionem.

relację – w tym wypadku owego „tibi” oraz „agere” – ujętego w określonej modalności. Zwróćmy uwagę, że podmiotem gramatycznym jest w Coniugatio periphrastica passiva pewien obiekt, a sama forma Coniugatio periphrastica passiva przesądza, że jest to obiekt wartościowy, tak jak w sentencji: Ut desint vires, tamen est laudanda voluntas. „Wola (chęci), nawet przy braku możliwości wykonania, jest dobra; godna pochwały”. Natomiast podmiot logiczny jest położony w dativie, przy czym wcale nie musimy go wyrazić expressis verbis po to, aby zdanie było poprawne od strony formalnej; możemy powiedzieć: „chęci należy chwalić”: est laudanda voluntas (w ogóle; jest to w ogóle dobre), a *następnie* możemy to zdanie uzupełnić przez *dowolny* podmiot logiczny: nobis, tibi, hominibus: chęci winniśmy chwalić my; winienes chwalić ty, winni chwalić ludzie.

W Coniugatio periphrastica passiva widać strukturę decyzji, która postępuje od tego, co ogólne („należy w ogóle chwalić”) ku temu, co konkretne: tibi, nobis etc. Jest to właśnie wspomniany powyżej syllogismus operativus – sylogizm działania. Niedorzecznością byłoby przypuszczać, że ujęcie przesłanki większej tego sylogizmu jest dziełem woli. Ono *może być* tylko uwarunkowane afektywnie przez wrodzone predyspozycje do wyboru określonego stylu życia. Tak samo (analogicznie) jest ono uwarunkowane przez cnoty wlane (czyli jakby „wrodzone” nam przez Stwórcę naszego nowego życia: życia łaski). Ale odniesienie tej dyspozycji do konkretnej (lub specjalnej) kondycji życia jest czymś osobnym; jest dziełem rozumu. Cały ów sylogizm działania musi być dziełem rozumu (motywowanego co prawda wolą), a więc i jego wniosek: praeceptum, imperium też musi być dziełem rozumu, a nie woli.⁴²⁸

Rozum może dwojako pewną rzecz przedłożyć lub wskazać. Po pierwsze – w *sposób absolutny* – używając czasownika w trybie orzekającym, w ten oto sposób: „pozostaje to dla ciebie do zrobienia”. W innym wypadku dokonuje tego poruszając ku tej rzeczy, a to dzięki użyciu trybu rozkazującego: „zrób”.

Summa Theologiae I-II, q. 17 a. 1 co. Sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter. Uno modo, absolute, quae quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi; sicut si aliquis alicui dicat, hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc, et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi; puta cum alicui dicitur, fac hoc.

Jeżeli zdanie Tomaszowe stoi w sprzeczności z pospolitym wyobrażeniem co do natury „rozkazywania”, to zapewne dlatego, że znaczna część ludzi tym, co rozumne, kierować się

⁴²⁷ Quodlibet IX, q. 5 a. 2 co. Dicendum, quod in imperio duo concurrunt, quorum unum est rationis, aliud voluntatis. Qui enim imperat aliquid, inclinatur ad faciendum, quod voluntatis est: ipsius enim est movere per modum agentis; et iterum ordinatur eum cui imperat, ad exequendum illud quod imperatur: et hoc ad rationem pertinet, cuius est ordinare. Et si duorum horum ordo consideretur, videtur primum esse inclinatio voluntatis in aliquid per electionem; et postea in principio executionis ordinatur per quos fieri debeat quod electum est.

⁴²⁸ Quodlibet IX, q. 5 a. 2 co. Dicendum, quod in imperio duo concurrunt, quorum unum est rationis, aliud voluntatis. Qui enim imperat aliquid, inclinatur ad faciendum, quod voluntatis est: ipsius enim est movere per modum agentis; et iterum ordinatur eum cui imperat, ad exequendum illud quod imperatur: et hoc ad rationem pertinet, cuius est ordinare. Et si duorum horum ordo consideretur, videtur primum esse inclinatio voluntatis in aliquid per electionem; et postea in principio executionis ordinatur per quos fieri debeat quod electum est.

nie chce lub nie potrafi. Skutkiem zaś „kierowania się” w życiu tym, co emocjonalne, jest degradacja wolności człowieka: „Reformator” zamiast o liberum arbitrium pisze traktat „De servo arbitrio”, rozum naturalny wprzód obrzuciwszy wulgaryzmami.

Imperium Romanum – wbrew temu, co można by przypuszczać – nie było zbudowane wyłącznie na idei przemocy i postrachu. Jeżeli rozumność społeczeństwa pokazuje się przede wszystkim w języku, którego ono używa, to sprawa wydaje się jasna. Tak samo sama zasada Świętego Imperium Rzymskiego niemieckich Ottonów wcale nie musiała być skojarzona z germańską brutalnością. Sama zasada jest zdrowa o tyle, o ile właśnie imperare to akt *porządkującego rozumu*, a nie akt czysto afektywny.

„Cesarstwo” Niemieckie Bismarcka w tym znaczeniu oczywiście Imperium być nie mogło. W miejsce *ładu moralnego* przyjęto zasadę brutalnej przemocy (Macht geht vor Recht). Nie można nawet powiedzieć, by takowa przemoc była w ogóle efektywnym narzędziem władzy. Nawet w traktowaniu zwierząt jest ona bezrozumna i nieskuteczna. Zwierzę traktowane brutalnie nie bywa posłuszne. Jeszcze bardziej ludzie – traktowani jak niewolnicy (dyrygowani w ten sposób) – wcale nie są ani dobrze, ani sprawnie rządzeni.

Kluczem do zrozumienia, czym posłuszeństwo być powinno, jest pojęcie docilitas (otwartości umysłu) – jest to część roztropności, a ta kieruje całym procesem osobowej decyzji. Praecipere (oraz imperare) to zasadniczy akt roztropności,⁴²⁹ ale docilitas ten akt jednak poprzedza. Inaczej: bez owej docilitas imperare przestałoby być aktem osobowym i rozumnym, a stałoby się aktem wynaturzonego zwierzęcia (tym bowiem jest człowiek bezrozumny, jak pisze w Polityce Arystoteles). Docilitas sprawia, że rozkaz możemy traktować jako coś „własnego” (jako przyjęty *racjonalnie*), a nie jako narzucony siłą.⁴³⁰ To zaś jest możliwe dlatego, że wszyscy posługujemy się tymi samymi regułami poprawnego rozumowania – rządzeni i rządzący kierują się tymi samymi zasadami moralnymi. Jeżeli przyjmujemy rozkaz (imperium), to dlatego, że harmonizuje on z naszym własnym (choć być może nie dość szczegółowo zanalizowanym) poczuciem słuszności. Niestety tego Kant nie rozumiał. „Rozum praktyczny” miał być prawodawczy, a nie widać, jak jego własny akt mógłby kierować się po równi posłuszeństwem i wydawaniem rozkazów.

„Imperativus” może być kategorią autonomiczną „gramatycznie”, lecz nie – moralnie. Przemoc jest usprawiedliwiona jedynie jako środek tymczasowy – w stosunku do ludzi, którzy rozumnych argumentów *obecnie* przyjąć nie chcą. Zawsze wszelako należy dać im szansę na rozumną refleksję nad własnym postępowaniem w określonym horyzoncie czasowym: kara jest bowiem niczym innym, jak postawieniem winowajcy wobec nagiej oczywistości niegodziwości jego czynu. Może mieć wartość wychowawczą, choć tylko

⁴²⁹ Sth., II-IIae, q. 47, a. 8.

⁴³⁰ Super Sent., lib. 2 d. 35 q. 1 a. 2 ad 5. Ad quintum dicendum, quod obedientia etiam quandoque sumitur ut specialis virtus, quando scilicet specialis ratio ad faciendum aliquid est auctoritas praecipientis; et huic opponitur inobedientia quae est speciale peccatum, quando scilicet aliquis praetermittit hoc quod est praeceptum, specialiter in contemptum praecipientis. Aliquando autem obedientia sumitur quasi omnem virtutem consequens: actus enim omnis virtutis in praecepto legis est; unde quicumque aliquem actum virtutis facit, obedit: et obedientiae opponitur inobedientia quae omne peccatum mortale consequitur; et hoc modo inobedientia hic in definitione peccati ponitur.

prowizorycznie – tak jak nawyk czynienia czegoś zazwyczaj pociąga za sobą akt woli, choć ta zawsze może się mu sprzeciwić.

Roztropność jest również „prawodawcza” (*legum positiva*)⁴³¹. Nie jest to wszelako jedyna, ani nawet zasadnicza funkcja roztropności, bo zasadniczo: „mężowi dobremu przysługuje tyleż dobrze rozkazywać, co dobrze rozkazom podlegać”.⁴³² Owa podległość bynajmniej – jak ktoś mógłby pomyśleć – nie jest wyrazem „niższości”, a społeczeństwo o strukturze hierarchicznej nie jest społeczeństwem rządzonym despotycznie, zwłaszcza jeżeli jest to państwo chrześcijańskie.

Dzieci wraz z chrztem otrzymują cnoty wlane, a między innymi – wlaną cnotę roztropności. Czym ona *praktycznie* rzecz biorąc jest? Czy dwumiesięczne dziecko może być „roztropne”? Paradoksalnie – tak, bo każdy jego krok w kierunku dorosłego życia jest wymierzony przez zaufanie, czyli rzeczoną *docilitas*, która pokazuje się w otwarciu na opiekę i życzliwość najbliższych. Od strony fenomenalnej dziecko wydaje się przejawiać czynności czysto animalne, co wszelako nie jest prawdą, jeżeli weźmiemy pod uwagę *kierunek* jego życia. Ten kierunek to dążenie do dobra; *otwarcie* na dobro; ostatecznie zaś otwarcie na Dobro Samoistne.⁴³³ Oczywiście zwierzęta do tego otwarcia nie są zdolne. Nie są zdolne do nauczania się jakiegokolwiek języka i nie są zdolne do odpowiedzialnego zadzierzgnięcia więzi osobowych i społecznych.

Spółeczeństwo (państwo), język, nauka (język filozoficzny) oraz etyka pozostają ze sobą w ścisłym związku, który powyżej został zaledwie próbnie zarysowany. Jeżeli więc między tymi elementami istnieje związek przyczynowo skutkowy pojawia się pytanie, jak i dlaczego powzięto tę osobliwą myśl, że „siła winna iść przed tym, co słuszne moralnie” (*Macht vor Recht*). Jeżeli popatrzymy na podręcznikowe ujęcie Kantowskiego „liberalizmu”, to ten trudno by skojarzyć z taką właśnie myślą. A jednak jest tu pewna „dziejowa konsekwencja”.

Gerundivum w funkcji imperativu jest imperatywem zgoła specyficznym, zupełnie niepodobnym do imperatywu kategorycznego. Jest jakby promieniem światła, które samo przyciąga wolę czyjąś swym urokiem, nie zaś przymusza ją. Chodzi o dostrzeżenie celu i odróżnienie (odrzućenie) wszystkiego tego, co do zamierzonego celu nie prowadzi. Jest bowiem imperium częścią aktu decyzji, która zaczyna się od *intentio*, a ta idzie za kontemplacją celu zupełnie od mojego myślenia niezależnego; za myśleniem teoretycznym w pełnym tego słowa znaczeniu. Taki jest pozytywny sens iluminacji, która z tej racji zawsze musi być iluminacją szczegółową (*Arystoteles*; *Augustyn*), nigdy zaś iluminacją ogólną (*Awicenna*, *Szkot*, *Kant*). Ta ostatnia musi prowadzić do unifikacji działań i absolutyzacji imperium. Ta pierwsza tworzy imperium ducha, które narodziło się (jak pisze *Andrzej Nowak*) na przełomie XVI i XVII wieku w Rzeczypospolitej Polskiej.

⁴³¹ Sth., II-IIae, q. 47, a.12, sc.

⁴³² *Politica*, III, c. 4, 1277b 13-15.

⁴³³ *Summa Theologiae* II-II, q. 83 a. 5 arg. 2. *Praeterea*, quicumque aliquid determinate ab alio petit, nititur voluntatem ipsius inclinare ad faciendum id quod ipse vult. Non autem ad hoc tendere debemus ut Deus velit quod nos volumus, sed magis ut nos velimus quod Deus vult, ut dicit Glossa, super illud Psalm. exultate, iusti, in domino. (Przesłanka mniejsza tej *Obiectio* jest poprawna).

Komentując słowa Psalmu 102 „Na usłyszenie głosu mów jego”,⁴³⁴ Menochius (BW) pisze: „Wykonywający Boskie rozkazy w tym celu, aby być posłusznym głosowi jego i pokazać, że są wiernymi sługami jego: nie dla prywatnej jakiejś swojej korzyści albo z konieczności”. Dyrektywę moralną – *esse faciendum* – dyktuje sumienie, a nie „władza”.⁴³⁵

Pierwsza zasada rozumu praktycznego jest oparta na *rozumieniu* dobra (którego wszak wszyscy pożądamy). Pierwszym bowiem poleceniem prawa jest: „dobra «pozostaje» do uczynienia lub wypełnienia, a zło – do unikania”. Na nim opierają się wszystkie pozostałe zasady prawa naturalnego, tak że wszystko, co czynić należy i czego czynić nie należy odnosi się do zasad prawa naturalnego, które rozum praktyczny ujmuje jako dobra *ludzkie*.

Summa Theologiae I-II, q. 94 a. 2 co. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana.

W tym „gramatycznym” kontekście można pokusić się o ustalenie pozytywnego sensu często obecnie używanej frazy „być dla”.

W jakim sensie możemy powiedzieć Bóg jest kimś-dla-mnie? W zdaniu: Domine refugium factus es nobis, „Nobis” ma znaczenie wyłącznie razem z factus est, nigdy zaś z „est”. Chodzi o sprecyzowanie znaczenia bycia-dla, bo w niemieckim „für-sich-sein” *czegoś zabrakło*. Wydaje się, że transcendencja Boga musi wykluczać bycie-dla-kogokolwiek. W momencie, gdy Bóg (jako byt niepodzielny w jedności Swej Istoty) „stałby się” – literalnie – dla kogokolwiek, przestałby być bytem absolutnie od wszystkiego niezależnym.

W tym, co się tyczy Boga, używamy nazw relacji odnoszących się do czasu: Bóg stał się człowiekiem; stał się dla nas ucieczką. Nie używamy jednak tychże nazw form i jakości w

⁴³⁴20. Benedicite Domino, omnes angeli ejus, potentes virtute, facientes verbum illius, ad audiendam vocem sermonum ejus.

20 εὐλογεῖτε τὸν κύριον, πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ,
δυνατοὶ ἰσχύι ποιοῦντες τὸν λόγον αὐτοῦ
τοῦ ἀκοῦσαι τῆς φωνῆς τῶν λόγων αὐτοῦ

⁴³⁵ Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 3 a. 2 co. [...] conscientia haeretici decipitur dum credit se non debere jurare etiam pro causa legitima, quando ab eo expetitur: non quia decipiatur in hoc communi principio, quod est, nullum illicitum esse faciendum; sed quia decipitur in hoc quod credit omne juramentum esse illicitum, quod quasi pro principio accipit.

Summa Theologiae I, q. 79 a. 13 co. Uno modo, secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse, secundum illud Eccle. VII, scit conscientia tua te crebro maledixisse aliis, et secundum hoc, conscientia dicitur testificari. Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam iudicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum, et secundum hoc, dicitur conscientia instigare vel ligare. Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam iudicamus quod aliquid quod est factum, sit bene factum vel non bene factum, et secundum hoc, conscientia dicitur excusare vel accusare, seu remordere.

oderwaniu [od stosunków czasowych]. Nie można bowiem sensownie powiedzieć, że Bóg stał się dobry, mądry etc. – po prostu.

Super Gal., cap. 4 l. 2. Et inde est, quod in divinis utimur his quae relationem significant etiam ex tempore. Unde dicimus illud Ps. LXXXIX, 1: domine, refugium factus es nobis, et quod Deus factus est homo. Non autem utimur formis et qualitatibus absolutis, ut: Deus factus est bonus, sapiens, et huiusmodi.

Relację możemy orzekać o czymś lub o kimś – bez zmiany, która miałaby się w nim właśnie dokonać. Na przykład, człowiek nie poruszając się zmienia mimo to pozycję (na „prawą”) w stosunku do tego, co poruszyło się [po jego lewej stronie]. Tak też Bóg: staje się Panem, czy też Stwórcą – przez zmianę, która dokonuje się w stworzeniu. W podobnym też znaczeniu mówi się o Nim, że Stał się tym, czy przedtem nie był. Jako że zjednoczenie jest pewną relacją, to Bóg – przez zmianę w stworzeniu – staje się człowiekiem (choć przedtem nim nie był): staje się (bowiem z nim) złączonym w osobie – o naturze ludzkiej.

Super Rom., cap. 1 l. 2. Potest enim aliquid de novo dici relative de aliquo absque eius immutatione, puta: aliquis, immobiliter sedens, fit dexter, per mutationem eius qui transfertur. Et sic Deus dicitur ex tempore dominus vel creator per mutationem creaturae; et eadem ratione dicitur de novo factus, secundum illud Psalmi: domine refugium factus es nobis. Quia igitur unio relatio quaedam est, per mutationem creaturae Deus dicitur de novo factus homo, scilicet unitum in persona humanae naturae.⁴³⁶

Właściwy zaś sens bycia-dla widzimy nie w atrybutach esencjalnych Boga (te dla nikogo istnieć nie mogą), ale raczej w tym działaniu Trójcy św., jakim jest missio, czyli działanie zmierzające do uczynienia człowieka uczestnikiem (particeps; μέτοχος) życia wewnętrznego Trójcy św.

Znaczenie „factus est” jest zrozumiałe ze względu na znaczenie i definicję missio; novus modus existendi Dei (nowego sposobu „zaistnienia” Boga w życiu człowieka).⁴³⁷

⁴³⁶ Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 1 ad 1. Ad primum igitur dicendum, quod sicut huiusmodi habitudines non ponuntur realiter esse in Deo, sed secundum rationem tantum; ita etiam ex hoc quod de novo de Deo dicuntur, non sequitur quod in eo sit aliquid fieri secundum rem, sed secundum rationem tantum, sicut dicitur in Ps. 89, 1: domine refugium factus es nobis. Tamen etsi concedatur secundum rationem aliquid, ut refugium vel huiusmodi, factus; nullo tamen modo dicendus est mutatus: quia mutatio imponitur pro remotione ejus a quo est motus, sed fieri pro adeptione ejus ad quod motus terminatur; a Deo autem nullo modo aliquid removetur, etsi adveniat habitudo aliqua secundum rationem; unde etsi dicatur fieri aliquid, non debet dici mutari in illud.

Summa Theologiae I, q. 13 a. 7 ad 2. Ad secundum dicendum quod, sicut relationes quae de Deo dicuntur ex tempore, non sunt in Deo nisi secundum rationem, ita nec fieri nec factum esse dicitur de Deo, nisi secundum rationem, nulla mutatione circa ipsum existente, sicut est id, domine refugium factus es nobis.

Summa Theologiae III, q. 16 a. 6 ad 2. Unde in talibus non oportet omne quod dicitur fieri, esse mutatum, quia hoc potest accidere per mutationem alterius. Et per hunc modum Deo dicimus, domine, refugium factus es nobis. Esse autem hominem convenit Deo ratione unionis, quae est relatio quaedam.

⁴³⁷ Summa Theologiae I, q. 32 a. 3 ad 5. Ad quintum dicendum quod filius et spiritus sanctus non conveniunt in uno speciali modo existendi a patre; sicut pater et filius conveniunt in uno speciali modo producendi spiritum sanctum. Id autem quod est principium innotescendi, oportet esse aliquid speciale.

Jest to „egzystencjalizm Trynitaratny” – jedyny egzystencjalizm, jaki w ogóle może istnieć. Missio stanowi przedłużenie Bożej processio (stanowiącej o Trzech Osobach Boskich) – w czasie (in tempore). Processio est aeterna (wieczna), podobnie jak esse Boga, w związku z tym bycie-dla-nas Boga w sensie zmiany w *Nim* jest wykluczone.

Absolutne „bycie-Boga” jest *odwiecznym* życiem Trójcy. Processio est aeterna. Natomiast znaczenie „egzystencjalne” wypływa z przechodzenia wieczności w czas ludzki – dzięki „nowemu sposobowi zaistnienia Boga” w życiu danego człowieka, zwanym missio.⁴³⁸ Stąd też dla-nas-stają się raczej Osoby Boskie: o tyle, o ile są posłane (missi) – w czasie. Chodzi o Syna i Ducha św. Bóg jako jeden, dla-nas nie jest nigdy, ponieważ istnieje od nas zupełnie niezależnie.

Wszelako missio ma związek z działaniem etycznym. Zdanie: Dominus factus est mihi aliquo modo (Pan w jakiś sposób w moim życiu „zaistniał”) pociąga za sobą dyrektywę moralną postaci: aliquid est mihi faciendum (coś wobec tego winieniem uczynić) – a jest to rozkaz wykonania czynu moralnego.⁴³⁹ Ma tu miejsce transformacja factus (participium perfecti) do postaci faciendum (participium futuri). Chodzi o pewną modalność bycia związaną już to z przeszłością, już to z możliwością.⁴⁴⁰ To działanie człowieka *jest* sprawcze.

W missio zawiera się nie tyle z causa efficiens (Trójca), co auctoritas mittentis (powaga Osoby dokonującej posłania). „Zaistnienie-dla-nas”: Osoby Posłanej *do* nas (missi)

Summa Theologiae I, q. 43 a. 2 co. Quorum quaedam determinant terminum aeternum, sicut generatio et spiratio, nam generatio est processio divinae personae in naturam divinam; et spiratio, passive accepta, importat processionem amoris subsistentis. Quaedam vero, cum habitudine ad principium, important terminum temporalem, sicut missio et datio, mittitur enim aliquid ad hoc ut sit in aliquo, et datur ad hoc quod habeatur; personam autem divinam haberi ab aliqua creatura, vel esse novo modo existendi in ea, est quoddam temporale. Unde missio et datio in divinis dicuntur temporaliter tantum.

⁴³⁸ Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 3 ad 2. Ad secundum dicendum, quod processio amoris, quamvis sit in aliquem, non tamen ponit novum modum existendi in illo, et ideo potest esse aeterna: sed missio ponit novitatem existendi in aliquo, et ideo non potest esse aeterna. Et propter hoc, quamvis possit concedi aliquo modo quod spiritus sanctus procedat a patre in filium ab aeterno, non tamen conceditur quod mittatur a patre in filium ab aeterno.

Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 3 ad 3. Ad tertium dicendum, quod missio est nomen verbale, unde importat actualem relationem ad creaturam; sed donum imponitur ab aptitudine donandi, et ideo non importat actualem respectum ad creaturam; propter quod ab aeterno spiritus sanctus dicitur donum, non autem missus, sicut nec datus.

⁴³⁹ Summa Theologiae I-II, q. 17 a. 1 co. Sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter. Uno modo, absolute, quae quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi; sicut si aliquis alicui dicat, hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc, et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi; puta cum alicui dicitur, fac hoc.

⁴⁴⁰ Contra Gentiles, lib. 4 cap. 82 n. 11. Quid est quod factum est? Ipsum quod faciendum est. Nihil sub sole novum, nec valet quisquam dicere, ecce hoc recens est: iam enim praecessit in saeculis quae fuerunt ante nos.

dokonywane się wedle porządku odwiecznego pochodzenia Osób Boskich, stąd też o „wyższości” Tego, kto posyła mowy być nie może.⁴⁴¹

Skutkiem missio jest obecność w duszy *całej* Trójcy, jednakowoż skutki te można „rozróżniać” wedle cech (*appropriata*), które przypisujemy poszczególnym Osobom⁴⁴²: przy braku tego, co ściśle odnosi się do każdej z nich. Takimi *appropriata* są: mądrość, dobroć, miłość: to wszystko, co określamy mianem wartości. Wartości układają się w życiu danej jednostki, jak szczeble, po których ta wstępuje ku życiu wiecznemu – celowi swego życia. Bez owego *novitas essendi* (takie obecności Boga) brakłoby motywu podjęcia działań, co do których domniemywa się, że kierują się na wartości. Hierarchia wartości (w sensie Kantowskim) nie uwzględnia diachronicznego aspektu egzystencji człowieka. Missio ma charakter czasowy, stąd też wartości *chrześcijańskie* mają w życiu jednostki charakter rzeczywiście „egzystencjalny”, dotyczą bowiem subiectum, jakim jest terminus missionis – dusza danego człowieka.

Ten sposób istnienia Boga stanowi motywację czynu moralnego – w wymiarze zasługującym życie wieczne.⁴⁴³ Bóg do nas kieruje swe słowa i Słowo. *Klasyczne factum est* ma przynajmniej potencjalnie „wymiar” osobowy – o tyle, o ile wiąże się z tym, z „*Pan* staje się dla nas ...”. W tym znaczeniu Pismo św. mówi, że Słowo staje się do Jeremiasza lub innego z proroków.

⁴⁴¹ Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod missio vel datio ratione suae significationis dicitur exitum alicujus ut missi ab aliquo sicut a mittente, et ad aliquem terminum. Iste autem exitus in creaturis est secundum distantiam corporalem missi a mittente, et in comparatione ad terminum ponit in misso esse ubi non fuit prius. Quia autem omnis imperfectio amovenda est ab his quae in divinam praedicationem veniunt, ideo missio in divinis intelligitur non secundum exitum localis distantiae, nec secundum aliquam novitatem advenientem ipsi misso, ut sit ubi prius non fuerat; sed secundum exitum originis ab aliquo ut a principio, et secundum novitatem advenientem ei ad quem fit missio, ut novo modo persona missa in eo esse dicatur. Ex quo patet quod missio de ratione sui differt a processione et datione. Processio enim, inquantum processio, dicitur realem distinctionem et respectum ad principium a quo procedit, et non ad aliquem terminum. Datio autem non importat distinctionem dati a principio a quo datur, quia idem potest dare seipsum; sed tantum ab eo cui datur, ut supra dictum est, dist. 14, qu. 2, art. 1. Sed missio ponit distinctionem in misso et ad principium et ad terminum. Et ideo cum dicitur spiritus sanctus mitti, includitur in significatione missionis uterque respectus, scilicet temporalis et aeternus; aeternus prout a patre et filio procedit; et temporalis prout significatur in habitudine ad creaturam, quae novo modo ad ipsum se habet.

⁴⁴² Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cum pater sit in filio, et filius in patre, et uterque in spiritu sancto, quando filius mittitur, simul et venit pater et spiritus sanctus; sive intelligatur de adventu filii in carnem, cum ipse dicat, Joan. 8, 16: et non sum solus, sed ego, et qui misit me pater, sive intelligatur de adventu in mentem, cum ipse dicat, Joan. 14, 23: ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus. Et ideo adventus vel inhabitatio convenit toti Trinitati: quae non dicuntur nisi ratione effectus conjungentis ipsi Trinitati, quamvis ille effectus ratione appropriationis possit ducere magis in unam personam quam in aliam. Sed missio super hoc addit auctoritatem alicujus respectu personae quae mitti dicitur; et ideo non potest convenire nisi personae quae est ab alio principio.

⁴⁴³ Summa Theologiae II-II, q. 76 a. 1 co. Et hoc quidem primo et principaliter competit Deo, qui omnia suo verbo fecit, secundum illud Psalm. dixit, et facta sunt. Consequenter autem competit hominibus, qui verbo suo alios movent per imperium ad aliquid faciendum. Et ad hoc instituta sunt verba imperativi modi.

Słowa prorockie są co prawda w sobie liczne, lecz są jednością co do pochodzenia, ponieważ pochodzą ze Słowa Niestworzonego [Logosu]. Skoro jednak (za Prologiem Ewangelii Janowej) mówimy, że Słowo jest wieczne, to w jakim sensie „staje się” Ono [On-Logos]? Otóż nie staje się po prostu, ale dla kogoś (ku komuś): nie z powodu zamiany w Słowie, ale z powodu zmiany w tym, do kogo skierowane jest Objawienie. W tym to sensie powiedziano: Panie ty dla nas stałeś się ucieczką.⁴⁴⁴

Cała reszta wartości (poza ściśle tak zwanymi wartościami chrześcijańskimi) jest to (bliższa lub dalsza) dyspozycja do przyjęcia wpływu zbawczego Osób posłanych. Są to zarówno dyspozycje natury intelektualnej, wolitywnej, jak i uczuciowej, ale i dyspozycje zwane wartościami w pospolitym (ekonomicznym) tego słowa znaczeniu.

Pojęcie *missio* nie zawęża się u Tomasza do wymiaru trynitarnego, gdyż aniołowie i ludzie bywają posyłani również. Jest to jednak działanie *instrumentalne* – w ten sposób aniołowie i ludzie są narzędziami działania zbawczego Trójcy.

Wysokość wymogów moralnych rozumiana w kategorii *faciendum est* jest wprost proporcjonalna do oryginalnej „głębokości” (czyli tegoż *modus existendi*) Boga w życiu człowieka. Stąd też w Księdze Hioba mowa o „wymiarach” obecności Boga: jego wysokości, głębokości, szerokości.⁴⁴⁵ Chodzi tu o działanie zasługujące na życie wieczne, czyli *nieutralną* partycypację w życiu wewnętrznym Boga. „Wartości” „zwyczajne” (niechrześcijańskie) są jedynie dyspozycją do tych właściwie tak zwanych – chrześcijańskich.

⁴⁴⁴ In Jeremiam, cap. 1 l. 2. Hic describit prophetiae tempus, quia sub tribus regibus prophetavit, de quibus habetur 4 Reg. 20, et deinceps. Sed cum supra dixerit, verba, quare hic singulariter dicit, verbum? Ad quod dicendum, quod verba prophetalia sunt quidem multa in se, sed sunt unum in sua origine, quia a verbo increato originantur. Sed cum illud verbum sit aeternum, ut dicitur Joan. 1, quomodo dicitur factum? Et dicendum, quod non dicitur factum simpliciter, sed ad aliquem; non quidem mutatione facta in verbo, sed in eo cui per verbum fit revelatio: secundum quem modum dicitur Deus factus refugium nostrum.

⁴⁴⁵ Super Iob, cap. 11. Et quia supposuerat in divina sapientia esse aliquod secretum quod nondum erat Iob ostensum, ne hoc posset negari, per sequentia confirmat dicens forsitan vestigia Dei comprehendes. Vestigia signa sunt per viam procedentis; opera autem Dei viae ipsius dicuntur, et productio creaturarum a Deo quidam processus Dei intelligitur in creaturas, prout divina bonitas ab eo in quo simpliciter et summe existit gradatim ad effectus derivata procedit dum superiora inferioribus meliora inveniuntur: vestigia ergo Dei sunt signa quaedam in creaturis inventa, ex quibus per eas Deus aliquatenus cognosci potest. Sed cum humana mens nec ipsas creaturas totaliter et perfecte cognoscere possit, multo minus et de ipso creatore perfectam notitiam habere potest, et ideo interrogando subdit et usque ad perfectum omnipotentem reperiens? Quasi dicat: si creaturas perfecte cognoscere non potes, multo minus nec creatorem; et signanter dicit reperiens quia per quandam inquisitionem ratio ab effectibus procedit ad causam, quam dum per effectus cognoscit eam dicimur invenire. Nec est mirum si creaturis non perfecte cognititis creator non perfecte cognoscitur, quia etiam creaturis perfecte cognititis adhuc creator non perfecte cognosceretur: tunc enim per effectus perfecte causa cognosci potest quando effectus adaequant causae virtutem, quod de Deo dici non potest, et ideo subdit excelsior caelo est, et quid facies? Profundior Inferno, et unde cognosces? Longior terra mensura eius et latior mari. Haec sub metaphora dicuntur: non enim debet intelligi quod Deus qui incorporeus est dimensionibus corporalibus distendatur, sed magnitudinem virtutis sub similitudine magnitudinis corporalis describit, quia quantumcumque quantitates corporeae videntur esse magnae vel altitudine vel profunditate vel longitudine vel latitudine, deficiunt tamen a magnitudine virtutis Dei quae maiora facere posset, et ideo signanter Deum omnipotentem prius nominavit.

Rozdział XXVII. USUS α . Facta hominis

Przejście do „powinienem” (faciendum est) do „stało się” (factum est) nie jest wyłącznie przejściem do „przeszłości”: jest przejściem od osobowej decyzji (electio) tego oto człowieka do wykonania (usus). Samo wykonanie jest jedynie uzupełnieniem decyzji, a wartość moralna czynu jest czasem niezależna od niego nieobecności. Mimo to, facta hominis (to, co dzieje się dzięki temu człowiekowi) są najwyraźniej dostrzegalnym przejawem jego działania; stanowią – do strony fenomenalnej – coś, co moglibyśmy próbować nazwać „rzeczywistością ludzką.”

Rzeczywistość ludzkiego facere jest skutkiem działania *tego oto* człowieka. Decyzja jego rozpina się między intentio celu, a wyborem (electio) środków in concreto. Przed wyborami idzie ujęcie celu, a przede wszystkim: Transcendentnego Pryncypium istnienia świata: ujęcie tego, czego zmienić ani *urzeczywistnić nie możemy*. Przejście od faciendum do factum jest aktem osoby, ale świat *jako całość* „czyimś” nie jest nigdy (jest *Czyimś*, tzn. własnością Boga). Urealnić świata, ani też kreować „świata ludzkiego” nie możemy. „Najważniejsze” z faktów wcale „moimi faktami” nie są. Facta Dei (to, co stworzone przez Boga) stanowią punkt wyjścia teoretycznego namysłu właściwego metafizyce. Ale *nadto* czyny *innego* człowieka (facta illius hominis): to, co dane i „nie-moje”, też są ode mnie niezależne. Facta w ogóle – abstrahując od intentio, która je poprzedza – podpadają bezpośrednio pod opatrnościowe rządy Boga nad światem.

Ludzie są wolni w ustalaniu celu własnego życia. *Obiektywny fakt*, jak dalece im się to *życie może udać*, mógłby – teoretycznie rzecz biorąc – stać się materiałem dla „szóstej drogi” Maritaina czyli dowodem na istnienie Boga z „rzeczywistości ludzkiej.” Naprawdę jednak rolę metafizyki w danym razie przejmowałaby historiozofia. Czas ludzki i celowa sekwencja skutków czynów nie dają dość ścisłych przesłanek dla wniosków nauki *najwyższej*.

Facta Dei obejmują pełen system relacji fizycznego kosmosu. Również facta hominis muszą *ostatecznie* podlegać sprawczości (władzy) Boga. W komentarzu do Księgi Hioba Tomasz pisze, że wszystko, co się dzieje, czyli wydarza w świecie (fit; factum est), jest bezwzględnie poddane opatrności Boga (c. 11). Obecność Boga w fizycznym świecie nie jest jednak dość wyraźnie „widoczna”. Niełatwe jest racjonalne wykazanie, jak w tymże świecie mogą „obok siebie” koegzystować skutki działania (agere) Boga i człowieka. We wszelkich postaciach fenomenalizmu relacja agere (czynu) do facere (wykonania) jest albo niewyjaśniona, albo zatarta.

Określenie relacji ludzkiego agere do facere może być trudne in concreto. Dyrektywa: „nie mów nigdy nieprawdy” wydaje się sama w sobie jasna, a jednak okoliczności stawiają przed ludźmi czasem wybory nader trudne. Czy mogę skłamać, by bronić życia prześladowanego przed prześladowcą (medacium officiosum)? Skłamać: kierując się pragmatyzmem, czyli zasadami „sztuki życia”, a nie etyki? Czy mogę zdradzić prawdę szantażowany cierpieniem zadawanym przez oprawcom moim najbliższymi? Odczuwając więc raczej niż rozumując? Czy mogę zdradzić tajemnicę zamierzonej zbrodni? Zasady *same* mogą wydawać się nieżyciowe (niewykonalne). *Skutki* tych działań nie pokazują się dość wyraźnie. Wydaje się, że mówienie nieprawdy lub mówienie prawdy *przeciw pewnemu*

człowiekowi musi się ostatecznie obrócić na zgubę *wszystkich* ludzi. A jednak w konkretnej sytuacji trudno wybiec myślą dość daleko w przyszłość, by „dostrzec” *fizyczne skutki* tych działań.

Najprościej byłoby wobec tego sferę czynu i faktów od siebie radykalnie oddzielić, stwierdzając, że człowiek jest „noumenalnie” wolny, a „fenomenalnie” – zdeterminowany. Jest to sekularyzacja Lutrowego: *crede firmiter, pecca fortiter* (znaczy to *de facto*: działaj dowolnie, ale mocno wierz). Mamy sferę *sacrum* i obok niej – *profanum*, przy czym relacja obu pozostaje niejasna.

Kantyzm stoi wobec tej nierozwiązanej aporii – stosunku *agere* do *facere*. Przedmiot poznania byłby „konstruowany” w naoczności, co równałoby się jego wytwarzaniu (*facere*), podczas gdy idee transcendentalne byłyby domeną wolności i czynu (co tradycyjnie nazywano *agere hominis*). Stanowisko to pociąga za sobą to, że naprawdę nie wiemy, „w jakiej rzeczywistości” *aktualnie* żyjemy. *Odgrywamy rolę* wolnych podmiotów moralnych, jakkolwiek „trzeźwo” liczymy się z „realiami”.

Wszelkie ludzkie *facere* podpada ostatecznie pod ogólny plan opatrnościowy Boga. Jest on dziełem sprawiedliwości Boga i jako taki nie dopuszcza ani wyjątków, ani „dualizmu”. Faktyczność świata jest dana, natomiast działanie bywa wolne o tyle, o ile kreuje „niszę” zamierzeń *prywatnych*. Te zamierzenia (*intentiones*) mogą być zgodne z zamierzeniem (planem) Boga co do nas samych lub – nie. Działać (*agere*) możemy z widokiem celów, które nie pozostają w określonym stosunku do celu zamierzonego przez samego Boga.

Cel znany z Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa, to znacznie mniej niż cel życia ludzkiego znany dzięki Summie Tomaszowej. O własnych, naturalnych siłach możemy niewiele. Niewiele też możemy poznać. Wszelako *od wewnątrz* wola nasza może być też poruszana przez Ducha św., a jest to *szczegółowy plan* i *szczególna postać opatrnościowych rządów* Boga nad światem: tak tradycyjnie definiowano predestynację.⁴⁴⁶ Predestynacja nie obejmuje wszystkich ludzi, gdyż nie wszystkie uczynki są zasługujące; nie wszystkie tworzą (jako *intentio hominis*) *organiczną całość* z jedną zbawczą *intentio* Boga;⁴⁴⁷ choć Bóg pragnie zbawienia wszystkich bez wyjątku (1 Tim. 2. 4). Predestynacja jest skuteczna w wypadku ludzi, którzy są ulegli działaniu Ducha św. Wolność jednak człowieka ma i ten skutek, że człowiek sam może się przeciwstawić planowi zbawczemu Boga.

⁴⁴⁶ Summa Theologiae I, q. 23 a. 1 co. Ratio autem alicuius fiendi in mente actoris existens, est quaedam praeexistentia rei fiendae in eo. Unde ratio praedictae transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae, praedestinatio nominatur, nam destinare est mittere. Et sic patet quod praedestinatio, quantum ad obiecta, est quaedam pars providentiae.

⁴⁴⁷ I^a-II^ae q. 112 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, praeparatio ad hominis gratiam est a Deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto. Potest igitur praeparatio dupliciter considerari. Uno quidem modo, secundum quod est a libero arbitrio. Et secundum hoc, nullam necessitatem habet ad gratiae consecutionem, quia donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae. Alio modo potest considerari secundum quod est a Deo movente. Et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest; secundum quod et Augustinus dicit, in libro de Praedest. Sanct., quod per beneficia Dei certissime liberantur quicumque liberantur. Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur; secundum illud Ioan. VI, omnis qui audivit a patre et didicit, venit ad me.

Źródło kantowskiego dualizmu upatrujemy w utożsamieniu „rzeczywistości fenomenalnej” z tym, co przez człowieka wytwarzane (konstruiert). *Facta bywają przez ludzi nazywane* w ten właśnie sposób: jako dokonania, wytwory, dzieła. Według Tomasza z Akwinu, to, co nazywamy wytworami, dziełami rąk ludzkich np. maszyny, domy, książki itp., są to tylko formy przypadłościowe naddane tworzywu, którym na przykład w wypadku domu będzie: piasek, cement, woda itd. Te *tworzywa są realne*, podczas gdy to, co nazywamy domami, książkami etc., to tylko formy przypadłościowe.⁴⁴⁸ Taka jest natura ludzkich wytworów: w przeciwieństwie do bytów żywych nie mają one zdolności do reprodukcji, ale nie przejawiają one również cech materii elementarnej; nie można bowiem powiedzieć, by np. krzesło *jako krzesło* stosowało się do zasad mechaniki Newtonowskiej. Do tych zasad stosuje się *tworzywo* krzesła, a to przecież coś zgoła innego. Forma krzesła – wskutek naturalnych procesów – ulega degradacji (jest to fakt z „ludzkiego” punktu widzenia niepożądany, a jednak jest to fakt bardziej naturalny, niż używanie krzesła). W przeciwieństwie do wszystkich naturalnych procesów, w których degradacja jest połączona z powstawaniem, wytwory ludzkie w schemat cykliczności procesów natury się nie wpisują. Ich „linia egzystencji” jest linią „prostą”, podczas gdy wszystkie procesy naturalne są cykliczne.

W tym punkcie dochodzimy do bodaj najciekawszego aspektu „bytowania” ludzkich wytworów. Wspólną cechą ich wszystkich jest – z jednej strony – to, że tracą ona „same z siebie” zadane im przez ludzi formy, a drugiej strony i to, że – wskutek ciągłej aktywności ludzkiej – ten ich proces degradacji jest powstrzymywany, a nawet „rekompensowany”. Ludzie bowiem – opierając się na dostępnych w danej chwili wytworach – konstruują nowe, doskonalsze. Opierając się na nie dość stabilnym gruncie, człowiek mimo wszystko jest w stanie dźwignąć w górę stan kultury materialnej. Jest tak przynajmniej potencjalnie, ponieważ zawsze mogą zaistnieć okoliczności (kataklizmy naturalne itp.), które owo „podźwignięcie

⁴⁴⁸ Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 5 ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod [...] formae artificiales sunt accidentales, tamen in artificialibus tota substantia est materia, et propter hoc praedicatur, ut dicatur, phiala est aurum [...]

Summa Theologiae III, q. 66 a. 4 co. [...] Ars autem deficit ab operatione naturae, quia natura dat formam substantialem, quod ars facere non potest, sed omnes formae artificiales sunt accidentales[...] Quaecumque igitur transmutatio circa aquam facta est per artem, sive commiscendo sive alterando, non transmutatur species aquae.

Summa Theologiae III, q. 78 a. 2 co. [...] Forma autem artificialis est similitudo ultimi effectus in quem fertur intentio artificis, sicut forma artis in mente aedificatoris est forma domus aedificatae principaliter, aedificationis autem per consequens.

Q. d. de anima, a. 10 ad 16. Ad decimum sextum dicendum quod forma domus, sicut et aliae formae artificiales, est forma accidentalis: unde non dat esse et speciem toti et cuilibet parti; neque totum est unum simpliciter, sed unum aggregatione.

De principiis naturae, cap. 1. Sicut quando ex cupro fit idolum, cuprum quod est potentia ad formam idoli, est materia; hoc autem quod est infiguratum sive indispositum, dicitur privatio; figura autem a qua dicitur idolum, est forma, non autem substantialis quia cuprum ante adventum formae seu figurae habet esse in actu, et eius esse non dependet ab illa figura; sed est forma accidentalis. Omnes enim formae artificiales sunt accidentales. Ars enim non operatur nisi supra id quod iam constitutum est in esse perfecto a natura.

się” uniemożliwią. Ów ruch (naturalnej) degradacji wytworów jest (bywa) rekompensowany przez *ruch przeciwny*, który wobec tego nazwiemy *postępem*.

Procesy naturalne są pod całkowitą kontrolą tego, kto jest Stwórcą natury, podczas gdy procesy ludzkie wydają się przebiegać *obok lub nawet wbrew* tym naturalnym. A jednak te wszystkie procesy naturalne (*facta sensu stricto*) są (jak powiedziano) pod zupełną kontrolą jedynego Stwórcy natury – Boga. Ze zniszczenia czegokolwiek zawsze wyprowadza On nowe formy bycia, a z każdego zła – dobro. Jest to wspomniana *Providentia Dei* (Opatrzność Boga).

Nikczemność ludzkich zamierzeń, przewrotność, siła i sprawność w przeprowadzaniu najbardziej nawet zbrodniczych planów w niczym nie zmniejsza mocy Opatrzności Boga, chociaż zło wydaje się „panować”. Przekonanie to – dotyczące siły zła – bywa związane z określoną postawą emocjonalną. Wobec zła, które tak nas dotyka potrzeba jednak „gotowości ducha”.⁴⁴⁹ *Praeparatio animi* jest konieczna w wypadku rad ewangelicznych.⁴⁵⁰ Życie kontemplacyjne daje najlepsze przygotowanie ducha – również do życia czynnego.⁴⁵¹ Ostatecznym oparciem dla wszelkiego życia będzie upodobanie w dobru samym, które poprzedza jego *pragnienie dla mnie* zwane *intentio* (zamierzeniem).

Bóg każde zło ostatecznie obraca na dobro, tego zaś człowiek uczynić nie może: nie może czynić zła, by zeń wynikło dobro. *Fakt* ten jest niewykonalny, a *próba* czynienia go jest niemoralna. Sama jednak ta zależność (jak możliwe jest wyprowadzanie dobra ze zła) jest trudna do zrozumienia. Jest to głównym tematem Biblijnej Księgi Hioba.

⁴⁴⁹ Contra retrahentes, cap. 6 co. Utrumque etiam consilium ad dilectionem proximi ordinatur. Cum enim ea quae dominus praecipit Matth. V, ad dilectionem proximi pertinentia, sint in praeparatione animi observanda; manifestum est quod magis ad horum observantiam praeparatur animus qui circa propria non sollicitatur: facilius enim tollenti tunicam, et pallium dimittere est paratus, si necesse fuerit, qui nihil habere in suo animo destinavit, quam qui habet animum aliquid in hoc saeculo possidendi. Quia vero caritas non solum finis est, sed etiam radix omnium virtutum et praeceptorum quae de actibus virtutum dantur; consequens est ut sicut per consilia homo proficit ad perfectius diligendum Deum et proximum, ita etiam proficiat ad perfectius observanda quae de necessitate ad caritatem ordinantur.

⁴⁵⁰ Summa Theologiae II-II, q. 40 a. 1 ad 2. Ad secundum dicendum quod huiusmodi praecepta, sicut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, semper sunt servanda in praeparatione animi, ut scilicet semper homo sit paratus non resistere vel non se defendere si opus fuerit.

Summa Theologiae II-II, q. 152 a. 3 ad 2. [...] pauper potest in praeparatione animi habere propositum magnificos sumptus faciendi, si sibi competeret, et similiter ille qui est in prosperitate habet in praeparatione animi propositum adversa aequanimiter tolerandi. Et sine hac praeparatione animi non potest esse aliquis virtuosus.; De virtutibus, q. 3 a. 2 ad 16.

⁴⁵¹ De perfectione, cap. 23 co. Intendere igitur salutem proximorum cum aliquo detrimento contemplationis propter amorem Dei et proximi, ad maiorem perfectionem caritatis pertinere videtur quam si aliquis intantum dulcedini contemplationis inhaeret, quod nullo modo eam deserere vellet, etiam propter salutem aliorum; [...] Sed si de perfectione caritatis agitur, quae in animi praeparatione plurimum consistit, ut supra ex verbis Augustini est probatum, multi contemplativam vitam agentes, etiam hanc perfectionem habent: ut animo sint parati secundum Dei beneplacitum etiam a dilectae contemplationis otio suspendi ad tempus, ut proximorum salutem vacent. Quae tamen perfectio caritatis in plerisque proximorum utilitati vacantibus non invenitur, quos magis contemplativae vitae taedium ad exteriora deducit quam in desiderio habeatur: ut sic in eis ad perfectionem dilectionis pertineat quod eam tanquam bonum dilectum ad tempus postponant.

Gros informacji do nas docierających obecnie wydaje się sugerować ową „dominację zła”. Smutek z powodzenia ludzi niegodziwych nazwiemy nemesis⁴⁵². W pewnej *węższej* perspektywie czasu to powodzenie niegodziwych istotnie może mieć miejsce, i z tym faktem trzeba się pogodzić, natomiast ostatecznie – nie; zatrzymanie się na „kontemplacji zła” nie jest naturalne. Kontemplować możemy porządek świata, czyli factura Dei, który jest warunkiem wstępnym wszelkiego ludzkiego działania.

Problemem może być zrozumienie wspomnianego stosunku: opatrnościowej obecności Boga w historii człowieka. To zrozumienie ma charakter diachroniczny: nie zatrzymujemy się na tym, co obecne, ale wybiegamy myślą wprzód i cofamy się w przeszłość również. Przytomność (umysłu) jest cechą sprawnego działania (*aktualnego* agere hominis), gdyż dokonuje się ono w czasie teraźniejszym. Natomiast już roztropność (cecha wychowanego sumienia) obejmuje obok intelligentia praesentium (zrozumienia tego, co obecne) również memoria praeteritorum (pamięć tego, co minęło) oraz providentia futurorum (zapobiegliwość o to, co będzie w przyszłości):⁴⁵³ ona już partycypuje w umyśle teoretycznym, który po prostu od czasu abstrahuje. Providentia nie jest przymiotem wyłącznie

⁴⁵² Summa Theologiae II-II, q. 36 a. 2 co. [...] Et haec tristitia, secundum ipsum, vocatur Nemesis, et pertinet ad bonos mores. Sed hoc ideo dicit quia considerabat ipsa bona temporalia secundum se, prout possunt magna vi deri non respicientibus ad aeterna.

De malo, q. 10 a. 2 ad 8. Est enim tristitia de prosperitate alicuius boni; et secundum hoc duabus virtutibus contrariari potest; ex parte enim prosperitatis, de qua dolet, contrariatur ei misericordia, quae dolet de adversitate bonorum; ex parte autem boni, de cuius prosperitate tristatur, opponitur ei ira per zelum, quae intelligitur per Nemesis, quando scilicet aliquis tristatur de hoc quod aliqui mali in sua impietate prosperantur. Et quamvis misericordia et Nemesis passiones videantur secundum rationem tristitiae, tamen secundum quod supervenit electio rationis accipiunt rationem virtutis.

⁴⁵³ Summa Theologiae I, q. 22 a. 1 co. Ratio autem ordinandorum in finem, proprie providentia est. Est enim principalis pars prudentiae, ad quam aliae duae partes ordinantur, scilicet memoria praeteritorum, et intelligentia praesentium; prout ex praeteritis memoratis, et praesentibus intellectis, coniectamus de futuris providendis. Prudentiae autem proprium est, secundum philosophum in VI Ethic. ordinare alia in finem; sive respectu sui ipsius, sicut dicitur homo prudens, qui bene ordinat actus suos ad finem vitae suae; sive respectu aliorum sibi subiectorum in familia vel civitate vel regno, secundum quem modum dicitur Matt. XXIV.

Summa Theologiae II-II, q. 49 a. 1 ad 3. Ad tertium dicendum quod ex praeteritis oportet nos quasi argumentum sumere de futuris. Et ideo memoria praeteritorum necessaria est ad bene consiliandum de futuris.

Summa Theologiae II-II, q. 53 a. 3 co. Imum autem est operatio per corpus exercita. Gradus autem medii, per quos oportet ordinate descendere, sunt memoria praeteritorum, intelligentia praesentium, solertia in considerandis futuris eventibus, ratiocinatio conferens unum alteri, docilitas, per quam aliquis acquiescit sententiis maiorum, per quos quidem gradus aliquis ordinate descendit recte consiliando. Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis vel passionis, pertransitis huiusmodi gradibus, erit praecipitatio.

Summa Theologiae III, q. 11 a. 1 ad 3. Ad tertium dicendum quod cognitio singularium non pertinet ad perfectionem animae intellectivae secundum cognitionem speculativam, pertinet tamen ad perfectionem eius secundum cognitionem practicam, quae non perficitur absque cognitione singularium, in quibus est operatio, ut dicitur in VI Ethic. Unde ad prudentiam requiritur memoria praeteritorum, cognitio praesentium, et providentia futurorum, ut Tullius dicit, in sua rhetorica [II, c. 53]. Quia igitur Christus habuit plenitudinem prudentiae, secundum donum consilii, consequens est quod cognovit omnia singularia praeterita, praesentia et futura.

Boga, choć tylko odnośnie do Boga zwyczajnie mówimy o Opatrzności (opatrząc ten wyraz dużą literą). Ta ludzka „opatrność” polega na podporządkowaniu własnego planu życiowego planowi Boga.

Wytwory cywilizacji (*facta hominis*) są przedmiotem owej *providentia humana*. Ambiwalentny ich charakter pokazuje się w sposobie ich wykorzystania – przez wytwórców i twórców może nieprzewidywanym. Odkrycie np. promieniotwórczości stało się okazją do produkcji broni nuklearnej. W *Lalce Prusa*, odkrywca-romantyk profesor Geist mówi, że „dotąd” było tak zawsze: najlepsze odkrycia trafiały w ręce zbrodniarzy lub choćby ludzi tylko wyrachowanych. Wytwory człowieka zdają się niekiedy obracać przeciw niemu samemu. Dotyczy to nawet książek. „Interpretacje” Platona w czasach nowożytnych – jak przyznaje Whitehead – były „różnorodne”. Sam Platon przewidywał to w *Faidrosie*. Nie znaczy to jednak, by wytwory – rozpatrywane analitycznie – nie podlegały absolutnej władzy Boga nad światem; byśmy nie mogli wykorzystać wszystkiego w ogóle dla realizacji godziwego celu naszego życia – jako *tworzywa*, na którym budujemy faktyczność naszego życia.

Stosunek *facta hominis* i *facta Dei* jest to problem wolności i odpowiedzialności. Wolność ta harmonizuje z przekonaniem co do istnienia osobowego Boga, gdyż Ten daje przykazania, a od nas oczekuje ich wypełnienia. Inaczej rzecz przedstawiałaby się z Jednią neoplatoników, która działałaby z konieczności, a wobec tego niczego „wymagać”, ani „oczekiwać” od ludzi by nie mogła. Gradualizm neoplatoński dopuszcza istnienie tylko „jednego źródła wolności”, a zatem pogodzić wolności czynu-*agere* Boga i człowieka – nie jest w stanie.

Neoplatonizm nie jest pełnym systemem filozoficznym; jest kompleksem myślenia wyobraźniowego i „intuicji” o charakterze na poły religijnym. W świetle zasad rozumu naturalnego stwierdzamy, że Przyczyna Pierwsza stwarza rzeczy w *określonym porządku*, a są to rzeczy zróżnicowane pod względem doskonałości. Ta różnorodność stanowi o bogactwie kosmosu i najpełniej pokazuje Dobroć Stwórcy, choć zapewne nie zadowala pragnienia ujęcia pochodzenia rzeczy w terminach wyobraźni (*emanacji*, *ewolucji*).

Rozumienie polega na odróżnianiu, a działanie, które idzie potem, podobnie nazwiemy słusznym i prawym, jeżeli uznajemy odrębność i gradację doskonałości stworzeń. Wszak kopnięcie kamienia to coś innego niż kopnięcie psa na przykład: nawet gdy pies ten nie budzi we mnie „empatii”, ale wstręt. Prawa „zwierząt” są *de facto* prawami natury stworzonej przez Boga w określonym porządku. Świat nie jest tworzywem emanującym z Jedni lub „ewoluującym” w eschatologiczną („ludzką”) przyszłość, ale systemem powiązanych ze sobą odrębnych bytów. Powiązania te pozwalają na „odczytanie” Heraklitejskiej „drogi wzwyż” to znaczy wzniesienie się (przynajmniej umysłem) do Boga Stwórcy. Każdy byt gatunkowo odrębny ma specyficzny dla siebie „zakres” bytowania i także „prawa”.

Tylko wyobrażać sobie możemy, że istnienie – powiedzmy kamienia – to bycie-tu-oto (*Dasein*). Istnienie kamienia to może wydawać byciem w określonym miejscu, co zresztą sugeruje etymologia wyrazu *existere*. Sugestia ta jednak pokazuje się już zawodna w momencie, gdy chcemy zrozumieć, czym jest istnienie bytów żywych: tym bardziej zawodna, im doskonalszą postać życia widzimy. Roślina wy-rasta w „jakimś miejscu”, wszelako jej-rośliny egzystencja polega właśnie na zajmowaniu szeregu miejsc pierwotnie jej „obcych”.

Proporcjonalnie do doskonałości życia ten fakt pokazuje się coraz wyraziściej. Tylko wyobrażać sobie możemy, że istnienie zwierzęce jest podobnie do „obecności” na zdjęciu, które udało mi się, obserwując je, zrobić. Życie zwierzęce polega na „zajmowaniu” szeregu miejsc, które potencjalnie są „nie jego” – w kolejności określonej przez gatunkowo zdeterminowaną naturę zwierzęcia.

Tym bardziej dotyczy to człowieka – wyróżnionego doskonałością życia. Zakres egzystencji zwierząt jest ograniczony przez działania instynktowne, a więc te, które są stałą natury, a które nad jednostkowym działaniem zwierzęcia całkiem dominują. Natomiast życie ludzkie polega nie tylko na komponowaniu szeregu „momentów egzystencji” wedle określonego „przez naturę” schematu *a priori*. Życie to polega zasadniczo *na ustalaniu schematu* przede wszystkim. To, co określa Husserl mianem *Stiften*, *Setzen* (ustanawiania), nie może dotyczyć „obiektów”. Ta czynność dotyczy *kompleksów obiektów*, z których każdy wzięty z osobna podpada pod prawa natury, podczas gdy system ich wyodrębniony przez człowieka od domniemanej mechanicznej konieczności oddziaływania „ciała” musi być wolny.

Życie ludzkie nie polega na *kreowaniu* faktów, gdyż ich *stwarzanie* jest niewykonalne. Nie może też jednak polegać na rozpaczliwej od nich ucieczce. Polega ono na wykreślaniu, czy też wyodrębnianiu systemu ich korelacji. W tym to systemie *facta hujus hominis* pokazują się jako zawisłe od *intentio hujus hominis* – planu życiowego tego oto człowieka. Ten plan jest „obszarem wolności” człowieka.

Na granicy ciała i duszy, na granicy *agere* i *facere*, mamy działanie intelektu, które ujmuje przyczynę celową. W poznaniu teoretycznym intelekt dokonuje abstrakcji, czyli ujmuje celowe powiązania faktów, z których jedne podporządkowane są celowo innym. Abstrakcja jest to ujęcie tego, co niematerialne w powiązaniach rzeczy materialnych. Symetryczną w stosunku do niej jest czynność intelektu wprowadzającego celowe powiązania w sferę faktów „naszych” i „prywatnych”. Wiążemy je tak jak środki z celami, które przez nie chcemy otrzymać. Dzieje się to na granicy „rozciągłości umysłu”, czyli ciągłości procesu rozumowania (*aevum*) i czasu (*tempus*), który jest „rozciągłością” tła zdarzeń. Dokładnie w tym samym stopniu, w jakim dana osoba jest w stanie dokonać identyfikacji przyczyny celowej obecnej w świecie faktycznym, jest ona potem w stanie wprowadzić celowe powiązania w sferę „faktów własnych”, czyli realizować własne zamierzenia. Celowego powiązania faktów nie można pomijać choćby tylko ze względów czysto pragmatycznych, dlatego też wolność sama jest faktem; problemem tylko jest, jak dalece może się ona urzeczywistniać. Jeżeli mianowicie, „światem życia codziennego” będzie dla mnie świat obiektów powiązanych tylko operacyjnie, wolność będzie ograniczała się do partycypacji w algorytmie wytwarzania obiektów użytecznych jedynie. Nie jest bynajmniej powiedziane, że tak być musi. Rzeczywisty bowiem postęp (nawet naukowo techniczny) dokonuje się na „granicy” tego, co dane w postaci ścisłego (tzn. sztywnego) algorytmu działania wytwarzania i tego, co poza niego musi wykraczać: w świat realny; świat natury, który leży *poza* „światem wytworów”. W tym to świecie natury „obecni jesteśmy” dzięki odkrywaniu jego celowości i w ten też sposób poszerzamy zakres możliwego wykorzystania jej zasobów.

Wszystko, co istnieje w kosmosie, podlega wskazanej przez Arystotelesa konieczności celu. Jest to konieczność *sposobu* działania Boga, gdyż niedoskonale działać On nie może. Świat nie jest ani mechanizmem, ani koincydencją „momentów” czy też faktów ze sobą niepowiązanych, gdyż pochodzi od Stwórcy w określonym przez Jego intelekt porządku.

Facta hujus hominis; skutki wolnych działań tego oto człowieka nie stanowią wyjątku. Mogę czynić zło, ale Opatrzność Boga dopuszcza to zło tylko w *tym celu*, aby zeń wyprowadzić dobro. W tym sensie „fakty” są zdeterminowane – koniecznością celu. Naiwnością jest wyobrażenie, że Bóg dopuszcza zło, czyniąc dla woli „wolne miejsce”, w które sam potem nie ingeruje.

Możemy co prawda mieć *subiektywne* poczucie „egzystencjalnego zagubienia” stojąc w obliczu tego, co nazwalibyśmy wolnością cudzą (nadużyciem tej wolności). Oczekujemy wszak od innych życzliwości, a często spotykamy się z wrogością. Może rodzić się nawet poczucie dominacji zła w świecie – wobec którego czujemy się bezsilni, gdyż zmienić nastawienia woli innych ludzi na pewno nie możemy. Możemy mieć nadto zupełnie chybione przekonanie, że owo zło „dominuje” dlatego, że jest starannie przemyślane. Przemyślenia i zamiary ludzi mogą być sprytne, ale nie tym samym nie są mądre: tylko Bóg jest absolutnym Panem historii; wobec planu Jego intelektu wszelki spryt jest niczym.

Problem ten jest poruszany w Księdze Hioba. Osoba zła szkodzi nie tyle, ile by chciała, ale tyle ile może,⁴⁵⁴ tzn. *dokładnie tyle*, na ile Bóg pozwala jej *próbować* urzeczywistniać zamiary, używając ich (wbrew woli osoby złej) do realizującej swych-Boga opatrnościowych rządów nad światem. Auschwitz dla wielu wydawał się „piekłem na ziemi” – aż do momentu, kiedy w obozie śmierć poniósł św. Maksymilian. Wobec heroizmu miłości ofiarnej każącej solidarnie ponieść śmierć z ludźmi „skazanymi na rozpacz” intencje oprawców pokazały się niczym. Bóg *wykorzystał* nikczemność tych ludzi, po to, aby pełniej rozblęśła doskonałość świętych.⁴⁵⁵

Każdy z tych nikczemnych postępków (facta) wzięty z osobna jest tym, czym jest (ze swej natury). Tymczasem „sens bycia” tych faktów jest to sens ich koegzystencji. Ten sens odkrywają ludzie rozumni. Wolność polega nie tyle na spowodowaniu tego oto skutku (factum), gdyż to – jak powiedziano – bywa niewykonalne. Intencja czynienia dobra sama już wystarcza za czynienie dobra, jeżeli brak naprawdę możliwości urzeczywistnienia zamiarów. Ten brak (jego trafna świadomość) wiąże aktualnie moje agere (czyn) w całość zamierzonych

⁴⁵⁴ Super Iob, cap. 1 *Vir Deus malos punit et per bonos Angelos et per malos, sed bonis numquam adversitatem inducit nisi per malos*; et ideo super beatum Iob adversitatem non nisi per Satan induci voluit, et propter hoc subditur *dixit ergo dominus ad Satan: ecce universa quae habet in manu tua sunt*, idest potestati tuae trado, *tantum in eum ne extendas manum tuam*. Ex quo manifeste datur intelligi quod *iustus viris Satan non quantum vult sed quantum permittitur nocere potest*. Considerandum etiam quod dominus dictum non praecepit Satan ut Iob offenderet sed solum ei potestatem dedit, quia *voluntas nocendi inest cuilibet malo ex se ipso sed potestas non nisi a Deo*.

⁴⁵⁵ Summa Theologiae I, q. 19 a. 9 ad 1. Quia malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens. Praeter intentionem enim peccantis est, quod ex hoc sequatur aliquod bonum; sicut praeter intentionem tyrannorum fuit, quod ex eorum persecutionibus claresceret patientia martyrum. Et ideo non potest dici quod talis ordo ab bonum importetur per hoc quod dicitur, quod malum esse vel fieri sit bonum, quia nihil iudicatur secundum illud quod competit ei per accidens, sed secundum illud quod competit ei per se.

Summa Theologiae I, q. 22 a. 2 ad 2. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo, non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum.

przeze mnie działań, i w ten sposób „fakt ten” istnieje – w powiązaniu z nimi. Wolność polega na wiązaniu poszczególnych facta w jeden spójny i integralny system – wokół naczelnej intentio życia. Wszelako spójność, trwałość i integralność systemu jest problemem. Nie jest nim wolność, gdyż nawet ten, kto neguje istnienie wolności, a tym samym bywa rzecznikiem „zagubienia” człowieka „w świecie faktów”, w istocie ją (swym aktualnym działaniem) potwierdza. Wszak wyborów dokonujemy co chwila. Teraz oto uderzam w klawisze klawiatury i wybieram jedne wyrazy, a odrzucam inne. Tak samo rzecznik determinizmu lub egzystencjalizmu wybiera wyrazy, którymi chce przekonać (lub oszukać) innych, a odrzuca inne, które budzą jego niechęć. *Jakiś* zakres wolności uznaje każdy, dyskusja toczy się naprawdę wokół tego, jak dalece wybory *nasze* mogą wpływać na drogę życia. Chodzi nadto o definicję owego „nasze”: czy mianowicie jest to wybór każdej poszczególniej osoby, czy też – nie.

Działając kreujemy – sit venia verbo – świat swój własny; „własny” mianowicie o tyle, o ile „kontury” wykreślane przeze mnie ze świata „faktów nie-moich” rozświetlane są zgodnie z intentio mojego życia i są zarysami *mojego* planu życiowego. Wolność sama jest faktem; zakres jej – faktem nie jest. Ludzie mogą ją realizować w mniejszym lub większym „zakresie” – wprost proporcjonalnie do czystości zamierzeń intelektu i woli (ich serca).

Stworzenie i istnienie człowieka nie jest nagim Dasein w izolacji od innych „momentów egzystencjalnych” kosmosu. Algorytm *niezmiennej lokalizacji* obiektów to algorytm *wytwarzania*, a nie życia. Egzystencja ludzka może przekraczać „tu i teraz” nawet – paradoksalnie – wstecz, gdyż intentio mojego życia mogą kierować nawet ku wiekom minionym, które dały Cywilizacji Łacińskiej siłę i żywotność, która na naszych oczach niknie. Wolność (jej zakres) polega na „wykreśleniu” i wyodrębnieniu „układu”, w obrębie, którego żyjemy.

Wyodrębnienia tego układu dokonuje nawet eksperymentator-determinista (tym samym przecząc swym zasadom). Prawa, które określa on jako deterministyczne, mogą funkcjonować tylko w obrębie tak wyodrębnionego układu. Sama zaś fizyka pokazuje, że wyodrębnienie go niekiedy jest niewykonalne (metodami fizyki): nie jest możliwe zadanie warunków brzegowych eksperymentu i wyznaczenie np. trajektorii ruchu cząstki *elementarnej*. Chodzi jednak w istocie o *sytuację* elementarną; również o to, co elementarne w działaniu. Działając co prawda nie „eksperymentuję”, wszelako wykreślam spośród „facta” kosmosu mój „obszar” działania. Problemem nie jest fakt, że tego *muszę* dokonywać, ale to, że system „momentów” powiązanych tak przeze mnie może być mniej lub bardziej trwały.

Wolność jest faktem, gdyż wyborów wolnych dokonujemy zawsze. Muszę posługiwać się językiem, którego wszak nie „wynałazłem”, *ale* wybieram wyrazy, które są tym samym wyrazami mojego istnienia. Muszę się odżywiać, *ale* wcale nie „muszę mieć” „produktów” nachalnie mi podsuwanych przez prostackie reklamy. Muszę oddychać, *ale* nie muszę oddychać powietrzem miasta, gdyż *wolę* powietrze górskie. Dokładniej: muszę, jeżeli ... Chodzi o konieczność celu (warunkową). Wszystko jest mi potrzebne (utile) o tyle, o ile służy realizacji godziwego planu życiowego.

Każdy z faktów z osobna jest tym, czym jest; jest mi potencjalnie obcy, ale powiązanie ich pochodzi ode mnie. Wiązane są one dzięki odniesieniu do naczelnej intentio życia, która realizuje się przez wybór środków prowadzących do celu. Fenomen

„uprzedmiotowienia” osoby (zredukowanie jej do relacji faktów) polega na zawężaniu zakresu wyborów – w celu manipulacji.

Problem wyodrębnienia układu nie jest problemem tylko fizykalnym. *Działalnie* fizyka eksperymentatora wcale nie musi (a w istocie: nie może) podlegać kosmicznej konieczności. Pewne działania mogą jej podlegać, ale w samej naturze istnieje – o czym mówi fizyka współczesna – margines nieokreśloności. Nie jest on dowodem istnienia wolności, ale dowodem na to, że determinizm jest sposobem istnienia części, nigdy zaś – całości. Rzeczy „zachowują się” tak, jak ja tego chcę, ale moje „chcę” w danym razie pełni rolę pryncypium, które działa *z zewnątrz*. Nawet zdeklarowany fenomenalista powie na wstępie swej znanej książki: „Zamiarem moim jest przekonać ...” Piszac książkę i realizując jakiegokolwiek zamiary dokonujemy wyborów w fizycznym świecie, gdyż drukowane wydania Prolegomenów są obiektami tegoż świata, a „zamiarów” Kanta nigdy bez nich byśmy nie poznali. W ten sposób posługujemy się (utimur) naturą – w dostępnym dla nas aspekcie.

Wszelako inaczej rzecz przedstawia się z intentio naszego życia. Działanie *in concreto* natrafia na świat fizyczny, z którego prawami musimy się liczyć. Zamierzenia zaś nasze stają w obliczu zupełnie innej rzeczywistości; nie tyle prawa naturalnego, co prawa *absolutnego*. Wszak zamierzenie naczelne naszego życia dotyczy właśnie tego, co absolutne.

Nie możemy powiedzieć, by ktokolwiek lub cokolwiek mogło przeciwstawić się woli Boga. To przeczyłoby Jego wszechmocy. W przykazaniach mamy – według Tomasza – tzw. voluntas signi.⁴⁵⁶ Zobowiązani jesteśmy chcieć tego samego, czego chce Bóg (conformari voluntati divinae in voluto).⁴⁵⁷ Volitum to przedmiot działania. Istotą miłości jest wszakże „chcieć tego samego” (idem velle), czego chce osoba miłowana. Chodzi o uzgodnienie woli naszej z wolą Boga. Św. Maksymilian wyraził to prostym „równaniem” $w=W$ („w” to wola, a majuskuła oznacza Boga). Stopień tej zgodności stanowi o trwałości i integralności systemu działań przez nas podejmowanych.

Trwałość (hypostasis) ludzkiej egzystencji mierzymy stopniem wytrwałości w przyłgnięciu woli do Dobra Najwyższego. Nie tylko same przykazania, ale przede wszystkim działanie Ducha św., Który od wewnątrz porusza naszą wolę, pozwalają nam zachować integralność naszej wolności.

⁴⁵⁶ Summa Theologiae I, q. 19 a. 11 co. Et ideo in Deo distinguitur voluntas proprie, et metaphorice dicta. Voluntas enim proprie dicta, vocatur voluntas beneplaciti, voluntas autem metaphorice dicta, est voluntas signi, eo quod ipsum signum voluntatis voluntas dicitur.

⁴⁵⁷ Summa Theologiae I-II, q. 19 a. 10 co. Unde ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter. Voluntas igitur humana tenetur conformari divinae voluntati in voluto formaliter, tenetur enim velle bonum divinum et commune, sed non materialiter, ratione iam dicta. Sed tamen quantum ad utrumque, aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati divinae.

De veritate, q. 23 a. 8 co. [...] voluntas humana secundum hoc invenitur conformari divinae voluntati in voluto, quod se habet ad finem divinae voluntatis. Voluntas enim beatorum, qui sunt in continua contemplatione divinae bonitatis et ex ea regulant omnes suas affectiones, utpote plene cognoscentes uniuscuiusque desiderandorum ordinem ad ipsam, conformatur divinae voluntati in quolibet suo voluto: omne enim quod sciunt Deum velle, volunt absolute, et sine aliquo motu in contrarium.

Możemy o własnych siłach spełnić każdy z *osobna* uczynek sprawiedliwy (w tym punkcie Luter myli się bardzo poważnie). Nie możemy jednak „skorelować” integralnego systemu uczynków tak, aby od nas tylko zależało, że wytrwamy do końca.⁴⁵⁸ Nikt nie może sam zagwarantować integralności generalnego zamierzenia życia; tzn. tego, by „dosięgało ono” samego Boga. *Intentio homini* musi być ożywiona przez wolę Boga. To daje spełnienie.

Każdy system wolności nie ożywiony w ten sposób może ulec dezintegracji: człowiek może ulec śmierci nie tylko w sensie fizycznym, ale i duchowym. Dzięki Bogu wszelako możemy zachować naszą wolność na całą wieczność.

⁴⁵⁸ Quodlibet III, q. 5 a. 1 ad 7. Est ergo sciendum, quod verba illa non dicuntur ad ostendendum quod illa quae sunt a Deo, in perpetuum maneant, et corrumpi non possint; sed ad ostendendum infallibilitatem divinae providentiae; non enim potest esse ut Dei providentia fallatur; unde signanter non dicit opus Dei esse indissolubile, sed consilium. Secundum ergo divinam providentiam quibusdam datur donum gratiae ad praesentem iustitiam, et tamen non datur eis donum perseverantiae; quibusdam autem datur etiam donum perseverantiae, ut patet per Augustinum in libro de dono perseverantiae.

Rozdział XXVIII. USUS β . Osoba pomiędzy przedmiotami

Otoczające nas obecnie przedmioty są przeważnie wytworami rąk ludzkich, stąd o ich istocie stanowić będzie wytwarzanie właśnie, czyli praca. Jest ona w znacznej mierze funkcją społeczną, a przedmioty wytworzone są znakami spójności więzi ludzkich (struktury społecznej).

Materię przedmiotów sztucznych stanowić będą ich elementy, zgodnie z klasycznym, greckim znaczeniem elementum (στοιχεῖον; Aristoteles, *Metaph.*, V, c. 3.). Elementów (np. cząstek elementarnych) człowiek z pewnością nie wytwarza; polega ono raczej na ich *komponowaniu*, tzn. na łączeniu i rozdzielaniu według określonego schematu. Począwszy od najprostszych narzędzi paleolitycznych aż po najbardziej złożone wytwory techniki XXI wieku zachowywano się ten sam schemat: kompozycji i dekompozycji tego, co „elementarne” w słabszym lub mocniejszym tego słowa znaczeniu. Nie operujemy oczywiście na cząstkach elementarnych, ale pierwotnym „materiałem” prymitywnych narzędzi było to, co dostępne było w naturze w postaci „surowej”, czyli elementarnej właśnie. Elementy zaś złożonych wytworów są same wytwarzane na niższym etapie produkcji, a potem traktowane jako materiał, na którym dokonuje się (de-)kompozycji. Wyższość narzędzi epoki obecnej wynika z tego, że obecnie dokładnie wiemy, co właściwie jest elementarne: pod koniec XIX do nauki na trwałe weszła korpuskularna teoria materii, a stąd lepiej możemy zdać sobie sprawę z tego, jak *działa sama natura*, gdy „przymusimy” ją do działania przez określoną kompozycję jej tworzyw. Arystoteles operował tą właśnie kategorią: „ruchu nienaturalnego, wymuszonego”, linearnego motus violentus: w przeciwieństwie do *cyklicznego* ruchu samej natury. Hegel miał niewątpliwie rację stwierdzając, że procesy natury są zachowawcze, podczas gdy historia jest fenomenem kulturowym. Wszelako uznał go zarazem za zjawisko „nad-naturalne”.

Wytworem tego rodzaju jest również książka. Od strony zewnętrznej jest ona po prostu ułożeniem elementów-liter. A jednak w wypadku książki widzimy wyraźnie, co jest *zasadniczą* cechą wytworów w ogóle: „składanie” musi dokonywać się w określonym porządku; musi być *poprzedzone* przez myśl; zamysł, zwany intentio, i ta właśnie intentio stanowi *formalną* stronę wytworu, a więc go definiuje.

Wykonując pracę ludzie wprzód od siebie oddaleni stają się fizycznie przynajmniej coraz sobie bliżsi. J. J. Rousseau zastanawia się nad genezą (zgubnej jego zdaniem dla ludzi) własności prywatnej: „Nierówność ledwie daje się odczuć w stanie natury [...] Ten, kto pierwszy odgrodził kawełk ziemi [...] był prawdziwym założycielem społeczeństwa. [...] w miarę, jak się rodzaj ludzki rozmnażał [...] wszystko [...] zaczyna się zmieniać. Ludzie dotąd błądzący po lasach [...] powoli się do siebie zbliżają [...]”.

Ten ostatni termin jest ambiwalentny. Obok znaczenia wpisanego we frazeologię języka polskiego mamy i dalsze znaczenie „fizycznego zderzania się” partykularnych interesów. U Hegla na kanwie analizy fenomenu pracy pojawia się termin *Versöhnung* – pojednania; zniesienia „wyobcowania”, które związane bywało z wytwarzaniem. Tę myśl rozwija Marks.

Kluczowym dla analizy fenomenu pracy jest dla Hegla pojęcie *Vermittlung* – zapośredniczenia. Ludzie zbliżają się do siebie „za pośrednictwem” tego, co materialne. „Nieartykułowane dźwięki” były (według Rousseau) pierwotnym językiem naturalnym. Złożoność zaś jego jest funkcją oporu materii, na której pracowano – to uznano za jej elementarną charakterystykę. Tym samym wszelako ta praca intelektu, jaką jest niewątpliwie napisanie książki, nie dokonywałaby się *zasadniczo* w umyśle danej osoby. Ona dokonywała by się raczej *w języku*. Ten bowiem jest systemem znaków materialnych. Stąd np. idiom niemiecki „wyręcza” poniekąd filozofa od obowiązku „łączenia znaczeń” (łączenia zdań w systemy sądów). *Erinnerung* to *zarazem* „uwewnętrzzenie” i „przypomnienie”; *Aufhebung* to: „zniesienie i „zachowanie”; *Lichtung* (Heideggera) to: „prześwit” („szczelina”) i „światło” *zarazem*. To połączenie mogłoby się zdawać przypadkowe, a uznano je za istotne.

Przekonanie, że myśl tkwi w języku jako takim, pochodzi od teologa średniowiecza: Jana Dunska Szkota. Punktem wyjścia rozumowania jest – według niego – tworzenie tzw. pojęć wirtualnych, w których potencjalnie tkwią już zawiązki sytemu sądów. W (tym teologicznym) aspekcie myśl ta ma pewną rację bytu: ekwiwokacja zawarta w poszczególnych *zdaniach* (bo nie słowach-kluczach) Pisma św. jest *zamierzona* przez jego Autora. Autorem tym jest Bóg, ale tylko On może sprawić, że to samo zdanie może mieć wiele znaczeń (*Summa Theologiae* I, q. 1 a. 10). Człowiek tego oczywiście uczynić nie jest w stanie: ekwiwokacja zawsze będzie rodzić *zamęt* pojęć. „Fenomenologii Ducha” za tekst „natchniony” (a więc i wolny od tego zamętu myśli) raczej nie uznamy. Możemy oczywiście za Platonem próbować nazywać Boga Demiurgiem, ale potrzeba uściśleń: rzemieślnik operuje na zadanym materiale, który z tej racji całkiem „podatny” jego działaniu nigdy nie jest, podczas gdy Bóg stwarza również materię, i stąd ma zupełną swobodę kształtowania *rzeczy* i *znaczeń* w sposób dla człowieka niemożliwy do skopiowania. „Demiurg” – ogólnie rzecz biorąc – wprowadza ład, ale ład stworzony przez Boga jest niedosiężnym wzorem ładu, jaki może w swe życie wprowadzić człowiek.

Patrzac na historię cywilizacji, widzimy, że gwałtowność konfliktów bywała wprost proporcjonalna do stopnia (fizycznego) „zbliżenia się” ludzi, gdyż w takim to zbliżeniu „zderzały się” ze sobą sprzeczne interesy partykularne, na przykład roszczenie do posiadania ziemi. Ten problem pojawia się dziś – w epoce globalizacji – i jest szczególnie poważny.

„Bliskość” agresora wcale dla potencjalnej jego ofiary pożądana nie jest. „Zblizenie” ludzi, które – według Hegla – miałoby się dokonywać dzięki pracy, wcale – z punktu widzenia tych, którzy jego „ideału pracy” nie uznawali – pożądanym być nie musiało. To zatem, co stanowi o spójności struktury społecznej (ale też i o pojednaniu w zwykłym tego słowa znaczeniu) musi być *jakościowo różne* od kwantytatywnych relacji przedmiotów materialnych.

„Ile” jest przedmiotem matematyki; badając ilościowe relacje między obiektami materialnymi jesteśmy poniekąd w stanie „zapanować nad materią”, choć nie w sensie absolutnym, eschatologicznym wskazanym przez Hegla i Marksa, demiurgami bowiem naszego przeznaczenia nie staniemy się nigdy. Natomiast to, co się określa mianem „relacji międzyludzkich”, wypadnie definiować w terminach zupełnie od ilościowych różnych. Żyjemy „pomiędzy” wytworami, ale owo „pomiędzy” rodzi niebezpieczeństwo tego, co idealisci nazywają alienacją; niebezpieczeństwo uznania za jeden z tych przedmiotów.

W „Krytyce czystego rozumu” Kant de facto przedstawia paradygmat wytwarzania. Przedmioty tzw. przez niego „doświadczenia” są konstruowane w tzw. naoczności. Istotnie: widzimy obiekty wytwarzane przez człowieka, choć konsumując je już nad samym procesem ich wytwarzania raczej się nie zastanawiamy. Tym bardziej tylko domniemywamy, że „pod” aktywnością wytwórcy mamy coś, co stanowi o kreatywności człowieka; stopień jej bowiem i jakość jest nierówny, a wobec tego *od czegoś zależny*. „Pod” fenomenami są – wedle Kanta – tzw. noumeny, między innymi: wolność ludzka, (której wprost przypisalibyśmy kreatywność właśnie) oraz „idea Boga”. „Idee transcendentálne” mają stanowić o motywacji do przeprowadzania „doświadczeń”. Te dwie sfery fenomenu i noumenu Kant oddziela tak radykalnie, że niemożliwością staje się – wedle niego – by wolność ludzka była *realną* (fizyczną) przyczyną działania.

A jednak przyczyną tą być musi. Nigdy nie mogę zaprzagnąć „dla siebie” bogactwa lub powziąć myśli o przełomowym może wynalazku, jeśli nie istnieje *realna* osoba, której mógłbym bogactwo, sławę i uznanie ofiarować. Praca sama może się wydawać „robieniem” (facere) czegoś, ale *zanim* zaczniemy robić cokolwiek, czynimy (czyńć to agere) z tego obiektu dar – dla *kogoś*.

O ile wspólnota ekonomiczna może być do pewnego stopnia adekwatnie opisana w kategoriach wytwarzania (facere), to wspólnota *realna* (jaką jest przede wszystkim rodzina) jest pierwotna: „natura sama stworzyła związek wspólnoty przede wszystkim między żeńskim a męskim rodzajem” (Arystoteles, *Economika*, I, rozdz. 3; L. Piotrowicz). Rodzina jest konstytuowana raczej przez agere: czynienie – obdarowanie. Za Dionizym powiemy, że miłość jest siłą jednoczącą (vis unitiva). O jedności zaś nie stanowi „fizyczna kompozycja tworzyw”, ale właśnie zamierzenie (intentio) czynienia z czegoś (dobra) dla osoby innej. Tak przede wszystkim konstytuuje się wspólnota rodzinna. „Bliskość” nie jest tu już tym, czym musi być (ambiwalentna w sumie) bliskość przedmiotów, materialnych: mamy *więcej*, bo jedność: wzajemne zamierzenie czynienia dobra godziwego (idem velle) stanowi o przyjaźni, a bliskość fizyczna: o zaistnieniu równie fizycznego człowieczeństwa: nowego życia.

Możemy *wyobrażać sobie* samych siebie na podobieństwo przedmiotów materialnych, tak jak to czyni Hobbes; jako „molekuły” obdarzone „egoistycznym” (lub altruistycznym) pędem. Problem relacji międzyludzkich uzyskuje wówczas „prostą” postać: oto mamy coś „pomiędzy” osobami, tak jak pomiędzy okami sieci są jej węzły.

Struktura każdego wytworu dopuszcza możliwość tego, że „pomiędzy” jego elementami umieszczony zostanie inny przedmiot – równie materialny. Korzystanie z wytworów jest realizacją zadanego algorytmu „lokalizacji”; a jednak wytwarzanie w *ogóle* opiera się na możliwości *dowolnego* „pomnażania” bogactwa wytworów, które tym samym stają się bogactwem ludzi, a zatem i jakąś podstawą ich bezpieczeństwa. Proces ten jednak może potencjalnie (jak zauważa Heidegger) przebiegać ad infinitum, taka jest bowiem natura „rzeczy tego świata”; taka jest natura postępu; postępu w nieskończoność nie opatrzoną majuskułą; nieskończoność pozbawioną charakteru osobowego. Samo „wejście w posiadanie” danego wytworu jest poniekąd „staniem pomiędzy” elementami, które go stanowią.

Otóż to, co konstytuuje *wspólnotę realną* musi mieć charakterystykę użyteczności zgoła przeciwną: spójność struktury społecznej mierzy się jej integralnością; „zamknięciem” na wszystko, co mogłoby ją naruszyć. Jedność społeczeństwa złożonego z „monad” lub

„elementów” quasi-materialnych musi być fikcją, co zresztą niekiedy przyznają sami kontynuatorzy myśli utylitaryzmu. Takie społeczeństwo (a nawet każda w wspólnota) byłaby tylko „zbiorem jednostek”. Relacje między nimi redukowałyby się do funkcji teorii mnogości.

To, co materialne (i somatyczne) wspólnoty w ogóle definiować nie może. Definiuje ją to, co formalne w definicji człowieka: rozumność. Tylko rozum (ratio) poznaje istotę tego, co leży pod fenomenami. Wytwory zaś są tylko środkami do wprzód pomyślnego i zamierzonego celu. Tę relację: środka (tego, co użyteczne) do celu może poznać tylko rozum.

Drapieżnik atakując środek stada ma tym samym niejaki widoki na skuteczność ataku. Wyobraźnia animalna wystarcza mu do *prawdopodobnego* określenia tego „środka”. Natomiast zwierzę nigdy nie zastanawia się nad celowością własnego działania, gdyż „wyręcza” je w tym zwierzęcy instynkt. „Centrum” działania celowego leży poza konfiguracją przedmiotów materialnych. „Dostrzec go” zatem w zwykłym tego słowa znaczeniu – nie można. Działanie zwierzęce jest celowe, ale myśl o celu każdemu z *osobna* zwierzęciu musi być obca. Cel można tylko zrozumieć. Konfiguracja przedmiotów materialnych jest tym, czym być powinna, dzięki odniesieniu do tego, co leży poza nimi – jako realny punkt odniesienia: poznany przez intelekt i umiłowany przez wolę.

Doświadczalnie możemy się przekonać, że tej relacji środka do celu żadne zwierzę poznać nie może. Nie może ono (jak pisze Augustyn) rzeczy używać, może tylko nimi się „radować” (frui) tzn. odczuwać przyjemność z ich posiadania. Cieszy się ono: pokarmem, potomstwem, bezpieczeństwem. Jeżeli zaś człowiek cieszy się czymkolwiek w ogóle, to radość ta (radość we właściwym tego słowa znaczeniu, a nie tylko: przyjemność) jest pochodną wspomnianego uti.

Dość trudno przetłumaczyć ten (pojemny) termin łaciński na język polski. Normalnie używamy rzeczy, a stąd nazywamy je „użytecznymi”, ale Tomasz mówi o „używaniu” w znaczeniu szerokim: przykładamy się (applicamur) do zrobienia czegoś, i w tym sensie „używamy” również swej woli i intelektu (frazologia języka polskiego dopuszcza łączenie tych wyrazów w ograniczonym zakresie). Bez tego „przykładania się” do spełniania czynności byłyby one bodaj przypadkowe. Dzięki temu, że nadto „człowieczeństwa w samych sobie i innych” używamy w ten sposób właśnie, możemy dojść do kresu (finis) naszego życia, po pewnych wiodących ku niemu stopniach.

Augustyn kładzie nacisk na to, że nie powinniśmy łgnąć wolą do celu byle jakiego; ważny jest Cel (Bóg), a nie „cele” (bożki). Stąd też mówi: solo Deo fruendum. Zwierzę „rozkoszować się” Bogiem nie może, dlatego właśnie, że „nie przykładą się” do osiągnięcia Celu; nie używa intelektu i woli dla osiągnięcia celu życia. Musi poprzestać na przyjemnościach posiadania przedmiotów tego świata – w ich nagiej bezpośredniości. Jest to naturalne dla zwierzęcia, ale *zupełnie nienaturalne* dla człowieka, gdyż rzeczy pospolite podnoszone by były tym samym na piedestał boskości.

Na drodze do celu ostatecznego „zostawiamy” lub „porzucamy” rzeczy, które w jego osiągnięciu nam przeszkadzają. Pewne rzeczy nie stoją w określonej relacji (proporcji) do Tego Celu, stąd intelekt (władza „dostrzegania proporcji”, relacji) je odrzuca. Wybieramy zaś przedmioty, na których możemy – jak na twardym gruncie – postawić nasze stopy; po których możemy tak *deptać*: na drodze do celu. Nie każda droga i nie każdy obiekt ten Cel nam

przybliży; co więcej: to, co jest dogodną drogą dla jednego, może być wyboistą ścieżką dla innego. Wszak mówimy o proporcji życia *tego oto* człowieka do celu.

Bobry lub termyty mogą „budować” tylko to, co dyktuje im zwierzęcy instynkt: zawsze w *identyczny sposób*. Tymczasem „budowanie” ludzkie otwiera potencjalnie nieskończoną możliwość sposobów realizacji. Infinitum jest to zasadniczo modus myśli; powszechnik ujmuje bowiem potencjalnie nieskończoną liczbę egzemplarzy danej klasy. A jednak „nieskończone” nie jest to wyłącznie modus myślenia matematycznego. Matematyka daje nam „klucz” do tworzenia techniki i tzw. „opanowania” świata. *Tylko* tyle. Człowiek tworzy technikę, ale – jak to bywa z każdą intensywnie wykonywaną czynnością – zapomina często o jej pryncypium. „Zapominając” zaś o tym, że on sam jest twórcą techniki popada – jak to ujmuje Husserl – w pułapkę alienacji „Ducha”. Husserl wszelako nie dostrzega, że wejście w tę pułapkę (ten „labirynt”) jest niemal nieuchronne, jeżeli za jedyny modus racjonalności uznamy ujmowanie quantum. Sam Husserl próbując ratować „człowieczeństwo Europy” przez powrót do rzeczy (istot), mówi zarazem: „każda istota ma swój matematyczny zakres”.⁴⁵⁹ Umieszczony w centrum obiektów wymiennych w ten sposób człowiek chyba musi stać się jednym z nich.

Neoplatonicy średniowieczni używali paradoksalnego sformułowania: „Bóg jest kulą, sferą inteligibilną, poznawalną tylko dla umysłu, nie zaś dla zmysłów – sferą, której środek jest wszędzie, a obwód nigdzie”. Jest to *pewna wskazówka* możliwego rozwiązania problemu. Powtórzmy jednak za Arystotelesem: *mésos* (środek) jest to *klucz do wyjścia* poza trudność (wszelkiego rodzaju), a zatem drogowskaz za drodze (intelektu lub woli) do Boga. Obojętnie, czy zdumiewamy się pięknem świata (a ze zdumienia rodzi się filozofia; nauka o tym, co tkwi tak głęboko w rzeczach, że pokazuje na ich Stwórcę), czy też „zatrwożeni jesteśmy” trudnością (impasem egzystencjalnym) na drodze ku Kresowi, wyjściem z owej *confusio* jest *méson*; tak sylogizmu dowodzącego, jak i sylogizmu działania. Treścią *méson* jest przyczyna – celowa przede wszystkim: cel leży poza materią i formą; jest on nadto tym, co przyciąga ruch mojego ciała, uczuć i woli ku sobie. Cel jest przyczyną przyczyn.

Filozofia (filozofia moralna również) nie może nie badać przyczyn, a pomiędzy nimi – przyczyny celowej zasadniczo. Druga część Summy Teologicznej zaczyna się od ogólnego pytania: „Czy człowiekowi przypada w udziale działanie ze względu na cel?”. Od (twierdzącej) odpowiedzi na to pytanie zależy cały ciąg dalszych przemyśleń, a spójność przemyśleń Tomaszowych bez tego elementu jego myśli byłaby problematyczna. Zamierzenie celu stanowi o spójności życia osób, ale nadto o spójności struktury społecznej. To zamierzenie jest więc treścią tego, co się określa mianem relacji osobowych.

Rzeczy materialne – obok zupełnie zwyczajnych własności (badanych przez nauki przyrodnicze) – mają nadto i te właściwości, które tłumaczą nie tylko ich „pozycję wobec siebie nawzajem”, ale nadto i sam fakt, że jedne drugim służą. Mają nadto i tę właściwość, że są pozawalane w ogóle. Mimo że celowość okazuje się ostatecznie dominującą cechą całej natury, fakt, że pokazuje się ona *człowiekowi* (gdyż tylko on jest „obserwatorem” obok „bycia częścią”), przesądza o tym, że w rzeczach wskazać musimy na specjalną właściwość: otwartości na poznanie ich samych i otwartości na pozyskanie wiedzy o nich. Filozofia grecka zaczęła się od tego właśnie stwierdzenia: poznawalności natury. Poznawalność jej nie jest

⁴⁵⁹ Idee I, §. 13 (27).

wcale oczywista, gdyż znamieniem cywilizacyjnej degrengolady są coraz wyraźniej odzywające się głosy mówiące o „tajemniczości” świata, jego „mistyczności” itp.

Za wiedzą (nie: za gnozą) idzie rozpoznanie specyficznej własności (zdolności) rzeczy: „podporządkowania sobie” bytów innych: gdyż nie ulega kwestii, że jedne byty w naturze służą pożytkowi innych. Rzeczy „podporządkowane” są człowiekowi wedle jego-człowieka (rozumnej) natury: tylko tak „pociągają” nas ku sobie. O ile każde zwierzę poznaje dobro (gdyż inaczej nie dążyłoby do tego, co odpowiada jego naturze), to jedynie człowiek poznaje *naturę dobra* (rationem boni), tzn. – jak powiedziano – proporcję dobra-tego-oto do Dobra w ogóle. Jakkolwiek Nieruchomy Poruszyciel, Dobro Samoistne, Bóg, jest jakby powszechnym „centrum kosmicznego dążenia” wszystkiego, co Przezeń stworzone, to jedynie człowiek może Doń dążyć świadomie; dążyć Doń *jako* do Boga. Cecha „otwartości” na bycie poznawanym to transcendentalna własność prawdy. Cecha-zdolność „przyciągania do siebie” dążenia innych to transcendentalna własność dobra. Nie są to transcendentalia w sensie Kantowskim: one tkwią w samej naturze, nie zaś w sferze „ideału”.

Każda wprzód poznana rzecz może potem stać się przedmiotem zamierzenia (intentio). Mamy więc dwie relacje: bycia-ku-intelektowi oraz bycia-woli-ku-dobru. Rationale definiuje naturę ludzką, gdyż poznanie prawdy samej i wybór tak (jako dobra) rozpoznanej prawdy jest specyficzną cechą człowieka.

Bycie w relacji poznawczej („bycie w prawdzie”) czyni nas rozumnymi (lub nawet mądrymi); bycie w relacji do dobra czyni nas moralnie dobrymi (lub bodaj tylko pożytecznymi dla innych). Ta zdolność rozumienia prawdy i wybierania dobra przesądza o tym, że człowiek jakościowo różni się od reszty bytów materialnych (tzn. jego sfera somatyczna jest tak podporządkowana części niematerialnej). Dążąc wytrwale do dobra, stajemy się dobrzy, a „my” ma w danym razie pozytywny sens – wspólnoty ludzi, którzy podobnie „myślą” i „czują”; podobnie świat rozumieją i podobnie wybierają ze świata to, co jest im potrzebne dla osiągnięcia Celu Ostatecznego. „My” to nie zbiór jednostek (molekuł; elementów, czy też monad); charakter owego „my” wyznacza wybór wspólnego dobra. Podobnie jak opiłki żelaza układają się symetrycznie w polu magnetycznym, tak samo każda „drobina” społeczeństwa – w relacji do centrum kosmicznej tensji – Dobra Samego układa się *świadomie*.

To, co stanowi o spójności struktury społecznej i o treści wspólnoty w ogóle, nie znajduje się „pomiędzy” ludźmi, ale *poza* nimi, jako ten sam rozpoznany i umiłowany przez nich cel. „Pomiędzy” jednostkami pojawiają się raczej „elementy obce” (bo „materialne”), spójność wspólnoty rozsadzające.

Zadziergnięcie więzi małżeńskiej w społeczeństwie, w którym prawda o naturze ludzkiej (i o nadprzyrodzonym powołaniu człowieka również) jest czytelna, niewzruszona i niekwestionowana, okazuje się stosunkowo łatwe. „Obiekty”, które pokazują się dzięki takiej o nich wiedzy intelektowi ludzkiemu, są jasnym przedmiotem woli; świadomego działania, które wobec tego nie skłania się ku obiektom przypadkowym i niepotrzebnym. „Ład” w danym razie czyni wrażenie na poły estetyczne. Nie tylko bowiem (i nie przede wszystkim) przedmiotem wyboru bywa piękno ciała ludzkiego, choć Tomasz pisze, że piękno właśnie jest „stosowne” dla tego wyboru. Ład *moralny* pokazuje się w stosowności ubioru, postawy, sposobie poruszania się, w sposobie mówienia, które „zdobią” człowieka zasadniczo.

Rozumność człowieka wymaga stosunkowo złożonego przedmiotu wyboru; harmonii cech zwyczajnie dla bytów rozumu pozbawionych niedostrzegalnej. Redukcjonizm „wiedzy” o naturze ludzkiej prowadzi do dezintegracji sfery afektywnej – przez zaciemnianie prawdy właśnie, a dalej: do dezintegracji więzi międzyludzkich.

Ludzie, którzy „widzą” tę samą prawdę, nigdy całkiem obcymi sobie być nie mogą, gdyż „blask prawdy” (*veritatis splendor*) pociąga umysł ludzki swym nieprzepartym urokiem – w tym samym kierunku. „Dojrzenie” owej prawdy i podanie jej woli jest (tradycyjnie zawsze było) przedmiotem wychowania. Przez – powiedzmy – 16 lat nadawano intelektowi i woli ukierunkowanie na Prawdę i Dobro, a decyzje, jakie potem przychodziły w dorosłym życiu, podejmowane bywały niemal natychmiastowo. „Spomiędzy” osób wprzód usuwano wszystko, co prawdę o człowieku zaciemniało (jak ideologie), a czyniło wybory trudnymi, czy też nawet niemożliwym (z racji relatywizmu paraliżującego siłę woli). Naturalnie nie samo działanie, ale dążenie *rozumne* dawało trwałość wspólnoty. Prawda dawała jej trwały fundament.

Przedmiotem wyboru jest zawsze dobro, ale nie każde dobro jest innemu równe. Źródłem wszelkiego dobra jest Dobro Samo; dobro jest atrybutem esencjalnym Boga, przysługuje mu z istoty, podczas gdy dobro każdemu stworzeniu (z racji bycia stworzonym, a nie Stwórcą) przysługuje tylko jako jego (przypadłościowa) własność: może być mniejsze lub większe, a przede wszystkim: różne co do charakteru. Istnienie przysługuje formalnie temu wszystkiemu, co przez Stwórcę do istnienia zostało powołane; przysługuje przez partycypację. Jako że nie przysługuje mu z istoty, wymaga „dopełnienia” przez przypadłościowe własności, które ma pozyskać (stać się i być dobrym w tym sensie).

Nie dokonujemy wyboru Celu; dokonujemy wyboru środków do niego prowadzących.⁴⁶⁰ Na drodze ku Niemu prowadzącej budujemy „mosty”, a z drogi tej usuwamy przeszkody, gdyż bezpośrednio Go nie „widzimy”. „Widzą” go tylko mistycy, bo *prostego* wglądu w dobro zwyczajnie człowiek nie ma. Dobro formalnie, lecz przypadłościowo rzeczom przysługujące nie różnicuje się zasadniczo wedle „więcej” i „mniej” – dopuszczającego „ogłąd”, ale wedle „działać” i „być przedmiotem działania”, które są przedmiotem rozumowania właśnie. Człowiek musi dokonywać rozumowania: czy to teoretycznego (prowadzącego do zdobycia wiedzy o walorze przedmiotowym), czy to „rozumowania” o charakterze czynu, którego „wnioskiem” jest rozkaz działania *in concreto*.

Ten cel zamierzamy (*intendimus*) osiągnąć, tzn. podporządkowujemy mu nasze życie. Rationale w człowieku (wbrew temu, co twierdził Kant) z samej swej istoty wymaga tego podporządkowania. Naprzód wiedza jest relatywem: jej istotą jest odniesienie do przedmiotowych koniecznych stanów rzeczy. Dalej: poddajemy umysł pod posłuszeństwo wiary, a wolę wskazaniom intelektu (naturalnego lub poddanego światłu wiary).

Naturalnym jest dla człowieka „zapominanie o sobie”, a „myślenie” raczej o Bogu; (taka „niewola”). Rozum naturalny – jak pisze Tomasz – dyktuje, że człowiek winien kochać

⁴⁶⁰ De virtutibus, q. 2 a. 10 ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicitur, diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo, intelligitur esse praeceptum, secundum quod totalitas excludit omne illud quod impedit perfectam Dei inhaesionem; et hoc non est praeceptum, sed finis praecepti: indicatur enim nobis per hoc non quid faciendum sit, sed potius quo tendendum sit, ut dicit Augustinus.

Boga bardziej niż samego siebie. Wszelko uznając tę swą naturalną kondycję, człowiek tym samym otwiera się na *nadnaturalne* działanie Boga. Bycie-w-relacji do Niego w danym razie ma już treść bogatszą.

„Nadnaturalne”, w danym razie ma dosłowną treść doskonalenia natury. *Nie-naturalną*, bo specyficznie „historyczną” jest relacja Panowania i Niewoli w „Fenomenologii Ducha” Hegla. „Racjonalistyczna” interpretacja biblijnego „timor Domini principium sapientiae” (początkiem mądrości bojaźń Pana), wydaje się uchybiać godności Boga. Dominus bowiem w danym razie to już nie owo tajemnicze („nieprzekazywalne”; *incommunicabile*) imię Boga,⁴⁶¹ ale imię tak pospolite, jak pospolitym jest opisywany przez Hegla fenomen społeczny.

Sam ten Hegłowski fenomen społeczny możemy opisać ogólnymi kategoriami. Chodzi o timor humanus; strach przed opinią ludzką, obawa przed śmiesznością w wypadku wypowiedzania „nienowoczesnych” poglądów, czy też ostatecznie: strach przed śmiercią, którą ideologie społecznego „postępu” zawsze karały „niepokornych”. *Zwyczajnie* ideologie te uciekają się do środków „łagodniejszych”, natomiast ten ostatni zawsze pozostaje rozwiązaniem radykalnym.⁴⁶²

Timor Domini od tej niewolniczej obawy nas uwalnia; uwalnia nas też od brzemienia „mądrości” transcendentalizmu. Człowiek, który w całości poświęca Bogu swe życie, jest absolutnie wolny – jeżeli poświęca je Bogu w sposób wskazany przez Niego samego. Jest wolny od wpływów świata, tzn. wolny od zauroczeniem samą drogą; drogą, która nie jest drogą-do-Celu. Od czasów romantyzmu (Lessing) cenić poczęto właśnie bardziej „drogę” niż cel; bardziej u-życie, niż Źródło życia.

Arystoteles tę prawdę o zależności wszystkiego od Boga wyraża w terminach „abstrakcyjnych”, a te stanowią pewne wyzwanie dla słabości naszego intelektu. Fakt, że natura ludzka jest zraniona przez grzech (jest „słaba”), w niczym jednak tej naturalnej człowieka od Boga zależności nie zmienia. Nawet może dlatego, że jesteśmy niedoskonalimi, starać się winniśmy kochać Boga nade wszystko, aby pod brzemieniem tej świadomości nie

⁴⁶¹ Summa Theologiae I, q. 13 a. 11 ad 1. Sed quantum ad id ad quod imponitur nomen ad significandum, est magis proprium hoc nomen Deus, quod imponitur ad significandum naturam divinam. Et adhuc magis proprium nomen est tetragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, et, ut sic liceat loqui, singularem.

⁴⁶² Summa Theologiae II-II, q. 125 a. 1.

Summa Theologiae II-II, q. 19 a. 2 co. [...] Cum enim obiectum timoris sit malum, quandoque homo propter mala quae timet a Deo recedit, et iste dicitur timor humanus vel mundanus.

Summa Theologiae II-II, q. 73 a. 4 co. [...] timor humanus quandoque potest esse peccatum mortale, ut supra habitum est.

Super Rom., cap. 8 l. 3. Contingit autem quandoque quod malum quod quis refugit, est contrarium bono corporali vel temporali quod quis interdum inordinate amat et refugit pati ab aliquo homine temporali. Et hic est timor humanus vel mundanus; et hic non est a spiritu sancto. Et hunc prohibet dominus.

upaść. A jednak pragniemy również (albo jeszcze bardziej) być kochani. Czy taki do nas stosunek Boga da się pogodzić z Jego transcendencją; Jego odrębnością od świata?

Arystoteles jednoznacznie stwierdza, że Bóg jest *tylko* transcendentny. To jednak właśnie wydaje się uchylać potrzebie Jego „bliskości”. Jest on „tak wyniosły”, że wydaje się być celem zgoła niedosiężnym. W każdym razie dążenie do Niego wymagałoby znacznego wysiłku woli, a na tę aktywność woli trudno się zdobyć tym, którzy hodoją uczuciowości.

Cele ludzkiego życia bywają różne; co więcej, sam sens wyrazu „cel” bywa różny. Język grecki zachował pożądaną dosłowność znaczenia τέλος (podobnie: język łaciński w wyrazie finis), tzn. możliwość utożsamienia celu z *kresem* – *drogi*.⁴⁶³ Zgodnie ze zdrowym rozsądkiem, w ten sposób określamy zwyczajnie cel np. podróży: do Krakowa, Warszawy Ten cel jest przede wszystkim *czymś*. W drugim (wtórnym tylko) tego słowa znaczeniu (podanym przez Arystotelesa) celem nazwiemy osiągnięcie tego, co skądinąd realnie (poza nami) istnieje.

Biorąc kwestię transcendencji Boga od strony strictly filozoficznej, trzeba powiedzieć, że w relacji do żadnego ze stworzeń Bóg pozostawać nie może. Relacja bowiem jest przypadłością, a Bóg (jako byt absolutnie prosty) przypadłości (tego, co różne od Jego istoty i ją dopełnia) mieć nie może. Musielibyśmy tak powiedzieć przynajmniej wówczas, gdybyśmy tę ostatnią z Arystotelesowskich kategorii wzięli dosłownie („filozoficznie”). Filozofia *musi poprzestać* na stwierdzeniu, że istnieje asymetryczna relacja stworzenia do Stwórcy: stworzenia bez Stwórcy nie mogą istnieć, On zaś niczego poza sobą nie potrzebuje. Ponieważ jednak w (bardzo) „potocznym” tego słowa znaczeniu „kochać” to „potrzebować”, może tu pojawić się już poważny problem.

Osoby nam bliskie stanowią z nami jedno. Za miarę podobieństwa (upodobnienia), i bliskości przyjmujemy jakby „asymptotyczne” zbliżenie się do jedności. Jeżeli mówimy o jednym narodzie i jednej rodzinie, to mamy na myśli właśnie to, że tak stanowią one jedność. Ponieważ jednak każdy (stworzony) byt może ulec dezintegracji (śmierć określimy jako dezintegrację ciała), sensowym wydaje się stwierdzenie, że nierówny jest stopień jedności poszczególnych bytów, gdyż nierówny jest stopień ich integralności i trwałości. Bóg zaś z racji tego, że dezintegracji ulec nie może, jest – jak to określano – *maxime unus*.

Neoplatonicy pojęli to zdanie zupełnie dosłownie; dosłownie tak dalece, że wyobrazili sobie Boga na wzór punktowego źródła światła, czyli kosmicznej energii. Tomasz pisze, że ów filozofizm przeszkodził im w zrozumieniu tego, że Bóg – poza tym, że jest „najwyższą jednością” – jest zarazem Trójką Osób. Jedno przeczy drugiemu.

Oczekiwana przez nas „bliskość” Boga nie jest (być nie może) bliskością materialną, czy też bodaj wyobrażoną. Historyczna obecność Boga w historii ludzkości to posłanie (mitti) Osób Boskich (Logosu, Ducha) w świat materialny, który wszelako „ogarnąć” ich wcale nie może. Bóg jest Najwyższą Jednością *dlatego tylko*, że jest Trójką Osób. Człowiek i ludzkość w tej jedności może partycypować; doznać takiej integracji własnej osobowości moralnej.

⁴⁶³ Nie mamy tu przypadkowej zbieżności (ekwiwokacji): jest tu analogia. Kres zwykłej drogi pojmujemy w relacji do pryncypium. Uogólnienie pojęcia pryncypium-arché skłoniło Greków do równie ogólnego ujęcia tego, co zeń pochodzi. Pryncypium tym jest intelekt, a to, co zamierzone, jest celem, czyli kresem jego działania. To samo tyczy się méson-medium (sylogizmu): tego, co „pomiędzy” arché i „kresem”.

Ekologizm zawiera (obok szeregu nonsensów) jedną cenną myśl: oto dysharmonia, którą nosi w sobie człowiek (taka jego dezintegracja) w samym momencie „doświadczenia” świata psuje harmonię bytów naturalnych, tzn. zaciemnia tę prawdę, że pochodzą one od Boga. „Gatunkiem inwazyjnym” jest człowiek *moralnie zły*. „Antropopresja”, to nacisk na naturę ze strony *znieprawionej* woli. Zwierzęta nie mogą być niemoralne. Są tym, czym są, a to zupełnie wystarcza do realizacji stwórczego planu Boga. Człowiek zaś – tak bywa – często właśnie nie jest tym, czym być (stać się) powinien. Stąd patrząc nawet na relacje obiektów materialnych wnosimy w samo patrzenie dysonans (jest tak zwłaszcza w wypadku obiektów „przymuszonych” techniką do spełniania narzuconej im przez nas funkcji). Naturalna kondycja człowieka takiego efektu by *nie dawała*. Problem pojawia się wraz z tym, co *naturze przeciwne*, a tak za Janem Damasceńskim zdefiniujemy grzech. „Fałszywa jedność” naszej natury (zranionej przez grzech) dezintegruje też „doświadczenie świata”; zaciemnia system relacji między obiektami materialnymi.

Z powyższego wynika waga prawdy w ogóle, a Prawdy o tym nadprzyrodzonym powołaniu człowieka specjalnie; waga naszego bycia-w-relacji poznawczej do Celu naszego życia. Prawda jest absolutnie niezmienna. Nawet jeżeli – wyrażając się słowami Księgi Hioba – znamy teraz niewiele (*parvam scintillam*) z tej Prawdy, to poznanie, które przyjdzie może w przyszłości, nigdy temu, cośmy już poznali, zaprzeczyć nie może: tak bowiem usuwałby się nam spod stóp grunt, po którym dotąd stąpaliśmy. Bez tej Prawdy (zapisanej w podstawowej postaci w *Enchiridion* Denzingera) bylibyśmy ślepi na realny cel naszego życia; stać byśmy się mogli przedmiotem manipulacji; wiara wydałaby się „ślepy impuls” uczuć; krokiem „w nieznanne”. Nawet jeżeli dla *konkretnego* człowieka owo Nieznane jest wyzwaniem, to i tak dla wspólnoty Kościoła (do której skierowane jest zasadniczo Objawienie) zupełnie nieznanym depozyt wiary być nie może.

Na wzniosły szczyt nie można wspiąć się nie widząc go bodaj z oddali. Tak „wszyscy ludzie widzą Boga” (Hiob, 36. 25).⁴⁶⁴ „Widzą” lepiej lub gorzej. Stworzenia są zasłoną, a nadto zasłoną bywają błędy, te zaś trzeba pomiędzy nich usunąć.⁴⁶⁵

⁴⁶⁴ Compendium theologiae, lib. 2 cap. 8 co. Cum enim ad hoc factus sit homo, ut magnitudinem divinam cognoscat, si ad eam percipiendam pervenire non possit, videretur in vanum constitutus esse, contra id quod in Psal. LXXXVIII, 48, dicitur: numquid enim vane constituisti omnes filios hominum? Esset quoque inane naturae desiderium, quo omnes naturaliter desiderant aliquid cognoscere de divinis, unde nullus est qui Dei cognitione totaliter privetur, secundum illud Iob XXXVI, 25: omnes homines vident eum. Est tamen hoc arduum, ut omnem facultatem humanam excedat, secundum illud Iob XXXVI, 26: ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram.

Compendium theologiae, lib. 2 cap. 8 co. Indicat se quippe Deus aliquantulum hominibus naturali quadam cognitione cognoscendum per hoc quod hominibus lumen rationis infundit, et creaturas visibiles condidit, in quibus bonitatis et sapientiae ipsius aliquantulum relucet vestigia, secundum illud Rom. I, 19: quod notum est Dei, id est quod cognoscibile est de Deo per naturalem rationem, manifestum est illis, scilicet gentilibus hominibus: Deus enim illis revelavit, scilicet per lumen rationis, et per creaturas quas condidit, unde subdit: invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas. Ista tamen cognitio imperfecta est, quia nec ipsa creatura perfecte ab homine conspici potest, et etiam creatura deficit a perfecta Dei repraesentatione, quia virtus huius causae in infinitum excedit effectum, unde dicitur Iob XI, 7: forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum omnipotentem reperiēs?, et Iob XXXVI, 25, postquam dixit: omnes homines vident eum; subdit: unusquisque intuetur procul.

Ex huius autem cognitionis imperfectione consecutum est ut homines a veritate discedentes diversimode circa cognitionem Dei errarent, intantum quod sicut apostolus dicit Roman. I, 21-22 quidam evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum: dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt, et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem corruptibilis hominis, et volucrum et quadrupedum et serpentium.

Super Io., cap. 1 l. 5. Et possumus hunc defectum cognitionis divinae referre vel ad naturam hominis, vel ad culpam. Ad naturam quidem, quia licet omnia haec praedicta auxilia data sint homini, ut ducatur in cognitionem Dei, tamen ratio humana in se deficiens est ab hac cognitione; Iob XXXVI, v. 25: unusquisque intuetur eum procul; et iterum ibi: ecce Deus magnus vincens scientiam nostram. Sed si aliqui eum cognoverunt, hoc fuit non inquantum fuerunt in mundo, sed inquantum fuerunt supra mundum, et tales quibus dignus non erat mundus, quia mundus eum non cognovit. Super Io., cap. 7 l. 3. Perfectionem vero scientiae suae ostendit dicens si dixero quia nescio eum, ero similis vobis, mendax. Quod quidem introducit propter duo: nam creaturae intellectuales sciunt eum, sed longe, et imperfecte, quia unusquisque intuetur eum procul, ut dicitur Iob XXXVI, 25. Veritas enim divina excedit omnem cognitionem; I Io. III, 20: Deus maior est corde nostro.

⁴⁶⁵ Summa Theologiae I, q. 1 a. 2 s.c. Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV de Trinitate, huic scientiae attribuitur illud tantummodo quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur. Hoc autem ad nullam scientiam pertinet nisi ad sacram doctrinam. Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 2 s.c. 1.

Rozdział XXIX. USUS γ . Pozycja. Relacja. Droga

Relację można sobie wyobrazić jako coś, co łączy dwa odległe od siebie obiekty. W dalszym (bardziej abstrakcyjnym) znaczeniu relacją będzie również funkcja matematyczna. Wiążemy przy jej pomocy zmienne w ten sposób, że obie są wymierne. Tym samym zaś za paradygmatyczną uznajemy relację ilościową (relację quantum; „ile” rzeczy). Takie rozumienie relacji może jednak dalej zaważyć na rozumieniu (resp. *niezrozumieniu* natury) relacji specyficznych, a mianowicie tego, co się powszechnie nazywa mianem relacji osobowych.

Nietrudno bowiem zauważyć, że w takim pojmowaniu relacji mamy do czynienia z próbą ekstrapolacji ważności metody matematycznej na poznanie *całości* świata, w którym żyjemy (w którym „jesteśmy”). Za odkrycie o niezaprzeczalnej wartości poczytuje się Galileuszowe: „Księga natury jest spisana językiem matematyki”. Nie ma (jak się wydało) w naturze niczego, czego by się tym językiem nie dało opisać. Za tym odkryciem poszło w nowożytności odrzucenie „jakościowej” filozofii przyrody Arystotelesa. Fizyka Arystotelesa nie dopuszcza wspomnianego redukcjonizmu, chociaż dopuszcza możliwość uprawiania nauk przyrodniczych w paradygmacie Galileuszowym. W tym nieredukcjonistycznym modelu świata odróżniamy relacje oparte na stosunkach przestrzennych i ilościowych (quantum) od relacji opartych na działaniu (agere) i doznawaniu (agi; pati) skutków tegoż działania. Rodzicielstwo pojawia się *wskutek* spółdzenia potomstwa; relacja: nauczyciel-uczeń – *jako skutek* nauczania; relacja panowania i podległości – *wskutek* (uznanej) zależności w porządku istnienia (życia). Natomiast nie widać, jak tego typu (jakościowe) relacje dałyby się wyprowadzić z relacji ilościowych.

Próbie takową jednak podjęto, ponieważ problem ten musiano dostrzec. Hegel i Marks w celu wytłumaczenia tej relacji wprowadzają pojęcie dialektyki.

Dojście do tego rozwiązania musiało wydać się trudne. Kant poprzestaje na stwierdzeniu, że przedmioty doświadczenia pojawiają się w tzw. naoczności (tzn. w sekwencji czasu i miejsca), i to właśnie ma stanowić o ich relacjach. Konstatuje jednak, że obok tego statycznego modelu nauki mamy (empirycznie według niego stwierdzalny) postęp nauki. To stwierdzenie jest werbalnym powtórzeniem średniowiecznych Reportata Parisiensia przypisywanych Szkotowi. *Teolog* może mieć pewną rację stwierdzenia, że rozumienie dogmatu rozwijało się w czasie gwoi odparcia coraz bardziej wyrafinowanych prób wywrócenia czystości wiary (propter instantiam haereticorum, jak mówi Tomasz). Problem jednak w tym, że *filozof* raczej od takich stwierdzeń powinien się powstrzymywać, a filozof-immanentysta do nich powstrzymać się *musi*. „Empirycznym” bowiem w tej filozofii jest to, co daje się podciągnąć pod tzw. kategorie aprioryczne („czyste pojęcia” rozumu-Verstandt), a „postęp” nauki ewidentnie pod nie podciągnąć się nie da.

Ten postęp (u kontynuatorów myśli Kanta) jest – by tak rzec – jakością totalną: przez pryzmat tego, co „nowoczesne” i „przestarzałe” powszechnie obecnie pojmuje się nawet najbardziej złożone relacje: jak przez *pryncypium*. Możemy utrzymywać, że pryncypium to poznajemy „intuicyjnie” i to sprawę wydaje się rozstrzygać dopóty, dopóki uporczywie przy

nim tkwimy myślą. Natomiast pryncypium to przestaje być jasnym, jeżeli zdobędziemy się na pytanie, dlaczego „nowoczesne” metody ludobójstwa XX wieku miałyby być „lepsze” od „zacofanej” epoki, w której o stosowaniu tego typu metod nikomu się nie śniło: cierpienie ludzkie nasuwa się nam bowiem z dalece większą oczywistością niż „zasady”.

Fichte wychodzi od wspomnianej niekonsekwencji systemu Kanta. „Rzecz w sobie”: obojętne, czy („na próbę”) nazwiemy ją „tkanką społeczną”, „tworzywem świata ludzkiego”, czy też może: „pędem samodoskonalenia”, jest immanentna „egzystencjalnej” naturze ludzkiej. Owo „intuicyjnie” ujmowane pryncypium chcemy sobie jakoś wyobrazić, na przykład na podobieństwo pędu cząsteczki materialnej. Jeżeli Descartes stwierdził, że ciało ludzkie jest „materią” (corporeitas Awicebrona), to otwartym potem pozostał problem, co „materii” tej nadaje ruch. Hobbes mówi o egoistycznym pędzie, który miałby tłumaczyć interakcje między poszczególnymi „molekułami społecznymi”.

Pęd ten – według Fichtego – natrafia na opór-Anstoss. Jest to kluczowe pojęcie dialektyki. Jeżeli cokolwiek „staje mi drodze” do realizacji moich pragnień, to tym samym przyjmuję do tego obiektu (mimo tego, że pierwotnie była tylko quasi-materialna molekuła) pewien stosunek afektywny. To samo można powiedzieć zresztą o pryncypium przeprowadzenia eksperymentu („doświadczenia” w sensie kantowskim). Kant odsuwa to pryncypium w sferę ideału transcendentnego, natomiast dialektyka właśnie „tłumaczy”, dlaczego materialne obiekty budzą zainteresowanie umysłu; obiektu, który a priori w kategorii materialne wtłoczyć się nie da. Bo rozwój nauki chyba *nie musi* być podległy prawu mechanicznej kosmicznej konieczności.

Na progu XIX pojawia się reakcja na mechanicyzm przyrodoznawstwa nowożytności. W nurcie zaś tradycji transcendentalizmu, u schyłku XIX wieku, rodzą się tzw. Geisteswissenschaften: nauki o „duchu”, które mają nieredukcjonistycznie opisywać relacje osobowe. Nie zakwestionowano jednak zasad kartezjanizmu, w myśl których ciało ludzkie jest *czymś* – „duchowi” zasadniczo obcym. Relacja obu jest niejasna. *Wydaje się*, że „somatyczne” poprzedza w porządku zaistnienia to, co duchowe, a jednak problemem jest, czy ludzkie-bycie-w-świecie da się wyprowadzić z bycia-tu-oto. Nie wiemy, czym jest istnienie ludzkie, gdyż położenie takiej o nim wiedzy nie daje.

Heidegger ubolewał nad zgubną jego zdaniem ślepotą filozofii na problem istnienia. Istotnie, można mieć wątpliwość, czy kwantyfikator egzystencjalny $\exists$ daje nam pojęcie, *czym* istnienie jest, bo stwierdzenie Wittgensteina, że „jest on mistyczne” mówi niewiele. Oczywiście nie jest ono „jakością”, a jednak definiując, czyli stwierdzając „X jest czymś” podajemy (jakościową) różnicę gatunkową. Nie mamy (wbrew temu, co twierdzi Husserl) *wglądu* w istoty rzeczy; *definiujemy* je jednak przez ich właściwości (propria): nie dlatego, że „każda istota ma swój matematyczny zakres” („Idee I”), ale dlatego, że empirycznie stwierdzamy ich wzajemne na siebie oddziaływanie. Przyczyna – mówi Tomasz – udziela bycia temu, co uprzączynowane (causa importat influxum in esse causati). Istnienie poznajemy „na tle” naturalnych dla rzeczy działań. Relacja, która powstaje w wyniku na przykład rodzenia, nie jest epifenomenem *mechanicznego* przemieszczenia tworzyw genetycznych, a relacja uczenia nie jest epifenomenem nagłośnienia sali wykładowej. Mamy realne (nie-ilościowe) relacje rodzicielstwa (takiego-oto-bycia) oraz bycia nauczycielem i uczniem. Co więcej, można przyjąć, że (paradygmatyczna dla rzeczników „postępu”) heglowska relacja Panowania i Niewoli, jest *wtórna* do relacji działania na obiekty

materialne; działania, które nazywamy pracą. Rzecz „jest w mojej mocy” o tyle, o ile swym rozumnym wysiłkiem przyrodę opanowuję. W ten sposób zależnymi ode mnie stają się (w ograniczonym co prawda zakresie) przedmioty materialne. Zależnymi od siebie oczywiście bywamy w stosunku do siebie nawzajem my-ludzie również: dlatego, że działaniu innych podlegamy. Ale zależnymi od siebie winniśmy być tylko w zakresie *ograniczonym przez prawy rozum*. Inaczej: „niewola” wcale zasadniczo charakteryzować stosunków społecznych nie musi. Panowanie i Niewola nie definiuje człowieka jako istoty wolnej i rozumnej.

„Jest tylko Jeden Pan”: Dominus Deus tuus, Deus unus est. (Mk, 12. 29; Eph. 4. 5;⁴⁶⁶ Deut. 6. 4). Panowanie Boga nie jest jarzmem niewoli ludzkiej, o której mowa w Psalmie: *imposuisti homines super capita nostra*.⁴⁶⁷ [11] Pozwoliłeś nam wejść w pułapkę, włożyłeś na nasz grzbiet ciężar; [12] kazałeś ludziom deptać nam po głowach, przeszliśmy przez ogień i wodę: ale wyprowadziłeś nas na wolność; BT). Jesteśmy źli – mówi Augustyn – a więc winniśmy znieść jarzmo ludzkiej niewoli – zesłane *jako kara* przez Boga.

Wszystko pozostaje w absolutnej zależności od Boga-Stwórcy świata, dlatego, że jest On pierwszą przyczyną Sprawczą (agens) tzn. wszystkiemu udziela istnienia. Człowiek demiurgiem („panem”) losu własnego i innych być nie może – chyba że „los” ten przywiąże do rzeczy zupełnie lichych.

Działając udzielam istnienia-jakiegoś temu, co jest przedmiotem mego działania. Rodząc sprawiam bycie-człowiekiem tu-oto, ale nie sprawiam istnienia po prostu. Jakościowa Fizyka Arystotelesa daje nam niejakię pojęcie, czym jest działanie ludzkie i ludzkie bycie w świecie również.

Existere to etymologicznie (jak zauważa Gilson) „tkwić, wystawać”. Otóż taka „egzystencja” przedmiotem filozofii być nie może. Istnienie-akt nazwać można doskonałością przez analogię do aktu drugiego, jakim jest działanie.⁴⁶⁸ Nie powtórzmy za V księgą Medytacji Descartes’a, że jest ono doskonałością-orzecznikiem, gdyż jest raczej *zasadą*

⁴⁶⁶ 4-6: ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεύμα, καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν: εἰς κύριος, μία πίστις, ἐν βάπτισμα: εἰς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν.

⁴⁶⁷ Augustinus, IN PSALMUM 65, ENARRATIO, Sermo ad plebem

16. [vv 10-12.] [...] *Posuisti tribulationes in dorso nostro: imposuisti homines super capita nostra*. Haec omnia passa est Ecclesia variis et diversis persecutionibus; passa est hoc singillatim, etiam modo patitur. Non enim quisquam est, qui se in hac vita ab his tentationibus possit dicere immunem. Ergo imponuntur et homines super capita nostra: toleramus quos nolumus, patimur superiores aliquando quos novimus peiores. Peccata autem si desint, bene superior est homo; quanto autem plura adsunt, tanto est inferior. Et bonum est ut consideremus nos peccatores esse, et sic toleremus impositos super capita nostra; ut et nos Deo confiteamur quia digne patimur. Quid enim indigne pateris quod facit qui iustus est? *Posuisti tribulationes in dorso nostro: imposuisti homines super capita nostra*. Saevire videtur Deus, cum ista facit: ne metuas; quoniam Pater est, nunquam sic saevit ut perdat. Quando male vivis, si parcit, plus irascitur. Omnino istae tribulationes flagella sunt corrigentis, ne sit sententia punientis. *Posuisti tribulationes in dorso nostro: imposuisti homines super capita nostra*.

⁴⁶⁸ Summa Theologiae I, q. 14 a. 4 co. [...] intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio eius, prout esse est perfectio existentis, sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem.

orzekania (definicje tworzymy przez zastosowanie pierwszych zasad: ujęcia bytu, o określonym stopniu formalizmu oraz zasady niesprzeczności, która ten stopień bliżej określa). Istnienie jest to *pryncypium* wszelkich doskonałości (Summa Theol., I, q. 2. a. 3. c.). Jeżeli działanie ludzkie ma być *jakieś* (a życzylibyśmy sobie, by było ono „doskonałe”), to oczywiście takim nie będzie z racji tego, że jest-ono-teraz (w wieku XXI), a nie w wieku – powiedzmy – dziewiątym. Umieszczenie na osi współrzędnej czasu nie czyni z tego, co na niej (jako „nowoczesne”) się znajduje – dobrym. Miewamy naiwne wyobrażenia co do natury rzeczy *dla nas* „dobrych”, a przez ich pryzmat oceniamy to, co odległe w czasie. Zresztą to samo można powiedzieć odnośnie do tzw. europocentryzmu. Europa chrześcijańska mogła być autorytetem dla barbarzyńców wieków minionych. Europa post-chrześcijańska u „barbarzyńców” wieku XXI musi budzić uśmiech politowania.

Prawdziwy sens macierzyństwa i ojcostwa musi się opierać na działaniu (*agere*) i doznawaniu (*agi*) specyficznym dla człowieka – dla niego naturalnym. „Pomiędzy” osobami, które działają w ten (rozumny i wolny, tzn. zgodny z naturą ludzką) sposób jest to, co somatyczne, ale właśnie dlatego, owo „pomiędzy” definiować tej relacji nie może. Jeżeli zaś mówimy o (odległym) podobieństwie ludzkiego *agere* do działania (*agere*) Boga, to również o ojcostwie za Listem do Efezjan, powiemy, że Bogu przysługuje ono w sensie eminentnym, człowiekowi zaś – przez partycypację, wedle słów Listu do Efezjan: „[14] Dlatego klękam na kolana moje ku Ojcu Pana naszego Jezusa Chrystusa, [15] Z którego wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi jest nazywane” (BW) (3. 14, 15: *Hujus rei gratia flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur*). Płodność jest eminentną cechą Bytu Boga, według słów Psalmu 2. 7. oraz Psalmu 109. 3.

„Praktycznie” możemy próbować szeregować obiekty wedle wspomnianego „ile”. Stąd też mówimy o poszczególnych osobach, że mniej lub więcej w naszym życiu znaczą, a nadto – co specjalnie związane jest z recepcją kantyizmu – że „są wartościowe”: mniej lub bardziej. W „obrazie rzeczywistości”, który sobie w danym razie tworzymy, obiekty te zajmą określoną pozycję.

To „zajmowanie pozycji” musi być istotną cechą obiektów opisywanych przez mechanikę Newtonowską. Problemem jest tylko to, czy mamy prawo utożsamić „fizykalne” z „fizyczne” (naturalne). Obiekty naszego życia szeregować możemy hierarchicznie, wszelko o integralności więzi ludzkich stanowi raczej *jedność* tego, co przekazywane przez czynnik sprawczy czynnikowi działaniu przyjmującemu (*jedność* natury sensu largo).

Okoliczności materialne (bycie tu i teraz) same z siebie nie specyfikują przedmiotu działania moralnego (naturalnego dla człowieka jako istoty rozumnej). Dla Kanta wobec tego specyfikować je będzie ekstensja na całość podmiotów prawa moralnego: ono musi obowiązywać każdego, zawsze i wszędzie. Wszelako „ekstensja” nie wydaje się być wyrazem właściwym tam, gdzie mowa o obiektach niewymiernych (dobru i złu), chyba że powiedzielibyśmy za Tomaszem, że „zasięg” działania intelektu teoretycznego, to w pewnym sensie również działanie, „dosiegające” dobra: *intellectus theoreticus extensione est*

practicus,⁴⁶⁹ a tego (oczywiście) Kant nie czyni. O moralności stanowi to, że refleksja intelektu *rozciąga się* na wszystkie dostępne nam poznawczo okoliczności materialne.

Mogłoby się wydawać, że nie uchyla to zasadniczej trudności, z którą zmagał się Kant: powszechności prawa moralnego, okoliczności materialne są bowiem potencjalnie nieskończone. W tym jednak miejscu odwołajmy się znowu do *extensio* Tomaszowej: mamy pewność (a nie tylko prawdopodobieństwo) prawości czynu, jeżeli intelektem trwamy przy Tym, od Którego (jak Pierwszego czynnika sprawczego) zależy wszystko, co się rozgrywa w świecie materialnym. Moc Boga się *rozciąga się* na wszystko, a nasza aktualna *wieź z Nim* jest *sui generis* „apercepcją” wszystkich egzystencjalnych trudności.

„Więcej” i „Mniej” wydaje się do pewnego stopnia mieścić w naszej wyobraźni. Oczywiście odnośnie do działania fizycznego (w sensie Arystotelesowskim) tego powiedzieć się już nie da. Sprawcę nazwiemy czynnikiem transcendentnym w bodaj najsłabszym tego słowa znaczeniu. „Obraz rzeczywistości” może zawrzeć się niemal całkowicie w wyobraźni, natomiast wtłoczyć w te ramki realnego działania osoby innej *jako innej* – się nie da. Sprawca jest odrębny w stosunku do tego, co przezeń sprawiane. Oczywiście transcendentnym w radykalnym tego słowa znaczeniu będzie tylko Bóg, ponieważ udziela On istnienia po prostu, a nie tylko np. jak człowiek – istnienia ludzkiego – swemu dziecku.

Na tej (wytwórczej) wyobraźni Kantowskiej opiera się immanentyzm. Od czasów Kanta, człowiek zamknięty w klatce wyobraźni odczuwał przemożną potrzebę wyjścia „poza”. Ponieważ jednak Kant wykreślił transcendencję w ogóle z pola świadomości, jedyną drogą „poza” pozostała droga w sferę tego, co „transcendentalne” (nie: transcendentne); w sferę transcendentalnego *ideału*. Kant używa pojęć: Boga, nieśmiertelności duszy, wolności, *tak jakby* (als ob) były to rzeczy, a nie tylko wyrazy (idee). Odnośnie do transcendentalnego ideału nie mamy liczenia podobnego do liczenia przedmiotów doświadczenia, ale liczenie – by tak rzec – w terminach rachunku nieskończoności.

Jeżeli ideą stać się w ten sposób może właściwie wszystko; jeżeli wartość wyrazów ulega dewaluacji, to – paradoksalnie – nawet to, czemu deklaratywnie Kant się sprzeciwiał, znajdzie miejsce w filozofii po-kantowskiej. Sam Kant atakował metafizykę, kantyści zaś XX wieku stworzą „metafizykę” wedle pojęć filozofii, która oryginalnie była anty-metafizyczna. Jeżeli Kant zaatakował pojęcie transcendencji, to Loisy będzie usiłował wtłoczyć je w ramki Kantowskiej immanencji. Tym samym traci się mocny sens bycia-osobnym (oraz bycia osobą). Zgodnie z etymologią wyrazu greckiego *πρόσωπον* i łacińskiego *persona* powiemy, że chodzi w „personalizmie” o stanięcie w obliczu kogoś. Natomiast „w obliczu” tego, co jest dla nas niedosiężnym ideałem, ogóle stanąć się nie da.

Odróżnienie działania fizycznego od fizykalnego wydaje się być ze wszech miar pożądane. Obiektami doświadczenia mogą być przedmioty fizykalne, ale przecież samo działanie eksperymentatora takim obiektem być nie może. Na tym (przyjmowanym

⁴⁶⁹ Summa Theologiae II-II, q. 4 a. 2 ad 3. Sed quia veritas prima, quae est fidei obiectum, est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum, ut patet per Augustinum, in I de Trin. inde est quod per dilectionem operatur. Sicut etiam intellectus speculativus extensione fit practicus, ut dicitur in III de anima.

przynajmniej *implicite*) założeniu opiera się wartość metody eksperymentalnej. Mówi się co prawda niekiedy o eksperymentowaniu na eksperymentowaniu, ale tego typu sformułowania chyba nie mają ścisłego znaczenia.

Jeszcze wyraźniej różnicę tę widać, gdy rozważamy to, co jednemu i drugiemu ruchowi przeciwne – spoczynek. Z fizykalnego punktu widzenia ciało w absolutnym bezruchu pozostawać nie może. Natomiast *quies naturalis* to zasadnicze pojęcie Fizyki Arystotelesowskiej: naturę definiujemy bowiem jak zasadę ruchu i spoczynku.

Ponieważ Arystoteles – wbrew temu co się przyjmuje – był świadom możliwości istnienia matematycznego przyrodoznawstwa – można zastanowić się, czym jest „spoczynek naturalny”, który *nie jest prywacją* ruchu. „Fizykalne” jest to bowiem tylko pewien *aspekt* tego, co fizyczne. Fizyka współczesna istotnie mówi o naturalnych poziomach energetycznych cząstek elementarnych. Zmiana jednego stanu energii potencjalnej na inny daje energię kinetyczną. Tylko na wykresie, a nie: w naturze, ruch lokalny rozciągać się może *ad infinitum*. Pozwala nam to zrozumieć, czym jest spoczynek organizmów złożonych, a w szczególności: żywych. Ruch naturalny zawsze jest inicjowany w pewnym punkcie wyjścia i kończy się w innym z tej racji zwanym *telos* – celem (tegoż ruchu). Czynnością życiową zwierzęcia; jego celem będzie: zdobycie pokarmu, potomstwa, bezpieczeństwa, pozycji w stadzie. Osiągając ten cel, zwierzę działać w tym aspekcie przestaje. Brak tego naturalnego celu działania czyniłoby to działanie bezsensownym; działanie to byłoby jedynie pochodną mechanicznego ruchu molekuł ciała zwierzęcia, to zaś uniemożliwiłoby zachowanie bytu tego oto zwierzęcia. Oczywiście instynkt animalny *jest* „zachowawczy”.

Rozumność człowieka nie może być definiowana przez samą prywację tego, co animalne: przez „bycie-w-drodze”, tzn. pozostawanie w ciągłym stanie oddalenia od celu. „Nastawienie” na osiągnięcie celu nazwiemy intencjonalnością, a zarazem intencję zdefiniujemy jako *realną relację do transcendentnego* celu, czyli taką z nim więź. Ta więź może być różna co do intensywności: tak od strony tego, kto cel zamierza, jak i przedmiotu zamierzenia. Oczywiście zamierzenia (*intentiones*) ludzkie są „ambitniejsze” niż zamierzenia animalne, ponieważ pryncypium ludzkiego zamierzenia to wola, a nie uczucia (pragnienie animalne). A nadto (i przede wszystkim): celem aktu woli ludzkiej nie jest tylko dobro to oto (jak w wypadku zwierzęcia), ale Dobro Samo, czyli Źródło wszelkiego dobra. Tę źródłowość jest w stanie odkryć tylko intelekt: jest to bowiem relacja zależności bytów stworzonych do Stwórcy.

Oczywiście nie dążylibyśmy do celu (nie pozostawalibyśmy w takiej do niego relacji) gdyby był to cel niedosiężny. Bóg jest kresem i celem naturalnego dążenia. U kresu drogi stajemy „w obliczu Pana”; a bez tego kresu (tej nieutrącannej więzi z Bogiem) cała droga byłaby drogą na manowce. *Wmawialibyśmy* sobie tylko „wzniosłość ideału”, co mogłoby czynić zadość pozie i poczuciu własnej wartości, ale nie dawałoby łączności (związku) z *realnym źródłem* życia. Bez tej więzi życie ludzkie musi ulec atrofii.

Ze względu na Cel ostateczny cenimy wszystko, co z tym celem ma czytelny dla nas związek. Cenimy więzi ludzkie o ile są one więziami z tym, co nas prowadzi do celu ostatecznego; wstępujemy po nich jak po szczeblach ku temu celowi. Jakkolwiek tylko cel ostateczny jest transcendentny w pełnym tego słowa znaczeniu, wszystkie owe „szczeble” i tak są stałym punktem odniesienia poszczególnych aktów woli. Na nich (na ich osiągnięciu) działanie woli tymczasowo się zatrzymuje. To zatrzymanie nie jest prywacją ruchu (czego

panicznie bał się Lessing), ale takim spoczynkiem woli w celu już osiągniętym, a który nazwiemy radością. O ile pospolite przyjemności „przybijają niby gwoździemi duszę do ciała” jak się wyraża obrazowo Platon (Fedon, 83D), to spoczynek woli (nie: uczuć) w przedmiocie zrozumianym (a nie wyobrażonym) daje siłę do wytrwałego dążenia do celu ostatecznego.

Na drodze ku temu Celowi możemy postawiać kroki w błędnym kierunku, ale – z drugiej strony – możemy też mieć świadomość, że oparliśmy się na „twardym gruncie” relacji do realnych rzeczy, które pozostają w ściśle określonym stosunku do celu. Bodaj tylko otwierając oczy i poznając piękno otaczającego nas naturalnego świata znajdujemy w tym pięknie „zadatek”, „obietnicę” osiągnięcia Tego, który istnieje-poza-nim. Z tego na poły estetycznego upodobania w pięknie jako takim rodzi się metafizyka, która nie jest ekologizmem, ponieważ jej celem jest poznanie Boga, a nie „ziemia”; jest „spojrzeniem-wzwyż”, nie zaś w dół. Świat, w którym brak „aktywności” ludzkiej, nigdy zły („szpetny”) być nie może. Dysharmonia w naturze pojawia się wskutek tego, że człowiek – w przeciwieństwie do innych stworzeń – może podążać „w błędnym kierunku” – a zatem harmonię natury burzyć. Stąd ambiwalentny charakter spoczynku w przedmiocie przez nas osiągniętym: albo jest to spoczynek trwały i niezmałcony świadomością „błędu”; spoczynek równy świadomości pozostania w harmonii ze stwórczym działaniem Boga, albo też „satysfakcja” z osiągnięcia celu, który de facto nie harmonizuje ze stosowną dla nas relacją do celu ostatecznego.

W sposób najbardziej oczywisty z *duchowymi* aspiracjami człowieka nie harmonizują te obiekty, które nie odpowiadają godności rozumnej natury człowieka. Nasycenie, czy też zadowolenie z pozbycia się rywala jest dobrem dla zwierzęcia, nie zaś – człowieka. Cel „odczuty” jako satysfakcja jest odpowiedni dla zwierzęcia; cel człowieka musi być rozumnie umiłowany. Rozumności wszelako nie jest definiujemy li tylko przez antytezę do zmysłowości. Pożądanie celu nie do miary naszych *osobistych* zdolności jest również złe. Złe jest takie dążenie „wzwyż”, które samo z siebie dawałoby zadowolenie (wyniosłość), a innym się w tymże dążeniu by przeszkadzało.

Heraklit pisze: ta sama jest droga wzwyż i w dół (Fr. 60). Zastosowano potem tę zasadę wytłumaczenia relacji świata do Boga i vice versa. Moglibyśmy sądzić, że drogą „w dół” jest stworzenie, drogą wzwyż – „powrót” do Boga.

Intelekt ludzki, który zgodnie ze swą naturą czerpie wiedzę z rzeczy zmysłowych, nie może własnymi siłami dojść do oglądania substancji Bożej w niej samej, jako że jest ona niewspółmiernie wyższa od wszystkich rzeczy zmysłowych, a nawet wszelkich innych bytów.

Contra Gentiles, lib. 4 cap. 1 n. 2-9: Intellectus humanus, a rebus sensibilibus connaturaliter sibi scientiam capiens, ad intuendam divinam substantiam in seipsa, quae super omnia sensibilia, immo super omnia alia entia improportionaliter elevatur, pertingere per seipsum non valet.

Lecz ponieważ doskonałe dobro człowieka polega na tym, by poznać w jakiś sposób Boga, człowiek otrzymał pewną drogę, przez którą może się wznieść do poznania Boga, aby się nie wydawało, że tak szlachetne stworzenie istnieje nadaremne, jako niezdolne do osiągnięcia swego celu. I tak, ponieważ wszystkie doskonałości rzeczy zstępują w pewnym porządku od

najwyższego szczytu, którym jest Bóg, człowiek, zaczynając od najniższych doskonałości i wznosząc się stopniowo ku wyższym, dochodzi do poznania Boga. Albowiem i w ruchach cielesnych droga, którą się wchodzi i którą się schodzi jest ta sama, a rozróżnia się ją tylko ze względu na początek i kres.

Sed quia perfectum hominis bonum est ut quoquo modo Deum cognoscat, ne tam nobilis creatura omnino in vanum esse videretur, velut finem proprium attingere non valens, datur homini quaedam via per quam in Dei cognitionem ascendere possit: ut scilicet, quia omnes rerum perfectiones quodam ordine a summo rerum vertice Deo descendunt, ipse, ab inferioribus incipiens et gradatim ascendens, in Dei cognitionem proficiat; nam et in corporalibus motibus eadem est via qua descenditur et ascenditur, ratione principii et finis distincta.

Dwojaki jest zaś powód powyższego zstępowania doskonałości od Boga. Jeden mianowicie ze względu na pierwszy początek rzeczy; Mądrość Boga stworzyła bowiem rzeczy w pewnym porządku, tak aby była w nich doskonałość i by wszechświat składał się z najwyższych i najniższych rzeczy. Drugi zaś powód pochodzi od samych rzeczy. Skoro bowiem przyczyny są szlachetniejsze od skutków, pierwsze rzeczy będące skutkami są niższe od pierwszej przyczyny, którą jest Bóg, a jednak są wyższe od skutków, które same powodują i tak dalej, dopóki nie dojdziemy do najniższych spośród rzeczy.

Praedicti autem descensus perfectionum a Deo duplex est ratio. Una quidem ex parte primae rerum originis: nam divina sapientia, ut perfectio esset in rebus, res produxit in ordine, ut creaturarum universitas ex summis rerum et infimis completeretur. Alia vero ratio ex ipsis rebus procedit. Nam cum causae sint nobiliores effectibus, prima quidem causata deficiunt a prima causa, quae Deus est, quae tamen suis effectibus praeminet; et sic deinceps quousque ad ultima rerum perveniatur.

A skoro na najwyższym szczycie wszystkiego, w Bogu, znajdujemy najdoskonalszą jedność, każda zaś rzecz im większą stanowi jedność, tym większą ma moc i godność, to wynika stąd, że w miarę oddalania się od pierwszej zasady, widzimy w rzeczach coraz większą różnorodność i zmienność. Proces pochodzenia do Boga musi więc być czymś jednym w owej zasadzie, a zwielokrotnionym w rzeczach najniższych, na których się kończy. I w ten sposób na podstawie różnorodności rzeczy widać różnorodność dróg, rozpoczynających się niejako od jednej zasady, a kończących się na różnych rzeczach.

Et quia in summo rerum vertice Deo perfectissima unitas invenitur; et unumquodque, quanto est magis unum, tanto est magis virtuosum et dignius: consequens est ut quantum a primo principio receditur, tanto maior diversitas et variatio inveniatur in rebus. Oportet igitur processum emanationis a Deo uniri quidem in ipso principio, multiplicari autem secundum res infimas, ad quas terminatur. Et ita, secundum diversitatem rerum, apparet viarum diversitas, quasi ab uno principio inchoatarum, et terminatarum ad diversa.

Tymi więc drogami nasz intelekt może się wznieść do poznania Boga [...] jeżeli [jednak ...] nawet drogi poznajemy niedoskonale, jakże by nam one mogły służyć do doskonałego poznania ich zasady? A ponieważ przewyższa ona owe drogi ponad wszelką miarę, to nawet gdybyśmy te drogi poznali doskonale, to i tak nie mielibyśmy jeszcze doskonałego poznania zasady.

Per has igitur vias intellectus noster in Dei cognitionem ascendere potest, sed propter debilitatem intellectus nostri, nec ipsas vias perfecte cognoscere possumus. [...] Si igitur ipsae viae imperfecte cognoscuntur a nobis, quomodo per eas ad perfecte cognoscendum ipsarum viarum principium poterimus pervenire? Quod quia sine proportionem excedit vias praedictas, etiam si vias ipsas cognosceremus perfecte, nondum tamen perfecta principii cognitio nobis adesset.

Ponieważ więc nikłe było poznanie Boga, do którego człowiek mógł dojść powyższymi drogami [...] Bóg [...] objawił o sobie ludziom rzeczy, które przewyższają rozum ludzki [...]

Quia igitur debilis erat Dei cognitio ad quam homo per vias praedictas intellectuali quodam quasi intuitu pertingere poterat, ex superabundanti bonitate, ut firmior esset hominis de Deo cognitio, quaedam de seipso hominibus revelavit quae intellectum humanum excedunt.

W tym objawieniu zachowany jest pewien porządek [...]

In qua quidem revelatione, secundum congruentiam hominis, quidam ordo servatur, ut paulatim de imperfecto veniat ad perfectum: sicut in ceteris rebus mobilibus accidit. Primo igitur sic homini revelantur ut tamen non intelligantur, sed solum quasi audita credantur: quia intellectus hominis secundum hunc statum, quo sensibilibus est connexus, ad ea intuenda quae omnes proportionem sensus excedunt, omnino elevari non potest. Sed cum a sensibilibus connexione fuerit liberatus, tunc elevabitur ad ea quae revelantur intuenda.

Człowiek ma [...] trojakię poznanie rzeczy boskich. [...] (1) naturalnym światłem rozumu wznosi się od stworzeń do poznania Boga; [...] (2) prawda Boża, przewyższająca rozum ludzki, zstępuje do nas przez objawienie [...] jako prawda przekazana słowami, by w nią wierzyć; [...] (3) poznanie, przez które rozum ludzki zostanie podniesiony do doskonałego oglądania rzeczy objawionych.

Est igitur triplex cognitio hominis de divinis. Quarum prima est secundum quod homo naturali lumine rationis, per creaturas in Dei cognitionem ascendit. Secunda est prout divina veritas, intellectum humanum excedens, per modum revelationis in nos descendit, non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum. Tertia est secundum quod mens humana elevabitur ad ea quae sunt revelata perfecte intuenda.⁴⁷⁰

Interesuje nas w tym miejscu specjalnie wybranie pewnej i bezpiecznej drogi „powrotu”, a nadto i przede wszystkim: „powrotu” nie tylko intelektem, ale wolą (intentio-napięcia woli ku temu Celowi), co implikuje jego nadnaturalny charakter, o czym mowa w Liście do Efezjan:

Powyżej Apostoł wykazał jedność Kościoła od strony tego, co jest w Kościele wspólne, tu zaś pokazuje to samo wedle tego, co jest dla poszczególnych Jego członków właściwe i specjalne. [...] Powiada tak: mamy w Kościele jednego Boga, jedną wiarę ... , ale różne łaski dane specjalnie różnym ludziom [...] a] nikt z nas nie jest pobawiony partycypacji w łasce i wspólnocie bożej [...]; łaska ta nie jest dana jednakowo, czy też równo, ale „wedle miary daru Christusowego” (BW) [...] Po pierwsze Apostoł wspomina wstąpienie Chrystusowe; po drugie – oswobodzenie rodzaju ludzkiego; po trzecie: udzielenie darów duchowych [mamy tu

⁴⁷⁰ Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej, t. III, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2009 (tekst ten to początek Tomaszowej księgi IV Summy).

odniesienia do ST]. Wstąpił – powiada – nie sam, bo „wiódł wiezienie poimane”, tzn. [wiódł] tych, których pojmał Diabeł [Oszczerca]. Był bowiem rodzaj ludzki pojmany w niewolę, a święci, którzy zstępowali w miłości – którzy zasłużyli na chwałę – byli zatrzymywani w niewoli Diabła, jako pojmani, w „przedsieniach” (limbus) (Iz. 5. 13). Tych to pojmany Chrystus oswobodził i powiódł ze sobą aż do nieba (Iz. 49. 24 nn.). Dotyczy to wszelako nie tylko już umarłych, ale nadto i żywych, którzy trzymani byli w niewoli pod grzechem, a których – od grzechu oswobadzając – uczynił niewolnikami sprawiedliwości (Rz. 6. 18), a w ten sposób ich powiódł w niewolę, lecz nie ku zagładzie, ale ku zbawieniu (Łuk. 5. 10). [...] Następnie w słowach: „A to, że wstąpił” wyklada, na czym polega wspomniany autorytet [Chrystusa] [mówi, jak zstąpił, i jak wstąpił] [...] A wydawałoby się niedorzecznością, że Chrystus – jako Bóg – mógł wstąpić⁴⁷¹, ponieważ od Boga niczego wyższego nie ma. Aby usunąć tę wątpliwość Apostoł dodaje: „A to, że wstąpił, cóż iest, iedno iż piérwéy był zstąpił do niższych części ziemie?” Sens jest taki: powiedziałem, że potem wstąpił, dlatego, że najpierw zstąpił [...]; w innym razie wstąpić by nie mógł. [...] Powiedziano, że zstąpił „do niższych części ziemie” [...] bo przyjął naturę niższą i ziemską (Fil. 2. 7). W innym sensie – chodzi o Otcłań. [...] Zstąpił Syn Boga przyjmując ludzką naturę, a wstąpił jako syn człowieczy – wedle ludzkiej natury – do wzniosłości życia niezniszczalnego. Pokazano tu jedność osoby Boga i człowieka. Syn Boga zstąpił; syn człowieczy – wstąpił: „A żaden nie wstąpił do nieba, iedno który zstąpił z nieba, Syna Człowieczy, który iest w niebie” (J. 3. 13; BW).⁴⁷² [...] Ludzie pokorni, którzy dobrowolnie „zstępują”, duchowo – mocą podwyższającego ich Boga – wstępują, ponieważ „kto się uniża będzie wywyższony” (Łuk. 14. 11) [...].⁴⁷³

⁴⁷¹ W reportatio sekretarz Tomasza zrobił tu błąd: powinno być: ascendere, a nie: descendere.

⁴⁷² Słowa : „który jest w niebie” są tłumaczeniem z Vulgata Clementina: qui est in caelo. Wydanie krytyczne Nestle-Aland odnotowuje grecki kodeks z takimi właśnie słowami.

⁴⁷³ Super Eph., cap. 4 l. 3 Supra ostendit apostolus ecclesiasticam unitatem quantum ad id quod in Ecclesia est commune, hic idem ostendit quantum ad hoc quod singulis fidelibus membris Ecclesiae est proprium et speciale. [...] Sed certe ista gratia non est data omnibus uniformiter seu aequaliter, sed *secundum mensuram donationis Christi*, id est secundum quod Christus est dator, et eam singulis mensuravit. Rom. XII, 6: *habentes donationes secundum gratiam quae data est nobis differentes*. [...] Primo commemorat Christi ascensionem; secundo humani generis liberationem; tertio ponit donorum spiritualium collationem. Partes consequuntur se. Ostendit ergo primum, dicens sic: *propter quod*, scilicet significandum, *dicit*, scilicet propheta David in Ps. LXVII, 19: *ascendens Christus in altum*, et cetera. Mich. II, 13: *ascendit ante eos pandens iter*, et cetera. Iob XXXIX, 18: *in altum alas erigit*, et cetera. Ascendens, inquam, sed non solus, quia *captivam duxit captivitatem*, eos scilicet quos Diabolus captivaverat. Humanum enim genus captivatum erat, et sancti in charitate decedentes, qui meruerant gloriam, in captivitate Diaboli detinebantur quasi captivi in Limbo. Is. V, 13: *ductus est captivus populus meus*, et cetera. Hanc ergo captivitatem Christus liberavit, et secum duxit in caelum. Is. XLIX, 24 s.: *numquid tolletur a forti praeda, aut quod captum fuerit a robusto salvabitur, ac salvum poterit esse? Quia haec dicit dominus: equidem et captivitas a forti tolletur, et quod ablatum fuerit a robusto, salvabitur*. Sed certe hoc non verificatur solum quantum ad iam mortuos, sed etiam quantum ad viventes, qui captivi tenebantur sub peccato, quos, a peccato liberans, servos fecit iustitiae, ut dicitur Rom. VI, 18, et sic quodammodo eos in captivitatem duxit, non ad perniciem sed ad salutem. Lc. V, 10: *ex hoc iam homines eris capiens*. Non solum autem homines a Diaboli captivitate eripuit, et suae servituti subiecit, sed etiam eos spiritualibus bonis dotavit. [...] Deinde cum dicit *quod autem ascendit*, etc., exponit propositam auctoritatem, et primo quantum ad ascensionem; secundo quantum ad materiam donationis, ibi *et ipse dedit*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo descendit, ibi *qui descendit*; secundo quomodo ascendit, ibi *qui ascendit*, et cetera. Circa primum considerandum, quod cum Christus vere sit Deus, inconveniens videbatur quod sibi conveniret

Ascensus jest drogą i relacją zarazem; różne są też drogi tego „wzniesienia się”. Są one ostatecznie darem samego Boga, gdyż przez Niego bywamy wybrani.

Mądrość jest – według Tomasza – zdolnością osądzania wszystkiego przez odniesienie do pierwszej zasady. Stosownie do sposobu poznania zasady będziemy więc mówili o teoretycznej mądrości przyrodzonej (metafizyka), o praktycznej mądrości przyrodzonej (etyka), o mądrości płynącej z poznania Pisma św. (teologia), ale może nade wszystko: o sprawności przyjmowania poruszeń naszego intelektu przez samego Ducha św. – dzięki darowi mądrości.

Z tego „uprzywilejowanego” punktu widzenia osądzać możemy wszystko – przez relację do Boga. Możemy – w szczególności – zrozumieć, czym jest relacja środka do celu, gdyż mamy wiedzę na temat celu. Możemy nadto stwierdzić, czym są relacje środków do siebie nawzajem, a nadto w ogóle wszystkie relacje obiektów naszego świata – od strony ontycznej. Dzięki metafizyce możemy na przykład w szczególności określić naturę (status ontyczny) przedmiotów matematyki; stwierdzić, czym one są „naprawdę”.

Problem pojawi się, kiedy spróbujemy „drogi” odwrotnej: kiedy wybierzemy jako metodę filozofowania transcendentalizm. Kant bez ogródek stwierdza, że pragnie „wymodelować” wszelką wiedzę (a zatem mądrość również) wedle schematu relacji czasoprzestrzennych danych w tzw. naoczności. Ponieważ Bóg i wolność nie mieszczą się „w zakresie” przedmiotów naoczności, wobec tego „przedmiotem wiedzy” być nie mogą. „Zawiesiłem wiedzę, aby zrobić miejsce dla wiary” mówi Kant. Owo „aby” ma jednak wątpliwy charakter: z reformy Kantowskiej nie skorzystała ani nauka, gdyż współcześni jej teoretycy przyjmują raczej neopozytywizm, ani etyka, gdyż ta rozbiła się na mieliznach emotywizmu, sentymentalizmu, modernizmu i fideizmu. Wychodząc od analizy relacji środka do środka, określić natury celu albo w ogóle nie możemy, albo to, co ewentualnie za cel uznamy, nie będzie celem w mocnym tego słowa znaczeniu, w znaczeniu zawsze w filozofii klasycznej przed Kantem obecnym.

Możliwość wytwarzania rzeczy opiera się na ujęciu relacji ilościowych między tymi rzeczami. Problem jednak polega na tym, aby nie tylko wytwarzać, ale również (najpierw) działać. Wykonywanie pracy nakładczej i mechanicznej wymaga minimum inwencji. „Dyscyplina” pracy równa się w danym razie rezygnacji z „inicjatywy osobistej”. „Inicjatywą prywatną” byłaby – z drugiej strony – zdolność dojrzenia („transcendentalnych”) perspektyw możliwego „postępu”. Czy jednak istotnie ten postęp musi się dokonać w tym schemacie? Czy uprzedmiotawiając pracę, a pośrednio i człowieka, możemy osiągnąć nawet tylko cel czysto ekonomiczny?

descendere, quia nihil est Deo sublimius. Et ideo ad hanc dubitationem excludendam subdit apostolus *quod autem ascendit quid est, nisi quia et descendit primum*, et cetera. Ac si diceret: ideo postea dixi quod ascendit, quia ipse primo descenderat, ut ascenderet: aliter enim ascendere non potuisset. Quomodo autem descendit, subdit, dicens quia *in inferiores partes terrae*. Quod potest intelligi dupliciter. Uno modo ut per inferiores partes terrae intelligantur istae partes terrae, in quibus nos habitamus, quae dicuntur inferiores, eo quod sunt infra caelum et aerem. In has autem partes terrae dicitur descendisse filius Dei, non motu locali, sed assumptione inferioris et terrenae naturae, secundum illud Phil. II, 7: *exinanivit semetipsum*, et cetera. Alio modo potest intelligi de Inferno, qui etiam infra nos est. [...] Ubi notatur quod humiles, qui voluntarie descendunt, spiritualiter Deo sublimante ascendunt, quia *qui se humiliat, exaltabitur* [...].

Ruchliwość nie równa się aktywności; aktywizm – działaniu, a tworzenie – powielaniu schematu. Postęp dokonuje się tylko przez „zaczęcie do nowa” – z punktu odniesienia bardziej dogodnego, a dotychczas niedostrzeżonego. Ten, kto dokonuje odkrycia stwierdza, że możliwym jest to, co do czego niemożliwości istnienia panowała „jednomyślność”. Jeżeli jednomyślność miałaby być (według pomysłu Kanta) cechą istotną prawa moralnego, to musiałaby ona prowadzić do zastoju nawet ekonomicznego, gdyż każdy człowiek najpierw *działa*: dla *siebie*, *swojej* rodziny, a potem dopiero wytwarza – dla pracodawcy.

Rozdział XXX. USUS 8. Osoba wobec wielości obiektów jej działania

Społeczność to *multitudo ordinata* – wielość uporządkowana, tzn. doprowadzona do jedności. Ordo bowiem (porządek) jest pewną (choć co prawda najslabszą) postacią jedności. Problem jedności i wielości jest zasadniczo problemem filozoficznym: o jedności osoby nawet ludzkiej musi wszak stanowić coś, co przekracza uwarunkowania materialne: te bowiem jedności innej jak addycyjna nie dadzą, a problemu osoby – konsekwentnie – nie rozjaśnią.⁴⁷⁴ Tak samo – zupełnie ogólnie – o jedności w wielości społeczności, którą stanowią osoby, stanowi – z jednej strony – natura (ludzka), a z drugiej – relacyjność osób pierwotnie manifestująca się w relacjach np.: rodzic – dziecko; mąż – żona.⁴⁷⁵

Życie społeczne pojmowano zawsze (wyraźnie od czasów Platona) w terminach partycypacji (*partem capere* to „wziąć część”). Stąd też stosunek *pars-totum* (część-całość) jest dla zrozumienia istoty społeczności zasadniczy.⁴⁷⁶ Dwie skrajności kazały przyjmować odpowiednio: nieistnienie „całości” (indywidualizm) lub nieistnienie jednostek (kolektywizm). Zawsze zresztą dostrzegano trudności (a czasem niemożliwość) pogodzenia podmiotowości ludzkiej z trwałością więzi społecznych. Oba wspomniane stanowiska są błędne nie dlatego, że nie dość konsekwentnie zwalczają tamte przeciwne, ale raczej z tej racji, że oba operują dla wyjaśnienia problemu osoby pojęciem jedności matematycznej (tą samą błędną zasadą). Złożoność ludzkiej *personalitas* jest faktem równie niepowątpiewalnym jak jej integralność. Stąd też osoba nie jest jednostką na podobieństwo punktu, monady itp.:

⁴⁷⁴ *Summa theol.*, I, q. 30, a. 3 et a. 4.

⁴⁷⁵ *Super Eph.*, cap. 5 l. 8 *Supra* apostolus posuit praecepta generalia ad omnes, hic ponit ea quae pertinent ad speciales quasdam personas et status. Et quia secundum philosophum in politicis domus habet tres connexiones, sine quibus non est perfecta, scilicet viri et mulieris, patris et filii, domini et servi; ideo, haec tria prosequens, instruit: primo mulierem et virum; secundo patrem et filium, cap. VI, ibi *filii, obedite*, etc.; tertio servos et dominos, ibi *servi, obedite*, et cetera.

⁴⁷⁶ *Rerum novarum*, 27. [...] państwo jest instytucją jedną dla wszystkich [...] władza publiczna nie powinna w swej działalności pomijać dobra i pożytku proletariatu. Nie czyniąc tego, gwałci sprawiedliwość; która każe każdemu oddać to, co mu się należy: Mówi o tym mądrze święty Tomasz: „Jak część i całość są tym samym w pewnym stopniu, tak to, co należy do całości, w pewnym stopniu należy i do części” (*Summa Teologiczna*, II-II qu. 61, a. 1. ad. 2). Dlatego spośród licznych i ciężkich obowiązków rządu na rzecz dobra wspólnego pierwszym jest ten, ażeby opieką otaczał wszystkie na równi klasy, przestrzegając ściśle przepisów sprawiedliwości, zwanej „rozdzielczą”.

Jakkolwiek wszyscy bez wyjątku obywatele winni się przyczyniać do dobra wspólnego, którego część znów w sposób naturalny wraca do jednostek, lecz robią to nie w ten sam sposób i nie w tym samym stopniu. Bez względu na zmiany w formach ustroju państwowego zawsze pozostaną między obywatelami różnice, bez których ani istnieć nie może państwo, ani nawet pomyśleć się nie da. [...] Wprawdzie dobro społeczne jest przede wszystkim natury moralnej, jego bowiem osiągnięcie ma człowieka czynić lepszym, dobrze jednak zorganizowane państwo winno zapewnić obywatelom w dostatecznej ilości także dobra materialne i zewnętrzne, „których używanie konieczne jest do praktykowania cnoty” (*Św. Tomasz, De regimine principum*, I. c. 15).

tak ewidentnie żadne ludzkie istnienie niepodzielne nie jest. Jest raczej niepodzielna w *akcie*, a bycie w akcie stanowi o stopniach doskonałości zarówno istnienia jak jedności bytów naturalnych. Kamień jest podzielny w zwykłym tego słowa znaczeniu. Roślina *jako roślina* tak dalece „podzielna” nie jest. Możemy rozmnażać rośliny wegetatywnie, ale zazwyczaj dezintegracja części prowadzi do dezintegracji całości (tak podzielona roślina rośliną być przestaje). Jeszcze bardziej widoczne to jest w wypadku zwierząt: wegetatywnie (przez podział) rozmnażać ich nie możemy; integralność organizmu zwierzęcego manifestuje się nierównie wyraźniej niż integralność organizmu roślinnego i jest też nierównie bardziej podatna na zniszczenie. Radykalnie zaś wyróżnioną co do jedności postacią życia jest życie istoty, która jest ożywiona formą rozumną (życie człowieka).

Stosownie do tego mamy wielorakie postaci pozostawania-w-stosunku, czyli relacji danego obiektu do innych obiektów materialnych. W wypadku przedmiotów nieożywionych ta relacja niemal dotyka istoty danego obiektu: woda znajdująca się na powierzchni całej Ziemi jest tą samą (numerycznie) wodą: poszczególne cząstki różnią się *tylko* położeniem. Stosunkowo silnie też zależy od związku z innymi obiektami organizm roślinny; mniej: organizm zwierzęcy. *Tożsamość* doskonalszych postaci życia nie da się adekwatnie wytłumaczyć przez wyliczenie części, które (jak pokarm itd.) wchodzi w jego strukturę. Specyfika zaś bytu ożywionego formą rozumną polega o tym, że ludzkie „być” pociąga za sobą zupełną świadomość „mieć” – posiadania innych obiektów. Nie jest bowiem człowiek od nich zależny, ale raczej ich rozumnie używa (utitur), czyli jest ich panem. Sens USUS, wskazany przez Augustyna i Tomasza, jest różny od pospolicie dziś pojmowanej użyteczności. Jest ich panem o tyle, o ile jest rozumny; o ile intelekt danej osoby dominuje nad uczuciami i popędami. Żadne zwierzę posługiwać się (uti) rzeczami w sposób inny niż dyktuje mu instynkt nie może, człowiek zaś może posługiwać się nimi dowolnie. Panem natury człowiek jest *zanim* ulega zmysłowości, nie staje się zaś dopiero wówczas, gdy zmysłowość ta ulega (u końca wieków) sublimacji do postaci „instynktu kolektywnej świadomości” Hegla. Bycie w relacji do innych obiektów – bycie członkiem społeczeństwa również – bynajmniej nie pociąga za sobą depersonalizacji. Relacyjność bowiem bytu ludzkiego nie manifestuje się na sposób wzajemnej zależności – typowej raczej dla bytów nieożywionych (część wchłoniętą przez całość wcale być nie musi), ale na sposób specyficzny dla natury ludzkiej; natury rozumnej. W stosunku do rzeczy materialnych człowiek (myślący; człowiek *o ile* jest myślący) pozostaje w oparciu o rozpoznanie relacji do obiektu, który posiada i którego używa lub któremu jest *dobrowolnie* poddany zgodnie z dyktatem rozumu. Tak rodzą się więzi społeczne.

Istnieje poważna trudność w adekwatnym nazwaniu czynności życiowej par excellence; czynności polegającej na podporządkowaniu materii ludzkiemu duchowi. Nierozwiązany w nowożytności problem mind-body (relacji duszy do ciała) rozwikłać można wskazując (za Tomaszem) na relację woli do przedmiotów materialnych: obiektów działania. Czynność zwana po łacinie UTI stanowi zwięźczenie procesu decyzji. Energia (niematerialnego) intelektu staje się energią na przykład kinetyczną obiektów działania moralnego – bez naruszania zasady zachowania energii. *Po to*, aby jej nie naruszać Leibniz przyjął determinizm, czyli zanegował wolność. Pokazał się on katastrofalny dla życia ludzkiego (indywidualnej odpowiedzialności) oraz w wymiarze społecznym.

Łacińskie określenia *uti* i *frui* (oba to u Tomasza *uti sensu largo*), można by chyba nazwać „zażywaniem”. W staropolszczyźnie „zażywać” można było na przykład zwierzęcia w sensie swobodnego używania go. Obecnie w języku polskim wyraz „zażywać”, ograniczony jest do niewielu związków frazeologicznych. Być może właściwym byłoby wykorzystanie go w etymologicznym znaczeniu. „Za-żyć” ewidentnie ma zawiązek z „żyć”. Człowiek rozumny „zażywa” rzeczy materialnych, podczas gdy „konsument” tylko ich używa, będąc zarazem (w myśl zasad lewicy heglowskiej) ich niewolnikiem.

Od czasów Descartes’a stosunek świadomości do materii był pojmowany jako stosunek „ja” do tego, czym ono nie jest („Nie-ja” u Fichtego). Hegel ujmuje to nazywając naturę innobytem ducha i pozbawiając ją substancjalności. Pozostaje ona w całości w relacji do świadomości. Jest to stanowisko idealizmu, a prostym jego odwróceniem (Marksizm był zjawiskiem poniekąd nieuchronnym) jest twierdzenie przeciwne: o byciu człowiekiem stanowi odniesienie do tego, co poza nim; co jest materialnym przedmiotem jego aktywności: podobnie jak jedność punktu jest wynikiem przecięcia się dwu prostych, tak „tożsamość człowieka” jest wyznaczana przez relację do owych obiektów. W danym zaś razie całość *musi* wchłonać część. Całością u Hegla jest jeszcze kolektywna świadomość (a człowieka określa odniesienie do instytucji, osobistości wyróżnionych pozycją społeczną itd.), podczas gdy dla jego epigonów będzie nią przyroda (Schelling, Freud) lub cokolwiek innego, co określałoby człowieka od strony materialnej (tak jak wytwory Marksa).

Przeciwny temu stanowisku skrajny indywidualizm zmierza do negowania realności relacji, a akcentowania wagi jednostek („nie ma czegoś takiego jak społeczeństwo”). Ponieważ jednak jednostkę na przykład ludzką definiujemy zazwyczaj (potocznie) jako to, co pochodzi od innych podobnych istot, i zdolną do płodzenia innych podobnych do siebie, jednostkowość bez owych „innych” wyda się niczym: jednostka przestaje być egzemplarzem *określonej natury*. Hobbes pojmuje jednostki na podobieństwo molekuł obdarzonych „egoistycznym” instynktem, takim więc „pędem” jakim są obdarzone cząstki materialne. Ta (materialistyczna) myśl dalej wpłynęła na Hume’a, Condillaca, Smitha i utylitarystów. Supiński widzi w społeczeństwie cząstki, które przyciągają się i odpychają podobnie jak ładunki elektryczne. W pierwszych słowach swego Traktatu Bentham mówi, że jesteśmy *niewolnikami* dwu popędów: przyjemności i bólu.⁴⁷⁷

Redukcjonizm tego typu często bywa atrakcyjny dla tych, którzy nie dbają o adekwatne wytłumaczenie zjawisk, bo te zapewne tak prostymi (z racji swej złożoności) schematami wytłumaczyć się nie dają. Poza opisem tych zjawisk dopuszczającym *de facto* ekstrapolację prostej metody przyrodoznawstwa na nauki o złożonych formach życia widzi

⁴⁷⁷ Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1781, Batoche Books Kitchener, 2000, Chapter I: Of The Principle of Utility.

I. Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne. They govern us in all we do, in all we say, in all we think: every effort we can make to throw off our subjection, will serve but to demonstrate and confirm it. In words a man may pretend to abjure their empire: but in reality he will remain. Subject to it all the while. The principle of utility recognizes this subjection, and assumes it for the foundation of that system, the object of which is to rear the fabric of felicity by the hands of reason and of law.

się tylko „humanistykę”, tzn. wypowiedzi, w których o ścisłość z zasady się nie dba. A jednak ani *Etyka Nikomachejska*, ani *De anima* Arystotelesa „humanistyką” nie jest.

Nie pozostawać w relacji do innych obiektów żadna osoba (i żaden byt w ogóle) nie może. Zarazem jednak, by adekwatnie opisać relacje, sięgamy do dziedzictwa filozofii klasycznej. Bycie w relacji w wypadku człowieka pociąga za sobą świadomość dystansu do danego obiektu. Poznajemy wszak coś innego niż treści własnej świadomości, a działamy gwoli dobra ludzi, którzy na pewno „częścią naszej świadomości” nie są: są od niej odrębne. Możemy rzeczy posiadać i możemy też własne życie poświęcić dla innych. Żadne zwierzę takiej zdolności nie ma. Nie może ono przypisać prawa własności do żadnego z obiektów, wśród których żyje. Posiada je i używa ich w sensie ścisłym tylko jego natura – przez działania instynktowne.

Rousseau trafnie powiązał ze sobą te dwa pojęcia: własności i rozumności. Przedstawia on mit „dobrego dzikusa” pozbawionego *po równi* własności i rozumu. „Zwierzęciem ekonomicznym” jest „człowiek Smitha”, bo „używanie” (posługiwanie się) określa jego naturę, nie definiuje jej zaś jego podmiotowy stosunek do obiektów naturalnych. „Zwierzęciem ekonomicznym” jest „człowiek Marksa”, bo „używa” on rzeczy w sensie ich konsumowania, a nie w sensie ich trwałego posiadania.

Organizm społeczny musi być definiowany przez owo używanie (*uti*) w sensie (podmiotowego) posiadania, to znaczy bycia w realnej (jednostronnej) relacji obiektu realnego. Wymóg sprawiedliwości domaga się posiadania *rzeczy*, a wymóg miłości bliźniego wymaga bezinteresownej służby *innym*. Bez tego żadne społeczeństwo istnieć nie może: stanie się ono stadem („państwem” totalitarnym) albo zanarchizowaną gromadą indywiduów nieświadomych swej prawdziwej natury, bo definiujących tę naturę dowolnie. Tylko intelekt jest w stanie rozpoznać daną rzecz jako obiekt jednostkowy, który *pozostaje w określonej relacji* do tego obiektu, jakim jest on i osoba ludzka.

Fenomenalizm programowo rezygnuje z prób poznania takowego transcendensu (*rzeczy w sobie*). „Rzecz w sobie” jest dla Kanta materiałem (narzędziem) produkowania i eksperymentowania. Nie jest czymś, co do natury określonym. O jej posiadaniu zatem mowy być nie może (nie możemy wszak wziąć w garść czegoś, co wymyka się nam z rąk, jak woda lub powietrze). Mamy do czynienia z „zasobami naturalnymi”, ale nie z naturą, którą moglibyśmy poznawać nie biorąc pod uwagę praktycznego jej wykorzystania.

Szczególną wszelako społecznością jest społeczność chrześcijan, czy też narodów chrześcijańskich: tu zasadą jedności (tzn. realnym źródłem jedności) jest jedność natury Boga, a zasadą wielości – to, co stanowi o odrębności Osób boskich, a dokładniej: ich działanie w ekonomii zbawienia, które Pismo określa mianem *missio* (J. 8. 42).⁴⁷⁸ Jedność chrześcijan jest

⁴⁷⁸ Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 3 ad 3. Ad tertium dicendum, quod missio est nomen verbale, unde importat actualement relationem ad creaturam

Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 1 ad 3. Ad tertium dicendum, quod missio pertinet ad reditum creaturae in finem; et ideo non potest esse missio, nisi secundum illa quae possunt dicere relationem in finem.

Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 2 co. Et similiter est de spiritu sancto, quia amor caritatis quicumque sufficit ad missionem spiritus sancti. Sed quando virtus amoris excrescit, ut ratione amoris conferatur sibi aliquis alius usus gratiae, ut miracula facere, vel sine difficultate omnem tentationem vincere, vel aliquid huiusmodi, tunc dicitur esse nova missio spiritus

to jedność o charakterze ufundowanym na historycznym działaniu Trójcy w dziejach ludzkości.

Zwykle skądinąd społeczności będą wyraźniej zachowywały (dzięki świadomości relacji do Kresu) to, co stanowi o ich naturalnym uposażeniu. Personalizm nie jest bynajmniej zasadniczo nurtem filozofii XX wieku: filozoficzny problem osoby mógł się pojawić dopiero na marginesie sporów Chrystologicznych pierwszych wieków chrześcijaństwa: przedtem problemu osoby (problemu *persona*) w ogóle nie widziano. To samo trzeba by powiedzieć o Civitas Christiana, a Civitas również ogólnie. Społeczność musi próbować pogodzić te – jak by się wydawało – przeciwstawne pojęcia: wielości i jedności.

Kategorie Arystotelesowskie są bardziej pojemne niż kategorie teorii mnogości. Mówiąc o jedności mamy na myśli nie tylko jedność związaną z drugą z tych kategorii: ilości, ale jedność transcendentálną, to znaczy taką, która daje się zastosować do wszystkich (również pozostałych dziewięciu) kategorii.

Scjentyzm poczytuje (w duchu nominalizmu) takie rozszerzenie pojęcia jedności za niepotrzebne i niewłaściwe. Za Ockhamem powiedziano by w tym kontekście zapewne: entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda. „Poza jednością, o której mówią nauki zwane ścisłymi, o żadnej w ogóle jedności mówić nie ma sensu”; albo: „W momencie, kiedy porzucamy ścisłe pojęcia matematyki, nauka przestaje być ścisłą, wzorcową”, a może ostatecznie: „Przestaje być nauką w ogóle”. „Istnieją tylko jednostki” twierdzi Ockham. Od strony zdroworoządkowej, jednostkami zapewne nazwalibyśmy poszczególnych ludzi,

sancti. Quidam tamen dicunt quod in omni augmento gratiae gratum facientis, est missio divinae personae, quod etiam facile potest sustineri.

Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 3 expos. [...] Dicitur autem anima rationalis in Deum proficiens quantum ad statum viae, perfecta in Deo quantum ad statum patriae, ubi utraque missio complebitur propter perfectam cognitionem et perfectum amorem. Quomodo quotidie mittitur ad sanctos. Non quod ei qui gratiam habet, quotidie missio fiat: sed per hoc ostenditur nullum tempus esse determinatum missioni spiritus sancti vel filii, ad quod divina liberalitas coarctetur.

Summa Theologiae I, q. 43 a. 2 ad 3. Ad tertium dicendum quod missio non solum importat processionem a principio, sed determinat processionis terminum temporalem. Unde missio solum est temporalis. Vel, missio includit processionem aeternam, et aliquid addit, scilicet temporalem effectum, habitudo enim divinae personae ad suum principium non est nisi ab aeterno. Unde gemina dicitur processio, aeterna scilicet et temporalis, non propter hoc quod habitudo ad principium geminetur, sed geminatio est ex parte termini temporalis et aeterni.

Summa Theologiae I, q. 43 a. 5 ad 3. Ad tertium dicendum quod, cum missio importet originem personae Missae et inhabitationem per gratiam, ut supra dictum est, si loquamur de missione quantum ad originem, sic missio filii distinguitur a missione spiritus sancti, sicut et generatio a processione. Si autem quantum ad effectum gratiae, sic communicant duae missiones in radice gratiae, sed distinguuntur in effectibus gratiae, qui sunt illuminatio intellectus, et inflammatio affectus.

Summa Theologiae I, q. 43 a. 6 ad 2. Ad secundum dicendum quod etiam secundum profectum virtutis, aut augmentum gratiae, fit missio invisibilis. Unde Augustinus dicit, IV de Trin. quod tunc cuiquam mittitur filius, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur, quantum cognosci et percipi potest pro capto vel proficientis in Deum, vel perfectae in Deo animae rationalis.

wszelako w momencie, kiedy odchodzimy od pojęć potocznych, tzn. dokładnie w tym momencie, kiedy nauka poczyną być ścisłą właśnie, a przestaje być mniemaniem potocznym, pojawia się problem, czy naprawdę bytem są istotnie jednostki *ludzkie*, czy też jakieś ich „prostsze” elementy. Rozpatrując aspekt poznania zmysłowego, sensualności po Locke’u status jednostek przypisywali właśnie prostym elementom, które rzekomo stanowią o nie wiedzieć jak potem z nich złożonej „osobowości”. Ta to osobowość byłaby zbitką takich elementów. Mowa tu wyłącznie o *osobowości*, bo o byciu osobą in abstracto (personalitas; personam esse) mówić już niepodobna. Osobowość to raczej to, co powstaje i zmienia się „kulturowo”. U Condillaca człowiek jest „zbitką wrażeń”. Konsekwencją takiego stanu rzeczy musiałaby być depersonalizacja, gdyby człowiek mógł przestać być tym, czym jest ze swej natury: jednostką *natury rozumnej* (osobą). Konsekwencją *błédnego przekonania* co do tego stanu rzeczy jest to, co potocznie nazywa się dezintegracją osobowości.

Somatyczną stronę bytu ludzkiego rozpatrywano z podobnym skutkiem: cofano się do elementów prostszych niż jednostkowe ciała, których jedność stała się problematyczna w momencie (i w miarę) odkrywania „prostszych” składników materii. Jeżeli Arystoteles definiuje ciało ludzkie jako materię formy, którą jest dusza, to w miarę, jak „materię” poczęto pojmować w terminach uważanych za coraz bardziej ścisłe, coraz wyraźniej poczęła ona tracić znamiona możliwości, która mogłaby być w *całości* organizowana przez duszę i tejsze duszy zawdzięczać jednostkowość. Materialista współczesny powie, że „tylko cząstki elementarne są realne” (są jednostkami), podczas gdy wszystko, co z nich jest złożone, jest tylko zbiorem tychże prostych składników. Feynman mówi: „Gdyby cała nauka miała ulec zniszczeniu w jakimś kataklizmie i tylko jedno zdanie można by uratować od zagłady [...] byłoby to zdanie [...] *wszystko składa się z atomów – małych cząstek, poruszających się bezustannie* [...] w tym jednym zdaniu zawarto ogromną porcję wiadomości o świecie; trzeba tylko posłużyć się odrobiną wyobraźni i inteligencji, aby je dobrze zrozumieć” (Wykłady, t. I, s. 21). Jak można by się oczywiście spodziewać – odnośnie do ludzi dodaje on jednak: „Kiedy mówimy, że jesteśmy zlepkiem atomów, nie chcemy powiedzieć, że jesteśmy *tylko* zlepkiem atomów” (s. 32). Wszelako taki dodatek jest zgoła obcy „ściśłym” terminom nauki (Feynman wspomina o „możliwościach” i „odbiciach” takiej „struktury”, a trudno uznać to za terminy *fizyczne*): nie o to bowiem chodzi, czy na przykład Kowalski – prócz tego, że jest człowiekiem – jest nadto i naukowcem, Polakiem, czy też ojcem, ale o to, czym jest on *zasadniczo*. Otóż jeśli się stwierdza, że ciało ludzkie jest nagromadzeniem cząstek, to wszelkie dodatki w rodzaju „ale jest nadto ...” w niczym nie zmieniają konieczności wzięcia *zupełniej odpowiedzialności* za podstawowe stwierdzenie mówiące, że *zasadniczo* ciało jest *zbiorem* cząstek. Jest to odpowiedź ścisła. Nie o to bowiem idzie, aby ścisłym pojęciom dodawać naoczność wówczas, gdy pokazują się zbyt bulwersujące, ale o to, aby były one – skoro już raz zdecydowaliśmy się na ścisłość – tak ścisłymi, jak tylko być mogą. Arystoteles właśnie wyjaśnia, *dlaczego* matematyka jest nauką ścisłą; tzn., co stanowi o jej ścisłości. Te dwie kategorie (ilości i jakości) pozostają do siebie w pewnym (wymagającym rozświetlenia) stosunku.

Tę samą trudność określenia tego, co stanowi o jedności (natury ludzkiej) spotykamy również w wypadku wspomnianej jedności w wielości – multitudo ordinata per unum. John Stuart Mill zdaje się przyjmować, że społeczność jest to zbiór jednostek. Z tekstu „On Liberty” wynika jednoznacznie, że traktowanie jednostek jako osób o niezwykłej i ustalonej

definitywnie godności Mill uważa za błędne. „Wolność” jest bowiem niczym innym, jak społeczną mobilnością, a istnienie „stałych punktów”, zupełnie idei ewolucji (która dominuje w tym traktacie) przeciwne.⁴⁷⁹ Ta ewolucja i rozwój jest (dla Milla) ze wszech miar pożądana, a istnienie osób wyróżnionych stałością struktury bytowej tej mobilności zagraża. Zawsze można jednak zapytać, czy wolność ta nie jest raczej wyrazem emocjonalnej niedojrzałości, tzn. fermentu umysłowego, który domaga się ekspresji werbalnej wobec trudności zachowania wewnętrznego ładu afektywnego. „Nie wypowiadać tego, co wewnątrz – mówi Tomasz – jest dla człowieka bolesne”; budzi lęk, ale – z drugiej strony – „otwartość” tę miarkować i „hamować” winien intelekt, który odróżnia to, co powiedzieć *należy*, do tego, co czasem trzeba zamilczeć.⁴⁸⁰

Możliwość bytu ludzkiego jest aktualizowana w ściśle (dla „stałości struktury bytowej”) określony sposób; ciało jest raczej „harmonią” (Galen), niż „agregatem” cząstek (Leibniz). Podobnie: dane zmysłowe służą w całości doskonaleniu intelektu – w określonym porządku. U Milla zaś spotykamy „posag Condillaca” w wymiarze społecznym. „Należy” wymodelować społeczeństwo stosownie do najlepszych dostępnych możliwości. Odrębność osób (o której mówiono tradycyjnie, a którą to tradycję obwinia Mill o powodowanie stagnacji), można by nazwać „nie-operatywnością”: niepodatnością na operacje inżynierii społecznej i manipulację. Zgodnie ze swymi kanonami, Mill pojmuje wolność jako wynik działania na zbiorach. Jednostki są oczywiście w danym razie elementami zbioru. Przyznanie jednostkom zupełnie definitywnego statusu bytowego, tzn. uznanie ich za substancje wyróżnione jednością o charakterze transcendentnym, a nie addycyjnym – równałaby się wymazaniu pewnych „egzystencjalnych” możliwości – zawsze rzekomo poświadczanych, Podobną sytuację mamy u Cassirera. Funkcja jest rzekomo pierwotna w stosunku do

⁴⁷⁹ On Liberty, Chapter III. Of individuality, as one of the elements of well-being.

[...] Few persons, out of Germany, even comprehend the meaning of the doctrine which Wilhelm von Humboldt, so eminent both as a *savant* and as a politician, made the text of a treatise—that ... [Pg 107] ... the object “towards which every human being must ceaselessly direct his efforts, and on which especially those who design to influence their fellow-men must ever keep their eyes, is the individuality of power and development;” that for this there are two requisites, “freedom, and a variety of situations;” and that from the union of these arise “individual vigour and manifold diversity,” which combine themselves in “originality.”

⁴⁸⁰ Super Iob, cap. 32

[...] *respondebo et ego partem meam*, quia scilicet defensio veritatis pertinet ad omnes et unusquisque debet ibi ponere quasi pro parte sua quod potest. Non autem solum zelo veritatis defendendae sed etiam ex inani gloria movebatur, unde subdit *et ostendam scientiam meam*: quaerit enim inanis gloriae cupidus ut si quid in se excellens est manifestet; et ideo consequenter ostendit maximam sibi facultatem adesse ad respondendum cum subdit *plenus sum enim sermonibus*, quasi abundanter occurrit mihi quid respondeam; et quia facultas non sufficit ad agendum nisi homo ab aliquo incitetur, ideo subdit *et coartat me spiritus uteri mei*: uterus est locus conceptionis, unde per uterum hic metaphorice significatur intellectus intelligibilia diversa concipiens; spiritus ergo uteri est voluntas impellens hominem ad manifestandum conceptiones cordis per sermonem. Est autem homini molestum cum non implet quod desiderat, et ideo anxietatem quam patiebatur tacendo exponit per similitudinem subdens *en venter meus*, idest mens mea, *quasi mustum*, scilicet quod fervet, *absque spiraculo quod lagunculas novas dirumpit*: nisi enim vapor musti ferventis ex parte aliqua evaporet, multiplicatur vapor interius quandoque usque ad vasis confractionem; ita etiam se musto propter iuventutem comparat, et ideo ex magno desiderio loquendi periculum sibi aestimat imminere nisi loquatur, unde subdit *loquar et respirabo paululum*, quasi scilicet per verba evaporabo interiorem fervorem ut ab anxietate desiderii quiescam.

argumentów. Za funktory sensu largo można by poczytać wszystkie elementy struktury kulturowej: one to stanowiłyby schemat, w obrębie którego „konstytuować się” będą jednostki. Specjalnie funktorami byłyby pisma filozoficzne, pozwalające na uzyskanie nowego zbioru ze zbiorów podstawowych. Podobnie, „freedom of speech” byłby to rachunek zbiorów, bo gorąco zalecane „ścieranie się przeciwstawnych poglądów” jest przecież niczym innym, jak operacją na zbiorach.

Poglądy tego typu błędne są nie dlatego, że posługują się „metodami nauk ścisłych”, ale dlatego, że – właśnie przeciwnie – nie chcą i nie mogą okazać tak ścisłymi, jak to założono. Jeśli wszelkie ludzkie artefakty są i muszą być funktorami, a człowiek przeciwnie: kreowałby sam siebie lub byłyby kreowany przez pozostawanie w pewnej od nich zależności (Marks), to można by zadać proste pytanie: jeśli – powiedzmy – siekiera – jest funktorem sensu largo, to dlaczego działając tym funktorem na organizm żywy – powiedzmy węża – możemy doprowadzić do dezintegracji organizmu węża, a nie możemy przeprowadzić funkcji odwrotnej? Działając funktorem *sin* na określoną wartość otrzymamy inną wartość, a możemy odwrócić tę funkcję w postaci *arcsin* i otrzymać dokładnie tę samą wartość pierwotną. Podobnie: $y = e^x$ jest funkcją odwrotną w stosunku do $y = \ln x$.

Arystoteles przyjmował wieczność gatunków i cykliczność procesów natury. Tego typu „funkcja” istotnie ma (ostrożniej: mieć może) odpowiednik w naturze: osobnik dojrzały płodzi jednostkę podobną sobie (identyczną gatunkowo). Arystoteles nadto dodaje: *generatio unius est corruptio alterius* (powstanie tego oto bytu idzie za zniszczeniem innego). W naturze nie „marnuje się” nic; to, co ulega zniszczeniu „powraca” w innej postaci. Nonsensem jest wszelako idea „wiecznego powrotu” (Nietzsche), bo byty naturalne raz uległszy zagładzie potem do istnienia nie powracają (nie mogą stać się na powrót jednostkami, raz przestawszy nimi być). Natura zachowuje się zgoła inaczej niż byty matematyczne: zasadnym wydaje się więc pytanie, dlaczego po przepołowieniu węża nie ma w ogóle żadnego sposobu z dwu połówek węża uczynić na powrót jednego węża (jednego ciała)? Wszak jeżeli „realne są tylko cząstki” ciała węża, to *zasadniczo* (bo bez pogwałcenia realności „ciała”) moglibyśmy niewątpliwie taką operację przeprowadzić.

Zwolennik scjentyzmu zapewne powie, że zajmowanie się „składaniem” ciał zwierząt w ogóle nie ma sensu się zajmować. Niektórzy sądzą, że tym składaniem zajmuje się tzw. „ewolucja”, ponieważ jednak człowiek (prawdopodobnie) nie jest zupełnym i adekwatnym eskpozytariuszem kosmicznej ewolucji (nawet jeżeli stał się – w przeciwieństwie do reszty natury – świadom jej istnienia) zakres działania „na elementach” struktury kosmicznej byłby stosunkowo wąski. Wszelako zupełnie serio taki naukowiec będzie dalej próbował „poskładania” ciał ludzkich z cząstek, bo do tego w sumie sprowadza się idea inżynierii genetycznej. Próby klonowania, czy też „ulepszania” gatunku są istotnie podejmowane. Próby te bywają otoczone nimbem współczesnej „naukowości”, bo sprawdzenie wyników badań z zewnątrz wydaje się istotnie trudne. Dopóty wszelako, dopóki nie uda się przeciąć na pół – powiedzmy – dżdżownicy, a potem dokonać operacji przeciwnej; operacji jej „scalenia”, wszystkie w ogóle próby „poskładania” ciał żywych z „jednostek, które jedynie są realne”, muszą pozostać mrzonką.

Problem jedności i wielości jest – zdaniem niektórych – w ogóle centralnym pojęciem filozoficznym. Nawet gdyby tak było istotnie, to nie jest bynajmniej jasne i pewne, by dało się go rozwiązać bez zdefiniowania ich w kategoriach bardziej pojemnych niż te

matematyczne. Jest to problem o daleko idących reperkusjach – również natury społecznej. Pojęcie „integracji” ma wszak zupełnie aktualny wydźwięk: bywa podniesiona nawet na piedestał społecznego postępu. Znowu wszelako widzimy koszt absolutyzacji jedności kosztem wielości, a przynajmniej coś, co kosztem tym się musi wydawać. Oto gołymi oczami widać, że kosztem tym bywa *dez-integracja* tradycyjnych więzi społecznych oraz kulturowej tożsamości osób, które stanowić mają elementy „lepszego świata”. Od jednostek wyrosłych na przykład w kulturze islamu wymaga się porzucenia „wartości tradycyjnych”, a nawet ich deprecjacji. „Tożsamość kulturowa” nie jest oczywiście tożsamością bytową osoby, wszelako za wyznacznik integracji osobowości trzeba właśnie przyjąć to, co stanowi o byciu osobą: dominację intelektu. Tradycyjne więzi społeczne tradycyjnymi bywają w tej tylko mierze, w jakim porządek ten został wprowadzony przez intelekt identyfikujący zupełnie niezmienną prawdę. Istnienie tejże prawdy właśnie w imię „integracji” się odrzuca. Osoba zostaje odcięta od korzeni (*déraciné*), traci poczucie ładu, w którym wzrosła. Czuje się zagubiona i często upokorzona; nawet *upokarzana* za wyznawanie „wartości fundamentalistycznych”. „Zachód” bywa postrzegany jako system totalnego relatywizmu. Reakcja na ten relatywizm jest tak brutalna, jak dojmującym musi być poczucie rozpaczny owych „*déracinés*”.

Czy zatem jedność jest „wartością” pożądaną zawsze i bezwarunkowo? Kant ze swoją ideą „wiecznego pokoju”, tzn. zjednoczenia wszystkich dążeń ludzkich w jednym ideale transcendentnym, wydaje się przyjmować, że tak istotnie być musi. Wszelako praktyczna realizacja takiego ideału przybierała w historii postaci makabryczne.

„Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który [jest i działa] ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich”. (BT; Ef 4,5-6). Słowa te wymagają głębokiego przemyślenia, a można przypuszczać, że idea Kantowskiej jedności jest próbą ich „racjonalizacji”. W Komentarzu Tomasz mówi o jedności chrześcijan, ustanawianej przez jedność Ducha, pokoju i Celu życia. Wszelako *jedność w ogóle* może być też zła: jeśli ludzie zgadzają się co do prób realizacji *przewrotnego celu*.⁴⁸¹ Cel ten nie stanie się przewrotnym tylko dlatego, że jest *niemal* jednomyślnie uznany.

⁴⁸¹ Super Eph., cap. 4 l. 1: Supra commemoravit apostolus divina beneficia, per quae unitas Ecclesiae constituitur et conservatur. Consequenter cum dicit solliciti servare, etc., ostendit monitionis finem, qui quidem est ut servetur unitas inter fideles. Circa quod tria facit. Primo ponit ipsam unitatem, quae est finis; secundo describit modum unitatis, ibi in vinculo pacis; tertio ponit rationem servandae unitatis, ibi sicut vocati estis, et cetera. Dicit ergo primo: dico quod digne ambuletis, etc., et hoc faciatis solliciti servare unitatem spiritus. Est autem duplex unitas. Una ad malefaciendum, quae est mala, et potest dici unitas carnis. Eccli. XI, 34: a scintilla una augetur ignis, et ab uno doloso augetur sanguis. Alia est unitas spiritus, quae est bona ad faciendum bonum. Ps. CXXXII, 1: ecce quam bonum et quam iucundum, et cetera. Io. XVII, 11: ut sint unum, sicut et nos unum sumus. Modus autem servandae unitatis est in vinculo pacis. Charitas enim est coniunctio animorum. Nulla autem rerum materialium coniunctio stare potest, nisi ligetur aliquo vinculo. Eodem modo nec coniunctio animorum per charitatem stare potest, nisi ligetur; huiusmodi autem verum ligamen est pax, quae est, secundum Augustinum, tranquillitas modi, speciei et ordinis, quando scilicet unusquisque habet quod suum est. Propter quod dicit in vinculo pacis. Ps. CXLVII, v. 14: qui posuit fines tuos pacem, et cetera. Quae quidem pax servatur per iustitiam. Is. XXXII, v. 17: opus iustitiae pax. Eccli. VI, 26: ne acedieris vinculis eius. Et quare? Quia certe, ut dicitur ibidem, vincula illius alligatura salutis. Nunc autem, quia in homine est duplex unitas, una scilicet membrorum ad invicem simul ordinatorum, alia corporis et animae tertium constituentium, apostolus autem loquitur hic de unitate Ecclesiae ad modum unitatis quae est in homine, ideo subiungit unum corpus, quasi dicat: ligemini vinculo pacis, ut sitis unum corpus, quantum ad primam unitatem, ut scilicet omnes fideles sint ordinati ad invicem, sicut membra unum corpus constituentia. Rom. XII, 5: multi unum corpus sumus in Christo, et

„Jedność może być i zła, i dobra; pierwsza: wypływa z dążenia do czynienia zła [ludzie urządzają porządek społeczny w tym właśnie celu]; druga: zmierza do czynienia dobra”. O tej drugiej mówi Arystoteles w XII księdze Metafizyki. Transcendentny Cel kosmosu jest stałym punktem odniesienia wszelkich zamian, a więc i działań ludzkich (specjalnie *tych* działań, jako że tylko ludzie są w stanie ten Cel *poznać*). Tak organizuje się prawdziwy porządek społeczny: wokół dobra wspólnego, które nie jest bynajmniej wynikiem unifikacji, ale jest wynikiem partycypacji w poznaniu (czy też „poznaniu”) tegoż Celu transcendentnego. Już zakładając rodzinę, człowiek – zdaniem Arystotelesa – pragnie partycypować w „tym, co wieczne i niezmiennie”.⁴⁸²

Kategorie matematyczne przyłożone do tych urywków Pisma, gdzie mowa: „pars mea Dominus”⁴⁸³ czynią je zupełnie nieczytelnymi: wszak Bóg „częścią” w ogóle stać się nie może; nie może zaś specjalnie stać się „moją częścią”. Sens partycypacji (sens fundamentalny) wykracza dalece poza relacje typu: część-całość *zbioru*. Nawet jeżeli Platon

cetera. Et unus spiritus, quantum ad secundum, ut videlicet unum habeatis spirituales consensum per unitatem fidei et charitatis. Vel: unum corpus quoad proximum, et unus spiritus quoad Deum; quia qui adhaeret Deo, unus spiritus est, I Cor. VI, 17. Deinde cum dicit sicut vocati estis, etc., subdit rationem huius unitatis. Quia, sicut videmus, quod quando aliqui sunt vocati simul ad aliquid pariter habendum et mutuo percipiendum, solent simul etiam manere et simul ire, ita spiritualiter dicit: quia vos estis vocati ad unum, scilicet finale praemium, ideo debetis simul cum unitate spiritus ambulare in una spe vocationis vestrae, id est in unam spem speratam, quae est effectus vocationis. Hebr. III, 1: fratres, facti vocationis caelestis participes. I Cor. I, 26: videte vocationem vestram, et cetera. Sed posset aliquis dicere: quis vocabit nos, et ad quid? Respondetur I Petr. V, 10: Deus autem omnis gratiae, qui vocavit nos in aeternam gloriam suam, etc., ubi est beatitudo vestra. Apoc. XIX, 9: beati qui ad coenam nuptiarum agni vocati sunt.

⁴⁸² Sententia De anima, lib. 2 l. 7 n. 6 Dicit ergo, quod viventia possunt facere alterum quale ipsa sunt quaecumque sunt perfecta ad excludendum pueros: et non orbata: ad excludendum eunuchos, et habentes similes defectus: aut quaecumque non habent generationem spontaneam: ad excludendum ea quae generantur ex putrefactione, quae dicuntur quasi sponte nasci, quia producuntur ex terra sine semine, per illam similitudinem, qua dicitur aliquis sponte facere illud, ad quod extrinseco non inducitur. Sic autem intelligitur, quod res viva facit alterum quale ipsum est, quia animal facit animal, et planta plantam. Et ulterius secundum speciem tale animal facit tale animal, ut homo generat hominem, et oliva olivam. Ideo autem est naturale viventibus facere alterum tale quale ipsum est, ut semper participant, secundum quod possunt, divino et immortalis, id est ut assimilantur ei secundum posse.

Sententia De anima, lib. 2 l. 7 n. 7 Considerandum est enim, quod sicut sunt diversi gradus perfectionis in aliquo uno et eodem, quod exit de potentia in actum, ita etiam sunt diversi gradus perfectionis in diversis entibus: unde quanto aliquid fuerit magis perfectum, tanto perfectioribus magis assimilatur. Sicut igitur unumquodque quando fuerit exiens de potentia in actum, cum fuerit in potentia, ordinatur ad actum, et appetit ipsum naturaliter, et cum fuerit in actu minus perfecte desiderat actum perfectiorem: ita unumquodque, quod est in inferiori gradu rerum, desiderat assimilari superioribus, quantum potest. Et hoc est quod subiungit, quod omnia appetunt illud, scilicet assimilari divino et immortalis, et illius causa agunt, quaecumque naturaliter agunt.

⁴⁸³ PSALMUS 16 (15)

5 Dominus pars hereditatis meae et calicis mei:

PSALMUS 73 (72)

26 Defecit caro mea et cor meum;

Deus cordis mei, et pars mea Deus in aeternum.

hołdował matematycyzmowi, nie jest bynajmniej pewne, że partycypację w ogóle trzeba by tak właśnie ujmować. Odnośnie do problematyki społecznej zauważmy, że traktowanie jednostki jako „części większej całości” bynajmniej nie jest tożsame z postulatem, by każda osoba wносиła konstruktywny wkład do dobra wspólnego. Można „liczyć głosy wyborców”, a nadto prowadzić badania statystyczne w tej dziedzinie, ale osoba „liczy się” w społeczeństwie w zgoła specjalny sposób.

Tomasz omawia sposób organizacji się społeczeństwa chrześcijańskiego wokół tego dobra wspólnego, jakim jest osiągnięcie szczęścia o charakterze ostatecznym. W tym też kontekście specjalnie omawiana jest partycypacja w podobieństwie do Tego, który jest sprawcą tegoż szczęścia. W porządku nadnaturalnym, a zatem – rzekomo – „oderwanym” od realiów „zwykłego” życia, mamy partycypację w naturze Boga.⁴⁸⁴ (II List św. Piotra, 1. 4). Pojęcie natury jest kluczowe. Nadnaturalnym porządek ten jest nie tyle z racji *opozycji* do tego, co naturalne, ale raczej z racji tego, że chodzi w nim o Naturę *Boga*, a nie naturę ludzką. W tejże Naturze Boga istnieją trzy Osoby Boskie; w naturze ludzkiej – jak można domniemywać – istnieć może wielość jednostek (osób), wszelako bycie osobą zawsze wnosi konotację istnienia skończonego (tzn. wykończonego) porządku – partycypującego w podobieństwie do natury Boga. Mówiąc o naturze pozostajemy na gruncie filozofii (Arystotelesa), tzn. filozofii „naturalistycznej” w najlepszym tego słowa znaczeniu.

Augustyn mówiąc o istnieniu Civitas Babilon, „imperium zła”, zorganizowanego wokół przewrotnej miłości „ludzkości” (amor sui usque ad contempum Dei) wygaszał *zasadniczo, ale nie jedynie* poglądy człowieka wierzącego. Państwa totalitarne są jednościami specyficznymi; można je poczytywać właśnie za karykatury prawdziwych państw urządzonych wokół realizacji dobra wspólnego. Państwo winno być – ogólnie „rzeczpospolitą”, a tłumaczenie tego terminu przez „republika” jest jednak zubożeniem jego zasadniczego sensu.⁴⁸⁵ Podobnie Reich kojarzymy z Reichtum i reichen, a więc z tym, co odnosi się do zakresu i mnogości.⁴⁸⁶ W odniesieniu do państwa oznacza to zubożenie jego

⁴⁸⁴ [3] Tak samo Boska Jego wszechmoc udzieliła nam tego wszystkiego, co się odnosi do życia i pobożności, przez poznanie Tego, który powołał nas swoją chwałą i doskonałością. [4] Przez nie zostały nam udzielone drogocenne i największe obietnice, abyście się przez nie stali uczestnikami Boskiej natury (BT).

⁴⁸⁵ Rerum novarum, 37. Doświadczenie codzienne uczy człowieka, że siły ma słabe; ono go też skłania i wzywa do starania się o pomoc drugich. W Piśmie Świętym czytamy zdanie: „Lepiej jest dwom niż jednemu; albowiem mają pożytek ze swego towarzystwa, jeśli jeden upadnie, drugi go podeprze. Biada samemu, bo, jeśli upadnie, nie ma kto by go podniósł” (Koh 4, 9-12). I drugie zdanie: „Brat, który bywa wspomagany od brata, jako miasto mocne” (Prz 18, 19). Z tego to naturalnego pędu rodzi się wszelka łączność i nawet państwo; on także skłania człowieka do tworzenia ze współobywatelami w ramach państwa innych związków, szczuplejszych wprawdzie i niedoskonałych, w każdym jednak razie prawdziwych społeczności. Jest różnica wielka między tymi małymi stowarzyszeniami i państwem. Celem państwa objęci są wszyscy obywatele: jest nim bowiem dobro wspólne, to jest dobro, w którym każdy obywatel i wszyscy razem mają prawo uczestniczyć w odpowiednim stosunku. Stąd państwo nazywamy „rzeczą pospolitą”, ponieważ ono „łączy ludzi z sobą dla dobra pospolitego” (Św. Tomasz, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, cap. 2), to jest powszechnego.

⁴⁸⁶ Immanuel Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können

Access 2023-02-23 <https://www.projekt-gutenberg.org/kant/prolegom/prolegom.html>

podstawowego powołania. Jeżeli takie „państwa” rzeczywiście w historii XX wieku się pojawiały, to istotą takich „boskich tworców na ziemi” (Hegel) było eliminowanie odniesienia do *transcendentnego* Boga, tzn. „ucłowieczenie” „idei Boga”.

Jedność, o której jako „wartości” mówi Tomasz, ma charakter wprzód Chrystologiczny, a dalej – Trynitarny. Jedność w wielości specjalnie społeczności chrześcijan jest (być musi) ufundowana na partycypacji w życiu Trójcy świętej. Tak rodzi się naród chrześcijański, chrześcijańska rodzina, chrześcijańska społeczność. Tak narodziła się też chrześcijańska Europa. W momencie wszelako, gdy przestała być ona świadoma źródeł swej Trynitarnej jedności, zaczęto forsować ideał jedności zupełnie racjonalistyczny (anty-intelektualistyczny i antynaturalistyczny). Człowiek jest obrazem Boga (obrazem Trójcy) *secundum mentem*; wedle umysłu (Augustyn), a ta rozumność definiuje jego naturę. Intelkt i wola jest tym, w czym pokazuje się obraz Boga w człowieku, są bowiem w naturze Boga *duae processiones* (dwie „czynności”): intelektu i woli, które dają początek trzem Osobom Boskim.

Mówiąc „anty-intelektualizmie” mamy na myśli zredukowanie rozumności człowieka do pewnego (wyobrażeniowego) typu myślenia, w obrębie którego zachować integralności i godności osoby ludzkiej się nie da. Ten typ myślenia powiązano w nowożytności z paradygmatem Galileuszowym. Od strony wszakże stricte filozoficznej utożsamienie jedności bytowej z jednością liczby wcale nie dokonało się dopiero wówczas. Miało on miejsce już w

§ 26 „[...] empirische Zusammensetzung der Wahrnehmungen [...] die] reichen ...”

Auflösung der allgemeinen Frage der Prolegomenen: Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

„Nun hat Metaphysik [...] nicht] den Satz des zureichenden Grundes [...] bisher a priori gültig [bewiesen]”

§ 3 Anmerkung zur allgemeinen Einteilung der Urteile in analytische und synthetische

„[...] der berühmte WOLFF, oder der seinen Fußstapfen folgende scharfsinnige BAUMGARTEN den Beweis von dem Satze des zureichenden Grundes, der offenbar synthetisch ist, im Satze des Widerspruchs suchen konnten.”

Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

Access 2023-02-23 <https://www.projekt-gutenberg.org/kant/sitte/titlepage.html>

Zweiter Abschnitt. Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten.

„Der Begriff eines jeden vernünftigen Wesens [...] führt auf einen ihm anhängenden sehr fruchtbaren Begriff, nämlich den eines Reichs der Zwecke. Ich verstehe aber unter einem Reiche die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird, wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen, imgleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abstrahiert, ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag) in systematischer Verknüpfung, d. i. ein Reich der Zwecke, gedacht werden können, welches nach obigen Prinzipien möglich ist. [...] Hierdurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Objektive Gesetze, d. i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen auf einander als Zwecke und Mittel zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heißen kann. Es gehört aber ein vernünftiges Wesen als Glied zum Reiche der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist. Es gehört dazu als Oberhaupt, wenn es als gesetzgebend keinem Willen eines andern unterworfen ist. Das vernünftige Wesen muss sich jederzeit als gesetzgebend in einem durch Freiheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten, es mag nun sein als Glied, oder als Oberhaupt. [...]

starożytnej Grecji (Platon, Parmenides). Neoplatonicy zaś jedność pojmowali wyobrażeniowo: jako centrum; punkt konwergencji promieni kosmicznej energii, które odeń wychodzą na kształt promieni świetlnych. Oczywiście o zachowaniu osobniczej odrębności w wypadku zjednoczenia z takim źródłem kosmicznego światła (utożsamiano je z Bogiem) mowy być nie może. Człowiek musi się – literalnie – roztopić w Absolucie. Partycypacja w życiu Trójcy oczywiście niczego podobnego nie dopuszcza. Można co prawda mówić o sposobie, w jaki „rzeczy pochodzą od Pierwszej Zasady” (Summa Theologiae I, q. 44 pr.), a z punktu widzenia *teologa*, będzie to kontynuacja problemu: *utrum processio sit in divinis* (czy w Bogu istnieje „czynność”) (Summa Theologiae I, q. 27 pr) i o powrocie Doń tych, które tego pochodzenia są świadome, ale nie jest to pochodzenie promienia światła od punktowego źródła światła. Paradygmat neoplatoński jest – znów – organicznie nieściśły: punktowym źródło światła nigdy być nie może; źródłem tym może być tylko dipol elektryczny. Sama nauka falsyfikuje wyobrażenia scjentyzmu. Od Boga „rzeczy pochodzą” wedle Jego intelektu i woli. Jakkolwiek te dwa atrybuty esencjalne są realnie tożsame w Bogu, to *przedmioty* ich bynajmniej tożsame nie są: Bóg poznaje wszystko z konieczności, ale bynajmniej wszystkiego z konieczności nie chce. Stworzenie jest aktem woli Boga, a tylko pośrednio – Jego intelektu. Neoplatonicy nie dostrzegając tego pojmowali stworzenie jako proces kosmiczny i konieczny. Bóg „podlegałby konieczności” takiej, jakiej podlegają idee matematyczne, bo pojęcie „pryncypium” zawężone do naoczności typu matematycznego musi dać taki wynik. „Punkt konwergencji energii kosmicznej” wyklucza pojęcie natury i życia. O ile życie Arystoteles w XII ks. Metafizyki wyraźnie przypisuje Bogu, to neoplatoński „Absolut” natury i życia po prostu mieć nie może (Awicenna).

W naturze Boga mamy intelekt i wolę: *wewnątrz* tej natury te dwie processiones intelektu i woli dają początek Trzem osobom Boskim. Bóg-Ojciec rodzi Logos z natury, a Dwaj tchną Ducha jako miłość. Tylko ta miłość jest „wiązą doskonałości”. Ta jedność w niczym nie czyni (jeżeli jest naszym udziałem: *est participata*) gwałtu godności osoby ludzkiej, podczas gdy każda próba *zabsolutyzowania* jedności taki wynik dać musi. W wymiarze społecznym unifikacja zawsze musi dawać wynik działania brutalnej siły (wedle Hegłowskiego: „wolność to uświadomiona konieczność”), gdy tymczasem, o opatrnościowych rządach Boga nad światem mówi Księga Mądrości: „Sięga potężnie od krańca do krańca i włada wszystkim z dobrocią” (BT; Mdr. 8. 1) „*attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*”. Tomasz odnotowuje poszczególne aspekty tego rządu nad światem, który nie nosi na sobie i nosić nie może żadnych znamion politycznej tyranii. „Słodkimi” są rządy opatrnościowe Boga dlatego, że zupełnie odpowiadają naszej rozumnej naturze; z drugiej zaś strony wszystko, co zadaje gwałt ludzkiej naturze (wszystko, co dąży do manipulacji nią) musi być ostatecznie brutalną przemocą.⁴⁸⁷

Oдноśnie do społeczności Tomasz pisze (Summa Theologiae I, q. 31 a. 1 ad 2): *populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum* (lud to wielość

⁴⁸⁷ Super Sent., pr. Quartum, quod ad Dei sapientiam pertinet, est perfectio, qua res conservantur in suo fine. Subtracto enim fine, relinquitur vanitas, quam sapientia non patitur secum; unde dicitur Sap. 8, 1, quod sapientia attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter. Suaviter autem unumquodque tunc dispositum est quando in suo fine, quem naturaliter desiderat, collocatum est.

ludzi połączonych pod jakimś ładem), co stosujemy do Civitas Christiana. Definicja ta podaje wprzód rodzaj (multitudo), a następnie różnicę gatunkową (ordo). Rodzaj wyraża to, co definiujemy indeterminate, podczas gdy różnica gatunkowa wyraża to samo – determinate. Stosownie do tego, Civitas Christiana to więcej niż tylko zbiór jednostek (nie możemy podać pełnej definicji podając tylko rodzaj, a cechą zbioru jest indeterminatio). Nie jest nadto i zbiorem jednostek, na których moglibyśmy dokonywać operacji wedle na przykład Kanonów Milla. John Stuart Mill pojmował mobilność społeczną jako wyznacznik postępu, i zupełnie słusznie zresztą zauważył, że tradycyjne chrześcijaństwo było takiej idei postępu zupełnie przeciwne. Postulowana przez niego „swoboda” interpretacji Pisma św.⁴⁸⁸ jest w gruncie rzeczy niczym innym, jak rodzajem hazardu; gry losowej, w której słowa są wyłącznie elementami („sztonami”); nigdy zaś częstkami organicznej całości, którą ostatecznie nazwać winniśmy nie tyle „wyrazem”, co Słowem (Logosem).

Życie społeczne Millowska interpretacja ma uczynić przesłanie ewangelii „żywym”.⁴⁸⁹ Wszelako *definiować* ściśle życia w ten sposób się nie da. Scjentyzm zresztą w

⁴⁸⁸ On Liberty.

[Pg 90] ... it would be desirable to decide what is meant by Christian morality. If it means the morality of the New Testament, I wonder that any one who derives his knowledge of this from the book itself, can suppose that it was announced, or intended, as a complete doctrine of morals. The Gospel always refers to a pre-existing morality, and confines its precepts to the particulars in which that morality was to be corrected, or superseded by a wider and higher; expressing itself, moreover, in terms most general, often impossible to be interpreted literally, and possessing rather the impressiveness of poetry or eloquence than the precision of legislation. To extract from it a body of ethical doctrine, has ever been possible without eking it out from the Old Testament, that is, from a system elaborate indeed, but in many respects barbarous, and intended only for a barbarous people. [...].

⁴⁸⁹ Ibidem, It is illustrated in the experience of almost all ethical doctrines and religious creeds. They are all full of meaning and vitality to those who originate them, and to the direct disciples of the originators. Their meaning continues to be felt in undiminished strength, and is perhaps brought out into even fuller consciousness, so long as the struggle lasts to give the doctrine or creed an ascendancy over other creeds. At last it either prevails, and becomes the general opinion, or its progress stops; it keeps possession of the ground it has gained, but ceases to spread further. When either of these results has become apparent, controversy on the subject flags, and gradually dies away. The doctrine has taken its place, if not as a received opinion, as one of the admitted sects or divisions of opinion: those who hold it have generally inherited, not adopted it; and conversion from one of these doctrines to another, being now an exceptional fact, occupies little place in the thoughts of their professors. Instead of being, as at first, constantly on the alert either to defend themselves against the world, or to bring the world over to them, they have subsided into acquiescence, and neither listen, when they[Pg 74] can help it, to arguments against their creed, nor trouble dissentients (if there be such) with arguments in its favour. From this time may usually be dated the decline in the living power of the doctrine. We often hear the teachers of all creeds lamenting the difficulty of keeping up in the minds of believers a lively apprehension of the truth which they nominally recognise, so that it may penetrate the feelings, and acquire a real mastery over the conduct. No such difficulty is complained of while the creed is still fighting for its existence: even the weaker combatants then know and feel what they are fighting for, and the difference between it and other doctrines; and in that period of every creed's existence, not a few persons may be found, who have realised its fundamental principles in all the forms of thought, have weighed and considered them in all their important bearings, and have experienced the full effect on the character, which belief in that creed ought to produce in a mind thoroughly imbued with it. But when it has come to be a hereditary creed, and to be received passively, not actively—when the mind is no longer compelled, in the same degree as at first, to exercise its vital powers on the questions which its belief presents to it, there is a progressive tendency to forget all of the [Pg 75] belief except the formularies, or to give it a dull and torpid assent, as if accepting it on trust dispensed with the necessity of realising it in consciousness,

ogóle z definiowania (a nawet: z prób definiowania) życia musi rezygnować (przyjęte wprzód zasady istnienie takiej *jakości* w ogóle wykluczają). „Przesłanie Ewangelii” staje się obecnie w myśl zasad Milla tak dalece „żywym”, że prócz chaosu pojęć nie widać w tej interpretacji nic: ruchliwość wyobrażeń sama myślenia nie zastąpi nigdy. Doświadczenie współczesności pokazuje, że nie przypisywać *definitywnego* znaczenia do tekstów Pisma św. znaczy *praktycznie* tyle samo, co nie przypisywać do niego *żadnego* znaczenia. W tym kierunku ewoluuje zasada Sola Scriptura.

Stagnację tradycyjnego chrześcijaństwa można sobie *wyobrażać* na podobieństwo stojącej wody, natomiast „żywe przesłanie Ewangelii” – na podobieństwo rwącego potoku. Tak zresztą określano go dawniej: mianem „wody żywej”. Tak nazywano strumienie w przeciwieństwie do wód stojących *metaforycznie*, nie można bowiem mieć żadnej wątpliwości, że woda – literalnie rzecz biorąc – nigdy nie może stać się „żywą”. Kamienie leżące na dnie rwącego potoku hamują jego bieg. Orzeczenia doktrynalne Kościoła katolickiego też „bieg wydarzeń życia potocznego” powstrzymują. Wszystko jednak w danym razie zależy od tego, czy „powstrzymywanie” owo wartościować będziemy pozytywnie, czy też negatywnie. Trzymając się choćby literalnie metafory „wody żywej” (to znaczy zastanawiając się, dlaczego właśnie potoki tak nazwano) zawsze możemy zapytać, co sprawia, że rwący potok: jego bieg i mieniające się w załamaniach piany światło przyciąga naszą uwagę; urzeka nas magnetycznym niemal pięknem. Woda spadająca z progu wodospadu rozbija się na miriady kropel o skały. Jest to (może to być) metafora życia, a nawet jego-życia ocena. Skałą przede wszystkim jest Logos Ps. 136.⁴⁹⁰ Skałami są też słowa,

or testing it by personal experience; until it almost ceases to connect itself at all with the inner life of the human being. Then are seen the cases, so frequent in this age of the world as almost to form the majority, in which the creed remains as it were outside the mind, encrusting and petrifying it against all other influences addressed to the higher parts of our nature; manifesting its power by not suffering any fresh and living conviction to get in, but itself doing nothing for the mind or heart, except standing sentinel over them to keep them vacant. To what an extent doctrines intrinsically fitted to make the deepest impression upon the mind may remain in it as dead beliefs, without being ever realised in the imagination, the feelings, or the understanding, is exemplified by the manner in which the majority of believers hold the doctrines of Christianity. ...

⁴⁹⁰ Augustyn, Comm. 21. [v 9.] Quid enim tu fecisti, et quid retribuetur tibi? Audi: *Beatus qui retribuet tibi retributionem tuam quam retribuisti nobis*. Quam retributionem dicit? Ad hoc claudit Psalmus: *Beatus qui tenebit et elidet infantes tuos ad petram*. Illam dicit infelicem, beatum autem qui retribuet ei retributionem quam retribuit nobis. Quaerimus, quam retributionem: *Beatus*, inquit, *qui tenebit et elidet infantes tuos ad petram*. Ipsa est retributio. Quid enim fecit nobis Babylonia ista? Iam cantavimus in illo psalmo: *Sermones iniquorum praevaluerunt adversus nos*. Quando enim nati sumus, parvulos nos invenit ista confusio saeculi huius; et offocavit nos errorum diversorum vanis opinionibus adhuc infantes. Natus infans futurus civis Ierusalem, et in praedestinatione Dei iam civis, sed interim captivatus ad tempus, quando discit amare, nisi quod insusurraverint parentes? Instruunt et docent illum avaritiam, rapinas, mendacia quotidiana, diversas culturas idolorum et daemoniorum, remedia illicita praecantationum et ligaturarum. Quid facturus est adhuc infans, anima tenera, attendens ad maiores quid agant, nisi ut quod eos viderit agere hoc sequatur? Babylonia ergo persecuta est parvulos nos; sed Deus dedit nobis agnitionem sui iam grandibus, ut non sequeremur errores parentum nostrorum. Quod et tunc commemoravi praedictum a propheta: *Ad te gentes venient ab extremo terrae, et dicent: Vere mendacium coluerunt patres nostri, vanitatem quae illis non profuit*. Iam iuvenes dicunt, qui occisi erant parvuli sequendo ipsas vanitates: prociendo autem vanitates, et reviviscendo in Deum proficiant, et retribuunt Babyloniae. Qualem retributionem ei retribuent? Quam retribuit nobis. Parvuli eius vicissim offocentur; imo parvuli eius vicissim elidantur, et moriantur. Qui sunt parvuli Babyloniae? Nascentes malae cupiditates. Sunt

którymi Duch św. buduje mistyczne ciało Chrystusa – orzeczenia doktrynalne Kościoła katolickiego. Wyobraźmy sobie potok, którego nurty na „skały” nie by natrafiały. W miastach (ze względów *czysto praktycznych*) układa się cembrowiny (lub coś podobnego), po których płynie woda tak „ujarzmionego” potoku. Widok *takiej* „wody żywej” zdaje się obrzydliwy. Niewątpliwie „postęp” wymaga pewnych działań o charakterze municypalnym, a między innymi i uczynienia z urzekającego potoku kanału odpływowego. „Postęp” Johna Stuarta Milla jest takim właśnie municypalnym urządzeniem. Freedom of speech dopuszcza „ścieranie się poglądów” (tzn. sprawny przepływ „poglądów”) natomiast nie dopuszcza istnienia jakichkolwiek przeszkód: one w istocie hamowałyby regularny przepływ wody. Opisanie przepływu turbulentnego jest z fizykalnego punktu widzenia niemożliwością. Nie możemy zadać warunków brzegowych eksperymentu identycznych z tymi naturalnymi. Nie możemy przeprowadzić takiego nad nim eksperymentu. Nie możemy (co nas specjalnie tu zajmuje) eksperymentować na tkance społecznej. Możemy natomiast *obserwować skutki* dynamicznego przepływu wody, a zupełnie ściśle możemy zmierzyć siłę *działającą* na każdą z przeszkód, na które natrafia przepływ wody (aparat pomiarowy reaguje na przepływ wody, tzn. przeciwstawia się mu, zgodnie z trzecią zasadą mechaniki Newtonowskiej). Doświadczamy tych fizycznych fenomenów; nie możemy zaś przeprowadzić doświadczenia w sensie podanym przez Galileo i Kanta.

Jeżeli patrzymy na „wody żywe”, to bynajmniej nie widzimy tego, co „widział” Kant lub Mill. Być może nigdy nie mieli oni okazji być urzeczonymi pięknem bystrza górskiego potoku; życie niektórych ludzi może zamykać się między salą wykładową a wygodnie urządzone mieszkaniem lub urządzeniem wygodnie zaplanowanego miasta. Uwagę naszą przykuwać może ruch wody, który bynajmniej nie jest tak chaotyczny, jak by to musiało wypaść z tego, co czytamy w Krytyce Czystego Rozumu. Naszą uwagę przykuwa właśnie piękno natury. Dlatego to „przedmiot” (Gegenstand) staje w obecności podmiotu poznającego. Faktu tego, jak wiadomo, Kant wytłumaczyć nie zdołał, choć dzieje filozofii po nim są próbami takiego wytłumaczenia. Mamy w punkcie wyjścia nauki nie tyle rozproszone dane wrażeniowe, nie są to bowiem jednostki, które poznajemy (nie mamy też żadnej „intuicji istnienia jednostek”), ale raczej harmonię obiektów splecionych ze sobą tak, jak splecionym bywa agens i actum. Związek przyczynowo-skutkowy jest widoczny już in nuce w poznaniu zmysłowym, a dokładniej w pierwszym skutku ujęcia danych zmysłowych przez intelekt.

Nie widzimy nagiego istnienia, ale istnienie-jakieś, tzn. agere. Ruch np. wody jest takim agere-actum esse. Jak to się ma do ścisłej definicji życia? Choć nie „widzimy” istnienia Kowalskiego, kiedy z nim rozmawiamy, istnienia jego nie musimy postrzegać jako „zsumowania elementów”. Kowalski jest czymś więcej niż pewną sumą poglądów, które wypadło mu wygłaszać. Teraz, przed laty dwudziestu czy trzydziestu nie „istniał” on bynajmniej w postaci tych przez siebie wygłaszanych poglądów. Widzimy ład czynności życiowych Kowalskiego. Mamy tu aktywność typową dla danej natury (jednostki o danej naturze). Istnienie Kowalskiego (jego życie w sensie ontycznym) manifestuje się przez

enim qui cum vetere cupiditate rixantur. Quando nascitur cupiditas, antequam robur faciat adversum te mala consuetudo, cum parvula est cupiditas, nequaquam pravae consuetudinis robur accipiat; cum parvula est, elide illam. Sed times ne elisa non moriatur; ad petram elide: Petra autem erat Christus.

podejmowanie czynności życiowych, które pospolicie nazywamy życiem. W tym sensie mówimy o „życiu czynnym”, „nieudanym” „tragicznym” – nazywając poszczególne czynności ludzkie (lub zdarzenia szczególnie ważne) tym właśnie mianem. Przez analogię nadto możemy mówić nawet po „życiu ekonomicznym”, bo wszak „ludzkim” jest patrzeć na wszystko antropomorficznie.

Od strony fenomenalnej „życie ekonomiczne” można pojmować jako jego mobilność – „zawsze pożądaną”. Mobilność społeczna to in concreto tzw. free movement of labor. Uogólnienie tej zasady jest usprawiedliwieniem „kreatywności” niepowiązanej z tym, co etyczne: w imię tego, co „wartościowe” w kategoriach „postępu”. Na życie ludzkie można bowiem patrzeć jak na ruchliwość bez ładu, który wprowadza intelekt i wola. Ruchliwości takowej nie mają i mieć praktycznie nie mogą ludzie, którzy w danej chwili, ale nawet może i w ogóle nie są w stanie *samodzielnie analizować* doniosłych kwestii natury egzystencjalnej lub moralnej (np. obecnych w Piśmie św.). Odpowiedzi na nie zawarte są w orzeczeniach doktrynalnych Kościoła katolickiego. Dla tych osób pożądaną jest, by trudności zostały definitywnie odrzucone (por. Komentarz Augustyna do Ps. 136). Wszak możemy kontemplować gotowe rozwiązania nie wiedzieć jak skomplikowanych kwestii, nie analizując ich samodzielnie: jest to czynność nie mniej godna miana intelektualnej niż dyskusja nad tymi problemami. Przyłgnięcie intelektem do prawdy wydaje się nadto czymś nierównie cenniejszym niż „gra wyrażeń”, do której jakże często sprowadza się dyskusja. Dlatego to przez wieki Civitas Christiana a Europa zresztą również charakteryzowała się taką dynamiką życia – zupełnie niewidoczną poza zasięgiem jej bezpośredniego wpływu (Jan XXIII, *Pacem in terris*, 70).

Życie ekonomiczne i życie praktyczne pojmowane jako jego prosta pochodna bywa powiązane z mobilnością społeczną. Dla ludzi słabych ta mobilność stanowi istotne zagrożenie. Orzeczenia doktrynalne służą temu, by „rozbić o Skalę, którą jest Chrystus” nurt „ludzkiej kreatywności”. Słowa posiane w duszach najmniejszych, chronione w ten sposób mogą przynieść owoc, a społeczność może wzrastać w Duchu, wedle Transcendentnego Wzoru.

Ludzie słabi wszelako są lichym „towarem rynkowym”. Wydaje się, że ignorując ich istnienie, wspieramy „postęp”, który wszak – w myśl zasad „społecznego darwinizmu” – jest postępem silnych, zaradnych i „rasowo lepszych”. Są to zasady wypracowane przez Galtona, Chamberlaina i de Gobineau. Zasady „nowoczesne”. Jeżeli wszelko konsumpcja i „tworzenie wartości” jest jedynym wyznacznikiem „postępu”; jeżeli wyeliminujemy – w duchu utilitaryzmu – klasyczne pojęcie honestum (godziwości) albo uczynimy z honestum pragmatycznie użyteczny dodatek do wartości ekonomicznych (gdyż ludzie „leniwi”; „nieuczciwi”; „aroganczy” nie są ekonomicznie mobilni), to za słabszych potem można (jeżeli jest się dość konsekwentnym) uznać nawet dzieci – poddawane w epoce post-utilitaryzmu praktykom zawsze przedtem uważanym za barbarzyńskie.

Nurt zdarzeń potoku „wody żywej” rozbija się o przeszkody, których utilitaryści widzieć by nie chcieli; których istnienie uważają za szkodliwe. Sprawiedliwość (suum cuique) istotnie zawsze będzie „przeszkodą” w nieskrepowanej niczym „aktywności”. Sprawiedliwym bywa osąd, ocena danego poglądu; stąd też uprawianie teologii i metafizyki (z widokiem osiągnięcia definitywnych konkluzji) jest – praktycznie – dziełem i sprawiedliwości, i miłosierdzia. Prawda sama bowiem daje swobodę życia i działania –

zawsze pożądaną w życiu godziwym (*honestum*). Praktycznie (*in concreto*) wszelako „zawadą” dla „silnych” bywają właśnie „podludzie” (*Chamberlaina*). *Wydają się* oni przeszkodą nawet w postępie czysto materialnym.

Pismo św. w Księdze Mądrości mówi, że przygodnie, mimochodem, w dążeniu do *honestum* człowiek pozyskuje dobra materialne nierównie efektywniej niż ten, kto lgnie do nich kurczowo i o nie namiętnie zabiega.⁴⁹¹ Chodzi specjalnie o Logos, który winien być mądrością naszego (chrześcijańskiego) życia. Usuńmy „słabych” z drogi „społecznego postępu”; wszak „Nasza siła będzie nam prawem sprawiedliwości, bo to, co słabe, gani się jako nieprzydatne” (*Mdr 2,11*). Rwący potok ludzkiego życia, który rozbijał się o Skalę (*Petra*), dając niewiarygodnie piękną gamę barw tęczy, gry światła i promieni, stanie się kanałem wytyczonym wedle linii prostej. „Cembrowinami” budowli społecznej oryginalnie zaprojektowanej przez utylitarystę, stały się systemy Marksa, Freuda. Jest to projekt społecznej unifikacji, w którym na wielość albo nie ma miejsca, albo wielość ową dodaje się jako margines „wolności osobistej”, które nie pozostaje w żadnym określonym stosunku do tego, co godziwe po prostu, a co stanowić winno dynamikę ludzkiego życia (również na przykład w aspekcie ekonomicznym).

Dobrem ludzkim niepodobna nazwać tego lub owego obiektu – bez odpowiedzialności za identyfikację natury tegoż obiektu. Co do obiektów materialnych jest to zupełnie jasne. Zabicie muchy, to nie to samo, co zabicie człowieka. Niestety wielu ludziom wydało się, że Bóg – ponieważ obiektem materialnym nie jest – w ogóle wobec tego w żaden sposób

⁴⁹¹ *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 40 n. 5. Hinc est quod dominus, suam visionem Moysi promittens, dicit, *Exodi 33-19*: ego ostendam tibi omne bonum. Et *Sap. 8*, dicitur de divina sapientia: venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.

Contra Gentiles, lib. 3 cap. 63 n. 3. In illa autem beatitudine est bonorum omnium sufficientia: inquantum beati perfruuntur illo qui comprehendit omnium bonorum perfectionem. Propter quod dicitur *Sap. 7-11*: venerunt mihi omnia bona pariter cum illa. Unde et in *Psalmo* dicitur: gloria et divitiae in domo eius.

Summa Theologiae I-II, q. 4 a. 8 s.c. Sed contra est quod dicitur *Sap. VII*, venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, scilicet cum divina sapientia, quae consistit in contemplatione Dei. Et sic ad beatitudinem nihil aliud requiritur.

Summa Theologiae I-II, q. 5 a. 4 co. Quia omne bonum habitum quo quis carere vult, aut est insufficiens, et quaeritur aliquid sufficientius loco eius, aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in fastidium venit. Visio autem divinae essentiae replet animam omnibus bonis, cum coniungat fonti totius bonitatis, unde dicitur in *Psalmo XVI*, satiabor cum apparuerit gloria tua; et *Sap. VII*, dicitur, venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, scilicet cum contemplatione sapientiae. Similiter etiam non habet aliquod incommodum adiunctum, quia de contemplatione sapientiae dicitur, *Sap. VIII*, non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus eius.

Compendium theologiae, lib. 2 cap. 9 co. Est autem ulterius considerandum, quod quia Deus est ipsa essentia bonitatis, per consequens ipse bonum est omnis boni, unde eo viso omne bonum videtur, secundum quod dominus dicit Moysi, *Exod. XXXIII, 19*: ego ostendam tibi omne bonum. Per consequens igitur eo habito omne bonum habetur, secundum illud *Sapient. VII, 11*: venerunt mihi omnia bona pariter cum illa. Sic igitur in illo finali bono, videndo Deum, habebimus omnium bonorum plenam sufficientiam, unde et fidei servo repromittit dominus *Matth. XXIV, 47*: quod super omnia bona sua constituet eum.

„dotknięty” działaniem ludzkim być nie może. Nawet jeśli jest to prawdą w tym sensie, że Bóg świata ogóle nie potrzebuje i jest odcień niezależny, to bynajmniej nie jest to prawdą odnośnie do stosunku człowieka do Boga. Ten stosunek to nie stosunek liczby molekuł czy też wrażeń do matematycznego symbolu wyrażanego przy pomocy poziomej ósemki; to nie jest stosunek bytu skończonego do bytu nieskończonego zasadniczo. Taka relacja istotnie musiałaby być niedookreślona i podatna na wszelkie „ulepszenia” ze strony „chrześcijańskich humanistów”. Oto konstruują oni coraz to doskonalszą „ideę Boga”; a wszelkie próby położenia tamy tej kreatywności piętnują jako obskurantyzm, ignorancję i wsteczniectwo. Ludzkość się „ulepsza” (ich zdaniem), wobec czego „ulepszenia” potrzebuje też „idea Boga”.⁴⁹²

Zostawiając na boku kwestię, czy zbrodnie socjalizmu XX wieku świadczą o ulepszaniu ludzkości, trzeba przynajmniej powiedzieć tyle, że stanowisko to jest nieracjonalne. Niepodobna wszak myśleć o czymś nieokreślonym (chyba że przyjąć perswazyjną definicję myślenia); niepodobna chcieć czegoś nieokreślonego (chyba że jest to marzenie, a życie miałoby polegać na marzycielstwie). Olbrzymia większość ludzi na „luksus” życia w takich warunkach po prostu sobie nie może pozwolić. Inżynier projektuje most wedle *ścisłych* reguł, których nauczył się na uniwersyteckim kursie fizyki. Jeżeli ktoś chce budować most między człowiekiem a Bogiem, nie może brać do ręki lichego materiału i zadowalać się „egzystencjalnym językiem” w miejsce języka ścisłego. Dojście na drugi brzeg jest ważne, a drugi brzeg (rzeki, cieśniny morskiej) jest obiektem realnym. Czy wobec tego Drugi Brzeg (Tamta Strona) zasługuje na mniej starań i mniej odpowiedzialności myślenia?

Załóżmy, że idąc „mostem” prowadzącym ku celowi ostatecznemu mimo wszystko zauważam coś, co grozi jego nieuchronną ruiną. Być może jestem ostatnim człowiekiem, który po tym moście przejdzie bezpiecznie. Materiał zniszczył się tak dalece, że każde dalsze naprężenie prowadzić musi do zerwania konstrukcji. Cóż powiem temu, kto chce po mnie wejść na ów most? Czy będę (czy powinienem) mówić mu złudzenia pocieszające typu: „na pewno nic ci się nie stanie”; „wszystko będzie dobrze”; „nie przejmuj się”; czy też raczej w imię zasad *człowieczeństwa* winienem powiedzieć mu „brutalną” (jakby się zdawało) prawdę? Mimo, że dany człowiek całym sercem łgnie do celu, do którego spodziewa się dość po spróchniałym moście, winienem raczej bez ogródki i bez upiększeń powiedzieć mu prawdę, która wydać się może prawdą *gorzką*. Osobną sprawą jest to, że winienem mimo wszystko uczynić to tak oględnie, jak to tylko możliwe; nie mogę bowiem odczuwać „satysfakcji”, że „wygrałem” ja, a kto inny znajduje się na pozycji straconej. To znowu sprzeciwiałoby się *człowieczeństwu*. Czy prawda ta to „mowa nienawiści”? Być może jest to istotnie nienawiść do

⁴⁹² Pascendi Domini Gregis, *Haec quippe scientiae subest; quae, dum in ordine, ut aiunt, logico philosophatur, quidquid etiam absolutum est attingit atque ideale*. Quocirca philosophia seu scientia cognoscendi de idea Dei ius habet, eamque in sui evolutione moderandi et, si quid extrarium invaserit, corrigendi. Hinc modernistarum effatum: evolutionem religiosam cum morali et intellectuali componi debere.

[Doświadczenie religijne:] Po wtóre, chociaż powiedziano, że Bóg jest przedmiotem jednej tylko wiary, to jednakże odnosi się to tylko do rzeczywistości Boskiej, nie zaś do idei Boga. Idea bowiem Boga podlega nauce; gdyż rozwijając się w porządku logicznym, jak twierdzą, dosięga absolutu i ideału. Stąd filozofia czyli nauka poznawania idei Boga ma prawo ją miarkować w jej ewolucyjnym rozwoju lub poprawiać, o ile tego zajdzie potrzeba. Stąd wyrażenie modernistów, że rozwój religijny powinien się zgadzać z rozwojem moralnym i umysłowym, a nawet, jak naucza jeden z ich mistrzów, powinien im ulegać.

wszystkiego, co w człowieku liche, pospolite i związane z łatwizną życiową. Ta sama jednak *nienawiść* – z racji tego właśnie, że jest nienawiścią złą, *jest prawdziwą miłością* do owego człowieka. Nie mogę zamykać oczu człowiekowi, który kieruje się wprost ku przepaści, by „nie psuć mu dobrego samopoczucia”. Wówczas bowiem przedmiotem „miłości” byłaby „pokojowa (wygodna) koegzystencja” na płaszczyźnie minimum niegodnego wielkiego zakroju życia człowieka.

Idziemy na Drugi Brzeg śladami innych. Istnieje tradycja, którą winniśmy szanować. Poprzedzili nas ci, którzy często ofiarą swego życia drogę nam pokazali. Ślady te należy otoczyć szacunkiem i pietyzmem.

Tłum ludzi kierujących się emocjami (żyjących „autentycznie”) – trąci i dusi się w „spontanicznej” chęci „wyzwolenia”. Tylko zwierzęta w stadzie działają racjonalnie. Człowiek zwierzęciem stadnym nie jest i stać się nie może. Jest on istotą wolną i rozumną, a więzi społeczne, które on zawiązuje, są pochodną jego rozumności i wolności.⁴⁹³ Dlatego też niepodobna podzielać „optymizmu” Milla co do tego, że „spontaniczne” ścieranie się poglądów prowadzić będzie zawsze do ulepszania stosunków społecznych, gdyż swobodna konwekcja musi prowadzić do wyrównania energii wszystkich cząstek płynu zamkniętych w danym zbiorniku. Zrównanie takie wcale *potencjału* układu nie zwiększa; następuje bowiem wzrost entropii. „Wolność” prowadzić będzie w kierunku zgoła przeciwnym ulepszeniu stosunków społecznych; w kierunku przeciwnym ich zróżnicowaniu w bogactwie. Jeżeli „mowa nienawiści” *musiałaby* być „krzykiem nienawiści” (takim, jaki wydają zagrożone zwierzęta), to istotnie trzeba by ją uznać za złą po prostu. A jednak wolność słowa (nie: wypowiedzi) wymaga traktowania z „chłodną” nienawiścią tego wszystkiego, co w ludziach liche, *po to* właśnie, by kochać ich *autentycznie*.

⁴⁹³ Rerum novarum, 25. Nie ulega jednak wątpliwości, że także ludzkich potrzeba środków do celu, któryśmy wytknęli. I wszyscy bez wyjątku, których ta sprawa dotyczy, winni do tego celu zdążyć i zgodnie współpracować w swoim zakresie. Opatrzność światem rządząca winna tu być wzorem, mianowicie w tym, że skutki pochodzące z różnych przyczyn są rezultatem zgodnego ich współdziałania. Jakichże więc zapobiegawczych środków mamy prawo żądać od państwa? Zaznaczamy z góry, że przez „państwo” rozumiemy nie tę inną formę ustrojową, lecz w ogóle państwo, które odpowiada prawom rozumu i natury, i świadectwom Boskiej mądrości, według zasad podanych w encyklice Naszej o chrześcijańskim ustroju państw.

Rozdział XXXI. USUS ε. Praca

Praca – do strony filozoficznej – mieści się w kategorii Usus, czyli *wykonania* czynu moralnego. Poprzedza ją zamierzenie (*intentio*) i wybór środków (*electio*). Pracując co prawda na przykład przy taśmie produkcyjnej „decyzji” *na nowo* (wielokrotnie) nie podejmujemy, gdyż Usus-praca jest jakby „przedłużeniem” aktu woli. Zamierzamy i wybieramy wprzód, a następnie wydajemy rozkaz (*imperium*) działania *in concreto*. Wykonanie *jednego zamierzenia* może obejmować czas na przykład 8 godzin (może tak długo *trwać*). Skupiając się całkowicie na nie wiedzieć jak „banalnej” pracy, wartość jej widzimy w tym, że mamy w niej *sui generis* „ciągłość” (tzn. kontynuację w stosunku do) pierwotnego zamierzenia. Siła decyzji i zamierzenia; jego autentyczność pokazuje się *in concreto* w sprawnym wykonywaniu pracy; takim, który powierzchowny obserwator mógłby ocenić jako pracę pozbawioną wszelkiej innowacyjności.⁴⁹⁴

Praca fizyczna; praca wykonawcza (a praca najemna specjalnie) często bywała traktowana lekceważąco. Sama w sobie – istotnie – nic „duchowego” w sobie nie ma. Jeżeli jednak mówimy o „postępowaniu” jako o czynności natury moralnej, to możemy zastanowić się, czym są – zupełnie dosłownie – poszczególne kroki, które wykonujemy zmierzając do jakiegoś celu; na przykład wspinając się na szczyt górski. Czynimy to tym sprawniej, im silniejsze jest zamierzenie osiągnięcia celu *przed postawieniem* pierwszego kroku; zamierzenie, które *trwa cały czas* potem, mimo że na nie nie zwracamy dalej uwagi.⁴⁹⁵ W tym znaczeniu każde wykonanie-usus istotnie zależy od siły poprzedzającego je zamierzenia.

Potoczne znaczenie przypisywane pojęciu „intencja” uległo współcześnie zatarciu – z uszczerbkiem dla jego ścisłości. *Intentio* bowiem to pojęcie szersze niż „motywacja”:

⁴⁹⁴ Heidegger odwraca ten porządek, za źródłową przyjmując kategorię wytwarzania, na tle której dopiero potem pojawia się bycie. Bycie i czas. §§15-17. „W używanym narzędziu zostaje – przez owo użycie – współodkryta «przyroda» [...]”. Przeł. B. Baran, Warszawa 2004.

⁴⁹⁵ Summa Theologiae I-II, q. 1 a. 6 ad 3. Ad tertium dicendum quod non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur, sed virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiam si de ultimo fine actu non cogitetur. Sicut non oportet quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.

Summa Theologiae II-II, q. 83 a. 13 co. Primus quidem communis omnibus actibus caritate informatis, quod est mereri. Et ad hunc effectum non ex necessitate requiritur quod attentio adsit orationi per totum, sed vis primae intentionis qua aliquis ad orandum accedit, reddit totam orationem meritoriam, sicut in aliis meritoriis actibus accidit. Secundus autem effectus orationis est ei proprius, quod est impetrare.

Summa Theologiae III, q. 64 a. 8 ad 3. Ad tertium dicendum quod, licet ille qui aliud cogitat, non habeat actualem intentionem, habet tamen habituales, quae sufficit ad perfectionem sacramenti, puta si, cum sacerdos accedit ad baptizandum, intendit facere circa baptizandum quod facit Ecclesia. Unde, si postea in ipso exercitio actus cogitatio eius ad alia rapiatur, ex virtute primae intentionis perficitur sacramentum. Quamvis studiose curare debeat sacramenti minister ut etiam actualem intentionem adhibeat.

„prima intentio”, zamierzenie, jest (jako akt nadziei) relacją realną w odniesieniu do realnej osoby, tak jak realnymi są substancje (hipostazy), które są zasadniczym punktem odniesienia zamierzenia.⁴⁹⁶ Praca ma charakter osobowy. Można by przypuszczać, że pracownik wykonuje pracę, którą mu nakazano wykonać i nic nadto, w istocie zaś wykonuje on ją dla kogoś, tzn. gwoili zamierzonego dobra tej osoby, a wykonanie to coś więcej niż mechaniczne czynności. Jest to wspomniany Usus, podporządkowany intentio (zamierzeniu) celu, nie zaś „wymaganiom” jedynie.

Osoba, która organizuje pracę (zamierza ją wykonać przy pomocy *innych osób*), może ograniczyć się do wydawania poleceń (*imperia*). System realnego socjalizmu jest takowym ideałem „(dez)-organizacji pracy”. Natomiast dobry organizator pracy sam osobiście zajmie od czasu do czasu stanowisko robocze, aby ciągłość między zamierzeniem a wykonaniem zobaczyć zupełnie wyraźnie (ta bowiem „kontynuacja” bywa praktycznie często zerwana). Zamierzenie jest oczywiście przede wszystkim aktem osobowym, ale nadto związane jest z organizacją pracy. Otóż „ciągłość” procesu decyzji, w którym splatają się akty woli *wielu ludzi*, może być (i bywa nader często) zakłócona, jeśli organizator nie zdaje sobie dość jasno sprawy z tego, jak *in concreto* należy daną czynność wykonać, pracownicy zaś nie widzą celu pracy.

Nobilitacja pracy fizycznej dokonała się tylko w sferze bezpośredniego oddziaływania chrześcijaństwa, które każdą bez wyjątku czynność (nie wiedzieć jak banalną) podporządkowuje ostatecznemu (zamierzonemu) celowi życia człowieka. Dlatego też praca – ściśle rzecz biorąc – „fizyczną” nie jest właściwie nigdy, stanowi ona bowiem naturalne uwieńczenie intentio, która poprzedza każdą czynność ludzką *jako ludzką*. Spektakularne sukcesy leseferyzmu w II poł. XIX wieku wynikały ze zdyskontowania siły duchowej chłopów, którzy pracy nadawali (przypisywali) taki właśnie – osobowy – charakter.

Gdy się w ten sposób religię uczyni podstawą wszystkich praw w stowarzyszeniu, łatwo będzie uzgodnić stosunki członków do siebie, żeby panował pokój, a stowarzyszenie pomyślną rozwijało działalność. [...] Pierwszym chrześcijanom – wiemy z historii – za hańbę poczytywano, że bardzo wielu z nich z jałmużny lub z pracy rąk żyło. A przecież ci, pozbawieni mienia i znaczenia ludzie, zdobyli sobie z czasem i hojność bogatych i opiekę możnych. Byli bowiem pilnymi, pracowitymi i spokojnymi ludźmi, wzorami sprawiedliwości i szczególnie miłości. A wobec tego widowiska cnót, które swym życiem dawali, padały uprzedzenia, milkły potwarze złośliwe, aż i zastarzałe przesady pogaństwa ustąpiły z wolna przed prawdą chrześcijaństwa. Rerum novarum, 43.

[...] należy zwrócić uwagę, że to chrześcijaństwo jako pierwsze, z żarliwością i przekonaniem niespotykanym w wiekach wcześniejszych, głosiło prawdziwe i powszechne braterstwo

⁴⁹⁶ Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 3, c

Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 ad 3. Ad tertium dicendum, quod hypostasis in Deo est res naturae. Sciendum est enim quod individuum substantiae dicitur dupliciter: vel ex eo quod substat naturae, vel ex eo quod substat accidentibus et proprietatibus; et quantum ad utrumque potest significari per nomen primae intentionis, vel per nomen secundae intentionis. Per nomen primae impositionis significatur ut substat naturae, hoc nomine res naturae; et per nomen secundae impositionis, hoc nomine quod est suppositum.

wszystkich ludzi, bez względu na rasę i stan. Niewątpliwie przyczyniło się to skutecznie do zniesienia niewolnictwa i to nie przez krwawe bunty, ale dzięki wewnętrznej sile prawdy, która kazała patrycjuszce rzymskiej zobaczyć w swej niewolnicy siostrę w Chrystusie. To chrześcijaństwo nakazujące nam czcić Syna Bożego, który z miłości ku ludziom stał się człowiekiem, synem cieśli a zarazem rzemieślnikiem (por. Mt 13,55; Mk 6,3), przywróciło prawdziwą godność pracy, pogardzanej niegdyś do tego stopnia, że nawet M. T. Cicero, człowiek zacny i rozumny, wyrażając powszechną wówczas opinię, nie wahał się napisać słów, których wstydziłby się dziś każdy socjolog: „Rzemieślnicy oddają się nikczemnemu zawodowi, ponieważ warsztat nie ma w sobie nic szlachetnego”. Cicero, *De officiis*, I, 42. Pius XI, *Divini Redemptoris*. 36.

Friedrich von Hayek ujmuje tę wychowawczą wartość chrześcijaństwa w następujących słowach:

Individualism, in contrast to socialism and all other forms of totalitarianism, is based on the respect of Christianity for the individual man and the belief that it is desirable that men should be free to develop their own individual gifts and talents.

Indywidualizm – w przeciwieństwie do socjalizmu i innych form totalitaryzmu – bazuje na szacunku, jakim Chrześcijaństwo otoczyło jednostkę ludzką oraz na przekonaniu, że człowiek winien mieć możliwość rozwinięcia swych własnych indywidualnych darów i dyspozycji.

Wszelako od razu dodaje, że chrześcijaństwo rozumie jako „filozofię”, która narodziła się w okresie tzw. renesansu. Narodziny te to zerwanie z „feudalizmem”:

This *philosophy, first fully developed during the Renaissance*, grew and spread into what we know as Western civilization. The general direction of social development was one of *freeing the individual from the ties which bound him in feudal society*.

Filozofia ta, po raz pierwszy rozwinęła się w okresie Renesansu, wzrosła i rozprzestrzeniła się na to, co obecnie poczytujemy za cywilizację Zachodu. Ten ogólny kierunek rozwoju polegał na uwolnieniu jednostki z więzów, które go krępowały w społeczeństwie feudalnym.

Otóż w okresie tzw. „renesansu” dokonało się *odejście od tradycyjnego etosu pracy chrześcijańskiej*, na rzecz zdyskontowania jej sił witalnych dla celów „pragmatycznych”. Max Weber określa to jako etos *protestantyzmu*. Wszelako trzeba się zgodzić z tym, że tak czy inaczej, za tym wpływem chrześcijaństwa poszedł zdumiewający postęp naukowo techniczny:

Perhaps the greatest result of this unchaining of individual energies was the marvellous growth of science. Only since industrial freedom opened the path to the free use of new knowledge, only since everything could be tried – if somebody could be found to back it at his own risk – has science made the great strides which in the last 150 years have changed the face of the world. The result of this growth surpassed all expectations. Wherever the barriers to the free exercise of human ingenuity were removed, man became rapidly able to satisfy ever-widening ranges of desire.⁴⁹⁷

⁴⁹⁷ Friedrich A. Hayek, *The Road to Serfdom*, condensed version, published in the Reader's Digest, April 1945 edition

Najpewniej najdonioślejszym efektem owego uwolnienia energii jednostek był zdumiewający postęp nauki. Dopiero w momencie, kiedy wolność gospodarcza otworzyła drogę do swobodnego użytkowania nowej wiedzy, a wszystkiego można było próbować (na własny rachunek) – nauka poczyniła ten wspaniały postęp, który w ciągu minionych 150 lat zmienił oblicze świata. Skutek tego wzrostu przeszedł wszelkie oczekiwania. Gdziekolwiek usunięto zapory swobodnego rozwoju ludzkiej przemyślności, człowiek poczynił być w stanie zaspokajać wciąż rosnące pragnienia.

Można by przypuszczać, że zakres „wciąż rosnących” pragnień winien być wprost proporcjonalny do pracowitości, która byłaby je w stanie zaspokajać. W istocie jednak „zniesiono bariery” praktycznie nieskrepowanej niczym pożądlivości (według Lutra opanować się jej nie da), której „wolność produkcji” wcale zrównoważyć nie musi. Reklamy odwołują się do „pragnień”, ale nadto je *kreują*. Czy gwałtowne pożądanie czegokolwiek musi dać energię potrzebną do wytworzenia ekwiwalentu danego „dobra konsumpcyjnego”? Jest to co najmniej wątpliwe. „Rosnące pragnienia”, czy też – wyrażając się po Dickensowsku *Great Expectations* – „konsumenci” dóbr „wymarzonych” kierowali tam, gdzie spodziewali się je *łatwo* pozyskać. Stąd zrodziło się zauroczenie systemem sowieckim w społeczeństwach Zachodu – fakt dla nas Polaków zupełnie niezrozumiały, gdyż doświadczyliśmy *realiów* socjalizmu.

W okresie tzw. renesansu istotnie dokonał się przełom: przełamanie etosu pracy na rzecz etosu użycia. Olbrzymi *kapitał duchowej energii* zgromadzony w wiekach uprzednich poczęto teraz trwonić na „zaspakajanie pragnień”. Słusznie zatem Friedrich von Hayek odnotowuje, że już „od tego początku” w tym postępie tkwiły nasiona upadku. Był to „początek” nowego, „pragmatycznego” etosu chrześcijaństwa, a tym samym *koniec* tego, co ożywiało ten etos *u źródeł*, czego Friedrich von Hayek jednak nie widzi:

The effect of this success was to create among men a new sense of power over their own fate, the belief in the unbounded possibilities of improving their own lot. What had been achieved came to be regarded as a secure and imperishable possession, acquired once and for all; and the rate of progress began to seem too slow. Moreover the principles which had made this progress possible came to be regarded as obstacles to speedier progress, impatiently to be brushed away. *It might be said that the very success of liberalism became the cause of its decline.*⁴⁹⁸

Skutkiem tego sukcesu było stworzenie u ludzi poczucia władania własnym losem i przekonanie co do nieograniczonych możliwości polepszenia własnego położenia. To, co pozyskano, poczęto traktować jako bezpieczną i niezniszczalną własność: zdobytą raz na zawsze. W konsekwencji tempo rozwoju zaczęło maleć. Co więcej: zasady, które umożliwiły ten postęp zaczęły być poczytywane za przeszkody do jeszcze szybszego postępu: zasady te gwałtownie chciano usunąć. Można powiedzieć, że sam sukces liberalizmu stał się przyczyną jego upadku.

Background to danger.

⁴⁹⁸ Ibidem.

Słowa: „Sam sukces liberalizmu stał się przyczyną jego upadku” zasługują na bliższą uwagę. To, co dla autora Drogi do Zniewolenia jest „paradoksem”, jest naprawdę istotą problemu: „zawiazki zniszczenia” tkwiły w sposobie recepcji chrześcijaństwa, gdyż w okresie tzw. renesansu nie pojawiło się chrześcijaństwo, ale tzw. reformacja, która wykreśliła z życia społeczeństw postulat samodoskonalenia duchowego (również przez pracę). Ten etos tworzyli „chłopi feudalni”. W momencie zaś, gdy chłopci zostali odcięci od naturalnego środowiska życia (tradycji Kościoła i wsi) stali się pastwą socjalizmu. Pauperyzacja społeczeństwa nie była największym złem kapitalizmu. Największym złem, które zrodził kapitalizm, był socjalizm – jego nieprawdy, choć naturalny potomek. Stąd też liberalizm (a nie chrześcijaństwo go mimo wszystko ożywiające) nosi w samym sobie zawiązki upadku:

It may be that a free society as we have known it carries in itself the forces of its own destruction, that once freedom has been achieved it is taken for granted and ceases to be valued, and that the free growth of ideas which is the essence of a free society will bring about the destruction of the foundations on which it depends ...

Można powiedzieć, że społeczeństwo wolne w znanym nam sensie niesie w sobie samym siłę własnego zniszczenia. Skoro tylko wolność zdobyto, uważa się ją za to, co się należy, a przestaje się ją cenić. Swobodny rozwój idei – stanowiący istotę społeczeństwa wolnego przeniesie destrukcję podstaw, na których się ono wspiera.

Socjalizm musiał narodzić się w społeczeństwie zmaterializowanym, ponieważ pierwszy krok w tym kierunku został postawiony, gdy pracę pojęto – w duchu protestantyzmu – jako „ruch wymuszony”. To, czy chodzić będzie o przymus ekonomiczny, czy instytucjonalny, nie jest w gruncie rzeczy istotne. „Ruchem wymuszonym” jest – według Arystotelesa – ruch przedmiotów *wytworzonych ręką człowieka*. Wszelako *ręka człowieka* tym samym wcale „ruchem wymuszonym” poruszać się nie musi, owszem: *nie może*, o ile wytwarza *cokolwiek nowego*. Niepowstanie systemu przemocy totalnej w środowisku rządzonym *zasadą mechanicyzmu* może być tylko *przedmiotem marzeń*.

*Does this mean that freedom is valued only when it is lost, that the world must everywhere go through a dark phase of socialist totalitarianism before the forces of freedom can gather strength anew? It may be so, but I hope it need not be. Yet, so long as the people who over longer periods determine public opinion continue to be attracted by the ideals of socialism, the trend will continue. If we are to avoid such a development, we must be able to offer a new liberal programme which appeals to the imagination. We must make the building of a free society once more an intellectual adventure, a deed of courage. What we lack is a liberal Utopia, a programme which seems neither a mere defence of things as they are nor a diluted kind of socialism, but a truly liberal radicalism ...*⁴⁹⁹

Czy oznacza to, że wolność się ceni tylko tam, gdzie się ją straciło? Czy świat musi przechodzić wszędzie przez ciemny okres socjalistycznego totalitaryzmu, zanim siły wolności na nowo się skupią? Tak być może, ale ja mam nadzieję, że tak nie będzie. Wszelako dopóty, dopóki ludzie, którzy kształtują długofalowo opinię publiczną, będą wciąż pociągani przez

⁴⁹⁹ Friedrich A. Hayek, *The Intellectuals and Socialism* VII.

ideały socjalizmu, ten trend będzie trwał. Jeżeli mamy tego uniknąć, trzeba być w stanie zaoferować nowy program liberalny, który odwoła się do wyobraźni. Budowanie społeczeństwa liberalnego musimy uczynić ponownie intelektualną przygodą; dziełem odwagi. Brak nam liberalnej Utopii [...]

Ryzyko przejścia przez epokę totalitaryzmu jest nie tylko zagrożeniem dla losu tysięcy i milionów, którzy bywają ofiarami *realnego* socjalizmu. Jest to nadto zagrożenie dla cywilizacji. „Przechodzimy” przez to, co za sobą *zostawiamy*. Wszelako nic nie gwarantuje, że kolejny sukces socjalizmu nie pokaże się sukcesem definitywnym, a zatem drogi *wyjścia* potem zabraknie. Nowotwór należy *bezwzględnie usunąć*, gdy tymczasem „swobodny ruch idei” stanowi dlań naturalną pożywkę. Usuwanie spróchniałych gałęzi drzewa (a nie jego korzenia) jest to *zabieg pielęgnacyjny*. Wolność to nie do-wolność, a „wyobraźnia” (rzetelnej) pracy intelektu nie zastąpi nigdy. *Wierzy się*, że „państwo minimum” da (per antithesim) maximum swobody „rozwoju”. Zasady liberalizmu można tylko *radykałizować*; zachować się w obecnej postaci nie da. Pożądane byłoby nie tyle ustawowe zagwarantowanie „swobody” ruchu „molekuł społecznych”, o *danym potencjale*, co raczej umożliwienie każdemu poszczególnemu człowiekowi i każdej mniejszej wspólnotie kreowania własnego obszaru wolności (takiego potencjału) – własnym swym działaniem. Ustawowo winno być zagwarantowane prawo do tworzenia „enklaw wolności”; „wolności-od”: przymusu konsumowania wulgarnych reklam, słuchania „muzyki”, absurdałnych wypowiedzi.

„Radykalizm” to przede wszystkim obrona *tradycyjnych* zasad i odcięcie korzeni (radices) zła. Należy odrzucić materialistyczne pryncypia, których owoce prędkiej, czy później *muszą dojrzeć*. U źródeł naszej Cywilizacji mamy grecką eleutheria (wolność), która wcale „nowoczesnym wynalazkiem” nie jest. Ona też stała się materią wolności chrześcijańskiej.

Praca jest to tylko jedna strona ludzkiego życia. Zamierzenie osiągnięcia sukcesu gospodarczego jest *jakimś* zamierzeniem, nie zaś zamierzeniem ostatecznym. Człowiek z natury pragnie szczęścia (a nie jest jasne, by sam „sukces życiowy” był nim istotnie); *zamierza* je osiągnąć przez łączność ze źródłem szczęścia – Bogiem. W tym zaś wypadku intentio dotyczy życia *jako całości*, a zanadto jego nadprzyrodzonego celu. Stąd starannie trzeba odmierzyć wszystkie kroki ku temuż celowi prowadzące.

Porównajmy „pracę” zwierzęcia zaprzęgowego i pracę człowieka. Zwierzę bywa przymuszane do pracy i to stanowi o jej (pracy) efektywności. Wszystko w danym razie sprowadza się do tego, by nie traktować zwierząt brutalnie, bo wówczas spotykamy się z naturalną na tę przemoc reakcją. Zupełnie inaczej jest z pracą człowieka. Wiadomo, że temat pracy stanowi ośnowę „Fenomenologii Ducha”, a potem i marksizmu. Ideologie wyrosłe na podglebiu marksizmu musiałyby dawać maksymalną efektywność pracy, gdyby ta była wprost proporcjonalna do stopnia bezpośredniego zainteresowania problemem pracy. „Praca absolutna prowadzi do absolutnej wolności”, twierdzi Hegel.⁵⁰⁰ Czy istotnie? Ideologie

⁵⁰⁰ [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Phänomenologie des Geistes, C. \(BB\) Der Geist, VI. Der Geist, B. Der sich entfremdete Geist.](#)

wspomniane – jak wiadomo już z historii – wypracowały perfekcyjny system *dezorganizacji pracy*. Nigdzie poza zasięgiem oddziaływania heglizmu i marksizmu nie włożono tak wielkiego nakładu „pracy” w *systematyczne paraliżowanie* wszelkiej energii towarzyszącej wykonywaniu pracy. Najwyraźniej u podstaw ich legło opaczne rozumienie natury wykonywania (Usus) charakterystycznego dla ludzkiej obecności w świecie materialnym. Nie dostrzeżono roli ludzkiego frui („szczęścia”) w akcie spełniania pracy. Praca autentyczna *jest przyjemnością*; cierpienie (labor) wypływa z konieczności nieustannego usuwania przeszkód swobodnej kreatywności. Przeszkodami tymi są reklamy, nieuczciwość, wykorzystywanie, etc. Przeszkody te winny być usuwane, a tym samym nieskrępowaną winna być swoboda *innowacyjnej* pracy o horyzoncie poza świat materialny wykraczającym. Norwid mówi: „piękno jest na to, aby zachwycalo do pracy, praca, by się zmartwychwstało”.

Można snuć domysły nad tym, jak dalece ideologia pruskiego etatyzmu wpłynęła na „filozofię pracy” wspomnianych myślicieli. Praca przymusowa (zorganizowana wedle marzeń Lwa Trockiego) jest zupełnie nieefektywna. Im większy przymus, tym praca gorsza. Ma to prosty wyraz w fizjologii ludzkiego organizmu: stres powoduje napięcie mięśni i – konsekwentnie – szybsze ich zakwaszenie. Tymczasem człowiek wykonując tę samą pracę swobodnie męczy się mniej. Z drugiej jednak strony, prostackie wyobrażenie potrzeby „relaksu” kazałoby czynić z pracy zabawę. Ludyzm *również* paraliżuje pracę. Człowiek „wyluzowany” pracuje źle. Do pracy efektywnej potrzeba *koncentracji*, a człowiek jest wciąż dekoncentrowany np. przez tzw. „muzykę”, pracuje nieefektywnie. Przeżycie harmonii musi tkwić samym sercu ludzkiego Usus, by ten dokonywał się sprawnie. Najlepiej widać to w wypadku pracy na roli – tu „warsztat pracy” to sama natura, która urzeka nas swym pięknem i czyni pracę czymś rzeczywiście przyjemnym – harmonizującym z naturą.

Hegel i Marks naturą gardzą – nawet jeśli miałyby to być biologiczna natura *ludzka*. Nastąpił rozdział między frui a uti. Współczesny homo faber spełnia funkcję inną niż homo ludens. Są to – zgodnie z zasadami utylitaryzmu⁵⁰¹ – dwie „komplementarne” *funkcje społeczne*: producenta i konsumenta Tymczasem te dwie strony ludzkiej obecności w świecie mogłyby się naturalnie splatać. Przede wszystkim chodzi tu (pokazuje się to wyraźnie) w wypadku pracy, ale kategoria Usus jest znacznie pojemniejsza i ona to pozwala zrozumieć, czym jest aktywność i wolność człowieka w świecie materialnym w ogóle.

„Uciążliwe” (laboriosum) definiujemy w terminach rozdzwiewku z tym, co dla człowieka naturalne. Etymologicznie jednak przymiotnik „laboriosum” pochodzi od „labor”. Mimo, że labor może znaczyć tyle, co uciążliwość lub cierpienie, wcale tego znaczenia zasadniczo mieć nie musi. Praca może być przyjemnością, a jest nią o tyle, o ile harmonizuje z wymogami ludzkiej natury rozumnej. „Praca przymusowa” to poniekąd *contradictio in adiecto*: wartość pracy polega na tym, że spełniana jest ona z najgłębszych racjonalnych i

Hiermit ist der Geist als *absolute Freiheit* vorhanden; er ist das Selbstbewußtsein [...] – Es ist [sich] seiner reinen Persönlichkeit und darin aller geistigen Realität bewußt, und alle Realität ist nur Geistiges; die Welt ist ihm schlechthin sein Wille, und dieser ist allgemeiner Wille. [...]

Diese ungeteilte Substanz der absoluten Freiheit erhebt sich auf den Thron der Welt, ohne daß irgendeine Macht ihr Widerstand zu leisten vermöchte. [...] sein Zweck ist der allgemeine Zweck, seine Sprache das allgemeine Gesetz, sein Werk das allgemeine Werk.

⁵⁰¹ Por. Rozdział XXXIV. USUS θ. Bonum utile w relacji do bonum honestum, s. 483, przyp. 507.

wolnych pobudek. W starożytności co prawda sądzono, że praca najemna a nawet wytwórcza wolną być nie może. Sądzono nawet, że praca fizyczna – jeżeli nie jest pracą na roli – jest pracą haniebną. „Ruch naturalny” wydaje się wyznaczać rytm pracy rolnika, ale zupełnie inaczej rzecz przedstawia się z tym, kto rzeczy wytwarza (produkuje) – bez bezpośredniego kontaktu z naturą; taki ruch jest raczej „ruchem przymuszonym” – stąd deprecjacja takiej pracy fizycznej. Wydaje się, że „zawody wolne” od takiej pracy fizycznej muszą być wolne. Popatrzmy jednak na pracę fizyka eksperymentatora lub na pracę wynalazcy (Edison, Tesla). Pewien aspekt tej pracy jest niewątpliwie pracą fizyczną. Postęp naukowo-techniczny (związany z eksperymentowaniem i wynalazczością) w starożytności pojawić się nie mógł – z omawianych tu przyczyn. Dopiero chrześcijaństwo ten „podział” zniósł. Niewolnictwo może być czymś haniebnym *samo w sobie* i praca najemna – również. Wszelako niewola i posłuszeństwo podjęte sub specie aeternitatis przywraca prawdziwie duchowy charakter każdej pracy. Bez tego dowartościowania pracy fizycznej postęp techniczny nigdy by się w Europie pojawić nie mógł.

Rozdział XXXII. USUS ζ. Usus matrimonialis

Wspólnota ekonomiczna jest – według Arystotelesa – wtórna w stosunku do wspólnej rodzinnej. Pracujemy dla kogoś, tzn. dla osoby przez nas wybranej, a stąd Usus zasadniczo dotyczy osób. Nie „posługujemy się” nimi, ale przykładamy (utimur) swój własny intelekt i wolę do realizacji ich dobra.

Dlatego pierwotnym w stosunku do wykonania pracy jest usus matrimonialis. Jeżeli jest on czynnością prawdziwie ludzką, to musi być poprzedzony przez sformułowanie intentio – obu małżonków. Za tą zgodnością co do celu życia idzie „uradzanie się” nad nim in concreto (consilium), a potem electio – wybór. Wybranie jest nieodzownym elementem decyzji, po którym nastąpić ma usus matrimonialis. Ten ostatni „intuicjoniści” współczesności biorą od strony czysto fenomenalnej – nie dostrzegając różnicy między „animale” człowieka i doskonalszych kręgowców. Wielką wagę przypisuje się „intensywności” emocji, która jest jednak kwestią przypadkową, jeżeli nie wypływa z silnego i wyraźnego zamierzenia celu. Miotani przelotnymi porywami uczuć ludzie bywają niezdolni do nawiązania *trwałych* związków. Namysł nad wspólnym życiem może się rozciągać na całe lata, a mimo to decyzji brak będzie dojrzałości. Można nie zdawać sobie dokładnie sprawy z celu małżeństwa – z *zasadniczego* celu. Bohater „Ogniem i mieczem” podjął decyzję o zawarciu małżeństwa w kilkanaście godzin – i była to decyzja *zupełnie dojrzała*. Była taką dlatego, że dojrzałą była osobowość moralna Skrzetuskiego, a pojęcie co do celu (intentio) ludzkiego życia podzielał on z kobietą przez siebie wybraną. Czas nie jest sprawą zasadniczą: dojrzałą decyzję dojrzały człowiek może powziąć w kilka godzin, podczas gdy ta sama decyzja dla osoby niedojrzałej wymagałaby może nawet długich lat namysłu. Przykładem takiej osoby jest również Sienkiewiczowski Płoszowski.

Życie rodzinne i małżeńskie jest postacią żywej ludzkiej obecności w świecie. Towarzyszy mu (idzie *za nim*) owe frui – przeżycie spełnienia, ale Usus jest również *poprzedzony* przez frui, zgodnie z ogólnym schematem decyzji ludzkiej. „Ciche «Tak» zadźwięczało jak rajska muzyka w uszach pana Skrzetuskiego i zaraz wydało mu się, że w nim przynajmniej dziesięć serc bije; w oczach mu pojaśniało wszystko, jakoby promienie słoneczne na świat padły, uczuł w sobie jakieś moce nieznane, jakieś skrzydła u ramion” (Ogniem i Mieczem, rozdz. IV).

Zadzierzgnięcie więzi małżeńskiej jest decyzją. Ta decyzja jest poprzedzona przez wspólny plan życia (inquisitio; consilium); przez zwrócenie woli dwojga ludzi ku temu samemu Celowi (o czym mówi w De anima Arystoteles), ale też i przez radość płynącą z odkrycia harmonii i ładu świata naturalnego i jego zależności od Przyczyny Transcendentnej. „Żeby mnie kto złotem i dostojęstwem obsypał, wołałbym takie słowa twoje [że mnie miłujesz], bo czuję, że prawdę mówisz, choć sam nie wiem, czym na takowej dobrodziejstwa od ciebie zarobić mogłem” „- Boś miał litość nade mną, boś mnie przyciągnął i ujmował się

nade mną, i takimi słowu do nie mówił, jakich wprzód nigdy nie słyszałam.” (Ogniem i Mieczem, rozdz. VII).

Doświadczenie piękna ciała osoby, co do której domniemywa się tej samej intentio, jest jakby zdumieniem nad niepospolitością tego oto przedmiotu (tego oto ciała) wobec pospolitości zwykłych przedmiotów materialnych. To fundamentalne frui (upodobania w naturze i w jej zależności od Boga) sprawia, że frui, które idzie za małżeńskim Usus jest realne, wolne od płytkiej emocjonalności; jest radością bardziej niż przyjemnością; rodzi rzeczywisty pokój, którego człowiek potrzebuje więcej niż jakichkolwiek dóbr materialnych. Chodzi o to, co w pełni zgodne z naturą ludzką.

Współczesny antynaturalizm neguje istnienie *niezmiennej* natury ludzkiej, w czym – paradoksalnie – zgadza się tzw. obecnie „naturalizmem”: nie odróżniającym specyfiki natury ludzkiej od natur bytów innych. Podwaliny zostały położone w epoce „renesansu”. Luter twierdzi de facto, że działanie zgodnym z naturą nigdy być nie może (nie może być po prostu dobrym), a człowiek (nawet) święty – grzeszy w ogóle dokonując *jakiegokolwiek* czynu. „Usprawiedliwia” go tylko ufność w „dobroć” Boga. W danym zaś razie, to nie tyle sam Bóg daje usprawiedliwienie, co człowiek „wymyśla” sobie „boga” odpowiadającego jego „potrzebom religijnym”. Pociąga to za sobą i tę konsekwencję, że zamykamy oczy na wszelkie dobro, które mogłoby istnieć w *realnym świecie*.

Dotyka to problemu usus matrimonialis. Z punktu widzenia utylitaryzmu jest on „dobry”, bo jest przyjemny – i to jest de facto jedyne kryterium jego wartości. Gdzie jednak miejsce na godziwość czynu ludzi związanych przysięgą małżeńską? Gdyby małżeństwo samo w sobie nie było dobrem godziwym, bo zgodnym z naturą ludzką, a nadto odwzorowaniem naturalnego działania Drugiej Osoby Trójcy w Kościele, to konsekwentnie nie byłoby ono dobrem, a może tylko mniejszym złem. Remedium infirmitatis istotnie coraz częściej pojmuje się jako zasadniczy cel małżeństwa. Przewrotnie przy tym wyklada się sens 7. rozdziału I Listu do Koryntian. [9] Quod si non se continent, nubant. Melius est enim nubere, quam uri. Tomasz z Akwinu zastanawia się, co jest przedmiotem porównania (lepiej ... niż ...).⁵⁰² Małżeństwo jest dobrem, a uleganie namiętnościom (uri) – jak w staropolskim

⁵⁰² Super I Cor., cap. 7 l. 1 [...] Deinde cum dicit sed unusquisque, assignat rationem quare secundum indulgentiam matrimonium permiserit, quia scilicet non quilibet tantae virtutis donum accepit a Deo, ut scilicet possit totaliter continere, sicut et dominus dixit Matth. XIX, 11: non omnes capiunt verbum hoc, sed qui capere potest, capiat. Et hoc est quod dicit: vellem quidem omnes esse continentes, sed unusquisque proprium, id est, secundum certam mensuram, habet donum ex Deo, alius quidem sic, puta ut in virginitate Deo serviat, alius vero sic, id est, ut Deo serviat in matrimonio, secundum illud Matth. XXV, v. 15: uni dedit quinque talenta, alii vero duo, alii vero unum, unicuique secundum propriam virtutem. Et Sap. VIII, 21: scivi quoniam aliter non possum esse continens, nisi Deus det, et hoc ipsum erat sapientiae scire cuius esset hoc donum. Deinde cum dicit dico autem, etc., exponit quod obscure dixerat. Et primo quantum ad hoc quod dixerat: volo omnes homines esse sicut meipsum, quia scilicet hoc est absolute melius. Unde dicit dico autem, scilicet exponendo, non nuptis, id est, virginibus, et viduis: bonum est illis si sic permanserint, scilicet continentes, sicut ego, secundum illud Sap. c. IV, 1: quam pulchra est casta generatio cum claritate. Secundo quantum ad hoc quod dixerat: sed unusquisque, etc., quasi dicat: quia non quilibet hoc donum accepit a Deo ut contineat. Unde dicit quod si non continent, id est, si donum continendi non acceperunt, nubant, id est, matrimonio iungantur, secundum illud I Tim. V, 14: volo iuvenes nubere. Et assignat rationem, subdens melius est enim nubere, quam uri, id est, concupiscentia superari. Concupiscentia enim est calor quidam noxius; qui ergo concupiscentia impugnatur, calescit quidem, sed non uritur, nisi humorem gratiae perdat a concupiscentia superatus. Unde Iob XXXI, 12 dicitur: ignis est usque ad

„gorzej” – złem. Stwierdzenie, że dobro jest lepsze od zła, jest pozbawione sensu. Zło jest prywacją, a ta nie dopuszcza „mniej” i więcej”. Nie można być mniej lub bardziej obecnym, czy też „więcej być” (Marcel). Człowiek albo istnieje albo nie istnieje. Porównywać możemy tylko dobro mniejsze i większe; zło mniejsze i większe – i wybierać stosownie do tego. Stąd też przedmiotem porównania, jak pisze Tomasz – jest zło wyrzeczenia się największej doskonałości bezżeństwa i zło *ulegania* pokusom. Stosownie do tego, porównujemy większe dobro (jakim jest dziewictwo) z dobrem mniejszym, jakim jest stan małżeński. A jednak jedno i drugie jest dobrem godziwym, a stwierdzenie, że małżeństwo miałoby w sobie coś niegodziwego jest – jak pisze św. Franciszek Salezy – przewrotne i heretyckie.

Brak definicji małżeństwa w terminach pozytywnych stwarza okazję do redefinicji małżeństwa. Jeżeli byłoby ono „mniejszym złem”, to z uwagi na unikanie rozwiązłości należałoby – rzekomo – sankcjonować związki, w których znamiona rozwiązłości nie są dość jasno widoczne.

Małżeństwo samo w sobie jest dobrem godziwym, a fakt, że usus matrimonialis może być godziwym również (tzn. nie musi być *używaniem* zasadniczo) wynika z tego, że dobro godziwe, jakiego sobie w sakramencie (lub tylko przysiędze) małżonkowie udzielają, jest darem miłości: jest darem, który ma być *trwale posiadany*. Czynią oni wzajemnie dar się ze swych ciał tak się sobie ofiarując: ślubują, że to dobro, jakim jest ciało każdego człowieka, będzie przez drugą stronę *trwale posiadane*. Wybranie (electio) to obdarowanie dobrem, które ma być trwale posiadane.⁵⁰³

Idealista na to oczywiście odpowie, że „wolnym” w świecie przedmiotów materialnych człowiek naprawdę być nie może, a więc do takiej ofiary jest organicznie niezdolny. Istotnie, znaczna część ludzi bywa niezdolna do tej ofiary, o czym wyraźnie mówi Ewangelia. Nie znaczy to jednak, by człowiek *zasadniczo musiał* być do ofiarnej miłości niezdolny; by był w ogóle niezdolny do tego, by ofiarować w posiadanie własne swe ciało osobie innej tak, by ta „używała” go – nie poniżając zarazem.

Biorąc wszelko pod uwagę okoliczności czynu moralnego można by przypuszczać, że nie mogę na przykład zagwarantować osobie innej, że za rok nie zachoruję obłóźnie, a przysięga złożona mnie nie „skarże” danej osoby na życie w celibacie – może do końca życia. Wielość okoliczności materialnych wydaje się stać na przeszkodzie wolności ofiary, o której mowa. „Realistycznie” zrezygnować musielibyśmy z posiadania na rzecz usus-używania. Pytaniem wobec tego zasadniczym jest pytanie, czym jest posiadanie ciała w *pełnym* tego słowa znaczeniu.

Wielu sądziło, że pragnienie posiadania dóbr materialnych samo w sobie może uchybiać godności człowieka, który jest wszak powołany do posiadania dóbr wyższych. Zwracając się ku temu, co cielesne, odwracać się musimy – jak się sugeruje Platon w Politei – od tego, co duchowe. Otóż musiałyby być tak, gdyśmy wzięli Usus w znaczeniu partycypacji,

consummationem devorans, et universa eradicans germina. Est autem hic attendendum quod apostolus utitur abusiva comparatione; nam nubere bonum est, licet minus, uri autem est malum. Melius est ergo, id est magis tolerandum, quod homo minus bonum habeat, quam quod incurrat incontinentiae malum; et hoc est quod supra dixit propter fornicationem, scilicet vitandam, unusquisque suam uxorem habeat, etc., et postmodum: ne tentet vos Satanas propter incontinentiam vestram.

⁵⁰³ Summa Theol. I, q. 60, a. 3, c.

nie czyniąc zarazem różnicy między celem transcendentnym, a celem, jakim jest nasze działanie. Posiadać „wiele” to czasem – istotnie – posiadać tylko nietrwale. A jednak nie posiadając w ogóle (rzeczy od nas odrębnych) żyć nie możemy: są one bowiem „szczeblami”, na których wspieramy się dążąc do Dobra Samego. Używamy ich (utimur) w tym celu. Rozumne rozpoznanie celu sprawia, że rzeczy wprzód posiadamy, a potem tylko nimi się posługujemy. Życie nasze trwa (przeciętnie) 70 lat. Wraz ze śmiercią (lub porywem namiętności) nasz „stan posiadania” ulegałby znaczeniu, gdybyśmy go nie opierali na rozpoznaniu ładu naturalnego świata, który *nie może ulec zmianie*. To rozpoznanie jest źródłem działania tego oto człowieka, ale nadto i tej osoby, której to, co posiadane, zostaje dane.

Dobro jest dobrem o tyle, o ile może być trwale posiadane. Miłość polega na udzielaniu tego dobra, a wola osoby obdarowanej spoczywa w posiadanym przez siebie dobru. Dar jednak wymaga rozpoznania danej osoby jako realnej.

Współczesny neoplatonizm to wszystko odrzuca. Miłość przestaje być ofiarą, a zaczyna być „udzielaniem *samego siebie*”. Pociąga to za sobą i to, że bez owej discretio (rozpoznania); bez różnicy „udzielamy” dobra i *zła*, które jest w nas. Nie można też powiedzieć by, Janowe Deus caritas est dało się zrozumieć w terminach neoplatońskich – jako emanacja. W wypadku człowieka miłość musi polegać na udzieleniu dobra *jakiegoś*, a nie na „narzucaniu samego siebie” – osobie innej. Realistycznie bowiem musimy wziąć pod uwagę fakt, że pewnych rzeczy uczynić nie możemy, a – z drugiej strony – te, które uczynić możemy (to, co jest w naszej mocy) nie zawsze jest bezwarunkowo dobre – niedoskonałość charakteru przesadza o tym, że nawet wydawałoby się rzetelny dar bywa skażony przymieszką moralnego nieładu tkwiącego w nas (egoizmu, zachłanności lub czego podobnego). Stąd też miłość bez owej discretio prawdziwą miłością nigdy nie jest.

Małżeństwo – jak pisze Arystoteles – ma na względzie partycypację w *podobieństwie* do wieczności Boga, przy czym partycypacja oznacza *działanie* w relacji do celu, który sam urzeczywistniany przez nas być nie może. Arystoteles nie odrzuca w *całości* pojęcia partycypacji, uściśla jedynie jego znaczenie: nie jest to przyjmowanie, ale działanie. Tomasz zaś dopowiada, że „działaniem” sensu largo (życiem w pierwszym z wymienionych powyżej znaczeń) jest partycypacja we własnym akcie istnienia. Ciąg pokoleń, idący potencjalnie w nieskończoność, stanowi *słabe* naśladowanie wieczności Boga, bo ludzi do istnienia nie powołujemy, gdy ich płodzimy. Przez partycypację stajemy się płodni podobnie jak płodnym jest sam Bóg, gdyż posiadanie określonej natury umożliwia akt rodzenia. Stąd też posiadanie w małżeństwie to zasadniczo posiadanie potomstwa, a zasadniczym celem małżeństwa jest to posiadanie w relacji rodzicielstwa. *Ten dar jest faktem*. Remedium infirmitatis zasadniczym celem być nie może.

Wulgaryzacja języka potocznego pokazuje, jak wielkich spustoszeń dokonał w umysłach ludzi utylitaryzm. W Psalmie 21 czytamy: 30 [...] καὶ ἡ ψυχὴ μου αὐτῷ ζῇ, [31] καὶ τὸ σπέρμα μου δουλεύσει αὐτῷ. „A dusza moja iemu będzie żyła: y nasienie moje będzie mu służyć”. Staropolszczyzna Wujka nie wzdraga się przed dosłownym tłumaczeniem „sperma-nasienie” (w BT mamy „potomstwo”). Samo użycie wyrazów związanych z fizjologią człowieka w sferze „sacrum” wydaje się dziś bodaj bluźnierstwem. Warto zastanowić się, dlaczego tak jest. Dlaczego wulgarne określenie stosunku płciowego jest

zarazem określeniem czynności upadlającej lub krzywdzącej? Czyż *usus matrimonialis* sam w sobie nie ma (mieć nie może; nie powinien) cech godziwości?

Zwierzęta świadomości posiadania siebie nawzajem nie mają i mieć nie mogą. Znaczna część związków ludzkich opierających się na satysfakcji emocjonalnej, również tej trwałości nie może dać. Nie może dać też „szczęścia” w pospolitym tego słowa znaczeniu, bo szczęście, co do którego trwałości mielibyśmy wciąż obawy, wcale szczęściem nie jest. Przemijająca (nietrwała) satysfakcja emocjonalna jest na dłuższą metę zawsze źródłem frustracji.

Specjalnie zaś z możliwością trwałego i niezagrożonego niczym posiadania potomstwa wiąże się godność kobiety. Przyjmuje się, że zaistnienie człowieka to moment zapłodnienia komórki jajowej. Wszelako „dramat życia” zaczyna się dopiero w momencie implantacji (znaczna część embrionów nie jest implantowana). Nie ulega kwestii, że implantacja – obok strony fizjologicznej związana jest ze stanem emocjonalnym przyszłej matki. Stąd m.in. problem bezpłodności. Nie można powiedzieć, że „akceptacja” ze strony przyszłej matki stanowiła o człowieczeństwie; nie mamy tu *bezpośrednio* czynności woli, czyli serca. Gdyby uczucia doskonale podlegały woli, akceptacja ta równałaby się przyjęciu daru nowego życia (trwałe tego życia posiadanie), ale uczucia to nie wola. Faktem jest jednak, że u źródeł ludzkiego życia mamy kobiece „fiat” „wypowiedziane” bodaj w rudymenarnej formie. Ciało kobiety z natury jest otwarte na przyjęcie życia, tak samo jak jej serce. Zadaniem moralnym jest doprowadzenie do wewnętrznej integracji tego pierwszego „fiat”.

Wiadomo, że wola bywa pociągana przez szereg wyobrażeń, które nasuwają się przemożnie lub wręcz nachalnie. Reklamy, które wulgaryzują cielesność człowieka (komercjalizując ją), a specjalnie poniżają godność ciała kobiecego, czynią z niego element manipulacji w celu nabywania dóbr materialnych. Mogą w ten sposób rozerwać integralność aktu kobiecego Fiat. Te dość prostackie formy „komunikacji społecznej” nie są wszakże jedynym zagrożeniem dla integralności aktu serca. Obok tego pojawiają się namiastki rozumności (nauki), które sugestywnie przekonują co do „praw człowieka” itp. – z motywów ideologicznych, nie zaś naukowych. Są one sugestywne, gdyż przeciętny człowiek zasadami nauki nie jest w stanie się kierować z uwagi na trudność ich zrozumienia. Wola (serce) idzie z natury za informacją intelektu, ale w miejsce intelektu i wiedzy (która jest sprawnością intelektu) pojawia się pseudo-wiedza; ideologia „równości”. Równość w znaczeniu oświeceniowym sprowadza się do niszczenia ładu społecznego, który zawsze musi się opierać na uporządkowaniu różnorodności bez niweczenia tej ostatniej. Prawo (stanowione) nie jest nauką, ani też nie ma (jak sądził Kant) jej cech. O wartości nauki decyduje nie tyle „powszechność”, co ład rozumowania. Prawo polega na wprowadzaniu tego ładu w okoliczności materialne. Prawo może jednak za aksjomaty przyjąć pseudo-zasady, a wówczas staje się prawem zbrodniczym. Człowiek (jednostka) zobowiązany jest w danym razie do jego odrzucenia wbrew („prawodawczej”) woli większości.

Przeciwstawienie się „woli prawodawczej” zakazującej niezabijania nienarodzonych jest praktycznie trudne. Emocje biorą górę nad trzeźwym namysłem, który powinien dawać jasną dyrektywę działania. „Manifestanci”, którzy *tylko krzyczą* – tym samym *nie myślą*. Natomiast ludzie zupełnie bezbronni „krzyczeć” właśnie nie mogą – odbiera się im bowiem

prawo do czegokolwiek poza prawem przeżycia własnej śmierci; utraty własnego życia złożonego na ołtarzu Molocha „wolności”.

Konsekwencje takich motywowanych ideologią wyborów są tragiczne również dla osób, które ich dokonały. „Fiat”, które jest naturalnym powołaniem kobiety, ulega dezintegracji; wola staje się przedmiotem, a człowiek staje się przedmiotem manipulacji. Tak jak w systemie realnego lub narodowego socjalizmu ofiara może sama zapragnąć stać się zbrodniarzem – w nadziei uniknięcia osobistej odpowiedzialności. A jednak „zakrzyczeć” prawdy się nie da: człowiek jest tym, czym jest, a żadne, nie wiedzieć jak „postępowe” ideologie, nie mogą zmienić jego natury. Na tej (rozumnej) naturze człowieka opiera się jego godność. Stąd też kobieta, która (jak dawniej sądzono) godność traci wskutek przemocy (bywa „zhańbiona”), wcale de facto jej tracić nie musi, o ile wola jej trwale lgnie ku temu, co tkwi poza maską lichych i wulgarnych stosunków społecznych, w wybiega ku życiu-w-przyszłości: czy to w horyzoncie lat i wieków, które upłyną aż do końca istnienia ludzkości, czy też w horyzoncie wieczności w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Wspominając o celu Wcielenia, zaznaczyliśmy istnienie tego nadprzyrodzonego (dla człowieka, nie: Boga) celu życia. Chrystus był Człowiekiem Doskonałym (Potomkiem Dawida). Czy Jego Matka mogła po Jego narodzinach zrodzić inne dzieci? W sensie przyrodzonym – nie, gdyż uchybiałby to doskonałości Człowieka Doskonałego (istniałby cel Odeń doskonalszy). Do końca wieków rodzić jednak będzie do życia wiecznego *przybrane* siostry i braci Chrystusa. W tym Jej powołaniu pokazuje się w pełni godność kobiety: przez nią przychodzi życie. Przez Nią na wieczność „posiadziemy nasze dusze” – a nie jakiegokolwiek dobro materialne. Luc. 21. 19. ἐν τῇ ὑπομονῇ ὑμῶν κτήσασθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν. In patientia vestra possidebitis animas vestras. W cierpliwości waszój otrzymacie dusze wasze (BW).

Za Dionizym⁵⁰⁴ Tomasz pisze, że skutkiem działania miłości – jest „zmiękczenie serca”, przeciwna obdruatio – zatwardziałości serca.⁵⁰⁵ Różni się to wszelako zasadniczo od *rozmięszczania* charakteru, czułościowości przejawiającej się na przykład w infantylnym stosunku do („cierpienia”) zwierząt. Stąd – o ile liquefactio cordis może być czymś pożądanym⁵⁰⁶ – to mollificatio uczuć jest czymś właśnie *nienaturalnym*. Miętkość charakteru

⁵⁰⁴ Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 1 arg. 4 [...] Dionysius, inter proprietates amoris ponit acutum et fervidum; et etiam liquefactio ponitur effectus amoris; Cant. 5, 6: anima mea liquefacta est. Dionysius etiam ponit effectum amoris extasim, idest extra se positionem. [...].

⁵⁰⁵ Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 1 ad 4 [...] amor dicitur liquefacere cor, quia liquidum suis terminis non continetur; et contraria dispositio dicitur cordis duritia.

⁵⁰⁶ Super Psalmo 21 n. 11 [...] Alia est fortitudo animae, quae consistit in corde; unde dicit, factum est cor meum tamquam cera liquescens. Quaerit Augustinus quomodo de Christo capite verum sit: quia hoc videtur provenire ex superabundanti timore, quod non est dicendum de Christo: quia etsi fuerit in eo timor naturalis, non tamen fuit tantus quod liquesceret cor. Et ita intelligitur de Christo non secundum se, sed quantum ad membra; quae quidem sunt cor Christi, quae et praecipue diligit: Phil. 1: eo quod vos habeam in corde. Et sequitur, testis est mihi Deus, quomodo cupiam vos esse in visceribus Jesu Christi. Hi fuerunt apostoli qui fuerunt ossa ad sustentandum infirmos in Ecclesia, sicut ossa sustentant carnes: Rom. 15: debemus nos firmiores imbecillitatem infirmorum sustinere. Et fuerunt corda eorum sicut cera liquescens. Primo mala liquefactione per timorem, sicut in fuga discipulorum: Matth. 26: tunc relicto eo fugerunt omnes. Et in negatione Petri: Luc. 22: at ille negavit, dicens,

(mollities) jest bardzo poważną wadą moralną, a dopatrywanie się w takim rozmiękczeniu, w takiej czułościowości zasługi jest czymś niedorzecznym.⁵⁰⁷ Wrażliwość wszelako, która bywa określana podobnie, jest raczej naturalną dyspozycją somatyczną, za którą idzie inteligencja w zwykłym tego słowa znaczeniu.⁵⁰⁸ „Dojrzewa” ona tylko w specjalnie korzystnych warunkach.

homo nescio quid dicis. Secundo bona liquefactione, sicut in conversione discipulorum, ut patet in Petro et Andrea. Vel dicendum quod liquefactio etiam est amoris. Cant. 5: anima mea liquefacta est. Res antequam liquefiat, dura est et constricta in se; si liquescit, diffunditur et tendit a se in aliud. Timor etiam quandoque indurat, quando scilicet non est magnus: et sic est etiam de amore: quia quando supervenit amor, tunc homo tendit in aliud quod ante in se erat. Et de hac liquefactione potest exponi etiam de Christo secundum quod est caput: nam hoc liquefieri et est a spiritu sancto, et est in medio ventris, idest affectus. Vel per cor Christi intelligitur sacra Scriptura, quae manifestat cor Christi. Hoc autem erat clausum ante passionem, quia erat obscura; sed aperta est post passionem, quia eam jam intelligentes considerant, et discernunt quomodo prophetiae sint exponendae.

⁵⁰⁷ Summa Theologiae I-II, q. 102 a. 6 ad 6. [...] Prohibetur etiam quod mulier non usurpet sibi doctrinam, vel alia virorum officia; vel vir declinet ad mollities mulierum.

Summa Theologiae II-II, q. 64 a. 5 ad 5. Ad quintum dicendum quod ad fortitudinem pertinet quod aliquis ab alio mortem pati non refugiat propter bonum virtutis, et ut vitet peccatum. Sed quod aliquis sibi ipsi inferat mortem ut vitet mala poenalia, habet quidem quandam speciem fortitudinis, propter quod quidam seipsos interfecerunt aestimantes se fortiter agere, de quorum numero Razias fuit, non tamen est vera fortitudo, sed magis quaedam mollities animi non valentis mala poenalia sustinere, ut patet per philosophum, in III Ethic. et per Augustinum, in I de Civ. Dei.; Sententia Ethic., lib. 3 l. 15 n. 15.

Summa Theologiae II-II, q. 125 a. 2 ad 2. Ad fortem autem pertinet ut se exponat periculis mortis propter bonum, sed ille qui se periculis mortis exponit ut fugiat servitutem vel aliquid laboriosum, a timore vincitur, quod est fortitudini contrarium. Unde philosophus dicit, in III Ethic. quod mori fugientem inopiam vel cupidinem vel aliquid triste, non est fortis, sed magis timidi, mollities enim est fugere laboriosa.

Summa Theologiae II-II, q. 138 a. 1 ad 2. Deliciosi autem dicuntur qui non possunt sustinere aliquos labores, nec aliquid quod voluptatem diminuat, unde dicitur Deut. XXVIII, tenera mulier et delicata, quae super terram ingredi non valebat, nec pedis vestigium figere, propter mollitiem. Et ideo delicia quaedam mollities est. Sed mollities proprie respicit defectum delectationum, deliciae autem causam impeditivam delectationis, puta laborem vel aliquid huiusmodi.

Sententia Ethic., lib. 7 l. 7 n. 11. Delitia enim est quaedam species mollitiei. Mollities enim refugit inordinate omnem tristitiam, sed delitia proprie refugit tristitiam laboris.; Sententia Ethic., lib. 7 l. 1 n. 15.

Sententia Ethic., lib. 7 l. 7 n. 13. Sed tunc dicitur aliquis incontinens et mollis si quis vincitur a talibus tristitiis et delectationibus contra quas multi possunt, si tamen hoc quod non potest resistere huiusmodi passionibus non sit propter naturam generis ex qua posset ei esse grave quod aliis esset leve, sed propter aegritudinem, scilicet animi, quae provenit ex mala consuetudine; sicut mollities propter naturam generis invenitur in regibus Scytharum qui delicate nutriti non possunt labores et tristitias ferre, et sicut etiam est de feminis per comparisonem ad masculos propter infirmitatem naturae.

⁵⁰⁸ Contra Gentiles, lib. 2 cap. 90 n. 2. Quia oporteret illud corpus maxime esse aequalis complexionis, secundum suum genus, inter cetera corpora mixta: cum videamus tanto corpora mixta nobiliores formas habere quanto magis ad temperamentum mixtionis perveniunt; et sic, quod habet formam nobilissimam, utpote substantiam intellectualem, si sit corpus mixtum, oportet esse temperatissimum. Unde etiam videmus

quod mollities carnis et bonitas tactus, quae aequalitatem complexionis demonstrant, sunt signa boni intellectus.
Complexio autem maxime aequalis est complexio corporis humani.

Rozdział XXXIII. USUS η . Funkcja społeczna

Funkcja społeczna człowieka wydaje się współcześnie dominować nad ujęciem jego natury, a nawet nad uznaniem go za osobę (*personam esse*). Czynności ludzkie mogą być nadto poczytywane za *sui generis* funktory, a źródła i kresy ludzkich działań – za wtórne do samych działań. Jeżeli działania te przyrównać by linii, to „naturą” będzie to, co konstytuuje się w wyniku ich „przecięcia”. Stało się tak za sprawą neokantyzmu.

Zastanawiając się nad możliwością poszerzenia roli czystej logiki w systemie nauk (czy też raczej: jej wartości *dla* tegoż sytemu nauk) Cassirer podejmuje wprzód polemikę z Arystotelesowską koncepcją logiki. Przyjmuje, że logika Arystotelesowska milcząco przynajmniej czyni założenia metafizyczne, a mianowicie co do istnienia substancji. Użycie predykatu w stosunku do rzeczownika usprawiedliwione by było tym, że rzeczownik dany „nazywa” właśnie jakąś substancję, powiedzmy – konia. Cassirer nie widzi innych możliwości tej logiki poza tym, że syntetycznie – na zasadzie ekstensji pojęć – prowadzić musi do zupełnie abstrakcyjnego pojęcia Bytu w rozumieniu Heglowskim (choć to nazwisko w tym kontekście się nie pojawia). To, że inferencji tej brak u Arystotelesa, wynikać ma z faktu, że poszczególnym substancjom przypisuje się naoczność, a zatem pojęciom o nich – określoną wartość opisową. To jednak – zdaniem Cassirera – nie jest to równoznaczne z afirmowaniem wartości logiki po prostu. Rzeczywistość bowiem u Arystotelesa była materialnym korelatem czystych pojęć logicznych. Tego zaś szablonu (naiwnego realizmu) Cassirer chce uniknąć.

Chce go uniknąć za wszelką cenę, czego konsekwencją jest u niego zatarcie różnic między poszczególnymi naukami. U Arystotelesa różnią się one co do metody. Wzorową zaś dla Cassirera byłaby metoda logiki matematycznej. Uogólnianie poza schematem przyjętym jako wzorcowy w ten właśnie sposób jest puste. Cassirer nie widzi jednak wartości powszechnika dla ustalania związku przyczynowo skutkowego (*commune per causalitatem* Awicenny). W istocie zaś odkrycia nauki prowadziły do uogólnień tego typu, a oczekiwana (a przynajmniej: pożądana) jest obecnie tzw. teoria wszystkiego (takich powiązań zjawisk). Ceną dokonywania uogólnień ma być, zdaniem Cassirera, „zapominanie” o tym, do czego te ogóły mogłyby się odnosić. Otóż jeżeli popatrzymy na teorię elektromagnetyzmu, to jest ona istotnie uogólnieniem: teorii gazów, teorii światła, ruchu falowego. O tych jej zastosowaniach bynajmniej nie „zapominamy”: wszystkie te uprzednio odseparowane działy fizyki dzięki teorii oddziaływań elektromagnetycznych dają się dobrze i w sposób prosty opisać. Być może tego nie widać w matematyce, a faktem jest, że Cassirer pragnie logikę matematyczną uczynić *jedyną* metodą. Analogicznie rzecz przedstawia się w filozofii. Jeżeli Arystoteles wypracowuje „abstrakcyjne” pojęcie formy, to analogicznie daje się ono stosować; (1) do teorii poznania: forma jest pryncypium rozumienia; (2) do teorii powstawania: forma jest zasadą powstawania rzeczy; (3) do moralności: forma jest doskonałością tego, kto spełnia daną czynność. Nie widać jednak, jak – według Cassirera – funkcjonalizm miałby się stosować do etyki. A ma się stosować do *wszystkich* bez wyjątku nauk.

Arystotelizm obwinia Cassirer o reifikację elementów poznania za szkodą dla zasady regulatywnej poznania jako całości, która – według niego – ma być funkcją. Tak jak w matematyce $f(c) = d$; tak też ogólnie: funkcja ma mieć pierwszeństwo przed rzeczami (c, d), do których się stosuje. Określa ją Cassirer też mianem relacji. I w tym punkcie powstaje problem zasadniczy: zrozumienia, „czym” relacja w ogóle jest. Cassirer wydaje się przyjmować intuicyjne pojęcie relacji.

Kategoria ta pochodzi od Arystotelesa, a zatem trzeba by się jakoś do niej odnieść. Cassirer zaś czyni z kategorii *substancji* kościec budowli filozofii klasycznej, a zarazem wyraz naiwnego patrzenia na rzeczywistość, w której miałyby występować stałe punktu odniesienia, których – zdaniem Cassirera – być nie powinno. „Relatywizm” miałby bowiem gwarantować wgląd w *całość możliwego* poznania, w obiekty – wtórnie. Nawiasowo wspomina on o tym, że nowożytny arystotelizm poszedł w kierunku prymatu esencji, a niekiedy tylko – przeciwnie – sądu. Ma tu zapewne na myśli Brentana. W tomizmie egzystencjalnym – znacznie później – prymat sądu nad konceptualizacją występuje dość wyraźnie. Występuje w nim też idiosynkrazja w stosunku do abstrakcjonizmu, podobna do tej widocznej u Cassirera. Abstrakcja musi prowadzić do wyodrębnienia przynajmniej różnych aspektów poznawczych, a konsekwentnie: różnych co do metody nauk. Tej zaś potrzebie Cassirer przeczy i na to godzić się nie chce. Jednak nie wyjaśnia, jak wyodrębnienie nauk można zarzucić nie niszcząc zarazem tychże nauk. Kompetencja naukowa wydaje się bowiem zakładać świadomą rezygnacją („abstrakcję”) z wypowiadania twierdzeń *poza wąsko pojętą* naukowość wykraczających. Cassirer tylko sugeruje, że „czysta” (zupełnie formalna) logika dawałaby większe możliwości rozwoju ludzkiego ducha, niż logika tradycyjna. W obrębie tej ostatniej, trzeba by jako minimum przyjąć przynajmniej odróżnienie logiki materialnej i formalnej. Podział na poszczególne nauki różne co do metody jest poniekąd konsekwencją tego pierwszego. Otóż to właśnie Cassirer odrzuca. Zakłada się, że czysta logika dawałaby większe korzyści niż „materialna”. Ale tego się nie dowodzi.

Stawiając w centrum rozważań relację (jej pojęcie) Cassirer wydaje się jednak nie rozumieć znaczenia tegoż pojęcia. To, że jest ono kategorią w systemie Arystotelesa, należałoby wytłumaczyć po równi z faktem, że jest „czymś”, co w ogóle kategoryalizację musi poprzedzać. Niekoniecznie jako „sąd egzystencjalny”.

Tò $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ $\tau\iota$ tłumaczymy zazwyczaj jako relację, bo też wszystko musimy próbować jakoś przecież nazwać. To, że Cassirer posługuje się pojęciem funkcji, w niczym nie zmienia faktu, że jest to *przedstawienie*, a jako takie ma – inkryminowaną przez Cassirera – rzeczywistość psychiczną. Jak pisze sam Cassirer, nie ma znaczenia, czy pojęciom (słowom) przypiszemy rzeczywistość fizyczną, czy psychiczną. I tak będą one „naiwne”. Czy pojęciu funkcji tej naiwności brak?

Tò $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ $\tau\iota$ jest przypadłością, a zatem *czymś* w stosunku do substancji wtórnym. Podręcznikowe ujęcie mówi: relacje muszą wspierać się na substancjach. Tym byłaby istota relacji jako przypadłości. Ale nie jest to istota relacji jako takiej, bo w tym wypadku trzeba by ją raczej nazwać *relatywem*. Relatyw sam z siebie *nie jest czymś* (inkryminowaną „rzeczywistością obiektywną”). Cała „istota”: bycia – powiedzmy – synem polega na odniesieniu do ojca i vice versa. Arystoteles pisze, że to, co wprzód poznajemy „ma znikomą ilość bytu”, zatem na pewno nie mówi, że poznajemy wprzód substancję rzeczy. Naprzód

poznajemy „funkcję” wiążącą to, co później wyodrębnimy jako dwa i tylko dwa obiekty (zazwyczaj o wspólnej naturze). Mówi o tym I rozdział Fizyki, którego Cassirer w ogóle nie bierze pod uwagę. Arystotelizm w tym sensie jest „funkcjonalizmem” – od strony teoriopoznawczej: substancja jest poznawana jako substrat elementarnej więzi dwu splecionych ze sobą w doświadczeniu źródłowym relatywów.

Cassirer, przyjmując funkcjonalizm, za jedyną rzeczywistość przedmiotową przyjmuje istnienie obiektów w stosunku do funkcji wtórnych. Za Kantem przyjmuje, że te „obiekty” nie mogą być rzeczywistością transcendentną (niezależną od umysłu), a zarazem jednak milcząco przyjmuje, że funkcje również nią być nie mogą. Argumentacja co do pierwotności funkcji stosunku do „rzeczy” mogłaby jednak prowadzić – przy zanegowaniu realności rzeczy – do przynajmniej przypuszczenia, że funkcje mogą być rzeczywistością obiektywną. Jednak takiej możliwości Cassirer nie dopuszcza. Z punktu widzenia filozofii klasycznej istnienie takowej „funkcji” jest jednak faktem.

Co do rzeczywistości ludzkiej, warunkowo trzeba by przyznać „przygodność” obiektów jednostkowych, a – co za tym idzie – ich „odizolowanie” od innych i – konsekwentnie – *pewną rację* przypisania rozumowi funkcji syntetyzującej. Odnosnie jednak do elementów materialnych przekonanie co do tego, że są one – wedle samego Kanta – „w przyrodzie niezłożone” wydaje się niczym nieugruntowane. Całe bowiem doświadczenie polega – wbrew temu co mówi Kant – na odkrywaniu porządku świata, a nie jego „kreowaniu”. Funkcja fizyczna typu $f(x) = y$, jest zawsze wyrazem odkrycia jakiegoś aspektu fizycznego porządku świata. Wszak modele matematyczne stosują się do badania przyrody. Wbrew temu, co mówi Kant, ten ład natury przejawia się w coraz bardziej złożonych formach, których oczywiście wobec tego nie można podciągnąć pod żadne „formy aprioryczne” rozumu. Rozum dokonuje „syntezy” w znaczeniu zgoła innym od tego, o jakim mówił Kant. Od strony przedmiotowej odseparowane wprzód działy fizyki pokazywały się na przełomie XIX i XX wieku częściami jednej teorii: elektromagnetyzmu, czy też grawitacji. W „czystym rozumie” takiej „syntezy” nigdy by nie dokonano. Inaczej wszelako rzecz przedstawia się z „rzeczywistością ludzką”. „Osobność” jej obiektów manifestuje się silniej.

Idea wiecznego pokoju Kanta wydaje się sugerować możliwość urzeczywistnienia dominacji *jednej formy* ludzkości. Formy zupełnie jednolitej. Historycznie rzecz biorąc, owa Gleichschaltung – problem jej wprowadzenia – połączony byłby na zasadzie naturalnej reakcji lub naturalnego pendant – z działaniem form ośrodkowych wewnątrz „ujednolicanej” formy ludzkości. Nacjonalizm niemiecki po równi dążył do zrównania (nadludzi) i eksterminacji „podludzi”. Analogicznie rzecz przedstawiała się z komunizmem. „Równość” domaga się dyskryminacji tych, którzy z tak pojętą równością godzić się nie chcą lub godzić się nawet (fizycznie) nie są w stanie. W obrębie „rzeczywistości ludzkiej” jednostkowość manifestuje się silniej niż w wypadku rzeczywistości materialnej. Nie wydaje się niedorzecznym stwierdzenie, że człowiek jest „bardziej jeden” niż – powiedzmy – kamień. Chodzi o integralność bytową, która manifestuje się m.in. w prawach dotyczących nienaruszalności owej integralności. Z punktu widzenia teorii mnogości sprawa wydaje się nieczytelna: jednostka to tylko jednostka. Matematycyzm zaważył fatalnie nad wizją integralnej rzeczywistości: człowiek nie jest jednostką w sensie matematycznym, nie ma cech addytywnych, ani też nie jest agregatem cząstek materialnych. Jest osobą również nie dzięki

relacji do innych jednostek, ale dzięki zdolności (*virtus*) rozumienia (*intelligere*) relacji do tego, co go otacza (w każdy możliwy do pomyślenia i istnienia sposób). Jego jednostkowość polega na odrębności w stosunku do innych, nie zaś na byciu elementem zbioru. Stwierdzeniu Kanta „w przyrodzie umysł nie zastaje niczego złożonego”, stosuje się warunkowo (w pewnym bardzo ograniczonym aspekcie) do osób-ludzi. Istoty, które spotykamy, rzeczywiście są „niezłożone”, a nawet (bywają) „odizolowane” potencjalnie tak dalece, że pomyśleć przynajmniej mogą samotność jako ideał człowieczeństwa. Tak było z pierwszymi pustelnikami. Obojętnie jak oceniamy monastycyzm w kategoriach życia współczesnego, faktem niewątpliwym jest to, że pustelnicy stali się pośrednio ojcami Cywilizacji Zachodnioeuropejskiej. „Ten, kto może się obyć bez społeczeństwa, jest albo bydlęciem albo bogiem” mówi Arystoteles. Otóż u podstaw *zwykłej* organizacji społecznej mamy takie właśnie postaci – *heroiczne*. Od nich jednak my – żyjący obecnie – różnimy się tym, że po równi doświadczamy natury (która nie jest „funkcją”) i podmiotowości w niej, która stanowi o byciu osobą.

Idąc tropem myśli Cassirera trzeba by przyjąć, że tzw. przez niego funkcja musi być instancją nadrzędną w stosunku do ludzkiej rzeczywistości osobowej. „Funkcja” ma zastąpić naturalne – podmiotowane przez osoby dobrowolnie i samodzielnie – więzi: rodzinne; zawodowe, towarzyskie. Prawo stanowione ma zastąpić prawo naturalne. W momencie uznania bycia „osobą” (prawną) człowiek zostaje zdegradowany do bycia odosobnionym elementem zbioru funkcji społecznej. Cassirer nie wyjaśnia, dlaczego „funkcja” nie może mieć charakteru obiektywnego, od „rozumu” niezależnego (dlaczego nie może ona być częścią ładu kosmosu). A przecież „funkcjami” takimi są więzi rodzinne na przykład. Zastanawiać musi powód, dla którego Cassirer nie wierzy w realność (transcendencję) funkcji. Dlaczego nie wierzy on w obiektywne istnienie praw natury i praw ludzkich u podstaw każdej budowli społecznej? Dlaczego ład, porządek rzeczy nie miałby być realny i od umysłu zupełnie niezależny? Dlaczego ład ów nie mógłby być pierwszą daną (źródłową daną) doświadczenia?

Odpowiedź brzmi: kantyzm jest nie tyle *filozofią*, która ten stan rzeczy mogłaby stwierdzać, ale raczej „*religią* w obrębie samego rozumu”; idololatrią. Jest – w szczególności – predestynacjonizmem. Istotną rzeczą jest sprawa wybrania. Człowiek bywa uznany w swym człowieczeństwie wtórnie i tylko wtedy, kiedy jest „wybrany” przez ujednoliconą strukturę ideologiczną.

Religia z samej swej natury musi być ponadnaturalna, w wybranie do chwały jest wyróżnieniem; wykroczeniem poza porządek sprawiedliwości, który jest (jako prawo naturalne) przedmiotem zainteresowania filozofii. Trudność stanowi określenie stosunku sprawiedliwości do miłosierdzia. Nie ulega bowiem kwestii, że zbawienie jest dziełem miłosierdzia zasadniczo. Dlaczego zatem w Psalmach *iustitia* (*veritas*) zawsze jest wymieniana obok *miser cordia*? Odpowiedź musi być jasna: miłosierdzie nie jest *zaprzeczeniem* sprawiedliwości, ale jej *intensyfikacją*. Sprawiedliwość wymaga oddania „każdemu, co mu się należy”. Oczywiście życie wieczne nam się „nie należy”. Ale sprawiedliwość „absolutna” *wykracza poza* wymóg sprawiedliwości wymiennej: ona nie tylko udziela *dóbr* zgodnie z równością (*aequitas*), ale *udziela* ponadto samej *sprawiedliwości*, tzn. zdolności do *pomnażania* dobra. Tomasz pisze: szczodrość Boga pokazuje się nie tylko w

tym, że udziela on ludziom dóbr; ona pokazuje się jeszcze bardziej w tym, że udziela On im *mocy czynienia dobra*. Dziełem tej szczodrości, *dziełem największego miłosierdzia jest usprawiedliwienie*: udzielenie *realnej* mocy czynienia dobra realnego.

Kara bywa dotkliwym skutkiem winy. Już wszelako starożytni zauważyli, że człowiek niegodziwy sam dla siebie jest największą karą. Pisze o tym Arystoteles w IX ks. Etyki, rozdz. 4: „Tylko człowiek etycznie dzielny jest przyjacielem samego siebie”. Wulgata zaś mówi: „kto miłuje nieprawość, ma w nienawiści duszę swoją” (Psalm 10. 6b; BW; VXX: Ps. 10, 5b: $\acute{o} \delta\epsilon \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\omega\nu \acute{\alpha}\delta\iota\kappa\acute{\iota}\alpha\nu \mu\iota\sigma\epsilon\acute{\iota} \tau\eta\nu \acute{\epsilon}\alpha\nu\tau\omicron\upsilon \psi\upsilon\chi\acute{\eta}\nu$). Naturalna konsekwencja uczynionego zła to stan dezintegracji i *nieznośnej* izolacji, bo ten jest skutkiem naturalnym wprowadzenia nieładu moralnego. Jest to stan prywacji. Arystoteles mówi, że samotność jest *dla człowieka cnotliwego* przyjemna, a „taki człowiek pragnie żyć sam ze sobą”. Samotność stanem prywacji *dla niego* być nie musi. *Musi być* „nieznośna” dla tego, kto w obliczu prawdy o sobie nie potrafi pozostać w samotności (bez „współwinnych”). Naturalnym dla człowieka jest szukanie pomocy innych, gdyż „człowiek to istota z natury społeczna”. „Innych” – o ile mogą i chcą nam pomóc, gdyż wcale nie pragniemy obecności ludzi złych. Samotność – według Arystotelesa – bywa nieznośna dla ludzi złych, gdyż przed samymi sobą uciec nie są w stanie.

Transcendentalizm jest predestynacjonizmem, tzn. racjonalistyczną i humanistyczną próbą osiągnięcia zbawienia. „Funkcja” znosi izolację; znosi osamotnienie, w którym żaden heglista nie może dostrzec wartości pozytywnej. Dokładnie rzecz biorąc: transcendentalizm *próbuje* to czynić, bo naturalną reakcją na to „ujednolicanie” jest kreowanie podziałów wewnątrz tak projektowanej ludzkości. Odrzucając naturalną podstawę „klasycznego funkcjonalizmu” tzn. przekonanie co do istnienia naturalnego ładu rzeczy od umysłu niezależnego, kreuje się „ład” w postaci Gleichschaltung.

Innym aspektem funkcjonalizmu jest pragmatyczny stosunek człowieka do rzeczywistości fizycznej od umysłu niezależnej. Kant – jak wiadomo – starał się przede wszystkim odpowiedzieć na pytanie, dlaczego człowiek może przeprowadzać doświadczenia (eksperymenty). Nie widać jednak odpowiedzi, jak błąd może przyczynić się do pomnożenia wiedzy. Czy eksperyment wyłącznie potwierdza teoremat? Doświadczenie Michelsona-Marleya było doświadczeniem negatywnym. Doświadczamy wprzód – zanim potwierdzimy lub zanegujemy cokolwiek – odrębności świata, które wcale do naszych myśli stosować się nie musi. W przeciwieństwie do zwierząt człowiek może mieć aktywny stosunek do tego świata, co jednak nie oznacza, by go kreował. Człowiek może rzeczy używać (uti), czego zwierzęta nigdy nie będą w stanie czynić. Doświadczenie jest jednym z rodzajów owego Usus (używania).

Kategoria Usus zawiera odpowiedź na aporie transcendentalizmu i funkcjonalizmu. Używając rzeczy przechodzimy od agere (natury wolności) do facere (bycia-w świecie). Wolność jest mocą (virtus) sprawiania fizycznych skutków. Fakt ten nie kłóci z zasadą zachowania energii, bo ta obowiązuje *wewnątrz* wyodrębnionego układu odniesienia, a tymczasem agere-facere polega na *wyodrębnieniu* tego układu.

Procesem odwrotnym do działania ludzkiej virtus na materię jest „dewirtualizacja” materii, którą nazwiemy abstrakcją. Abstrakcja jest koniecznym warunkiem wstępnym rozumnej obecności człowieka w świecie materialnym. Bez niej człowiek byłby pionkiem na

szachownicy materialnego świata bez możliwości podejmowania działań autonomicznych. Co najwyżej jego wolność byłaby „postulowana” (Kant).

Niepodobna podjąć działań, których przedmiotem nie byłby obiekt jednostkowy. Dlatego to Usus spaja sferę umysłu z tą częścią świata materialnego, w obrębie której egzystuje ludzkie ciało. Odwrotny proces to abstrakcja. Organ cielesny jest „dotknięty” przez obiekt, a intelekt dokonuje na danych zmysłowych abstrakcji. Abstrakcja matematyczna jest *jednym* z przykładów działania intelektu. Funkcja dotyczy zależności *par* obiektów. Np. prędkości od czasu. Tę *parzystość relacji* człowiek ujmuje źródłowo, a stwierdzenie Cassirera, że funkcja jest pierwotna w stosunku do obiektów jest o tyle prawdziwe, o ile jest ona funkcją dwu i tylko dwu obiektów, który pokazuje się w jednym niezróżnicowanym źródłowo fenomenie moveri. W Fizyce Arystoteles pisze, że „ruch” jest pierwszą daną doświadczenia. Niestety nie mamy dobrego odpowiednika dla greckiego κινεῖσθαι (moveri). Mamy tu stronę medialną, w której dwa obiekty nie pokazują się dość wyraźnie. Jako *agens* i *patiens* są to właśnie *odrębne* obiekty; wyodrębnienie jest jednak zadaniem nauki. One są źródłowo nieodróżnione, a zadaniem abstrakcji naukowej jest ich ujęcie w ich przedmiotowości. Obserwacja – na przykład rozmowy dwu ludzi; analiza tego fenomenu „ruchu”, jakim jest rozmowa – prowadzi do wyodrębnienia mówiącego i słuchającego; do wyodrębnienia działającego i przyjmującego działanie. Funkcja jest zasadniczo relacją dwu obiektów. Jest to relacja realna. Ma tu miejsce „równanie” poruszającego i poruszanego na jednej płaszczyźnie bytowej. Natomiast „równanie transcendentalizmu” wyglądałoby tak oto : F (języka) = rzeczywistość. Przyjmuje się arbitralnie, że „równanie” nie różnicuje wedle bezpośrednio niesprowadzalnych do siebie nawzajem aspektów, choć nie ma racji takiego założenia.

Usus ma oczywiście charakter nie tylko pragmatyczny ale i praktyczny (moralny). Chodzi o zastosowanie mocy czynienia dobra do czynu samego (applicatio virtutis ad opus). Działania byłyby ślepe, gdyby warunkiem wstępnym owego „zastosowania” nie było ujęcie odrębności (a co za tym idzie: identyfikacja) danego obiektu. Jakkolwiek bowiem abstrakcja ma zasadniczo na widoku ogół, to refleksja nad aktem intelektu prowadzi do ujęcia jednostek, specjalnie zaś osób, do których adresowane jest działanie moralne.⁵⁰⁹

Rozum praktyczny Kanta tego działania nie jest w stanie podjąć. Obok tego, że Kantyzm niszczy naukę, niszczy on ponadto i moralność. Kant mówi „afirmacji człowieczeństwa każdego człowieka”. Można by afirmować człowieczeństwo w sensie samozadowolenia płynącego z rozważań nad „wzniosłością idei” człowieczeństwa. Natomiast zupełnie nie widać, jak można by jednoznacznie stwierdzić, czy dany obiekt może być afirmowany *jako* obiekt ludzki. Kant prawdopodobnie posiłkował się zdroworozsądkowym pojęciem „bycia człowiekiem”. Problem pojawia się w wypadku sytuacji nieschematycznych. Czy nasciturus jest człowiekiem, czy też nie? Czy ktoś terminalnie chory, kto „chce godziwie umrzeć” człowiekiem tym samym być przestaje (czy może zdecydować o tym

⁵⁰⁹ Specjalnie zaś dziełem Najwyższego Intelaktu jest przyporządkowanie potencjalności naturalnych do ich działań. Contra Gentiles, lib. 3 cap. 67 n. 4. Quicquid applicat virtutem activam ad agendum, dicitur esse causa illius actionis: artifex enim applicans virtutem rei naturalis ad aliquam actionem, dicitur esse causa illius actionis, sicut coquus decoctionis, quae est per ignem. Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo. Applicantur enim virtutes operativae ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis, vel animae.

„zaprzestaniu”)? Czy dziecko z poważną wadą rozwojową nie jest człowiekiem dokładnie w tym samym stopniu i sensie, co – powiedzmy – noblista?

Filozofia klasyczna na pytania udziela jednoznacznej odpowiedzi. „Relacyjność” ludzkiej natury (bo nie: moralny relatywizm) każe przyjąć, że człowiekiem jest każdy, kto zdolny jest przyjąć moje działania osobowe doń skierowane; przyjąć na sposób ludzki właśnie. Ta relacja dla oka postronnego obserwatora bywa niedostrzegalna. Postronnym obserwatorem bywa ten, kto patrzy z perspektywy „transcendentalnej”. Matka niepełnosprawnego dziecka *widzi jego reakcję* na czułość i opiekę, z którą do niego się zwraca. Obserwator postronny tego *nie widzi*. Czasami: *nie chce* widzieć. Relacyjność natury ludzkiej pokazuje się w rodzeniu przede wszystkim; naturalnym, a potem i rodzeniu się miłości między osobami. Miłość może być nazwana funkcją, ale pierwotnie nie ma ona charakteru praktycznego, ale jest najbardziej aposterioryczną rzeczywistością w ogóle możliwą. Działanie i przyjmowanie działań nie ma jednolitej formy poza rozumną (specyficzną) decyzją ludzkiego serca.

Predestynacja i wybranie do chwały może mieć charakter o tyle uniwersalny, że Bóg wybiera „ze wszystkich narodów i pokoleń”. Cywilizacja charakteru tego nie ma (zbawić nas nie może). Ponad wielością decyzji i poza ich często przewrotnością, Bóg realizuje plan opatrnościowy dotyczący całego świata, przede wszystkim zaś wybranych. Cywilizacja tego algorytmu działania nie może skopiować. Idea „wiecznego pokoju” jest niebezpieczną mrzonką. Zła nie jesteśmy w stanie opanować własnymi siłami: może to uczynić tylko Absolutny Władca fizycznego kosmosu. Ludzkie działania muszą się ograniczać – w aspekcie społecznym – do przyjmowania pewnego minimum, zwanego prawem stanowionym. Ono nigdy rangi prawa naturalnego osiągnąć nie może. Nigdy nie możemy ze zła wyprowadzić dobra. Specjalnie: nie wolno nam czynić zła gwoźli dobra. Nad złem nigdy w ten sposób nie „zapanujemy”. Osobną sprawą jest to, że możemy (wolno nam) *wykorzystać skutek* niegodziwego działania innych. Oczywiście wszelako niedopuszczalne byłoby prowokowanie takich działań (STh., II-IIae, q. 78, 4, c). Tę trudność możemy ominąć tylko na drodze osobowej decyzji dostosowanej do okoliczności czynu moralnego.

Rozdział XXXIV. USUS θ . Bonum utile w relacji do bonum honestum

Działania ludzkie w rozwijającej się cywilizacji bywają *bardzo* różnorodne, a pryncypia ich *wydają się* przybierać wielorakie postaci. Niekiedy ludzie podejmują działania, w innych zaś warunkach ich poniekają. Nadto i same te działania bywają spełniane bardziej lub mniej efektywnie; różnią się dynamiką. W ten sposób można by zdefiniować różnice kulturowe, ale nadto i specyfikę (wyższość) cywilizacji łacińskiej pojętej jako projekt jedności w różnorodności, z charakterystycznym już dla Greków intelektualizmem: *zrozumienie* bowiem zjawisk wielorakich to doprowadzenie ich różnorodności do jedności. Starożytni Grecy (jako twórcy filozofii; nauki o pryncypiach) bardziej niż inni („barbarzyńcy”) byli świadomi istnienia tego pryncypium „architektonicznego” – przyjmując doń aktywny (graniczący może z poczuciem kulturowej wyższości) stosunek. Bez niego zapewne biernie ulegaliby wpływom obcym zamiast je asymilować na własnych warunkach. Homerowy Odys „ocierał się” o wiele kultur, ale mimo wszystko cały czas tęsknił do swej skalistej Itaki. W pewnym sensie jest on ikoną twórcy cywilizacji Zachodu; cywilizacji „powrotu”; człowieka, który

[...] długo błdził i w tułaczce swojej
Siła różnych miast widział, poznał tylu ludów
Zwyczaj, a co przygód doświadczył i trudów!
[...] za swe towarzysze [...],
By im powrót zapewnić
[...] lecz [ich] nie ocalił (L. Siemieński)⁵¹⁰.

Działania i decyzje ludzkie – mimo swej różnorodności – dadzą się mimo wszystko określić w relacji do określonych – przez intelekt – pryncypiów, a ostatecznie do *analogicznie tylko* jednego pryncypium. W pierwszych zdaniach Etyki Nikomachejskiej Arystoteles wymienia to pryncypium. Przyczyną podejmowania działań jest dobro *ujęte intelektem*:

Wszelaka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelakie zarówno działalnie jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelakiego dążenia (D. Gromska).⁵¹¹

⁵¹⁰ Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ
πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσε·
πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω,
πολλὰ δ' ὃ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὃν κατὰ θυμόν,
ἀρνύμενος ἥν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἐταίρων.
ἀλλ' οὐδ' ὣς ἐτάρους ἐρρύσατο, ἰέμενός περ·

⁵¹¹ Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πράξις τε καὶ
προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφή-
ναντο τὰ γαθόν (1094a1-3)

Przyczyną podjęcia działań jest to, co ludzie uważają za dobro; dobro pojęte *ich* umysłem (bonum est quod omnia appetunt).⁵¹² Pojmują je wielorako, a stąd płynie zarówno pożądana jak i niepożądana wolność działań. Wolność lub do-wolność.

Arystoteles tłumaczy fakt podejmowania *wszystkich* w ogóle działań. Jeżeli ktoś na przykład dopuszcza się zbrodni, to tylko dlatego, że w jego opacznym pojęciu zaspokojenie zemsty, czy też danie upustu nienawiści jest pojmowane jako dobro. Pojęcie dobra (bonum intellectum) zawiera w sobie *wszystkie* motywy działania. Działania możemy podejmować kierując się dobrem obiektywnie ważnym, i jest to wówczas działanie moralnie godziwe, możemy wszelako kierować się również dobrem pozornym (τὸ φαινόμενον ἀγαθόν; takim *wyobrażeniem* dobra), a wówczas będzie to działanie albo przypadkowe, albo niegodziwe. Rodzi się wobec tego pytanie, co stanowi o prawdziwości dobra i godziwości czynu konsekwentnie również. Gdyby pryncypium, o które chodzi, było proste, o różnorodności nie mogłoby być mowy. Kant poprzestał na odróżnieniu motywów empirycznych i racjonalnych czynu, to wszelako nie tłumaczy *faktu* podejmowania takich a nie innych działań. Fakt ten uznalibyśmy za ważny, a samą różnorodność za pożądaną o tyle, o ile jest połączona z pewnym racjonalnym do niej stosunkiem i pragnieniem ocalenia tego, co cenne po prostu. Bohater Homerowy „pragnął ocalić swą duszę i powrót towarzyszy” (ἀρνύμενος ἥν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἐταίρων). Unifikacja w idei „wiecznego pokoju”, kazałaby Odysowi być ślepym na świat, który go otaczał, ale i bezwarunkowa akceptacja „wielokulturowości” oznaczałaby rezygnację z powrotu od ojczyzny. Owo zaś pragnienie powrotu stanowi o dynamice dobra.

Przyczyny tejsze różnorodności szukać należy w naturze ludzkiej. Samo bowiem dobro – według Arystotelesa – możemy generalnie podzielić na dobro: godziwe, przyjemne, pożyteczne: stosownie do pryncypium, a którego *bezpośrednio* wpływa. Jak powiedziano, za „właściwe” ktoś może uznać odpłacanie z nawiązką za rzeczywiste lub wyimaginowane krzywdy. Nadto ludzie kierują się oczywiście pragnieniem zaspokojenia przyjemności, co jest

⁵¹² (1113a15-1113b2) Ἡ δὲ βούλησις ὅτι μὲν τοῦ τέλους ἐστὶν εἶρηται, δοκεῖ

δὲ τοῖς μὲν τὰγαθοῦ εἶναι, τοῖς δὲ τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ.

[...] ἄλλο δ'

ἄλλω φαίνεται, καὶ εἰ οὕτως ἔτυχε, τάναντία. εἰ δὲ δὴ ταῦτα μὴ ἀρέσκει, ἄρα φατέον ἀπλῶς μὲν καὶ κατ' ἀλήθειαν βουλευτὸν εἶναι τὰγαθόν, ἐκάστω δὲ τὸ φαινόμενον; τῷ μὲν οὖν σπουδαίω τὸ κατ' ἀλήθειαν εἶναι, τῷ δὲ φαύλῳ τὸ τυχόν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων τοῖς μὲν εὖ διακειμένοις ὑγιεινά ἐστι τὰ κατ' ἀλήθειαν τοιαῦτα ὄντα, τοῖς δ' ἐπινόσοις ἕτερα, ὁμοίως δὲ καὶ πικρὰ καὶ γλυκέα καὶ θερμὰ καὶ βαρέα καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστα· ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἐκάστοις ἀληθὲς αὐτῷ φαίνεται. καθ' ἐκάστην γὰρ ἔξιν ἰδίᾳ ἐστὶ καλὰ καὶ ἡδέα, καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ ἀληθὲς ἐν ἐκάστοις ὄρᾳ, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὢν. ἐν τοῖς πολλοῖς δὲ ἡ ἀπάτη διὰ τὴν ἡδονὴν ἔοικε γίνεσθαι· οὐ γὰρ οὕσα ἀγαθὸν φαίνεται. αἰροῦνται οὖν τὸ ἡδὺ ὡς ἀγαθόν, τὴν δὲ λύπην ὡς κακὸν φεύγουσιν.

o tyle zrozułniał, że – jak zauważa Tomasz – życie przyjemności w *ogółe* pozbawione bywa dla ludzi nieznośnym brzemieniem. Stąd przyjemności bywają „odtrutką” na stres. Tomasz wszelako zauważa, że nie wszystkie przyjemności są równie w tym względzie użyteczne.⁵¹³ Za dogadzanie podniebieniu i innym zmysłom przychodzi nam bowiem zapłacić zdrowiem lub rozmiękczeniem osobowości moralnej, co w efekcie czyni problemy życiowe jeszcze trudniejszymi do zniesienia. Kierują się nadto ludzie korzyścią, bo sprawne wykorzystanie dóbr tego świata jest niewątpliwe środkiem do pomyślnego (wygodnego) ułożenia życia. Są to zatem *jakieś* dobra, choć zapewne nie dobro po prostu.

Tych dwu ostatnich rodzajów dóbr niepodobna zdezwuować jako „czynniki empiryczne”, „obce” integralnej osobowości moralnej (Kant). Nie są one obce, ponieważ tłumaczą fakt podejmowania „empirycznych” działań, a te ostatnie są materią działań godziwych (dobrych po prostu). Podejmowanie zaś działań „noumenalnych” sprowadza się do odgrywania pewnej roli społecznej.

Za dobre uznamy to, co zgodne z naturą. Za to, co zgodne z naturą *rozumną* uznamy dobro *rozpoznane*. Działanie zmierza do określonego celu (1), po określonej drodze (2), a następnie na osiągnięciu celu się zatrzymuje (3). Stosowanie do tego odróżniamy dobro godziwe; dobro użyteczne i dobro przyjemne. Każde z nich ma określone miejsce w *realnym* działaniu.

Utylityści proponowali jednak wyeliminowanie pojęcia bonum honestum, a ich poglądy wpłynęły znacząco na ukształtowanie tzw. wartości zachodnich. Bentham mówi o użyteczności jako o zdolności wywoływania satysfakcji.⁵¹⁴ Człowiek – według Arystotelesa – podejmuje działanie mając na widoku to, co dobre po prostu (honestum pojęte trafniej lub gorzej). Dla osiągnięcia tego to celu dobiera pewne środki, czyli wybiera to, co użyteczne. Spełnieniu zaś (dopełnieniu) czynności uznanej za godziwą po prostu towarzyszy przyjemność. Bentham zaś usiłuje wyeliminować pojęcie honestum, przyjmując, że utile może od razu, bo bez pośrednictwa honestum, wywołać delectabile.

Czy jednak istotnie człowiek może doznawać przyjemności powodowany bodźcami, którym przypisze się rangę li tylko „użyteczności”? Czym jest samo działanie oraz *pryncypium* wyzwalające działalnie? Bentham poprzestaje na gołosłownym stwierdzeniu, że „jesteśmy niewolnikami” przyjemności i bólu.⁵¹⁵ Działanie człowieka wolnym w jego pojęciu

⁵¹³ Summa Theologiae I-II, q. 38 pr. Deinde considerandum est de remediis doloris seu tristitiae. Et circa hoc quaeruntur quinque.

⁵¹⁴ Wprowadzenie do zasad moralności prawodawstwa, tłum. B. Nawroczyński, Warszawa 1958, s. 19.

⁵¹⁵ Jeremy Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, , Kitchener 2000.

Access 2022-01-20

[Bentham An Introduction to the Principles of Morals and Legislation.pdf](#)

Chapter I: Of The Principle of Utility I.

Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne. They govern us in all we do, in all we say, in all we think: every effort we can make to throw off our subjection, will serve but to demonstrate and confirm it. In words a man may pretend to abjure their empire: but in reality he will remain.

nie jest, bo jest zdeterminowane przez wyobrażenie przyjemności i bólu. Zostawiając na boku etyczną ocenę tego stanowiska, warto się mimo wszystko zastanowić, czy opisuje ono stan faktyczny, tzn. podejmowanie wszystkich działań w ogóle. Wszystkich to znaczy działań dobrych, ale również działań dynamicznych.

„Działanie” ideologii prowadzi do paraliżu woli działania „konsumentów” tych „przestawień”. Trudno powiedzieć, czy jest to cel wprost zamierzony, czy też cel, co do którego przewrotności można byłoby się właściwie upewnić przy pewnej dozie dobrej woli. Tomasz pisze, że pewnych rzeczy ludzie świadomie nie chcą przyjąć do wiadomości (jest to tzw. ignorantia affectata). *Chcą nie widzieć* tego na przykład, że takie „przedstawienia” mogą prowadzić do fizycznej destrukcji życia nawet ich twórców. Prowadzą zaś zawsze do degradacji dynamiki działania „konsumentów”. Chcielibyśmy odróżnić działanie powodowane egoistycznym pragnieniem spełnienia emocjonalnego od działań racjonalnych (nakierowanych na dobro realne). Stąd też ważnym wydaje się określenie, co stanowi o dynamice działania człowieka, nawet gdybyśmy wprost nie mieli na uwadze wartości moralnej danego czynu. Faktyczna strona ludzkiego życia pokazuje się wszystkim (niezależnie od opcji moralnych) jako dynamiczna lub dynamiki pozbawiona.

Motyw, który określamy mianem miłości; miłość sama może być przewrotna lub szlachetna: w zależności od tego, czy dobro wybrane jest dobrem godziwym. Ale oprócz tego możliwy jest paraliż woli. Augustyn pisze:

[Źródłem wszystkich działań człowieka jest miłość]. „Czy to nie miłość sprawia: czyny haniebne, poróbstwo, występki, mężobójstwo i wszelką rozpustę? Idzie tylko o to, *abyś swoją miłość oczyścić* [nie zaś oto, abyś stał się bierny]. A więc: wodę, która płynie do kloaki, skieruj ku ogrodowi: tyleż poruszeń, ile ma ona ku światu, niech ma ku Stwórcy świata. Czyżby nam powiedziano: ‘nie kochajcie nic’? Bynajmniej! Jeżeli nie będziecie kochać nic, będziecie gnuśni, martwi, godni pogardy i nieszczęśni. *Kochajcie, ale baczcie, co kochacie*. Miłość do Boga i bliźniego nazwana jest caritas. Miłość świata – nazywana jest pożądliwością.

Ipsa dilectio vacare non potest. Quid enim de quoquam homine etiam male operatur, nisi amor? Da mihi vacantem amorem et nihil operantem. Flagitia, adulteria, facinora, homicidia, luxurias omnes, nonne amor operatur? Purga ergo amorem tuum: aquam fluentem in cloacam, converte ad hortum: quales impetus habebat ad mundum, tales habeat ad artificem mundi. Num vobis dicitur: Nihil ametis? Absit. Pigri, mortui, detestandi, miseri eritis, si nihil ametis. Amate, sed quid ametis videte. Amor Dei, amor proximi, caritas dicitur: amor mundi, amor huius saeculi, cupiditas dicitur. (In eundem Psalmum 31 enarratio II; (Quod operatur caritatis est. 5).

Słowa Augustyna – mimo że wypowiedziane przed szesnastu wiekami – są wszech miar aktualne. Odwracając się od Źródła dobra, człowiek kieruje się ku pozorowi dobra (przedmiotom, na które trafia przypadkiem). W końcu zaś przesycony ich czczością, ulega apatii. Starczy uwiad sił witalnych jest to oplakane signum temporis. Drogę do Źródła dobra

subject to it all the while. The principle of utility recognizes this subjection, and assumes it for the foundation of that system, the object of which is to rear the fabric of felicity by the hands of reason and of law.

zamknięto, a „obraz świata” uczyniono tak dalece „prostym”, że niezdolnym stał się do mobilizacji woli w *ogóle*.

Schemat utylitarystów wydaje się określać człowieka w kategoriach *homo consumens*. Reklamy są namiastką wiedzy, a w „konsumentach” kierujących się nimi, wywoływano by na poły mechanicznie uczucie satysfakcji. Wydawać by się nawet mogło, że między nakładem pieniężnym na reklamy, a „satysfakcją konsumenta” istnieje może proporcja liczbowa – a ta dawałaby pewną rację podejmowania działania, jeżeli za działania uznalibyśmy wyłącznie „wytwarzanie tego, co użyteczne” oraz „konsumowanie”. Nie jest to wszelako tylko problem ekonomiczny, bo analogicznie ten schemat bywa stosowany w innych sferach życia.

Tradycyjnie wierzono, że książki niosą pewne treści natury abstrakcyjnej i stąd są wartością same w sobie. Współcześnie zaś „wartość” literatury mierzy się właśnie zdolnością do wywoływania emocji w szerokich (a więc mierzalnych) kręgach odbiorców. Pojęcie użyteczności zaczyna nawet dominować w nauce. Prac stricte teoretycznych jest coraz mniej. Temu utylitaryzmowi można nawet podporządkować teologię: oto „twórczą” bywa taka interpretacja Pisma św., która ma dobre widoki na „obudzenie uczuć religijnych”. Pomija się zarazem obiektywny (tradycyjny) sens Pisma. „Formy” religijne dla modernisty są wyłącznie narzędziami do zdania sobie sprawy z (rzekomo) pierwotnego uczucia religijnego. Natomiast odróżnienie uczucia jako *skutku* obecności Boga od obecności *samego Boga* przede wszystkim w Najświętszym Sakramencie jest – wedle nich – niedozwolone. Naprawdę zaś tę obecność *poznajemy* tylko przez wiarę, która jest (według nauki Vaticanum I) aktem intelektu wspomaganego wolą. Intelekt i wola (nie: uczucia) są w stanie rozpoznać i wybrać to, co dobre *rzeczywiście*, a nie tylko to, co *dobrem się wydaje*. Kwestia, czy „wydaje się” to *mnie jedynie*, czy też *większości* społeczeństwa, nie jest istotna. Człowiek (według Bacona) bywa zakładnikiem przesądów żywionych przez otoczenie nie mniej, jak bywa zakładnikiem własnych uprzedzeń.

Działania ludzkie postrzegamy przede wszystkim jako ruch, bo żadnego czynu moralnego w oderwaniu od poruszania ciała ludzkiego uzmysłwić się nie da. To, co widzimy zmysłami, są to przede wszystkim ciała (materialne, ożywione, ciała ludzkie), które poruszają się w określony sposób, tzn. ciała (jakościowo od siebie) *różne*. Odpowiedź na pytanie o charakter ludzkiego „czynić” zależy od odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób porusza się ciało ludzkie; albo inaczej: czy istnieje *zasadnicza* różnica między poruszaniem się – powiedzmy – kamienia, a poruszaniem się człowieka; jego postępowaniem.

Nie brakło takich, którzy próbowali zredukować wszelki ruch w świecie do jednego pryncypium. Jeżeli ciała poruszają się tak, jak poruszają się cząstki elementarne, to ciało ludzkie (z nich wszak złożone), będzie również poruszało się tak jak owe cząstki. Można policzyć (tzn. oszacować) liczbę molekuł ciała ludzkiego, a przyjmując, że każda z nich ma określony pęd, potem – na drodze rachunku wektorowego – wyznaczyć pęd całości. Jest to praktycznie niewykonalne, nie chodzi tu jednak o pomiar „działania” ludzkiego, ale o podanie pryncypium, o którym cały czas mowa.

Hobbes wydaje się przyjmować taki schemat myślenia.⁵¹⁶ Każde ciało jest obdarzone pędem, a ciało ludzkie jest obdarzone „pędem egoistycznym”. Schemat taki ma „trzeźwo”

⁵¹⁶ Hobbes, *The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance*.

tłumaczyć racje pojmowania działań, bez uciekania się do „metafizyki”, której – podobno – „zrozumieć się nie da”. Podobnie Supiński mówi o odpychaniu i przyciąganiu się ciał, które ma stanowić rację ruchu ich wszystkich – nie wyłączając ciał ludzkich.

Poglądy tego typu mogą zadowalać umysły ludzi, którzy nie chcą lub nie potrafią zdobyć się na wysiłek myślenia w kategoriach bardziej złożonych niż tak „proste” właśnie. Trzeba jednak na taki wysiłek mimo wszystko się zdobyć. Organizmy zwierząt bowiem poruszają się w sposób jakościowo różny od ciał nieożywionych. Kamień „sam” nie porusza się nigdy, natomiast nagimi zmysłami widzimy, że zwierzę budzi się ze snu i „samo” zaczyna się poruszać. Scjentyista zapewne odpowiedziałby, że między kamieniem a psem nie istnieje różnica jakościowa, bo pokarm asymilowany przez zwierzę to coś podobnego do impulsu, który porusza kamień. Istotnie, mamy tu pewne podobieństwo. Istnieje wszelako i ważna różnica: wewnątrz ciała określanego mianem ciała ożywionego zachodzi transformacja energii na warunkach dyktowanych przez naturę tegoż ciała właśnie. To, co wchodzi *tylko mechanicznie* w obręb tego ciała zwierzęcego, musi doprowadzić do jego destrukcji: jak na przykład kula wystrzelona ze sztucera myśliwskiego. Pokarm zaś jest asymilowany w sposób jakościowo różny. Istnieje ostra granica między ciałem zwierzęcia a jego środowiskiem, podczas gdy tak ostrej granicy w wypadku ciał nieożywionych brak.

Nie znaczy to wszelako, że nawet granice tych ostatnich można ustalać tak dowolnie jak granice obiektów eksperymentu. Ruch wymuszony, według Arystotelesa, różni się w sposób istotny od ruchu naturalnego. Inaczej: jeżeli odróżniamy kamień od psa, to czynimy to dlatego, że jedno i drugie ma *specyficzną naturę*, nie zaś dlatego, że pies naturę ma, a kamień jest jej pozbawiony (wedle zasad Krytyki Czystego Rozumu wszystkie ciała są pozbawione natury). Ułożenie przedmiotów eksperymentu jest ruchem wymuszonym, natomiast sposób zachowania się tychże samych obiektów jest ruchem naturalnym. Wyraźnie to widać w wypadku organizmów żywych: naturalnym jest dla drzewa ruch wegetacji; nienaturalnym: ścięcie go. Greckie pojęcie physis pochodzi od (czasownika) phyein. Ogólnie wszelako natura to *wewnętrzna* przyczyna ruchu:

Naturą w pierwszy znaczeniu nazywam rodzenie tego wszystkiego, co wzrasta, jak to sugeruje litera „y” (w wyrazie phy-ein; ro-snać). W innym znaczeniu natura jest pierwszym składnikiem, z którego coś rośnie. Jeszcze w innym znaczeniu natura jest źródłem pierwszego ruchu, we każdym bycie naturalnym jako takim (T. Żeleźnik).⁵¹⁷

Współczesne pojęcie życia (rodzenia) różni się ewidentnie *in minus* od klasycznego pojęcia physis, ponieważ przyjęto, iż Physica Arystotelesowska *musi* się różnić *in minus* od fizyki na przykład ciała stałego, jako że metoda Arystotelesa nie daje możliwości wyciągnięcia wniosków ścisłych: jedynie pożądanych w nauce. Takie to wnioski daje zaś (podobno) *jedynie* zastosowanie metody eksperymentalnej. W tym miejscu chodzi tylko o tak postulowaną *wyłączność* poznania. W duchu kantyizmu przyjęto wspominaną już powyżej

⁵¹⁷ Φύσις λέγεται ἓνα μὲν τρόπον ἢ τῶν φεομένων γένεσις, οἷον εἰ τις ἐπεκτείνας λέγοι τὸ υ, ἓνα δὲ ἐξ οὗ φύεται πρῶτον τὸ φεόμενον ἐνυπάρχοντος· ἔτι ὁθεν ἢ κίνησις ἢ πρώτη ἐν ἐκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ἢ αὐτὸ ὑπάρχει· Metaph., V. c. 4 1014b 16-21; Phys., II, c. 2)

opozycję tego, co empiryczne do tego, co racjonalne. Konsekwencją tego jest niemożność wykazania, co jest zasadą powstawania (tzn. podejmowania) działań, bo Kant ograniczył się do opisu tylko ich strony formalnej (statycznej).

Patrząc na stronę formalną obiektów, *wśród których żyjemy, widzimy ich różnicę*. Drzewo, które rośnie za oknem mego domu jest czymś innym, niż drewniane krzesło, które stoi w moim pokoju. Krzesło jest *wykonane* przez człowieka; drzewo ewidentnie – nie. Arystoteles w I księdze Fizyki pisze, że „wykonane” jest przedmiotem ars-techne, podczas gdy „zrodzone” (jak drzewo z nasienia lub zwierzę z osobnika dorosłego) jest przedmiotem naturalnym. Stąd różnica między techne a physis. Stąd *brak zasadniczej* różnicy między tym, co racjonalne, a ludzką physis, gdyż natura ludzka jest rozumna. Opozycja techne w stosunku do ludzkiej physis to opozycja wyłącznie środka do celu. Techne ma na widoku dobro użyteczne, podczas gdy zgodnym z (rozumną) naturą będzie to, co godziwe.

W fundamentalnej opozycji do „stanu surowej natury” musiałaby stać ludzka podmiotowość tylko w tym wypadku, gdyby źródłowym fenomenem kontaktu z naturą byłoby wytwarzanie, co bynajmniej nie jest prawdą. Przed wytwarzaniem mamy bowiem rozpoznanie ładu świata naturalnego, a eksperymentowanie i wytwarzanie przychodzi dopiero później: jako droga do osiągnięcia tego, co dobre po prostu.

Istnieje pewna racja dla odróżnienia życia od ruchu elementarnego ciał badanych przez fizykę. Radykalnej wszelako opozycji przyjąć tu nie można, bo *materia* organiczna wschodzi w strukturę *ciała organicznego* właśnie. Chodzi więc ogólnie o specyficzną naturę tegoż organizmu lub materii, którą on asymiluje. Naturalnym jest odłamanie gałązki drzewa dla konia, który chce się nią pożywić, nienaturalnym zaś – dla drzewa, które wskutek tego może uschnąć. Odżywianie, które prowadzi do zachowania życia i giniecie nie jest bynajmniej procesem, który moglibyśmy wyprowadzić z samego ruchu molekuł. Ten problem porusza Arystoteles w Metafizyce (ustosunkowując się do poglądów m.in. Empedoklesa). „Ci którzy uważają, że wszystko jest jednym, i jako materię przyjmują jakąś jedną naturę [...] traktują wszystko przyrodniczo, usuwając przez to przyczynę ruchu”. (I c. 8; Żeleźnik). „Ruch”, o którym specjalnie mówi scjentyista, będzie tylko mechanicznym przegrupowaniem części, a reakcja na ten mechanicyzm ze strony np. Bergsona – wytłumaczalna o tyle, o ile „ruchu witalnego” tak pojąć się nie da.

Ruch ciał, które widzimy (a zatem i działanie ludzkie również), zależy od pryncypium, z jakiego wypływa, a pryncypium tym nie jest bynajmniej *jedna* „materia”, „natura naturata”, ale też nic podobnie niekreślonego jak élan vital Bergsona. Źródłem jest *specyficzna* dla danego bytu natura gatunkowa. Ruch konia różni się jakościowo od ruchu kamienia, bo jedno i drugie ma specyficzną naturę, której niepodobna zredukować do „prostego substratu” wspólnego dla wszystkich. Gdyby taki substrat istniał, to istotnie, działanie ludzkie wolnym nie mogłoby być nigdy, bo nie tylko od strony fenomenalnej, ale z istoty swej nie różniłoby się niczym od ruchu przedmiotów poruszanych mechanicznie. Jeśli nadto sensownym wydaje się przyjęcie, że natury różnią się stopniem doskonałości, to np. zabicie psa poczytamy słusznie za coś różnego od np. rozłupania kamienia. Pryncypium ruchu tychże bytów (przede wszystkim ożywionych) będzie jakościowo różne. Dodajmy, że pryncypium owo będzie znajdować się „głębiej” lub „płycej” w owej specyficznej naturze. Jeżeli bowiem Arystoteles definiuje naturę jako *wewnętrzną zasadę* ruchu, to o doskonałości tejże natury przesądzać będzie stopień „uwewnętrznienia” pryncypium zapoczątkowującego ruch. Natura ludzka –

stosownie do tego – będzie to (w świecie) ens naturalissimum, bo pryncypium zapoczątkowujące postępowanie (ruch witalny) leżeć będzie najgłębiej: będzie wynikiem oderwania od danych zmysłowych tego, co *leży pod fenomenami*: podobizny istoty rzeczy.

„Uwewnętrznienie” (Erinnerung) zatem nie jest bynajmniej procesem kosmicznym, ani też kulturowym. Jeżeli ten termin Hegłowski ma jakąkolwiek pozytywną treść, to jest on tożsamy z aktem *osobowej abstrakcji* danych zmysłowych, której skutkiem jest ujęcie wspomnianego pryncypium *wolnego* działania. Działania bowiem, nie „wypływające z wnętrza” osoby nazwiemy wymuszonymi.

Stosownie do tego, doskonalszymi będą – nawet w wypadku poszczególnych ludzi – te działania, które wypływają „z wewnątrz”, a wymuszonymi – takie, które pochodzą z zewnątrz. Dobrze się zgadza z potocznymi mniemaniami na temat tego, co nazywamy „manipulacją”. Zgadza się to wszelako również z tym, co mówi Augustyn na temat działania Boga (bo Bóg „jest bliższy nam niż my sami sobie”: intimior immo meo): ono nigdy nie zadaje przymusu woli człowieka, choć z drugiej strony Bóg oczywiście może poruszać wolę człowieka,⁵¹⁸ a nawet – według Tomasza – summum chrześcijańskiej doskonałości polega na uległości działaniom Ducha św. – gdyż te poruszenia najlepiej odpowiadają naturze ludzkiej: nie dają się zeń w żaden sposób wyprowadzić, ale doskonale z nią harmonizują.

W świetle zasad podanych przez Arystotelesa możemy nadto również zrozumieć dlaczego *faktycznie* napisano np. On liberty Milla lub Krytykę Kanta – bez uciekania się do niesamowitości Hegłowskiego Ducha Absolutnego. Pryncypium bowiem zapoczątkowujące to postępowanie (ruch witalny), jakim jest pisanie, leżeć będzie głębiej lub płycej: myśliciele wszak bywają powierzchowni lub charakteryzują się głębią myśli: wprost proporcjonalnie do pomijania *zewnątrznej* strony rzeczy, a ujmowania istoty rzeczy. Jest to – jak pisze Heraklit – postawa filozoficzna.

Pewne bodźce wywołują u człowieka odruchy. Pojawić się może się pytanie, czy wobec tego działania możemy w ogóle zredukować do odruchów. Ruch nogi uderzonej w rzepkę kolana wyda się raczej być podobny do fototropizmu roślin. Jakąś częścią swej natury człowiek może być istotnie roślinom „pokrewny”, wszelako absurdalnym wydaje się sprowadzenie życia ludzkiego do wegetacji. Z drugiej wszelako strony, słusznie pojęcie życia przypiszemy roślinom również. Przypiszemy im – dokładniej – pewną *niedoskonałą* postać życia. Oto bowiem mamy bodziec mechaniczny, np. ruch wiatru lub grawitację ziemi, a „reakcją” na nie jest specyficzny ruch rośliny. Św. Grzegorz z racji niedoskonałości tego pryncypium woli je nazwać mianem „vigor” raczej, niż „duszy”⁵¹⁹. Pryncypium tego życia jest może niedoskonałe, ale jest to niewątpliwie życie. Manifestuje się zaś ono – zgodnie z podaną powyżej sugestią – najpełniej w zdolności rodzenia. Jeżeli człowiek istotnie jest „pokrewny” w pewny aspekcie roślinom (bo procesy ustrojowe są takimi postaciami życia),

⁵¹⁸ I^a-II^ae q. 6 a. 4 ad 1Ad primum ergo dicendum quod Deus, qui est potentior quam voluntas humana, potest voluntatem humanam movere; secundum illud Prov. XXI, cor regis in manu Dei est, et quocumque voluerit, vertet illud. Sed si hoc esset per violentiam, iam non esset cum actu voluntatis nec ipsa voluntas moveretur, sed aliquid contra voluntatem.

⁵¹⁹ S. Thomae, Super Isaiam, cap. 1 l. 1 Propter quod dicit Gregorius, quod plantae non vivunt per animam, sed per virorem.

to jednak jego życie będzie musiało przejawiać eminentną postać tego właśnie życia (eminentną postać płodności).

Często stawia się obecnie znak równości między życiem, a przeżyciem („postrzeżeniem” sensu largo). Erleben Husserla jest fuzją tych dwu pojęć. Potocznie nawet o jakości życia wnosi się z intensywności emocji. Chcielibyśmy jednak widzieć eminentną postać tyleż „wegetatywnej”, co „zmysłowej” natury człowieka. Pokaże się zaś ona *jasno* tylko w relacji do tego, co właściwie definiuje człowieka – jako animal rationale. Jako że uczucia są tym, co wspólne ludziom i doskonalszym kręgowcom, warto zastanowić się nad tym, czy człowiek emocjonalność może „przeżywać” tak, jak zwierzęta, czy też „wzrost satysfakcji” nie jest może pomieszaniem pojęć „wegetatywne” i „zmysłowe”, którego żadne zwierzę dokonać nie jest w stanie.

U zwierząt pewne bodźce pozytywne (postrzeżenia raczej) wydają się wywoływać działanie. Jeżeli wszelako ruch zwierzęcia różni się od ruchu rośliny, to dlatego, że postrzeżenie nie jest tylko „bodźcem” podobnym do ruchu promienia światła padającego na liść rośliny. Promień światła istotnie pada na siatkówkę oka, ale przypuszczenie, że wywołuje on quasi-mechaniczną reakcję, wydaje się nieuprawnione. To pryncypium leży głębiej w organizmie zwierzęcym. Jeżeli roślina zazwyczaj przejawia geotropizm ujemny, czyli „ukierunkowuje” swą egzystencję w ten właśnie sposób, to „tropizm” zwierzęcy jest bardziej złożony, wyobrażenie bowiem pokarmu pozwala na ruch w stosunkowo dowolnym kierunku. Jeżeli jednak taki ruch istotnie ma miejsce, potrzeba nadto i drugiego pryncypium: ustrojowego doznania głodu, które to doznanie jest wpisane w instynkt zwierzęcia. Te dwa pryncypia adekwatnie tłumaczą ruch zwierzęcia. Pojawia się pytanie, czy działanie ludzkie może być podobnie pochodną postrzeżenia i instynktu.

Jeżeli bierzemy pod uwagę ów często przyjmowany współcześnie imperatyw „spełnienia emocjonalnego”; „życia intensywnego”; „przeżywania” itp., to od razu widzimy wyraźną różnicę między zwierzętami (bruta) a ludźmi (animalia rationalia). Żadne zwierzę nigdy nie mogłoby powziąć w swym umyśle idei „życia intensywnego”. Ze zwierzęcego punktu widzenia pomysł taki byłby tyleż niedorzeczny, co zgubny. Zwierzę pragnące „emocjonalnej samorealizacji” uległoby w środowisku, w którym żyje, rychłej zagładzie. Zwierzę kieruje się uczuciami i postrzeżeniami tylko do ścisłej (bo przez instynkt) wyznaczonej granicy, poza którą zieleń otchłai zniszczenia. Natura bezlitośnie karze wszelkie próby „przeżywania intensywnie”. Gdyby człowiek kierował się wyłącznie instynktami (a kieruje się nimi w stosunkowo wąskim zakresie), istnienie owej idei „życia emocjonalnego” byłoby prawdziwą zagadką. Skąd ona się bierze? Otóż obok instynktu człowiek ma intelekt, który jest pryncypium jakościowo odeń różnym (jest pryncypium działania, a nie tylko samoporuszania się). *Spaczony* intelekt poczyną w sobie ideę „intensywności emocji”, za którą ludzka natura nie karze go natychmiast, nie jest bowiem na to nie dość zdeterminowana. Natomiast coś istotnie dzieje w momencie, kiedy za wyznacznik człowieczeństwa przyjmujemy „doznania”. Przekonamy się o tym czytając *Bycie i Czas* Martina Heideggera.

Heidegger zaatakował Arystotelesowską definicję człowieka animal rationale. O człowieczeństwie ma stanowić czucie. Oczywiście *Bycie i Czas* wyrazem „czucia” literalnie rzecz biorąc nie jest. Jest w tej książce kompleks wytworu intelektu i uczuciowości (wyobraźni). Co jednak się dzieje w momencie, kiedy człowiek przestaje działać zgodnie ze swą naturą? Pies, który zapragnąłby się odżywiać liśćmi, rychło musiałby zdechnąć. Czy

podobnie rzecz ma się z człowiekiem, który pragnąłby się „ożywiać” uczuciami lub „ideami filozoficznymi”? Śmierć nie nastąpi w tym wypadku tak szybko, jak w wypadku zwierzęcia żywionego niewłaściwym pokarmem. Ta śmierć jest rozłożona czasem na szereg lat; umieranie jest powolne. Człowiek ma apercepcję swej śmierci; czuje jej tchnienie na własnej twarzy, czuje oddech zbliżającej się ku niemu otchłani. O tym pisze Heidegger. Podobnie Kierkegaard w „Bojaźni i drzeniu”.

Degradacja życia (tego ruchu vitalnego) wskutek spaczonyj idei poczętej w umyśle człowieka jest faktem. Książki pisane w duchu „naukowego” redukcjonizmu lub „humanistycznego” emotywizmu pokazują swe toksyczne działanie po latach, dziesięcioleciach, wiekach. Mówimy wszak o „życiu naukowym”, „społecznym” i „ekonomicznym”, chociaż taki antropomorfizm w pojmowaniu tych fenomenów zbiorowości jest niewytłumaczalny bez zrozumienia, że „alienacji” uległo tu życie osobowe: ono uległo degradacji do postaci „życia” kolektywnego. Jeżeli żyć zaczynają „idee” (a nie brak takich, którzy życie im istotnie przypisują), to „żyć” zaczynają również kompleksy owych idei. Prowadzi to do degradacji życia, na którą w świecie zwierzęcym w ogóle nie może mieć miejsca. Degradacji uległo to, co stanowi o *rozumnej naturze* człowieka: honestum.

Honestum niepodobna zdefiniować bez relacji do intelektu. Honestum to bonum recte intellectum (dobro właściwie pojęte). Jest rzeczą jasną, że inżynier, który dobrze (poprawnie) buduje most, czyni tak dlatego, że wie, jak go wykonać, i dokłada wszelkich starań, by dokładnie zbadać wytrzymałość materiałów i innych czynników, które stanowią o „dobrej pracy”. Bez rozumnego rozpoznania działanie człowieka jest w najlepszym razie przypadkowe. Oczywiście wiedza daje po równi możność szkodenia, co pomagania, bo zdolny lekarz przy złej woli potrafiłby zaszkodzić nierównie więcej niż na przykład znachor. Rozpoznanie jest warunkiem wystarczającym dla podjęcia działania w ogóle, gdyż nie chcemy niczego *określonego*, czego wprzód byśmy nie poznali, ale niewystarczającym dla działania dobrego, dla niego bowiem konieczna jest prawość woli.

W człowieku (podobnie jak w innych bytach) mamy dwa pryncypia: pryncypium, którym jest wrodzony człowiekowi impuls ku dobru (zwany synderezą⁵²⁰) oraz „przedstawienie” obiektu, który ma prowadzić do realizacji in concreto tego pragnienia dobra w ogólności. Jest to „bodziec” zgoła nie-mechaniczny, bo zmysły, a potem intelekt „oczyszczają go” – wedle określenia Tomasza⁵²¹ – z jego materialności; jest on *reprezentacją*

⁵²⁰ Summa Theologiae I, q. 79 a. 12 co. Respondeo dicendum quod synderesis non est potentia, sed habitus, licet quidam posuerint synderesim esse quandam potentiam ratione altiore; quidam vero dixerint eam esse ipsam rationem, non ut est ratio, sed ut est natura. Ad huius autem evidentiam, considerandum est quod, sicut supra dictum est, ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, ab intellectu progreditur aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili, et ad intellectum etiam terminatur, inquantum iudicamus per principia per se naturaliter nota, de his quae ratiocinando invenimus.

⁵²¹ Contra Gentiles, lib. 2 cap. 62 n. 11. Praeterea. Species non est intelligibilis actu nisi secundum quod est depurata ab esse materiali. Hoc autem non potest accidere dum fuerit in aliqua potentia materiali, quae scilicet sit causata ex principiis materialibus, vel quae sit actus materialis organi.

De veritate, q. 2 a. 5 co. Illa enim quae est in intellectu nostro, est accepta a re secundum quod res agit in intellectum nostrum, agendo per prius in sensum; materia autem, propter debilitatem sui esse, quia est in potentia ens tantum, non potest esse principium agendi; et ideo res quae agit in animam nostram, agit solum per formam. Unde similitudo rei quae imprimitur in sensum nostrum, et per quosdam gradus depurata, usque ad intellectum

stanu energetycznego obiektu, nie zaś *siłą* wywartą przez obiekt o określonej energii. Te dwa pryncypia: „forma dobra” wrodzona stronie afektywnej człowieka oraz zrozumienie („przedstawienie”) obiektu, który w danym razie widzimy własnymi zmysłami, stanowią o specyfice działania ludzkiego. Nie jest ono działaniem czysto animalnym. Intelkt, który kieruje tym wrodzonym impulsem ku dobru może czynić to właściwie lub niewłaściwie; zależnie od tego, czy działa zgodnie ze swą naturą, tzn. w sposób duchowy (nie ulegając wyobraźni), czy też nie. Potrzeba „oczyszczenia woli” w celu odnalezienia Dobra Samego poza dobrami partykularnymi; „przedstawionymi” przez intelekt *woli*. Tak tylko można rozumieć Vorstellung.

Każdy z nas jest takowym dobrem partykularnym, stąd z siebie samego Źródła dobra w ogóle wyprowadzać nie może. Kant sądził, że „wola powszechna” tę partykularność uchyli. Powszechnie jednak żywione przesady są dalej przesadami, a ich powszechność tylko pomnaża ich toksyczność. Człowiek jako osoba potrzebuje czystości serca.⁵²²

Zwierzę kieruje się ku pokarmowi dlatego, że odczuwa głód, a przedmiot, który widzi, podpada pod kategorię „pokarm”. Człowiek kieruje się wrodzonym „głodem dobra”, a przedmioty poruszające się wokół niego (widziane przezeń) klasyfikuje wedle tego, jak ów „głód” są on w stanie zaspokoić. Dziecko mówi o pokarmie, że jest „dobry”, ponieważ strona uczuciowa może dominować w człowieku *niedojrzałym*. Dojrzewać jednak człowiek musi ku doskonałości lub degradacji. Dobrymi nazwie on wówczas przedmioty te lub inne: przedmioty świata ludzi dorosłych. Czy jednak w ogóle przedmioty mogą być same w sobie „złe”?

Mówiąc o przedmiotach wyborów moralnych nie możemy uciec się do wyobrażenia układu współrzędnych, na który umieścilibyśmy jedno w hierarchii rosnącej na prawo od punktu „zero”, inne zaś – na lewo. Można by to uczynić tylko w takim razie, gdybyśmy musieli definiować człowieka jako animal mathematicum. Definicja taka wydaje się w pewien sposób czynić zadość odróżnieniu człowieka od zwierząt (bruta). Ewidentnie do uprawiania matematyki są one niezdolne. Między „ile” teorematu, a „ile” przedmiotu naturalnego istniałaby może jakaś proporcja, która dawałaby pewne pojęcie o tym, że człowiek może działania zapoczątkować. Tak przynajmniej (jak się wydaje) rzecz przedstawia się z eksperymentem naukowym. Mutatis mutandis to samo mielibyśmy w wypadku produkowania. Oto mamy pewien pomysł rynkowy („teoremat” sui generis), który wprowadzamy na rynek i sprawdzamy „wartość oczekiwaną”. Odpowiada to schematowi równowagi między podażą a popytem. Problem polega oczywiście na tym, że przedmioty

pertingit, est tantum similitudo formae. Sed similitudo rerum quae est in intellectu divino, est factiva rei; res autem, sive forte sive debile esse participet, hoc non habet nisi a Deo; et secundum hoc similitudo omnis rei in Deo existit quod res illa a Deo esse participat: unde similitudo immaterialis quae est in Deo, non solum est similitudo formae, sed materiae.

⁵²² Contra Gentiles, lib. 4 cap. 91 n. 6. Considerandum tamen est quod ex parte bonorum aliquod impedimentum esse potest, ne animae statim a corpore absolutae ultimam mercedem recipiant, quae in Dei visione consistit. Ad illam enim visionem creatura rationalis elevari non potest nisi totaliter fuerit depurata: cum illa visio totam facultatem naturalem creaturae excedat. Unde Sap. 7-25, dicitur de sapientia quod nihil inquinatum incurrat in illam et Isaiae 35-8, dicitur: non transibit per eam pollutus.

naturalne są tylko przybliżeniami przedmiotów matematycznych, bo w naturze nawet światło nigdy po linii prostej się nie porusza.

Kant jednak tak właśnie człowieka pragnął zdefiniować. Tzw. potem „wartości zachodnie” tracą tradycyjny charakter bonum honestum, a zostają relegowane w sferę „rozumu praktycznego”, jako – wyrażając się najprościej – *dodatek* do sprawnie funkcjonującego organizmu gospodarczego. Mają one motywować ludzi do podejmowania działań, czyli mają charakter wyłącznie subiektywny (by nie rzec: pragmatyczny). Nadto są tak dalece uzależnione od „podmiotowości ludzkiej”, że ulegają „ulepszaniu” i „unowocześnianiu” przez systemy legislacyjne. Pragnienie „unowocześniania” płynie prawdopodobnie stąd, że praktycznie – jak to widać obecnie – są one ostatecznie jednak niezdolne do motywowania działań.

Czym jest jednak *działanie* eksperymentalne? Zamierzając przeprowadzić eksperyment wypadnie może narysować na kartce to, co chcemy zrealizować. Można też spisać szereg równań matematycznych. Zarówno geometria, jak arytmetyka posługują się językiem formalnym. W jakim jednak stosunku pozostaje on do natury? Czy istnieje „język natury”? Niektórzy (Heidegger, Gadamer) w duchu filozofii arabskiej odpowiadają na to pytanie twierdząco. Wydaje się ona jednak sięgać aury niesamowitości. Patrząc na rzeczy własnym oczami wprzód nim je nazwiemy, jakoś je poznawczo porządkujemy. Píše o tym Arystoteles w pierwszych zdaniach Hermeneutyki i Fizyki. Tylko to porządkowanie daje na przesłanki po temu, aby je potem nazywać, a następnie i działać. Nagie „szeregowanie” obiektów podobne do rysowania ich na kartce papieru jest pewną tylko namiastką rozumności, którą przejawiają np. dzieci autystyczne. Trudno uznać to za pełnię rozumności, choć nie brak i takich, którzy sądzą, że dzieci autystyczne to „geniusze przyszłości”.

Przedmiot eksperymentu to bynajmniej nie to samo, co przedmiot aktu działania. Poszczególne języki odróżniają: *facere* – *agere*; *machen* – *thun*; *make* – *do*; *ποιεῖν* – *πράττειν*. Przedmiot działania (to pojęcie) zawiera w sobie nie tyle nagi obiekt, co jego stosunek do innych obiektów, a zatem i relację do wspomnianej „wrodzonej formy dobra”. Tylko intelekt jest w stanie poznać celowość (*rationem finis*),⁵²³ tzn. porządek dóbr do siebie nawzajem oraz ich stosunek do Dobra Samego. Zwierzęta poznają cel (*finem*), bo ewidentnie do czegoś dążą, a czegoś innego unikają. Wszelako tylko człowiek jest w stanie poznać relację poszczególnych obiektów do tego celu.

„Wartość” istniejąca w umyśle „eksperymentatora” (zwolennika doświadczeń egzystencjalnych również) nie pozostaje w żadnym stosunku do wartości oczekiwanej w eksperymencie, jeżeli bierzemy pod uwagę status działania. Byty ujęte w aspekcie „ile” w ogóle działania nie inicjują. Teoremat poczęty w umyśle eksperymentatora nie może pozostawać w żadnym określonym stosunku ilościowym do przedmiotu eksperymentu. Umysł musi stać *na zewnątrz* obiektów eksperymentu. Nie postrzegamy wszak ruchu pociągu,

⁵²³ Summa Theologiae I, q. 103 a. 1 ad 1. Ad primum ergo dicendum quod aliquid movetur vel operatur propter finem dupliciter. Uno modo, sicut agens seipsum in finem, ut homo et aliae creaturae rationales, et talium est cognoscere rationem finis, et eorum quae sunt ad finem. Aliquid autem dicitur moveri vel operari propter finem, quasi ab alio actum vel directum in finem, sicut sagitta movetur ad signum directa a sagittante, qui cognoscit finem, non autem sagitta.

w którym my sami się znajdujemy. Działanie czysto eksperymentalne musi być poprzedzone ujęciem tego, co jest samo w sobie godne działania (honestum), po to, aby to działanie *rzeczywiście* zainicjować.

W świecie nas otaczającym *bezpośrednio* widzimy tylko ciała, a innego źródła doświadczenia po prostu nie ma. Jeżeli kto twierdzi, że uczucia takie doświadczenie dają, to po prostu bierze za obiekty realne skutki ich oddziaływania na nasze sensoria lub wyobraźnię. Oczywiście od zwierząt człowieka odróżnia zdolność abstrakcji, to znaczy znalezienia pod danymi zmysłowymi istoty rzeczy; natur specyficznie od siebie odrębnych. Człowiek poznaje porządek świata, a porządkując ten świat wznosi o istnieniu Autora tego porządku, a dalej tak układa swe życie, tak porządkuje swe działania, aby do tego Transcendentnego celu dotrzeć u kresu życia. Gdyby ciała miały wspólną dla nich wszystkich formę cielesności (Awicebron, Descartes), o żadnym ich porządku (poza uszeregowaniem) nie mogłoby być mowy. „Ciało” to pojęcie analogiczne, nie zaś jednoznaczne. „Rozciągłość” oczywiście jest pojęciem jednoznacznym, ale ciało np. rośliny różni się od ciała zwierzęcia proporcją do czynnika formalnego, który je ożywia.

Od strony fenomenalnej kończy na przykład szympansa może być podobna do ręki człowieka. Intelpekt wszelako pod tymi zjawiskami odkrywa specyficzne pryncypium poruszające członki zwierzęcia i człowieka. To pryncypium jest w człowieku *jakościowo różne* od pryncypium zwierzęcego. Dlatego to człowiek może nie tylko pragnąć dobra tego lub owego (jak zwierzęta), ale pragnąć dobra w ogóle i poszukiwać Sprawcy wszelkiego w ogóle dobra, Który daje mu spełnienie (szczęście) u kresu życia. Obiekty uszeregowane w schemacie „więcej” „mniej” dają tylko mgliste wyobrażenie „nieskończoności”, która *realnie* motywować ludzkiego działania nie może.

Działanie ludzkie ma wielorakie aspekty, a działanie zwane ekonomicznym jest jednym z nich. Gdyby natura składała się z „ciał” (jak to sobie wyobrażał Descartes), tzn. ciała byłyby definiowane przez „ile” (res extensae), to wszelkie działania ciał (działania człowieka również) przynajmniej teoretycznie mogłyby się dać zredukować do interakcji mechanicznych (podobnych na przykład do zderzeń kul bilardowych na stole bilardowym). Pewne bodźce *zmuszałyby* do określonych działań.

Przekonanie to doprowadziło Leibniza do zanegowania istnienia wolnej woli. „Człowiek współczesny” budując „lepszego świat”, stworzył de facto labirynt, w którym później się zabląkał. Mityczny Dedal zbudował Kreteński Labirynt, w którym zamknięto Minotaura. Otóż „Dedal współczesności” w rzeczywistości *przemienił się* w „Minotaura”. Wielu naukowców (np. Einstein) chciało wierzyć w determinizm natury po to tylko, aby ocalić racjonalność świata. Hegel zaś mówi, że rzeczywistość jest rozumna, gdyż w niej skutki wypływają z przyczyn tak jak przesłanki z wniosków. Jeżeli człowiek byłby „przesłanką mniejszą”, to oczywiście w żaden sposób nie mógłby przeciwstawić się owej „konieczności natury”. Konsekwencją tego musi być zanegowanie istnienia dobra jako takiego. Jeżeli świat byłby tylko manifestacją Kosmicznego Rozumu, to sposobowi tej manifestacji (człowiekowi) w ogóle żadna inicjatywa ku dobru przysługiwać by nie mogła. Henryk Sienkiewicz tak oto opisuje tę „chorobę umysłowości swego wieku”:

Biorąc rzecz bezwzględnie, ponieważ wszystko jest ścisłym łańcuchem przyczyn i skutków, przeto wszystko jest logiczne, a jako logiczne, nie jest samo przez się ani złym, ani dobrym, a

tylko może okazać się pomyślnym lub niepomyślnym w stosunku do człowieka. Prócz tego to, co my nazywamy złem i niedolą, może być wedle absolutnych praw bytu i w głębiach ich mądrej ponad ludzkie pojęcie prawidłowości jakimś koniecznym warunkiem rozwoju, zatem czymś, co samo w sobie jest zjawiskiem dodatnim.

Wszelako dalej ów Sienkiewiczowski bohater snuje swą myśl tako to:

[...] ale w takim razie skąd człowiek ma moc przeciwstawiania swej indywidualnej myśli i swych względnych pojęć tej powszechnej logice? Jeśli wszystko nie jest złudzeniem, dlaczego myśl ludzka jest siłą istniejącą jakby na zewnątrz ogólnych praw bytu. Jest w tym coś niesłychanego, a zarazem tragicznego, że człowiek musi tym prawom podlegać, a może przeciw nim protestować [...] Człowiek wiecznie targa się i krzyczy: veto! Takim veto jest przecie każda ludzka łza. (Wiry, rozdz.7).

Na rozdrożach „cywilizacji współczesnej” mamy – z jednej strony gromkie „kismet!” zwolenników „nowoczesności”, a z drugiej strony coraz słabsze veto! tych, którzy z wolności rezygnować nie chcą. Wytwarzając – twierdzi Mars – człowiek sam staje się „wytworem” – tracąc wolność, a *tak być musi*, bo jest to cena bycia cywilizowanym. Świat musi być „racjonalny”, a skoro niepodobna racjonalności pojmować inaczej, jak implikacji logicznej (w której przesłankom ewidentnie brak wolnej woli), to konieczności „trzeba się poddać”. Upodlenie jest *dobrowolną* rezygnacją z wolności.

Świat jest „racjonalny” w sensie zgoła innym od tego wskazanego przez kontynuatorów filozofii arabskiej (myśli Awicenny). „Racjonalną” w naturze jest konieczność celu. Jeżeli – wzorem Teilharda de Chardin – chcielibyśmy wskazać kosmiczny punkt A i takież punkt Ω, to między nimi nie ma bynajmniej środków o randze „użyteczności” wyłącznie. Człowiek może partycypować realnie w dobru samym, a nie tylko być pionkiem na szachownicy świata. Prawda, pierwszy impuls ku dobru on-istota stworzona zawdzięcza Bogu, który stwarza tak samo jego, jak i jego wolną wolę. Człowiek wszelako specyfikuje dzięki intelektowi to ogólne pragnienie dobra, a stąd jest odpowiedzialny za osiągnięcie ku kresu życia: „punktu Omega”.

W momencie, kiedy ja piszę niniejsze słowa, a Czytelnik je odczytuje, myśl nasza przyobleka się w szereg wyobrażeń, które następują po sobie w określonej sekwencji czasowej. Kapitałnym głupstwem filozofii niemieckiego idealizmu było przypuszczenie, że ponieważ wyobrażenia szeregują się w czasie, to myśl ludzka musi rozwijać się w czasie podobnie (Heidegger nazywa to *Zeitigung*). Jest zupełnie inaczej; zanim postawiłem pierwszą dużą literę w napisanym (teraz oto) przeze mnie zdaniu, musiałem wprzód powziąć *myśl całości*, czyli stać się „panem mojej przyszłości” w taki właśnie załączkowy badaj sposób. Chodzi tu w wspomnianą konieczność celu. Cel nie jest jedynie kresem, ale pryncypium, które zapoczątkowuje działanie jako dobro zamierzone (naukowcy mówią o tzn. *retrocausality*). Przeszłość może w ten sposób determinować teraźniejszość, ponieważ „konieczne” i „możliwe” są modalnościami bycia, nie zaś czasu zasadniczo. Kropka na końcu zdania nie jest wyłącznie jego końcem, bo definiuje ona jego całość.

Wolnym człowiek nie jest w tym sensie, aby mógł zmienić Cel ostateczny świata (i realny Cel swej egzystencji również), istnienie bowiem Boga jest od niego zupełnie niezależne. Wolnym zaś jest w tym sensie, że może *urzeczywistnić osiągnięcie* tego celu (swe szczęście), gdyż to zależy od jego wolnej woli. Arystoteles odróżnia dwojaki cel:

transcendentny (rzeczy są tym, czym są, niezależnie od tego, czy tego chcemy, czy nie) oraz posiadanie tego celu, które zależy od nas.

Jako że jednak cele *blizsze winny być* tylko środkami do osiągnięcia celu *ostatecznego*, Augustyn odróżnia Uti i Frui, gdyż inny jest nasz stosunek do środków do celu i celu samego. Spełnienie (w celu w ogóle) to Frui, ale spełnienie w *Bogu* jest wizją uszczęśliwiającą: visio est tota merces: widzenie istoty Boga jest istotą szczęścia wiecznego. Obiekty potocznego doświadczania poznajemy pod zjawiskami, które je reprezentują. Stąd też cel ostateczny może nam się jawić lepiej lub gorzej: ukryty poza zjawiskami doświadczenia potocznego.

„Wizją” nazywano jednak każdy system myśli – przynajmniej od strony jego pryncypium. Czy może ona zadowalać ostateczne aspiracje ludzkie? „Wizją” taką można istotnie „delektować się” z tej przyczyny, że – jak twierdzi Arystoteles – przedstawienie (obraz) w ogóle sprawia przyjemność (omnis repraesentatio est delectabilis).⁵²⁴ Moritz Schlick w upodobaniu w pięknie teorii naukowych upatrywał zasadnicze źródło myślenia innowacyjnego. Czy kreator „teorii” byłoby zatem „poetą nauki”?⁵²⁵ Właściwie wszystko w danym razie zależałoby od tego, czy „przedstawienia” traktuje się li tylko jak *narzędzia* wypowiedzi, czy też jako to, co dla wypowiedzi *istotne*: jeżeli bowiem z *zasady* dbamy tylko o elegancję wypowiedzi, cierpi na tym zazwyczaj jej treść i ścisłość.⁵²⁶

Jak wiadomo, Arystoteles źródeł wiedzy upatrywał w zdumieniu, a zasadnie można by zapytać, czy zdumienie jest w ogóle „upodobaniem”, bo wydaje się wnosić konotację pewnego – by tak rzec – dyskomfortu związanego z uświadomieniem sobie własnej niewiedzy.⁵²⁷ Zazwyczaj gdy inni „uświadamiają” nam w ten sposób stan naszej (nie-)wiedzy,

⁵²⁴ Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 1 a. 3 s.c. 3. Praeterea, si aliqua visio non semper est delectabilis, convenit eam quandoque esse tristabilem. Sed visio intellectiva nunquam est contristabilis: quia delectationi quae est in intelligendo, non opponitur aliqua tristitia, ut dicit philosophus. ; Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 4 a. 5 qc. 1 co. 2; Q. d. de anima, a. 21 co. 11

Sententia Ethic., lib. 10 l. 6 n. 4. Videmus enim quod eadem operatio, quam diximus esse perfectissimam, est etiam delectabilissima. Ubi cumque enim invenitur in aliquo cognoscente operatio perfecta, ibi etiam invenitur operatio delectabilis. Est enim delectatio non solum secundum tactum et gustum, sed et secundum omnem sensum. Nec solum secundum sensum, sed etiam secundum speculationem intellectus, in quantum scilicet speculatur aliquid verorum per certitudinem.

Sententia Ethic., lib. 10 l. 6 n. 5. Perfectissima autem operatio est quae est sensus vel intellectus bene dispositi in comparatione ad optimum eorum quae subiacent sensui vel intellectui. Si igitur operatio perfecta est delectabilis, perfectissima autem delectabilissima, consequens est quod operatio in quantum est perfecta, sit delectabilis. Delectatio ergo est operationis perfectio.

⁵²⁵ Super I Tim., cap. 4 l. 2. Unde in miro bene repraesentato videtur delectatio, quia ratio delectatur in collatione. Et sicut repraesentatio in factis est delectabilis, ita repraesentatio in verbis: et hoc est fabula, scilicet dictum aliquod repraesentans, et repraesentando movens ad aliquid. Antiqui enim habebant aliquas fabulas accommodatas aliquibus veris, qui veritatem occultabant in fabulis.

⁵²⁶ Summa Theologiae I, q. 1 a. 9 ad 1. Ad primum ergo dicendum quod poeta utitur metaphoris propter repraesentationem, repraesentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem, ut dictum est.

⁵²⁷ Summa Theologiae I-II, q. 32 a. 8 ad 1. Ad primum ergo dicendum quod admiratio non est delectabilis in quantum habet ignorantiam, sed in quantum habet desiderium addiscendi causam; et in quantum admirans aliquid novum addiscit, scilicet talem esse quem non aestimabat.

czujemy się raczej upokorzeni. Stąd problem zrozumienia istoty admiratio nie jest bynajmniej banalny. W *Teajtecie* Platon zdziwieniu przypisał rangę *dla filozofii* zasadniczą. Zapewne, gdyby nauka musiała wziąć rozbrat z filozofią, na zdziwienie nie byłoby w niej miejsca. Problem musi się wiązać z maksymalistycznymi aspiracjami nauki: albo jest ona wyłącznie „fachowością” (a dla niej komfort „posiadania wiedzy” wystarczy), albo jest *radykałnym zakwestionowaniem* całej ludzkiej prawdy: za cenę takiego na przykład odrzucenia, jakiego doznał Sokrates.

O ile Arystoteles mianem *theoria* określa poznanie specjalnie metafizyczne, to teoria w sensie neopozytywistycznym jest *tymczasowo* wykończonym systemem myśli. „Nie taką drogą myślenia postępował Arystoteles” – twórca myślenia systematycznego. Niezależnie od stopnia owego wykończenia, teoria musi być uogólnieniem doświadczeń, a zatem opracowaniem zjawisk do postaci sytemu myśli.⁵²⁸ Osobliwe jest to, że współcześnie tę relację się odwraca, postulując swobodę „konstruowania teorii”, dla których dane zmysłowe mają być tylko okazją poznania. W neopozytywizmie taka „teoria” ma być weryfikowana doświadczalnie. Nie chodzi tu o *praktyczną* efektywność tego algorytmu nowożytności – ta bowiem jest niekwestionowanym faktem – ale o rangę teoriopoznawczą; ba, mądrościową, którą takiemu algorytmowi się przypisuje: chodzi zatem o „teorię teorii”. Ma ona bowiem tłumaczyć *cały w ogóle* stosunek człowieka do zjawisk oraz nadto do rzeczywistości w najogólniejszym tego słowa znaczeniu. Ma opisywać eschaton ludzki jako ujęcie ludzkiej egzystencji z punktu widzenia celu ostatecznego. Pogodzenie programowego minimalizmu nowożytności z tak „ambitnym” zamierzeniem mogłoby się wydawać niedorzecznością, gdyby nowożytna idea Enlightenment takiej myśli mimo wszystko nie zawierała. Naturalnym wydaje się więc pytanie o jej źródło.

Mianem „wizji” w czasach biblijnych określano prorocstwo. Tomasz tak oto pisze o stosunku zwykłego poznania do poznania prorockiego: „zjawienie się oznacza relację tego, co widzialne do tego, kto widzi, podczas gdy wizja przeciwnie: relację wizji do tego, co widzialne” (*apparitio dicit relationem visibilis ad videntem, sed visio e contrario*). Mamy tu zatem *odwrócenie naturalnego* sposobu poznania. Nadto w prorocstwie chodzi o poznanie przyszłości; o „predictions” jej dotyczące:

Dwojako możemy rozumieć etymologię wyrazu prophetia [prorocstwo]. Po pierwsze [z greki] phanos to tyle, co zjawisko (φανόμενον). Po wtóre, [z łaciny]; od for, fari [„fari” to tyle, co mówić].⁵²⁹ W tym pierwszym aspekcie profeta to ten, który miewa postrzeżenie zjawisk odległych. Stosownie do tego, prophetia różni się od wizji co do sposobu [poznania]: zjawienie się oznacza bowiem relację tego, co widzialne do tego, kto widzi, podczas gdy wizja przeciwnie: relację wizji do tego, co widzialne. Nadto i prophetia ma treść bogatszą: wizja

⁵²⁸ Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 1 n. 7 Potest etiam et alia esse ratio; quia dubitabilia, quae tangit, sunt principaliter illa, de quibus philosophi aliter opinati sunt. Non autem eodem ordine ipse procedit ad inquisitionem veritatis, sicut et alii philosophi. Ipse enim incipit a sensibilibus et manifestis, et procedit ad separata, ut patet infra in septimo. Alii vero intelligibilia et abstracta voluerunt sensibilibus applicare. Unde, quia non erat eodem ordine determinaturus, quo ordine processerunt alii philosophi, ex quorum opinionibus dubitationes sequuntur; ideo praelegit primo ponere dubitationes omnes seorsum, et postea suo ordine dubitationes determinare.

⁵²⁹ Oba – grecki i łaciński wyraz – mają ten sam rdzeń praindoeuropejski.

bowiem odnosi się do czegokolwiek bądź, a tymczasem prorocstwo – do tego, co odległe [w czasie]. Dwojako zaś coś może być odległym dla naszego-ludzkiego poznania: po prostu i względnie. Po prostu (absolutnie) odległymi są przyszłe zdarzenia przygodne (bo mogą wypaść tak lub inaczej). Co do nich nie można powziąć pewnej wiedzy ani co do nich samych (ich istoty), ani ich przyczyn: do tych rzeczy prophetia odnosi się właściwie. Natomiast *względnie* odległymi są te rzeczy, których poznanie (tylko) uchodzi wiedzy poznającego: na przykład *pewne* rzeczy przeszłe i *pewne* rzeczy teraźniejsze; ich to prophetia nie dotyczy po prostu, ale *ze względu* na tak poznających. Druga etymologia wyrazu jest związana z wyrazem „fari” (mówić): w tym znaczeniu profeta to ten, kto „mówi z daleka”. W tym znaczeniu prophetia to więcej niż wizja, bo oznacza nadto oznajmienie jej treści, a wobec tego wizja jest materią tak rozumianego prorocstwa. [...] rodzaje zaś prorocstwa różnicują się wedle tego, w czym (podmiotu, w którym) ujmuje się wiedzę o rzeczach przyszłych.⁵³⁰

Źródło nowożytnego idealizmu „oświeceniowego” – przede wszystkim Kantowskiego, który materię doświadczenia eksperymentalnego uczynił osią swej Krytyki – upatrujemy w określonym przez naturalistyczną soteriologię stosunku do rzeczywistości:

[Pierwotnie używano nazwy „wizja” na określenie specjalnego, bo prorockiego poznania]. Z racji tego, że całe nasze-ludzkie poznanie bierze się ze zmysłów, a między nimi najsprawnniejszym w dokładności i uniwersalności jest wzrok (ponieważ pokazuje nam więcej różnic między rzeczami) – przeniesiono nazwę „wizja” na inne rodzaje poznania o charakterze wewnętrznym [...] nie każda [więc] wizja intelektualna (ogląd intelektualny) jest wizją profetyczną. Istnieje bowiem taka „wizja”, dla której wystarcza naturalne światło intelektu, na przykład wizją taką będzie kontemplacja rzeczy niewidzialnych oparta na zasadach rozumu. Filozofowie utrzymywali, że ostateczna szczęśliwość człowieka polega na takiej właśnie kontemplacji, [...] ale] żadna z tych „wizji” nie jest wizją profetyczną, ponieważ dla nich wystarcza naturalne światło intelektu. Do wizji profetycznej podniesiony bywa intelekt proroka przez światło łaski darmo danej [charyzmat], tzn. dar prorocstwa. Wszelako i tak nie dochodzi prorok do widzenia Boga-przedmiotu ludzkiego szczęścia; jest ten intelekt wyłącznie regulatorem tego, co dotyczy ułożenia stosunków ludzkich w tym świecie.⁵³¹

⁵³⁰ [...] prophetia potest habere duplicem interpretationem, secundum quod potest venire a phanos, quod est apparitio, vel a for faris. Secundum primam derivationem dicitur propheta habens apparitionem de his quae procul sunt; et secundum hoc prophetia differt a visione in modo; quia apparitio dicit relationem visibilis ad videntem, sed visio e contrario. Iterum se habent ex additione: quia visio est de quibuscumque, sed prophetia de his quae procul sunt. Dicuntur autem aliqua esse procul a cognitione nostra dupliciter: simpliciter, et secundum quid. Simpliciter procul sunt futura contingentia ad utrumlibet, quorum non potest accipi determinata cognitio neque in se neque in suis causis; et de his prophetia proprie est. Secundum quid procul sunt quorum cognitio diffugit cognoscentem, sicut quaedam praeterita et quaedam praesentia: et de his non est prophetia simpliciter, sed quo ad nescientes. Sed secundum secundam derivationem dicitur propheta quasi procul fans. Et sic prophetia addit supra visionem actum exterioris denuntiationis, et visio erit materialis respectu prophetiae. Circa secundum sciendum est, quod modi prophetalium visionum distinguuntur secundum ea in quibus accipitur praescientia futuri contingentis. (Super Isaiam, cap. 1 l. 1).

⁵³¹ Et quia omnis nostra cognitio est a sensibus, inter quos visus potior est et subtilitate et universalitate, quia plures rerum differentias nobis ostendit; ideo transfertur nomen visionis ad alias interiores cognitiones. [...] non quaelibet visio intellectualis est visio prophetalis: est enim quaedam visio ad quam sufficit lumen naturale intellectus, sicut est contemplatio invisibilium per principia rationis; et in hac contemplatione ponebant philosophi summam felicitatem hominis. [...] Nulla autem istarum est visio prophetalis, quia ad ipsam nec

Interwencja zbawcza Boga w historii człowieka istotnie „dotyczy ułożenia stosunków ludzkich w tym świecie” (*dispositionem hominum in mundo*); chodzi o wspomniane spojrzenie na egzystencję ludzką z „drugiej” (a naturalną kolejną rzeczy niedostępnej człowiekowi) strony. Gdyby ktokolwiek z ludzi dostał tego punktu widzenia, miałby demiurgiczną władzę nad ludzkością. Jest to nie tylko mrzonka; jest to *marzenie* ludzi „oświecenia”.

Intelekt osoby partycypuje w poznaniu realnego Celu kosmosu. *Wyobraźnia; umysł zniewolony* musiałby być instrumentem; narzędziem postępu ku przyszłości; a sama przyszłość – bożkiem. Użyteczność definiowałby egzystencję ludzką.

Nie chodzi tu o wartość metody eksperymentalnej, ale jej – opisany w terminach *absolutnych* – status. Wszystkie wytwory człowieka – niezależnie od tego, jak są doskonale – są tylko wytworami. Można podziwiać dzieło sztuki lub ogrom budowli, ale oddawanie jej czci boskiej (*de facto* lub *de iure*) bynajmniej nie jest oznaką rozumności. Otóż jednak uwierzono, że – jeżeli nie same wytwory – to algorytm ich wytwarzania – może spełnić rolę tego, co ostateczne w egzystencji ludzkiej. Tę ostatnią oczywiście w danym razie trzeba było zdepersonalizować, indywidualny bowiem intelekt osoby nigdy „ideałem eschatologicznym” żyć nie może. Za depersonalizacją z kolei idzie utylitarystyczne traktowanie jednostek.

Wolność człowieka polega na tym przede wszystkim, że Punkt Omega może on teoretycznie poznać dzięki metafizyce, bo ta, według Tomasza i Arystotelesa, jest w całości zwrócona ku poznaniu Boga. Ale poznawszy to pryncypium może on nadto określić swoją elementarną do niego relację, czyli powziąć nadzieję osiągnięcia Go; ten Cel zamierzyć, nie tym sensie, by go sobie „przybliżyć” („zhumanizować”), ale w tym sensie, aby zapragnąć zdecydowanym aktem woli zbliżyć się (*siebie*) ku Niemu. Taki jest sens przytoczonego zdania Arystotelesa: wszyscy ludzie pragną dobra jako takiego, choć nie wszyscy właściwie rozumieją, *czym* jest to dobro. Wszyscy ludzie pragną – tak czy inaczej rozumianego – dobra. Wszyscy ludzie wobec tego lepiej lub gorzej widzą jego źródło; widzą Źródło dobra „z daleka” (*omnes homines vident Deum unusquisque intuetur Eum procul*).⁵³² Bez podjęcia

lumen naturale neque lumen fidei sufficit; sed elevatur ad ipsam intellectus prophetae per lumen gratiae gratis datae, quod est donum prophetiae: nondum tamen attingit ad videndum Deum prout est objectum beatitudinis, sed prout est ratio eorum quae pertinent ad dispositionem hominum in mundo.

⁵³² *Compendium theologiae*, lib. 2 cap. 8 co. Indicat se quippe Deus aequaliter hominibus naturali quadam cognitione cognoscendum per hoc quod hominibus lumen rationis infundit, et creaturas visibiles condidit, in quibus bonitatis et sapientiae ipsius aequaliter relucet vestigia, secundum illud Rom. I, 19: quod notum est Dei, idest quod cognoscibile est de Deo per naturalem rationem, manifestum est illis, scilicet gentilibus hominibus: Deus enim illis revelavit, scilicet per lumen rationis, et per creaturas quas condidit, unde subdit: invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas. Ista tamen cognitio imperfecta est, quia nec ipsa creatura perfecte ab homine conspici potest, et etiam creatura deficit a perfecta Dei repraesentatione, quia virtus huius causae in infinitum excedit effectum, unde dicitur Iob XI, 7: forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum omnipotentem reperies? et Iob XXXVI, 25, postquam dixit: omnes homines vident eum: subdit: unusquisque intuetur procul. Ex huius autem cognitionis imperfectione consecutum est ut homines a veritate discedentes diversimode circa cognitionem Dei errarent, intantum quod sicut apostolus dicit Roman. I, 21-22 quidam evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum: dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt, et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem corruptibilis hominis, et volucrum et quadrupedum et serpentium.

prób tegoż rozumienia (bez usiłowania „widzenia poza zasłoną zjawisk”), życie ludzkie musiałoby by się stać życiem niewolnika. „Praca” (wytwarzanie) byłaby treścią jego życia.

W skrajnej postaci pojęcie „pracy przymusowej” pojawia się w socjalizmie. Wszelako przesłanki do takiego ujmowania pracy są zawarte w samych zasadach tzw. filozofii nowożytnej (również liberalizmu). Odnośnie do na przykład J. St. Milla, trudno naprawdę powiedzieć, czy był on bardziej liberałem, czy też socjalistą. Frederick von Hayek mimowolnie przyznaje, że socjalizm jest jakby naturalną (bo niemal nieuchronną) konsekwencją liberalizmu;⁵³³ rodzajem (by tak rzec) „wyrafinowania intelektualnego”,⁵³⁴ które rodzi się w takim środowisku i wobec którego potem liberalizm jest bezradny.⁵³⁵ Wypadnie się zupełnie zgodzić z von Hayekiem, że wszelka polemika z socjalizmem będzie nieskuteczna, „jeśli nie jest ona poparta skutecznym odparciem idej macierzystych” („if he is not supported by an effective refutation of the idées mères” (op. cit., IV. in calce). Źródłem, które trzeba definitywnie usunąć jest utylitaryzm. Walka z socjalizmem, która nie jest *wykorzeniem zła*, jest niczym. W roku 1931 napisano:

[...] Nie byłoby dziś ani komunizmu, ani socjalizmu, gdyby przywódcy narodów nie zlekceważyli w przeszłości nauki i upomnień Kościoła. Chcieli oni na fundamencie liberalizmu i laicyzmu zbudować inne struktury społeczne, które na pierwszy rzut oka wydawały się wielkie i wspaniałe. Wkrótce jednak okazało się, że nie miały one trwałych podstaw i rozpadały się jedne po drugich, jak żałośnie runąć musi wszystko, co nie opiera się na jednym kamieniu węgielnym – Chrystusie.⁵³⁶

„Praca przymusowa” (tzn. praca stymulowana przez czynniki pozostające poza wolną wolą człowieka) to *contradictio in adiecto*. Nie chodzi o „dowartościowanie godności pracy”. Chodzi o coś bardziej podstawowego: wszelka próba traktowania ludzi jak rzeczy (obdarzonych „pędem” egoistycznym lub jakimkolwiek innym) musi prowadzić do paraliżu sił witalnych. Nie może zatem prowadzić specjalnie do sukcesu gospodarczego.

Słusznie zatem von Hayek pisze, że „skutecznie odparcie takich błędów wymagać będzie często poczynienia kroków intelektualnych i to takich, które tyczą kwestii zgola abstrakcyjnych, a wydają się odległe od spraw praktycznych” („the effective refutation of

⁵³³ THE INTELLECTUALS AND SOCIALISM. VII. It may be that a free society as we have known it carries in itself the forces of its own destruction, that once freedom has been achieved it is taken for granted and ceases to be valued, and that the free growth of ideas which is the essence of a free society will bring about the destruction of the foundations on which it depends.

⁵³⁴ Ibidem, V ... the most brilliant and successful teachers are today more likely than not to be socialists, while those who hold more conservative political views are as frequently mediocrities.

⁵³⁵ Ibidem, VI. Paradoxically enough, one of the main handicaps which deprives the liberal thinker of popular influence is closely connected with the fact that, until socialism has actually arrived, he has more opportunity of directly influencing decisions on current policy and that in consequence he is not only not tempted into that long-run speculation which is the strength of the socialists, but is actually discouraged from it because any effort of this kind is likely to reduce the immediate good he can do.

⁵³⁶ PIUS XI, ENCYKLIKA QUADRAGESIMO ANNO, 38.

such errors will frequently require further intellectual advance, and often advance on points which are very abstract and may seem very remote from the practical issue”). Natomiast przypisanie filozofii moralnej wartości Kanta „abstrakcyjnej” wydaje się nieporozumieniem. Nie cofamy się „dość daleko” w przeszłość w poszukiwaniu przyczyny zła („idej macierzystych”), deklarując, że: „porządek prawa rozwija się świadomie dopiero w wieku liberalizmu i jest jednym z jego największych osiągnięć; jego prawnym ucieleśnieniem. Kant to ujmując tak oto: «człowiek jest wolny, kiedy nie potrzebuje być posłusznym innej osobie, ale tylko prawom»”(„The Rule of Law was consciously evolved only during the liberal age and is one of its greatest achievements. It is the legal embodiment of freedom. As Immanuel Kant put it, «Man is free if he needs obey no person but solely the laws»”).⁵³⁷

„Wiek liberalizmu” był to wiek Voltaire’a, Fryderyka II i Katarzyny, a zarazem wiek upadku *Naszego* Państwa: jakże obcego ideałom „oświecenia”. Człowiek nie jest wolny dlatego, że ulega „woli prawodawczej”, ale dlatego, że prawa natury odkrywa *własnym intelektem* i broni ich – ofiarą nawet życia.

Von Hayek odnotowuje opłakane skutki działań „intelektualistów”. Deprymującym jednak jest to, że wobec tych „sukcesów” czuje się on bezradny. Nie udziela odpowiedzi na pytanie, dlaczego socjalizm jest ideologią takiego sukcesu, na jaki liberalizm nie może liczyć nigdy. „Mały błąd na początku urasta do miary olbrzymiej”.⁵³⁸ Czy można sobie nań pozwolić i dalej mieć nadzieję, że konsekwencji uda się uniknąć? Czy można wsiąść jedną nogą do ruszającego pociągu?

Błędem jest materializm. Poza użytecznością istnieje dobro godziwe, do którego popycha człowieka jego *natura* rozumna. Socjalizm jest społecznie bezużyteczny, swoje powodzenie jednak zawdzięcza temu, że sama użyteczność *nigdy* umysłu ludzkiego nie zadowoli, a reakcja na tzw. liberalizm *jest nieuchronna*. Kant z tą „naturalną skłonnością umysłu” do „spełnienia” (jak wiadomo) walczył. „Postępowy” „intelektualista” oszukuje ludzi „szlachetnością” zasad, ale sam fakt, że bywa on słuchany, wpływa z *naturalnego* dla człowieka otwarcia na zasady, które są w ogóle (a nie tylko „instytucjonalnie”) szlachetne; są więcej niż użyteczne. Siła ideologii socjalizmu wpływa stąd, że jest ona wyrazem *spaczonego* myślenia, nie zaś stąd, że myślenie na tematy teoretyczne samo jest czymś „spaczonym”. Naturalnym dla człowieka jest poszukiwanie teorii (w sensie Arystotelesowskim), a problem tkwi w tym, że „teorie” socjalizmu są przewortne i niedorzeczne. One „żyją” poniekąd swoim życiem, a raczej sączą powoli swe toksyny w organizm społeczny, który powoli ulega degradacji. Trudno powiedzieć, na czym von Hayek opiera przypuszczenie, że socjaliści *muszą* być *osobiście* ludźmi uczciwymi. Uciekanie od myślenia teoretycznego (i od filozofii wieczystej) jest w *najlepszym razie* wyrazem bezmyślności. Nieprzyjmowanie do wiadomości faktu przewrotności *zasad* jest działaniem na rzecz przeciwnika: oddaniem mu za darmo terenu, który on nieprawnie zawłaszczył.

⁵³⁷ THE ROAD TO SERFDOM. Planning vs. the Rule of Law

⁵³⁸ Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 5 expos. De ente et essentia, pr. Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum philosophum in I caeli et mundi.

Rozdział XXXV. Rola uczuć. Transformacja aktów duchowych

Wbrew temu, co twierdzi Descartes, nie „czujemy”, nie „myślimy”, nie „chcemy”, etc. *całymi sobą*, gdyż *bezpośrednimi* pryncypiami poszczególnych czynności są władze (potentiae), doprowadzone do postaci sprawności (habitus). Podstawą antropologii klasycznej jest ich odróżnienie. Jest to konieczne dla adekwatnej oceny wartości i możliwości konstruktywnej zmiany tychże czynności. Poznanie zaczyna się od postrzeżenia zmysłowego, następnie formują się wyobrażenia. Wyobrażenia są oświecane mocą intelektu czynnego, który „niszcząc obrazy” (dokonując abstrakcji) otrzymuje pryncypium ujęcia wszystkiego w terminach bytu i niebytu. Działanie intelektu inicjuje działanie woli, za które człowiek jest moralnie odpowiedzialny, gdyż byt „nazywa” dobrem, a niebyt – złem. Wszelako te same wyobrażenia poruszają również uczucia. Są one tym „gwałtowniejsze”, im mniej wyobrażenia poddaje się działaniu intelektu. Zmysły, uczucia, wola, rozum są to części *integralne* złożonego bytu ludzkiego. Winny one pozostawać ze sobą w harmonii.

Istnieje analogia między ludzkim poznaniem i działaniem.⁵³⁹ Odnosnie do poznania powiemy, że wychodzi ono z pryncypiów, dobiera przesłanki i wyciąga wnioski. Jest to syllogismus demonstrativus.⁵⁴⁰ Analogicznie rzecz przedstawia się z tzw. sylogizmem działania (syllogismus operativus).⁵⁴¹ Zasady ostateczne sylogizmu dowodzącego są w

⁵³⁹ Summa Theologiae I-II, q. 90 a. 1 ad 2. [...] quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus, ut supra habitum est, secundum quod philosophus docet in VII Ethic. ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones.

⁵⁴⁰ Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 23. Adhuc. Scientia est de conclusionibus demonstrationum: nam demonstratio est syllogismus faciens scire, ut Aristoteles dicit in I posteriorum. Conclusiones autem demonstrationum sunt universales, sicut et principia.

⁵⁴¹ Sententia Ethic., lib. 6 l. 9 n. 13. Quorum hic quidem est circa immobiles terminos et primos, qui sunt secundum demonstrationes, quae procedunt ab immobilibus et primis terminis, idest a principiis indemonstrabilibus, quae sunt prima cognita et immobilia, quia scilicet eorum cognitio ab homine removeri non potest. Sed intellectus qui est in practicis, est alterius modi extremi, scilicet singularis, et contingentis et alterius propositionis, idest non universalis quae est quasi maior, sed singularis quae est minor in syllogismo operativo.

Sententia Ethic., lib. 6 l. 9 n. 19. Sed in operativis, demonstrationes et procedunt ex his scilicet singularibus, et dantur de his scilicet singularibus. Oportet enim in syllogismo operativo, secundum quem ratio movet ad agendum, esse minorem singularem, et etiam conclusionem quae concludit ipsum operabile, quod est singulare.

Summa Theologiae I-II, q. 13 a. 3 co. Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, electio consequitur sententiam vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium.

Summa Theologiae I-II, q. 76 a. 1 co. Actiones autem in singularibus sunt. Unde conclusio syllogismi operativi est singularis. Singularis autem propositio non concluditur ex universali nisi

pewnym sensie „wrodzone”. Tego innatyzmu nie pojmujemy wszelako w terminach mitologicznych zaproponowanych przez Platona. Takim mitem jest preegzystencja duszy. W istocie mamy do czynienia z „preegzystencją” poznania habitualnego (poznania zasad) w stosunku o poznania przez rozumowanie, choć od strony genetycznej (zważywszy na empiryczny charakter zasad) mówilibyśmy raczej o ich pojawieniu się *po* postrzeżeniu zmysłowym, a więc o następstwie. Istotne (i w sumie trafne u Platona) jest to, że zasada poznania jest *inna* w poznaniu zmysłowym i intelektualnym (bytuje inaczej, co nie znaczy jednak dosłownie „preegzystuje”). *Blizszymi* zaś zasadami sylogizmu dowodzącego nauk *szczegółowych* będą realne definicje ich przedmiotów.⁵⁴²

Podobnie „rodzimy się” z pierwszym impulsem woli ku dobru zwanym synderezą (prasumieniem).⁵⁴³ Syndereza podaje nam ogólne dyrektywy działania w postaci: czyń dobro; unikaj zła. Dyrektywa ta jest wszelako tak ogólna, że praktycznie „definię” dobra bierzemy na przykład z Summy Tomaszowej lub Enchiridion Symbolorum Fidei; ta bywa stosowana do działań o charakterze specyficznym. Zawsze zamierzamy (intendimus) dobro, choć mianem dobra często określamy to, co w rzeczywistości dobrem obiektywnie rzecz biorąc nie jest. Wszystko zależy od tego, czy posłużymy się właściwą definicją dobra.

Zasady intelektu teoretycznego są tak ogólne, że tylko jedna (najbardziej ogólna) nauka – metafizyka nawiązuje do nich wprost.⁵⁴⁴ W innych naukach użycie zasady

mediante aliqua propositione singulari, sicut homo prohibetur ab actu parricidii per hoc quod scit patrem non esse occidendum, et per hoc quod scit hunc esse patrem.

⁵⁴² Expositio Posteriorum Analyticorum, lib. 1 l. 43 n. 13. Quaedam ex quibus primo demonstratur, sicut primae dignitates, ut quod non contingit idem esse et non esse. Et iterum sunt quaedam principia circa quae sunt scientiae, scilicet subiecta scientiarum; quia definitionibus subiecti utimur ut principiis in demonstrationibus. Illa ergo prima ex quibus demonstratur, sunt communia omnibus scientiis: sed principia circa quae sunt scientiae, sunt propria cuilibet scientiae, sicut numerus arithmeticae, et magnitudo geometriae.

⁵⁴³ Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod sicut est de motu rerum naturalium, quod omnis motus ab immobili movente procedit, ut dicit Augustinus 8 super Genes. et philosophus probat in 7 Phys. et 8, et omne dissimiliter se habens ab uno eodemque modo se habente; ita etiam oportet quod sit in processu rationis; cum enim ratio varietatem quamdam habeat, et quodammodo mobilis sit, secundum quod principia in conclusiones deducit, et in conferendo frequenter decipiatur; oportet quod omnis ratio ab aliqua cognitione procedat, quae uniformitatem et quietem quamdam habeat; quod non fit per discursum investigationis, sed subito intellectui offertur: sicut enim ratio in speculativis deducitur ab aliquibus principiis per se notis, quorum habitus intellectus dicitur; ita etiam oportet quod ratio practica ab aliquibus principiis per se notis deducatur, ut quod est malum non esse faciendum, praeceptis Dei obediendum fore, et sic de aliis: et horum quidem habitus est synderesis. Unde dico, quod synderesis a ratione practica distinguitur non quidem per substantiam potentiae, sed per habitum, qui est quodammodo innatus menti nostrae ex ipso lumine intellectus agentis, sicut et habitus principiorum speculativorum, ut, omne totum est majus sua parte, et huiusmodi; licet ad determinationem cognitionis eorum sensu et memoria indigeamus, ut in 2 Post. dicitur.

⁵⁴⁴ Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 5 n. 1. [...] Necesse est enim quod sicut omnia entia reducuntur ad aliquod primum, ita oportet quod principia demonstrationis reducuntur ad aliquod principium, quod principalius cadit in consideratione huius philosophiae. Hoc autem est, quod non contingit idem simul esse et non esse.

niesprzeczności jest zawężone:⁵⁴⁵ wychodzimy od definicji realnych przedmiotów nauk i one stanowią pryncypia. Definicje w ogóle mogą być poprawne lub nie, dlatego też nauka, która bywa budowana w oparciu o nie, jest nauką prawdziwą lub tylko „rzemiosłem” czy też „sztuką mówienia”.

Generalne zamierzenie czynienia dobra musiałoby nas skierować do Ostatecznego Źródła dobra (Boga), wróciłibyśmy bowiem do Źródła naszego istnienia. W istocie nie inny jest ogólny kierunek (prawdziwie) ludzkiego życia. Dobra wszelako, które zamierzamy osiągnąć zazwyczaj nie pozostają w dość jasnym stosunku do tamtego Najwyższego Dobra. Zamierzamy (intendimus) czynić dobro (lub to, co za dobro poczytujemy), a działania, które dalej następują, są rozwinięciem tej zasady; z niej bowiem wyprowadzamy wnioski działania in concreto w postaci: „powinieneś to uczynić” (hoc est tibi faciendum). W zależności od prawidłowego rozpoznania dobra (intentum) działanie, które dalej następuje, jest dobre lub złe⁵⁴⁶ – jeżeli sylogizm nie zawiera elementów obcych, które go w ogóle niszczą: nawet bowiem słuszne zasady mogą być naruszane przez sugestię wyobraźni i uczuć intelektowi niepoddanych. Sofizmatem rozumu człowieka niepowściągliwego będzie akceptacja przyjemności niedozwolonej wbrew zasadom moralnym⁵⁴⁷.

Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 6 n. 1. In unoquoque genere ille est maxime cognoscitivus, qui certissima cognoscit principia; quia certitudo cognitionis ex certitudine principiorum dependet. Sed primus philosophus est maxime cognoscitivus et certissimus in sua cognitione: haec enim erat una de conditionibus sapientis, ut in prooemio huius libri patuit, scilicet quod esset certissimus cognitor causarum; ergo philosophus debet considerare certissima et firmissima principia circa entia, de quibus ipse considerat sicut de genere sibi proprie subiecto.

⁵⁴⁵ Expositio Posteriorum Analyticorum, lib. 1 l. 20 n. 3. Sicut si ostenderetur aliquem numerum esse parem per hoc quod falsum est ipsum esse imparem ducendo ad impossibile. Neque etiam utitur hoc principio universaliter, idest in sua universalitate, sub his terminis, ens et non ens, sed quantum sufficiens est in genere aliquo. Et dico de illo genere, circa quod sunt demonstrationes.

Expositio Posteriorum Analyticorum, lib. 1 l. 20 n. 3. Sicut si ostenderetur aliquem numerum esse parem per hoc quod falsum est ipsum esse imparem ducendo ad impossibile. Neque etiam utitur hoc principio universaliter, idest in sua universalitate, sub his terminis, ens et non ens, sed quantum sufficiens est in genere aliquo. Et dico de illo genere, circa quod sunt demonstrationes.

Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 1 n. 3. Geometra enim non considerat de triangulo utrum sit cupreus vel ligneus, sed solum considerat ipsum absolute secundum quod habet tres angulos aequales etc. Sic igitur huiusmodi scientia, cuius est ens subiectum, non oportet quod consideret de omnibus quae insunt enti per accidens, quia sic consideraret accidentia quaesita in omnibus scientiis, cum omnia accidentia insint alicui enti, non tamen secundum quod est ens. Quae enim sunt per se accidentia inferioris, per accidens se habent ad superius, sicut per se accidentia hominis non sunt per se accidentia animalis.

⁵⁴⁶ Summa Theologiae I-II, q. 53 a. 1 co. Uno modo, ex parte ipsarum propositionum ex quibus ratio procedit, etenim enuntiationi quae est, bonum est bonum, contraria est ea quae est, bonum non est bonum, secundum philosophum, in II Periherm. Alio modo, quantum ad ipsum processum rationis; prout syllogismus sophisticus opponitur syllogismo dialectico vel demonstrativo. Sic igitur patet quod per falsam rationem potest corrumpi habitus verae opinionis, aut etiam scientiae.

⁵⁴⁷ Summa Theologiae I-II, q. 77 a. 2 ad 4. Ad quantum dicendum quod ille qui habet scientiam in universali, propter passionem impeditur ne possit sub illa universali sumere, et ad conclusionem pervenire, sed assumit sub alia universali, quam suggerit inclinatio passionis, et sub ea concludit. Unde philosophus dicit, in VII Ethic.

Rozpoznanie wartości pryncypium dokonuje intelekt teoretyczny zazwyczaj posługując się gotowym „schematem” klasyfikowania obiektów; ich definicją zwaną prawem moralnym. Natomiast z fałszywych pryncypiów wyprowadzamy wnioski przypadkowe. Jest to zgodne z zasadą implikacji logicznej: *de falso quodlibet*. Podobnie przypadkowymi (raczej niż złymi po prostu) byłyby działania bezrozumne. Skutki naszego działania w danym razie wymykają się spod naszej kontroli, a z uwagi na wielość sfer działania ludzkiego prowadzą przeważnie do zła.

Praesumptio est mater erroris – powiada Tomasz. Uroszczenie, pochopnie przyjęta „zasada”, arogancja zaślepiająca rozum: skłaniają człowieka do działań złych lub „tworzenia” projektów tyleż „śmiałych”, co bezsensownych. Wyobraźnia bywa również niekiedy opanowana przez jakieś „uczucie”, które zarazem zmniejsza osobistą odpowiedzialność moralną i degradowuje człowieka niszcząc jego godność. Działania przypadkowe – inicjowane przez ślepy impuls wyobraźni – wydają się bardziej odrażające niż po prostu złe. Chaos budzi w nas bowiem od razu uczucie wstrętu.

Intencjonalność nie jest cechą aktów świadomości, ale aktów woli zamierzającej (*intendens*) osiągnąć cel ostateczny. Nie jest wszelako ona cechą *wyłącznie* aktów (ludzkiej) woli. Bóg też działa ze względu na cel, jakim jest On sam, a to Jego zamierzenie równa się opatrnościowemu rządowi nad światem. W *Protreptyku* Arystotelesa czytamy, że cały świat jest przeniknięty „kosmiczną intencją”, mocą której wszystko dąży do upodobnienia się do Boga. Cechą godziwego działania moralnego człowieka jest to, że ten dąży do Niego świadomie i odpowiedzialnie (Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, frg. 50). Inne byty dążą Doń nieświadomie.

Dlatego też, biorąc pod uwagę złożoność natury ludzkiej, intencjonalność przypiszemy nie tylko aktom woli, ale i nadto (wtórnie) uczuciom, władzy wegetatywnej, a nawet czysto somatycznej. Ciało ludzkie jest ukształtowane przez Boga w określonym zamierzonym (*intentum*) przez Niego celu. Stąd intencja natury (i Boga) pokazuje się poniekąd w sferze somatycznej, wegetatywnej i emocjonalnej. Akty uczuć nie są intencjonalne w tym sensie, byśmy dzięki nim mogli osiągnąć tego, co godziwe. Są intencjonalne w tym sensie, że mają swój własny (przez Boga, nie przez nas zamierzony) cel: podporządkowane są aktom woli i intelektu. Podobnie rzecz przedstawia się z całą naturą nieożywioną. Świat może wydać się jakby jednym wielkim organizmem – ze względu na jego ruch naturalny.⁵⁴⁸

Stąd też „intencjonalna” obecność osób innych w naszym życiu wcale nie jest wyłącznie obecnością ich myśli, czy też (prawej) woli. Jest obecnością cielesną, a ta również podlega porządkowi kosmosu. Opatrnościowy plan Boga zawiera w sobie możliwość

quod syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones, duas universales, quarum una est rationis, puta nulla in fornicationem esse committendam; alia est passionis, puta delectationem esse sectandam. Passio igitur ligat rationem ne assumat et concludat sub prima, unde, ea durante, assumit et concludit sub secunda.

⁵⁴⁸ *Summa Theologiae* I, q. 18 a. 1 ad 1. Similiter etiam quicumque motus naturalis hoc modo se habet ad res naturales, ut quaedam similitudo vitalis operationis. Unde, si totum universum corporale esset unum animal, ita quod iste motus esset a movente intrinseco, ut quidam posuerunt, sequeretur quod motus esset vita omnium naturalium corporum.

wykorzystania zła dla osiągnięcia dobra. Jest to wyłączna prerogatywa działania Boga. Nikczemność charakteru może być in concreto połączona z pięknem: ciała ludzkiego; pięknem umysłu lub sprawnością działania w jakiejś dziedzinie życia: budzącą upodobanie.

Uczucia są częścią osobowości moralnej człowieka, dlatego że partycypują w pierwiastku duchowym: intelekcie i woli. Dlatego też znaczna część szczegółowych rozważań Summy I-II poświęcona jest przynajmniej pośrednio opisowi działania sfery emocjonalnej.

Trzeźwa ocena złożoności natury ludzkiej wymaga zarazem niepomijania i nieprzeceniania wagi uczuć w życiu człowieka. Stoicy negowali wagę uczuć. Kierując się może samą etymologią wyrazu, nazywali je „chorobami” (*pathe*) duszy. Stanowisko to jest werbalnie różne od stanowiska Arystotelesa, ale jest – zdaniem Tomasza – do przyjęcia po dokonaniu pewnych koniecznych poprawek. Stoicy wychodzili z błędnej przesłanki negując złożoność natury ludzkiej (STh. I II 24, 2, c). Jeżeli sama obecność Logosu stanowiłoby w *całości* o tej naturze, to wszystko, co byłoby odeń różne, byłoby nienaturalne („chorobliwe”). Obecność w powietrzu na przykład zbyt dużej ilości azotu równa się nieobecności potrzebnego dla organizmu ludzkiego tlenu. Gdyby Logos był cielesny (co przyjmowali stoicy), argumentacja co do niemożliwości Jego współobecności w materialnym świecie byłaby trafna. Nawet jednak ludzki „logos” dopuszcza *harmonijne współistnienie* uczuć i woli, gdyż rozum to nie „mózg”. Tym bardziej odnosi się to do obecności w świecie Logosu Boga (Drugiej Osoby Trójcy św.) Od strony Boga, jest ona faktem. Od strony człowieka, może wydawać się problemem, gdyż obecności Boga nie odczuwamy (odczuwać mogliśmy ją tylko wówczas, gdyby był On podobny do przedmiotu zmysłów; odczuwamy *skutki* Jego obecności), czasami zaś ją ignorujemy. Myśląc o jednej rzeczy tym samym odwracamy uwagę od innej. Dlatego też nie możemy „podzielić naszej uwagi” między pragnienie zjednoczenia z Logosem, i używanie rzeczy, które są tylko Przezeń stworzone. Doświadczamy „rozbieżności” działań uczuć i woli. Integracja czynności obu jest problemem.

„Ciało pożąda przeciwko duchowi, a duch przeciw ciału” (*caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem*) (Galat. 5. 17; BW). Uczucia zarazem są w nas obecne i obecności intelektu nie przyjmują.⁵⁴⁹ Zintegrowanie osobowości moralnej polega na doprowadzeniu do harmonii wszystkiego, co jest w nas, nie zaś na tłamszeniu uczuć (lub abnegacji z czynności intelektu). Represyjną w nowożytności jest etyka kantowska, a Woroniecki stanowiska Kanta i stoików ze sobą zestawia. Reakcją na kantyzm bywała koncepcja „sublimacji” uczuć. Jak pokażemy poniżej, wpływa ona z niezrozumienia ich natury. Stanowisko diametralnie kantowskiemu w etyce przeciwnie (choć paradoksalnie przezeń sprowokowane) nazwiemy sentymentalizmem lub emotywizmem.

⁵⁴⁹ Summa Theologiae I, q. 95 a. 2 ad 1. Ad primum ergo dicendum quod caro concupiscit adversus spiritum, per hoc quod passiones rationi repugnant, quod in statu innocentiae non erat.

Summa Theologiae II-II, q. 29 a. 1 co. Contingit etiam unius hominis cor tendere in diversa, et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum diversas potentias appetitivas, sicut appetitus sensitivus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitus, secundum illud ad Gal. V, caro concupiscit adversus spiritum. Alio modo, inquantum una et eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit quae simul assequi non potest.

Wyrażenie: „Kieruj się głosem serca” odczytuje się zwykle w postaci: Kieruj się głosem uczuć. Uczucia w ogóle bywają tak „wysoko” cenione, że „emocjonalności” do sfery działania nie ograniczono. Istniałaby „logika uczuć” (A. Comte, J. Mill, Th. Ribot), a w tzw. teorii poznania pojawia się pojęcie „inteligencji emocjonalnej”. Nie tyle wychodząc od zasad neutralnych, co od pragnień, dochodzilibyśmy do wniosków przez nas „pożądanych”.

Powyższe stanowiska poniekąd się uzupełniają zgodnie z zasadą: „przeciwnością się nawzajem przyciągają”: wychodząc z błędnej definicji wyjściowej na jednej płaszczyźnie poznawczej (genus subiectum) umieszczamy obiekty, które nie pozostają do siebie w żadnej określonej relacji. W imię „integralnej wizji natury ludzkiej” doraźnie zmieniamy punkt ciężkości „wizji” zamiast zdobyć się na wysiłek pokazania, jak tej integracji in concreto dokonać, gdy jej właśnie brak. Uczucia pełnią pewną rolę w poznaniu i działaniu, stąd też zarówno zamykanie oczu na ich obecność jak i przecenianie ich wagi, w niczym nie pomaga rozwiązywać problemów, z którymi się w rzeczywistym życiu zmagamy. „Wymyślić” sobie natury innej niż ta aktualnie w nas obecna – nie możemy. Naukowiec bada przyrodę, która wcale stosować się do jego pomysłów i „teorii” nie ma obowiązku. Natura ludzka nie stanowi wyjątku. Wypadnie zatem wskazać, w jaki sposób uczucia są obecne w myśleniu i działaniu.

Wiedzę taką zdobywamy na drodze intelektualnej refleksji. Zwierzę potrafi czuć nierównie bardziej autentycznie niż człowiek, a ta jego cecha budzi u wielu spontaniczne upodobanie; udawać zwierzęta nie mogą, podczas gdy „życie społeczne” obecnie w znacznej mierze sprowadza się właśnie do „odgrywania pewnej społecznej roli” – na dłuższą metę uciążliwej. Razem ze zwierzętami „odczuwamy” niechęć do udawania. Abstrahując od użyteczności „gry”, zawsze warto się zdobyć na krytyczną ocenę jej „reguł”, a to właśnie nazwiemy refleksją. Emotywizm rodzi się w obliczu rygorystycznej etyki katowskiej, która refleksję natury moralnej wyklucza.⁵⁵⁰ Norma społeczna kantyzmu jest wszystkim, a próba jej sprawdzenia („kwestionowania”) – poczytywana bywa za równą „cynizmowi”,

⁵⁵⁰ Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

Access 2023-03-07

<https://www.projekt-gutenberg.org/kant/sitte/titlepage.html>

Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen

„Hier kann man es doch nicht ohne Bewunderung ansehen, wie das praktische Beurteilungsvermögen vor dem theoretischen im gemeinen Menschenverstande so gar viel voraus habe. In dem letzteren, wenn die gemeine Vernunft es wagt, von den Erfahrungsgesetzen und den Wahrnehmungen der Sinne abzugehen, gerät sie in lauter Unbegreiflichkeiten und Widersprüche mit sich selbst, wenigstens in ein Chaos von Ungewissheit, Dunkelheit und Unbestand. Im praktischen aber fängt die Beurteilungskraft dann eben allererst an, sich recht vorteilhaft zu zeigen, wenn der gemeine Verstand alle sinnliche Triebfedern von praktischen Gesetzen ausschließt. [...] Wäre es demnach nicht ratsamer, es in moralischen Dingen bei dem gemeinen Vernunfturteil bewenden zu lassen und höchstens nur Philosophie anzubringen, um das System der Sitten desto vollständiger und fasslicher, imgleichen die Regeln derselben zum Gebrauche (noch mehr aber zum Disputieren) bequemer darzustellen, nicht aber um selbst in praktischer Absicht den gemeinen Menschenverstand von seiner glücklichen Einfalt abzubringen und ihn durch Philosophie auf einen neuen Weg der Untersuchung und Belehrung zu bringen?“

(„niemoralności”). Tymczasem człowiek „nieucywizowany” na modłę Kantowską jest dalece bardziej świadom naturalnych poruszeń własnych uczuć (jest to powinien załączek refleksji) i faktu, że jedne *rodzą się* z innych – w sposób, któremu przyjrzymy się poniżej.

Zwierzęta czują „bardziej autentycznie”, ale na pewno nie są świadome tego, *jak czują* (natury swych uczuć); tę świadomość ma tylko człowiek, dzięki wspomnianej refleksji natury intelektualnej. Możemy uporządkować wiadomości na temat uczuć i to istotnie Tomasz w STh I-II na wstępie czyni. Wyróżnia on 11 podstawowych typów uczuć (q. 23). Pierwszym z uczuć jest oczywiście uczucie miłości. Paradoksalnie wszelako miłość nie jest *tylko uczuciem*: być może dlatego, że jest *pierwszym* z nich. Dante mówi o miłości, która porusza niebiosy, a nie jest to tylko metafora.

Mówiąc o intencjonalności natury (o tym, że rzeczy dążą do właściwych sobie celów dzięki harmonii, która istnieje w kosmosie), wspomnieliśmy, że intencjonalność ta jest cechą całej przez Boga stworzonej natury (Arystoteles, Zachęta do filozofii, frg.10, 18, 23, 45). Łatwo sobie uzmysłować, czym jest „ludzka” miłość, jeżeli zastanowimy się nad tym, czym jest owa Dantejska miłość kosmiczna. Łatwiej sobie zarazem uzmysłować, czym miłość ludzka *być nie może*, co wyda się potrzebne, gdyż wyraz ten jest powszechnie obecnie nadużywany. Tomasz mówi, że jest ona harmonią form – ich wzajemnym do siebie stosunkiem (q. 26, a. 2, c). Rzeczy materialne (np. ładunki elektryczne) oddziałują na siebie („dążą do siebie” lub „od siebie”) dlatego, że świat jest tak harmonijnie zbudowany, że działanie to inicjuje (q. 27, a. 2 ad 3). Po zaniku gwiazdy neutronowej „odpady” kollapsu gwiazdy zbierały się, aby tworzyć pierwiastki ciężkie obecne na Ziemi.⁵⁵¹ Część z nich jest częścią ludzkiego organizmu, a część – świata, w którym żyjemy. Te „drobiny”, „odpady popromienne” gromadzą się w świecie we własnych miejscach naturalnych. W naturze jednak „opadów produkcyjnych” nie ma. Istnieje cykliczność powstawania i ginięcia: w miejsce tego, co zanika, „rodzi się” to, co nowe (*generatio unius est corruptio alterius*).⁵⁵² Tworzą się jądra pierwiastków złożonych; tworzą się układy o stosunkowo stałej energii potencjalnej. Przygotowują one (zgodnie z *intentio cosmica Dei*) na Ziemi miejsce dla życia i zarazem „miejsc naturalne dla człowieka”. Organizm ludzki jest analogicznie takież układem o względnie stałej energii własnej. Szczególną rolę w jej (stałości) utrzymaniu spełniają uczucia. Wszak mają one zawsze stronę somatyczną i materialną (kodują się w organizmie) poza za tym, że są częścią osobowości ludzkiej.

Analogicznie w pierwszym z uczuć: mamy stan harmonii form; uczucie miłości rodzi się z percepcji piękna, tzn. z obecności formy poznawczej rzeczy w sensoriach. Jednych

⁵⁵¹ Neutron star collisions are a “goldmine” of heavy elements, study finds.

Access 2022-12-04

<https://news.mit.edu/2021/neutron-star-collisions-goldmine-heavy-elements-1025>

⁵⁵² In De generatione, lib. 1 l. 9 n. 4. Deinde cum dicit: sed nunc quaerere oportet etc. determinat tres quaestiones consequentes. Quarum prima est, quare semper generatur aliquid ex corruptis: quod supponit in hoc quod dixit, quod generatio unius est corruptio alterius. Et solvit hanc quaestionem, dicens: quia corruptio tendit in non ens, et generatio est ex non ente, ideo oportet quod generatio sit ex corruptis.

rzeczy pragniemy, innych unikamy, pryncypium zaś tego dążenia to ujęcie formalnej proporcji między stanami energetycznymi obiektów (STh, I II, q. 23, a. 4, c). Samo w sobie jest ono raczej ruchem „wsobnym”, gdyż miłość „zadowala się patrzaniem” (w staropolszczyźnie mówiono o „zapatrzeniu”; a kochać to „nawidzić”). Wszelako inicjuje ona dalej ruch, który nazywamy pożądaniem (concupiscentia). Pożądanie z natury zmierza do złączenia się z przedmiotem pożądanym. Podobnie cząstki materialne poruszają się ruchem naprzód linearnym, a potem stwórzają „studnię potencjału” (nukleony gromadzą się w jądrze atomu, stanowiąc dalej stosunkowo stabilną całość). *Spoczywają* w przedmiocie, z którym się połączyły. Analogicznie mówimy o spoczynku (quies) emocji, jakim jest przyjemność. Wbrew potocznym przekonaniom ukształtowanym przez „naukę” Freuda, pożądanie różni się wyraźnie od przyjemności. Przyjemność jest zamknięciem naturalnego cyklu transformacji uczuć. W samej naturze *najpierw* dostrzegam zgodność (coaptatio ad invicem),⁵⁵³ a dalej ruch, który z harmonii części wypływa i wreszcie spoczynek naturalny, tzn. pozostawanie w stanie równowagi energetycznej. Per analogiam będziemy w tym cyklu upatrywać źródeł równowagi emocjonalnej.

Fizyka mówi o pięknie teorii naukowych, gdyż teoria jest odbiciem piękna świata; ale doświadczenie jest percepcją *ruchu*. Możemy nawet powziąć myśl o absolutnie ważnym – nawet poza sferą materii – prawie zachowania kosmicznej energii, które wolność by wykluczało (Leibniz). Źródłem ruchu jest istotnie *jakaś* „harmonia praestabilita”, ale kresem jego jest *spoczynek* w przedmiocie już osiągniętym. Działanie ludzkie do tego „spoczynku” w przedmiocie umiłowanym *może* realnie doprowadzić. W danym razie mówmy też trwałości posiadanej przez nas wiedzy; stan przedmiotów wiedzy w ogóle musi charakteryzować się względną przynajmniej stałością, a stan wiedzy co do obecności Boga w świecie jest stały absolutnie. Jednakże osiągnięcie pokoju jest problemem, dlatego, że jednego „wektora pędu” (życiowego) wcale człowiek nie posiada: zmysły dążą do przedmiotów obcych intelektowi, a ciało ciąży ku ziemi nie tylko w sensie metaforycznym.

Trzem uczuciom, które kierują nas ku dobru, odpowiadają trzy uczucia, które „odpychają” nas o zła: odium, fuga, tristitia (nienawiść, wstręt, smutek). Mamy zatem sześć uczuć tzw. popędu podstawowego. Naturalny cykl transformacji tych uczuć dokładnie odpowiada dobrze widzialnej cykliczności procesów natury. Uczucie przyjemności daje bowiem wytnienie potrzebne znów do dostrzeżenia piękna i inicjowania ruchu.

⁵⁵³ Summa Theologiae I-II, q. 26 a. 1 co. In appetitu autem naturali, principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quae dici potest amor naturalis, sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis. Et similiter coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis. Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in appetitu intellectivo.

In De divinis nominibus, cap. 4 l. 9. Ex hoc igitur aliquid dicitur amari, quod appetitus amantis se habet ad illud sicut ad suum bonum. Ipsa igitur habitudo vel coaptatio appetitus ad aliquid velut ad suum bonum amor vocatur. Omne autem quod ordinatur ad aliquid sicut ad suum bonum, habet quodammodo illud sibi praesens et unitum secundum quamdam similitudinem, saltem proportionis, sicut forma quodammodo est in materia in quantum habet aptitudinem et ordinem ad ipsam.

Dążenia i dobra „elementarne” dość wyraźnie odpowiadają charakterowi cząstek tyleż elementarnych. Prze-życie animalne jest wszelako – by tak rzec – „buntem” przeciw temu, co w naturze tak „proste” i elementarne. Ciało zwierzęcia jest stosunkowo złożoną (*complexum*) całością, nie zaś „sumą” cząstek. Utrzymanie równowagi ciała nieelementarnego (*corpus mixtum*), a jeszcze bardziej ciała, które charakteryzuje się jest *optima complexio* (najdoskonalszą jest harmonia ciała ludzkiego), jest problemem. Żywioty świata przeżyciu ludzi (i zwierząt) po prostu zagrażają. Chód starego człowieka jest ociążały i jego ciało ciąży poniekąd ku ziemi; mamy taką apercpcję rozpadu jego na to, co elementarne. Wzrastamy wszelako, dojrzewamy, a przede wszystkim działamy energicznie i aktywnie temu ciężeniu się *przeciwstawiając*. Zarazem jednak aktywność sama jest problemem, gdyż niekiedy przekonywani bywamy co do tego, że nasze działania są zdeterminowane z zewnątrz. Tak oczywiście nie jest: stan spełnienia (*quies*) *możemy* osiągnąć, ale z drugiej strony, życie pełne bywa cierpienia, tzn. właśnie niespełnienia (*tristitia*).

Obok „prostych” uczuć miłości, nienawiści itd. mamy też złożone uczucia, które pozwalają nam odsuwać na bok obiekty, które nam przeszkadzają w osiągnięciu radości (połączenia z przedmiotem umiłowanym). Obok władzy popędu zasadniczego mamy władzę popędu bojowego (*vis irascibilis*). Wobec obiektu, który nie jest „w zasięgu naszej ręki” budzi się uczucie nadziei posiadania go. Potem zrodzić się może uczucie strachu w stosunku do obiektu, który w dopełnieniu naturalnego pożądania nam przeszkadza, lub uczucie rozpacz. Pragniemy to zło zaatakować – dzięki odwadze. Zło już obecne budzi w nas gniew, gdyż pragniemy je usunąć. Zaspokajanie gniewu rodzi pokój (*quies*, *gaudium*).

Zauważmy, że wedle tego schematu, mamy 11 uczuć: brak uczucia „parzystego” dla gniewu. Przeciwieństwa gniewu nie ma (przeciwieństwem miłości jest nienawiść, a radości – smutek). Dokładnie rzecz biorąc, mamy prywatę (*privatio*), nie zaś przeciwieństwo (*contrarietas*) gniewu. Jest nią uległość (*mitescere*) (q. 23, a. 3, c). Wydaje się, że winna ona (z racji bycia prywatą) być czymś wręcz naturze przeciwnym. W każdym razie będzie ona *przeciwna działaniu*, które ma na widoku usunięcie przeszkód na drodze do spełnienia. Człowiek „nieagresywny” pracy (zwłaszcza fizycznej) nigdy nie będzie w stanie wykonać.

Jeżeli chcielibyśmy podłożyć najprostszy sens pod sformułowanie inteligencja emocjonalna, to najłatwiej byłoby powiedzieć, że w „sylogizmie emocji” mielibyśmy (rzekome) principium, którym jest pierwsze z uczuć – uczucie miłości. Ruch lokalny jest inicjowany przez proporcję form obiektów; dzięki niej obiekty te zaczynają się poruszać. Tak samo pryncypium sylogizmu emocji byłoby to postrzeżenie proporcji. Wnioskiem zaś byłby spoczynek w dobru, który nazywamy przyjemnością. Pomiedzy nimi mielibyśmy pracę, którą określilibyśmy w danym razie mianem pracy umysłowej (rozumowaniem). Przesłanka mniejsza tego sylogizmu to pożądanie obiektu lub nadzieja jego osiągnięcia, czy też agresja w stosunku do tego, co spełnieniu przeszkadza. Zwróćmy wszelako uwagę na fakt, że pożądanie (*concupiscentia*) ma najmniej danych po temu by być „naukowotwórcze”. W istocie ludzie, którzy oddają się życiu tego typu są umysłowo otepiali.⁵⁵⁴ Miłość, która od razu

⁵⁵⁴ Summa Theologiae II-II, q. 142 a. 1 arg. 2. Praeterea, bonum hominis est secundum rationem esse, secundum Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Sed abstinere ab omnibus delectabilibus tactus maxime promovet hominem in bono rationis, dicitur enim Dan. I, quod pueris qui utebantur leguminibus dedit Deus scientiam

przechodziłaby w pożądanie, wcale nie mogłyby inicjować ruchu *myśli*. Miłość zaś sama, która jest raczej upodobaniem, tylko pośrednio związana jest z poznaniem. Akceptujemy daną osobę *bezwarunkowo*, a tymczasem sylogizm z natury swej podaje *warunki* obowiązywalności wniosków. Nawet nadzieja kieruje nas wprost ku dobru; ma zatem w sobie niewiele z tego, co kazałoby budować *system* rozumowy. Bardziej „naukowotwórczy” byłby gniew, gdyż dyskusja wydaje się być przezeń ożywiana. Mitescere (łagodność) wydaje się być wprost przeciwne energii potrzebnej do odparcia zarzutów, a te wszak stanowią jakby treść rozumowania. Podobnie odnośnie do odwagi: wymaga jej wypowiedzianie zdania in publico. Jesteśmy jakby pod wrażeniem „energii” rozumowania Trazymacha z Politei Platńskiej, choć sam Platon wartość tej postawy emocjonalnej dalej dezawuuje. Zostaje tylko jedno uczucie – strachu (timor). Jaką rolę pełni ono w poznaniu? Czy jest on bezwarunkowo naukowotwórcze jak Angst Heideggera?

Heidegger na wstępie Bycia i Czasu głosi coś „emocjonalności” rozumienia podobnego, wszelako skoro – jak widzieliśmy – poznanie wcale z miłości się nie rodzi, tej roli miłości (słusznie) u Heideggera brak. Poznanie rodzi się raczej z odczucia, że to, co umiłowane może się on nas „oddalić”. Pragniemy bliskości i atakujemy przeszkody. Samo upodobanie jest od „atakowania” czegokolwiek najdalsze. Rozumowanie polega na odróżnianiu dobra i zła (intelektu) oraz na odsuwaniu zła (tegoż intelektu). Wydaje się, że definicja miłości Dionizego (vis unitiva) oddaje charakter tego uczucia odróżnianiu zgoła przeciwny. Jest to zgodne z potocznym (i w tym wypadku właściwym) rozumieniem miłości. Akceptacja to przyjęcie bez zastrzeżeń (normalnie koniecznych dla odróżniania). Wiedza jest nam potrzebna, gdy usiłujemy bronić dobra, które poczytujemy za cenne. Poczytanie to musi tę obronę *poprzedzać*.

Z czego wobec tego rodzi się „inteligencja emocjonalna”? Dwa pierwiastki winny stapiać się w jedno: „inteligencja” i „emocja”. Jakie z uczuć jest najbardziej „racjonalne”? Wspomnieliśmy o Angst Heideggera. Timor mógłby być naukowotwórczy, gdyby nie był strachem człowieka paraliżującym. Jest to jasne: silne przeżycie zagrożenia uniemożliwia myślenie. Wobec tego musi to być „strach” nikły, umiarkowany. W typologii timor Tomasza znajdziemy jedno tylko uczucie: zdumienia, które czyni zadość temu wymogowi.⁵⁵⁵ Według Teajteta Platona zdumienie jest początkiem filozofii (οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ [τὸ θαυμάζειν]. Jest to pathos filozofa (μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος; Theaetetus, 155 D 2-4). Zdanie Platona przytacza Arystoteles w Metafizyce (I, c. 2, 982b 12-13) nadając mu

et disciplinam in omni libro et sapientia. Ergo insensibilitas, quae universaliter repellit huiusmodi delectationes, non est vitiosa.

⁵⁵⁵ Summa Theologiae I-II, q. 41 a. 4 arg. 1. Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter Damascenus assignet sex species timoris, scilicet segnitiei, erubescientiam, verecundiam, admirationem, stuporem, agoniam. Ut enim philosophus dicit, in II Rhetoric. timor est de malo contristativo.

Summa Theologiae I-II, q. 41 a. 4 ad 4. Ad quartum dicendum quod non quaelibet admiratio et stupor sunt species timoris, sed admiratio quae est de magno malo, et stupor qui est de malo insolito. Vel potest dici quod, sicut segnitiei refugit laborem exterioris operationis, ita admiratio et stupor refugiunt difficultatem considerationis rei magnae et insolitae, sive sit bona sive mala, ut hoc modo se habeat admiratio et stupor ad actum intellectus, sicut segnitiei ad exteriorem actum.

wszelako ogólne znaczenie (982b 13-17). Z tego „uczucia” rodzi się wiedza i w ogóle postęp cywilizacyjny. Bierne wykonywanie narzuconej sobie pracy (wszelkiego rodzaju) wyklucza zdumienie. Cywilizacja zaś rodzi się momencie, kiedy ktoś zadaje sobie „naiwne” pytanie: „dlaczego właściwie czegoś nie można zrobić lub wytłumaczyć inaczej, prościej”. Praca w kieracie Kantowskiego obowiązku lub praca przymusowa Hegla i marksistów pracą intelektu nie jest; nie jest w ogóle pracą twórczą. Praca intelektu zaczyna się w tym momencie, kiedy uświadamiamy sobie, że „wiedza” rutynowa *moją* wiedzą *nie jest*. To odczucie obcości rodzi postęp cywilizacyjny. Zwierzę oczywiście odczuwa strach, ale nie potrafi się niczemu dziwić. To jedno uczucie najbardziej partycypuje w tym, co racjonalne. Obawiamy się nie tyle danego obiektu w jego nagiej fizycznej obecności, co raczej „oczywistości” istnienia obiektu, która prowadząc do jego fizycznej obecności przywiązuje nas jakby kajdanami do pewnego wycinka świata (Phaedo, 83 D), zamykając tym samym przed nami potencjalnie nieskończony zakres przedmiotów *poza* nim.

Istnieje zatem pewna postawa afektywna inicjująca *poznanie*. Czy istnieją jednak „uczucia moralne”? Czy afekty w ogóle mogą nas kierować *wprost* ku dobru?

Działania nie podejmujemy nigdy, jeśli obiekt działania nie budzi w nas miłości lub nienawiści. Obojętne dla nas rzeczy mijamy „obojętnie”. Z drugiej wszelako strony, „mijamy obojętnie” nawet rzeczy, których piękno podziwiamy, w tym sensie, że *posiadać* ich poznając je – wcale nie pragniemy: nie chcemy wziąć „dla siebie” piękna krajobrazu, czy też dzieła sztuki. Możemy zapragnąć kolekcjonowania zdjęć lub kolekcjonowania dzieł sztuki, ale prawdziwy miłośnik sztuki – jak pisze Sienkiewicz – właśnie „kolekcjonerem” nie jest. Kontemplacja piękna wcale nie musi inicjować ruchu intelektu i woli.

Po wtóre, przedmiotów, które odbieramy jako piękne, przy pomocy uczuć wcale nie „rozpoznajemy”. Poznajemy je naprzód (w załączkowej postaci) przy pomocy zmysłów. Obiekt harmonijnie zbudowany budzi w nas upodobanie, a niekiedy później również pożądanie. Wszelako poznanie zmysłowe polega na odbieraniu wpływu działających na nasze sensoria obiektów, a pożądanie, które może iść dalej, jest wynikiem tego, że dany obiekt porusza naszą wyobraźnię, a dalej: ciało. Uczucia są bierne. One nie inicjują działań *naszych*. One inicjują działania obiektów *innych na nas*. Życie uczuciami jest to życie bierne. Do uczuć (nie do intelektu) apelują reklamy, po to, aby manipulować pożądanymi dla siebie zachowaniami. Rozpoznanie jest czynnością intelektu, który odróżnia (*discernit*). Różnica to *discrimen*.

Sformułowanie „dążyć wytrwale do obiektu umiłowanego” ma zrozumiały sens. Dążyć wszelako to nie to samo, co pożądać (idiom języka polskiego może nas wprowadzić w błąd). Pożądając jesteśmy sami obiektem poruszonym; nie jesteśmy *podmiotem* działań. Jak zagwarantować podmiotowość działań? Poznanie zmysłowe jest bierne i uczucia, które zeń się rodzą – podobnie. Nie możemy nie słyszeć „muzyki” dla nas obrzydliwej. Możemy odwrócić oczy od wulgarnej reklamy, ale nie widzieć jej na nią patrząc – nie możemy. „Odwracamy” się do tego, co budzi wstręt; od tego, co nas „rani”. Jak jednak ocenić w terminach uniwersalnych stosowność i niestosowność obiektów? Gorzkie lekarstwo budzi w nas wstręt, a jednak je przyjmujemy: dlatego, że *wiemy*, że nam może pomóc. Ostateczną instancją w danym razie jest *rozum*.

Działania są podmiotowe o tyle, o ile są aktywne. Jedyną zaś całkowicie aktywną władzą duszy jest intelekt czynny. On też inicjuje działania, za które możemy ponosić

moralną odpowiedzialność (nigdy nie odpowiadam za skutki działań, do których zostałem przymuszony). Dążenie („pożądanie”), za które ponosimy odpowiedzialność, musi wypływać z pryncypium, które samo w sobie stanowi o podmiotowości i aktywności ludzkiej. Musi wypływać z intelektu. Intelekt nie podaje woli (ludzkiemu sercu) intencji, ale tylko specyfikuje (wrodzone jej) pożądanie dobra w ogóle. Przypuszczenie, że same akty tzw. świadomości miałyby być intencjonalne, wypływa z niezrozumienia, że intelekt świadomością wcale nie jest: jest władzą określania formalnej różnicy (*discrimen*) między różnymi stopniami bytowości (istnienia). Jest władzą *konstruktywnej* „dyskryminacji”. Wprost „ku rzeczom (*zurück zu den Sachen*)” wcale nas nie prowadzi. Intelekt poznaje rzeczy takie, jakimi są w sobie, gdyż obecne są one w *nim* tylko przez *podobieństwa* wyabstrahowane z wyobrażeń. Dzięki temu poznaniu dążymy *wolą* (nie: intelektem) do rzeczy *poza nami*. Ani tzw. świadomość, ani wola bezpośrednio do rzeczy nas nie kierują: nie dążymy do tego, czego *wprzód* nie poddamy rzeczonemu *discrimen*. Po to zaś, aby rozumnie się do nich kierować, każdą z nich musimy wpierw „nazwać” bytem, a dzięki zasadzie niesprzeczności odróżnić ją od wszystkich innych. Kierując się zaś ostatecznie ku Istnieniu Samoistnemu (Bogu) wszystko, co na drodze ku niemu spotykamy oceniamy jak szczeble „Drabiny Jakubowej”; byty przez partycypację; zależne w istnieniu od Istnienia Samoistnego. Od niego pochodzimy, ku Niemu też winniśmy skierować całe życie. W ten sposób „zamknie się” krąg naszej ludzkiej egzystencji.

Pryncypium dla syllogismus operativus to intentio – „pożądanie” celu, który wprzód został rozpoznany przez intelekt jako dobro *realnie istniejące*. Pryncypium to nie jest tożsame z miłością, gdyż ta zadowala się upodobaniem; odczuciem harmonii danego obiektu. Intentio zaś inicjuje działanie dlatego, że świadom jestem dystansu wobec tego obiektu.⁵⁵⁶ Bliższym zatem od władzy popędu zasadniczego aktom woli będą akty *irascibilis*: nadzieja przede wszystkim, ale nadto: obawa przed utratą przedmiotu umiłowanego, odwaga, która usuwa przeszkody, gniew, który jest reakcją na zło już obecne. Łagodność (*mitescere*) jest raczej prywatną; brakiem energii koniecznej w działaniu. Ludzie, którzy oddają się w całości życiu najdoskonalszemu (działanie takim życiem nie jest) na rzeczoną łagodność sobie mogą pozwolić. Wydaje się ona harmonizować z naturą życia kontemplacyjnego. Jest ono najdoskonalsze (z dziewięciu wymienionych przez Tomasza racji); nie kończy się z tym życiem na ziemi.⁵⁵⁷ Wszelako zasadniczo to ostatnie jest działaniem właśnie. Oddawać się kontemplacji możemy niekiedy tylko; jest ona raczej nagrodą za działanie, niż samym działaniem (*Ethic. Nic.*, I, c. 8, 1100a 3; X, c. 8).

Intentio to prosty akt woli. Najprostszymi zaś z emocji są uczucia *desiderium* (pragnienia) i *spes* (nadziei). Te też są najbliższe woli. W sytuacjach konkretnych, sama

⁵⁵⁶ I^a-IIae q. 4 a. 3 co. [...] Ad finem [...] intelligibilem ordinatur homo partim quidem per intellectum, partim autem per voluntatem. Per intellectum quidem, inquantum in intellectu praeexistit aliqua cognitio finis imperfecta. Per voluntatem autem, primo quidem per amorem, qui est primus motus voluntatis in aliquid, secundo autem, per realem habitudinem amantis ad amatum, quae quidem potest esse triplex. Quandoque enim amatum est praesens amanti, et tunc iam non quaeritur. Quandoque autem non est praesens, sed impossibile est ipsum adipisci, et tunc etiam non quaeritur. Quandoque autem possibile est ipsum adipisci, sed est elevatum supra facultatem adipiscentis, ita ut statim haberi non possit, et haec est habitudo sperantis ad speratum, quae sola habitudo facit finis inquisitionem. [...]

⁵⁵⁷ II^a-IIae q. 182, a. 1, c.

cielesna obecność „podmiotu działania moralnego” w świecie fizycznym sprawia, że te proste akty woli inicjujące syllogismus operativus zwielokrotniają się do *wielorakich* przejawów *odczuwania* in concreto. Taka jest rola uczuć. One odzwierciadlają złożoność sytuacji „somatycznych”. Z drugiej jednak strony, aby uniknąć zagubienia się w labiryncie materii, człowiek musi te akty „upraszać” do postaci prostego chcenia (dokonywać takiej nad uczuciami refleksji). Skutkiem tej refleksji jest wyodrębnienie 11 podstawowych typów uczuć, a dalej zredukowanie przede wszystkim desiderium i spes do postaci pochodnej od źródłowej intentio woli.

Istnieje podobieństwo między wspomnianymi trzema sferami osobowości. Radość z poznania prawdy kończy rozumowanie. Radość płynąca z refleksji nad godziwością czynu również. Radość też wieńczy w sposób naturalny cykl transformacji uczuć, który rozpoczyna się od amor.

Akty woli są stosunkowo proste, akty emocji *bywają* proste, o tyle, o ile są poddane refleksji intelektualnej. Bez niej próba zbudowania „etyki emocjonalnej” musiałaby prowadzić do zupełnego chaosu pojęć. Uczucia możemy zrozumieć i poklasyfikować tylko patrząc na nie z koniecznego dystansu – którym jest czynność intelektu. *Zrozumieć*, czym jest miłość – *tylko* kochając oczywiście nie możemy.

Wspomniano powyżej, że intentio nie jest aktem tzw. świadomości, ale powszechnym dążeniem wszystkiego do upodobnienia się do Boga. Godność osoby ludzkiej polega na tym, że do Boga może ona dążyć świadomie; tzn., być świadoma tego, że pryncypium i kres jej egzystencji to Bóg. Jest to świadomość *relacji* rzeczy, a nie świadomości rzeczy tout court. Te „krańce egzystencji” może ona uchwycić dzięki woli i intelektowi, podczas gdy życie animalne i życie w ogóle, a także naturalne dążenie (amor naturalis) możliwości uchwycenia tych kresów musi być pozbawione. Dążenia ludzkie są rozumne lub nie; rozumne i godziwe *być powinny*.

Natura sama tylko wykonawczo realizuje plan opatrnościowy Boga. Poznać go nie może. Mawiano: opus naturae est opus intelligentiae, ale jest to „inteligencja” Boga, gdyż zwierzę na przykład kieruje się instynktem, nie zaś rozumem – mimo że kierowanie się instynktem okazuje się rozumne. Godność osoby ludzkiej polega na tym, że może ona poznać plan Boga i ku niemu skierować się intelektem.

W świecie nas otaczającym owa intentio Boga⁵⁵⁸ bywa przesłonięta przez perversa intentio hominis (przewrotne zamysły ludzi). Obiekty wytworzone ręką ludzką, a niepozostające w określonej relacji do opatrnościowych rządów Boga nad światem, Boga nam przesłaniają; są „szpetne” tak jak szpetnymi są na przykład obiekty przemysłowe budowane na skraju lasu (z naruszeniem ładu świata naturalnego). Intencją, która przyświeca ich wytworzeniu, może być żądza zysku. W tym zaś wypadku są to obiekty „nienaturalne”.

⁵⁵⁸ Summa Theologiae III, q. 72 a. 8 co. Hoc autem est de intentione naturae, ut omnis qui corporaliter nascitur, ad perfectam aetatem perveniat, sed hoc quandoque impeditur propter corruptibilitatem corporis, quod morte praevenitur. Multo autem magis de intentione Dei est omnia ad perfectionem perducere, ex cuius imitatione hoc natura participat, unde et Deut. XXXII dicitur, Dei perfecta sunt opera. Anima autem, ad quam pertinet spiritualis nativitas et spiritualis aetatis perfectio, immortalis est, et potest, sicut tempore senectutis spiritualem nativitatem consequi, ita tempore iuventutis et pueritiae consequi perfectam aetatem; quia huiusmodi corporales aetates animae non praeiudicant.

To ostatnie sformułowanie zasługuje na bliższą uwagę. Wydawać bowiem by się mogło, że w ten sposób przyjmujemy, że zło istnieje w świecie, co równałoby się manicheizmowi. Wyjaśnijmy: pewien wycinek świata naturalnego może być naznaczony rzeczoną prywatą, która wszakże nie jest niczym innym, jak nieładem relacji obiektów, które winny się „układać” w „prostą” linię wiodącą ku Bogu. Każda próba utrwalenia tej prywaty musi na dłuższą metę być skazana na niepowodzenie. Doznajemy zła obiektów wytworzonych ze złą intencją, o ile sami w tym świecie bywamy *zamknięci*. Wcale jednak nie jest powiedziane, że w nim zamknięci być *musimy* lub *powinniśmy*. Jeżeli nie jesteśmy Heideggerystami, Weltlichkeit wcale dla nas uroku „duchowości ludzkiej” nie ma.

Intencja przewrotna może prowadzić do działań po prostu złych. Wszelako cały świat jest poddany bezwarunkowo opatrnościowym rządóm Boga, wobec których żadna (najbardziej nawet zbrodnicza intencja) zrealizować się na dłuższą metę nie może. Człowiek buduje cywilizację, jeśli działa na sposób ludzki. Budowla ta jest jednak tylko mostem ku Transcendencji – niczym więcej. Światem życia prawdziwie ludzkiego, jest świat „światowości” obcy. Rzeczami tego świata (świata, który nie pozostaje w dość czytelnej relacji do Boga) posługujemy się jak rzeczami zupełnie nam obcymi.

Zbrodnicze intencje ludzi powodują cierpienia innych. Wszelako w ostatecznym rozrachunku pozostaje Bogu samemu (jego opatrnościowym rządóm nad światem) wyrwanie tych drugich spod mocy przewrotnych intencji innych. Wobec opatrnościowej *intentio* Boga każda poszczególna intencja musi ulec zniszczeniu.⁵⁵⁹

Człowiek doświadcza obecności tych złych skutków („odczuwa” ją) w stosunkowo wąskiej sferze życia potocznego. Może jednak świat swój „poszerzać”. O szlachetności intencji decyduje w danym razie podatność na działanie Ducha, które naszą intencję dobra czynnie ożywia.

Stosownie do tego widzimy, że istnieje: 1) miłość naturalna (tzn. taka, której skutkiem jest powstawanie nowych bytów; ich zaistnienie); 2) miłość emocjonalna; 3) miłość wolitywna. Istnieje tyleż naturalny cykl procesów: fizycznych, uczuciowych, wolitywnych i intelektualnych. Bóg jest pryncypium wszystkiego. Działalnie dobre to takie, które łączą pryncypium i kres.⁵⁶⁰

⁵⁵⁹ Super I Cor., cap. 11 l. 4. Uno modo ex intentione illius, qui hoc agit, puta si dicamus quod oportet iudicia esse: quia scilicet iudices, iudicia exercentes, intendunt iustitiam et pacem in rebus humanis constituere. Alio modo ex intentione Dei, qui etiam mala ordinat in bonum, sicut persecutionem tyrannorum ordinavit in gloriam martyrum. Unde Augustinus dicit in Enchiridion, quod Deus est adeo bonus, quod nullo modo permetteret fieri aliquod malum, nisi esset adeo potens quod de quolibet malo posset elicere bonum.

⁵⁶⁰ Contra Gentiles, lib. 4 cap. 1 n. 2 Intellectus humanus, a rebus sensibilibus connaturaliter sibi scientiam capiens, ad intuendam divinam substantiam in seipsa, quae super omnia sensibilia, immo super omnia alia entia impropotionaliter elevatur, pertingere per seipsum non valet. [n. 3] Sed quia perfectum hominis bonum est ut quoquo modo Deum cognoscat, ne tam nobilis creatura omnino in vanum esse videretur, velut finem proprium attingere non valens, datur homini quaedam via per quam in Dei cognitionem ascendere possit: ut scilicet, quia omnes rerum perfectiones quodam ordine a summo rerum vertice Deo descendunt, ipse, ab inferioribus incipiens et gradatim ascendens, in Dei cognitionem proficiat; nam et in corporalibus motibus eadem est via qua descenditur et ascenditur, ratione principii et finis distincta. [n. 4] Praedicti autem descensus perfectionum a Deo duplex est ratio. Una quidem ex parte primae rerum originis: nam divina sapientia, ut perfectio esset in rebus, res produxit in ordine, ut creaturarum universitas ex summis rerum et infimis compleretur. Alia vero ratio ex ipsis rebus procedit. Nam cum causae sint nobiliores effectibus, prima quidem causata deficiunt a prima causa, quae

Objawienie mówi nam nadto o nadprzyrodzonym powołaniu człowieka do życia wewnętrznym życiem Boga. Bóg nie jest Jednią neoplatoników. Nie jest substancjalizacją matematycznej równości $1 \equiv 1$. Jest On Trójcą Osób. One konstytuują się w Jego istocie jako kresy działania Jego intelektu i woli. Również życie Boga charakteryzuje się taką cyklicznością.⁵⁶¹ Ostatecznym powołaniem człowieka jest partycypacja w tym życiu Trójcy.

Bóg w sobie żyje życiem immanentnych mu aktów (processus) woli i intelektu. Żyje on „dla nas” o ile Druga i Trzecia Osoba Trójcy bywają posłane (missae) na świat materialny. Posłanie Ducha do Dziewicy w Nazaret przyniosło światu Osobę Logosu. Tak to zostało spisane na kartach Biblii; tak też będzie do końca świata, a rozumiemy to, o ile Biblia jest tekstem dla nas żywym. Maryja rodzi Logos (Chrystusa) w duszach wiernych, dlatego, że jest doskonale wierna Duchowi. Oczywiście tego działania Boga „odczuć” dosłownie nie możemy. On działa w nas realnie o tyle, o ile *wolę* naszą poddajemy Tej, która zapoczątkowała w nas życie. Odczuwamy radość z tego poddania woli, jako *skutek* posłuszeństwa Bogu. „Wracamy” ku Niemu.⁵⁶²

Życie w ogóle, a życie człowieka w szczególności, musi charakteryzować się (proporcjonalnie do stopnia doskonałości i integracji życia) cyklicznością – w stopniu eminentnym. Cykliczność procesów natury jest widoczna nie tylko w wypadku organizmów

Deus est, quae tamen suis effectibus praeminet; et sic deinceps quousque ad ultima rerum perveniatur.[n. 5] Et quia in summo rerum vertice Deo perfectissima unitas invenitur; et unumquodque, quanto est magis unum, tanto est magis virtuosum et dignius: consequens est ut quantum a primo principio receditur, tanto maior diversitas et variatio inveniatur in rebus. Oportet igitur processum emanationis a Deo uniri quidem in ipso principio, multiplicari autem secundum res infimas, ad quas terminatur. Et ita, secundum diversitatem rerum, apparet viarum diversitas, quasi ab uno principio inchoatarum, et terminatorum ad diversa.[n. 6] Per has igitur vias intellectus noster in Dei cognitionem ascendere potest, sed propter debilitatem intellectus nostri, nec ipsas vias perfecte cognoscere possumus. Nam cum sensus unde nostra cognitio incipit, circa exteriora accidentia versetur, quae sunt secundum se sensibilia, ut color et odor et huiusmodi; intellectus vix per huiusmodi exteriora potest ad perfectam notitiam inferioris naturae pervenire, etiam illarum rerum quarum accidentia sensu perfecte comprehendit. Multo igitur minus pertingere poterit ad comprehendendum naturas illarum rerum quarum pauca accidentia capimus sensu; et adhuc minus illorum quorum accidentia sensu capi non possunt, etsi per quosdam deficientes effectus percipiantur. Sed etsi ipsae naturae rerum essent nobis cognitae, ordo tamen earum, secundum quod a divina providentia et ad invicem disponuntur et diriguntur in finem, tenuiter nobis notus esse potest: cum ad cognoscendam rationem divinae providentiae non pertingamus. Si igitur ipsae viae imperfecte cognoscuntur a nobis, quomodo per eas ad perfecte cognoscendum ipsarum viarum principium poterimus pervenire? Quod quia sine proportionem excedit vias praedictas, etiam si vias ipsas cognosceremus perfecte, nondum tamen perfecta principii cognitio nobis adesset.

⁵⁶¹ Contra Gentiles, lib. 4 cap. 26 n. 6. Quae dum ulterius seipsam amat, seipsam producit in voluntate ut amatum. Ulterius autem non procedit intra se, sed concluditur circulo, dum per amorem redit ad ipsam substantiam a qua processio incoeperat per intentionem intellectam: sed fit processio ad exteriores effectus, dum ex amore sui procedit ad aliquid faciendum. Et sic tria in mente inveniuntur: mens ipsa, quae est processionis principium, in sua natura existens; et mens concepta in intellectu; et mens amata in voluntate.

⁵⁶² Święty Ludwik Maria Grignon de Montfort, Traktat o doskonałym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny, Cz. V, Rozdz. II. „Słuszną zatem jest rzeczą, byśmy to Boże postępowanie naśladowali, aby – jak uczy dalej św. Bernard – łaska *wróciła* do swego *Sprawcy tym samym przewodem, przez który do nas spłynęła.*”

żywych. Cały świat przez nas widziany jest ekosystemem o samoregulującej się energii własnej. Ma w sobie pryncypium samoregulacji wszczepione przez Stwórcę.

Ruch postępowy jest tylko częścią ruchu życiowego, podobnie jak energia kinetyczna w układzie zamkniętym stanowi ekwiwalent energii potencjalnej. „Postęp” w rozumieniu Kantowskim, postępem życia wcale nie jest – dlatego że czas Kantowski jest czasem linearnym, nie zaś (jak w filozofii klasycznej) czasem cyklicznym. Cechą ruchu mierzonego czasem linearnym musi być eliminacja tego, co Kant określał mianem czynników empirycznych (uczuć) – przeciwnych rozumowi („odejście” od nich). Nie widać relacji między *rationale* i *emotionale* w człowieku, gdyż eliminacja i prywatyzacja relacją być nie może. Etyka o charakterze represyjnym musi prowadzić do emocjonalnego okaleczenia osobowości człowieka, ale nadto dopuszcza możliwość („potrzebę”) eliminacji „jednostek” w zupełnie zwyczajnym tego słowa znaczeniu. Manipulacja uczuciami jest w sumie formą agresji prowadzącej do emocjonalnej dezintegracji.

Sprawa odróżnienia stanowiska Arystotelesa i stoików nie jest kwestią banalną. Zazwyczaj poprzestajemy (na słusznym skądinąd) stwierdzeniu, że nad uczuciami mamy władzę nie despotyczną („represyjną”), ale polityczną (*principatus politicus, non despoticus*). Władza despotyczna traktuje to, co jej podległe, jak niewolników, ta druga: jak ludzi wolnych. Poniżej spróbujemy pokazać, jak „władza” ta jest rzeczywiście sprawowana.

Kluczem do rozwiązania problemu jest opisany powyżej paralelizm aktów: woli, uczuć i intelektu. Jeżeli mielibyśmy na widoku pożądaną integrację emocjonalną, to musimy pamiętać, że jest ona również (a może: przede wszystkim) częścią integracji wolitywnej oraz integracji intelektualnej. Naturalny cykl transformacji uczuć to ten, w którym uczucia przechodzą („płynnie”) od podstawowego uczucia miłości do ostatniego uczucia przyjemności. „Po drodze” wszelako mamy to, co nadaje dynamikę osobowości: same bowiem uczucia są bierne. Wola (jej *intentio*) ożywia nasze pragnienie połączenia się z przedmiotem umiłowanym, choć sama nie kieruje nas nieomylnie ku wartościami, gdyż po to, aby pożądać czegokolwiek zgodnie z (rozumną) naturą ludzką, trzeba najpierw „wartość” określić w terminach istnienia i nieistnienia. Ku „bytom istniejącym obiektywnie” raczej kierować się nie będziemy. O tym naturalnym cyklu transformacji uczuć mówi Tomasz w STh I II q. 23, a. 1, c. Uczucie miłości przechodzi w uczucie pożądania, nadziei, strachu, odwagi, gniewu. Jest to cykl naturalny, ale w naturze ludzkiej dopełnienie go wymaga współdziału woli i intelektu. „Chorobami” duszy nie są uczucia, ale *zachwianie płynności naturalnego cyklu transformacji uczuć*. Ten cykl jest równie naturalny jak np. cykl kwasu cytrynowego. Wszędzie w naturze spotykamy tę samą cechę. Idea linearności czasu i postępu tzw. ludzkości musi *de facto* sprowadzać się do eliminacji; do „transcendentalnego projektu” egzystencji ludzkiej. „Wykraczano by” poza stan surowej natury, czego oczywiście uczynić się nie da natury tej nie niszcząc. Stąd przyznaje się niekiedy, że owe *pathe* są jakby koniecznym (tzn. nieuniknionym) kosztem transcendowania stanu surowej natury; koniecznym kosztem tzw. „postępu” i „ewolucji”.

Cykl naturalny to ten zaprojektowany przez Inteligencję stwarzającą świat materialny. „Projekt” Boga natura materialna realizuje wykonawczo, człowiek zaś może do Źródła skierować się świadomie; może zapragnąć Doń powrócić. Oczywiście „ulepszanie natury ludzkiej” jest projektem ludzkim; pragnieniem autokreacji.

„Ta sama jest droga w Górę i dół” (Heraklit). Ku wyżynom wspinamy się na drodze ku kontemplacji (istoty) Boga. Droga w dół to (przeciwnie) – stwarzanie; działanie Boga w świecie materialnym i duchowym. Tylko pozornie te „dwa kierunki” się wykluczają. Stworzeni nie jesteśmy „kiedyś”, albowiem stwarzani jesteśmy w każdej sekundzie naszego życia.⁵⁶³ „Stwarzanymi” sensu largo są zatem również akty naszej duszy. Stwarzając Bóg „pociąga nas ku Sobie” o tyle, o ile sami wolę naszą z Jego działaniem łączymy. Ruch w Górę jest dla człowieka uwarunkowany „ruchem w dół” tzn. koniecznością działania in concreto; działania w sferze przedmiotów materialnych i jednostkowych: inne przedmiotem działania Stwórcy jednak nie są. Wstępując po szczeblach Drabiny Jakubowej, wznosimy nasze ciało ku górze, ale czynić to możemy tylko o ile opieramy się na jej szczeblach i ciężymy stopami w kierunku przeciwnym. Ruch w dół to działanie; ruch w Górę to ruch ku ostatecznemu przeznaczeniu człowieka, w którym na działanie już nie będzie miejsca. Warunkiem osiągnięcia Dobra Samego jest trafny wybór poszczególnych obiektów in concreto.

Szereg szczegółowych decyzji wpływających z zamierzenia osiągnięcia Dobra Samego, stanowi żywy organizm osobowości moralnej człowieka. Cele partykularne są drogą do osiągnięcia Celu Ostatecznego, dlatego, że nie ma żadnego celu partykularnego, który by nie pozostawał w potencjalnie czytelnej do Niego relacji. Tę relację należy rozpoznać, dlatego też życie wolitywne bez życia intelektualnego jest niemożliwe. Z drugiej strony, życie wolitywne spleta się in concerto z życiem emocjonalnym tak ściśle, że dla wielu odróżnienie jednego i drugiego wyda się niemożliwością. Bóg w momencie stwarzania daje nam pierwszy impuls ku dobru w ogólności. Wszelako specyfikuje ten impuls czynność naszego intelektu,⁵⁶⁴ (co jest pożądane) lub wyobraźni (co wiedzie nas na manowce). Dążąc do Boga,

⁵⁶³ Summa Theologiae I, q. 9 a. 2 co. Omnes enim creaturae, antequam essent, non erant possibles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit aeternum, sed per solam potentiam divinam, inquantum Deus poterat eas in esse producere. Sicut autem ex voluntate Dei dependet quod res in esse producit, ita ex voluntate eius dependet quod res in esse conservat, non enim aliter eas in esse conservat, quam semper eis esse dando; unde si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur, ut patet per Augustinum, IV super Gen. ad Litt. Sicut igitur in potentia creatoris fuit ut res essent, antequam essent in seipsis, ita in potentia creatoris est, postquam sunt in seipsis, ut non sint.

Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 2 co. [...] dicit Gregorius in homilia: in nihilum omnia deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret. Est etiam quaedam dependentia sive possibilitas rei secundum partem sui esse, scilicet formam, praesupposita materia, vel eo quod est loco materiae; et hanc possibilitatem sequitur mutatio variabilitatis, ex eo quod id quod habet ab alio, potest amittere, quantum est in se, nisi forte impediatur ex immutabilitate causae [...]

Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 ad 6. Ad sextum dicendum, quod aliquid eget altero dupliciter. Aut sicut eo a quo dependet secundum esse; et hoc modo omnia egent Deo; quia, secundum Gregorium, Omnia in nihilum tenderent, nisi ea manus conditoris teneret; Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 co.; Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad s.c. 2.

⁵⁶⁴ De veritate, q. 22 a. 7 co. Si vero aliquis per rationem erroneam deducatur ut appetat aliquid speciale ut suam beatitudinem, puta corporales delectationes, in quibus tamen secundum rei veritatem sua beatitudo non consistit; sic appetendo beatitudinem, demeretur, non quia appetit beatitudinem, sed quia indebite appetit hoc ut beatitudinem, in quo beatitudo non est. Patet igitur quod volendo id quod quis naturaliter vult, secundum se non est neque meritorium neque demeritorium; sed secundum quod specificatur ad hoc vel ad illud, potest esse vel meritorium vel demeritorium.

możemy błędzić i tułać się – tracąc mimo wszystko z oczu pryncypium, od którego wyszliśmy.⁵⁶⁵ Z drugiej wszelako strony, jedno generalne zamierzenie życia bywa zintegrowane z częstok, które stanowią jego ogniwa pośrednie. Dobierając środki do osiągnięcia Celu Ostatecznego, musimy de facto osiągnięcie tych środków traktować jako problem, a więc skutki działań o charakterze bardziej partykularnym. Cel partykularny bywa (być powinien) środkiem do realizacji Celu Nadrzędnego. Zerwanie tej relacji prowadzi do dezintegracji afektywnej.

Mówiąc o „władzy politycznej” intelektu nad uczuciami, mieliśmy na myśli właśnie nie tyle pobłażanie im i sobie oraz miękkość życia (*mollities* jest wadą moralną), co konieczne zachowanie tej relacji. Jest to poważny problem, ponieważ odchodząc od „motywów czysto racjonalnych” musimy przechodzić do realizacji celów szczegółowych. Czynniki emocjonalny w wypadku wyboru celów coraz bardziej szczegółowych zaczyna odgrywać coraz poważniejszą rolę. Wszelako bez działania *in concreto* żyć moralnie nie możemy. Nie możemy zamknąć się w Kantowskim elizjum „obowiązku”, gdyż ten jest marzeniem, a nie rzeczywistością. Z drugiej zaś strony same uczucia mogą ulegać dezintegracji wraz z dezintegracją cyklu transformacji uczuć, tzn. brakiem łączności z cyklem działania intelektu i woli. Im bardziej „emocjonalnie” ktokolwiek zapragnąłby żyć, tym dotkliwiej naruszona by została naturalna dla emocji zależność od woli i intelektu. Chodzi o zależność *całości cyklu* transformacji uczuć, a nie każdego z nich z *osobna* (to drugie to represja). Brak tej zależności prowadzi do dezintegracji emocjonalnej. Uczucia są zintegrowane te mierze, w jakiej partycypują w życiu wolitywnym i intelektualnym. Można oddawać się marzeniom, by stać się „czysto rozumnym podmiotem” działania moralnego na przemian z marzeniem o tym, aby stać się „zadowolonym bydlęciem”. Wszelako marzenia w ogóle prowadzą do atrofii życia. „Filozofią życia” ani filozofia Kanta, ani Marcuse nie jest.

Jak powiedziano powyżej, „intencjonalność” natury rozciąga się również na sferę somatyczną człowieka. Inaczej w ogóle nie moglibyśmy sobie wytłumaczyć tego, że w uczuciach czynnik materialny to doznania ustrojowe i somatyczne. Dezintegracja emocjonalna polega na „nieumiejętności” (upośledzeniu) doznawania uczucia przyjemności i smutku, które w sposób naturalny wieńczą cykl transformacji uczuć. Ta dezintegracja ma realny skutek w samym organizmie ludzkim, a nadto w doznaniach ustrojowych, które są jakby „pomiędzy” uczuciami, a ciałem.

O tym, że zmiany somatyczne uczuciom towarzyszą, przekonujemy się z introspekcji. Strach powoduje drżenie członków i bicie serca. Gniew: błądliwość twarzy, stres: podwyższenie temperatury ciała. Nie tylko jednak o tym wiemy, albowiem zarazem te zmiany somatyczne odczuwamy – właśnie jako doznania ustrojowe.

Przykrość może sprawić nam jakaś osoba – swoim postępowaniem. Jest to uczucie. Wszelako wyraz „*dolor*” może oznaczać nie tylko działanie innego obiektu na mnie (za pośrednictwem mego ciała), ale i doznanie własnego ciała. Tym jest przede wszystkim ból. Możemy być „pogrążeni w bólu”, jak to się konwencjonalnie określa, wszelako np. ból zęba nie jest bólem podobnym do tego spowodowanego stratą osoby nam bliskiej; jest raczej świadomością utarty integralności stanu energetycznego organizmu. Tylko pośrednio doznania ustrojowe będą przedmiotem zainteresowania moralisty. Przede wszystkim

⁵⁶⁵ Platon, *Fajdros*, 245C-249D.

interesujemy się obiektami *poza nami*, gdyż działanie moralne to porządkowanie relacji do nich właśnie.

Zwykła introspekcja przekonuje nas, że nawet nad uczuciem fizycznego bólu też (do pewnego stopnia) mogą zapanować, a mianowicie odwracając odeń swą uwagę. Przeciwnie: koncentrowanie się na nim stwarza mechanizm dodatniego sprzężenia zwrotnego. Do obiektów *poza nami* kieruje nas przede wszystkim wola. Stąd też niepoddanie uczuć woli skutkuje „chorobliwym” skupieniem się na własnej somatyczności – z uszczerbkiem dla niej samej.

W tym kontekście spróbujemy określić różnicę między lękiem a strachem. Kępiński pisze, że lęk jest skutkiem tego, że nie możemy przewidzieć przyszłości. Zarazem przyjmuje pewne stanowisko filozoficzne. W fenomenologii cechą intencjonalności jest tzw. protencja, czy wybieganie uwagi w przyszłość. Zawsze jednak możemy zapytać, czy „idea fenomenologii” jest trafna.

Obawą przed zagrażającą nam przeszłością jest raczej strach. Przyszłość ta jest czymś *realnym*, gdyż istnieje *poza nami*. Istnieje jednak „uczucie”, które „z natury swej” zwrócone jest ku nam samym. Tym „uczuciem” – lękiem zaczęto interesować się w filozofii od czasów Kierkegaarda. Kępiński ulęgając tradycji fenomenologii, w pojęciu lęku być może przedstawia pogląd właściwy dla „egzystencjalizmu”. Istotą tego stanowiska jest nieodróżnienie lęku (Angst; anxiety) od strachu. Strach jako *umiarkowana* admiratio może nas pobudzać do poznania i działania. Lęk działanie tylko paraliżuje. Strach ma za przedmiot to, co *poza nami*; lęk polega na koncentrowaniu się na tym, co jest w *nas*. Taka jest natura owego pathos. Nad strachem możemy (z pewną trudnością) zapanować – atakując go. Nad lękiem nikomu nigdy *wprost* zapanować się nie uda. Możemy tylko (z wielką trudnością) odwrócić uwagę od nas samych; od tej prywatności.

Lęk jest doznaniem ustrojowym, nie zaś emocją w zwykłym tego słowa znaczeniu. Jeżeli istnieją jakiegokolwiek „choroby” duszy w stylu stoickim, to jest takim pathos będzie lęk właśnie. *Lęk jest skutkiem zachwiania cyklu transformacji uczuć.*

Naturalną kolejną rzeczy cykl transformacji uczuć powinna prowadzić do smutku lub radości. Uczucia te są podmiotowane przez władzę popędu zasadniczego. Popęd bojowy (irascibilis) jest w stosunku do zasadniczego „pomocniczy”. O ile więc akty popędu bojowego „kończą się” na nadziei i strachu, to trzeba pamiętać, że „terminus” ów jest kresem tylko względnie; warunkowo. Bywa tak, że opanowani jesteśmy uczuciem nadziei lub strachu, ale to bynajmniej nie znaczy, by było to zupełnie zgodne z naturalnym emocjonalnym życiem człowieka. Naturalnym bowiem jego kresem *po prostu* jest tristitia i gaudium.⁵⁶⁶ „Zatrzymanie się na drodze” ku temu celowi (na przykład przez bycie opanowanym przez

⁵⁶⁶ Summa Theologiae I-II, q. 23 a. 1 ad 1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut in primo dictum est, ad hoc vis irascibilis data est animalibus, ut tollantur impedimenta quibus concupiscibilis in suum obiectum tendere prohibetur, vel propter difficultatem boni adipiscendi, vel propter difficultatem mali superandi. Et ideo passiones irascibilis omnes terminantur ad passiones concupiscibilis. Et secundum hoc, etiam passiones quae sunt in irascibili, consequitur gaudium et tristitia, quae sunt in concupiscibili.

Summa Theologiae II-II, q. 118 a. 6 co. Respondeo dicendum quod peccata praecipue in affectu consistunt. Omnes autem affectiones animae, sive passiones, terminantur ad delectationes et tristitias, ut patet per philosophum, in II Ethic. Delectationum autem quaedam sunt carnales, et quaedam spirituales.

uczucie strachu jest „patologiczne”. Chodzi o brak transformacji uczucia strachu do postaci smutku.

Bywa tak, że ludzie usiłują się pozbyć smutku. Smutek – według Tomasza – najwięcej ze wszystkich uczuć szkodzi ludzkiemu ciału.⁵⁶⁷ Stąd pragnienie uwolnienia się od niego wyda się naturalne. Sposoby wszelako osiągnięcia tego celu mogą być tyleż irracjonalne, co niemoralne. Niektórzy próbują „odreagować stres” przez np. spożycie podwójnej porcji lodów (przyjemność istotnie odsuwa przykrość *na jakiś czas*). W pewnych granicach może to dać jakiś skutek. Wszelako próba „odreagowania” przez wyuzdanie jest już niemoralna, a na dłuższą metę zgubna nawet z czysto naturalnego punktu widzenia. Tomasz podaje remedia doloris.⁵⁶⁸ Jest to racjonalna praca moralisty. Wprost (despotico principatu) opanować żadnego uczucia nie możemy; nie możemy sobie „nakazać” cieszyć się lub smucić. Ludzie tylko czasem *udają smutek* z powodu cierpienia innych po to, aby się pokazać w lepszym świetle. Zatrzymanie się na jakimkolwiek z uczuć z osobna jest przeciwne „władzy politycznej” intelektu. Władza despotyczna (despoticus principatus) – z istoty swej – sięga tylko tego, co jest *poza nami*, i „nie-nasze”, a jeżeli *wydaje się* „w nas” dominować – poczytywane bywa za obce.

Niekiedy *zatrzymujemy się* na uczuciu strachu. Wszelako też cofamy się doń usiłując uczucie przykrości „na siłę” usunąć z naszego życia. Strach tym samym przestaje być „czystą” emocją, a staje się doznaniem ustrojowym. Rodzi się lęk.

Św. Franciszek Salezy mówi o tym „niepożądanym” uczuciu smutku. Przynosi on śmierć. Dlatego też rozsądną jest próba uniknięcia go. Wszelako próba uniknięcia go *za wszelką cenę* wcale rozsądną nie jest. Niepokój czy też lęk jest skutkiem podjęcia takiej próby. On też jest złem większym niż uczucie smutku. Jest to w sumie najgorsze, co może się człowiekowi „przydarzyć”. Działanie, które bywa inicjowane dalej, będzie już niemal przypadkowe. Mówi się o „reakcjach nieadekwatnych”, chociaż brak adekwacji jest cechą – ściśle rzecz biorąc – sądu intelektu i o jego nieobecność tu przede wszystkim chodzi. Człowiek „na oślep” usiłuje wydobyć się z tego stanu, a działania, które potem podejmuje, mogą już być w sobie niemoralne (a przynajmniej: niedobrowolne). Odpowiedzialność (poza sferą działania wolnej woli) może być mniejsza, samo jednak zło pozostaje. Zło owo jest bardziej „szpetne” niż zawinione, ale może dlatego jest tak boleśnie odczuwane.

Radykalnym środkiem zaradczym dla *smutku* jest kontemplacja i modlitwa. „Smuci się kto z was? niech się modli” (BW).⁵⁶⁹ Naturalnym zaś i w sumie jedynie radykalnym środkiem odwrócenia uwagi do „chorobliwego” pathos *lęku* jest zwrócenie uwagi na przedmiot zupełnie ode mnie niezależny. Zwrócenie uwagi wcale nie jest kontemplacją. Jest filozofią (lub teologią). Nie filozofią „podmiotu” trawionego chorobliwym „egotyzmem”, ale

⁵⁶⁷ Summa Theologiae I-II, q. 37 a. 4 co. Respondeo dicendum quod tristitia, inter omnes animae passionēs, magis corpori nocet. Cuius ratio est, quia tristitia repugnat humanae vitae quantum ad speciem sui motus; et non solum quantum ad mensuram seu quantitatem, sicut aliae animae passionēs.

⁵⁶⁸ Summa Theologiae I-II, q. 38 pr. Deinde considerandum est de remediis doloris seu tristitiae. Et circa hoc quaeruntur quinque.

⁵⁶⁹ Jac. V. 13: Tristatur aliquis vestrum? oret. Aeque animo est? psallat. Thomas, Super Psalmo 34, n. 9. Oratio est speciale praesidium in tribulatione. Jac. ult. tristatur aliquis vestrum?

filozofią *transcendentnego przedmiotu* (lub teologią „Przedmiotu” Transcendentnego). Chodzi o filozofię, którą (w pewnym uproszczeniu) nazywa się filozofią realistyczną. Nie możemy i nie pragniemy skierować się na samych siebie, gdyż jest to „chorobliwe” właśnie. Pragniemy *wrócić* do Źródła. Życie prawdziwie ludzkie polega na domknięciu naturalnego cyklu aktów duszy. Tak jest też wypadku czynności intelektu. Doznania (przez włączenie się w ten cykl transformacji) są uśmierzane.

Dla ludzkiego serca (woli) być naprawdę to tyle, co wrócić do swego Pryncypium. Intelekt nas do Boga oczywiście wprost nas nie doprowadzi. Wiedząc o Nim cokolwiek, tym samym wszak nie decydujemy się ku Niemu podążać. A jednak intelekt jest absolutnie niezbędny, aby „podążać *dokądś*”; podaje on nam *kierunek* działania. Nawet wola in concreto „zachęcając nas” do poznania czysto teoretycznego, działa wedle tego samego schematu transformacji, o którym była cały czas mowa.

Intelekt wychodzi od zasad, dochodzi zaś do wniosków: buduje sylogizm. Definicja realna jest skrótem tego rozumowania dedukcyjnego. Pozyskana definicja jest z kolei pryncypium dla nauki w stosunku do tamtej podrzędnej. Oczywiście ludzie nie zaczęli budować nauki od nauki nadrzędnej. Poznanie najdoskonalsze przypadło im w udziale po długim stosunkowo czasie poświęconym na badanie tego, co bliższe zmysłom (Metaph. I c. 1, 981b 17-25). Zajmowano się naprzód „mądrością partykularną”, zanim zdobyto się na „mądrość najwyższą”. Nauki szczegółowe rozwijały się równolegle do metafizyki. Zarówno one, jak i metafizyka z tej zależności korzystały. Metafizyka – dostając naoczność; ilustrację swych wywodów o charakterze dla wielu „zbyt abstrakcyjnym”, nauki szczegółowe: dzięki pożądanej zawsze syntezie, która jednakowoż nie była błędem metodologicznym. Zachowano jedność w wielości przedmiotów nauk szczegółowych. Nie chodzi wyłącznie o nauki przyrodnicze; etyka jest również „filozofią bytu ludzkiego”. Chodzi nadto o wszelkie szczegółowe dziedziny aktywności, które wymagają syntezy o charakterze wcale nie „podmiotowym”. Bez „syntezy” jedności (życia) dostrzec się nie da. Synteza ta wyda się niezbędna, gdyż pragniemy wolności „absolutnie”, co nie musi być mrzonką wobec problemu „absolutnego zagubienia”, gdyż głos nasz dobywa się de profundis – sytuacji konkretnych, w które jesteśmy („beznadziejnie”) uwikłani. Uwięzieniem tym jest też „uczucie” lęku.

Życie intelektualne to życie podobnie życia „organizmu” żywego: w pozyskiwaniu zasad szczegółowych i ogólnych. Nauka wcale nie „pozyskuje” niczego nad drodze „rewolucji” (Kuhn). Pozyskując poznanie niższego typu (subalternatum) zdobyć się możemy dalej (opierając się *na niewzruszonych zasadach*; takich „stopniach”) na poznanie wyższego typu – aż do poznania, które jest już ostateczne (i zwane bywa „wizją”).⁵⁷⁰ Tę naturalną

⁵⁷⁰ Augustinus In eumdem Psalmum 90, Enarratio, Sermo 2

13. *Et ostendam illi salutare meum. Nec hoc, fratres, breviter praetereundum est. Ostendam illi salutare meum: hoc dicit: Ostendam illi ipsum Christum. Quare? non est visus in terra? Quid magnum nobis habet ostendere? Sed non est visus tali visu, quali videbimus. [...] Quando erit species? Quando videbimus facie ad faciem, quod dicit Apostolus: quod nobis promittit Deus in magno praemio omnium laborum nostrorum. Quidquid laboras, ad hoc laboras, ut videas. Nescio quid magnum est quod visuri sumus, quando tota merces nostra visio est: et ipsum magnum visum hoc est, Dominus noster Iesus Christus.*

kondycję wiedzy w rozświetla metafizyka, dlatego że wnioski jej najbliższe są pryncypiom. Zaczyna od ujęcia bytu i odróżnienia go od niebytu, kończy zaś na poznaniu Istnienia Samoistnego. Metafizyka jest domeną absolutnej wolności (Metaph. I c. 1, 982b 24-32) stąd też jej rola w wydobyciu się z omawianego impasu egzystencjalnego.

Potencjalnie każda („szczegółowa”) sfera życia ludzkiego podlegać może „rozświetleniu” przez pryncypia nauki najwyższej. Jest tak w filozofii klasycznej, albowiem kartezjańska idea *mathesis universalis*, opiera się na zatarciu koniecznych do dostrzeżenia *relacji*, które w całości stanowią o systemie (wielości w różnorodności). Możemy „racjonalizować” nasze istnienie w każdej sytuacji, nie „wmawiając sobie” niczego: również podlegając zupełnie destruktywnemu wpływowi *pathos* lęku.

Rozumowanie metafizyki kończy się kontemplacją. Daje on zupełną radość. W ten sposób (drogą okrężną) pozbywamy się uczucia smutku. Mamy nad nim władzę polityczną.

Naturalny cykl transformacji uczuć jest procesem intelektu i woli zarazem. Przeciwnie, próba sublimacji uczuć (Freud, Kretschmer, Scheller) jest chorobliwą koncentracją nad jednym uczuciem, które w *izolacji od innych* wcale uczuciem naturalnym nie jest.

Praca intelektualna opisana powyżej jest najlepszym, ale nie jedynym sposobem pozbycia się uczucia niepokoju i lęku. W ogóle *skupienie się na przedmiocie* pracy, który istnieje *poza mną* (nie zaś w mojej „świadomości”) jest tym naturalnym sposobem. Napięcie uwagi na przedmiocie poza nami odwraca tym samym uwagę do tego, co jest nas. Skupianie się na samym sobie jest w ogóle chorobliwe. Jeżeli żyjemy prawdziwie (autentycznie), to kierujemy się ku transcendencji w bodaj najsłabszym tego słowa znaczeniu. Odwrotnie, jeżeli chcielibyśmy odnaleźć Tego, Który jest nam bliższy niż my sami sobie, to wskażemy na Byt Transcendentny w stopniu absolutnym.

Rozdział XXXVI. Zachwycenie

Jedynym niekiedy śladem po znakomitych i zapomnianych cywilizacjach jest pismo – czasami nieodczytane lub bodaj tylko nie dość dobrze znane. Pozostaje zewnętrzny kształt znaków przeszłości, pod którymi jednak nie da się już dopatrzeć wyraźnego znaczenia. Zdajemy sobie dobrze sprawę z tego, stając wobec cywilizacji nam obcej. Wszelako „obcą” może stać się dla nas *nasza własna* cywilizacja w tym momencie, kiedy przzerwana by została tradycja stuleci, a dzieła znakomitych myślicieli przestałyby przemawiać do nas tak, jak przemawiały do im współczesnych. Obok dzieł Homera, Horacego czy też Dantego „człowiek współczesny” przechodzi coraz bardziej obojętnie. Przyczyny można upatrywać w dziełach „reformatorów”, którzy za znamię nowoczesności poczytywali pożądane ich zdaniem zerwanie z tradycją. Wskutek tego można czytać dzieła np. Homera posługując się słownikiem filologicznym, ale nie rozumiejąc sensu honoru i przebaczenia: sensu pierwszych i ostatnich strof tego poematu. Słownik podaje nam definicje nominalne pojęć, ale nie daje nam tym samym klucza do zrozumienia *naszego* własnego życia *przy pomocy* poezji Homera. Potrzebna by była definicja realna: miłości, człowieczeństwa, honoru, życzliwości: żyjemy bowiem w świecie rzeczy, a nie symboli. Rzeczy te są naturalnym środowiskiem naszego życia. „Naszego” tzn. Greków i Europejczyków czasów obecnych – po równi.

Zerwanie z tradycją dokonywało się stopniowo. Przekonanie, że powszechnikom brak odpowiednika w świecie realnym, zostało zaszczerpię Europie przez Ockhama. Descartes nominalistą nie jest, ale napotyka tę samą trudność ze zrozumieniem istoty definicji, wskutek czego z prób definiowania człowieczeństwa rezygnuje (Medytacja II 26). Pozostaje jakaś forma intuicji – zgodnie z sugestią Ockhama i Jana Dunsza Szkota.

Najprostszym sposobem uchylecia trudności Kartezjuszowej byłoby przyjęcie za Porfiriuszem, że istnieje mimo wszystko *genus generalissimum* (rodzaj najogólniejszy) – *byt*, a definiowanie dokonywałoby się na drodze podziału tegoż „rodzaju”. Podobnie bowiem „dzieląc” ciało materialne dochodzimy wreszcie do części elementarnych, które „istnieją naprawdę”. Tę metodę (definiowanie przez podział: *diarexis*) zaproponowaną przez Platona Arystoteles odrzuca (Analityki Wtóre, II, 5). *Byt* nie jest rodzajem, jest jednakowoż *ostatecznym pryncypium* definiowania – w tym punkcie Platon ma rację. *Byt* nie jest ogólną „warstwą rzeczywistości”, wszystko bowiem co poznajemy, jest bytem o różnej co do stopnia formalności. Odróżniamy rzeczy przy pomocy zasady niesprzeczności, która mówi, że ten *byt* nie jest tamtym (*hoc ens non est aliud*). „Podziału” dokonuje intelekt dokonując negacji bytu.⁵⁷¹ Te dwa pryncypia (*byt* i odróżnienie bytów) pozwalają na formułowanie definicji realnych, tzn. takich, które pozwalają nam zrozumieć język: Platona, Arystotelesa, Homera, Dantego, Tomasza, a nie tylko powtarzać wyrazy, którymi się oni posługiwali.

⁵⁷¹ Summa Theologiae I, q. 11 a. 2 ad 4. Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis. Ita quod primo cadit in intellectu ens; secundo, quod hoc ens non est illud ens, et sic secundo apprehendimus divisionem; tertio, unum; quarto, multitudinem.

Można co prawda zastanawiać się, czy zrozumienie mistrzów przeszłości jest nam potrzebne obecnie. Posługujemy się (jak się wydaje) określonym dość jasno językiem (np. angielskim), a to do komunikacji wystarcza. Angielszczyzna mediów wydaje się nie różnić zasadniczo od angielszczyzny Shakespeare'a. Wydaje się wobec tego, że posługujemy się wciąż tym samym *określonym* językiem – angielskim. W istocie jednak „posługiwanie się” w danym razie oznacza tylko powtarzanie wyrazów i definicji podawanych w słownikach. Język Shakespeare'a rozwinął się do postaci literackiej z języka barbarzyńców – pod wpływem Cywilizacji Łacińskiej. Czyniono dystynkcje, obecnie już może nieczytelne. Tracąc łączność z tradycją, podamy ofiarą złudzenia, że wciąż jeszcze posługujemy się językiem cywilizowanym, gdy w istocie posługujemy się tylko tym, co uważamy za potrzebne. Plemiona dzikich posługują się kilku tysiącami wyrazów, które w całości wystarczają do regulowania ich współżycia. Proste formy współżycia zadowalają się ubogim zasobem pojęć. Taką ewolucję widzimy obecnie. Badania opinii publicznej, hasła manifestacji, jak również hasła polityczne obecne w powszechnym obiegu, nigdy subtelnością dystynkcji charakteryzować się nie mogą. W momencie zaś, kiedy ludzie zapragną porozumieć się co do kwestii wykraczających poza banał, stają w obliczu niezdolności ścisłego wyrażenia swych myśli. Porozumienie ludzi w kwestiach niebanalnych staje się niemożliwe bez żywego związku z tradycją, która co prawda nie ukształtowała tożsamości każdego z nas z osobna, ale mimo wszystko ukształtowała pozytywny sens naszego „my”. Posługując się językiem mass mediów w ogóle nie możemy zrozumieć siebie nawzajem *obecnie*. Używamy wciąż „wielkich” słów, ale jesteśmy już „małymi” ludźmi – w momencie, kiedy „zapominamy”, jak się nimi posługiwać.

Jednym ze słów często w „przestrzeni publicznej” używanych i nadużywanych z powodu gmatwaniny i potoku wymowy, jest pojęcie miłości. Słowo to spowszechniało już tak dalece, a nawet tak dalece stało się zwulgaryzowane, że gubi się jasny sens wypowiedzi, w której by ono zostało użyte. Rzekomo każdy „wyczuwa” znaczenie tego pojęcia, nikt jednak nie może czuć nerwami innych, stąd też nie może mieć jasnego pojęcia, jak inni „wyczuwają” cokolwiek. Jedynym sposobem porozumienia się między ludźmi jest używanie pojęć abstrakcyjnych. Język „egzystencjalny” z samej swej natury jest językiem „osobistym”, a skoro jest językiem tej oto osoby, tym samym nie może stać się językiem osoby jakiegokolwiek innej. Prawda ma być dobrem powszechnym, a tymczasem, „dobra osobiste” z natury swej muszą osobistymi pozostać: osobista własność X-a jest tylko jego własnością, a próba jej „udostępnienia” jest kradzieżą. Wydaje się wobec tego, że miłość trzeba mimo wszystko próbować definiować.

Definicję miłości podaje Arystoteles w II księdze Retoryki. Tomasz powtarza ją w skróconej postaci: *amare est bonum velle alicui*: kochać to chcieć dla kogoś dobra. Definicja ta jest definicją realną, tzn. odwołuje się do pryncypiów z natury znanych każdemu. Dobro, to ta własność bytu, dzięki której staje się on przedmiotem dążenia (Etyka Nikomachejska I, 1). Aliquid to byt odrębny (De Veritate, q. 1, a. 1, c.), transcendentny w słabszym tego słowa znaczeniu, jest to tzw. *transcendentale* w sensie *scholastycznym*. Velle to akt drugi bytu obdarzonego naturą rozumną.⁵⁷²

⁵⁷² Summa Theologiae I, q. 105 a. 5 c. Quinimmo omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur, cum omnis res sit propter suam operationem. Semper enim imperfectum est

Zapewne po to, aby kochać nie potrzeba dokonywać refleksji nad bytem właściwej metafizyce. Wszelako po to, aby przekonać się *co do rzetelności* pragnienia zwanego (przez kogokolwiek) miłością, taka refleksja będzie już konieczna. W pewnych sytuacjach metafizyka i oparta na niej etyka może okazać się niezbędną. *Musi* okazać się niezbędna w epoce systematycznego zacierania znaczenia pojęć. Działania podejmowane w oparciu o błędne pojęcie co do natury miłości są w najlepszym razie przypadkowe. Często zaś zacieranie znaczenia pojęć staje się narzędziem inżynierii społecznej, a język – jak zauważa von Humboldt – narzędziem manipulacji. Środowisko naszego życia bywa nasycane toksynami nowomowy. Ludzie dość chętnie przyznają, że zatrute powietrze i woda są toksynami. Wszelako pod wpływem Descartes'a przyjmuje się, że myślenie złym być nie może nigdy. Nie ma – według Koranu (i tej tradycji „religii”) – „grzechu myśli”. Wszelakie „poszerzanie egzystencjalnych możliwości ludzkich” byłoby po prostu dobre.

W wiekach minionych nie istniał problem skażenia środowiska i problem zdrowej żywności. Odżywiano się głównie razowym chlebem, który zaspokajał dobrze potrzeby ludzkiego organizmu. Pokarm był prostszy, tzn. zdrowszy. Podobnie miewano dość proste pojęcie o tym, czym jest miłość. Wraz z „industrializacją myślenia” sprawa zaczyna się komplikować. Nie da się oddychać tlenkiem węgla i nie da się „konsumować” idei nowoczesnych – bez intoksykacji. Musimy zdać sobie dobrze sprawę, co jest „zdrowe” w tych ideach, a co chorobliwe. Jest to kwestia możliwości przeżycia.

Klasyczne pojęcie miłości jest tak pojemne, że można mówić nawet o amor naturalis: Dantejskiej miłości, która porusza niebiosy. Na pewno uczucia przypiszemy zwierzętom, a wobec tego może nieco infantylnie przypuścilibyśmy, że zwierzęta domowe potrafią kochać „jak ludzie”. Bardziej prawdziwe jest jednak stwierdzenie odwrotne: ludzie mogą ulec zezwierzęceniu, co jednak wcale nie jest zgodne z *ich* naturą. Tylko *częścią* naszej natury jesteśmy zwierzętom „pokrewni”.

Ogólniej jednakże człowiek jest „pokrewny” nadto: roślinom, a nawet minerałom. Wszak ciało ludzkie podlega grawitacji tak samo jak kamienie. Najogólniej – za Tomaszem – miłością nazwiemy harmonię form (kamieni, roślin, zwierząt, człowieka), która *w jakimś zakresie* w naturze istotnie występuje. Bez tej proporcji form napisanie na przykład równania fizycznego w języku matematyki nie byłoby możliwe. Wszak określa ono pewną formalną odpowiedniość wielkości ciał, materii, ładunków elektrycznych etc. Ogólniej: nie byłoby możliwe poznanie świata. Nie miałby on w sobie dla nas nic „atrakcyjnego”. Na tę cechę natury zwraca uwagę już Plotyn.

Natura ludzka nie jest monolitem; nie da się wyznaczyć jednego „wektora pędu egzystencjalnego”, który w całości definiowałby „trajektorię ludzkiej egzystencji”. Ciążymy ku ziemi, ale nawet życie rośliny polega na *opieraniu się* ciężarowi. Życie tego oto zwierzęcia bywa zachowane kosztem życia innego. W samej naturze występuje dywersyfikacja i stratyfikacja form i dążeń. To, że ostatecznie doprowadzone są one do jedności ekosystemu Ziemi, możliwe jest tylko dzięki Przyczynie działającej *z zewnątrz* (Przyczynie

propter perfectius, sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatae. Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem.

Transcendentnej). Dla tego oto zwierzęcia środowiskiem naturalnym jest to, w którym dostrzeże ono „harmonię form”, a dalej i dysharmonię obiektów obcych. W ten sposób np. sarna kieruje się ku pokarmowi lub samcowi, a ucieka od wilka – „nienawidząc” go, tzn. postrzegając go jako element obcy w jej świecie.

Człowieka można zdefiniować jako animal, ale nie można go zdefiniować jako brutum (mamy trudność z użyciem wyrazu „zwierzę”). Jest on istotą żywą, ale nie „przeżywa” w potocznym tego słowa znaczeniu: życie emocjonalne wymaga dopełnienia ze strony tego, co odeń *wyższe*.

Miłość jest pierwszym w ogóle afektem: upodobania w harmonii form postrzeganych w świecie materialnym. Pryncypium tego aktu jest poznanie. Jasną jest rzeczą, że zwierzę nie mogłoby żywić „sympatii” do nikogo, kogo by wprzód nie widziało. U człowieka jest to jedno, ale nie jedyne pryncypium. Obok bowiem zmysłów człowiek ma niematerialną władzę poznania zwaną intelektem. Stosownie do tego, może nie tylko „odczuwać sympatię”, ale nadto kochać w sposób rozumny – kierując się *wybozem dobra*. Czy jednak naprawdę człowiek to więcej niż „zwierzę” (brutum)? Czy *jakościowo* różni się od – powiedzmy – psa lub małpy?

Środowisko naturalne życia każdego poszczególnego zwierzęcia jest ograniczone. Poza nim żyć ono nie może; ptak nie „widzi” (zgubnej dla siebie) plamy ropy, gdyż to pojęcie skażenia nie mieści się kategoriach umysłu zwierzęcego (w naturze „spodziewa się” ono znaleźć to, co *jego* naturze odpowiada). Człowiek zaś buduje szereg obiektów, które wcale naturalne nie są. Buduje potencjalnie ad infinitum, co często zagraża zdrowiu i życiu innych. Człowiek nie kieruje się instynktem w tej mierze, w jakiej instynktem musi kierować się zwierzę. W miejsce instynktu ma on władzę poznawczą zwaną *vis cogitativa* (władzę konkretnego osądu). Inaczej nazwiemy ją rozumem szczegółowym: *ratio particularis*. Na granicy zmysłów pokazuje się – wyrażając się po Heideggerowsku – *Lichtung*; „prześwit” w kierunku potencjalnie nieskończonego ciągu obiektów.⁵⁷³ Czy jednak *ratio particularis* („rozum” nominalistów) definiuje człowieka? Wszak nauka dotyczy tego, co ogólne (tak jest przynajmniej co do matematyki). Sama z siebie *ratio particularis* funkcjonować nie może. Ona funkcjonuje tylko w tej mierze, w jakiej partycypuje w *ratio universalis*; w intelekcie.

Gdzież jednak on butuje? Awerroes, Kant i Hegel mówią o jednym, wspólnym dla całej ludzkości rozumie. Ponieważ jednak jest to raczej mitologia, powiemy, że intelekt jest tyleż *niematerialną*, co *osobową* władzą poznania. To dzięki niej człowiek ten oto (nie: „ludzkość”) poszerza potencjalnie w nieskończoność krąg własnej egzystencji. Natomiast „*massa perditionis*” „ciąży ku ziemi” wedle Augustyńskiej zasady: *amor meus pondus meum*. Ulegając *vis cogitativa* (według Mieczysława Gogacza jest ona główną przyczyną zła moralnego) „buduje” to, co egzystencję niszczy. Miłość duchowa, inicjowana przez *intelektualne* ujęcie proporcji form, buduje *ludzi*.

Dla ujęcia tych proporcji bywają (czasami) konieczne dystynkcje o charakterze zupełnie teoretycznym. Intelekt ujmuje wprost to, co ogólne, a potem dokonuje nawrotu do wyobrażeń, by podać woli informację odnośnie do rzeczy konkretnych. Wprost (na drodze „intuicji”) uczynić się tego nie da. Skoro jednak pierwszym przedmiotem intelektu jest istota (natura) rzeczy, nawrót do wyobrażeń przebiegnie sprawniej, jeśli będziemy mieli definicję

⁵⁷³ Da-sein; bycie-w-świecie jest otwartością; prześwitem (Bycie i czas, § 28).

danego obiektu (na przykład definicję człowieczeństwa). Abstrakcja jest naturalną czynnością intelektu, a bez niej *wybranie* tego, co konkretne i miłość, zwana po łacinie *dilectio*, nie jest możliwa. Abstrakcję, która prowadzi do ujęcia istoty na przykład człowieka, Tomasz nazywa *abstractio totius*: wyciągnięcie danych, co do *integralnie pojętego* na przykład człowieczeństwa; *osobowe* oświecenie wyobrażeń; „prześwit” tego, co rozumne. Od tejże abstrakcji odróżnić należy tzw. abstrakcję totalną. Nie prowadzi ona do ujęcia ogółów, ale do uogólnień (idej). Według Mieczysława Krąpca, jest ona raczej wyrazem gnuśności i bierności niż rzetelnej pracy intelektu. Tych uogólnień dokonuje rzeczony rozum szczegółowy – jeśli nie jest zupełnie podany intelektowi *osobowemu*. Wytwarza on „nowoczesne idee”: miłości, empatii, tolerancji, postępu etc., które *de facto* nie mają żadnego związku z realnymi ludźmi (z ich dobrem).

Chociaż miłość jest pierwszym afektem, to i tak nie wiadomo, jak ona „dojrzeje” w konkretnej osobie. Tomasz wyróżnia 11 podstawowych afektów: owe 10 pozostałych rodzi się z miłości. Augustyn nawet każdy z owych 10 nazywa „jakąś miłością”.⁵⁷⁴ Dojrzałość duchowa powinna doprowadzić do spełnienia zwanego pokojem umysłu (*quies*, *gaudium*) – ostatniego z afektów. Wszelako zdobycie trwałego pokoju nie jest łatwe. „Po drodze” mamy szereg „uczuc negatywnych”, których jednak tłamsić nie można, gdyż byłoby to okaleczeniem osobowości. Są pomiędzy nimi nienawiść (*odium*), obrzydzenie (*abominatio*), strach (*timor*), gniew (*ira*). „Negatywnymi” są te afekty tylko pozornie: w rzeczywistości bowiem uczucia są jedynie *materialem*, na którym pracuje intelekt i wola: same z siebie nie są ani dobre, ani złe. Jeżeli zaś wartościujemy dodatnio miłość, to dlatego, że dojrzałość osobowości polega na dominacji „poczucia harmonii”, które u człowieka jest możliwe dzięki pracy intelektu. Zwierzę „z natury „kocha” to, co formalnie zgodne z jego naturą. Środowisko zaś jemu obce musi budzić „uczucia negatywne”. Człowiek zaś (co jest empirycznie jasne) sam stwarza własne środowisko: poszerza je nie w sensie ekstensji cenionej przez transcendentalizm, ale w sensie „odarcia” osoby umiłowanej z pozorów człowieczeństwa, które ją degradują lub może tylko zubażają. Tym byłaby specjalnie miłość miłosierna.

Sama z siebie (jako uczucie niepoddane intelektowi) – miłość ani dobra, ani zła nie jest. W szczególności musimy stwierdzić, że *nienawiść rodzi się tylko z miłości*. Sama z siebie nienawiść nie rodzi się nigdy. Człowiek, który kocha swoje bycie-w-świecie lub „bycie” osoby o podobnym jemu „sposobie bycia”, będzie nienawidził wszystkich, którzy realizacji dobra tak projektowanego jako cel tej „wspólnoty” – zagrażają. Wszystko zależy od celu, wokół którego wspólnota się organizuje oraz celu, jaki dany człowiek obiera za zasadniczy w swym życiu. Jeżeli cel ten jest godziwy; jeżeli Cel ten to *Źródło życia wszystkich*, „nienawiść” (*odium perfectum* Psalmów) jest tyleż godziwa.⁵⁷⁵ Mamy prawo nienawidzić zła (zgodnie ze

⁵⁷⁴ Summa Theologiae I-II, q. 26 a. 1 arg. 2. Praeterea, amor videtur esse idem cuilibet passioni, dicit enim Augustinus, in XIV de Civ. Dei, amor inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, laetitia; fugiens quod ei adversatur, timor est; idque si acciderit sentiens, tristitia est.

⁵⁷⁵ Super Rom., cap. 7 l. 3. Per hoc quod dicit odi intelligitur odium perfectum quo quis perseverat in detestationem mali usque ad finalem reprobationem ipsius, de quo dicitur in Ps. CXXXVIII, 22: perfectio odio oderam illos, scilicet malos, inquantum sunt peccatores. II Mach. III, 1: cum leges adhuc optime custodirentur propter Oniae pontificis pietatem, et alios odio habentes malum.

słowami Psalmu: *vos qui diligitis Deum odite malum*,⁵⁷⁶ gdyż sam Bóg kładzie „nieprzyjaźnie” (mówi: *inimicitias ponam*) między tymi, którzy kierują swe życie w zgoła przeciwnych kierunkach.⁵⁷⁷ Gwoli rzetelnej miłości do danej osoby musimy nienawidzić tego, co realnemu dobru danej osoby się sprzeciwia, gdyż sama ona jest wrogiem własnego życia i szczęścia⁵⁷⁸ – nawet gdyby to zło tkwiło tak „głęboko” w jego osobowości jak odłamek pocisku, który ją okaleczył. Jest on „obcym ciałem” w osobowości tej osoby. Nie jest wcale „miłosierdziem” zostawienie kuli w nodze rannego żołnierza, gdyż prowadzi to do intoksykacji organizmu. Usunięcie jej bywa często bolesne i spotka się z tak gwałtowną agresją, jak ta rannego księcia Odrowąża w Wiernej Rzece, ale prawdziwy przyjaciel „empatia” (uczuciowością) kierować się nie będzie. Kieruje się on intelektem i wolą; sięga do tego, co „tkwiąc głęboko”; „rani” równie głęboko; sięga może tylko tyle, ile to konieczne, ale sięgając do tego, co *istotne* pod pozorami (fenomenami) człowieczeństwa „obcego ciała” w osobowości zranionej *musi nienawidzić*. „Kochać dobro czyjeś to tyle samo, co nienawidzić zła tej osoby”.⁵⁷⁹

Jeżeli kochać to „pragnąć dla kogoś dobra”, to miłość prawdziwa będzie polegała na tyleż prawdziwym znaczeniu: „pragnąć”; „ktoś”; „dobro”. „Intuicyjnie” żadnej z treści ująć się nie da. Potrzeba czynności intelektu ujmującego wprzód ogół, a potem – jednostkę: „kogoś”, o naturze takiej, że ta zdolna jest ona przyjąć dane dobro. Surowe mięso może być

⁵⁷⁶ Guillelmus Peraldus, *De eruditione principum*, lib. 7 cap. 7. *Non debet homo odire hominem, maxime Christianus Christianum suum fratrem; sed peccatum odire debet, quod et Deus odit, et omnium malorum quae in praesenti ex illo patimur, nobis causa existit: ad cuius odium David monet dicens, Psalm. 96: qui diligitis dominum, odite malum. Si aliquis interfecisset alicui patrem suum, multum eum odiret, si sine Dei offensa hoc facere posset.*

⁵⁷⁷ Święty Ludwik Maria Grignon de Montfort, *Traktat o doskonałym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, CZĘŚĆ PIERWSZA, ROZDZIAŁ III. 3.

Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a Niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo Jej. Ona zmiążdży ci głowę, a ty czyhać będziesz na Jej piętę (Rdz 3,15 Wlg). Tylko jeden raz położył Bóg nieprzyjaźń, ale nieprzyjaźń nieprzejednaną, która trwać będzie do końca świata i wzmacniać się nieustannie [...] Bóg położył nie tylko nieprzyjaźń, lecz nieprzyjaźnie [...]

⁵⁷⁸ *De virtutibus*, q. 2 a. 12 ad 6. *Ad sextum dicendum, quod cum in homine sit duplex natura, scilicet intellectiva, quae principalior est, et sensitiva, quae minor est, ille vere seipsum diligit qui se amat ad bonum rationis: qui autem se amat ad bonum sensualitatis contra bonum rationis, magis se odit quam amat, proprie loquendo, secundum illud Psalm. X, 5: qui diligit iniquitatem, odit animam suam; et hoc etiam philosophus dicit in IX Ethic. Et secundum hoc amor verus sui ipsius amittitur per peccatum contrarium, sicut et amor Dei.*

L. Anneus Seneca, *De vita beata*, II 3: *mihi ipsi nondum amicus sum.*

⁵⁷⁹ *Summa Theologiae* II-II, q. 25 a. 6 ad 1. *Et hoc est perfectum odium, de quo ipse dicit, perfecto odio oderam illos. Eiusdem autem rationis est odire malum alicuius et diligere bonum eius. Unde etiam istud odium perfectum ad caritatem pertinet.*

„dobre” dla drapieżnika, podobnie jak zabicie trawożericy; w środowisku życia ludzi dobro prawdziwe musi mieć specjalne – zgodne z rozumną naturą ludzką – znaczenie.

Wprost co do „autentyczności” afektów upewnić się nie możemy. Naturalnym dla człowieka jest poznanie przyczyn na podstawie obserwacji skutków, gdyż te ostatnie są lepiej dostrzegalne. Tak też przekonujemy się o autentyczności miłości. Skoro jednak postępowanie drogą prób i błędów bywa okupione zbyt dużym kosztem, kierujemy się wskazówkami ludzi mądrych. Największy przed Tomaszem teolog chrześcijański, Augustyn, sprawę tej autentyczności stawia jasno: w *De Civitate Dei* czytamy, że miłość jest dwojaka: albo kochamy Boga aż do pogardy samych siebie, albo samych siebie aż do pogardy Boga. Teolog sięgający do Objawienia sięga tym samym do Źródła, do Przyczyny Ostatecznej mówiącej „własnymi ustami”. Zwyczajnie myślicie pogańscy upewniali się co wartości amicitia na drodze naturalnej intelektualnej refleksji, a Przyczynę Ostateczną poznawali „z zewnątrz”: ze stworzeń (Rom. I 19). Ta droga jednak jest trudna zważywszy na słabość ludzkiego intelektu.⁵⁸⁰ Rozumną rzeczą jest słuchać osób mądrych, nawet jeżeli w całości jeszcze nie pojmujemy ich mądrości.

Poznajemy zwyczajnie skutki miłości (effectus amoris). Tomasz wymienia następujące: unio (zjednoczenie); mutua inhaesio (wzajemne przyłgnięcie); extasis; zelus (gorliwość) (Summa Theol., I-II, q. 28). Spośród nich zajmie nas tu specjalnie extasis.

Pojęcie to nieszczęśliwie kojarzy się z neoplatonizmem. Tomasz co prawda cytuje Dionizego, który w *podręcznikach* jest neoplatonikiem, ale zarazem stwierdza, że poglądy Arystotelesa i Dionizego są zasadniczo zgodne. Zwyczajny historyk filozofii z tym stwierdzeniem się nie zgodzi, wszelako wcale nie mamy obowiązku być „zwyczajni” tak dalece, by poprzestawać na wyrazach a pomijać istotę rzeczy. Tomasz widzi naturę pod fenomenami.

Etymologicznie ex-stasis (ἐκ-στασις) to „staniecie poza” (oddalenie, odstąpienie, zmiana, przeobrażenie). Ten sam rdzeń indoeuropejski mamy w łacińskim ex-sistere, choć zwyczajne znaczenie tego wyrazu jest inne. W języku polskim tego rdzenia nie ma, dlatego operować poniżej będziemy neologizmem „za-chwycenie”.

Antycypując (a jest to w tym miejscu konieczne) to, o czym szczegółowo będzie mowa poniżej, powiemy, że skutkiem samej extasis jest skupienie uwagi na przedmiocie umiłowanym. Nawet jeżeli terminologia extasis wyda się neoplatońska, to istotą miłości ekstatycznej jest to, że dotyczy ona obiektu transcendentnego (choriston w terminologii Arystotelesa). Inaczej: cel ostateczny to dobro samodzielnie bytujące; ono jest źródłem (przyczyną) naszego szczęścia *poza nami samymi*. Dwojako miłość ekstatyczna splata się z poznaniem obiektu, *którym-my-sami-nie-jesteśmy*. Obok „zainteresowania” osobą umiłowaną płynącego z miłości samej, mamy najpierw poznanie tej osoby jako odrębnej, jako tej, która

⁵⁸⁰ Summa Theologiae I, q. 1 a. 1 co. Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret, a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur.

„stoi poza” mną; poza moim egotycznym ukierunkowaniem życia. W tym punkcie właśnie Arystoteles i Dionizy „mówią to samo”.

Zwykła obserwacja fenomenów i ich analiza doprowadzi niekiedy do pożądanej wiedzy na temat miłości autentycznej. Na przykład „miłość” zwana zaborczą jest raczej pożądlivością, czyli chęcią podporządkowania sobie danej osoby, połączoną z ostentacyjnym okazywaniem własnej „dobroci”. Skutkiem tej „miłości” jest zanik energii, samodzielności; „pomniejszenie bycia”. Osoba tak „umiłowana” „stanąć poza” sytuacją dla siebie wyjściową nie zdoła.

Dojrzewamy do pełni, czyli postępujemy – w dobrym lub złym kierunku. Stać w miejscu – z natury swej nie możemy. Wszystko zależy od tego, czy postępujemy wzwyż, czy też ku nizinom. Odpowiada to przytoczonej powyżej Augustyńskiej dystynkcji. Wszelako zachwycenie ma jeszcze jedno (obok tych dwu) znaczenie, któremu przyjrzymy się poniżej (na końcu naszych przemyśleń).

Za-chwycenia doznaje ten, kto „ustanawiany” jest poza sobą. Dokonuje się to zarówno co do poznania, jak i dążenia (chcenia). Biorąc pod uwagę tę etymologię mówić będziemy o za-chwyceniu również w sensie pejoratywnym (a będzie ono zniewoleniem). Chodzi bowiem ogólnie o wyjście poza poznanie (i chcenie) dla kogoś właściwe, już to z racji podniesienia ku temu, co wyższe (od jego zmysłów i rozumu), już to z racji zniesienia się do tego, co liche, na przykład popadnięcia w szaleństwo pod wpływem silnych emocji.

Za-chwycenia w dążeniu (i chceniu) doznaje ten, kto kieruje się ku Innemu: w ten sposób poza siebie wychodząc. Za-chwycenia zaś „poznawczego” dokonuje miłość pośrednio: o ile ona poznaniem kieruje: rozważanie o kimś lub o czymś każe zapominać o sobie samym: jeśli jest intensywne. Bezpośrednio i zasadniczo miłość kieruje (za-chwycą) ku temu, co wyższe, choć w sensie akcydentalnym – ku temu, co niższe. Bo i pożądlivość sprawia, że „porzucamy siebie” niezadowoleni z tego, co mamy, a pragnąc „mieć” więcej. Wszelako, ponieważ dobra tego chcemy *dla siebie*, nie jest to za-chwycenie w sensie pozytywnym (właściwym) (STh., I-II, q. 28, a. 3, c.). „Ekstaza” licha i pospolita jest obecna w tyleż pospolitym życiu: proporcjonalnie do „atrakcyjności” przedmiotów „martwych”. Stosuje się to obiektów zgoła „nowoczesnych”.

Skupiając zbyt intensywnie uwagę na sztucznych nośnikach informacji, tym samym ulegamy degeneracji umysłowej. Problem ten dotyczy zwłaszcza dzieci. Nawet tzw. rozrywka bywa próbą „zrzucenia z siebie” tego, co nam dokuczliwie daje o sobie znać. Masowe imprezy sportowe relacjonowane są nader emocjonalnie. Ci sami zaś ludzie, którzy „przeżywają” tak intensywnie potem dokonują zabójstw, aktów wandalizmu, ulegają histerii itp. Tak samo – używki itp. – sprawiają, że zniżamy umysł ku temu, co liche.

Najłatwiej – bo sub specie aeternitatis – można problem miłości ekstatycznej rozważać w odniesieniu do Boga. Miłość ma moc transformacji: dosłownie rzecz biorąc, dąży bowiem do „widzenia” formy własnego istnienia w osobie innej. Specjalnie dotyczy to doskonałej miłości do Boga. Gardząc tym, co „formalnie” niższe, człowiek jakby „przekształca się” w Boga (upodabnia się do Niego uzgadniając wolę swoją z wolą Jego). W pełni może się to dokonać tylko dzięki partycypacji naturze Boga, którą obiecuje wyłącznie Objawienie.⁵⁸¹ Za-chwycenia dokonuje miłość do Boga (wedle Dionizego) tak, że obdarza

⁵⁸¹ Quodlibet III, q. 6 a. 3 co. Ab eius autem perfectione simpliciter aliquis dicitur esse perfectus; unde

nas wolnością całkowitego podporządkowania się Bogu (jest to poważny problem, że Boga nie kochamy tak, jak byśmy chcieli).⁵⁸² Takie „zatopienie się” w Bogu jest ze wszech miar pożądane, choć nie może być mowy (jak w neoplatonizmie) o utracie tożsamości osobowej – temu Biblia wprost przeczy.

Dla doskonałości życia potrzeba nie tylko porzucenia rzeczy zewnętrznych, ale nadto „porzucenia samego siebie”, tzn. za-chwycenia, którym jest wykroczenie poza *wyjściowy* stan natury. W wypadku miłości do Boga pożądanym będzie uczestniczenie w naturze Boga, które dla nas jest przeznaczeniem nadnaturalnym. W ten sposób życie „nasze” naszym już poniekąd być przestaje; Apostoł mówi o takiej przynależności do Chrystusa.⁵⁸³

Glosa do tytułu „pro extasi” Psalmu 30 w wersji Wulgaty („na zachwycenie” w tłumaczeniu Wujka) mówi, że o za-chwyceniu możemy mówić dwojako: za-chwyceni możemy być tym, co ziemskie, a to z racji tego, że umysł „po-chwycony” jest np. strachem, czy też z racji tego, że porwany jest (za-chwycony) przez to, co odeń wyższe, a zapomina o tym, co niższe.⁵⁸⁴

dicitur ad Coloss. III, 14: super omnia ... caritatem habete, quae est vinculum perfectionis. Amor autem vim transformativam habet: qua amans in amatum quodammodo transfertur; unde Dionysius dicit, IV cap. de divinis nominibus: est autem extasim faciens divinus amor, non sinens sui ipsorum amantes esse, sed amatorum. Quia ergo totum et perfectum est idem, ut dicitur in III Physic. ille perfecte caritatem habet qui totaliter in Deum per amorem transformatur, seipsum et sua omnino postponens propter Deum; unde Augustinus dicit, XIV de civitate Dei, quod sicut civitatem Babylonis facit amor sui usque ad contemptum Dei, ita civitatem Dei facit amor Dei usque ad contemptum sui; et in Lib. LXXXIII quaest. quod perfectio caritatis est nulla cupiditas.

⁵⁸² In De divinis nominibus, cap. 4 l. 10. Cum autem aequalia vel inferiora amat, sufficit quod sit extra se exiens in illa ita dumtaxat quod non sibi soli intendat, sed aliis; nec oportet quod totaliter se in illa ordinet. Sic igitur amor divinus dupliciter potest hic accipi: uno modo, amor quo Deus amatur et sic exponenda est haec littera quod amor divinus facit extasim, idest ponit amantem extra se, idest ordinat ipsum in Deum ita quod non permittit ipsos amatores esse sui ipsorum, sed rerum divinarum quae amantur, quia nihil sui sibi relinquunt quin in Deum ordinent. Alio modo, potest intelligi amor divinus qui est a Deo derivatus, non solum in Deum, sed etiam in alia, scilicet aequalia vel inferiora et sic intelligendum est: non dimittens amatores esse sui ipsorum tantum, sed amatorum, idest eorum quae amantur, quia amor facit quod non solum sibi intendat, sed etiam aliis.

⁵⁸³ De perfectione, cap. 10 co. Non solum autem necessarium est ad perfectionem caritatis consequendam, quod homo exteriora abiciat, sed etiam quodammodo se ipsum derelinquat. Dicit enim Dionysius, 4 cap. de divinis nominibus, quod divinus amor est extasim faciens, id est hominem extra se ipsum ponens, non sinens hominem sui ipsius esse, sed eius quod amatur: cuius rei exemplum in se ipso demonstravit apostolus dicens ad Gal. II, 20: vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus, quasi suam vitam non suam aestimans, sed Christi: quia quod proprium sibi erat contemnens, totus Christo inhaerebat. Hoc etiam in quibusdam esse completum ostendit, cum dicit ad Col. III, 3: mortui estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo.

⁵⁸⁴ II^a-II^{ae}, q. 175 a. 2 arg. 3 Praeterea, super illud Psalmi, in te, domine, speravi, non confundar in aeternum, dicit Glossa, in expositione tituli, extasis Graece, Latine dicitur excessus mentis, qui fit duobus modis, vel pavore terrenorum, vel mente rapta ad superna et inferiorum oblita. Sed pavor terrenorum ad affectum pertinet. Ergo etiam raptus mentis ad superna, qui ex opposito ponitur, pertinet ad affectum. (Przesłankę większą tego sylogizmu uznajemy za trafną)

Jako że mamy dwa pryncypia dążenia: intelektualne i zmysłowe, „za-chwyconym” może być człowiek dwojako: idąc za tym, co intelekt poddaje woli, kieruje się ku Dobru Samemu, a odwraca się od wszystkich bytów materialnych postrzeganych zmysłami. Wszelako o za-chwyceniu można mówić też w sensie szerokim: to, co budzi np. strach, może po-chwycić naszą uwagę tak dalece, że odwracamy się od dobra osoby. Człowiek za-chwyconym może być też tym, co odeń niższe. Człowiek zostaje po-chwycony przez to, co niedogodne.

O za-chwyceniu można mówić – jak powiedziano – również odnośnie do władzy poznawczej: zarówno intelektualnej, jak i zmysłowej. Intelekt porwany do tego, co Boże, zupełnie odwraca się od zmysłów; mamy w tym wypadku doświadczenie mistyczne, którego inicjatywę przejmuje sam Bóg. Wszelako umysł może też ulec „wizji”, grze wyobrażeń lub złudzeniom. Ulegając uczuciom, człowiek dalej zwraca swą wyobraźnię ku takim właśnie wyobrażeniom – sugestywnie się narzucającym. Tomasz pisze, że pod wpływem silnych emocji ludzie popadali w szaleństwo⁵⁸⁵ – tak, jak bohaterowie oper Haendla, przeżywający „miłość” zgoła „spontanicznie”.

Miłość do Boga sprawia za-chwycenie *intelektu* dispositive: takie nastawienie woli determinuje czynność intelektu. Jest to dość jasne: ten, kto kieruje się wolą do danej osoby poświęca maximum uwagi na jej poznanie: chce wiedzieć jak najwięcej o osobie kochanej. Stąd też skutkiem „ekstazy” miłości do Boga – miłości, która nie poprzestaje na samozadowoleniu, ale wykracza poza krąg „doświadczeń osobistych” – jest zatopienie się myślą w kontemplacji i medytacji Jego natury. Jest tak w porządku czysto naturalnym: o takowym za-chwyceniu świadczą choćby słowa XII księgi *Metafizyki* Arystotelesa (autor z zachwytem mówi o Bogu). Wszelako w węższym, a zarazem powszechniej (za czasów Tomasza) przyjętym znaczeniu tego słowa, o za-chwyceniu i „porwaniu” ku Bogu mówimy w wypadku doświadczenia mistycznego. W tym wypadku mistyk „zamyka” oczy nie tylko w tym sensie, że *sam* nie zwraca uwagi na przedmioty zmysłów; *sam* bowiem Bóg pociąga jego uwagę do Siebie tak silnie, że wcale nie jest świadomy tego, co podają mu zmysły.⁵⁸⁶

⁵⁸⁵ II^a-IIae, q. 175 a. 2 ad 2Ad secundum dicendum quod in homine est duplex appetitus, scilicet intellectivus, qui dicitur voluntas, et sensitivus, qui dicitur sensualitas. Est autem proprium homini ut appetitus inferior subdatur appetitui superiori, et superior moveat inferiorem. Dupliciter ergo homo secundum appetitum potest fieri extra seipsum. Uno modo, quando appetitus intellectivus totaliter in divina tendit, praetermissis his in quae inclinat appetitus sensitivus. Et sic dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod Paulus ex virtute divini amoris extasim faciente, dixit, vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus. Alio modo, quando, praetermisso appetitu superiori, homo totaliter fertur in ea quae pertinent ad appetitum inferiorem. Et sic ille qui porcos pavit, sub semetipso cecidit, et iste excessus vel extasis plus appropinquat ad rationem raptus quam primus, quia scilicet appetitus superior est magis homini proprius; unde, quando homo ex violentia appetitus inferioris abstrahitur a motu appetitus superioris, magis abstrahitur ab eo quod est sibi proprium. Quia tamen non est ibi violentia, quia voluntas potest resistere passioni, deficit a vera ratione raptus, nisi forte tam vehemens sit passio quod usum rationis totaliter tollat, sicut contingit in his qui propter vehementiam irae vel amoris insaniunt. Considerandum tamen quod uterque excessus secundum appetitum existens, potest causare excessum cognoscitivae virtutis vel quia mens ad quaedam intelligibilia rapiatur alienata a sensibus; vel quia rapiatur ad aliquam imaginariam visionem seu phantasticam apparitionem.

⁵⁸⁶ De veritate, q. 13 a. 2 ad 9. Sed hoc dupliciter contingit. Quandoque enim intelligitur abstractio ab exterioribus quantum ad intensionem tantum, ut videlicet cum quis exterioribus sensibus et rebus utitur, sed tota

Tych, którzy całkowicie zatapiają się w Bogu (zatapiają umysł w prawdach Bożych), inni postrzegają jako naiwnych, nieżyciowych. A jednak jest to za-chwycenie prawdziwe: sytuuje nas prawdzie nad-przyrodzonej. W rzeczywistości rzekomy „abnegat” jest człowiekiem prawdziwie wolnym, dzięki prawdzie, która jest prosta i niezmienna – w przeciwieństwie do mód, zmienności opinii, zabiegania o popularność.⁵⁸⁷

Mówiąc o „modzie” nie mamy na myśli li tylko ubiorów itp. „Modnymi” – niestety – bywają też „idee”, a – co najgorsze – „idea Boga”. W danym razie już nie tyle patrzymy na siebie sub specie aeternitatis, ale odwrotnie; przykrawamy tęże „ideę” do miary naszego rozumu. Warto jeszcze raz powołać się tu na Augustyna.

Zdaniem jego – miłość jest dwojaka: ta, która buduje Państwo Boże i ta, która buduje Państwo Babilon. Podobnie jest ze skutkiem miłości, jakim jest za-chwycenie. Albo podporządkowujemy naszą wolę Bogu, a to jest rozumne, gdyż zgodne z naszą rozumną naturą – zważywszy samą naturalną kondycję ludzkiego umysłu – albo też usiłujemy podporządkować sobie coś lub kogoś, gdy żywimy amor concupiscentiae.⁵⁸⁸ Człowiek, który „kocha”: wino, zakupy, muzykę, zwierzęta itd. kocha w rzeczywistości samego siebie, gdyż dla siebie pragnie on tych wszystkich rzeczy. Ponieważ jednak te obiekty bywają przedmiotem wyboru wielu, pośrednio rodzi się zależność (nie: miłość) ludzi. Człowiek, który kieruje się ku Bogu, jest *absolutnie wolny* od przywiązania do jakichkolwiek rzeczy materialnych. Opatrzność bowiem Boga troszczy się o konieczne dla jego życia minimum, a na tym on też poprzestaje. Inaczej rzecz ma się z pożądaniem rzeczy, zwłaszcza tych „sztucznych”. To pożądanie może rosnąć ad infinitum. Nie można napęłnić żołądka powyżej miary koniecznej dla zdrowia, ale można zapragnąć nieskończenie wymyślnych potraw, a to jest istotą „pożądania nienaturalnego”.⁵⁸⁹ Odwracając się od porządku naturalnego

sua intentio divinis inspiciendis et diligendis intendit; et sic in excessu mentis, sive extasi aut raptu, est quilibet divinorum contemplator et amator: unde Dionysius dicit, IV cap. de divinis Nomin. est autem extasim faciens divinus amor: et Gregorius in moralibus de contemplatore loquens dicit: qui ad interiora intelligenda rapitur, a rebus visibilibus oculos claudit. Alio modo, secundum quod in usu praedicta nomina magis habentur, fit extasis aut raptus aut excessus mentis, cum aliquis etiam actu ab usu sensuum et sensibilibus rerum abstrahitur ad aliqua supernaturaliter videnda; videtur autem supernaturaliter praeter sensum et intellectum et imaginationem, sicut in quaestione de prophetia dictum est.

⁵⁸⁷ In De divinis nominibus, cap. 7 l. 5. Secundo, ibi: bene autem ... probat idem ex iudicio credentium. Ille enim qui veritati per fidem unitus est, bene cognoscit quam bene sit ei, sic veritati fidei adhaerendo; quamvis multi reprehendant ipsum sicut extasim passum, idest sicut fatuum et a se alienatum; etenim latet ipsos reprehendentes ex eorum errore, quod ipse sine dubio per veram fidem est passus extasim veritatis, quasi extra omnem sensum positus et veritati supernaturali coniunctus, quia ipse credens novit de seipso quod non est furens, ut ipsi dicunt, sed est liberatus per veritatem simplicem et semper eodem modo se habentem, ne circumferatur per instabiles et variabiles ventos diversorum errorum.

⁵⁸⁸ De virtutibus, q. 2 a. 12 arg. 7. Motivum autem ad omnia peccata est amor sui, qui, ut Augustinus dicit, in XIV de Civit. Dei, facit civitatem Babylonis. Sed hunc caritas excludit; quia, sicut Dionysius dicit: est extasim faciens divinus amor, non sinens sui ipsorum amantes esse. Similiter etiam radix omnium malorum ponitur cupiditas, ut apostolus dicit I ad Timoth. cap. VI.

⁵⁸⁹ Summa Theologiae I-II, q. 30 pr. Tertio, utrum sint aliquae concupiscentiae naturales, et aliquae non naturales. Quarto, utrum concupiscentia sit infinita.

ustanowionego przez Boga: od natury stworzonej w określonym porządku, zwracamy się ku „naturze” naturalistów (*natura naturata*), „naturze” *de facto* wynaturzonej przez wyobrażenia dóbr, które są przedmiotem ludzkiej przemyślności. Tylko w sensie niewłaściwym Boga można próbować określić *per antithesim* jako *natura naturans*.⁵⁹⁰

Odróżnienie *natura naturata* i *natura naturans* u Spinozy jest tyleż przejrzyste, co jałowe. Spinoza powtarza nieświadomie terminologię awerroistów, ale nie dostrzega wszystkich niuansów tej filozofii. Dopiero u Kanta, Fichtego, Hegla i Schellinga pokazują się one wyraźniej. *Natura naturans* to u Spinozy Bóg, *natura naturata* to tzw. „przyroda”. Według Schellinga, stanowią one obie całość zwaną Absolutem (w tym punkcie Schelling odchodzi radykalnie od Hegla). W tej całości projektowanej przez transcendentalistów człowiek ma swoje „skromne” miejsce. Albo mamy postęp społeczny, który prowadzi przez sublimację *amor concupiscentiae* ku ideałowi transcendentnemu (Hegel), albo naturę pojętą jako monolit (Schelling).

Ten „naturalizm” oczywiście najdalszy jest od naturalizmu Arystotelesa. Arystoteles wcale natury nie „afirmuje”; nie jest nadto „realistą”. Punktem wyjścia filozofii klasycznej wcale nie jest arbitralne założenie istnienia transcendentnej w stosunku do umysłu „rzeczywistości”. Dążąc do poznania dla niego samego, skupiamy się na pewnym wycinku *świata*: na rzeczach, nie na rzeczywistości. Skupiamy się tak dalece, że za-chwyceni jesteśmy jakimś partykularnym aspektem *świata*, który nas otacza. Tak rodzi się nauka europejska. Holizm i naturalizm to degeneracja nauki. Natura jako *całość nieodróżnicowana* nie istnieje.

Mamy tu paradoks: kierując się ku rzeczom, a nie ku rzeczywistości, wcale tym samym nie łgniemy do pyłu tego *świata*. Postępowanie nasze jest metodyczne; jest to postępowanie właśnie, nie zaś ciekawość *świata*, która prowadzi raczej do ośpienia umysłu. Jeżeli kierujemy się dyscypliną poznawczą, nie zaś miłością *świata*, to – paradoksalnie – ostatecznie kierować się możemy ku Temu, kto jest ich Stwórcą. Natura jest stworzeniem (takim się ona pokazuje, jeżeli kierujemy się dyscypliną i wступujemy po szczeblach Drabiny Jakubowej ku Bogu). Tylko *natura naturata* Schellinga jest „duchem uśpionym”. Magiczne zabiegi monistów wcale nam „Absolutu” z niej nie wydobędą. Widzimy obecnie: w czasach „twórczej recepcji” myśli Schellinga – coś wręcz przeciwnego: oto z jednej strony mamy Oświecenie, które ma na prowadzić do zhumanizowanego bóstwa transcendentalizmu, a z drugiej naturalizm, który prowadzi do zatarcia wszelkich różnic w porządku naturalnym: różnic między gatunkami, uposażeniem naturalnym wszystkich. Romantyczna wizja postępu Kanta i Hegla ustępuje „realistycznej” wizji Schellinga, Freuda i neo-marksistów. Mamy do czynienia nie tyle z postępem samym, co ze swoistą „dysocjacją” tych dwu biegunów Absolutu: kosztem „postępu „cywilizacyjnego” ma być afirmacja naturalizmu, czyli wszystkich w ogóle irracjonalnych popędów ludzkich.

⁵⁹⁰ Summa Theologiae I-II, q. 85 a. 6 co. Et secundum hanc, omnis corruptio et defectus est contra naturam, ut dicitur in II de caelo, quia huiusmodi virtus intendit esse et conservationem eius cuius est. Natura vero universalis est virtus activa in aliquo universali principio naturae, puta in aliquo caelestium corporum; vel alicuius superioris substantiae, secundum quod etiam Deus a quibusdam dicitur *natura naturans*. Quae quidem virtus intendit bonum et conservationem universi, ad quod exigitur alternatio generationis et corruptionis in rebus.

Pożądliwość naturalna człowieka nie różni go niczym od zwierząt. Tymczasem pożądliwość, która ma być irracjonalnym nośnikiem (motorem) postępu cywilizacyjnego, wcale pożądliwością naturalną nie jest. Dóbr wytwarzanych ręką ludzką – pisze Tomasz – pożądać możemy w nieskończoność. Jest to oczywiście bezrozumne, ale faktem jest, że tę bezrozumność pojmuje się de facto jako „motor postępu”. „Po to”, aby postępować w kierunku „Absolutu” „musimy” rzekomo afirmować wszystkie irracjonalne popędy, gdyż – według Schellinga – są one „duchem uśpionym”. Dlatego to represyjna etyka kantowska w postaci zmodyfikowanej przez Fichtego bywa godzona z tym, co określa się mianem naturalizmu. W istocie naturalizm ma tyle samo wspólnego z naturą, co racjonalizm z rozumem. Etymologicznie, a nie: co do znaczenia, te wyrazy są sobie pokrewne. Do Boga racjonalista i naturalista nie dąży w sposób rozumny, gdyż w tradycji protestantyzmu rozum jest godzien pogardy. Natury nie traktuje się zgodnie ze zdrowym rozsądkiem jako ładu, ale jako monolit. Wbrew oczywistości wierzy się, że postęp można osiągnąć przez rzeczoną „dysocjację” do postaci natura degenerata i ratio illuminata.

W rzeczywistości zaś postęp dokonywał się przez zdyscyplinowane badanie rzeczy w określonym porządku (takie „zapominanie” o sobie wobec tego, co budzi za-chwycenie). Krok po kroku ludzie potem doszli do afirmacji istnienia Autora tego porządku, tzn. Boga; do za-chwycenia się nim właśnie. Jest to postępowanie zarazem moralne i metodyczne. Cywilizacja europejska została stworzona przez postęp taki właśnie, gdyż postęp to rezygnacja z egotyzmu. Wniosek, który musiał się nasunąć ostatecznie: stwierdzenie istnienia Stwórcy ładu poza tymże ładem: takie „ekstazy” wzniesienie się myśli ku Niemu, pokazał się niestety dla wielu „niepożądany”. Usunięto pojęcie Transcendentnego Boga, a poczęto budować w to miejsce transcendentalizm. Pomijając sprawę zasadniczą: pozbawienia ludzi *Realnego* Celu życia, doprowadzono nadto do degeneracji etykę, gdyż uniformizacja dążeń nie jest żadnym programem etycznym, choć tego właśnie domagają się Kant i Schelling. Łatwiej pogodzić się w tym, co niskie i nikczemne niż w tym, co wzniosłe. Przyjmuje się za Rousseau, że „wola powszechna” (taki oksymoron) jest prawodawcza. Zauważmy, że *pogański* myśliciel Seneka wypowiada myśl zgoła tej przeciwną: argumentum pessimi turba est. Jest to teza rozumu naturalnego, ba: pogańskiego. Tylko „pobożność” transcendentalizmu może wszczepić w ludzi przewrotne przekonanie o prawodawczej roli rozumu powszechnego. Ujednolicone dążenie ku któremukolwiek z biegunów „Absolutu” zawsze jest przewortne. „Państwo jest boskim tworem na ziemi” (Hegel), o ile jest to państwo totalitarne. Jest takim „słabym bogiem”. Jednocześnie z tym dążeniem „wyobraźni ekstatycznej” mamy nierozłączne z nim dążenie do nizin naturalizmu.

Osiągnięcie pożądanej przez kantystów „jednomysłności” jest co najmniej problemem. Praktyczne próby jej realizacji znamy z historii. Idąc wszelako tropem myśli Schellinga zawsze możemy powiedzieć, że winną była nie jednomysłność w państwach „postępowych”, ale jej brak – w wymiarze globalnym. Gdyby wszyscy zgadzali się na drodze „dialogu międzynarodowego” co do kształtu dobra, to Państwo Wszechświatowe (Staat der Staaten) zle nie byłoby nigdy.⁵⁹¹

⁵⁹¹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, System des transzendentalen Idealismus.

Nie jest to wszelako jedyny owoc transcendentalizmu. Doprowadził on bowiem – poza upadkiem religii i moralności – nadto do upadku nauki, a dalej: do regresu cywilizacyjnego. Ludzie, którzy wierzą w to, że w naturze tkwi „duch uśpiony”, nie są zdolni do podjęcia konstruktywnego wysiłku, do *wyrzeczenia*, dyscypliny koniecznej w pracy. Jedyna dyrektywa (neo-marksistów) w tym wypadku brzmi: idź za ślepym popędem tzw. „natury” (ślepym być on musi zawsze, jeżeli nie jest to ludzka natura *rozumna*), a z siebie samego wydobędziesz nieoczekiwane i zdumiewające potencjalności, które mogą doprowadzić do tyleż nieoczekiwanych sukcesów. Jest to kapitalna bzdura: na krótką metę, człowiek może zdyskontować skarby łaski i siły witalnie osobowości moralnej zintegrowanej przez postęp cywilizacyjny Europy. Nie ulega kwestii, że Cywilizacja Łacińska na Zachodzie nauczyła ludzi tej godnej podziwu dyscypliny, której owocami są za-chwycające dzieła sztuki, nauki i techniki. Wszelako za-chwycające one są tylko dlatego, że twórcy cywilizacji wprzód za-chwycili się Bogiem; dążąc ku Niemu a mijając mimochodem obiekty przez siebie wytworzone, raczej dawali oni świadectwo ich nikłości; nikłości środków w porównaniu z Celem, który sam godzien jest wyboru.

Siłą inercji jeszcze w wieku XX cywilizacja posuwała się nadal. Jednakże nie brakło i w XX zwiastunów jej upadku: takimi byli Spengler i Toynbee. Można zamykać oczy na problemy religii (gdyż uznanie tego problemu wymaga bezstronności umysłu). Nie można jednak zamykać oczu na ekonomiczne skutki cywilizacyjnego za-chwycenia się tzw. naturalizmem. Słowami można manipulować, znacznie zaś trudniej manipulować liczbami. Pośrednim i najbardziej zarazem dostrzegalnym skutkiem porzucenia *ekstazy* miłości do Boga; skutkiem *przybliżania* „idei Boga” tak dalece, że staje się ona źródłem tylko złudzeń pocieszających – jest upadek cywilizacyjny. Człowiek o kruchej osobliwości moralnej nie jest w stanie efektywnie pracować. Żadne „mechanizmy rynkowe” do tego, by pracował on efektywnie, *zmusić* go nie mogą. Układ zamknięty wydatkuje tylko tyle energii, ile pobiera. W momencie, kiedy odcięto ludzi od Transcendentnego Źródła energii życiowej, stopniowo musieli oni stawać się coraz bardziej bierni. Zostaje tylko Trockistowski ideał „pracy przymusowej”, a praca przymusowa to praca najmniej efektywna. Etos kapitalizmu żył „duchem protestantyzmu”, tzn. na chrześcijaństwie pasożytniczym, próbując *materialnie* dyskutować siły *duchowe* ludzi. Obecnie jesteśmy świadkami wyczerpania się sił tego

<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Schelling,+Friedrich+Wilhelm+Joseph/System+des+transzendenten+Idealismus>

Vierter Hauptabschnitt. System der praktischen Philosophie nach Grundsätzen des transzendentalen Idealismus, E. Aufgabe: zu erklären, wodurch dem Ich das Wollen wieder objektiv werde, Auflösung, B., II., Zusätze.

Es ist also an kein sicheres Bestehen auch nur einer einzelnen, wenn schon der Idee nach vollkommenen, Staatsverfassung zu denken, ohne eine über den einzelnen Staat hinausgehende Organisation, eine Föderation aller Staaten, die sich wechselseitig untereinander ihre Verfassung garantieren, welche allgemeine wechselseitige Garantie aber wiederum nicht möglich ist, ehe erstens die Grundsätze der wahren Rechtsverfassung allgemein verbreitet sind, so, daß einzelne Staaten nur Ein Interesse haben die Verfassung aller zu erhalten, und ehe zweitens diese Staaten sich ebenso wieder Einem gemeinschaftlichen Gesetz unterwerfen, wie zuvor die Individuell, indem sie den einzelnen Staat bildeten, getan haben, so daß die einzelnen Staaten nun wiederum zu einem Staat der Staaten gehören, und für die Streitigkeiten der Völker untereinander ein allgemeiner Völkerareopag, zusammengesetzt aus Mitgliedern aller kultivierten Nationen, existiert, welchem gegen jedes einzelne rebellische Staatsindividuum die Macht aller übrigen zu Gebot steht.

mechanizmu. Kierując się ku temu, co niższe; „projektując” swoją egzystencję w ten właśnie sposób, drogą żadnej „sublimacji” do żadnego „absolutu” nie dojdziemy. Jest to droga na manowce. W obliczu potencjalnej zapaści gospodarczej trzeba ten fakt sobie jasno uświadomić. Należy wznieść się poza siebie, nie w kierunku ideału transcendentnego, ale w kierunku wskazanym przez Samego Boga w Objawieniu.

Paradoksem miłości przyjaźni (*amor amicitiae*) jest to, że – według słusznego zdania Cyserona – polega ona na wzajemnym wyświadczeniu sobie dobra, choć zarazem przyjaciel nie może tych dóbr wymagać, czy też ich się domagać (próbować „egzekwowania swych praw”). Tylko w wypadku pożądlivosti mamy do czynienia z taką prostą zwrotnością działania. Ja transcendentnego.⁵⁹² „Wolność Transcendentalna” polega na siłowym ujednoliceniu pożądań wszystkich. Natomiast wolność w sensie helleńskim to bycie gwoili samego siebie. Ta wolność jest z jednej strony skutkiem, z drugiej: pryncypium miłości. Jest skutkiem, gdyż ten, kto za-chwycił się daną osobą, tym samym poszerza swój krąg egzystencji: jest obdarzony wolnością – swobodą działania (w dowolnym kierunku). Kierunek ten jest „dowolny”, ale winien być pryncypium o tyle, o ile mamy do czynienia ze wzajemnością.⁵⁹³

Jako oczywiste nasuwa się znaczenia za-chwycenia jako dążenia w górę i w dół: Wszelako istnieje jeszcze jedno (o czym była mowa na powyżej), pochodne w stosunku do pierwszego jego znaczenie: „ustanawiania” tego, co „równe” nam co do natury.

Za-chwycenie ustanawia w postawie nieegotycznej, w relacjach do osób nam potencjalnie *równych*. W tym wypadku też poniekąd o sobie „zapominamy”. Bohater Sienkiewiczowskiego *Ogniem i Mieczem* mówi do ukochanej kobiety: „Ledwie cię ujrzał, jużem o sobie zgoła zapomniał i widzę, że wolnemu dotąd żołnierzowi chyba w niewolnika zmienić się przyjdzie, ale taka jest widać wola Boża” (Rozdz. 2). Bohater zaś *Na Polu Chwały* mówi: „cokolwiek mi czynić wypadło i wszędy, gdzie byłem, ani na chwilę nie schodziłaś mi z pamięci i z serca ... Szłaś za mną, jako idzie cień za człowiekiem... I nieraz w strapieniu, w boleści, po prostu z umęczenia wołałem do cię wśród bezsennych nocy: Zlituj się! Pofolguj! Daj o sobie zapomnieć! Aleś ty nie odstępowała nigdy: ni w dzień, ni w nocy, ni w polu, ni pod dachem... Ażem wreszcie zrozumiał, że tylko wtedy mógłbym cię wyrwać z serca, gdybym i samo serce wyrwał z piersi ...” (rozdz. 26).

Kierujemy się ku Dobru Samemu, a odwracamy się tym samym od wszystkich bytów materialnych postrzeganych zmysłami. *Jednakże* postrzegając i podziwiając piękno bytu *stworzonego* jako unikatowe, odwracamy się tym samym stanowczym aktem *woli* od wszystkich innych postrzeganych zmysłowo obiektów – jako „pośledniejszych”. Bez

⁵⁹² F. Schelling, *Ideen zur einer Philosophie der Natur*; Werke I, s. 718.

⁵⁹³ In *De divinis nominibus*, cap. 4 l. 10. Sed cum aliquid amatur primo modo amoris, sic affectus fertur in rem amatum, quod non recurrit in seipsum, quia ipsi rei amatae vult bonum, non ex ea ratione quia ei exinde aliquid accidat. Sic igitur talis amor extasim facit, quia ponit amantem extra seipsum. Sed hoc contingit tripliciter; potest enim illud substantiale bonum, in quod affectus fertur, tripliciter se habere: uno modo sic, quod illud bonum sit perfectius quam ipse amans et per hoc amans comparetur ad ipsum ut pars ad totum, quia quae totaliter sunt in perfectis partialiter sunt in imperfectis; unde secundum hoc, amans est aliquid amati.

zintegrowanej osobowości moralnej, w której wola dominuje nad uczuciami, zdecydowana *dominacja jednego afektu* nie jest możliwa. Jest to miłość prawdziwa i prawdziwie ludzkie za-chwycenie, gdyż jest ona w sumie postąpieniem ku Górze; pragnieniem naśladowania Boga.

Partycypacja w „ekstatycznej” miłości Boga jest to współdziałanie w przekazywaniu nowego życia. Miłość Boga jest „ekstatyczna” dlatego, że jest stwórcza – jest to inna nazwa tej samej cechy. Wbrew urojeniom twórców idealizmu obiektywnego, akt stwórczy jest całkowicie bezinteresowny. Człowiek może (niedoskonale) partycypować w doskonałości Boga, ale „roztopić się” w Absolucie heglistów lub Schellinga – nie może. Najbardziej radykalnym „wykroczeniem poza siebie” jest płodna miłość oblubieńcza – ona dzięki za-chwyceniu wybiega w przyszłość i „ustanawia” nowe życie, które za-chwyca zanim jeszcze istnieje.

Szczęście rodzinne tradycyjnie uważano za dobro niezwykle cenne. W czasach „nowoczesnych” jednakowoż zaczęto cenić „wolność” dla niej samej; swobodę czynienia czegokolwiek, nie zaś kierowania się ku dobru po prostu. Nie ulega kwestii, że miłość oblubieńcza pochodzi od Boga, gdyż owocem jej jest nowe – stworzone przez Boga – życie. Wszelako można próbować „tworzyć świat samemu dla siebie” – mimo tego, że obdarowani zostaliśmy wolnością wszak nie przez kogo innego, jak przez Boga; odwracamy się od Źródła; wykorzystujemy kapitał dobra złożony w nas samych.

W tym (omawianym już) znaczeniu mamy do czynienia z nadużyciem dobra. „Asceza ożywia ducha kapitalizmu”; osobowość silnie moralnie zorganizowana pod wychowawczym wpływem Chrystianizmu, zwraca się potem ku pomnażaniu dóbr tego świata i budowaniu Welfare state. Pierwszy krok w tym kierunku postawiono przed pięciuset laty. Jeżeli „w każdym dobrym uczynku człowiek sprawiedliwy grzeszy” (Denzinger, 771),⁵⁹⁴ to o czynienie dobra dla innych w ogóle starać się nie warto; wręcz przeciwnie: „trzeba” kierować się pożądlivością (pecca fortiter, mówi Luter). Warto starać się tylko o pomnażanie bogactwa lub działalność charytatywną, czyniącą zadość potrzebie „współczucia”. Chciwość staje się pryncypium tego „ludzkiego świata”. Dokonujemy sublimacji tego pożądanego, kreując „ideę Boga” transcendentalizmu w miejsce Boga transcendentnego, tzn. „ekstatycznego”. Oczywiście zachłanność ta (takie za-chwycenie bogactwem) prowadzi do rozerwania więzi społecznych, a przede wszystkim: rodzinnych. „Nie ma czegoś takiego jak społeczeństwo” – dla zwolennika (Zwolenniczki) leseferyzmu.

W relacjach międzyludzkich wolność jest pryncypium równości, tzn. zasadniczo wzajemności właściwej dla amor amicitiae. Wolność z kolei jest całkowicie podporządkowana solidarnej miłości. Ta ostatnia bynajmniej nie ma źródeł w „powszechnym braterstwie” ludzi. Ludzie – z racji niezgodności zasady rozumnej i zmysłowej w nich samych – podejmują działania potencjalnie nieskończenie zróżnicowane. „Umysł” tzn. ratio particularis może bowiem podawać im różne (osobliwe) wyobrażenia dobra – zupełnie dowolnie. Jedności ludzkości można by tylko upatrywać w zasadzie rozumnej, co zresztą przyznaje sam Kant. Problem jednak w tym, że praktycznie zawsze rozum z ratio particularis współdziała, a „pozbyć się” jej – nie może (nie można dokonać eliminacji „motywów

⁵⁹⁴ Zdanie potępione przez Kościół.

empirycznych” czynu). Z reguły ludzie są wobec siebie agresywni, wrodzy, złośliwi. Bywają zaś życzliwi tylko dlatego, że umysł ich bywa poddany Zasadzie Transcendentnej (nie: prawu stanowionemu) – to jest jedyne źródło jedności.

Za-chwycenie oznacza wyjście poza siebie (w kierunku tego, przez co bywa się „po-chwyconym”): w ten to sposób dana osoba staje poza właściwym dla siebie („zwyczajnym”; wyjściowym), porządkiem rzeczy. Za-chwycenie odnosić się może (i winno zasadniczo) do afektów, kiedy to dążymy do tego, co poza nami. Stosownie do tego, Dionizy mówi, że za-chwycenie sprawia w nas Bóg: o ile mianowicie sprawia, że dążymy do rzeczy przez nas kochanych. Stąd też Dionizy dodaje, że nawet sam Bóg, który wszak jest przyczyną wszystkiego, „staje poza sobą samym”: przez bezmiar miłościwej dobroci: przez opatrność sprawowaną nad wszystkim, co istnieje.⁵⁹⁵

Stosownie do tego, mówić będziemy o miłości oblubieńczej, która wpisuje się porządek opatrnościowych rządów Boga nad światem; dzięki niej dobro bywa udzielane danej osobie gwoi niej samej. Istnieje bowiem zasadnicza różnica między tym, czy pragniemy siebie dla innych, czy też przeciwnie: innych dla siebie. To drugie jest pożądliwością, a „ekstacyjny” charakter przysługuje mu tylko akcydentalnie. Tylko niewłaściwie mówimy w tym wypadku o za-chwyceniu (extasi). O ile za-chwycenie właściwe miłości oblubieńczej może być (czy też jest istotnie) częścią opatrnościowych rządów Boga nad światem stworzonym Przezeń w naturalnym i określonym porządku, to za-chwycenie właściwe dla amor concupiscentiae, Bogu oczywiście przypisane być nie może. „Potrzebować” czegokolwiek, czy też próbować użyć dla nas czegokolwiek możemy tylko my-ludzie. Stwierdzenie, że Bóg potrzebuje rzeczy, jest bezsensowne; jest antropomorfizmem, który dość wyraźnie rzuca się w oczy nawet ze zdroworoządkowego punktu widzenia. Nie mniej jednak w *filozofii* zatarto granicę między skończoną jaźnią ludzką, a Transcendentnym Bogiem, czyli prościej: pojęto Boga antropomorficznie. Odróżniono jako części komplementarne: natura naturans – natura naturata, a dalej poczyniono odróżnienie między Ja ustawiającym („ekstacyjnie”) nie-Ja jako przeszkodę dla pokonania; to odróżnienie jest usankcjonowane przez awerroizm, Spinozę i transcendentalizm Schellinga. Człowiek może pożądać rzeczy czy też osoby innej, pragnąc ją tym samym sobie podporządkować (jest to istota amor concupiscentiae). Umysł kieruje się w danym razie transcendentalnym pozorem to znaczy wyobrażeniem dobra, które jedynie *projektuje* jako to, co poza podmiot wykracza.

Miłość w sensie właściwym jest pryncypium wszelkiego godziwego dążenia. Na miłości wolitywnej (pragnieniu dobra dla osoby innej gwoi niej samej) bazuje w ogóle klasyczny system etyczny. Tymczasem w filozofii Kanta, Schellinga i Hegla (oraz w

⁵⁹⁵ II^a-IIae, q. 175 a. 2 ad 1Ad primum ergo dicendum quod raptus addit aliquid supra extasim. Nam extasis importat simpliciter excessum a seipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur, sed raptus supra hoc addit violentiam quandam. Potest igitur extasis ad vim appetitivam pertinere, puta cum alicuius appetitus tendit in ea quae extra ipsum sunt. Et secundum hoc Dionysius dicit quod divinus amor facit extasim, inquantum scilicet facit appetitum hominis tendere in res amatas. Unde postea subdit quod etiam ipse Deus, qui est omnium causa, per abundantiam amativae bonitatis extra seipsum fit per providentiam ad omnia existentia. Quamvis etiam si expresse hoc diceretur de raptu, non designaretur nisi quod amor esset causa raptus.

nowoczesnych mutacjach tych systemów) mamy myśl, że moralność ma u źródeł „charakter popędowy”. Wszystko w danym razie sprowadzałoby się do sublimacji zasadniczego popędu, na przykład Thun Fichtego. Ta sublimacja dokonywać by się mogła w przekształcaniu przedmiotu ustanawianego przez Ja jako bariera do przekraczania. Pojawia się „słaby Bóg transcendentalizmu” wyposażony w cechy pożądliwości ludzkiej, gdyż Ja absolutne jest całością procesu lub oddziaływania między „Ja” a tym, co historycznie dane (Hegel) lub tzw. „przyrodą” (natura naturata awerroistów i Schellinga).

Miłość Boga jest „ekstatyczna” w tym sensie, że przedmiotem aktu stwórczego jest *różny od Boga świat*; natura *uhierarchizowana* wedle gatunków (natura naturata awerroistów i Spinozy jest monolitem). Stworzenia partycypują w tej czynności Boga o tyle, o ile dążą do właściwych sobie (a przez Boga przewidzianych) celów: dążą do komunikowania dobra innym, radykalnie od siebie odrębnym bytom. Przede wszystkim dokonuje się to dzięki naturalnej płodności organizmów żywych. „Poza” osobą jako podmiotem moralnym „sytytuje” się nowe życie; miłość oblubieńcza jest skierowana do osoby, dzięki której to nowe życie może się pojawić. W ten zaś sposób wcale nie usiłujemy sobie podporządkować czegokolwiek i kogokolwiek, gdyż „podporządkowanie” jest zależnością bytową zupełnie od naszej inicjatywy niezależną: ono wpisuje się w naturalny porządek rzeczy. Dziecko jest w sposób naturalny zależne do rodziców, ale rodzicielstwo polega na bezinteresownym darze życia. Ten porządek jest ustanowiony przez Boga. Stwarzanych przez siebie rzeczy wcale nie pragnie On sobie „podporządkować”, gdyż samo istnienie rzeczy stworzonych połączone jest w sposób naturalny z bytową zależnością od Przyczyny Transcendentnej. Przeciwnie: to raczej ekstatyczna miłość osób przez Boga stworzonych sprawia, że kierują się one ku Swej Przyczynie, która jest zarazem ich Celem Ostatecznym. Naturalnym dla osoby (bytu obdarzonego rozumem i wolą) jest „zapomnienie o sobie”, a zatopienie się w Bogu – bez naruszania odrębności między stworzeniem a Stwórcą.

Rozdział XXXVII. Żywe słowo

Słowa wypowiedziane, drukowane, czy też obecne w mediach stanowią część „rzeczywistości”, w której żyjemy. Tylko niektóre z nich nas ubogacają, podczas gdy większość stanowi raczej „natłok informacyjny”, który budzi zamęt myśli i niepokój. Odżywiamy się chlebem i „zdrowym” pokarmem. Często wszelako oferowane bywają produkty skażone (chemicznie lub w inny sposób). Słowami też chcielibyśmy się odżywiać i budować, wszelako niektóre z nich życie niszczą.

Możemy podłożyć zrozumiały sens pod sformułowanie „poprzec to, co napisane, żywym słowem”. Słowo napisane nierzadko żywym słowem nie jest: gdy bywa „uwięzione” w materialnym nośniku. „Martwymi” bywają też słowa, które „padają” w „przestrzeni medialnej”. Słowo, za które (za wypowiedzanie go) nie ponosi się odpowiedzialności, staje się często słowem niszczącym to, co najcenniejsze (również: życie).

Pismo jest bodaj najcenniejszym wynalazkiem człowieka. Zapewne dlatego też bywa ono nadużywane. Można by domniemywać, że zapewnia ono „namiastkę mądrości, nie zaś mądrość samą”, kieruje bowiem do „znaków obcych” nie zaś do tych „wewnątrz nas samych”. Platon pisze, że nawet słowo napisane przez filozofa bywa „pojmowane błędnie i narażone na niesłuszne zarzuty”. Stara się on o słowa „nie jałowe, ale przynoszące plon”; tak „zasadzone [...] zdolne są zapewnić wieczną nieśmiertelność” (Fajdros, 275A-277A).

Słowa spisane na kartce papieru są (być powinny) wynikiem przemyśleń. Istnieje wszelako niezerowe prawdopodobieństwo, że dokładnie te same słowa mogłyby zostać – przy pomocy „sztucznych ułatwień” – ułożone całkiem przypadkowo – przez osobę, która na przykład na chybił trafił uderzałaby w klawiaturę – bez myśli, która doprowadzałaby je do organicznej całości. W wypadku słowa mówionego, sytuacja taka wyda niemożliwa. Bywa tak, że ludzie używają słów i wyrażeń mechanicznie, znaczenia ich nie rozumiejąc, ale w rozmowie, która jest *wymianą myśli*, fakt ten musi się pokazać zupełnie jasno. Stąd zrozumiała jest nieufność Platona do słowa pisanego. Jest zrozumiała, ale *nie usprawiedliwiona*: wszak myśl tę wyraża on w *spisanym* przez siebie samego w dialogu. Gros wartościowych przemyśleń wieków minionych dochodzi do nas za pośrednictwem znaków pisanych. Czy znaki te pełnią rolę li tylko „pomocniczą” jak czytamy w Liście VII Platona? Czy są symbolami, nie zaś obiektywnie ważnymi terminami? Czy wartość na przykład Metafizyki Arystotelesa wypływa wyłącznie z faktu, że spisane w niej słowa są poniekąd komentarzem do toczących się wówczas żywych dyskusji w łonie Akademii?

Po części tylko możemy się zgodzić z takim wnioskiem. Jeżeli popatrzymy na sposób, w jaki doszły do nas pisma samego Arystotelesa, to widzimy, że sposób (trudność) ich recepcji był uwarunkowany zachowaniem ciągłości tradycji filozoficznej, która nie była zasadniczo czytaniem, ale raczej (świadomym i odpowiedzialnym) wypowiedzaniem. W starożytności *niewolnicy* wyręczali „panów” czytając na głos rękopisy. Jeżeli czytamy pisma Arystotelesa posługując się tradycją, w której wzrosliśmy, to rozumiemy je często przez pryzmat tej tradycji, która tradycją Arystotelesowską wprost być nie musi. Rozwijając myśl

wypowiadaną „na głos” czytamy je tak jak je rozumieli np. Awicenna, Awerroes, gdyż ta „tradycja” bywa nam bliższa nie tylko w czasie.

Znak graficzny zapisany na kartce papieru myślą nie jest; niczego „mistycznego” w sobie nie ma; mądrą nazwiemy książkę tylko metaforycznie, gdyż cecha ta przysługuje zasadniczo człowiekowi, który się znakami *posługuje*. Naprawdę budzi podziw umysł człowieka, który potrafi zeń wydobyć myśl – nie zniekształcając jej zarazem. Problem recepcji Arystotelesa sprowadza się do pytania, czy Awicenna lub Awerroes (czy też przedstawiciele innej tradycji filozoficznej), myśli Arystotelesa nie zniekształcili, wtłaczając ją w ramki pojęciowe zbyt ubogie dla trafnego jej odczytania.

Doceniając wartość tzw. arystotelizmu arabskiego stwierdzamy jednak, że był on efemerydą. Współcześnie Arabowie w ogóle filozofią się nie interesują. Żywiolowa niechęć do filozofii zaznaczyła się w świecie Islamu już za czasów Awerroesa (w wieku XII), a wpływała ona ze specyficznego stosunku do słowa, co do którego domniemywano, że pochodzi ono od Boga; później stała się zjawiskiem dominującym; ona też pozwala zrozumieć specyfikę stosunku samego Awerroesa do filozofii. Choć filozofia arabska w *świecie arabskim* umarła, paradoksalnie, ożyła *poza nim*.

Życie nie jest jednolitym co do formy pierwiastkiem przenikającym kosmos. W słowniku znajdziemy definicję tego wyrazu, ale stosuje się on tylko analogicznie do *różnych co do doskonałości* rzeczy żywych. Żywą jest bakteria grypy, ale żyć ona sama (dłużej niż kilkadziesiąt godzin) nie może. Żyje ona w organizmie nosiciela, którego ona *zabija*. Namnażać się może też tylko w nim.

Razem filozofią arabską umarli na przykład awerroiści w Kordobie. Wszelako w XIII wieku i w wiekach następnych awerroiści stanowili znaczącą siłę intelektualną *Zachodu*. Wpływ ten, jak to ustalili niezbiecie historycy filozofii dopiero w wieku XIX i XX, był tyleż znaczący, co dyskretny. „Na głos” imienia Awerroesa nie wymienia się aż do czasów Ernesta Renana (rok 1852). Wszelako wcześniej Hegel wypowiada słowa, które są prawie dosłownym powtórzeniem słów samego Awerroesa. Jeżeli on (Hegel) kończy Encyklopedię obszernym cytatem z *Metafizyki*, to „czyta on” Arystotelesa posługując się żywymi na Zachodzie poglądami – pochodzącymi z tradycji średniowiecznej filozofii arabskiej. Awerroizm był jednym ze sposobów recepcji myśli Arystotelesa. Jeżeli recepcja ta była żywa, to dlatego, że żywą była myśl średniowiecza w ogóle, a awerroizm nie stanowił zasadniczej treści tego życia intelektualnego. Siłą jego było – paradoksalnie – to, że Europa żyła słowem dalece bardziej żywym niż to, które zainicjowało tradycję awerroistyczną.

Metafizyka Arystotelesa to najważniejsze dzieło; kwintesencja mądrości antyku. Jest to zarazem (właśnie dlatego, że jest tak doniosłe) dzieło niełatwe w recepcji. Awicenna po wielokroć zadawał sobie pytanie, *po co* księga ta została napisana. Czytał ją – podobno – 40 razy, a na pytanie to nie potrafił sobie odpowiedzieć. Być może było tak dlatego, że pytanie to zostało źle postawione. Odpowiedź, którą Awicenna znalazł u Al Farabiego, mogła być nietrafna. Pytając o *utilitas* („pożytek” z) owej nauki zapominamy, że Arystoteles twierdzi, że o „użyteczności” *metafizyki* w ogóle mowy być nie może.

Czytając *Metafizykę* samego Awicenny, której średniowieczny przekład nosi tytuł *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, a jest podstawą recepcji myśli Awicenny na Zachodzie, widzimy, że Awicenna nie miał wahań co do jednego przynajmniej: *scientia*

divina docieka Przyczyny przyczyn i Zasady zasad – Boga. To zdanie spisano na samym wstępie dzieła. Nie znaczy to wszelako, że Bóg jest przedmiotem Metafizyki.

Określenie „jest przedmiotem” może być – z punktu widzenia terminologii Analityk Wtórych – przynajmniej nieścisłe. Można domniemywać, że Arystoteles napisał Metafizykę „po to”, aby dać nam jakąś wiedzę o Bogu (*intentio ultima in hac scientia est cognitio gubernationis Dei altissimi; Liber de philosophia prima, Tract. I, c. 2, A 19*). Wszelako nie jest to równoznaczne ze stwierdzeniem, że *genus subiectum* (przedmiot) metafizyki to Bóg właśnie. To, co czytamy w I ks. Metafizyki o wiedzy zwanej przez Arystotelesa *theologica* (*scientia divina* scholastyków) może być opacznie zrozumiane. Wiedzę o istocie Boga może mieć zasadniczo tylko Bóg sam, gdyż Jego istota jest *adekwatnym przedmiotem* jedynie Jego intelektu. Nie można nawet powiedzieć, by naturalna mądrość ludzka była częstką w tej odwiecznej mądrości Boga. Bóg *może* udzielić innym tej wiedzy o Sobie na drodze Objawienia, a stąd to Objawienie jest wiarygodne dla naturalnego intelektu, ale metafizyka (i każda nauka zdobywana naturalną drogą w ogóle) zajmuje się tym, co w naturze konieczne, nie zaś tym, co możliwe (teologia zajmuje się koniecznymi wnioskami płynącymi z Objawienia; z przygodnego, bo wolnego faktu zaistnienia Boga w historii ludzkiej). Nie ulega kwestii, że Metafizyka zawiera pewne cenne uwagi co do relacji stworzeń do Stwórcy. Wszelako sformowanie „wiedza boska” mogłoby wnosić konotację, że jest to wiedza o istocie Boga właśnie. Relację, o której mowa, ustalamy na drodze budowania sylogizmu dowodzącego. Wnioskiem tego sylogizmu jest stwierdzenie (faktu) istnienia Boga oraz określenie atrybutów esencjalnych, które z samego faktu istnienia Boga (tzn. istnienia świata w relacji do Stwórcy) wynikają. Konsekwentnie, to, co czytamy o Bogu w XII księdze Metafizyki, jest wnioskiem rozumowania. Otóż tego statusu nauki Awicenna nauce zwanej *scientia divina* odmawia. Twierdzi on, że dowód na istnienie Boga w sensie ścisłym jest niemożliwy. Tym samym wszelako atrybuty esencjalne, które „w przybliżeniu” określają istotę Boga, również – ściśle rzecz biorąc – poznane być nie mogą. „Bóg” staje się „wyrazem” *obecnym w książce*. „Przybliżamy się” zaś w *realnym życiu* do tyleż realnego Boga – partycypując w Jego doskonałościach.

To przekonanie (o symbolicznym charakterze *scientia divina*) zaważyło decydująco na sposobie recepcji myśli antyku na Zachodzie. Począwszy od Jana Dunska Szkota mamy pewną ambiwalencję: z jednej strony mamy Traktat o Pierwszej Zasadzie Szkota: rozbudowany dowód na istnienie Boga, a z drugiej: dojrzałe dzieło Szkota: *Theoremata*, w którym czytamy, że „dowód” ten tak naprawdę dowodem (w ścisłym tego słowa znaczeniu) nie jest. Zarówno dowody na istnienie Boga (Descartes’a, Leibniza, Locke’a), jak i krytyka dowodów na istnienie Boga Kanta wypływają z tego ambiwalentnego stanu „wiedzy o Bogu”. Locke mówi o idei Boga, która jest – *sit venia verbo* – „poskładana” z prostych elementów, czerpanych z postrzeżenia zmysłowego. Według Hume’a, Lockowskie idee muszą być bładnymi replikami „żywych impresji”. Abstrahując od treści przemyśleń samego Hume’a, przyznać trzeba, że każda idea (w sensie po-kartezjańskim, nie: platońskim) *musi być martwa*. Wobec tego martwą też musi być idea Boga: dlatego właśnie, że jest ideą. Teologia śmierci Boga wydaje się naturalnym zwieńczeniem tej tradycji filozoficznej.

W metafizyce stwierdzamy istnienie Boga, ale nadto stwierdzamy (analizując relację stworzeń do Boga), że jest On „czymś”, czy też „kimś”: stwierdzamy, że orzekać można o Nim na przykład mądrość, wszechmoc i inne atrybuty esencjalne. Wszystkie te atrybuty

stanowią adekwatny przedmiot osądu ludzkiego intelektu, a per analogiam przypisywane są Bogu. Szczególne miejsce zajmuje między nimi życie. W rodz. 7. XII ks. Metafizyki (1072b 13-14) czytamy Bogu, „od którego zależy Ziemia i niebiosy”, nie zaś spójność argumentacji filozoficznej; Bóg realny nie da się zamknąć w książce, jak filozoficzna idea. Kierując *myśli* ku „Bogu żywemu”; *postępując na tej drodze* ku Niemu, przeczymy tym samym sensowności mówienia o *idei* Boga. „Postępujemy” aktami *myśli i woli*, gdyż uczucia są *skutkiem*, nie zaś *pryncypium* zwrócenia się do osoby innej.

Stwierdzenie, że Bóg Metafizyki Arystotelesa jest Bogiem żywym, w przeciwieństwie do idei Boga Medytacji Descartes’a, może wydać się niedorzeczne. Nie tylko idealiście nie wolno wtłaczać pojęcia o Bogu (zwłaszcza tego uzyskanego na drodze Objawienia) w ramki rozumu ludzkiego. Każda książka filozoficzna (tzn. zachowująca „minimalistyczne” wymogi metodologii) musi spełniać ten warunek. Jest to tylko książka, a ta napisana przez przedstawiciela realizmu filozoficznego wcale sama nie jest „bardziej realna” niż książki idealistów. Do rąk adepta filozofii dochodzi książka, która winna być wynikiem rozważań, choć nadto (praktycznie) jest zawsze (niestety) pochodną określonego stanu afektywnego (uczucia mogą utrudniać pracę intelektu). Mamy punkt dojścia tych rozważań; tego życia intelektu na drodze ku Bogu, ale „bycie punktem” można opacznie pojąć jako literalnie nieposiadanie w sobie żadnych pozytywnych i *życiowo wymagających* treści, co określa status Jedni neoplatoników: poznanie atrybutów esencjalnych Jedni wyda się im nonsensem. Bóg – w pojęciu Awicenny – natury nie ma.

Czytając o Bogu żywym, stajemy raczej *wobec problemu*, a nie *wobec jego rozwiązania*. Książka napisana językiem „egzystencjalnym” jest sama z siebie tak samo martwa jak język programowania komputerowego. O tym, czym jest życie, możemy się dowiedzieć z (dobrych) książek. Aktu „przeżycia” spełnić „ich siłami” – nie możemy. Symbol jest namiastką definiowalnego pojęcia; nie ma zaś mocy kierowania nas ku Bogu. Słowa „porywającymi” są tylko metaforycznie: pod wpływem sztuki oratorskiej budzą się w nas uczucia; nieomylnie nas prowadzić nigdzie nie mogą. Warto (za Tomaszem) życie definiować, gdyż czynność ta (rozumowanie i definiowanie) jest samo funkcją życia, a życie intelektualne jest najdoskonalsze. W świecie naturalnym widzimy różne stopnie doskonałości życia. Drzewo żywe, to drzewo, które wiosną puszcza nowe pędy; wydaje się to oczywiste. Książka filozoficzna (i jej definicje) winna dać zrozumienie, w jakim stosunku pozostaje to „potoczne” znaczenie życia do pełni życia, którą przypiszemy Bogu. Oczywiście Bóg nie żyje życiem rośliny, zwierzęcia, czy też człowieka, ale jeżeli stwierdzilibyśmy *jedynie*, że życie Jego „jest zupełnie inne” od życia rośliny, to przestajemy operować powszechnie zrozumiałym językiem. Filozofia nowomową posługiwać się nie może. Stwierdzić winniśmy, w jakiej relacji pozostaje życie, które widzimy w otaczającym nas świecie, do Życia Samego.

Życie to ruch immanentny danej substancji.⁵⁹⁶ Każdy materialny byt żywy zachowuje „sam dla siebie” ten sam stan energetyczny swego organizmu właściwy dla gatunku tego oto

⁵⁹⁶ Summa Theologiae I, q. 75 a. 1 co. Respondeo dicendum quod ad inquirendum de natura animae, oportet praesupponere quod anima dicitur esse primum principium vitae in his quae apud nos vivunt animata enim viventia dicimus, res vero inanimatas vita carentes. Vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus.

zwierzęcia. Życie ludzkie jest doskonalsze niż życie zwierzęcia, gdyż człowiek może nie tylko żyć, ale być też świadom istnienia źródła własnego życia. Stąd też uświadomienie sobie tej relacji do Źródła jest najdoskonalszym przejawem życia, a znaki graficzne i mówione stanowią odzwierciedlenie tego zrozumienia. „Metafizyka” jest wyrazem świadomości relacji do Źródła.

Książki de nomine filozoficzne dają nam różne stopnie tego zrozumienia, choć tylko jego właściwie od nich oczekujemy. *Prawdziwa hermeneutyka* filozoficzna zaczyna się od stwierdzenia, że „to, co mówione na głos, jest znakiem doznań w duszy. Tak samo, jak języki pisane, różnią się języki mówione, wszelako to, czego są znakami – jest identyczne u wszystkich ludzi”. Wy tłumaczyć to można w Traktacie o Naturze Formy Ciała Ludzkiego;⁵⁹⁷ powiemy tam, że tak, „jak ręka jest narzędziem narzędzi, tak rozum jest formą form [a ...] umysłowe formy istnieją w formach zmysłowych; [podobnie jak] tzw. «twory abstrakcyjne»”.⁵⁹⁸ Znak pisany i mówiony jest obrazem wzoru, którego intentio spoczywa w umyśle.

[Rzeczy istniejące poza naszym umysłem] rozpoznawane są przez: pismo, słowa mówione oraz „doznania” duszy [wyobrażenia oświecone przez intelekt]. Doznanie bowiem jest odcisnięte [w duszy] przez czynnik działający: tak doznania duszy pochodzą od rzeczy. Otóż gdyby człowiek był istotą z natury przeznaczoną do samotności, wystarczyłby mu [owe] doznania duszy; przy ich pomocy ujmowałby formy rzeczy, by w sobie mieć o nich pojęcie. Jako że jednak człowiek jest z natury istotą „polityczną” i społeczną (*politicum et sociale*), koniecznym było, aby pojęcia jednego człowieka były komunikowane innym, a to dokonuje się przez głos. Dlatego koniecznym też było, by istniały „głosy” znaczące – by ludzie ze sobą nawzajem mogli przestawać. Dlatego to ludzie różniący się językiem, dobrze sobą współżyć nie mogą. Z kolei gdyby człowiek korzystał tylko z poznania zmysłowego, (które ma za przedmiot to, co jest tu i teraz), do współżycia z innymi wystarczyłby mu [rzeczon] głos znaczący: podobnie jak {innym} zwierzętom, które przez pewne głosy okazują sobie nawzajem swoje „pojęcia” [wyobrażenia]. Jako że jednak człowiek korzysta nadto z poznania intelektualnego, które od „tu i też” abstrahuje, troszczy się on nie tylko o to, co obecne [„przytomne”] wedle miejsca i czasu, lecz i o to, co odległe w miejscu i czasie. Stąd też, aby

⁵⁹⁷ Aristoteles, *De interpretatione*, 16a 3-9.

Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά. περὶ μὲν οὖν τούτων εἴρηται ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς, — ἄλλης γὰρ πραγματείας· —

⁵⁹⁸ Aristoteles, *De anima*, 431a 1-6. O duszy, przeł. P. Siwek, Warszawa 1988.

ὥστε ἡ ψυχὴ ὥσπερ ἡ χεὶρ ἐστίν· καὶ γὰρ ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων, καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν. ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθέν ἐστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὥς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι, τὰ τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη.

człowiek pokazał swoje pojęcia również tym, którzy są odlegli co do miejsca, jak i tym, którzy przyjąć [narodzić się] mają dopiero w przyszłości, konieczne było korzystanie z pisma [ew.: Pisma].⁵⁹⁹

„Doznania duszy” doprowadzamy do konkretnej postrzegalnej zmysłowo postaci myśli. Oczywiście pisanie książek nie jest samym zrozumieniem, gdyż *intentio intellecta* *spoczywa* w umyśle, a nie wykracza poza niego. Treść książki jest (winna być) ogólna, natomiast fakt jej napisania jest zdarzeniem jednostkowym. Tak jak w wypadku każdego działania, skutki jego tylko potencjalnie są w ścisłej relacji do poprzedzającej je *intentio*. Pragniemy wypowiedzieć to, co rodzi się (jest) w naszym umyśle, choć nie zawsze uda nam się to uczynić w sposób sprawny. Co więcej, nie możemy pewności, że słowa nasze zostaną zrozumiane w sensie przez nas zamierzonym (*intentum*), choć możemy mieć pewność, że obiektywnie ważna (*certa*) wiedza może być poznana przez umysł nastawiony na poznanie jej samej, a *intentio auctoris*, stanie się „intencją” czytelnika poszukającego prawdy obiektywnej. Możemy zostać niezrozumiani już to z powodu braku koniecznej uwagi, już to z powodu złej woli, już to z powodu nieudolności umysłowej. Słowa wypowiedzane na głos winny zawsze być poprzedzone przez zrozumienie (*intentio intellecta*), które zamierzamy komunikować, często zaś tej relacji brak, a wielu wyda się ona niepotrzebna.

Począwszy od stosunkowo prostych aktów życiowych postrzeżenia zmysłowego dochodzimy do: wyobrażeń, doświadczenia, sztuki, a wreszcie: wiedzy. *Ars philosophica* Sokratesa to „sztuka położnicza” (*majeutyka*). Sokrates pomagał (żywym) myślom rodzić się w umysłach uczniów. „Od położu jest Bóg i połów to moja robota” (Teajet, 148 E-151D). W dialogach Platona Sokrates wcale „nie wie z góry” wszystkiego; prawda odkrywa się stopniowo w miarę, jak rzetelnie do niej dążymy. Początkiem filozofii jest – według Platona i Arystotelesa – zdziwienie (uświadomienie sobie niewiedzy); faktycznie zaś było ono początkiem nauki europejskiej w ogóle.

Rękopisy dzieł starożytnych (rękopisy dzieł Arystotelesa również) były przepisywane ręcznie i prawie wszystkie (z wyjątkiem *Protreptyku*) doszły do nas wyłącznie za

⁵⁹⁹ Thomas, *Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 2 n. 2

Proponit enim scripturam, voces et animae passiones, ex quibus intelliguntur res. Nam passio est ex impressione alicuius agentis; et sic passiones animae originem habent ab ipsis rebus. Et si quidem homo esset naturaliter animal solitarium, sufficerent sibi animae passiones, quibus ipsis rebus conformaretur, ut earum notitiam in se haberet; sed quia homo est animal naturaliter politicum et sociale, necesse fuit quod conceptiones unius hominis innotescerent aliis, quod fit per vocem; et ideo necesse fuit esse voces significativas, ad hoc quod homines ad invicem conviverent. Unde illi, qui sunt diversarum linguarum, non possunt bene convivere ad invicem. Rursum si homo uteretur sola cognitione sensitiva, quae respicit solum ad hic et nunc, sufficeret sibi ad convivendum aliis vox significativa, sicut et caeteris animalibus, quae per quasdam voces, suas conceptiones invicem sibi manifestant: sed quia homo utitur etiam intellectuali cognitione, quae abstrahit ab hic et nunc; consequitur ipsum sollicitudo non solum de praesentibus secundum locum et tempus, sed etiam de his quae distant loco et futura sunt tempore. Unde ut homo conceptiones suas etiam his qui distant secundum locum et his qui venturi sunt in futuro tempore manifestet, necessarius fuit usus scripturae.

pośrednictwem kopistów średniowiecza. Krytyka tekstu zajmuje się ustaleniem tekstu oryginalnego na bazie wielu kodeksów (rękopisów). Czasami ustalenie treści oryginału bywa utrudnione przez obecność tzw. glos (dopisków czynionych ręką kopisty). Można by się zastanawiać, czy użycie *maszyn* takich, jak kserokopiarki, dałoby nam lepszą wiedzę o oryginałach. Tak mogłoby się wydawać.

Kopista nie był martwą „maszyną do przepisywania”: od siebie dodawał on przede wszystkim czas i uwagę (*intentio*) potrzebną do starannego wykonania pracy. Dodawał jednak od siebie i „glosy”. Filolog może popatrzeć na nie jak na uciążliwy balast. Filozof zaś stwierdzi, że glosa jest przejawem żywej tradycji umysłowej. Tylko powierzchownie mogłoby się wydawać, że maszyna lepiej niż człowiek potrafi oddać dokładnie to, co zamierzył napisać autor oryginału.

Życie Boga to tyle, co istnienie w *sobie* w sposób doskonały. Wszelako *my* życie to poznajemy pośrednio: Bóg jest *źródłem* ruchu i życia dla całego świata. Czytając kluczowe dla tego zrozumienia słowa Metafizyki (1072a 19-1072b 11) widzimy w wydaniach krytycznych szereg lekcji (wariantów tekstu), które są wyrazem prób zrozumienia tego tekstu.

Nie tylko tekst „przepisywany”, ale i rozumowanie tekstu samej Metafizyki stanowi wynik przemyśleń, a tekst oryginalny kieruje nas ku nim, o tyle „bezpośrednio”, o ile język jest transparentnym, bo dobrze nam znanym narzędziem. Kontemplacja porządku stworzonego świata (jego zależności od Boga) jest życiem; rozumowanie autora Metafizyki – również. Treść spisana jest tylko *skutkiem* tej aktywności życiowej człowieka. Człowiek jest w stanie go zrozumieć o tyle tylko, o ile sam dołoży wszelkich starań, by żyć pełnią dostępnego dla siebie życia. Sylogizm życiem nie jest. Życiem jednak intelektu jest *budowanie* sylogizmu, a dalej: trwanie w prawdzie przezeń odkrytej. Sam w sobie ten tekst Metafizyki jest tylko wyzwaniem dla intelektu „czytelnika”. Życia w sobie nie ma.

Metafizyka Awicenny pochodzi z tzw. Księgi Uzdrawienia (*Al Shifa*). Jako że Awicenna by z zawodu lekarzem, zapewne wyobrażał sobie, że filozofia ma pełnić funkcje terapeutyczne. Być może jest to do pewnego stopnia trafne odnośnie do *filozofa*, wszelako funkcji takiej żadna *książka* sama z siebie nigdy pełnić nie będzie. Żadna książka „księgą uzdrawienia” być nie może. Antybiotyk powoduje realne skutki w moim organizmie dlatego tylko, że jest on równie jak mój organizm materialny. Wyraz spisany na kartce papieru skutków takich nigdy nie spowoduje.

Nauka bywa poparta „żywym słowem” nauczyciela lub staje się słowem żywym dla mnie dlatego, że dochodzę moim wysiłkiem intelektualnym do tych samych literalnie wniosków, co Arystoteles. W danym razie sam będę próbował rozumować „własnymi pojęciami”, a drogą prób i błędów, i eliminacji rozumowań niepożądanych, dojdę do wniosków zbieżnych z wnioskami samego Arystotelesa. Te wysiłki są życiem intelektu i woli. Trudność recepcji Metafizyki polega na tym, że żyć życiem podobnym do tego twórcy Metafizyki ludzie raczej nie chcą. W języku potocznym „pełnia życia” to pełnia emocjonalnych doznań. Gdyby ktokolwiek w ten sposób (przez „czucia”) chciał odczytać tekst Metafizyki, oczywiście nie zrozumie z niego nic.

Specjalnie zaś nie zrozumie, czym jest życie Boga. Niektórym się wydaje (a przynajmniej tak twierdzą), że może on „czuć” na sposób animalny. Może współczuć, oburzać się, żałować. W Piśmie św. mamy wiele podobnych określeń, których wszelako nie

wolno brać w sensie literalnym, choć nie są to tylko określenia metaforyczne.⁶⁰⁰ Skutkiem gniewu Boga jest to, co jest skutkiem (słusznego) gniewu człowieka. Wystrzegać się winniśmy rzeczowej dosłowności dlatego, że skłaniać by nas ona mogła do antropomorficznego wyobrażenia co do istoty (i życia) Boga. Jeżeli Bóg „zniżałby się” do poziomu człowieka, to tym samym przestałby być Bogiem prawdziwym, a stałby się „motywem konwencji”: *mówilibyśmy* o Nim cokolwiek z tą tylko myślą, by obudzić w umyśle słuchacza pożądane emocje. Tymczasem chodzi o Jego realną obecność w życiu człowieka. Tylko akty intelektu i woli Boga sprawiają, że jest on *realnie* obecny w życiu człowieka; jest on realnie obecny w jego duszy – przez łaskę (był przez siebie stworzony).⁶⁰¹ Jest realnie obecny, ale to nie znaczy bynajmniej, byśmy mogli Jego obecność „odczuć”.⁶⁰² Odczuwamy tylko *skutki* (właściwie te skutki identyfikujemy). Bezpośrednio doświadczają obecności jego tylko mistycy: lecz nie uczuciami, ale intelektem.⁶⁰³ Olbrzymia większość ludzi widzi Go tylko przez zasłonę materialnych stworzeń.

Pytanie „Po co”, odnośnie do każdej praktycznej czynności podejmowanej przez człowieka, jest w pełni racjonalne. Pytanie „Po co”, odnośnie do wiedzy godnej wyboru dla

⁶⁰⁰ Contra Gentiles, lib. 4 cap. 23 n. 9. Patet etiam ex consuetudine sacrae Scripturae quod per quamdam similitudinem humani animi passiones transferuntur in Deum: sicut dicitur in Psalmo: iratus est furore dominus in populum suum. Dicitur enim Deus iratus per similitudinem effectus: punit enim, quod et irati faciunt; unde et ibidem subditur: et tradidit eos in manus gentium. Sic et spiritus sanctus contristari dicitur per similitudinem effectus: deserit enim peccatores, sicut contristati deserunt contristantes.

De potentia, q. 7 a. 5 co. Dicendum quod: quidam posuerunt, quod ista nomina dicta de Deo, non significant divinam substantiam, quod maxime expresse dicit Rabbi Moyses. Dicit autem, huiusmodi nomina de Deo dupliciter esse intelligenda: uno modo per similitudinem effectus, ut dicatur Deus sapiens non quia sapientia aliquid sit in ipso, sed quia ad modum sapientis in suis effectibus operatur, ordinando scilicet unumquodque ad debitum finem; et similiter dicitur vivens in quantum ad modum viventis operatur, quasi ex se ipso agens. Alio modo per modum negationis; ut per hoc quod dicimus Deum esse viventem, non significemus vitam in eo aliquid esse, sed removeamus a Deo illum modum essendi quo res inanimatae existunt.

In De divinis nominibus, cap. 1 l. 2. Hierarchia enim idem est quod sacer principatus, unde apostoli et alii Ecclesiae praelati, hierarchae dicuntur quasi sacri principes. Dicit autem: per sancta velamina, quia in praesenti vita, non possumus per ea quae nobis tradita sunt, ipsam Dei essentiam, prout in se est, videre, sed instruimur de Deo in Scripturis, per similitudinem effectus ipsius, quasi per quaedam velamina, secundum illud, I Corinth. 13: videmus nunc per speculum in aenigmate. Qualia vero sunt ista velamina exponit subdens quod ex bonitate Dei intelligibilia circumvelantur per sensibilia, sicut cum Scripturae de Deo et Angelis sub similitudine quorundam sensibilibus loquuntur ut patet Esa. 6: vidi dominum sedentem super solium excelsum et infra: Seraphim stabant super illud, sex alae uni et sex alae alteri; et similiter velantur supersubstantialia scilicet divina, cum existentibus, sicut cum Deo attribuuntur non solum sensibilia, sed etiam intelligibiles perfectiones creaturarum, ut cum attribuimus Deo vitam, intellectum et huiusmodi perfectiones in rebus creatis inventas; similiter ex eadem bonitate, circumponuntur formae corporeae et figurae, rebus incorporeis non sic formabilibus vel figurabilibus; et, similiter, res simpliciter supernaturalis et infigurabilis multipliciter componitur per varietatem divisibilium signorum, inquantum scilicet ipse Deus, qui est supernaturalis et simplex per diversa nobis manifestatur in Scripturis sive sint diversae processiones sive diversae similitudines.

⁶⁰¹ De veritate, q. 27 a. 1 tit. A. Et primo quaeritur utrum gratia sit aliquid creatum positive in anima.

⁶⁰² M. Gogacz, *Modlitwa i mistyka*, Kraków-Warszawa 1987, s. 126.

⁶⁰³ M. Gogacz, *tamże*, s. 163.

niej samej (Metaph. I c. 1, 982b 24-33), jest nieodręczne. Wszystkie akty umysłu ogniskują się na bezinteresownym poznaniu Boga. Jest to treścią życia – przede wszystkim intelektualnego. Słowa ludzkie jest autentyczne i „żywe” o tyle, o ile zwracają się (przynajmniej pośrednio) do Samego Źródła życia.

Kopiści („glosatorzy”) byli to chrześcijanie. De nomine przynajmniej chrześcijanami byli też wspomniani awerrości. Konsumowali oni owoce pracy tych, którzy traktowali chrześcijaństwo jako życie (gdyż nim żyli), nie zaś jako „pomysł na życie”. Czytając Arystotelesowy tekst Metafizyki mówiący o życiu Boga (Metaph., XII, c. 7, 1072b 1331) „kopista” zapewne zestawi je w myśli z tekstami Psalmów. Słowo chrześcijaństwa jest słowem żywym dlatego właśnie, że zasadniczo *nie jest ono słowem pisanym*. Słowo odnosi się zasadniczo do Logosu, drugiej Osoby Trójcy św., choć zmysłom naszym przedstawiają się pierwotnie słowa przyobleczone w fizyczną postać znaków.⁶⁰⁴ Odwrotnie: słowa są obecne w określonej postaci (formie) w Piśmie św. tylko dlatego, że formę tę kształtuje żywa obecność Ducha św. w Kościele katolickim (Tradycja). Duch ukształtował człowieczeństwo Logosu i podobnie kształtuje Słowo w duszy każdego chrześcijanina – dzięki Tej tylko, która to działanie Ducha zawsze przyjmuje (tak pisze św. Ludwik). Bez tradycji recepcja myśli spisanej w określonej postaci jest niemożliwa. „Hermeneutyka”, czyniąc w danym razie ze słowa martwą literę, jak słusznie zauważa Gadamer, domagałaby się przeinaczania znaczenia

⁶⁰⁴ De veritate, q. 4 a. 1 co.Responsio. Dicendum, quod nomina imponuntur a nobis secundum quod cognitionem de rebus accipimus. Et quia ea quae sunt posteriora in natura, sunt ut plurimum prius nota nobis, inde est quod frequenter secundum nominis impositionem, aliquod nomen prius in aliquo duorum invenitur in quorum altero per nomen significata res prius existit; sicut patet de nominibus quae dicuntur de Deo et creaturis, ut ens, bonum, et huiusmodi, quae prius fuerunt creaturis imposita, et ex his ad divinam praedicationem translata, quamvis esse et bonum per prius inveniatur in Deo. Et ideo, quia verbum exterius, cum sit sensibile, est magis notum nobis quam interius secundum nominis impositionem, per prius vocale verbum dicitur verbum quam verbum interius, quamvis verbum interius naturaliter sit prius, utpote exterioris causa et efficiens et finalis. Finalis quidem, quia verbum vocale ad hoc a nobis exprimitur, ut interius verbum manifestetur: unde oportet quod verbum interius sit illud quod significatur per exterius verbum. Verbum autem quod exterius profertur, significat id quod intellectum est, non ipsum intelligere, neque hoc intellectum qui est habitus vel potentia, nisi quatenus et haec intellecta sunt: unde verbum interius est ipsum interius intellectum. Efficiens autem, quia verbum prolatum exterius, cum sit significativum ad placitum, eius principium est voluntas, sicut et ceterorum artificiorum; et ideo, sicut aliorum artificiorum praeexistit in mente artificis imago quaedam exterioris artificii, ita in mente proferentis verbum exterius, praeexistit quoddam exemplar exterioris verbi. Et ideo, sicut in artifice tria consideramus, scilicet finem artificii, et exemplar ipsius, et ipsum artificium iam productum, ita et in loquente triplex verbum invenitur: scilicet id quod per intellectum concipitur, ad quod significandum verbum exterius profertur: et hoc est verbum cordis sine voce prolatum; item exemplar exterioris verbi, et hoc dicitur verbum interius quod habet imaginem vocis; et verbum exterius expressum, quod dicitur verbum vocis. Et sicut in artifice praecedit intentio finis, et deinde sequitur excogitatio formae artificii, et ultimo artificiatum in esse producit; ita verbum cordis in loquente est prius verbo quod habet imaginem vocis, et postremum est verbum vocis. Verbum igitur vocis, quia corporaliter expletur, de Deo non potest dici nisi metaphorice: prout scilicet ipsae, creaturae, a Deo productae verbum eius dicuntur, aut motus ipsarum, inquantum designant intellectum divinum, sicut effectus causam. Unde, eadem ratione, nec verbum quod habet imaginem vocis, poterit dici de Deo proprie, sed metaphorice tantum; ut sic dicantur verbum Dei ideae rerum faciendarum. Sed verbum cordis, quod nihil est aliud quam id quod actu consideratur per intellectum, proprie de Deo dicitur, quia est omnino remotum a materialitate et corporeitate et omni defectu; et huiusmodi proprie dicuntur de Deo, sicut scientia et scitum, intelligere et intellectum.

tekstu.⁶⁰⁵ Jedynie, czego moglibyśmy oczekiwać, to przeinaczanie „twórcze” (odpowiadajcie potrzebie zaznaczenia własnej oryginalności). Tym samym wszelako słowo Boga przestałoby być słowem Boga, a nadto i każdy „świecki” tekst wobec tego również przestałby być „oryginałem”, a stałby się słowem („ulepszonym” przez) człowieka, który go odczytuje.

Fakt, że „kopiści” widzieli myśl (Metafizyki) poza słowami, wypływa stąd, że przywiązywali zasadniczo daleko większą wagę do odpowiedzialności za wypowiadanie słów, niż wszyscy ci, dla których mówienie i pisanie jest tylko *grą* słów. Sprawa odpowiedzialności jest kwestią zasadniczą.

Jak powiedziano, istnieje niezerowe prawdopodobieństwo, że dowolnie złożony tekst zostanie spisany przypadkiem. Jeżeli na przykład napiszę na klawiaturze wyraz DZIECKO i czynię to z rozmysłem, to dziecko małe, które pisać nie umie, ale tylko bawiłoby się uderzając na chybił trafił w klawisze, mogłoby napisać dokładnie to samo słowo – nie rozumiejąc go. Podobnie mogłoby (teoretycznie) napisać dowolnie długi tekst. Jaka jest wobec tego różnica między słowem spisanym rozumnie, a słowem spisanym przypadkiem? Czy o sensowności może decydować rachunek prawdopodobieństwa? Czy też – przeciwnie – za Heglem i Schellingiem powiemy, że w książce znajduje się „duch uśpiony”?

Myśl Fenomenologii Ducha obraca się wokół problemu dialektyki ogólności i konieczności. Wnioski, do jakich dochodzi sam Hegel, nas w tym miejscu nie zajmują: interesuje nas problem: treści spisane w jakiegokolwiek książce są ogólne (gdyż inaczej nie można by ich odczytać nigdzie poza konkretnym miejscem), ale z drugiej strony są aktualnie spisane w określonym miejscu i czasie. „Słowo jest cieniem czynu”, ale czasami bywa ono czynem samym. Deklaracja „ideowej przynależności” może być z powodzeniem tylko werbalna. Wszelako w określonych warunkach wypowiadanie lub nie wypowiadanie słowa jest czymś więcej niż samym mówieniem: zdrada tajemnicy państwowej jest czynem haniebnym, a nie tylko informacją. Zaparcie się wiary jest czymś więcej niż tylko mówieniem: jest czynem. Jakkolwiek nie wszystkie wypowiadane przez nas słowa są tak dalece odpowiedzialne (ważne), to te najważniejsze (τιμώτατα Listu VII Platona) muszą być czymś więcej niż tylko „wyrazami”.

Metafizyka mogła być spisana przypadkiem (istnieje niezerowe prawdopodobieństwo jej pojawienia się w ten sposób). Jest to prawdopodobieństwo niesłychanie małe, ale „wartości zaniedbywalnie małych” w filozofii pierwszej nie pomijamy. Wszelako fakt jej napisania był skutkiem aktywności życiowej człowieka, którego imię spisano pod kartą tytułową. W jakim sensie fakt ten jest zupełnie pewny?

Arystoteles udowadnia („teoretycznie”), że aktualne istnienie nieskończonej liczby obiektów w świecie materialnym jest niemożliwością. Zaistnienie każdego z nich (np. autora Metafizyki) dokonuje się w czasie unikatowym zwanym kairos. Przypadkiem nikt z nas w świecie się nie pojawia. Prawdopodobieństwo pojawienia się jakiegokolwiek obiektu w tym świecie musi być ograniczone *skończoną* ilością sumy obiektów i możliwych ich konfiguracji w określonym porządku. Napisanie książki w danym czasie jest czynem (aktem życiowym), a przypadkowym być nie może. Przypadek mógłby mieć miejsce tylko wówczas gdybyśmy za Demokrytem przyjęli, że świat jest czasowo i przestrzennie nieskończony. Filozofia zaś przekonuje, że jest to niemożliwością (cykliczność czasu też jest modalnością skończoności w

⁶⁰⁵ H. G. Gadamer. Prawda i metoda, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 315; 151, 152.

czasie). Każda poszczególna rzecz (na przykład książka) ma w świecie naturalnym swe tyleż naturalne miejsce, dlatego że człowiek jest częścią tejże skończonej (wykończonej) natury. Stąd też w tym świecie natury odnaleźć się może po równi „poganin” Arystoteles, co mnich-kopista przepisujący jego dzieło. Jest to ten sam świat; świat, w którym żyją oni obaj – mimo fizycznej odległości. Awerroes twierdzi (poniekąd słusznie), że „Świat jest jak jeden żywy organizm”.⁶⁰⁶ Porządek stanowi o jego „wielkości”.⁶⁰⁷ Żywe słowo wypowiedziane przez 24 wiekami w Atenach może żyć dalej po wiekach na przykład w Polsce.

Dlatego, że Psalmista i Arystotelesa mówią dokładnie o tym samym „żywym Bogu”, ci, którzy czytają te teksty mogą porozumieć się co do znaczenia tego wyrazów. „Kopista”, obeznany z tekstami mówiącymi o Bogu żywym w tekście *Metafizyki* znajdzie myśl, którą zrozumiał, dlatego, że dotyczyła ona tego samego „przedmiotu”. Tylko w świecie teorii mnogości przedmioty mnożyć da się w nieskończoność. W świecie naturalnym istnieje tylko skończona liczba obiektów. Dowód na istnienie „przedmiotu” ostatecznego ludzkiego dążenia (Boga) polega właśnie na eliminacji hipotetycznego ciągu nieskończonych przyczyn wtórnych. Zapytani na przykład w Krakowie o drogę do Radomia wskażemy realny obiekt, nie zaś obiekt wymyślony. Zapytani o drogę do Boga, winniśmy wskazać realną do Niego drogę – jeżeli jest to słowo odpowiedzialne; słowo, które trzeba wypowiedzieć w danej sytuacji, a zamilczeć go nie wolno. Żyjemy jednak w natłoku „słów” dalekich od słów „prawdziwych”. Spodziewamy się, że „autentycznym” będzie to słowo, które pochodzi od Źródła prawdy; słowo żywe:

[12] Żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca. (BT)

[12] Vivus est enim sermo Dei, et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti : et pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus : compagum quoque ac medullarum, et discretor cogitationum et intentionum cordis. (Wulgata)

¹² Bo żywa jest mowa Boża i skuteczna, i przeraźliwsza niżeli wszelaki miecz po obu stron ostry i przenikająca aż do rozdzielenia dusze i ducha, stawów też i szpików, i rozeznawająca myśli i przedsięwzięcia serdeczne. (BW)

Tomasz pisze:

Ten tekst [Pawłowy] może przysparzać nam niejakich trudności, [te zaś znikną, gdy

⁶⁰⁶ In De caelo, lib. 2 l. 10 n. 11. [...] Averroes in commento dicit quod totum corpus caeleste movetur motu diurno quasi unum corpus, vel quasi unum animal totum; motus autem planetarum proprii sunt quasi motus partium animalis.

⁶⁰⁷ Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 1 co. [...] Augustinus dicit, quod in his quae non mole magna sunt, idem est majus esse quod melius; secundum quod etiam dicimus aliquem hominem esse magnum, qui est perfectus in scientia et virtute. Et sicut omnipotentiae suae virtute omnes potentias operativas fundat et in eis operatur; ita per virtutem aeternitatis suae instituit et firmat omnem durationem et per virtutem magnitudinis suae omnia implet et continet.

zajrzymy do oryginału: gdyż słowo (sermo) to tyle, co Logos.] Tekst Ewangelii Janowej 12. 48: „słowo, które powiedziałem” (BT) trzeba rozumieć – wedle Augustyna – „Ja sam jestem Słowem”. Podobnie tekst Księgi Mądrości Sap. 18. 15 „wszechmocne Twe słowo z nieba, z królewskiej stolicy, jak miecz ostry niosąc Twój nieodwołalny rozkaz” (BT). W tym miejscu „słowo Boga jest żywe”, znaczy: Żywe [osobowe] słowo Boga. Albowiem Słowo Boga poczęte od wieczności w intelekcie Ojca jest słowem pierwotnym (primordiale), o czym mowa w Eccli. 1. 5 „Zdrój mądrości słowo Boże na wysokości” (Syr. BW). A ponieważ jest pierwotne, od niego pochodzą wszystkie inne słowa, które są niczym innym, jak tylko pewnymi pojęciami wyrażonymi w umyśle Anioła lub naszym-ludzkim. Stąd też Słowo to jest wyrażeniem wszystkich słów, będąc niejako ich źródłem. A to, co się mówi o Tym Słowie, poniekąd stosuje się do słów innych – wedle ich rodzaju, o Nim zaś [samym] mówi się: „jest żywe”. Żywą nazywamy rzecz, o ile ma własny ruch i czynność. Podobnie bowiem jak żywą nazywana bywa woda, tak i Słowo: dlatego że ma przedwieczną aktywność Ps. 118. 89. „Słowo Twe, Panie, trwa na wieki, niezmiennie jak niebios”. (BT) J. 5. 26 „Podobnie jak Ojciec ma życie w sobie, tak również dał Synowi: mieć życie w sobie samym” (BT). Odnosić się to też może do ludzkiej natury. Żywym bowiem jest ten, kto już nie umrze, gdyż zmarłychwstał, chociaż przez innych poczytywany jest za umarłego Apoc. 1. 18: „Byłem umarły, a oto jestem żyjący na wieki wieków” (BT). Podobnie też Pismo św. jest żywe i nieustające. Rom. 9. 6. „Nie {znaczy to jednak wcale, że} słowo Boże zawiodło” (BT).

Następnie [św. Paweł] mówi o mocy słowa (że „jest skuteczne”). Skutecznym nazywamy Słowo ze względu na największą moc i nieskończoną siłę sprawczą, jaką ono ma. Przez Nie bowiem stworzone zostało wszystko [Col. 1. 16]. J. 1.3 „Wszystko przez Nie się stało” (BT) Ps. 33. 6. „Przez słowo Pana powstały niebiosy” (BT). Tak samo skutecznym jest dlatego, że z Niego wszystkie wypowiedziane przez Boga za pośrednictwem Anioła lub człowieka słowa mają skuteczność. Eccli. 8. 4 „A mowa jego pełna jest mocy” (BW); Is. LV, 11 „tak słowo, które wychodzi z ust moich, nie wraca do Mnie bezowocne, zanim wpierw nie dokona tego, co chciałem, i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa” (BT).

Wyrażenie zaś „prze-rażliwsze” (Wujek) („ostrzejsze” w BT) oznacza jego działanie [czynność] [...] To właściwie prze-raża (razi na wskroś), co wkracza do głębi rzeczy. A to może dwojako: już to, że w głębi rzeczy działa Is. 26. 12 „Panie, {użyczysz nam pokoju, bo i} wszystkie nasze dzieła Tyś nam zdziałał!” (BT); już to dlatego, że głębię poznaje J. 2. 25 „i nie potrzebował niczyjego świadectwa o człowieku. Sam bowiem wiedział, co w człowieku się kryje”. Eccli. XXIV, 45. Boże bowiem działanie i poznanie przenika głębię rzeczy. Stąd [dodano] „niż wszelki miecz obosieczny”. [Słowo Boże podobne jest do miecza obosiecznego, gdyż ostre jest w poznaniu i działaniu] (Eph. VI, 17: miecz Ducha, to jest słowo Boże (BT); Is. c. XXVII, 1 „W ów dzień Pan ukarze swym mieczem twardym, wielkim i mocnym, etc.”). Albo też „obosiecznym” jest dlatego, że ma jedno ostrze dla promowania dobra; drugie – dla niszczenia zła. Apoc. I, 16: „z Jego ust wychodził miecz obosieczny, ostry”.

Albo też w słowach „niż wszelki miecz obosieczny” chodzi o każdy intelekt ludzki, który nazywamy „obosiecznym”, gdyż ma drogę otwartą do prawdziwych i fałszywych wniosków rozumowania, aż dotąd, gdy przyjdzie do końca (do prawdy), na którym opiera swe „ostrze”. W słowach „przenikające” [wyjaśniono charakter jego działania] [odnośnie do człowieka chodzić będzie o przeniknięcie i oddzielenie tego, co w naturze ludzkiej złożone – przez samego Boga: ducha, duszy i ciała, wszystko to stanowi o naturze człowieka] [to samo dotyczy się przedmiotów materialnych].

Następnie w słowach: „rozeznawająca myśli” mówi o tym, jak Słowo poznaje. [...] Po pierwsze, pokazuje, że wszystko jest Jego poznaniu poddane. Po drugie, pokazuje, jak jest poddane. [...] Z dwojga przyczyn coś może być nieznane. Czy to racji tego, że jest wewnątrz ukryte; takim jest to, co leży w sercu, ponieważ on jest bardzo głębokie i niezbadane. Ier.

XVII, 9: „Serce jest zdradliwsze niż wszystko inne i niepoprawne – któż je zgłębi?” (BT). W sercu zaś kryją się myśli, te zaś poznaje Słowo Boga Is. I, 16: „Usuńcie zło uczynków waszych sprzed moich oczu!” (BT). Dlatego też powiedziano „rozeznawająca myśli”. W innym sensie coś jest niepoznawane, gdyż w ogóle jest nieznane i niewidzialne. Nieznanymi tak są te rzeczy, które są w woli. W woli mamy zmierzenie celu (intentio finis), które ze swej natury jest niewidzialne. To bowiem, co człowiek czuje lub myśli, pokazuje się przez jego dzieło, natomiast, z jakim zamierzeniem to czyni, jest zupełnie nieznane. To jednak nie jest nieznane Bogu. Dlatego też dodano: intentionum cordis (zamierzeń serca: „przedsięwzięcia serdeczne”; „pragnienia serca”). Ps. 7. 10 „Ty, co przenikasz serca i nerki” [BT], tzn. rozważania i zamierzenia.⁶⁰⁸

Zastanawiając się nad skutecznością przesłania Ewangelii w świecie antycznym moglibyśmy powołać się właśnie na te słowa Listu do Hebrajczyków. Przeniknęło ono do głębi ludzkich serc, dlatego że było ono Słowem Żywym (Logosem) (Psalm 2; 109). Zastanawiając się nad sprawą odpowiedzialnością za słowo ogóle (nawet to „pogańskie”) moglibyśmy powołać się na te same słowa.

Mnogość przejawów ludzkiego życia, prowadziła ludzi w świecie antycznym do politeizmu (Sądzono, że musi istnieć wiele jego pryncypiów). Św. Paweł w mowie na Areopagu odwołuje się do słów Aratosa: „z jego rodu jesteśmy”. W Liście zaś do Efezjan 3. 14, czytamy, że od Boga Ojca pochodzi wszelkie rodzicielstwo (ojcostwo) na niebie i ziemi. Odwołując się do zdrowego pojęcia o tym, co człowiek rozumem naturalnym może powiedzieć o najdoskonalszej postaci życia (o płodności również umysłowej) trzeba stwierdzić, że rodzenie Boga wcale nie byłoby doskonalsze, gdyby miał on „wielu synów”.⁶⁰⁹ Rodzenie Boga jest doskonałe, dlatego że rodzi On Jedno Słowo; ma On tylko jednego (unigenitum) Syna. Ten akt rodzenia jest doskonały, inaczej niż w wypadku słów i dzieci ludzkich. *Zwykłych* słów i *zwykłych* dzieci. Wypowiadamy wiele słów i zostawiamy po sobie liczne potomstwo, dlatego że jedno słowo i jedno dziecko nie stanowi o doskonałości; z niedoskonałego aktu wypływają tylko zwielokrotnione skutki. A jednak tego antropomorficznego pojęcia Bogu przypisać nie powinniśmy: ten ludzki akt zwielokrotnia się w czasie. Logos jest też jednorodzoną Synem Maryi, dlatego że zrodziwszy Go, doskonalszego człowieka potem zrodzić nie mogła. Naturalnych braci Chrystus mieć nie może: dlatego że jest Człowiekiem Doskonałym. Maryja zaś *rodzi* do życia wiecznego wszystkich chrześcijan jako *przybrane* dzieci Boga (przybrane rodzeństwo Chrystusa). Ona jest źródłem tego życia, które w nas się zaczyna. O Niej też mówimy poganom, odwołując się do naturalnego pojęcia co do Bożego rodzicielstwa.

⁶⁰⁸ Super Heb., cap. 4 l. 2

⁶⁰⁹ Summa Theologiae I, q. 30 a. 2 co. Respondeo dicendum quod, secundum praemissa, necesse est ponere tantum tres personas in divinis. Ostensum est enim quod plures personae sunt plures relationes subsistentes, ab invicem realiter distinctae.

Atrakcyjność i uniwersalizm Ewangelii polega na powszechnym działaniu zbawczym Boga Żywego. To życie dochodzi do nas za pośrednictwem Jedynej Pośredniczki. Jest ona jedyna, dlatego że tylko Ona potrafi przyjąć Dar nie pomniejszając go (grzechem; niedoskonałością własną). Źródłem autentycznego życia jest Życie Samo.⁶¹⁰ W nim poruszamy się żyjemy i jesteśmy – on jest przecież przyczyną naszego życia.

Przesłanie Ewangelii jest żywe, dlatego że Żywym jest Bóg, który je do nas kieruje. On (Duch) żyje istotnie w Kościele Katolickim – wcale nie dlatego, że możemy go „odczuć”, ale dlatego, że jest realnym źródłem *działań* przez nas podejmowanych.

Określenie „żywy” jest atrybutem esencjalnym Boga.⁶¹¹ Określenie „słowo” jest atrybutem osobowym.⁶¹² Uściślenie pojęcia na temat życia i słowa wyda się konieczne, gdyż współczesne wyobrażenia co do nich są w znacznej mierze przypadkowe: ukształtowane są z jednej strony przez transcendentalizm, w którym przeżycie (Erleben) jest aktem de facto zmysłowym, a drugiej przez pospolite pojęcia funkcjonujące na wymogi komercji.

Przeżywać można na niby, ale decydującym dla życia *autentycznego* jest dystans poznawczy. Dopóty, dopóki *nam się zdaje*, że on istnieje, „wrażenia”, czy też „odczucia” „mocne” są pożądane. Gdyby jednak – jak w „Roku 1984” Orwella – media były tak wszechobecne, że dystans ten byłby wykluczony, z widzów stalibyśmy się „aktorami”, ba, uczestnikami wymyślonej przez kogoś innego gry: pionkami w tej grze. Intensywnie przeżywane uczucia mogą doprowadzić człowieka do utraty równowagi emocjonalnej. Tak bywało w przeżyciach wojennym; tak też bywa w wypadku „wojen przeżywanych” w mediach na niby. Przeżywając intensywnie zbrodnie bohaterów, człowiek potem we własnym realnym życiu zaczyna pragnąć obecności przedmiotu zbrodni. Przyczyną tzw. violent crimes są violent scenes. Kaleczą one psychikę przede wszystkim dzieci. Uczucia, które nie prowadzą do pokoju umysłu, trzeba określić jako toksyczne.

Wielość przedmiotów życia „codziennego” bywa wprost proporcjonalna do ich mierności. Wśród nich bywamy uwięzieni. Człowiek zaś wolny (żyjący dostępną mu pełnią życia) przedmiotami tymi się jedynie posługuje, gdyż kieruje się Augustyńską zasadą solo Deo fruendum; cieszyć się „bogactwem” wynalazków, treści książek – nie warto. Jeśli kontemplacja jest najdoskonalszym typem życia, to prowadzi ona raczej do skupienia się na stosunkowo „ubogim” co do rozmiarów przekazie werbalnym. Jest oczywiste, że im bardziej

⁶¹⁰ In De divinis nominibus, cap. 6 l. 1. Illud autem proprie et vere est immortale, quod non indiget aliquo extrinseco ad id quod semper vivat, sed habet semper vivere ex seipso et sic solus Deus dicitur immortalis, secundum illud I Timoth. I: regi saeculorum immortalis et invisibili, soli Deo, honor et gloria. Deinde, cum dicit: et sicut in existente ... manifestat divinam causalitatem respectu vitae communis; et dicit quod, sicut dictum est supra quod ipsum ens primum est aevum, idest mensura et causa eius quod est per se esse, idest ipsius esse communis, ita hic dicendum est quod divina vita, quae est supereminenter vivens est causa factiva et conservativa ipsius per se vitae, idest vitae communis; et per consequens, omnis vita particularis et omnis motus vitalis et omne principium cuiuscumque vitae, procedit a vita divina quae est super omnem vitam. Deinde, cum dicit: ex ipsa ... manifestat divinam causalitatem respectu vitae inferioris et dicit quod ex vita divina, habent incorruptibiliter vivere etiam animae humanae et ex vita divina sunt ea animalia quae vivunt vita sensitiva, et omnes plantae quae habent vitam secundum ultimam resonantiam, idest secundum extremam et infimam participationem vitae, quia vita ultra plantas non procedit.

⁶¹¹ Summa Theologiae I, q. 17 a. 3, co.

⁶¹² Summa Theologiae I, q. 34 a. 1, co.

„złożony” jest dany obiekt, tym pewniej stanie się on „agregatem” cząstek, nie zaś uporządkowaną całością. Dlatego też uwagę przykuwają lapidarne i zwięzłe zdania Metafizyki, raczej niż wielomówstwo erudytów.

Słowa zapisane na papierze ułożone są w określonym porządku. W staropolszczyźnie i w łacinie zdanie kończy się orzeczeniem (*verbum*; słowo). Ono doprowadza do „zamknięcia” i do spoczynku (*quies*) ruch myśli. Wszelakie poprzedzające je wyrazy to modalności bycia, podczas gdy *verbum* wyraża określony formalny stopień samego bycia. Zdanie zapisane i mówione winno być dość „krótkie”, aby ten naturalny dla nas sposób dojścia do *niezmiennej* prawdy umożliwić.

Bóg wypowiada tylko Jedno Słowo i w tym Słowie mieści się pełnia życia. Ludzie wypowiadają wiele słów, nie dlatego, że ich intelekty są doskonałe (erudycja o uczoności stanowić nie musi), ale dlatego, że są *niedoskonałe*. Im „zwięźlej” bylibyśmy się w stanie się wypowiadać, tym jaśniej pokazywałaby się doskonałość naszego intelektu.

Kierując się ku Źródła – ku Logosowi, Słowa, które przemawia w głębi serca lub przemawia przez karty Pisma, jesteśmy w stanie zrozumieć naturę tego, co pod pozorami się kryje: naturę własną, którą *dzielimy z innymi postępując* ku Źródłu życia.

Spis treści

Wstęp. Mądrość praktyczna (phronesis)	.2
Wstęp. Etyka jako filozofia bytu ludzkiego	.8
Wstęp. Pokój umysłu – pryncypium aktywności życiowej	.21
Wstęp. Między tym, co realne a tym, co „idealne”	.31
Rozdział I. Intelkt – niewzruszone pryncypium aktywności woli	.44
Rozdział II. Wolność i struktura decyzji	.55
Rozdział III. Zniewolenie. Sylogizm strachu	.72
Rozdział IV. Intentio α . Zamierzenie człowieka; natury; Boga	.87
Rozdział V. Intentio β . Droga do Boga	.94
Rozdział VI. Intentio γ . Pryncypium zamierzenia (drogi do Boga)	.99
Rozdział VII. Intentio δ . Życie jako droga do Wieczności	.108
Rozdział VIII. Intentio ϵ . Dążenie do pełni istnienia i pełni prawdy	.123
Rozdział IX. Intentio ζ . Intencja osoby a „podświadomość” (bewusstlos)	.152
Rozdział X. Consilium α . Sylogizm działania	.180
Rozdział XI. Consilium β . Racjonalność decyzji. Rozważanie czy intuicja? Partycypacja	.189
Rozdział XII. Consilium γ . Non est substantia	.210
Rozdział XIII. Consilium δ . Wspólnota i prawo	.219
Rozdział XIV. Consilium ϵ . Oświecenie. Postępowanie	.228
Rozdział XV. Consilium ζ . Oświecenie partykularne. Wyobrażenia i simulacra	.261
Rozdział XVI. Consilium η . Dialog	.280
Rozdział XVII. Consilium θ . Dialog-2	.297
Rozdział XVIII. Consilium ι . Dialog a dialektyka	.306
Rozdział XIX. Consilium κ . Dialog a tzw. „sens bycia”	.314
Rozdział XX. Consilium λ . Personalitas	.324
Rozdział XXI. Consilium μ . Personalitas. Konflikty	.340
Rozdział XXII. Consilium ν . Ustanawianie (konstytucja) słuszności (aequitas)	.347
Rozdział XXIII. Consilium $\omicron$. Conscientia. Sumienie jako współ-wiedza	.359
Rozdział XXIV. Consilium π . Świadomość stanu faktycznego a rzeczywistość	.372
Rozdział XXV. Electio: wybór i wybranie	.384
Rozdział XXVI. Imperium. Rozkaz działania	.395
Rozdział XXVII. USUS α . Facta hominis	.404
Rozdział XXVIII. USUS β . Osoba pomiędzy przedmiotami	.415
Rozdział XXIX. USUS γ . Pozycja. Relacja. Droga	.426
Rozdział XXX. USUS δ . Osoba wobec wielości obiektów jej działania	.438
Rozdział XXXI. USUS ϵ . Praca	.458
Rozdział XXXII. USUS ζ . Usus matrimonialis	.466
Rozdział XXXIII. USUS η . Funkcja społeczna	.474
Rozdział XXXIV. USUS θ . Bonum utile w relacji do bonum honestum	.481
Rozdział XXXV. Rola uczuć. Transformacja aktów duchowych	.501
Rozdział XXXVI. Zachwycenie	.523
Rozdział XXXVII. Żywe słowo	.541