

Principia
Philosophiae
Christianae

INSTYTUT FILOZOFII CHRZEŚCJAŃSKIEJ I NAUK SPOŁECZNYCH
PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY WE WROCŁAWIU

Principia Philosophiae Christianae

TOM 6

Redakcja naukowa

ROBERT GOCZAŁ
PIOTR MRZYGŁÓD

WROCŁAW 2025

**Principia
Philosophiae
Christianae**

TOM VI • WROCŁAW 2025

Tom 6 „PPC” sfinansowany z dotacji JM Rektora Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, ks. prof. dr. hab. Sławomira Stasiaka, w 2025 r. na utrzymanie potencjału badawczego na Papieskim Wydziale Teologicznym.

Recenzenci

Ks. bp prof. dr. hab. Ignacy Dec
O. prof. dr. hab. Piotr Antoni Liszka CMF

Redaktor Naczelny serii „PPC”
dr Robert Goczał

Redakcja naukowa
dr Robert Goczał
ks. dr hab. prof. PWT Piotr Mrzygłód

Prace wydawnicze
Bożena Sobota

Skład i łamanie
WIPRA Ewa Praża

ISBN 978-83-66545-76-2

© Robert Goczał & Piotr Mrzygłód, 2025
© Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, 2025



**PAPIESKI
WYDZIAŁ
TEOLOGICZNY**
WE WROCŁAWIU

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław
tel.: 71 322 99 70
e-mail: pwt@pwt.wroc.pl
www.pwt.wroc.pl

SPIS TREŚCI

BP ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI

Przedmowa 11

Od Redakcji 15

ADAM FOGELMAN

Czy istnieje Bóg?. Moc argumentacyjna cudu w Richarda Swinburne'a dowodzeniu
za istnieniem Boga 33

MICHAŁ GŁOWAŁA

Scholastyczny spór o naturę przyczynowości celu i jego analogony we współczesnej
metafizyce analitycznej 51

PIOTR LOREK

Fundamentalny lęk człowieka w myśli zen i w chrześcijaństwie na przykładzie studiów
Masao Abe i Paula Tillicha. Analiza porównawcza 81

KS. JERZY TUPIKOWSKI

Ontyczna i poznawcza operatywność prawdy w ujęciu Jaime Luciano Balmès 109

JACEK ZIELIŃSKI

Uczeń w jaskini a *παράδειγμα σοφού*. Edukacja jako wyjście z platońskiej jaskini 131

STUDIA

KS. PIOTR MRZYGŁÓD

Od instynktu do czynu. Reaktywność osoby na tle źródeł „adekwatnego” filozofowania
o człowieku Karola Wojtyły 173

ENGLISH PAPERS

ROBERT GOCZAŁ

- „*Quasi Umbrae Entium*”: The Nature and Division of Beings of Reason. Suárez’s Stand
for the Metaphysical Approach 251

WOJTYLIANA

KS. JACEK FRONIEWSKI

- Ewolucja nauczania o Ofierze Eucharystycznej w wypowiedziach magisterialnych papieża
Jana Pawła II 301

KS. ZDZISŁAW KIELISZEK

- Commercium personarum*. Propozycja nowego spojrzenia na małżeństwo w świetle myśli
Immanuela Kanta i Jana Pawła II 317

KS. MIROSŁAW KIWKA

- „A na początku był św. Jan od Krzyża...”. Doktor mistyczny w recepcji Karola Wojtyły –
Jana Pawła II 345

MACIEJ MANIKOWSKI

- Naturalne poznawanie Boga. Wczesny tekst Karola Wojtyły 363

CONTENTS

BP ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI

Preface 11

Editor's Note 15

ADAM FOGELMAN

Does God Exist?. The Argumentative Power of a Miracle in Richard Swinburne's Proof of the Existence of God 33

MICHAŁ GŁOWAŁA

A Scholastic Debate on the Nature of Final Causality and Its Counterparts in Contemporary Analytical Metaphysics 51

PIOTR LOREK

The Fundamental Anxiety of Man in Zen Thought and in Christianity on the Example of Studies by Masao Abe and Paul Tillich. A Comparative Analysis 81

KS. JERZY TUPIKOWSKI

The Ontic and Cognitive Operativeness of Truth in Jaime Luciano Balmès' Approach ... 109

JACEK ZIELIŃSKI

The Student in the Cave and the *παράδειγμα σοφοῦ*. Education as a Way out from Plato's Cave 131

STUDIA

KS. PIOTR MRZYGŁÓD

From Instinct to Act. The Person's Reactivity in the Background of Karol Wojtyła's Sources of "Adequate" Philosophy on the Human Being 173

ENGLISH PAPERS

ROBERT GOCZAŁ

- “*Quasi Umbrae Entium*”: The Nature and Division of Beings of Reason. Suárez’s Stand
for the Metaphysical Approach 251

WOJTYLIANA

KS. JACEK FRONIEWSKI

- Evolution of the Teaching on the Eucharistic Sacrifice in Magisterial Pronouncements of
Pope John Paul II 301

KS. ZDZISŁAW KIELISZEK

- Commercium Personarum*. A Proposal for a New Perspective on Marriage in Light of the
Thought of Immanuel Kant and John Paul II 317

KS. MIROSŁAW KIWKA

- “At the Beginning was St. John of the Cross...”. The Mystical Doctor at the Reception
of Karol Wojtyła – John Paul II 345

MACIEJ MANIKOWSKI

- Knowing God Naturally. An Early Text by Karol Wojtyła 363

W hołdzie i ku uczczeniu pamięci „Największego z Rodu Polaków” i Nieustrzonego „Sługi Prawdy” – Karola Wojtyły – św. Jana Pawła II – w 105. rocznicę urodzin oraz 20. rocznicę śmierci.

Niniejszy tom dedykujemy jako wyraz wdzięczności, szacunku i duchowej łączności z Jego myślą filozoficzną, papieskim nauczaniem, świadectwem życia, a nade wszystko niezłomną wiarą. Ku pokrzepieniu serc wytrwale poszukujących PRAWDY oraz umysłów pragnących ją zgłębiać.

In tribute and to honor the memory of “the Greatest of the Polish Nation” and the Tireless “Servant of Truth” – Karol Wojtyła – St. John Paul II – on the 105th anniversary of his birth and the 20th anniversary of his death.

We dedicate this volume with our sincerest gratitude, respect, and spiritual communion with his philosophical thought, papal teaching, life testimony, and above all, his unwavering faith. To the encouragement of hearts persistently seeking TRUTH and minds eager to explore it.

PRZEDMOWA

Dwudziesta rocznica „odejścia do Domu Ojca” Jana Pawła II staje się niezwykłą okazją, by kolejny tom „Principia Philosophiae Christianae” przypominał nam wszystkim inspirację, które pozostawił w dziedzictwie wielki Święty – Papież z Polski. Owszem, trzeba przypominać jego duszpasterskie przedsięwzięcia, dyplomatyczne inicjatywy czy nawet polityczne starania o pokój, ale gronu miłośników filozofii najbardziej przystoi zaczerpnąć z tej części papieskiego dzieła, które – jakże słusznie – nazywamy nieustrudzoną „służbą Prawdzie”.

Wszyscy nosimy w pamięci odpowiedź Jana Pawła II na pytanie francuskiego dziennikarza André Frossarda o zdanie z Pisma Świętego, które papież uważał za najważniejsze. Papież wówczas wyraźnie zaskoczył swoich rozmówców, cytując fragment z Ewangelii św. Jana: „Poznacie Prawdę, a Prawda was wyzwoli” (J 8, 32). Miał wówczas na myśli prawdę w jak najszerszym rozumieniu tego pojęcia; zarówno w jej sensie egzystencjalnym, jak i moralnym, obejmował tym słowem także prawdę naukową i metafizyczną. Wszystkie te wymiary ostatecznie spotykały się w nieskończoności, w słowach Chrystusa: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6). Tak oto prawda okazała się tożsama z pełnią życia, a także z nieodłącznym drogowskazem na ścieżkach ludzkich wyborów i dążeń.

Ta niezwykła szerokość rozumienia prawdy odzwierciedla się dobrze w niniejszym, szóstym już tomie „Principia Philosophiae Christianae” powstałym wokół środowiska Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Jak uderzenie w największy dzwon zapowiada zwykle doniosłość nadchodzącej wieści, tak już pierwszy zamieszczony tutaj tekst od razu zaprasza czytelnika do zmagania się z pytaniem najważniejszym, mianowicie: o istnienie Boga – w czym skutecznie pomaga myśl Richarda Swinburne’a przybliżona nam w rozprawie ks. Adama Fogelmana.

Bezpośrednio w nauczanie Jana Pawła II wprowadzi nas ks. Jacek Froniewski, śledząc rozwój nauczania na temat Eucharystii w magisterialnych wypo-

wiedziach papieskich. Ten rozwój został tu nawet nazwany „ewolucją”, co na pewno trafnie oddaje dynamizm reagowania Świętego Papieża na coraz to nowe i szersze konteksty, w jakich zdarzało mu się nauczać.

Ku wymagającej abstrakcji i precyzji myśli zaprosi nas zaraz potem Michał Głowala, przedstawiając do dyskusji problem przyczynowości celu i przypominając nam o tradycyjnych, historycznie rzecz biorąc, zagadnieniach pasjonujących filozofów dawniejszych wieków. Idąc dalej, zauważamy, że metafizyka analityczna, do której rozważań jesteśmy tu nade wszystko zaproszeni, to też sposób przypomnienia sobie, że duszpasterz Karol Wojtyła był przecież także profesorem filozofii. Dlatego zanurzenie w historię pomoże nam też przy lekturze kolejnego tekstu, tym razem Roberta Goczała. Aby dobrze zrozumieć rozważaną przez niego teorię „*entia rationis*” w ujęciu wielkiego Franciszka Suáreza, warto prześledzić przypomniane przez autora zmagania z tą problematyką, właściwe już Arystotelesowi i innym twórcom, późniejszym komentatorom starożytnej tradycji filozoficznej.

Czytelnik mniej osadzony w najtrudniejszych rejonach filozoficznych odnajdzie jednak pewne wytchnienie w tematyce szerzej kojarzonej z dziedzictwem Jana Pawła II, a mianowicie w zachęcie do rozważenia sensu oraz istoty małżeństwa przez analityczne zestawienie w tym zakresie perspektyw Immanuela Kanta i myśli Polskiego Papieża (kto wie, być może autorowi tego tekstu – ks. Zdzisławowi Kieliszowski – pomogła tutaj w wyborze tematu pewna geograficzna bliskość jego rodzimej uczelni w Olsztynie – i nieodległego przecież Kantowskiego Królewca).

Z kolei ks. Mirosław Kiwka, zgodnie ze swoimi zainteresowaniami i pasjami kultywowanymi od wielu lat, przypomni nam początki teologicznych fascynacji Karola Wojtyły, a były to dzieła św. Jana od Krzyża. Warto pamiętać, że młody Wojtyła, zauroczony wielkim mistykiem hiszpańskim, rozważał nawet wejście na drogę klauzurowego monastycyzmu. Dobrze się stało, że dla swego rodzaju przeciwwagi kolejny wrocławski autor – Piotr Lorek – zdecydował się poprowadzić nas ku spojrzeniu właściwemu ludzkiej naturze i to niezależnie nawet od wyznawanej religii (choć tu egzemplifikowanemu przez myśl buddyzmu zen), zaskakująco zestawionemu z filozofującym chrześcijaństwem Paula Tillicha. Po tym spojrzeniu z dalszych perspektyw zostaniemy jednak zaproszeni na nowo do rozważań ściśle związanych ze Świętym Papieżem z Polski i jego filozoficznym dziedzictwem. Pomoże nam w tym Maciej Manikowski, przypominając nam *Naturalne poznawanie Boga* jako „wczesny tekst Karola Wojtyły”. W podobnym klimacie intelektualnym pozostaniemy przy lekturze obszernego i analitycznego studium pt. *Od instynktu do czynu* autorstwa ks. Piotra Mrzygłó-

da. Podjęte w nim rozważania dotyczyć będą problematyki tzw. „adekwatnego” filozofowania Karola Wojtyły, osadzonego na fundamentalnym rozróżnieniu sytuacji, w których „człowiek działa” i w których „coś dzieje się w człowieku”.

Od zagadnień związanych bezpośrednio z filozoficznym i teologicznym dziedzictwem Karola Wojtyły odejdziemy na chwilę – już u końca niniejszego tomu i za sprawą tekstu ks. Jerzego Tupikowskiego – w kierunku *Ontycznej i poznawczej operatywności prawdy w ujęciu J.L. Balmesa*. Szybko jednak okaże się, że i tu pojęcie prawdy ujawni się nam jako fundamentalne i kluczowe. Zaraz potem czeka nas swoiste zaproszenie do „starych znajomych” filozoficznej braci chrześcijańskiej. Oto bowiem za sprawą Jacka Zielińskiego imiona Orygenesu i Grzegorza Cudotwórcy sprawia, że kończąc lekturę bieżącego tomu „*Principia Philosophiae Christianae*” powstałego wokół wrocławskiego środowiska filozoficzno-teologicznego, poczujemy się jak w (intelektualnym) domu. A jest to przecież dom nieustrudzonych poszukiwaczy Prawdy, o której sam Jan Paweł II wyczytał w Bożej Księdze, że gdy ją poznamy, wtedy nas wyzwoli.

Bp prof. Andrzej Siemieniewski

OD REDAKCJI

W czasach, gdy filozofia targana rozmaitymi ideologiami coraz częściej traci swój pierwotny sens, a więc „wymiar mądrościowy”, i właściwy sobie „zasięg metafizyczny” [zob. *Fides et ratio*, nr nr 81 i 83], a jej miejsce zajmują efemeryczne konstrukty myślowe – pragniemy po raz kolejny oddać w ręce P.T. Czytelników tom zebranych i uporządkowanych studiów, które nie tylko kontynuują, ale i pogłębiają refleksję nad klasycznym rozumieniem filozofii w jej odsłonie chrześcijańskiej. Jak widać, seria opatrzona znamienym tytułem „*Principia Philosophiae Christianae*”, a rozwijana na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, pozostaje wierna swojemu powołaniu: pragnie odważnie i konsekwentnie powracać do fundamentów myślenia filozoficznego, które nie boi się stawiać pytań o prawdę, o byt i o sens.

Może zabrzmi to niezbyt skromnie, ale od samego początku, tj. od roku 2019, kiedy ukazał się pierwszy tom problemowych rozpraw „PPC”, jej redaktorzy stawiają sobie za nadrzędny cel misję przywracania w obecnym chaosie intelektualnym i moralnym racjonalnego dyskursu filozoficznego, tak ważnego dzisiaj, kiedy współczesną refleksję dotyczącą Boga, człowieka, świata, a także całej współczesnej kultury zżera irracjonalna, nihilistyczna ideologia zrodzona z urojeń postmodernizmu i neomarksizmu. Ich upiorne widmo krąży już nie tylko po nowoczesnej Europie, ale – co gorsze – rozlewa się po umysłach ludzkich, replikując swoje niebezpieczne DNA odziedziczone od nowożytnych „mistrzów podejrzeń”.

Jak wiemy, każda filozofia rodzi się z określonego „punktu wyjścia” – z pierwotnego poruszenia ducha, z głębi doświadczenia, które nie pozwala milczeć. U jej początków niemal zawsze obecna była jakaś idea założycielska, moment graniczny lub egzystencjalne napięcie, które pilnie domagało się myślowego wyjaśnienia i dorzecznego opracowania. Przez wieki owym „impulsem” wyzwalałym racjonalny dyskurs filozoficzny stawało się nade wszystko zdumienie nad

istnieniem, ale też pytanie o sens i różnorodność bytu, z czego z kolei rodziła się kontemplacja Boga, człowieka i świata. Nierzadko jednak owym „początkiem” filozofii stawalo się również wątplenie, doświadczenie dramatu egzystencji, a nawet rozpacz, cierpienie czy też dojmująca konfrontacja ze śmiercią – słowem – „sytuacje graniczne”*, w których – jak przekonywał K. Jaspers – milkną wszelkie oczywistości, a rodzi się potrzeba Transcendencji, misterium i głębszego rozumienia.

I właśnie tej zdecydowanie ponadczasowej mądrości pragniemy się trzymać, redagując kolejne tomy naszych filozoficznych studiów. Zdajemy sobie bowiem sprawę, że „ukąszona” racjonalizmem kartezjańskim współczesna europejska myśl filozoficzna w dużej mierze utraciła już dawno fundamentalną dla siebie orientację metafizyczną. Dlatego tak bardzo potrzeba dzisiaj w filozofii „nowego otwarcia”, które będzie nie tylko powrotem do jej niezawodnych korzeni i uwolnieniem od niebezpiecznych mniemań, ale też wejściem w obszar pogłębionej refleksji nad rzeczywistością przejawiającą się w rozmaitych swoich formach i odsłonach. Istotne jest również to, aby owa refleksja nie pozostawała wyizolowana, ale była ustawicznie konfrontowana z osiągnięciami nauk i aktualną wiedzą o świecie. Wszak najszlachetniejsze i najbardziej doniosłe zadanie filozofii polega niezmiennie na krytycznym i obiektywnym badaniu i opisywaniu podstaw bytu oraz wyjaśnianiu jego ostatecznych uzasadnień (*ultimas causas*). Dzięki temu staje się ona „nauką pierwszą” czy – jak podpowiadają niektórzy – nawet „matką wszystkich nauk”. Myśl filozoficzna pozbawiona tego pierwszorzędnego odniesienia ryzykowałaby, iż z czasem, pomimo nawet metodologicznej wierności i najlepszym intencjom, stałaby się nauką totalnie abstrakcyjną, tj. oderwaną od rzeczywistości – a przez to niepotrzebną.

Stąd nasza nadzieja i wiara w słuszność obranej drogi oraz głębokie przekonanie, że jedynie filozofia uprawiana w takim paradygmacie (tj. *philosophia perennis*) i na takich podstawach stoi u podłoża i doniosłości kultury europejskiej. Dzięki temu, obok chrześcijaństwa staje się nie tylko fundamentem, ale także gwarantem jej ciągłości i niezmaconego rozwoju. Rzecznikiem tej idei oraz jej materialnym potwierdzeniem jest na pewno zawiązany przed kilkanaście laty i wypróbowany w boju wrocławski nieformalny „arcopag” filozoficzny – zebrany wokół serii studiów i rozpraw o nazwie „Principia Philosophiae Christianae”, który – poprzez twórczą wymianę myśli i współpracę z uczonymi z zagranicy – z czasem przekroczył już nie tylko granice stolicy Dolnego Śląska, ale i Polski.

* Zob. K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych*, tłum. A. Wołkowicz, Warszawa 1998, s. 13–15.

Jego istnienie i determinacja stanowi nie tylko gwarancję ukazywania się kolejnych tomów niniejszych studiów, ale także wyciska właściwy dla tej osobliwej serii niezatarty charakter.

Ujawnia się to zarówno w samym piśmiennictwie, jakie tu odnajdujemy, w szczegółowej problematyce tekstów przedkładanych do redakcji oraz w konkretnych rozwiązaniach podejmowanych w ich ramach zagadnień. Przy braku podobnych opracowań niniejsza publikacja ma za zadanie, choćby częściowo, zaradzić zapotrzebowaniu środowisk akademickich i nieakademickich na wiedzę o toczących się aktualnie dyskusjach filozoficznych. Oczywiście zdajemy sobie doskonale sprawę, że licząca sobie, bagatela, ponad 26 wieków myśl filozoficzna jest naturalnie bogatsza, niż informują o tym zawarte w niniejszym tomie artykuły, które w żaden sposób nie wyczerpują ani listy istniejących stanowisk filozoficznych, ani tym bardziej wszystkich dyskutowanych w nich tematów i problemów.

Tym bardziej, że filozofia najnowsza znajduje się w podobnej sytuacji, co współczesna nauka, w której gwałtownie narasta ilość specjalistycznej, jednak bardzo często mocno rozproszonej wiedzy. Dodatkowo w sposób nieporównywalny do przeszłości coraz więcej ludzi zajmuje się dzisiaj akademicko i amatorско filozofią, podejmując czasem w sposób niezwykle ciekawy tradycyjne lub nowe problemy, a także proponując ich oryginalne rozwiązania – ewentualnie zupełnie nowe widzenie. Nigdy też w dziejach filozofii nie żyło tylu profesjonalnych filozofów oraz ludzi tak żywo zainteresowanych *scientia omnium rerum*. Nigdy wcześniej filozofia – jako nauka – nie zajmowała tak wyróżnionej instytucjonalnie i społecznie pozycji, nigdy też jej oddziaływanie kulturowe i światopoglądowe nie było tak wielkie*. Kłopot w tym, że myśl filozoficzna nie zawsze daje się ująć w proste, binarne schematy. Towarzyszy jej natomiast ustawiczne przenikanie się rozbieżnych czasem tendencji i podejść filozoficznych. Dlatego ukazująca się od sześciu lat seria wielopłaszczyznowych wrocławskich studiów i rozpraw filozoficznych oraz teologicznych – których wspólnym mianownikiem jest na pewno ich chrześcijański horyzont myślowy, pragnie być nie tylko ich prezentacją, ale także swego rodzaju udokumentowaniem – zawierającym uwzględnienie rozlicznych bieżących kontekstów.

W tym też sensie zauważamy, iż obecny rok 2025 – pod wieloma względami wyjątkowy – upływa niewątpliwie pod znakiem szczególnego „spoglądania” w kierunku Wiecznego Miasta – Rzymu. To spojrzenie dla blisko półtora mi-

* A. Bronk, *Wprowadzenie*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. tenże, Lublin 1995, s. 7 i 8.

liarda chrześcijan-katolików nie jest jedynie geograficzne czy polityczne, lecz przede wszystkim duchowe; głęboko egzystencjalne i kulturowe. Wydarzenia bowiem, które naznaczyły ten rok, skłaniają nas do głębokiej refleksji nad kondycją współczesnego człowieka, Kościoła oraz świata. Najpierw – niespodziewana śmierć papieża Franciszka – pasterza dialogu i miłosierdzia, który przez ponad dekadę prowadził Kościół ku „peryferiom”; ku tym, którzy często pozostają niezauważeni. Następnie żałoba, nad wyraz „szybkie” konklawe i związana z nim elekcja nowego papieża – amerykańskiego kardynała, Roberta Prevosta, który przyjął imię Leona XIV – otwierająca kolejny nowy rozdział w dziejach papiestwa. Wydarzenia te niewątpliwie stawiają przed człowiekiem i Kościołem pytania o przyszłość, tożsamość oraz misję – w świecie coraz bardziej złożonym, zglobalizowanym i, niestety, głęboko zlaicyzowanym. Akcenty te to szczególnie punkty zatrzymania i refleksji – nie tylko dla wytrawnych myślicieli: akademickich filozofów i teologów, ale i całego chrześcijańskiego świata.

W to osobliwe „spoglądanie” w kierunku Stolicy Apostolskiej wpisuje się także przeżywanie okrągłych rocznic, związanych z osobą, dziełem naukowym oraz niezwykle długim i owocnym pontyfikatem, świętego już dzisiaj papieża Jana Pawła II – Karola Józefa Wojtyły. Oto bowiem mija dokładnie 105 lat od jego narodzin w podkrakowskich Wadowicach oraz 20 lat od jego pamiętnej śmierci, która poruszyła serca milionów, wyzwalając spontaniczne wołanie: *Santo subito!* – co miało miejsce w dniu pogrzebu Papieża-Polaka – 8 kwietnia 2005 roku.

Stąd, w sposób – jak nam się wydaje – oczywisty w tym rocznicowym czasie niniejszy, szósty tom naszych filozoficznych „Principiów” dedykujemy i poświęcamy osobie, dziełu oraz myśli filozoficznej i teologicznej „Największego z rodu Polaków” i „Sługi Prawdy” – Karola Wojtyły – św. Jana Pawła II. W hołdzie i atencji dla Jego niezrównanego wkładu w rozwój myśli chrześcijańskiej, dla ukazania głębi Jego antropologicznej refleksji, dla duchowej siły, z jaką prowadził Kościół przez burzliwe czasy współczesności, oraz dla świadectwa życia, które stało się drogowskazem dla niezliczonej ilości ludzi na całym świecie. Niech ten tom będzie również wyrazem naszej osobistej wdzięczności i skromnym wkładem w kontynuację intelektualnego dialogu z Jego dziedzictwem – filozoficznym, teologicznym i humanistycznym.

Pomimo bowiem upływu lat nauczanie Jana Pawła II – Karola Wojtyły wciąż pozostaje nieustającym źródłem inspiracji dla wielu współczesnych filozofów, teologów i ludzi kultury oraz wszystkich wytrwale poszukujących prawdy – nawet niewierzących. Próbując ogarnąć, jakby z „lotu ptaka”, jego myśl, można powiedzieć, że od początku do końca przenika ją niebywała troska o człowieka;

jest ona więc niejako „brzemienna człowiekiem”. Dlaczego? Ponieważ to właśnie człowiek dla refleksji filozoficznej Wojtyły, dla jego myśli teologicznej, a także posługi duszpasterskiej – był drogą, po której kroczył przez całe swoje życie jako kapłan, biskup, kardynał, a na końcu – od 16 października 1978 r. – jako papież.

Zauważamy jednak, że owo przebogate antropologiczne i etyczne dziedzictwo Wojtyły, jakie nam po sobie zostawił, wobec niezwyklej obfitości jego dokonań i zasług, niestety nie zawsze i nie w pełni bywa dostrzegane, docenianie i wykorzystywane. A niekiedy odnosi się nawet wrażenie, jakby pozostawało jakos „w cieniu”. Dlatego tym bardziej, w chwili obecnej, gdy ontologia człowieka oraz aksjologia zdominowane zostały przez idee etycznego relatywizmu i indywidualizmu, kiedy uprawiana na tzw. „oświeconych” intelektualnych salonach „filozofia słaba” nie posiada już żadnego jasnego kryterium odróżniania dobra od zła – filozoficzny projekt Karola Wojtyły wydaje się być nie tylko ratunkiem dla poszukujących prawdy, ale też swoistym „kluczem” i nader pomocnym przyczynkiem do zrozumienia personalistycznego wymiaru całego pontyfikatu Jana Pawła II*. Stąd nieprzypadkowo to właśnie „osoba” i „prawda” stanowią dwa centralne pojęcia idealnie dookreślające filozofowanie tegoż Autora.

Zaproponowana bowiem przez Wojtyłę fenomenologizująca metafizyka człowieka doskonale dopełnia klasyczną antropologię, która nadbudowana jest na wielkiej i sprawdzonej przez wieki tradycji arystotelesowsko-tomistycznej – wydobywając i dopromowując w ten sposób godność osoby ludzkiej. Jej osobliwością jest fakt, że ta najbardziej doświadczana i rozpoznawana jest dopiero w momencie ludzkiego czynu, w którym i przez który człowiek ujawnia w pełni swoją podmiotowość aktualizującą się w aktach samoposiadania, samopanowania i samostanowienia.

Niestety – należy z przykrością odnotować, że nawet w Polsce, w kraju, gdzie ta myśl się zrodziła, nie cieszy się ona dzisiaj należnym szacunkiem i atencją, na co z pewnością zasługuje. Owszem kochaliśmy i kochamy św. Jana Pawła II i jest on dla nas dziś na pewno świętym przewodnikiem. Jednak już personalizm Wojtyły – będący istotnym rdzeniem również jego papieskiego nauczania – jest w Polsce wciąż niedoceniony. Tymczasem zawarty w nim iście nowatorski ładunek myśli zdolny jest przeistoczyć teorię i praktykę życia ludzkiego, wprowadzając je na zupełnie nowy poziom. I w tym sensie nie jest to rodzaj jakiegś filozoficznej „trzeciej drogi” pomiędzy przedmiotowym i pod-

* Por. R. Buttiglione, *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, (seria: Człowiek i moralność, cz. IV, red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek), Lublin 1994, s. 32.

miotowym ujmowaniem problemu człowieka. Albowiem Autor ten swoim podejściem do osoby ludzkiej przez rozumiejące doświadczenie i wieloaspektową analizę jej czynu świadomie transcenduje stare, tradycyjne, filozoficzne spory: obiektywizm–subiektywizm, realizm–idealizm czy też tomizm–fenomenologia. Co, niewątpliwie, jest ewenementem. A jednocześnie – wbrew Wittgensteinowi – przekonuje, że niekoniecznie o tym, co arcytrudne i «o czym nie można mówić – o tym trzeba milczeć»^{*}.

Być może dlatego – jak pisał przed laty T. Styczeń – niewytłumaczalny fenomen „filozoficznej refleksji Wojtyły opiera się zawsze na bezpośrednim – jak u Sokratesa – wglądzie w siebie, wyprzedzającym wszelki pogląd na człowieka”^{**}. Fundamentem dla niego jest bowiem „wejrzenie w samego siebie”, „poznanie samego siebie” i tym samym głębokie adekwatne „doświadczenie siebie” – na wzór przesłania wyrytego na kamiennym frontonie antycznej świątyni Apollina w Delfach – „*Gnothí seautón!*”.

Z tym większą więc nadzieją, że niniejszy tom stanie się nie tylko kolejnym krokiem w żmudnym budowaniu metafizycznie ugruntowanej świadomości prawdy, ale również budującą dyskusją nad intelektualnym dziedzictwem i spuścizną filozoficzną Karola Wojtyły – Jana Pawła II – zapraszamy wszystkich do uważnej lektury i wspólnego filozofowania. Czynimy to – jak mamy to zresztą w zwyczaju – wbrew utartym „modom” i krępującym recepcję pomieszczonych tutaj treści poprawnościom. Jednak zawsze w duchu odpowiedzialności za człowieka i kulturę oraz za przyszłość, którą swoim myśleniem i działaniem tworzy. W obliczu bowiem postępującej pauperyzacji dyskursu filozoficznego, dominacji relatywizmu oraz ideologizacji wielu obszarów kultury, nasza inicjatywa jawi się jako głos sprzeciwu wobec często intelektualnej miałkości rozmaitych intelektualnych debat.

Przechodząc zatem do syntetycznej prezentacji zawartości tegoż zbioru, pragniemy przypomnieć, że wchodzące w jego skład artykuły, rozprawy i studia – zgodnie z przyjętym zwyczajem – zostały ułożone według wypróbowanego, alfabetycznego klucza autorskiego. Tym razem zgromadziliśmy ich jedenaście. Podjęta w nich tematyka tradycyjnie obejmuje szerokie spektrum zagadnień, a zakres problemowy tekstów rozciąga się od zagadnień klasycznej metafizyki i ontologii, poprzez teodyceę, antropologię filozoficzną, etykę, filozofię religii,

^{*} L. Wittgenstein, *Traktat logiczno-filozoficzny*, tłum. B. Wolniewicz, red. W. Sady, Warszawa 2020, teza nr 7.

^{**} T. Styczeń, *Człowieka portret własny. Karola Wojtyły – Jana Pawła II antropologia adekwatna*, w: *O Jana Pawła II teologii ciała. Filozoficzno-teologiczne komentarze do „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich”*, red. T. Styczeń, C. Ritter, Lublin 2009, s. 9.

aż po kwestie związane z mistyką chrześcijańską, filozofią wychowania i pedagogiką, na szczegółowych rozważaniach dogmatycznych kończąc. Niezmiennie jednak wspólnym mianownikiem wszystkich tych opracowań jest ich mniejsze lub większe zakorzenienie w chrześcijańskiej myśli filozoficznej oraz odwaga w stawianiu pytań o fundamenty rzeczywistości w rozlicznych jej wymiarach. Co zresztą stanowi najbardziej ów rys charakterystyczny klasycznie uprawianej filozofii. W niniejszym tomie znajdziemy również kontynuację zainicjowanego w poprzedniej edycji bloku zatytułowanego *Studia*, który umożliwia naszym autorom publikację również bardziej rozbudowanych, zaawansowanych i pogłębianych analiz. Wierzimy, że ta – wciąż eksperymentalna – forma przyjmie się i zagości u nas na stałe, albowiem niewątpliwie pozwala ona na pełniejsze podzielenie się owocami swoich dociekań, a także złożonością podejmowanych problemów. Sprzyja ona bowiem rozwojowi dyskursu uprawianemu nie tylko w postaci mniejszych lub większych filozoficznych etud, lecz także integralnego rozumienia i referowania podejmowanych wyzwań intelektualnych. Pragniemy również zaznaczyć, że bogatą filozoficzną treścią wypełniony będzie także towarzyszący nam od samego początku i cieszący się uznaniem blok *English Papers*.

Ze względu na okolicznościowy charakter oraz dedykację szóstego tomu „Principia Philosophiae Christianae” osobie Karola Wojtyły – Jana Pawła II część pomieszczonych rozpraw znajdzie swoje usytuowanie w specjalnym bloku o nazwie *Wojtyliana*. Mają one charakter „daru”, albowiem poświęcone zostały w całości recepcji oraz rozwojowi myśli filozoficznej i teologicznej „Papieża-Polaka”. Wyjątkiem tutaj będzie jeden tekst studyjny poświęcony wnikliwym analizom zagadnień z obszaru wojtyłowskiej antropologii, który ze względu na swoją objętość zdecydowaliśmy się jednak zamieścić w zakładce *Studia*.

* * *

Niniejszy zbiór rozpraw i studiów otwiera artykuł autorstwa ks. Adama Fogelmana zatytułowany „Czy istnieje Bóg?”. *Moc argumentacyjna cudu w Richarda Swinburne’a dowodzeniu za istnieniem Boga*. W swoim tekście autor omawia filozoficzne rozważania na temat istnienia Boga prowadzone przez Richarda Swinburne’a, wybitnego brytyjskiego filozofa i przedstawiciela filozofii analitycznej. Tekst rozważa różne argumenty Swinburne’a przemawiające za istnieniem Boga, w tym argument indukcyjny, kosmologiczny, teleologiczny, z doświadczenia religijnego oraz argument oparty na cudach. Głównym tematem artykułu jest rola cudu jako dowodu na istnienie Boga. Według autora Swinburne postrzega cuda jako jeden z wielu argumentów, które przyczyniają się do uznania prawdopodobieństwa istnienia Boga. Nie twierdzi jednak, iż

te nadzwyczajne zjawiska jednoznacznie dowodzą Jego istnienia. Zamiast tego przekonuje, że cuda, w połączeniu z innymi argumentami, wyraźnie zwiększają prawdopodobieństwo prawdziwości samego teizmu. Podejście to pozostaje jednak w sferze możliwości i nie dostarcza absolutnej pewności co do istnienia Boga. Fogelman podkreśla, że kumulatywna metoda argumentacji Swinburne'a dodaje cuda do szerszych ram dowodowych, czyniąc teizm, również jako pogląd filozoficzno-religijny, spójnym i wysoce prawdopodobnym. Co nie zmienia faktu, że analiza cudów przeprowadzona przez Swinburne'a uznawana jest za dość powierzchowną, a jego filozoficzne podejście ostatecznie pozostawia kwestię istnienia Boga na poziomie bardziej sprzyjającym możliwości i nadziei, aniżeli pewności. Ostateczną konkluzją przedłożenia jest opinia, że choć argumenty Swinburne'a są wpływowe i szeroko dyskutowane, nie mogą w pełni zaspokajać ludzkiej potrzeby pewności w kwestii istnienia Boga.

Z kolei Michał Głowala w głęboko analitycznym artykule *Scholastyczny spór o naturę przyczynowości celu i jego analogony we współczesnej metafizyce analitycznej* koncentruje się na klasycznym – scholastycznym – sporze dotyczącym natury przyczynowości celowej, odpowiadając na pytanie, w jaki sposób cel powoduje działanie podjęte w zamiarze jego osiągnięcia. Głównym zagadnieniem, które podejmuje autor, jest sama problematyczność rozumienia celu, który powoduje swoje skutki ze względu na istnienie intencjonalne (jako jedynie idea, intencja myślna lub zamiar) czy też ze względu na istnienie realne (jako byt rzeczywisty). Głowala opowiada się tutaj za klasycznym stanowiskiem głoszącym, iż cel powoduje skutki z uwagi na swoje istnienie realne. Spór ten porównuje do współczesnej dyskusji w metafizyce analitycznej między internalizmem (racje działania to stany mentalne) a eksternalizmem (racje to zewnętrzne, pozamentalne obiekty). Artykuł analizuje argumenty obu stron, rozważa alternatywne rozwiązania i ostatecznie broni eksternalizmu, twierdząc, że zdolność celu do przyciągania sprawcy zależy od jego zdolności do zaspokojenia intencji oraz rzeczywistego pragnienia, które realnie zawiera się w celu. Wnioski są zgodne z klasyczną etyką filozoficzną: tylko cele, które naprawdę zaspokajają, mogą rzeczywiście przyciągać i spełniać człowieka.

W kolejnym opracowaniu, zatytułowanym *Fundamentalny lęk człowieka w myśli zen i w chrześcijaństwie na przykładzie studiów Masao Abe i Paula Tillicha. Analiza porównawcza*, autor – Piotr Lorek – podejmuje analizę ludzkiego lęku z perspektywy teologicznej i filozoficznej, porównując buddyzm zen i chrześcijaństwo protestanckie na podstawie prac Masao Abe i Paula Tillicha. Obaj myśliciele traktują lęk jako fundamentalny aspekt ludzkiej egzystencji, ale podchodzą do niego inaczej, opierając się na swoich przekonaniach świa-

topoglądowych. Według autora tekstu do kluczowych punktów w buddyzmie zen Masao Abe należy zaliczyć kilka zasadniczych aspektów, m.in. postrzeganie lęku jako doświadczenia konstytutywnego dla człowieka. Jak wykazuje Lorek, Abe twierdzi, że źródłowo lęk wynika z dualizmu między obserwatorem a obserwowanym, a dzięki temu rozróżnieniu proponuje on przewyżczenie lęku przez tzw. „podwójną negację” prowadzącą do uświadomienia pustki „ja” i w dalszej refleksji ustania lęku. Oznacza to, że Abe podkreśla symetryczną relację między byciem a niebyciem, gdzie żadne z nich nie jest nadrzędne. Z kolei w chrześcijaństwie protestanckim Paula Tillicha, jednego z najbardziej wpływowych myślicieli XX wieku, lęk również okazuje się być nieodłącznym składnikiem ludzkiej egzystencji, by nie powiedzieć natury. Piotr Lorek dowodzi, że u niemieckiego teologa i filozofa lęk wynika ze świadomości niebytu pojętego jako strach przed sytuacją graniczną (np. śmierć, poczucie winy etc.). Takie rozumienie lęku przez Tillicha prowadzi go do przeciwstawienia lęku „odwadze bycia”, czyli w ostateczności do afirmacji swojego istnienia, pomimo niezbywalnego doświadczenia obecności niebytu. Stąd – jak tłumaczy Lorek – Tillich w dość interesujący sposób podkreśla asymetryczną relację, w której bycie jest nadrzędne wobec niebytu, a nadto wspierane przez moc Boga. Podsumowując oba stanowiska, w tekście Piotra Lorka lęk zostaje zdefiniowany ontologicznie. Z perspektywy definicji zen jest zarówno negowany, jak i afirmowany, ale ostatecznie konstytuuje człowieka. Podobnie, aczkolwiek alternatywnie jest w chrześcijaństwie, gdzie lęk okazuje się integralny i pozostaje inherentny dla ludzkiej egzystencji. Tam bowiem, gdzie zen kładzie nacisk na równorzędność bycia i niebycia, chrześcijaństwo afirmuje priorytetowo bycie, bez włączenia niebycia w strukturę ludzkiego istnienia. Ostatecznie – zdaniem autora tekstu – jedynie to podejście jest właściwe dla personalizmu katolickiego, chociaż nie wyczerpuje ono pełnej definicji osoby.

Ksiądz Jerzy Tupikowski w artykule zatytułowanym *Ontyczna i poznawcza operatywność prawdy w ujęciu Jaime Luciano Balmès* pochyla się analitycznie nad filozoficznymi rozważaniami Jaime’a L. Balmès dotyczącymi prawdy i pewności sądów prawdziwościowych, koncentrując się na ich wymiarach ontologicznym i epistemicznym. Według autora eseju Balmès podkreśla zasadniczą rolę „ja” jako poznającego podmiotu w rozumieniu prawdy i rzeczywistości. Twierdzi, że prawda istnieje niezależnie od ludzkiej świadomości i pozostaje ważna nawet wtedy, gdy nie jest aktywnie kontemplowana. Zasada niesprzeczności odgrywa tu kluczową rolę, stanowiąc fundament dla uzgadniania pojęć z ich przedmiotami oraz zapewnienia niesprzecznej komunikacji „prawd realnych”. Zdaniem Tupikowskiego Balmès postrzega prawdę jako konieczny warunek wiedzy i ro-

zumienia rzeczywistości, a nie jako źródło wiedzy. Podkreśla także znaczenie oczywistości jako ostatecznego kryterium legitymizującego prawdę. Ponadto przypisuje on istnienie wrodzonego człowiekowi intelektualnego instynktu lub rodzaju „przewodnika” o charakterze boskiej inspiracji, który kieruje osobistymi aktami, nawet gdy ich racjonalność nie może być w pełni wyjaśniona. W omawianym tekście została zatem ukazana ta koncepcja filozofii Balmèsa, zgodnie z którą prawdę należy rozumieć jako niezależny fundament poznania, ostatecznie powiązany z boskim źródłem i dodatkowo wspierany przez zasady niesprzeczności i oczywistości poznawczej. Ten hiszpański filozof i socjolog argumentuje, że prawda nie jest jedynie wytworem ludzkiej świadomości czy myślenia, lecz koniecznym i konstytutywnym warunkiem zrozumienia i interpretacji świata realnego. Tupikowski podkreśla więc, iż tylko taka perspektywa prowadzi do stwierdzenia, że subiektywne „ja” nie jest wcale niezbędne dla istnienia obiektywnej rzeczywistości, co ilustruje metaforą oka i słońca, skądinąd znaną od czasów antycznych. Konkludując, w artykule autorstwa ks. Tupikowskiego prawda jest przedstawiona jako fundamentalna wartość epistemiczna, stanowiąca podstawę wszelkiej wiedzy i warunek prawdziwościowego rozumienia świata.

W kolejnym tekście niniejszego tomu opatrzonym tytułem *Uczeń w jaskini* a „παράδειγμα σοφοῦ”. *Edukacja jako wyjście z platońskiej jaskini* autor – Jacek Zieliński, wskazuje na wyzwania współczesnej edukacji, takie jak fragmentaryzacja wiedzy, erozja autorytetu nauczyciela oraz instrumentalizacja nauki. Jako „lekarstwo” proponuje więc alternatywny model pedagogiczny inspirowany wczesnochrześcijańskim systemem edukacji, a w szczególności naukami Grzegorza Cudotwórcy i Orygenes, zestawiając je ze znanym platońskim „mitem jaskini”. Zieliński ukazuje mit jaskini z intencją świadomego użycia go jako metafory pedagogicznej, odnoszącej się do ograniczeń ludzkiego poznania oraz trudności w przełamywaniu uprzedzeń dogmatycznego myślenia. Podkreśla znaczącą rolę nauczyciela jako inspirującego przewodnika, który wyprowadza uczniów z „epistemologicznej jaskini” ignorancji, stanu braku obiektywnej wiedzy czy też po prostu powierzchownej wiedzy bądź nawet niewiedzy. Jak wykazuje autor, nauczyciel, stosując metody sokratejską i dialektyczną, może inspirować uczniów do właściwie ukierunkowanej refleksji, do zadawania pytań trudnych i granicznych, poszukiwania prawdy, co *de facto* ma charakter wiedzotwórczy, a przez to istotnie wspiera on ich rozwój intelektualny i duchowy. W tekście Zielińskiego Orygenes, przypuszczalnie twórca chrześcijańskiej mistyki, został przedstawiony jako nieoceniony wzór nauczyciela, który zachęcał swoich uczniów do eksplorowania różnych systemów wiedzy, zwłaszcza

filozoficznej, krytycznego oceniania wszelkich idei oraz rozwijania otwartości na nowe perspektywy poznania. Jego podejście opierało się na stopniowym wprowadzaniu uczniów w świat wiedzy, a więc na rozbudzaniu ciekawości intelektualnej oraz podkreślaniu znaczenia autorefleksji, weryfikacji własnych przekonań na podstawie dowodów i procesu zasadnej argumentacji. Z tekstu wyłania się obraz edukacji, która nie powinna ograniczać się jedynie do biernego przyswajania informacji, ale przede wszystkim do kształtowania zdolności krytycznego myślenia, a w konsekwencji kształtowania postaw etycznych oraz skłonności do nieustannego dążenia ku mądrości i prawdzie. Artykuł sugeruje, że wczesnochrześcijański model edukacji, choćby tylko na przykładzie Orygenesa, może być cennym źródłem inspiracji dla współczesnych wyzwań edukacyjnych. Dodatkowo autor opracowania analizuje poglądy Platona i Grzegorza Cudotwórcy dotyczące przewyższania uprzedzeń w dążeniem do prawdziwej wiedzy. Jednym z ciekawszych wątków tekstu jest zapewne porównanie alegorii jaskini Platona do współczesnego systemu edukacji, przez co Zieliński wydaje się wskazywać, że dzisiejsi uczniowie często przyswajają informacje stosunkowo bezkrytycznie, pozostając – mówiąc metaforycznie – „więźniami” epistemologicznej jaskini swoich przekonań, skądinąd często błędnych. Podsumowując, artykuł mocno podkreśla znaczenie edukacji jako procesu osobistej przemiany ucznia, zwraca uwagę na kształtowanie w nim krytycznego myślenia na drodze nauki i samorozwoju, w tym także w odniesieniu do rozwoju etycznego, z negatywną oceną obojętności i bierności w przyswajaniu suchych informacji bez wartościowego znaczenia dla tegoż rozwoju. Można wnioskować, że artykuł omawia wyzwania, z jakimi niewątpliwie mierzy się nauczyciel każdej epoki, w tym ukazuje także pewien opór w dążeniu do mądrości ze strony tych, którzy bezkrytycznie trzymają się błędnych nauk i przekonań opartych bardziej na domniemaniach aniżeli sądach zgodnych z rzeczywistością i prawdą.

W ramach rozwijającego się nowego bloku tematycznego „PPC” o nazwie *Studia* ks. Piotr Mrzygłód przygotował obszerną rozprawę zatytułowaną *Od instynktu do czynu* z wyjaśniającym całość rozważań podtytułem: *Reaktywność osoby na tle źródeł „adekwatnego” filozofowania o człowieku Karola Wojtyły*. Tekst ten, mający charakter gruntownego studium badawczego, analizuje wojtyłowską filozofię człowieka, koncentrując się na rzadko podejmowanym w badaniach zagadnieniu ludzkiej „reaktywności”, które stanowi jeden z kluczowych elementów tzw. „adekwatnej antropologii”. Autor, niejako w tle, przedstawia również, w jaki sposób Wojtyła konsoliduje różne tradycje filozoficzne, w tym tomizm, fenomenologię, etykę kantowską oraz mistykę św. Jana od Krzyża, by przez to zbudować *de facto* własne, holistyczne, rozumienie

osoby ludzkiej. W tekście wyraźnie podkreślono znaczenie dynamizmu somatyczno-wegetatywnego, który wraz z dynamizmem psycho-emotywnym stanowił dla Wojtyły współkonstytutywny element ludzkiej natury. Zapewne dlatego „reaktywność” została przedstawiona nie tylko jako czysto fizjologiczne uwarunkowanie człowieka, ale przede wszystkim jako niezwykle istotny komponent ludzkiego istnienia, przyczyniający się do samoświadomości, samorealizacji, a nawet wskazujący na specyficznie rozumianą transcendencję. Zdaniem Mrzygłoda Wojtyła przekonująco argumentuje, że ciało ludzkie wraz ze swymi skomplikowanymi mechanizmami nie jest jedynie materialnym „agregatem” czy też bytem biologicznym, lecz absolutnie integralną częścią osoby ludzkiej jako istoty moralnej i duchowej. Warto podkreślić, iż studium autorstwa ks. Mrzygłoda zostało podzielone na dwie części, z których pierwsza omawia źródła antropologii filozoficznej Wojtyły, druga zaś ukazuje znaczenie samej reaktywności dla osobowego rozwoju człowieka. Referując filozoficzny „projekt” kardynała Wojtyły, autor opracowania konsekwentnie wykazuje wzajemne oddziaływanie emotywności i reaktywności, albowiem fenomeny te wpływają na złożoność i unikalność wybitnie ludzkiego doświadczenia manifestującego się nie tylko w osobie, ale również w jej czynie. Dlatego Wojtyła tak wyraźnie zwracał uwagę na potrzebę odważnej reinterpretacji roli ciała człowieka i zachodzących w nim procesów w stosunku do innych nurtów filozofowania na tle chrześcijańskiego modelu myślenia. Tym samym przestrzegał przed niebezpiecznymi skrajnościami, tzn. niebezpiecznym redukowaniem ludzkich działań wyłącznie do zjawisk behawioralnych czy tylko intencjonalnych. Stąd w rozprawie ks. Mrzygłoda dostrzega się również krytykę skrajnych podejść do rozumienia natury ludzkiej. W kontekście uzyskanych ustaleń autor ten, badając fenomenologiczną myśl Wojtyły, podkreśla rolę i znaczenie somatycznego wymiaru życia człowieka, w tym fizjologicznych odczuć obok emocjonalnych doświadczeń jako kluczowych dla poprawnego zrozumienia integralności osoby ludzkiej. W przekonaniu bowiem Krakowskiego Kardynała to holistyczne (tj. duchowo-fizyczne) doświadczenie siebie, obejmujące zarówno ciało, jak i sferę świadomościową (duszę człowieka), jest jednym z najbogatszych treściowo aspektów ludzkiej egzystencji, a zarazem doświadczeniem najdonioślejszym. Reasumując, badania Mrzygłoda prowadzą do wniosku, że to właśnie dzięki owemu doświadczeniu i zrozumieniu siebie jako istoty złożonej z duszy i ciała człowiek faktycznie przechodzi „od instynktu do czynu” – czyli do działania; przechodzi także od odczuwania do myślenia, a ostatecznie od bycia człowiekiem do stawania się osobą ludzką. Ostateczna konkluzja wydaje się tedy głosić, iż pełne, tzn. – mówiąc językiem Wojtyły

– „adekwatne” zrozumienie człowieka, każdorazowo domaga się akceptacji w nim nieredukowalnej jedności ciała i duszy. Zapewne dlatego studium ks. Mrzygłoda niemal na wszystkich swoich etapach podkreśla tę właśnie ontologiczną, źródłowo konieczną, by nie rzec istotową, współzależność fizycznych, emocjonalnych i duchowych wymiarów ludzkiej egzystencji. Co dodatkowo – w ocenie autora – prowadzi nawet do uznania transcendentnych uwarunkowań ludzkiego istnienia.

W cieszącej się dużym zainteresowaniem czytelników anglojęzycznej części „PPC” o nazwie *English Papers* odnajdujemy tym razem głęboko analityczny tekst Roberta Goczała pt. *“Quasi umbrae entium”: The nature and division of beings of reason. Suárez’s last stand for the metaphysical approach* („*Quasi umbrae entium*”: *Natura i podział bytów myślnych. Stanowisko Suáreza na rzecz podejścia metafizycznego*), który wpisuje się w scholastyczny charakter uprawiania metafizyki. Autor tegoż artykułu przeprowadza w nim szczegółową analizę metafizycznego podejścia Francisco Suáreza do koncepcji bytów myślnych (*entia rationis*), doktryny filozoficznej zakorzenionej po części w antyku, a rozwiniętej w średniowiecznej scholastyce. Z tekstu wynika, że byty myślne odnoszą się do przedmiotów zależnych od umysłu, takich jak negacje, braki czy fikcyjne obiekty intelektu, jak chimery, centaury, które nie posiadają swojego realnego istnienia, lecz istnieją jedynie jako formy czysto intencjonalne w intelekcie. Należy podkreślić, że Goczał w swym opracowaniu podkreśla historyczny rozwój tej doktryny, śledząc jej początki w rozróżnieniu Arystotelesa między bytem realnym (*ens reale*) a bytami rozumowymi, oraz jej ewolucję w myśli średniowiecznej i renesansowej (druga scholastyka). Kluczowe postacie, takie jak Gilbert de la Porrée, Tomasz z Akwinu i Thomas de Vio Cajetan, wniosły istotny wkład w tę dyskusję, Suárez zaś zaproponował kompleksowe ramy metafizyczne, które wpisują koncepcję bytów myślnych w jego szerszy system filozoficzny. W ocenie autora podejście Suáreza podkreśla epistemiczne i intencjonalne aspekty bytów myślnych, definiując je jako byty istniejące wyłącznie w intelekcie, a ściślej jako przedmioty refleksji lub drugich intencji. Twierdzi on zarazem, że byty tego rodzaju, choć nie są rzeczywiste, odgrywają kluczową rolę w zrozumieniu natury bytu i samego poznania. Należy podkreślić, że w rozumieniu Goczała kluczowe jest ustalenie, że projekt Suáreza łączy klasyczną metafizykę z metafizyką poznania, wpływając nawet na współczesną ontologię i badania filozoficzne dotyczące natury istnienia. Autor podkreśla również wkład Alexiusa Meinonga w badania nad bytami nieistniejącymi, ukazując znaczenie doktryny Suáreza dla współczesnej filozofii. Podsumowując, teoria bytów myślnych Suáreza jest przedstawiona na tle jego szerszego projek-

tu metafizycznego jako istotny i trwały wkład w metafizykę, logikę oraz epistemologię.

Tak oto przechodzimy do okolicznościowego bloku szóstego tomu „Principiów” o nazwie *Wojtyliana*, gdzie jako pierwszy odnajdujemy tekst autorstwa ks. Jacka Froniewskiego pt. *Ewolucja nauczania o Ofierze Eucharystycznej w wypowiedziach magisterialnych papieża Jana Pawła II*. Rozprawa ta omawia ewolucję nauczania papieża Jana Pawła II na temat ofiarnego wymiaru Eucharystii podczas jego 27-letniego pontyfikatu. Jej autor prezentuje transformację, jaką przeszły poglądy Jana Pawła II od teologii potrydenckiej, która akcentowała Ofiarę Eucharystyczną jako wynik realnego działania i obecności Chrystusa, do podejścia patrystycznego, koncentrującego się na anamnezie (tzn. pamiętce) jedynej ofiary Chrystusa jako przyczynie Jego obecności eucharystycznej. W ocenie ks. Froniewskiego ta istotna zmiana odzwierciedla integrację odkryć teologicznych XX wieku, zakorzenionych w badaniach biblijnych i patrystycznych, z żywą Tradycją Kościoła. Artykuł podkreśla znaczenie wkładu Jana Pawła II w teologię Eucharystii, szczególnie poprzez encyklikę *Ecclesia de Eucharistia*, która pozostaje kluczowym dokumentem w tym zakresie. Froniewski zwraca również uwagę czytelnika na ekumeniczny wymiar nauczania Papieża Polaka, który znacząco wpłynął na międzykościelny dialog teologiczny. Reasumując, należy stwierdzić, że przywoływany tutaj dokument Stolicy Apostolskiej przedstawia nauczanie Jana Pawła II o Eucharystii jako wyraźną zmianę dotychczasowego paradygmatu, która wzbogaciła rozumienie Eucharystii i jej ofiarnego wymiaru w Kościele.

W swoim esej opatrzonym tytułem „*Commercium personarum*”. *Propozycja nowego spojrzenia na małżeństwo w świetle myśli Immanuela Kanta i Jana Pawła II* ks. Zdzisław Kieliszek w dość zaskakujący sposób zestawia źródłowe rozumienia „małżeństwa” w ujęciu Immanuela Kanta i Jana Pawła II, porównując ich odmienne podejścia, a przy tym proponując nową syntezę. Z badań przeprowadzonych przez autora wynika, że Filozof z Królewca ujmuje małżeństwo jako *commercium sexuelle*, podkreślając dynamiczną relację opartą na wzajemnej wymianie (zarówno fizycznej, jak i społecznej) zachodzącej pomiędzy równymi sobie osobami. Z kolei papież Jan Paweł II definiuje małżeńskie przymierze jako *communio personarum*, koncentrując się na integralnej i duchowej wzajemności życia oraz miłości, zakorzenionej w chrześcijańskiej teologii i określającej – by użyć tutaj słów autora – „komunię osób” na podobieństwo relacji zachodzącej w Trójcy Świętej. Interesująca analiza porównawcza zaprezentowana przez ks. Kieliszka wskazuje zarówno na podobieństwa, jak i różnice między tymi podejściami. Obaj myśliciele uznają małżeństwo

za trwały związek równych sobie osób, jednak świeckie podejście Kanta kładzie nacisk na interakcję i zmienność, podczas gdy teologiczne spojrzenie Jana Pawła II podkreśla duchową doskonałość i sakramentalną jedność. Co ciekawe, w pewnym sensie autor artykułu krytykuje oba ujęcia, zauważając nadmierne skupienie Kanta na wymiarze seksualnym oraz pewną „idealizację” małżeństwa jako wspólnoty doskonałej w ujęciu Jana Pawła II. Kieliszek proponuje zatem nową koncepcję, która łączyłaby elementy obu podejść. Definicja ta miałaby przedstawiać małżeństwo jako wspólnotę równych sobie osób, podkreślając wzajemny szacunek, równość oraz wielowymiarowy charakter relacji małżeńskiej. To nowe ujęcie mogłoby „zrównoważyć” nacisk Kanta na interakcję z akcentem Jana Pawła II na duchowość i równość osobową, oferując znacznie bardziej kompleksowe rozumienie instytucji małżeństwa. Stąd autor artykułu sugeruje połączenie obu definicji w ramach nowej koncepcji jako *commercium personarum*, co ma na celu uwypuklić znaczenie równości małżonków w prawach i obowiązkach oraz wszystkich wymiarach życia małżeńskiego.

W kolejnym artykule pt. „*A na początku był św. Jan od Krzyża...*”. Doktor mistyczny w recepcji Karola Wojtyły – Jana Pawła II – ks. Mirosław Kiwka zapozna czytelnika z głęboką duchową więzią, jaka zachodzi między św. Janem Pawłem II (Karolem Wojtyłą) a św. Janem od Krzyża, hiszpańskim mistykiem i świętym karmelitą z XVI wieku. Autor tekstu podkreśla, jak znacząco św. Jan wpłynął na rozwój teologiczny i duchowy polskiego papieża, kształtując jego rozumienie ludzkiej godności, wiary oraz mistycznej relacji między Bogiem a człowiekiem. Dlatego stawia też tezę, iż Jan Paweł II postrzegał św. Jana od Krzyża jako mistrza, a nawet przyjaciela w swojej duchowej drodze, podkreślając znaczenie nauk tego wielkiego mistyka w zrozumieniu ostatecznego celu i godności ludzkiego życia. Opracowanie Kiwki wskazuje, że owo „spotkanie” Karola Wojtyły z dziełami św. Jana od Krzyża miało jako „wielkie oświecenie duchowe” znamienny wpływ na jego studia teologiczne i pogłębienie osobistej wiary. Co więcej, autor wykazał również, że Jan Paweł II przejął kluczowe elementy nauki hiszpańskiego mistyka, takie jak antropologia teologiczna, doświadczalny wymiar wiary oraz znaczenie samotności i wewnętrznego dialogu w rozwoju duchowym. To zauważalne doświadczenie intelektualno-duchowe Jana Pawła II nie tylko ukształtowało jego osobistą duchowość, ale także stało się uniwersalnym przykładem pełnego, w tym mistycznego, życia chrześcijańskiego. Podsumowując, studium ks. Kiwki podkreśla ponadczasową wartość mistycznej teologii chrześcijańskiej św. Jana od Krzyża, która akcentuje odkrywanie Boga w człowieku i zarazem człowieka w Bogu poprzez osobiste doświadczenie du-

chowe, najbardziej osobistą ze wszystkich dróg. Podejście to głęboko rezonowało z myślą św. Jana Pawła II i wpływało na jego życie, osobisty światopogląd, twórczość, nauczanie i pontyfikat.

Niniejszy tom zamyka artykuł pt. *Naturalne poznawanie Boga. Wczesny tekst Karola Wojtyły*, którego autorem jest Maciej Manikowski. Autor ten analizuje bardzo mało znany tekst filozoficzno-teologiczny tzw. „wczesnego” Wojtyły, zatytułowany *O poznawalności i poznawaniu Boga*. Tekst ten – jak wskazuje autor – został napisany między rokiem 1949 a 1951, podczas jego posługi kapłańskiej w Krakowie. Jak wynika z badań Manikowskiego, Wojtyła studiuje w nim racjonalne sposoby, dzięki którym człowiek może poznać Boga, koncentrując się na koncepcji Boga jako „Pierwszej Przyczyny”. Przyszły Krakowski Kardynał podkreśla przy tym naturalną zdolność ludzkiego rozumu do wnioskowania o istnieniu i pewnych cechach Boga przez rozumowanie *a posteriori*, tj. przechodzenie od obserwowalnych skutków do ich ostatecznej przyczyny. Kluczowe punkty artykułu obejmują analizę racjonalnego poznania istnienia Boga, istoty Boga, ukazanie kontekstu filozoficznego dla całego zagadnienia, w końcu określenie celu praktycznego w podejściu Wojtyły. Według Manikowskiego zdolność racjonalnego poznawania Boga, która wyłania się z tekstu Wojtyły, prowadzi do przekonania, że ludzki rozum, niezależnie od wiary, może dojść do wniosku, że Bóg istnieje. Rozumowanie to opiera się na analizie świata zewnętrznego i wnioskowaniu z niego o konieczności istnienia Pierwszej Przyczyny. Z kolei w zakresie poznania istoty Boga Wojtyła sugeruje, że rozum może wywnioskować jedynie pewne aspekty istoty Boga, takie jak Jego natura jako „Bytu” lub samego „Istnienia”, choć ta wiedza pozostaje wyłącznie aspektywna, analogiczna, ograniczona i ostatecznie niepełna. Natomiast kontekst filozoficzny u Wojtyły można ukazać przez jego nawiązanie do nauk Tomasza z Akwinu i kerygmatu Kościoła Katolickiego, ale także podkreślając zarazem dostrzeganą przez niego różnicę między teologią naturalną a teologią objawioną, filozofią a wiarą. W analizowanym tekście dostrzega się także krytykę skierowaną przeciwko niektórym nurtom filozofii współczesnej, w których kwestionuje się rzeczywistość świata zewnętrznego. W końcu co do celu praktycznego wczesnego tekstu Wojtyły można stwierdzić, że wykład w nim zawarty miał w istocie charakter wprowadzający i był skierowany do młodzieży krakowskiej, zachęcając ją do samodzielnego zgłębiania zagadnień filozoficznych i teologicznych. Podsumowując, Manikowski ukazuje refleksje Wojtyły jako harmonię między wiarą a rozumem, z której wyłania się obraz naturalnej drogi rozumowego poznania Boga, przy jednoczesnym uznaniu ostatecznej tajemnicy Jego istoty.

* * *

Finis coronat opus! Wszystkim Drogim Czytelnikom kolejnej – szóstej już – odsłony naszych wrocławskich „Principiów” życzymy udanej, tzn. filozoficznie sycącej lektury, i jak zawsze zapraszamy do twórczej, akademickiej wymiany myśli oraz dyskusji nad tym, co prawdziwie istotne. Nie proponujemy bowiem tutaj gotowych odpowiedzi. Proponujemy natomiast wspólną do nich drogę. Dajcie się na nią zaprosić.

Redaktorzy
Robert Goczał i ks. Piotr Mrzygłód

KS. ADAM FOGELMAN

AKADEMIA TEOLOGII KATOLICKIEJ W WARSZAWIE
WYŻSZE MIĘDZYDIECEZJALNE SEMINARIUM DUCHOWNE W CZĘSTOCHOWIE

CZY ISTNIEJE BÓG?. MOC ARGUMENTACYJNA CUDU W RICHARDA SWINBURNE'A DOWODZENIU ZA ISTNIENIEM BOGA

ABSTRAKT

Żyjący współcześnie brytyjski filozof Richard Granville Swinburne, urodzony w roku 1934, emerytowany profesor na Uniwersytecie Oksfordzkim, wykładowca filozofii chrześcijańskiej, sporą część swojej pracy intelektualnej poświęcił problematyce istnienia Boga. Jest to z pewnością bardzo istotne zagadnienie, które niepokoi ludzkie umysły od zarania dziejów. Kiedy tylko pojawiła się w starożytnej Grecji myśl filozoficzna, wraz z nią wyłonił się problem istnienia Boga. Rozwiązywany był oczywiście na miarę intelektualnych możliwości tamtych czasów, ale sam fakt jego powstania jest dowodem doniosłości tej problematyki. Zadawano sobie pytania nie tylko o istnienie Boga, ale i o jego naturę, o jego wpływ na ludzkie życie czy też o to, ilu bogów po prostu jest. Z biegiem czasu na gruncie filozofii dochodzono do monoteizmu, któremu religia żydowska, a później chrześcijaństwo dały w końcu najpełniejszy wyraz. Wciąż jednak człowiek pyta o Boga, o Jego istnienie i działanie.

Zjawisko cudu występujące w niemal każdej wielkiej religii świata jest uznawane za jeden z dowodów na istnienie bytu najwyższego, tj. Boga. Dla wielu ludzi jest to fenomen tak interesujący i ważny, że opierają swoją wiarę często przede wszystkim na zjawiskach cudownych, które są dla nich najważniejszym potwierdzeniem realności Boga. Jest to zagadnienie, które w szczególności ze swej natury rozpatrywane będzie na gruncie teologii jako na właściwym sobie. Okazuje się jednak, że tam, gdzie rolę pierwszoplanową odgrywa rozum, tj. na gruncie filozofii i to filozofii współczesnej o proveniencji analitycznej, jest również miejsce na problematykę istnienia Boga i analizę cudu.

Swinburne jest przedstawicielem brytyjskiej filozofii analitycznej, który stara się w swoisty i właściwy dla tego nurtu sposób dokonać analizy dowodów na istnienie Boga. Formułuje on różne argumenty na istnienie Boga; mówi między innymi o dowodzie indukcyjnym, o wyjaśnieniu osobowym, dowodzie kosmologicznym, teleologicznym, o dowodzie z doświadczenia religijnego, ale także w oparciu o wydarzenia cudowne, czyli o cudzie po prostu. Warto w tym miejscu przyjrzeć się nieco bliżej tej problematyce, tak ważnej dla religii i dla człowieka wierzącego. Jest to spojrzenie nieco inne niż to, do

jakiego zwykliśmy się przyzwyczaić, niemniej warto skonfrontować je z naszym rozumieniem i nie tylko poszerzyć nasze intelektualne horyzonty, ale być może jeszcze bardziej utwierdzić się w prawdzie o istnieniu Boga i Jego realnym oddziaływaniu na świat i ludzkie życie.

Słowa kluczowe: filozofia analityczna, cud, objawienie, dowód, prawdopodobieństwo, prawa przyrody, zawieszenie praw przyrody, Bóg, religia, wiara

WSTĘP

Zagadnienie religii i Boga jest tak stare, jak stary jest człowiek. Odkąd pojawił się na ziemi, wraz z nim pojawił się problem religii, która jest z pewnością starsza niż filozofia. Człowiek od samego początku zastanawiał się nad stosunkiem do Boga i w ogóle nad istnieniem samego Boga. Od wieków żyli i żyją ludzie, którzy jednak nie przyjmują Jego istnienia, równoległe z nimi żyją i żyli tacy, którzy wierzą w istnienie Boga, chcą przekonać innych do Jego istnienia, a sami są w stanie, tak jak męczennicy, oddać swoje życie w imię Boga, którego wyznają, czczą i któremu służą. Czynili tak i nadal będą czynić, przekonani o tym, że relacja człowieka do Transcendencji jest relacją fundamentalną dla ludzkiej egzystencji. Podejmując się wysiłku dowodzenia istnienia Boga na gruncie filozofii, obiera się różne metody. Jednym ze współczesnych myślicieli z kręgu filozofii anglosaskiej rozważającym zagadnienie dowodzenia istnienia Boga jest Richard Swinburne. Nawiązując do nauk szczegółowych, kieruje się on w swoim dowodzeniu metodą kumulacyjną. Jest on swoistego rodzaju „zbieraczem dowodów na istnienie Boga”, próbując przeanalizować wszystkie możliwe dowody i określić, których jest więcej; czy stwierdzających istnienie Boga, czy raczej Jego nieistnienie.

W niniejszym artykule podejmiemy próbę analizy jednego ze składników jego dowodzenia na rzecz istnienia Boga. Składnikiem tym będzie „wydarzenie cudowne w chrześcijaństwie”. W toku analiz będziemy starali się dotrzeć do odpowiedzi na pytanie: Jaką moc argumentacyjną ma cud w Swinburna dowodzeniu istnienia Boga? Jest to zagadnienie bardzo wąskie, obejmujące wyłącznie jeden ze składników w całym wachlarzu prezentowanych przez tego brytyjskiego filozofa argumentów.

Zasadniczym źródłem dla przedłożonych w toku niniejszego studium rozważań będzie praca autorstwa Swinburne’a pt.: *Czy istnieje Bóg?* Zatem zakres pracy oraz samo zagadnienie zostało celowo dość mocno zawężone, aby nieco dokładniej spojrzeć na sposób ujmowania tego właśnie argumentu przez angielskiego autora. Omawiając zagadnienie cudu, musimy oczywiście z konieczności

wkroczyć na teren teologii, bowiem ona właśnie jest naturalnym gruntem do jego rozpatrywania. Niemniej jednak samo zagadnienie podejmowane w artykule dotyczyć będzie obszaru filozofii Boga i filozofii religii.

1. NATURA CUDU.

CUD JAKO INTERWENCJA BOGA W SŁUSZNEJ SPRAWIE

Pierwszym zagadnieniem, jakie należy podjąć w naszej refleksji, jest dotarcie do tego, jak Swinburne rozumie naturę cudu. Wydaje się być to ważne dla zrozumienia całej wartości cudownego zjawiska, które ma posłużyć autorowi pracy *Czy istnieje Bóg?* do argumentacji na rzecz istnienia Boga. Jednym z aspektów wydarzenia cudownego, zdaniem Swinburne'a, jest interwencja Boga w tzw. słusznej sprawie. Bóg działa zazwyczaj przez naturalny porządek świata, podtrzymując go w istnieniu. Jednakże, jak twierdzi autor, skoro istnieje Bóg, który kocha człowieka i całe stworzenie jako swoje dzieło, to będziemy oczekiwać od Niego, aby czasem działał w sposób bardziej bezpośredni, aby niekiedy wysłuchiwał nasze szczególne prośby do Niego wprost skierowane¹.

Sam zaś Swinburne zauważa, że taka bezpośrednia interwencja Boga nie może być zbyt częsta, nie może być zwyczajnym działaniem Boga, ponieważ nie byłoby to korzystne dla samego człowieka, pisze on: „Nie będzie On zbyt często ingerował w porządek naturalny, ponieważ, gdyby to czynił, nie byłibyśmy w stanie przewidywać konsekwencji naszych działań, tracąc kontrolę nad światem i nad samym sobą”².

Warto w tym momencie zauważyć, że brytyjski filozof nie domaga się od Boga, aby dla potwierdzenia swojego istnienia nieustannie dokonywał cudów. Dostrzega i podkreśla fakt, że byłoby to szkodliwe dla samego człowieka. Gdyby Bóg nieustannie działał na mocy cudu, nie dawałby człowiekowi możliwości dokonywania wolnych wyborów życiowych i w pewien sposób powstrzymywałby człowieka w jego intelektualnym rozwoju, twierdzi Swinburne. Działania praw przyrody stymulują nas do ich poznawania, odkrywania i wykorzystywania do swoich szeroko pojętych celów. Kiedy rozpoznamy reguły, prawa rządzące przyrodą, w pewien sposób zyskujemy kontrolę nad naszymi działaniami. Możemy odtąd dokonywać wyboru między szansą nagrody a ryzykiem kary³.

¹ Por. R. Swinburne, *Czy istnieje Bóg?*, tłum. I. Ziemiński, Poznań 1999, s. 100.

² Por. tamże, s. 101.

³ Por. tamże.

Bóg, który normalnie działa w ramach natury, niekiedy łamie reguły przez siebie stanowione i w taki nadzwyczajny sposób działa w świecie. Swinburne akceptuje wiarę w to, że Bóg czasem wysłuchuje ludzkich modlitw, ale dzieje się to wówczas, gdy modlitwy te są do Niego zanoszone w słusznej sprawie⁴. Słuszna sprawa to po prostu dobro obiektywne, o które prosi Boga człowiek. Może być to dobro potrzebne samemu proszącemu o nie lub dotyczące drugiej osoby; jak choćby prośba o powrót do zdrowia. Możliwa jest też jego zdaniem sytuacja, w której Bóg niejako z własnej inicjatywy dokona cudu, aby pomóc człowiekowi w czynieniu świata lepszym. Najczęściej, jak twierdzi, może mieć to miejsce wówczas, gdy człowiek nadużyje swojej wolności i przez to mógłby jakoś zagrozić porządkowi świata⁵. Boża interwencja ma polegać tutaj na oddziaływaniu w obrębie tych dziedzin, w których prawa przyrody nie determinują konkretnych zdarzeń (prawdopodobnie nasze życie psychiczne nie jest w pełni determinowane przez prawa przyrody)⁶.

Zatem cud, w przekonaniu Swinburne'a i w ujmowanym przez nas aspekcie, jest wydarzeniem dokonywanym przez Boga, ale możliwym tylko wówczas, gdy dotyczył on będzie słusznej sprawy. Innymi słowy, możemy stwierdzić, że Bóg wysłucha naszych szczególnych próśb i dokona nadzwyczajnej interwencji, ale tylko wtedy, gdy to, o co prosimy, jest rzeczą szlachetną, dobrą dla samego człowieka i dla jego otoczenia. Cud w religiach jest zazwyczaj rozumiany jako łaskawa interwencja Boga, jest jego niezwykłym czynem dla samego dobra człowieka (najczęściej dla jego dobra doczesnego), ale również dla zbawienia człowieka. Powyższe rozumienie jest szczególnie zawarte w doktrynach bardzo rozwiniętych religii⁷.

Innym aspektem działania Boga w obrębie wydarzenia cudownego jest cud rozumiany jako spowodowane przez Boga naruszenie lub też zawieszenie praw przyrody. Warto na wstępie zaznaczyć, że w potocznym rozumieniu cud jest pojmowany właśnie jako wydarzenie, które przekracza prawa natury; to interwencja Boga, który w ten sposób przekracza prawa natury. W ujęciu biblijnym cud jednak nie jest faktem, który, odznaczając się nadzwyczajnością, sprzeciwia się prawom natury; pojęcie prawa natury jest pojęciem nowożytnym i całkowicie nieznanym światu biblijnemu⁸.

⁴ Por. tamże.

⁵ Por. tamże.

⁶ Por. tamże.

⁷ Por. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Lublin–Sandomierz 1997, s. 74.

⁸ Por. G. Piana, *Prawo naturalne*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei*, red. H. Witczyk, tłum. M. Cisowski, J. Jagiełło i in., Kielce 2000, s. 149.

Swinburne twierdzi, że cud jest wychodzącym od poszczególnych zdarzeń w historii przypuszczalnym naruszeniem praw przyrody. Jeżeli można pokazać, stwierdza nasz autor, że pewne zdarzenie „Z” pojawiło się oraz że nauka jest całkowicie niezdolna, by wytłumaczyć pojawienie się tego zdarzenia, to ma to stanowić podstawę dla przypuszczenia, że ma ono zupełnie inny rodzaj wyjaśnienia niż naukowe. Najprostszym dostępnym objaśnieniem, twierdzi dalej, jest sprawczość Boga, o ile możliwe jest założenie jakiegoś powodu dla Bożej interwencji w historię, aby sprawić, że „Z” się dokonało. To „Z” może być zdarzeniem dobrym samym w sobie, odpowiedzią na modlitwę lub zdarzeniem, które silnie wzmocniło religijne zaangażowanie ludzi. Oczywiście świadectwo historyczne, jego zdaniem, może być zawodne, ale może być też tak, że pojawienie się „Z” jest niewyjaśnione w nauce współczesnej, ale w przyszłości nauka będzie je mogła wytłumaczyć. W takiej sytuacji jesteśmy zawsze w odniesieniu do każdego dowodu czegokolwiek, mianowicie możemy się mylić. Jednakże rozsądny człowiek opiera swoje wnioski na świadectwie dostępnym współcześnie, uznając, że przyszłe świadectwo może pokazać coś zupełnie innego. Zatem, jeżeli dzisiejsze świadectwo pokazuje, że prawdopodobnie nastąpiło naruszenie praw przyrody (prawa naturalnego), to powinniśmy w to wierzyć i szukać najlepszego wyjaśnienia, jakie potrafimy znaleźć⁹.

W podobnym tonie (tzn. cud jako ewidentne zawieszenie niezmiennych praw przyrody) wypowiadał się już Dawid Hume. Twierdził on, że cud jest zakłóceniem praw przyrody. Prawa te opierają się na niewzruszonym i niezmiennym doświadczeniu, twierdził on, dlatego dowód przeciw cudom, dzięki istocie tego faktu jest tak zupełny (oczywisty), jaki można sobie w ogóle wyobrazić jakiś dowód zaczerpnięty z doświadczenia. Według Hume’a żadne świadectwo nie wystarcza do ustalenia cudu, jeśli nie jest ono tego rodzaju, że jego fałszywość byłaby jeszcze większym cudem niż fakt, który ma być na jego podstawie ustalony. Argument silniejszy, kontynuował dowodzenie, daje jedynie pewność odpowiadającą temu stopniowi siły przekonującej, która pozostaje po usunięciu siły argumentu słabszego (o słabszej sile)¹⁰.

W rozumieniu zaś teologicznym cud jest przyjmowany jako znak Boga, który jest wyrażony w empirycznej rzeczywistości świata, przez który Bóg manifestuje swoją obecność i działa, objawiając w ten sposób swoją miłość i dobroć

⁹ Por. R. Swinburne, *Dowody na istnienie Boga*, tłum. P. Kawalec, „Roczniki Filozoficzne” 1997–1998, t. XLV–XLVI, z. 2, s. 183.

¹⁰ Por. D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 2001, s. 112–113.

w celu nawiązania zbawczego dialogu z człowiekiem. Tak pojęty cud posiada swoją charakterystyczną strukturę. Wyróżniają go trzy cechy.

1. *Nadzwyczajność empiryczna*, która polega na wyróżnieniu cudu spośród innych zjawisk naturalnych, ułatwiając w ten sposób dostrzeżenie go przez człowieka.

2. *Kontekst religijny*, który tworzą osoby – cudotwórcy (Bóg) i odbiorcy znaku cudownego (człowiek).

3. *Transcendencja*, czyli pochodzenie od Boga w sposób specjalny jako skutek Jego bezpośredniej ingerencji w naturę (działanie to nie musi być sprzeczne z prawami natury; w niektórych wypadkach nawet zdarzenia naturalne mogą pełnić funkcję znaku)¹¹.

Pod pojęciem cudu najczęściej kryje się oczekiwanie na jakąś nadzwyczajną interwencję Boga w sytuacjach konkretnego zagrożenia czy po prostu w określonych trudnych sytuacjach, w jakich znalazł się człowiek czy też jakaś grupa ludzi. W tym wypadku racjonalnie nie przewiduje się możliwości działania normalnie oddziałujących sił natury, dlatego wierzący ufają, że może to spowodować tylko Bóg jako Stwórca i panujący nad całym porządkiem świata. W religii zatem istnieje przekonanie, że Bóg może czynić cuda osobiście lub przez wybranych ludzi¹². Zwykle pojmuje się go jako nadzwyczajne zjawisko odbiegające od naturalnego biegu rzeczy, co jeszcze nie przesądza o wystąpieniu zjawiska, które można by nazwać cudem. Współczesna teologia ujmuje cud jako znak Boży, w którym niezwykle element fizyczny fenomenu, uchodzącego dotąd jako cud, jest tylko nośnikiem sensu rzeczywistości nadprzyrodzonej. Natomiast w religioznawstwie, jak i w powszechnej opinii cud jest nadal redukowany do fenomenu o charakterze niezwykłości, który w istocie odbiega od normalnego funkcjonowania przyrody, co jest zubożeniem problematyki taumaturgicznej¹³.

Zdaniem brytyjskiego myśliciela istnieje wiele takich zdarzeń, których można od Boga oczekiwać, a co do których nie mamy jednoznacznej pewności, czy zachodzą one w wyniku działania nadzwyczajnej interwencji Bożej, czy też w wyniku zwyczajnego działania praw przyrody. Podaje on przykład nadzwyczajnego wyzdrowienia z choroby nowotworowej. W obliczu takiej sytuacji mogą, jego zdaniem, zaistnieć przynajmniej dwie interpretacje:

1. Osoba głęboko wierząca w Boga przypisze ten czyn właśnie nadzwyczajnej interwencji Boga, ale ateista dopatrzy się jedynie działania praw przyrody.

¹¹ Por. M. Rusecki, *Cud*, w: *Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Łódź 1999, s. 57–59.

¹² Por. G. Mensching, *Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker*, Leiden 1957, s. 33–39.

¹³ Por. M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991, s. 89–110.

2. Skoro posiadamy jakieś racje, aby przyjąć istnienie Boga, to również mamy jakieś racje, by wierzyć w to, że w niektórych sytuacjach Bóg ingeruje w dzieje oraz że niektóre z zaistniałych zdarzeń nie musiały być rezultatem działania wprost praw przyrody¹⁴.

Już w tym momencie echem odbija się specyfika rozumowania Swinburne'a, mianowicie myślenie jedynie o możliwości, o prawdopodobieństwie istnienia Boga. Skoro Bóg posiada rację, aby z nami współpracować, to ma też rację, zdaniem autora, żeby bardzo sporadycznie zawieszać prawa przyrody, które rządzą naszym życiem¹⁵. Dalej prowadzi on myśl zgodnie ze swoją koncepcją nauki, twierdząc, że: „W takim zakresie, w jakim posiadamy inne racje, by nie wierzyć w istnienie Boga, posiadamy też racje do przekonania, że ostatecznym czynnikiem determinującym zdarzenia są procesy naturalne, a stąd, że nie może zaistnieć nic, co byłoby sprzeczne z prawami przyrody”¹⁶.

I tak, zdaniem tego brytyjskiego filozofa, to wiedza wyjściowa jest ważna w ocenie tego, co wydarzyło się w konkretnych wypadkach. Musimy zatem posiadać jeszcze inne racje na rzecz tego, jaki jest świat; racje, które służą przekonaniu na rzecz istnienia bądź nieistnienia Boga. Wydaje się, że jeśli mamy jeszcze inne racje ku temu, aby przyjąć istnienie Boga, wówczas możemy mówić o tym, że w pewnych szczególnych przypadkach dochodzi do tego, że Bóg, ponieważ istnieje, to dokonuje zawieszenia praw przyrody, które sam stanowi. Wówczas wydarzenie to jest cudem, które dołącza do grupy zebranych już wcześniej argumentów potwierdzających czy bardziej uprawdopodobniających realne istnienie Boga.

2. WIARYGODNOŚĆ WYDARZEŃ CUDOWNYCH, CZYLI JAKĄ WARTOŚĆ DOWODOWĄ POSIADAJĄ ŚWIADECTWA HISTORYCZNE?

Zasadniczym zagadnieniem w kontekście cudu jako dowodu na rzecz istnienia Boga jest sama wiarygodność wydarzeń uznawanych za cudowne. Problematykę tę podejmuje Swinburne, podkreślając wagę wiedzy wyjściowej, o której już wcześniej mówił. Spełnia ona dla niego bardzo ważną rolę, jest istotnym, chociaż jak podkreśla, nie jedynym elementem dla uznania prawdziwości cudu.

¹⁴ Por. R. Swinburne, *Czy istnieje...*, dz. cyt., s. 103.

¹⁵ Por. tamże.

¹⁶ Tamże.

Dostrzega on bowiem wartość świadectw historycznych przemawiających na rzecz wydarzeń cudownych. Skoro wydarzenia takie (cudowne) będą potwierdzone przez historię, a następnie, skoro sprawcą cudów jest Bóg, to będzie można przyjąć Jego istnienie. Jednakże zestawienie ze sobą szczegółowych danych historycznych nie jest sprawą łatwą i jak pisze autor, rzadko kiedy jesteśmy w stanie osiągnąć na tej płaszczyźnie jednoznaczny werdykt¹⁷. Jednocześnie zdaniem Swinburne'a to właśnie dane historyczne mówiące o tym, co się zdarzyło, mogłoby mieć do spełnienia ważną rolę w dowodzeniu istnienia Boga.

Odnosząc się do tej kwestii, autor analizuje dość popularny przykład zjawiska lewitacji¹⁸. Wielu wiarygodnych skądinąd świadków mogłoby potwierdzić, że byli świadkami takiego niezwykle zdarzenia, lecz nadal przeciw niemu przemawia nasza wiedza na temat praw przyrody. Szczegółowe dane historyczne opisujące wydarzenia zwane lewitacją jednocześnie przemawiają przeciwko prawu grawitacji. Jeżeli pomimo prób nie będziemy w stanie doprowadzić do kolejnych lewitacji, rozumuje Swinburne, będziemy mieli podstawy do przekonania, że: „Jeżeli pierwsza miała rzeczywiście miejsce, to nie była zdarzeniem zgodnym z jakimiś, dotąd jeszcze nie odkrytymi prawami przyrody, lecz raczej, że stanowiła naruszenie bądź zawieszenie jakiegoś rzeczywistego prawa”¹⁹.

Zdaniem Swinburne'a w takich wypadkach posiadane przez nas szczegółowe dane historyczne na rzecz danego wydarzenia nie byłyby wystarczające do tego, by przeważać wyjściową wiedzę naukową dotyczącą praw przyrody. Według tej, zdarzenia takie nie mogą mieć miejsca, o ile nie posiadamy również wyjściowej wiedzy religijnej, która wskazywałaby na to, że Bóg nie tylko istnieje, ale posiada On mocną rację ku temu, ażeby ten konkretny cud sprawić²⁰. Omawiany autor wydaje się być skłonny zgodzić się, że mamy jednak dostateczne dane historyczne, aby przyjąć, że niektóre wydarzenia prawdopodobnie były cudami, ponieważ istnieje wiele danych historycznych, jak i współczesnych relacji dotyczących przypuszczalnych cudów. Zawsze jednak zatrzymuje się on na dość wygodnej i bezpiecznej dla niego samej pozycji „przypuszczenia”. Oczywiście, w obrębie zjawiska i w ogóle zagadnienia cudu wskazana jest zawsze ostrożność, ale po należytym przebadaniu danego przypadku uznaje się go za niewątpliwý cud, za bezpośrednią ingerencję Boga. Tymczasem Swinburne jakby nie chciał wyjść poza przypuszczenie. Powraca nieustannie do innych danych wyjściowych na rzecz istnienia Boga, bo jeżeli ich nie mamy, to prawa

¹⁷ Por. tamże, s. 104.

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Tamże, s. 105.

²⁰ Por. tamże.

przyrody są jedynym czynnikiem determinującym zdarzenia w świecie przyrody i wówczas istnieje bezwarunkowa racja do tego, ażeby spodziewać się, że nie ulegną one zawieszeniu²¹.

Otóż może być tak, że na danym etapie nie jesteśmy w stanie i nie odkryliśmy jeszcze tych praw przyrody, które spowodowały to, co przez ich nieznaną nazwaliśmy cudem. Lecz jeśli dostępne nam dane wskazują na to, że prawa przyrody są takie a takie, i jeśli określone zdarzenie jest z nim sprzeczne oraz jeśli nowe dane nie wskazują na to, aby przyjmowane dotąd prawa nie miały być prawdziwe, i jeśli istnieją silne dane historyczne przemawiające za prawdziwością rozpatrywanego wydarzenia, to wówczas wiara, że cud się zdarzył, zdaniem brytyjskiego filozofa, jest racjonalna²². Wobec tego, jak sądzi, istnienie szczegółowych danych historycznych, które przemawiają za naruszeniem niektórych praw przyrody jest świadectwem istnienia Boga, ale natychmiast zaznacza, że nie jest to wystarczające w argumentacji, choć ma pewne znaczenie. Dopiero wówczas, gdy te zostaną dołączone do innych, mogą być wystarczające do ustalenia istnienia Boga. Taki tok rozumowania wydaje się być zgodny z jego metodą kumulacyjnego dowodzenia istnienia Boga. Same pojedyncze dowody, w myśl tej zasady, nie są jeszcze dość mocne, ale ich sumowanie przybliża nas do coraz to mocniejszego dowodu za istnieniem Boga.

Człowiek potrzebuje pomocy w zrozumieniu swoich życiowych powinności oraz we właściwym rozpoznaniu tego, co jest dla niego dobrem najwyższym, ostatecznym. To sam Bóg, zdaniem Swinburne'a, chce nam odsłonić pewne prawdy o sobie po to, aby dać się lepiej poznać, by pomóc człowiekowi uwierzyć w swoją obecność. Wszystkie wielkie religie świata uznają zgodnie, że Bóg dokonywał i dokonuje ingerencji w życie człowieka, objawiając siebie. W ten sposób przed człowiekiem staje konieczność dokonania swoistej oceny, a nawet osądu pomiędzy tymi „konkurującymi” ze sobą religiami.

I tak, zdaniem autora, należy zbadać, co religie te głoszą jako istotę swoich doktryn. Religia, która na szeroką skalę stawiałaby w obronie grabieży i gwałtu dla przyjemności, nie może być religią prawdziwą, stwierdza autor dzieła *Czy istnieje Bóg?*. Nie zawsze jednak mamy tak dogodną sytuację i możliwość, a nawet intelektualną zdolność do tego, by rozstrzygnąć tak delikatną kwestię. Samo objawienie dotyczy spraw zbyt głębokich, zbyt delikatnych, aby mógł tutaj poradzić sobie sam ludzki rozum bez żadnego wsparcia. Potrzeba gwarancji, że to, co zostało powiedziane, ogłoszone jako objawione, rzeczywiście pochodzi

²¹ Por. tamże, s. 107.

²² Por. tamże.

od Boga²³. Taką gwarancją, zdaniem omawianego autora, jest naruszenie praw przyrody, które jest dokonane, poprzedzając proklamację domniemanego objawienia: „Takie naruszenie może zostać spowodowane jedynie przez tego, kto podtrzymuje w przedmiotach ich moc i zdolność do działania – inaczej mówiąc, Bóg. Wówczas naruszenie to będzie cudem”²⁴.

Ten tylko, kto posiada moc do podtrzymywania mocy w rzeczach, może tę moc zawiesić. Zatem, zdaniem Swinburne’a, Bóg objawia człowiekowi pewne prawdy o sobie samym, poprzedzając proklamację, jak stwierdza, domniemanego objawienia i dochodzi wówczas czy może dojść do zawieszenia praw przyrody. Prawami tymi kieruje ten, kto jest ich twórcą, kto ma władzę podtrzymywania mocy w rzeczach. Zatem takie działanie jest działaniem cudownym i jest to zarazem Boży znak Jego Objawienia. W nim Bóg objawia swoje tajemnice, odsłaniając je w stopniu przekraczającym to, co sam ludzki rozum może zrozumieć, opierając się tylko i wyłącznie na przesłankach racjonalnych²⁵. Zauważamy, że autor nasz z jednej strony jest skłonny przyjąć ten sposób manifestowania się obecności Boga czy nawet Jego realność, ale mimo tego, jakby na wszelki wypadek chce pozostawić sobie bufor bezpieczeństwa, który może go w razie czego obronić przed krytyką ze strony przeciwników. Buforem tym jest jego nieustanne powtarzanie o prawdopodobieństwie owego manifestowania się Boga w Objawieniu. W swoim toku rozumowania doprowadza nas do tego, że Objawienie w religii jest czymś realnym, ale w odpowiednim momencie zaznacza, że tak naprawdę ma to dla niego siłę prawdopodobieństwa.

Dla potwierdzenia tego rodzaju schematu argumentacji, jaką stosuje Swinburne, warto w tym miejscu przytoczyć cytat z innego słynnego dzieła tego autora, w którym podejmuje analizę dowodu kosmologicznego na istnienie Boga:

Jest całkiem możliwe, że jeśli istnieje Bóg, to robi coś takiego, co ma skończoność i złożoność wszechświata. Jest bardzo nieprawdopodobne, by istniał wszechświat nieuwarunkowany przyczynowo, ale to, że istnieje Bóg nieuwarunkowany przyczynowo, jest bodaj bardziej prawdopodobne. Istnienie świata bez Boga jest dziwne i zagadkowe. Można jednak sprawić, że staje się ono zrozumiałe, gdy założymy, że został on uczyniony przez Boga. Założenie to wprowadza prostszy początek wyjaśnienia niż założenie, że wszechświat jest nieuwarunkowany przyczynowo, i to stanowi podstawę przekonania, że to pierwsze założenie jest prawdziwe²⁶.

²³ Por. tamże, s. 109.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Por. G. Ambrosio, *Objawienie*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa...*, dz. cyt., s. 515–517.

²⁶ R. Swinburne, *The existence of God*, Oxford 2004, s. 131–132.

Analizujący te intuicje John Mackie stwierdza, potwierdzając jakby wyrażnie to, o czym i my staramy się powiedzieć, a mianowicie, że Swinburne przekonuje, że ze względu na posiadaną przez nas wiedzę wyjściową, która może teraz obejmować wszystko, co wiemy o sobie samym i o świecie, chociaż musi ona wykluczać w tym momencie wszystkie przekonania natury religijnej, bardziej prawdopodobne jest to, że miałby istnieć nieuwarunkowany Bóg, który stworzył świat, niż to, że istnieje tylko nieuwarunkowany przyczynowo wszechświat. Ten wszechświat bez Boga jako przyczyny posiadałby swoje wewnętrzne zależności przyczynowe, ale byłby pozbawiony dalszej przyczyny swoich obowiązujących faktycznie praw lub w ogóle przyczyny swojego istnienia²⁷.

Jak widzimy, Swinburne w swoim dowodzeniu istnienia Boga bardzo chętnie i jakby programowo posługuje się pojęciem prawdopodobieństwa. Wydaje się, że jego droga to droga poszukiwania argumentów wzmacniających tezę o prawdopodobieństwie istnienia Boga w kontrze do mniejszego prawdopodobieństwa Jego nieistnienia.

3. MOC ARGUMENTACYJNA CUDU

W swojej próbie argumentacji na rzecz istnienia Boga Swinburne podkreśla szczególną wagę wydarzenia, jakim jest Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Chcąc wyróżnić chrześcijaństwo spośród innych wielkich religii świata, zwraca uwagę na ten cud, który miałby uczynić chrześcijaństwo religią najbardziej prawdziwą. Będąc w ryzach myślenia Swinburne'a, istnienie Boga w obrębie chrześcijaństwa byłoby najbardziej prawdopodobne.

Stwierdza on, co następuje: „Religia chrześcijańska została oparta na przypuszczalnym cudzie Zmartwychwstania Jezusa. Jeżeli zdarzenie to przebiegło podobnie do tego, jak zostało opisane w księgach Nowego Testamentu, jako powrót do życia człowieka zmarłego w wyniku ukrzyżowania trzydzieści sześć godzin wcześniej, to oczywiście obejmuje ono zawieszenie praw przyrody, a stąd, jeśli istnieje Bóg, zostało to spowodowane przez Niego, więc było cudem”²⁸.

Wypowiedź autora pozostawia jednak pewien niedosyt, ponieważ Zmartwychwstanie jest dla niego nadal ciągle tylko „przypuszczalnym cudem”, mimo że dalej stwierdza, iż czas spisania ksiąg Nowego Testamentu, kontekst, poważne historyczne stwierdzenia wielkiego cudu, dla którego istnieją zna-

²⁷ Por. J.L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 128–129.

²⁸ Por. tamże, s. 110.

czące dane, przemawiają za jego prawdziwością²⁹. Pomimo że uważa on cud Zmartwychwstania za podstawę dla wiarygodności chrześcijaństwa i istnienia samego Boga, który dokonuje tego cudu, to jednak proponuje, aby każdy sam przeszedł badania dotyczące tej sprawy. Poleca przy tym zwrócić uwagi na trzy kwestie:

1. Oznaką racjonalności jest uwzględnienie w wyjaśnianiu wiedzy wyjściowej, tj. innych danych na temat tego, czy istnieje Bóg, który byłby zdolny do interwencji w dzieje ludzkości.

2. Zakładając, że Bóg ma rację do interwencji w dzieje ludzkości, dane potwierdzające Zmartwychwstanie muszą być wiarygodne.

3. Roszczenia chrześcijańskiego Objawienia należy porównać z roszczeniami innych religii.

Brytyjski filozof nieustannie mówi o tzw. pewnych racjach, jakie ma ktoś do uznania pewnej prawdy. Jeśli, jak mówi, domniemane Objawienie naucza o tym, co uczynił Bóg, to istnieje też jakaś umiarkowana racja ku temu, aby wierzyć, że to Objawienie jest prawdziwe. Skoro Kościół chrześcijański przepowiada taką doktrynę, to istnieje pewna racja, by to właśnie nauczanie uznać za prawdziwe, a w tym mieści się to, że Jezus Chrystus powstał z martwych. Ale może być i odwrotnie, twierdzi Swinburne. Można uważać, że posiada się rację za przyjęciem tego, że nie istnieje Bóg. Wobec tego twierdzenia na Jego temat nie są prawdziwe i tym samym posiada się rację, aby przyjąć, że nie są one objawione przez Boga, a dalej, że jakiegokolwiek zdarzenie potwierdzające ich autentyczność nie miało po prostu miejsca³⁰. W teologii katolickiej cud jest znakiem autoryzującym Boże Objawienie.

Dlatego też za św. Tomaszem z Akwinu uważa się, iż cud w sensie właściwym to coś takiego, co może uczynić tylko Bóg. Dzieje się to (cud) poza porządkiem całej stworzonej natury i to dla dobra człowieka. W takich przypadkach Bóg działa w celu potwierdzenia tego, co przewyższa poznanie przyrodzone, tzn. jest znakiem, że określona nauka pochodzi od Boga albo że dany człowiek jest święty (osiągnął świętość). Cud jest zewnętrzną, niewystarczającą przyczyną do uznania przedmiotu wiary. Jest nośnikiem Objawienia: dokonując cudów, Chrystus objawia, że jest Bogiem, Panem stworzenia i Zbawicielem³¹. Teologicznie uznaje się, że tylko Bóg może uczynić prawdziwy cud, ale jednocześnie, nie wszystko, co czyni Bóg, jest cudem. Samo choćby istnienie świata i człowie-

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. tamże, s. 112.

³¹ Por. P. Moskal, *Religia i prawda*, Lublin 2008, s. 170.

ka cudem nie jest, chociaż dawcą życia ludzkiego i ostatecznie stwórcą świata jest Bóg. Sama natura nie jest źródłem istnienia czy usprawiedliwienia grzechu. Nie zawsze wydarzenia niezwykle są cudami, może tu chodzić o działanie sił przyrody lub człowieka, ale w rachubę wchodzi, zgodnie z myślą teologiczną, nawet działanie złego ducha. Prawdziwym cudem, znakiem Bożym, może być to, co tylko Bóg może uczynić, a czymś takim jest czyn wymagający nie skończonej, ale nieskończonej mocy³².

Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa dla autora omawianego przez nas w niniejszym artykule ma stanowić jeden z ważniejszych elementów dowodowych prowadzących do afirmacji istnienia Boga. Nie ośmiela się on jednak stwierdzić w sposób jednoznaczny, że Zmartwychwstanie jest faktem niepodważalnym. Można postawić dość śmiałą tezę, że sam Swinburne zgadza się osobiście z twierdzeniem o prawdziwości Zmartwychwstania Jezusa, ale jego sposób uprawiania filozofii religii i Boga, w ciągłym nawiązaniu do kontekstów nauk szczegółowych, powstrzymuje go od wypowiedzenia tej tezy do końca i woli zatrzymać się w pół drogi. Jakby obawiał się, że przez to mógłby zostać wykluczony poza nawias społeczności naukowej. Tymczasem cud Zmartwychwstania jest rzeczywistą podstawą wiary chrześcijańskiej. Świadectwa o nim są liczne i różnorodne, poczynając od pierwotnego doświadczenia uczniów, po formuły językowe mówiące o spotkaniu ze zmartwychwstałym Jezusem, aż po świadectwo i misję głoszenia Ewangelii³³.

Problematyka wydarzeń cudownych jest podejmowana w każdej niemal wielkiej religii świata. Wierzy się, że są one powodowane przez Boga i chce się nimi posłużyć do uwierzytelnienia wiary w Boga i słuszność wyznawanej przez siebie religii. Swinburne, jak twierdzi, chce przekonać czytelnika do istnienia Boga, który jest uznawany w wielu religiach świata. Jednakże, jego zdaniem, tylko jedna religia spośród wszystkich może powiedzieć, że powstała właśnie na bazie wydarzenia czy zjawiska cudownego. Można tak twierdzić na podstawie szczegółowych danych historycznych, a religią tą jest właśnie chrześcijaństwo³⁴. Przeanalizowanie zjawisk cudownych i dotarcie do ich, mówiąc językiem Swinburne'a, wysokiego prawdopodobieństwa czyni z nich wystarczającą podstawę ku temu, aby uznać chrześcijaństwo za religię wiarygodną. Każda religia jest relacją do Boga. Nie istnieje zatem, jeśli nie ma wyraźnego odniesienia relacyjnego człowieka do Transcendencji. Toteż Bóg, którego

³² Por. tenże, *Traktat o religii*, Lublin 2014, s. 72–73.

³³ Por. F.G. Brambilla, *Zmartwychwstanie*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa...*, dz. cyt., s. 791–792.

³⁴ Por. R. Swinburne, *Czy istnieje...*, dz. cyt., s. 110.

prezentuje chrześcijaństwo, a który jest sprawcą cudów, musi być wobec tego prawdziwy, musi istnieć realnie.

Spośród wszystkich znanych wydarzeń nadzwyczajnych (cudów) cud Zmartwychwstania jest dla omawianego w artykule autora niejako „cudem założycielskim” i bazą religii chrześcijańskiej. Ale nie tylko Zmartwychwstanie, bo również inne zjawiska cudowne, spowodowane mocą Boga stanowią bazę wiarygodności chrześcijaństwa. Swinburne pisze:

Wniosek mój jest następujący – jeżeli czytelnik zgadza się z moim sądem, iż istnieją poważne dane historyczne, potwierdzające założycielski cud chrześcijaństwa, czyli Zmartwychwstanie; a także zgadza się, że istnieje jakiś (bez względu na to jak znikomy) stopień wiarygodności chrześcijańskiego nauczania, to – skoro takiego naruszenia praw przyrody w przypadku, gdyby istniał Bóg, należałoby oczekiwać – dane potwierdzające wspomniany cud dostarczają zarazem dalszej racji za istnieniem Boga³⁵.

Zatem wydarzenia cudowne, a zwłaszcza Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa to bardzo ważny etap dowodzenia przez Swinburne’a i wykazania wiarygodności chrześcijaństwa, a tym samym Boga. To, co głosi nauka chrześcijańska i chrześcijaństwo, w ogóle w swojej doktrynie nie jest gołosłowne, nie jest jedynie projektem człowieka. Istota chrześcijaństwa i to, co z niego wynika, ma swoje potwierdzenie w zjawiskach cudownych, które są jakby głosem Boga potwierdzającym to, co głosi Kościół.

Z przeprowadzonej analizy tekstu Swinburne’a wynika, że jego zdaniem moc argumentacyjna tkwiąca w wydarzeniach cudownych jest duża, a może nawet spełnia rolę fundamentalną dla argumentów mających uprawomocnić twierdzenie o istnieniu Boga. Autor zwraca uwagę na fakt, że wydarzenia o statusie cudowności występują co prawda w wielu innych religiach, a na pewno we wszystkich wielkich religiach świata, ale w żadnej z nich nie pełnią takiej roli, jak w religii chrześcijańskiej. Tutaj Bóg, jakby sam we właściwy tylko sobie sposób (cud Zmartwychwstania), potwierdza swoją realność, obecność i moc.

PODSUMOWANIE I WNIOSKI

Jaką moc argumentacyjną posiada zjawisko cudowne? Takie pytanie stawia sobie z pewnością wielu poszukujących wiary w Boga ludzi, a może i tych, którzy już afirmują Jego istnienie, a chcą jeszcze bardziej wnikać w tajemnicę

³⁵ Tamże, s. 112.

i rzeczywistość wiary i Boga. Pytanie to postawił również brytyjski filozof Swinburne w książce pt.: *Czy istnieje Bóg?*

Rozpoczynając od analizy cudu jako takiego, podążając w ślad za autorem przez wiarygodność wydarzeń cudownych, staraliśmy się dotrzeć do jego odpowiedzi na pytanie, jaką moc posiada cud w argumentacji za istnieniem Boga. Z naszych analiz wyłania się wniosek, że dla tego filozofa cud jako taki jest tylko jednym z dowodów na prawdopodobieństwo istnienia Boga, a samo wykazanie jego prawdziwości posłużyło mu do podwyższenia stopnia prawdopodobieństwa istnienia Boga. Moc argumentacyjna cudu spełniałaby swoją rolę tylko w połączeniu z innymi argumentami. W całym swoim dowodzeniu i argumentacji Swinburne nie wychodzi poza obszar prawdopodobieństwa.

W analizowanym dziele nie odważył się ani razu na jednoznaczne stwierdzenie, że istnienie cudu potwierdza istnienie Boga. Zawsze pozostaje przy stwierdzeniu, że podwyższa stopień prawdopodobieństwa. Posługując się metodą kumulacyjną, dołączył on cud do wielu innych argumentów na rzecz istnienia Boga, które już miał, i w ten sposób posunął się jakby o krok do przodu. Celowo wąsko potraktowane zagadnienie niniejszego artykułu daje obraz tego, co robi w swojej filozofii Boga autor dzieła *Czy istnieje Bóg?*. Nie udowadnia on mianowicie istnienia samego Boga, ale ogranicza się jedynie do wykazania spójności teizmu. Po prostu, po przeanalizowaniu wszystkich nasuwających się „za” i „przeciw” więcej w danej chwili jest argumentów „za” i teizm wydaje się być dzięki temu, na ten przynajmniej moment niesprzeczny, a nawet spójny, a zatem wysoce prawdopodobny. A cud jedynie jeszcze bardziej owo prawdopodobieństwo podwyższa, nie mając jednocześnie takiej mocy, aby w sposób jednoznaczny przyczynić się do pewności tezy, że istnieje Bóg.

Wobec tego cud, to jeszcze jedna „cegiełka” pomocna w utwierdzeniu się, że teizm jest wysoce prawdopodobny. Zagadnienie cudu uważa on za ważne, ale jego analizy cudu wydają się być w tym dziele dość pobieżne. Sam Swinburne i jego filozoficzne enuncjacje są we współczesnych środowiskach filozoficznych bardzo modne i chociaż jego koncepcja zdaje się nie wyjaśniać w pełni kwestii istnienia bądź nieistnienia Boga, to warto pochylić się nad tego typu myśleniem po to, aby wiedzieć, na czym polega taka próba argumentacji, którą tak wielu się dziś zachwyca, a która, jak się wydaje, w konsekwencji nie dowodzi tego, co zamierza. Pozostawia nas wciąż jedynie na poziomie prawdopodobieństwa i nie idzie dalej. A wydaje się, że człowiek jako byt racjonalny, duchowo-cielesny, potrzebuje i poszukuje czegoś więcej, jakiejś formy pewności.

BIBLIOGRAFIA

- Ambrosio G., *Objawienie*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei*, red. H. Witczyk, tłum. M. Cisowski, J. Jagiełło i inni, Kielce 2000, s. 515–517.
- Brambilla F.G., *Zmartwychwstanie*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei*, red. H. Witczyk, tłum. M. Cisowski, J. Jagiełło i inni, Kielce 2000, s. 791–792.
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 2001.
- Mackie J.L., *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997.
- Mensching G., *Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker*, Leiden 1957.
- Moskal P., *Religia i prawda*, Lublin 2008.
- Moskal P., *Traktat o religii*, Lublin 2014.
- Piana G., *Prawo naturalne*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei*, red. H. Witczyk, tłum. M. Cisowski, J. Jagiełło i inni, Kielce 2000, s. 149–150.
- Rusecki M., *Istota i geneza religii*, Lublin–Sandomierz 1997.
- Rusecki M., *Cud*, w: *Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Łódź 1999, s. 57–59.
- Rusecki M., *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991.
- Swinburne R., *Czy istnieje Bóg?*, tłum. I. Ziemiński, Poznań 1999.
- Swinburne R., *Dowody na istnienie Boga*, tłum. P. Kawalec, „Roczniki Filozoficzne” 1997–1998, t. XLV–XLVI, z. 2, s. 173–185.
- Swinburne R., *The existence of God*, Oxford 2004.

DOES GOD EXIST?. THE ARGUMENTATIVE
POWER OF A MIRACLE
IN RICHARD SWINBURNE’S PROOF
OF THE EXISTENCE OF GOD

Summary

From the beginning of philosophical thought, man has been pondering not only about himself, but also about who or what has brought him into the world, and what governs this world. The analysis of reality has led human thought to the answer that the “creator” of the world and everything in it is God. From this moment on, the subject of intellectual contemplation became the problem of His existence and possible evidence that He really exists. Richard Swinburne, an English philosopher associated with the Ox-

ford environment, as a representative of contemporary analytical philosophy, took on this task, indicating that based on various reasons, he can contribute to the probable existence of God. One of the proofs increasing the likelihood of His existence is a miracle. In this article, we aim to present the analysis of the miracle as evidence for the existence of God as conducted by Swinburne in his book titled *Is There a God?* The phenomenon of the occurrence of a miracle in its conception, if true, makes it more likely that a person can accept the existence of God. A miracle is understood by him as a suspension of the laws of nature caused by God in a given case, which, if it cannot be explained by available scientific knowledge, is probably a miracle performed by God. Swinburne concludes that this fact indicates that God probably exists.

Keywords: analytical philosophy, miracle, revelation, evidence, probability, laws of nature, suspension of the laws of nature, God, religion, faith

NOTA O AUTORZE

Ks. dr Adam FOGELMAN – filozof i teolog. Absolwent Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Wykładowca dyscyplin filozoficznych w Międzydiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Częstochowie afiliowanym do Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Członek Komisji Bioetycznej przy częstochowskiej Izbie Lekarskiej. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół zagadnień etycznych analizowanych w kontekście współczesnych wyzwań cywilizacyjnych, a także zagadnień z zakresu teorii poznania, filozofii Boga i metafizyki klasycznej.

MICHAŁ GŁOWAŁA
UNIwersytet Wrocławski

SCHOLASTYCZNY SPÓR O NATURĘ PRZYCZYNOWOŚCI CELU I JEGO ANALOGONII WE WSPÓŁCZESNEJ METAFIZYCE ANALITYCZNEJ

ABSTRAKT

W artykule przedstawiam klasyczny scholastyczny spór dotyczący tego, w jaki dokładniej sposób cel działania *powoduje* czy też *jest przyczyną* działania podjętego dla tego celu – zarówno w wypadku sprawców świadomych celu, jak i w przypadkach celowości nieświadomionej. W szczególności skupiam się na klasycznym pytaniu, czy cel powoduje swój skutek (działanie podjęte dla tego celu) z uwagi na swoje istnienie intencjonalne (*secundum esse intentionale*), czy też z uwagi na swoje istnienie realne (*secundum esse reale*). Celem artykułu jest zarówno prezentacja samego sporu, jak i rozstrzygnięcie go na korzyść klasycznego stanowiska, że cel powoduje skutki z uwagi na swoje istnienie realne. Wyrażnym odpowiednikiem wspomnianego sporu scholastycznego we współczesnej metafizyce analitycznej jest spór między internalizmem w kwestii racji działania (Donald Davidson) a eksternalizmem w tej właśnie kwestii (Jonathan Dancy, Edward J. Lowe); zgodnie z pierwszym stanowiskiem racje, dla których sprawca działa, są zasadniczo stanami mentalnymi sprawcy; zgodnie z drugim – są one zasadniczo obiektami pozamentalnymi. W artykule najpierw podaję samo szczegółowe sformułowanie problemu oraz jego odpowiednika w metafizyce analitycznej. W kolejnych częściach przedstawiam: (i) klasyczne argumenty na rzecz stanowiska, że cel powoduje skutek z uwagi na swoje istnienie intencjonalne, oraz paralelne argumenty na rzecz internalizmu; (ii) klasyczne argumenty na rzecz stanowiska, że cel powoduje skutek z uwagi na swoje istnienie realne, oraz paralelne argumenty na rzecz eksternalizmu; (iii) możliwość rozstrzygnięcia innych niż eksternalizm i internalizm; (iv) finalny argument na rzecz stanowiska, że cel powoduje skutki z uwagi na swoje istnienie realne (na rzecz eksternalizmu) oraz odparcie argumentów na rzecz internalizmu.

Słowa kluczowe: przyczyna celowa, scholastyka, istnienie realne, istnienie intencjonalne

1. UWAGI WSTĘPNE

Powszechnie wiadomo, że Arystoteles przypisuje celowość nie tylko działaniom ludzkim, ale także działaniom wszelkich innych podmiotów, ożywionych i nieożywionych – w szczególności więc upatruje celowości w całej przyrodzie. Co więcej, Arystoteles cel działania uznaje nie tyle za wtórny wobec działania skutek, ile raczej za jego przyczynę, coś względem działania pierwotnego. Do takiego rodzaju przyczyny odwołujemy się w wyjaśnieniach teleologicznych lub funkcjonalnych. Nowożytna nauka i filozofia zaś odrzuca celowość w przyrodzie, a także odmawia celowi charakteru przyczyny; wyjaśnienia funkcjonalne są wprawdzie popularne w pewnych dziedzinach humanistyki, z perspektywy jednak uznawanej za bardziej fundamentalną są często traktowane z pewną podejrzliwością.

U podstaw tego powszechnie znanego kontrastu między tradycją arystotelesowską a nowożytnością tkwią jednak pewne głębokie komplikacje dotyczące tego, na czym w ogóle celowość polega, oraz w jaki sposób i w jakim sensie cel działania może być uznawany za przyczynę tego działania. Komplikacje te dotyczą także, jeśli nie przede wszystkim, celowości w działaniach ludzkich, nie tylko celowości działań sprawców pozbawionych poznania. Aparatura pojęciowa, która potrzebna jest do adekwatnego opisu celowości i przyczynowej roli celu, a tym bardziej do jakichś dyskusji na ich temat, jest bardziej skomplikowana, aniżeli mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać. Dlatego też tradycja nowożytna nie tyle odrzuca pewne klasyczne tezy dotyczące celowości; traci ona raczej zdolność szczegółowej racjonalnej dyskusji na temat celowości.

W kontekście takiej – oczywiście kontrowersyjnej – tezy ogólnej przedstawiam tutaj późnoscholastyczną dyskusję na temat pewnego szczegółowego problemu dotyczącego celowości i przyczynowości celowej w obszarze działań sprawców świadomych. Dyskusja ta posiada, co ciekawe, pewien wyrazisty odpowiednik we współczesnej analitycznej metafizyce działania, dokładniej – w teorii racji, w imię których sprawca działa (*reasons for action*). Przedstawiam więc także pewne aspekty tego drugiego sporu, choć zasadniczo skupiam się na problematyce scholastycznej. Argumentuję tu także na rzecz klasycznego rozstrzygnięcia tego problemu.

W części 2 zatem przedstawiam samo sformułowanie tego problemu szczegółowego oraz jego współczesnego analogonu; w częściach 3 i 4 – klasyczne argumenty na rzecz dwóch podstawowych jego rozstrzygnięć, nieklasycznego i klasycznego; w części 5 – możliwość innych rozwiązań poza podstawową opozycją. W części 6 wreszcie odpieram argumenty przeciwko stanowisku klasycznemu i przedstawiam jego rozstrzygającą obronę.

2. PROBLEM: W JAKI SPOSÓB CEL POWODUJE SKUTEK?

Rozważmy prosty przykład, który pozwala zilustrować kilka podstawowych problemów związanych z celowością, w tym zwłaszcza ten, który zamierzam tu rozważyć. Przypuśćmy, że lekarz podaje komuś pewien specyfik, na przykład nitroglicerynę, po to, aby rozszerzyć mu tętnice wieńcowe. Rozszerzenie tętnic jest więc celem działania lekarza; według klasycznej arystotelesowskiej doktryny przyczynowości rozszerzenie naczyń krwionośnych jest nie tylko skutkiem podania nitrogliceryny, czymś wobec podania wtórnym, ale właśnie przyczyną jej podania. Wyrażamy tę przyczynowość, powiadając, że cel w pewien sposób porusza (*mouet*) sprawcę; w polszczyźnie najlepiej chyba powiedzieć, że cel sprawcę *pociąga* i w ten właśnie sposób powoduje jego działanie. Oczywiście podanie nitrogliceryny ma również inne skutki – jak mówimy, skutki uboczne. Przykładowo, dość często wywołuje ból głowy, w niektórych przypadkach zaś może prowadzić do śmierci. W myśl klasycznej doktryny celowości owe skutki uboczne są czymś wtórnym wobec podania nitrogliceryny i nie są przyczyną jej podania – chyba że wchodzi w grę złośliwe podanie nitrogliceryny po to właśnie, by wywołać ból głowy czy nawet śmierć. Złośliwiec taki mógłby wprowadzić zaklinać się, że jego celem było rozszerzenie naczyń wieńcowych – jednak to byłoby właśnie nieprawdą, jedynie wtórną racjonalizacją maskującą jego faktyczne cele, gdyby w samej rzeczy tym, co go pociągało i powodowało jego działania, był raczej ból głowy czy też śmierć pacjenta.

Skupmy się jednak na przypadku bardziej standardowym i przyjmijmy, że celem podania nitrogliceryny jest rzeczywiście rozszerzenie naczyń wieńcowych; że w samej rzeczy po to właśnie nitrogliceryna została komuś podana. Można powiedzieć ogólnie, że rozszerzenie naczyń wieńcowych jest rzeczywistym celem, a nie jedynie skutkiem, z uwagi na to, że pozostaje z podaniem nitrogliceryny w pewnym specjalnym związku; natomiast ból głowy czy śmierć pacjenta w takim związku z podaniem nitrogliceryny zwykle nie pozostają – i właśnie wtedy, kiedy nie pozostają, są skutkami ubocznymi podania leku, a nie jego celami. Możemy zapytać teraz, na czym polega ten specjalny związek łączący podanie nitrogliceryny z rozszerzeniem naczyń wieńcowych, na mocy którego rozszerzenie naczyń jest celem podania nitrogliceryny, pociąga sprawcę i w samej rzeczy powoduje podanie przezeń nitrogliceryny. Jest to ogólne pytanie o to, na czym dokładniej polega przyczynowa rola celu: w jaki sposób pociąga on sprawcę i powoduje jego działanie.

Tutaj będzie nas interesować szczególny aspekt tego pytania o rolę przyczynową celu. Możemy mianowicie zwrócić uwagę, że cel – rozszerzenie naczyń

wieńcowych – występuje w działaniu dwojako. Po pierwsze, gdy wskutek działania nitrogliceryny faktycznie dochodzi do rozszerzenia naczyń wieńcowych, pojawia się rzeczywiste istnienie celu (jak mawiali scholastycy: jego *esse reale*). Po drugie jednak, już wcześniej lekarz, który świadomie podaje nitroglicerynę w takim właśnie celu, ma pewne pojęcie rozszerzenia naczyń wieńcowych; w takim dokładnie sensie można powiedzieć, że rozszerzenie naczyń wieńcowych występuje w pewien sposób w umyśle tego lekarza; występuje wówczas, jak powiadali scholastycy, w istnieniu intencjonalnym (w *esse intentionale*). Krótko mówiąc, rozszerzeniu tętnic wieńcowych można przypisać z jednej strony istnienie rzeczywiste – w układzie krążenia konkretnej osoby, z drugiej strony zaś istnienie intencjonalne w umyśle konkretnego medyka.

Każdy z tych rodzajów istnienia ma swoje specyficzne przyczyny i skutki: z jednej strony mamy więc przyczyny i skutki rzeczywistego rozszerzenia tętnic wieńcowych (wchodzą tu w grę głównie okoliczności fizjologiczne i farmakologiczne), z drugiej – przyczyny i skutki posiadania pewnej idei rozszerzenia tętnic wieńcowych (wchodzą tu w grę głównie pewne okoliczności dydaktyki i pracy naukowej na uczelniach medycznych, gdzie zaszczepia się ludziom pojęcie rozszerzenia tętnic wieńcowych). Innymi słowy, rozszerzenie tętnic wieńcowych zarówno w swoim istnieniu realnym, jak i w swoim istnieniu intencjonalnym, odgrywa wiele ról przyczynowych, specyficznych dla danego rodzaju istnienia.

Zasadnicze pytanie dotyczące przyczynowości celowej brzmi teraz: Czy rozszerzenie tętnic wieńcowych w konkretnym przypadku leczenia odgrywa rolę *przyczyny celowej* (pociąga sprawcę, powodując jego działanie) z uwagi na swoje istnienie realne, czy też raczej z uwagi na swoje istnienie intencjonalne? Ogólniej: Czy cel odgrywa swą rolę przyczynową ze względu na swoje istnienie realne wywołane przez sprawcę, czy też raczej ze względu na swoje istnienie intencjonalne w samym umyśle sprawcy?¹ Aversa formułuje ten problem następująco:

¹ A oto lista przykładowych scholastycznych opracowań tego pytania: R. Aversa, *Philosophia metaphysicam physicamque complectens*, t. 1, Romae 1625, q. 13, s. 6: „*Per quid finis causet: an secundum suum esse reale, vel secundum esse cognitum*”; P. Fonseca, *Commentaria in libros metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, t. 2, Lugduni 1601, lib. 5, c. 2, q. 11: „*Num finis sit causa secundum esse intentionale, quod vocant, an vero secundum esse reale*”; A. Rubio, *Commentarii de Aristotelis de Physico auditu seu auscultatione*, Coloniae 1629, lib. 2, tract. 5, q. 5: „*An finis moveat voluntatem secundum esse reale, vel secundum esse cognitum*”; F. Suárez, *Disputationes metaphysicae* (*Opera omnia*, t. 25, Parisiis 1861), disp. 23, s. 8: „*Utrum finis moveat secundum suum esse reale, vel secundum esse cognitum*”; B. Mastri, B. Belluto, *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*, Venetiis 1727, *Physica*, disp. 7, q. 8, art. 4: „*An finis moveat secundum esse reale, vel cognitum*”; Collegium Complutense Disalceatorum Fratrum, *Commentaria in octo libros*

Pozostaje wskazać, przez co, czyli przez które swoje istnienie, cel powoduje [skutek]. Racją zaś trudności jest to, że celowi przysługuje dwojakie istnienie, jedno realne i na zewnątrz, drugie intencjonalne i w duszy, określane mianem istnienia poznawczego; na przykład zdrowie, które jest celem chorego, można rozważać z jednej strony o tyle, o ile występuje realnie w samej rzeczy, albo o tyle, o ile pozostaje w ujęciu chorego, który w ten właśnie sposób doprowadzany jest do pragnienia zdrowia i do jego osiągnięcia. Wątpliwość tkwi więc w tym, czy cel, w tym przypadku zdrowie, powoduje [skutek] wedle swego istnienia realnego, czy też wedle istnienia poznawczego².

Dwa główne opozycyjne rozważania tego problemu wyglądają następująco. Z jednej strony można twierdzić, że cel odgrywa swą przyczynową rolę z uwagi na swoje istnienie intencjonalne; że to, co wyróżnia cel, co odróżnia go od skutków ubocznych, wiąże się właśnie z jego istnieniem intencjonalnym w umyśle sprawcy. Można powiedzieć: pytanie o to, jaki jest cel działania, to pytanie o to, z jaką myślą jest ono wykonywane (przykładowo: z myślą o rozszerzeniu tętnic lub o bólu głowy); gdy zaś mówimy, że cel pociąga sprawcę do działania, mamy na myśli to, że myśl o celu sprawcę do działania popycha. Takie stanowisko – można określić je mianem nieklasycznego – bywa przypisywane Awicennie. Z drugiej strony można twierdzić, że cel odgrywa rolę przyczyny *celowej* z uwagi na swe istnienie realne; z uwagi na istnienie intencjonalne cel może wywoływać działanie jako jego przyczyna *sprawcza*, nie zaś *celowa*; może do działania popychać, właśnie jako przyczyna *sprawcza*, ale nie do niego pociągać jako przyczyna *celowa*. Jest to stanowisko klasyczne uznawane przez większość scholastyków. Istnieją także odpowiedzi pośrednie, w różne sposoby niuansowane.

Analogiczny problem spotykamy we współczesnej analitycznej filozofii działania w związku z dyskusją nad racjami, w imię których sprawca działa (*reasons for action*). Chodzi tu nie tyle o racje, które w ogólności mogłyby uzasadniać dane działanie, ale raczej o te racje faktycznie danego sprawcę w danej sytuacji motywujące, i w imię których faktycznie w danych okolicznościach podejmuje on działanie. Przykładowo więc, w rozważanym tu przypadku standardowym rozszerzenie naczyń wieńcowych jest faktycznie racją podania nitrogliceryny, we

Physicorum, Lugduni 1651, disp. 14, q. 4: „*Utrum finis moveat voluntatem secundum suum esse reale, an vero secundum esse apprehensum*”.

² „*superest assignandum, per quidnam, seu per quodnam suum esse, finis causat. Et ratio difficultatis est: quia finis habet duplex esse, unum reale et ad extra, aliud intentionale et in anima quod dicitur esse cognitum: verbi gratia sanitas, quae est finis aegroti, potest considerari, vel ut realiter est a parte rei, vel ut manet in apprehensione infirmi, qui sic inducitur ad desiderandam et procurandam sanitatem. Dubium ergo est, num finis, et in casu posito sanitas, causet secundum suum esse reale, vel secundum esse cognitum*”.

wskazanych zaś wyżej przypadkach złośliwości faktyczną racją podania nitrogliceryny byłoby wywołanie bólu głowy lub wręcz śmierci, nie zaś rozszerzenie naczyń wieńcowych.

Tak rozumiane pojęcie racji, dla której działa sprawca, jest bliskie klasycznemu pojęciu celu. Nie przesądzam, jak daleko rozciąga się podobieństwo między nimi. Ważne w tej chwili jest to, że w teorii racji, dla których sprawcy podejmują działania, dyskutowany jest problem ściśle analogiczny do wyżej wskazanej kwestii przyczynowości celu. Wracając do przykładu standardowego przypadku podania nitrogliceryny, można zapytać, czy racją jej podania jest samo faktyczne rozszerzenie tętnic wieńcowych, czy też raczej myśl o tym rozszerzeniu; innymi słowy, czy racje, w imię których działają sprawcy, są zasadniczo pewnymi stanami pozamentalnymi – na przykład określonym stanem czyjegoś układu krążenia – czy też raczej są zasadniczo stanami mentalnymi, na przykład posiadaniem czy też używaniem pojęcia rozszerzenia naczyń wieńcowych³. Odpowiedź pierwszą można określić jako pewien rodzaj *eksternalizmu*, głoszącego, że racje są zasadniczo obiektami pozamentalnymi; takiego eksternalizmu bronią Jonathan Dancy czy Edward J. Lowe. Odpowiedź druga – jako pewien rodzaj *internalizmu* głoszącego, że racje, które odgrywają motywacyjną rolę w działaniach, są zasadniczo pewnymi stanami mentalnymi sprawcy; tego rodzaju internalizmu broni Donald Davidson.

Z uwagi na tę analogię wskazane wyżej dwa stanowiska co do przyczynowości celu będę dalej określał krótko, dla wygody, mianem eksternalizmu i internalizmu co do celowości (podczas gdy wspomniane stanowiska Lowego i Davidsona określam jako eksternalizm i internalizm co do racji). Eksternalizm co do celowości głosi więc, że cel odgrywa swą rolę przyczynową z uwagi na swe istnienie realne, poza umysłem; internalizm natomiast co do celowości głosi, że cel odgrywa swą rolę przyczynową z uwagi na swe istnienie intencjonalne.

Przyjęta tu terminologia jest pod kilkoma względami zasadniczo sztuczna. Pojęcia eksternalizmu i internalizmu nie bywają bowiem stosowane w kontekście analizowanego tu sporu scholastycznego. W kontekście zaś współczesnej analitycznej metafizyki umysłu i działania terminy „eksternalizm” i „interna-

³ Ponieważ dyskusja w filozofii analitycznej, skądinąd bardzo obszerna, nie jest tu pierwszorzędnym przedmiotem rozważań, ograniczę się do wskazania kilku podstawowych tekstów: D. Davidson, *Actions, Reasons, and Causes*, w: D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford 2001, s. 3–19; D. Davidson, *Freedom to Act*, tamże, s. 63–81; J. Dancy, *Practical Reality*, Oxford 2002, zwłaszcza rozdz.: 4 (*The Theory of Motivating States*), 5 (*Acting for a Good Reason*) oraz 6 (*As I Believe*); E.J. Lowe, *The Will as a Rational Free Power*, w: *Powers and Capacities in Philosophy. The New Aristotelianism*, eds. J. Groff, J. Greco, New York 2013, s. 172–185.

lizm” są używane w bardzo różnych znaczeniach, a to, które tu proponuję, nie należy wcale do częstych (to, co opisuję tu mianem internalizmu co do racji, Dancy określa raczej mianem psychologizmu). Decyduję się tu jednak na tę wielorako sztuczną konwencję z jednej strony dla terminologicznej wygody, z drugiej strony zaś z uwagi na to, że istnieje jednak, jak sądzę, pewne głębokie pokrewieństwo między stanowiskami, które określam tu mianem internalizmu (eksternalizmu) co do celowości i co do racji, oraz między nimi a innymi postaciami internalizmu (eksternalizmu).

3. GŁÓWNE ARGUMENTY NA RZECZ INTERNALIZMU CO DO CELOWOŚCI I CO DO RACJI

Ponieważ z perspektywy nowożytnej internalizm wydaje się chyba bardziej intuicyjny, prezentację argumentów warto zacząć właśnie od niego, aby potem w sposób bardziej dobitny dało się zaprezentować stanowisko eksternalistyczne. Istnieje co najmniej sześć klasycznych argumentów na rzecz internalizmu co do celowości, które przedstawiam poniżej.

(Int1) Poznanie celu jest *konieczne* do tego, by był on przyczyną celową działania świadomego, przy czym konieczność ta wydaje się silna i wypływająca z samej istoty celowości⁴. Można oczywiście dyskutować o tym, jak silna jest ta konieczność. W jakim sensie jest niemożliwe, aby ktoś podał nitroglicerynę w celu rozszerzenia naczyń wieńcowych, nie mając pojęcia o naczyniach wieńcowych? W skrajnej wersji ktoś mógłby utrzymywać, że jest w ogóle logicznie niemożliwe, aby w działaniu podmiotu niepoznającego zachodziła jakakolwiek przyczynowość celowa. Ta skrajna przesłanka wydaje się jednak mało wiarygodna z uwagi na to, że w wielu dziedzinach wiarygodne są wyjaśnienia funkcjonalne. Ciekawsze pytanie brzmi, czy jest logicznie możliwe, aby działanie wolne i świadome mogło mieć rzeczywiście pewien cel, choć sprawca nie jest tego celu w ogóle świadomy. Różne odmiany nowożytnego funkcjonalizmu odpowiadają na to pytanie twierdząco; odwołują się jednak one zwykle do sytuacji, w której pewien sprawca działa celowo w sposób bezwiedny, ponieważ jest sterowany przez pewną wyższą rozumność poznającą cel⁵. Scholastycy rozważają także, czy

⁴ Zob. np. P. Fonseca, *Commentaria*, dz. cyt., lib. 5, c. 2, q. 11, s. 1, p. 127–128; F. Suárez, *Disp. met.* 23, dz. cyt., s. 8, n. 2 oraz n. 4; R. Aversa, *Philosophia*, dz. cyt., q. 13, s. 6, p. 350a.

⁵ W sprawie krytyki i przeglądu takich stanowisk zob. np. R. Spaemann, *Funkcjonalne uzasadnienie religii a religia*, w: R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenia nowożytności*, tłum. J. Merecki SDS, Warszawa 2009, s. 113–151.

jest logicznie możliwe – za sprawą nadzwyczajnej ingerencji Boga – aby wola skierowała się ku pewnemu celowi, nie opierając się na żadnym poznaniu tego celu; wielu uznaje taki scenariusz za logicznie niemożliwy, a jeśli nawet taki scenariusz się dopuszcza, pozostaje kwestią otwartą – jak zauważa Suárez – czy w takim scenariuszu cel odgrywałby względem woli swą rolę przyczynową, czy też taki akt woli nie miałby już raczej swej przyczyny celowej; to drugie wydaje się bardziej prawdopodobne⁶.

Podsumowując więc, wydaje się wiarygodne, że istnienie intencjonalne jest w mocnym sensie konieczne dla przyczynowej roli celu; może to więc sugerować, że przyczynowe działanie celu wprost zasadza się na jego istnieniu intencjonalnym.

(Int2) W tym czasie, w którym celowi przypisuje się powodowanie działania, nie istnieje on jeszcze w sposób realny, istnieje jednak intencjonalnie; wydaje się jednak dziwne, aby cel powodował coś, nie istniejąc – przykładowo, aby nieistniejące jeszcze rozszerzenie tętnic powodowało podanie nitrogliceryny. Wydaje się bowiem, że przyczyna musi istnieć, by być aktualnie przyczyną czegoś – i że dotyczy to także przyczyn celowych⁷.

(Int3) Cel z uwagi na swoje istnienie realne jest wtórny wobec działania, które do niego doprowadza; natomiast z uwagi na swoje istnienie intencjonalne jest wobec niego pierwotny. Wydaje się zaś, że cel jest przyczyną działania w tej mierze, w jakiej jest wobec niego pierwotny – że zatem jest przyczyną działania o tyle, o ile przysługuje mu istnienie intencjonalne⁸.

(Int4) Cel z uwagi na swoje istnienie realne jest skutkiem działania; nie może więc, jak się wydaje, z uwagi na to właśnie istnienie być działaniem przyczyną. Wydaje się zatem, że jest jego przyczyną z uwagi na swe istnienie intencjonalne⁹.

(Int5) Pewne działania są podejmowane dla celów niemożliwych do zrealizowania, czy to w ogóle, czy w danych okolicznościach działania (choć sprawa może nie być tego świadom). W takich sytuacjach brak więc w mocnym sensie realnego istnienia celu; jeśli mimo to mają one przyczynę celową, wydaje się, że jej rolę musi odgrywać cel z uwagi na swe istnienie intencjonalne¹⁰. Przykładowo więc może być tak, że w pewnych okolicznościach nie da się doprowadzić do

⁶ Zob. F. Suárez, *Disp. met.* 23, dz. cyt., s. 8, n. 6–7.

⁷ Zob. np. R. Aversa, *Philosophia*, dz. cyt., q. 13, s. 6, p. 350b.

⁸ Zob. np. P. Fonseca, *Commentaria*, dz. cyt., lib. 5, c. 2, q. 11, s. 1, p. 128; R. Aversa, *Philosophia*, dz. cyt., q. 13, s. 6, p. 350b; Collegium Complutense, *Disputationes*, dz. cyt., disp. 14, q. 4, n. 23.

⁹ Zob. np. R. Aversa, *Philosophia*, dz. cyt., q. 13, s. 6, p. 351a.

¹⁰ Zob. np. P. Fonseca, *Commentaria*, dz. cyt., lib. 5, c. 2, q. 11, s. 1, p. 128; R. Aversa, *Philosophia*, dz. cyt., q. 13, s. 6, p. 351b.

rozszerzenia naczyń wieńcowych przez podanie nitrogliceryny, a jednak wydaje się, że rozszerzenie naczyń może być wciąż przyczyną celową jej podania. Przynajmniej niektóre wersje tego argumentu zakładają, że nie ma przeszkód w przypisywaniu istnienia intencjonalnego temu, czemu zasadniczo nie można przypisać istnienia realnego (przesłanka ta nie jest oczywiście wolna od wątpliwości).

Fonseca, dyskutując ten argument, przywołuje przykład celu zasadniczo nieosiągalnego, mianowicie ustalenia współmierności jednostkowego boku kwadratu i jego przekątnej¹¹. Ruvius, dla kontrastu, w analogicznym kontekście rozważa przykład celu, który sam w sobie jest możliwy, w szczególnych okolicznościach może jednak okazać się nieosiągalny – wyleczenia określonego pacjenta¹². Pokazuje to, że problematyka celów niemożliwych do osiągnięcia jest bardzo szeroka; cele bowiem mogą być nieosiągalne w różnym sensie i w różnym zakresie i zapewne te odmienności między nimi są istotne dla ogólnej problematyki internalizmu i eksternalizmu.

(Int6) Ten sam cel może wywoływać bardzo różne skutki w zależności od sposobu, w jaki jest poznany¹³. Przykładowo, możemy poznać rozszerzenie tętnic wieńcowych pod kątem jego osiągalności przez podanie nitrogliceryny i wówczas wywołuje on skutek w postaci takiego podania. Możemy jednak poznać również to rozszerzenie jako już osiągnięte i wówczas cel ten będzie wywoływał skutek w postaci zaniechania dalszych działań. Ponieważ więc skutki celu różnicują się w zależności od sposobu, w jaki jest on poznany, w zależności od szczegółowych własności jego istnienia intencjonalnego, wydaje się, że właśnie z uwagi na jego istnienie intencjonalne winniśmy przypisywać mu rolę aktualnej przyczyny celowej.

Jeśli chodzi o współczesny internalizm w kwestii racji działania, chciałbym wskazać dwa szczególnie doniosłe argumenty.

(Int*1) Pierwszy klasyczny argument pochodzi od Davidsona. Rola tego argumentu jest trudna do przecenienia. Davidson wychodzi od podstawowej obserwacji, że nie każda racja, która skądinąd uzasadniałaby pewne działanie, a nawet jest znana sprawcy pod tym właśnie kątem, jest racją, dla której sprawca faktycznie w danym przypadku działa. Przykładowo, cukrzyk może zdawać sobie sprawę, że istnieją zasadnicze racje medyczne, by odmówić zjedzenia dużej porcji

¹¹ Zob. P. Fonseca, *Commentaria*, dz. cyt., lib. 5, c. 2, q. 11, s. 1, p. 128: „*multi sunt fines quibus repugnat realis existentia: ut si quis conetur commensurare diametrum lateri; et tamen nulli repugnat esse intentionale*”.

¹² Zob. A. Rubio, *Commentaria*, dz. cyt., tract. 5, q. 6, n. 45–46.

¹³ Zob. np. F. Suárez, *Disp. met.* 23, dz. cyt., s. 8, n. 2–3; Collegium Complutense, *Disputationes*, dz. cyt., disp. 14, q. 4, n. 23–24.

tortu orzechowego; znając te racje, może odmówić owej porcji tortu wcale nie w imię tych racji, ale z racji całkowicie innych – dlatego, że nie cierpi smaku orzechowego, albo dlatego, że bardzo chce zrobić przykrość gospodyni. Można w związku z tym zapytać, co wyróżnia te racje, w imię których sprawca w danych okolicznościach faktycznie działa; jaki wyjątkowy związek łączy te właśnie racje z podjętym przezeń działaniem. Odpowiedź na to pytanie jest zasadnicza dla samego pojęcia racji, w imię której sprawca w danej sytuacji faktycznie działa. Zdaniem Davidsona jedyna trafna odpowiedź na to pytanie jest taka, że racjami, w imię których sprawca faktycznie w danych okolicznościach działa, są te, które są przyczynami – w sensie przyczyny sprawczej – jego działania, rzecz można: faktycznymi sprężynami jego działania¹⁴. To jednak znaczy, że racje te muszą być stanami mentalnymi sprawcy, które uruchamiają jego działanie, nie zaś zewnętrznymi stanami, które w wyniku jego działania zostaną dopiero osiągnięte.

(Int*2) Drugi z argumentów odwołuje się do działań, które opierają się na błędnym rozpoznaniu rzeczywistości. Referując ten argument, Lowe odwołuje się do następującego przykładu: przypuśćmy, że ktoś, idąc chodnikiem, odskakuje nagle w bok, sądząc, że na chodnik spada z dachu oderwana dachówka. W rzeczywistości jednak to pomyłka, żadna dachówka nie spada. Czy możemy więc powiedzieć, że rzeczywiste spadanie dachówki jest racją, w imię której sprawca odskakuje w bok? Argument na rzecz internalizmu odwołuje się do intuicji, że nie możemy tak powiedzieć, jeśli żadna dachówka w samej rzeczy w ogóle tam nie spada. Nie ma tam żadnego realnego spadania dachówki, a jednak nie można też powiedzieć (tak przynajmniej sugeruje internalista), że sprawca nie miał żadnej racji, by odskoczyć. Stąd zaś argument na rzecz internalizmu co do racji konkluduje, że przynajmniej w przypadkach tego rodzaju, czyli w działaniach opartych na błędzie poznawczym, racją działania jest pewien stan mentalny, nie zaś pozaumysłowy stan rzeczy¹⁵.

4. GŁÓWNE ARGUMENTY NA RZECZ EKSTERNALIZMU CO DO CELOWOŚCI I CO DO RACJI

Na rzecz eksternalizmu co do celowości przemawiają trzy zasadnicze, powiązane ze sobą argumenty.

(Ext1) Cel jest przyczyną działania w takim aspekcie, w jakim jest przedmiotem woli – w jakim jest chciany i w jakim dobiera się do niego pewne środ-

¹⁴ Zob. D. Davidson, *Actions, Reasons, and Causes*, dz. cyt., s. 10–19.

¹⁵ Zob. E.J. Lowe, *The Will*, dz. cyt., s. 181–182.

ki; otóż cel jest przedmiotem woli, jest chciany i dobiera się do niego środki z uwagi na jego istnienie realne, nie zaś jedynie intencjonalne¹⁶. Aby uwydatnić ten argument, warto odwołać się do kontrastu: oczywiście istnieją sytuacje, w których tym, na czym nam zależy, jest intencjonalne istnienie pewnego celu. Na przykład w ramach kształcenia lekarzy czy ratowników na pewnym etapie staramy się o to, by wyrobili oni sobie pewne pojęcie rozszerzenia naczyń wieńcowych, i wówczas cel ten jest przedmiotem naszej woli właśnie z uwagi na jego istnienie intencjonalne (jak powiada Suárez: „zdarza się czasem, że celem woli sprawcy jest nie co innego, jak samo poznanie pewnego przedmiotu”¹⁷). Tak jest, ogólnie biorąc, w działaniach dydaktycznych, ale także, na przykład, w kampaniach informacyjnych czy reklamowych; tym, o co nam w takich działaniach chodzi, jest intencjonalne istnienie pewnych rzeczy, czyli – inaczej mówiąc – wiedza o nich i ich znajomość¹⁸. Zasadniczo jednak w sytuacji, o której była mowa na początku, chodziło nam o realne zaistnienie rozszerzenia naczyń wieńcowych i do tak pojmowanego celu dobieraliśmy środki. Nitrogliceryna bowiem jest skuteczna w wywoływaniu realnego rozszerzenia naczyń wieńcowych, nie jest natomiast skuteczna w wywoływaniu jego zaistnienia intencjonalnego. W przypadkach standardowych zatem chodzi nam o realne, a nie tylko intencjonalne zaistnienie celu, jakim jest rozszerzenie naczyń wieńcowych. I podobnie z innymi celami.

Co więcej, można też twierdzić, że w obszarze dydaktyki czy kampanii informacyjnych, czyli tam, gdzie naszym celem jest istnienie intencjonalne – na przykład rozszerzenia naczyń wieńcowych – samo owo istnienie intencjonalne jest traktowane jako pewna szczególna odmiana istnienia realnego; interesuje nas bowiem realne zaistnienie wiedzy czy znajomości pewnego rodzaju i do takiego specyficznego celu dobieramy środki (inaczej mówiąc: interesuje nas realne zaistnienie wiedzy i znajomości w odróżnieniu od zaistnienia samego pojęcia tego typu wiedzy czy znajomości; laicy mogą mieć pewne pojęcie wiedzy medycznej i wiedza medyczna istnieje w nich wówczas w sposób intencjonalny; ale tylko

¹⁶ Zob. np. P. Fonseca, *Commentaria*, dz. cyt., lib. 5, c. 2, q. 11, s. 2, p. 128; F. Suárez, *Disp. met.* 23, dz. cyt., s. 8, n. 5; R. Aversa, *Philosophia*, dz. cyt., q. 13, s. 6, p. 349a.

¹⁷ F. Suárez, *Disp. met.* 23, dz. cyt., s. 8, n. 7: „*interdum contingit ipsum finem voluntatis operantis non esse alium quam obiecti alicuius cognitionem*”.

¹⁸ Trzeba koniecznie wskazać ponadto, że w teologii katolickiej cel ostateczny, a mianowicie Bóg, jest też osiągany właśnie przez poznanie, o ile zjednoczenie z Bogiem w ważnym sensie polega właśnie na Jego oglądaniu w *visio beatifica*. Jest to jednak bardzo specjalny typ poznania bezpośredniego, w którym sam Bóg staje się bezpośrednio obecny w umysłach zbawionych. Szczegółowa analiza tego wątku wykracza oczywiście poza skromne ramy niniejszego omówienia.

w medykach wiedza medyczna istnieje w sposób realny, a nie tylko intencjonalny). Suárez powiada: „choć w tych i podobnych przykładach samo poznanie jest chciane jako cel, to jednak ono samo ma właściwe sobie istnienie realne, pod kątem którego jest chciane”¹⁹. Z drugiej strony w obszarach tych wchodzi w grę także intencjonalne istnienie owego celu, czyli wiedza o takim celu, jakim jest wiedza o danym celu. Także więc w tych specyficznych przypadkach istnienie intencjonalne nie odgrywa roli celu jako istnienie intencjonalne właśnie, lecz jako pewna odmiana istnienia realnego.

(Ext2) Dana rzecz odgrywa rolę przyczyny celowej w tej dokładnie mierze i w tym dokładnie aspekcie, w jakich zaspokaja sprawcę, gdy zostanie osiągnięty cel; ale osiągnięty cel zaspokaja sprawcę właśnie z uwagi na swoje istnienie realne, nie zaś z uwagi na swoje istnienie intencjonalne²⁰. Oczywiście trzeba tu poczynić zastrzeżenie podobne, jak w argumencie (Ext1): w niektórych przypadkach tym, co nas zaspokaja, może być samo intencjonalne istnienie pewnego celu; wówczas jest ono jednak traktowane jako specjalny typ istnienia realnego. Argument ten wydaje mi się szczególnie doniosły; opiera się on na przesłance, którą można przybliżyć sobie w następujący sposób. Cel ma dwa zasadnicze przejawy swej aktywności przyczynowej: nim zostanie zrealizowany, pociąga ku sobie sprawcę, powodując jego działanie; gdy zaś zostanie zrealizowany, zaspokaja on sprawcę, zatrzymując przy sobie; otóż owa zasadnicza przesłanka głosi, że oba te aspekty przyczynowego działania celu muszą mieć to samo źródło, a w związku z tym przysługiwać mu z uwagi na ten sam sposób istnienia. Do uzasadnienia tej przesłanki wracam w części 5(iii) poniżej.

(Ext3) Ponadto dana rzecz odgrywa rolę przyczyny celowej w tej mierze, w jakiej determinuje kryteria powodzenia i niepowodzenia działania, w ten mianowicie sposób, że jego osiągnięcie stanowi o powodzeniu działania, nieosiągnięcie zaś – o jego niepowodzeniu. Otóż cel w istnieniu intencjonalnym nie spełnia tego warunku: samo zrozumienie celu nie stanowi o powodzeniu działania, niepowodzenie zaś działania nie polega na tym, że nie zrozumiało się celu – lecz właśnie na tym, że nie osiągnęło się go w istnieniu rzeczywistym, choćby nawet dobrze się go zrozumiało²¹. Oczywiście należy tu znów poczynić

¹⁹ Tamże, n. 7: „*Quamquam vero in his et similibus exemplis cognitio ipsa appetatur ut finis, tamen ipsa habet suum proprium esse reale, secundum quod appetitur*”.

²⁰ Zob. np. Collegium Complutense, *Commentaria*, dz. cyt., disp. 14, q. 4, n. 26: „*per illud finis tanquam per rationem formalem finalizat, per quod cum obtinetur, satiat; quia causat ut desideratus, id autem, quod desideratur, si semel adeptum fuerit, appetitum quietat; at hoc non convenit ei secundum esse intentionale*”.

²¹ Zob. np. R. Aversa, *Philosophia*, dz. cyt., q. 13, s. 6, p. 349b.

zastrzeżenie takie, jak w przypadku argumentu (Ext1): w niektórych przypadkach celem może być samo realne zaistnienie pewnego typu wiedzy i wówczas jest ono traktowane jako specjalna odmiana istnienia realnego, a nie po prostu jako istnienie intencjonalne.

(Ext*1) Jeśli chodzi o współczesne argumenty na rzecz eksternalizmu co do racji, chciałbym przywołać tylko jeden, który wydaje mi się najbardziej zasadniczy, a który skądinąd jest pewnym zastosowaniem tego zastrzeżenia, o którym wcześniej była mowa. Argument ten, który odnajdujemy u Jonathana Dancy'ego i u Jonathana Lowego, polega na wskazaniu, że w samej rzeczy istnieją sytuacje, w których, ściśle biorąc, to czyjs stan mentalny jest racją dla podjęcia działań; są to jednak – i tu tkwi sedno rozważanego argumentu – sytuacje bardzo specyficzne, osobliwe. I właśnie to, że są one osobliwe, pokazuje nam, na zasadzie kontrastu, że w sytuacjach, które postrzegamy jako bardziej typowe, racjami nie są właśnie stany mentalne, ale raczej pozaumysłowe stany rzeczy, które w owych stanach mentalnych ujmujemy. Dancy odwołuje się do następującego przykładu: z jednej strony ktoś, kto ma przekonanie, że w jego butach gnieźdzą się różowe myszki, z takiej właśnie racji może udać się do lekarza lub psychoanalityka. W takiej sytuacji racją udania się na taką wizytę jest właśnie to, że ma się takie przekonanie. Z drugiej strony ktoś, kto ma takie przekonanie, może z takiej właśnie racji udać się do specja od deratyzacji; w tym przypadku racją działania nie jest to, że ma on przekonanie o myszkach gnieźdzących się w butach, ale właśnie obiektywne gnieźdzenie się myszek w butach²². Oczywiście pozostaje problem, co wtedy, gdy mamy do czynienia z tym drugim scenariuszem i sprawca udaje się nie do lekarza, ale do specja od deratyzacji, a jednak działa pod wpływem iluzji różowych myszek. Do tej kwestii wracam w odparciu klasycznych argumentów na rzecz internalizmu w części 6. W każdym razie kontrast między sytuacją, w której wspomniany sprawca stara się o pomoc medyczną, a sytuacją, w której stara się o deratyzację, pokazuje, że owszem, istnieją sytuacje, w których właśnie stany mentalne są racjami działań, ale są to sytuacje dość specyficzne; w sytuacjach bardziej standardowych racjami działań są pozamentalne stany rzeczy.

Swoją drogą sama forma tego argumentu zasługuje na szczególną uwagę: przeciwko pewnej ogólnej tezie filozoficznej – w tym przypadku tezie internalizmu co do racji – argumentuje się w taki sposób, że wskazuje się dokładnie przypadki, dla których ta teza jest prawdziwa, które teza ta rzeczywiście trafnie charakteryzuje. Następnie zaś wskazuje się, że przypadki te stanowią dość wą-

²² J. Dancy, *Practical Reality*, dz. cyt., s. 125.

ską i bardzo specyficzną grupę, a w związku z tym teza ta nie jest prawdziwa w sposób ogólny²³. Można by dodać: jeśli przekonuje nas, to dlatego, że trafnie charakteryzuje pewną wąską, wyrazistą grupę przypadków. Do takiej właśnie formy argumentu wróć jeszcze kilkakrotnie.

5. INNE ROZWIĄZANIA PROBLEMU

Oprócz prostego internalizmu (co do celowości) i prostego eksternalizmu (co do celowości) wchodzi w grę i rozważane są w dyskusji scholastycznej pewne rozważania pośrednie i zniuansowane. Wydaje mi się jednak, że z rozmaitych zresztą względów, które staram się naszkicować poniżej, nie są one zadowalające; w tym sensie staram się poniżej pokazać, że opozycja internalizmu i eksternalizmu jest dla sporu zasadnicza i trudno poza tę opozycję wykroczyć.

Wstępnie można wyodrębnić cztery typy takich stanowisk pośrednich.

(i) *Uściślenia terminologiczne*. Po pierwsze więc, spotykamy stanowiska, które opierają się na precyzyjniejszym rozróżnieniu sensów, w jakich przyczynowość może być przypisywana celowi z *uwagi* na taki czy inny rodzaj istnienia, czy też *pod kątem* takiego czy innego rodzaju istnienia. Oczywiście rozróżnienia takie są trudne do przecenienia w filozofii w ogóle, a zwłaszcza w kwestii celowości, gdzie brak takiej precyzji jest szczególnie dotkliwy. Rzecz jednak w tym, że gdyby spór dało się rozstrzygnąć i zamknąć przez precyzyjne rozróżnienia terminologiczne, byłby on w ważnym sensie sporem werbalnym czy też pozornym; brałby się on zasadniczo z niedostatku precyzji wysłowienia i znikałby po poczynieniu stosownych rozróżnień. Otóż wydaje mi się, że opozycja między internalizmem i eksternalizmem co do celowości jest na tyle głęboka i rzeczowa, że nie da się jej w taki sposób usunąć.

Niektóre zresztą propozycje uściśień mają charakter jawnie internalistyczny lub eksternalistyczny. Oto jeden z przykładów uściśień w duchu internalistycznym, przywoływany i rozważany w komentarzu kolegium karmelitów bosych w Alcalá. Mówiąc, że cel odgrywa swą rolę przyczynową z uwagi na swe istnienie realne, możemy mieć na myśli albo to, że istnienie realne jest tym, *co* zasadniczo odgrywa rolę celu (*ratio quae* działania celowego); albo to, że istnienie

²³ J. Dancy powiada tak: „*The form of argument that I have been using here is unusual, but surely none the worse for that. It involves showing, of some supposedly general thesis, that the situations of which it is most obviously true are very uncommon ones (and in the present case necessarily so), so that the general thesis must be false as a general thesis just because of the peculiar nature of the cases which it correctly characterizes*” (tamże, s. 125).

realne jest tym, *przez co* cel faktycznie swą rolę odgrywa (*ratio sub qua* działania celowego). Autorzy tego uściślenia przyjmują pierwsze z tych twierdzeń, odrzucając zarazem drugie²⁴. Tym samym popadają w internalizm; eksternalizm głosi bowiem, że istnienie realne jest nie tylko tym, *co* faktycznie odgrywa rolę celu, ale że jest ono tym, *przez co* i *dzięki czemu* coś rolę celu odgrywa. (Dla kontrastu: jeśli ktoś, idąc przez las, boi się, że w ciemności czai się nań wilk, realne istnienie wilka w tym miejscu lasu jest oczywiście tym, *co* budzi jego trwogę, ale nie jest raczej tym – zwłaszcza wtedy, gdy wilka tam nie ma – *przez co* wilk budzi jego trwogę. Zdaniem eksternalisty przypadek wyimaginowanego wilka jest zupełnie odmienny od przypadku działania celowego, zdaniem internalisty – są one właśnie pod tym względem raczej podobne).

(ii) *Neutralizm co do celowości*. Po drugie, spotykamy stanowiska, w myśl których rola przyczyny celowej przysługuje danemu celowi nie z uwagi na jego istnienie realne i nie z uwagi na jego istnienie intencjonalne, ale z powodu samej jego wewnętrznej treści, której te dwa sposoby istnienia mogą być przypisywane. Przykładowo więc, rozszerzenie tętnic wieńcowych posiada pewną wewnętrzną treść czy naturę niezależną od jednego czy drugiego sposobu istnienia, który można mu przypisywać; otóż, w myśl rozważanego tu stanowiska, rola przyczyny celowej przysługuje rozszerzeniu tętnic wieńcowych z uwagi na samą tę wewnętrzną treść czy naturę, a nie dopiero z uwagi na taki czy inny sposób istnienia. Stanowisko takie na użytek niniejszych rozważań pozwoliłbym sobie nazwać *neutralizmem co do celowości* (od ‘*neuter*’ – ‘żaden z dwojga, ani jeden, ani drugi’). Neutralizm taki jest oczywiście zrozumiały: nietrudno bowiem zrozumieć, że pewne rzeczy przypisujemy różnym naturom lub treściom niezależnie od takiego czy innego sposobu istnienia²⁵.

Czy neutralizm co do celowości jest nie tylko zrozumiały, ale również trafny? Aversa wysuwa przeciw niemu argument, który wydaje mi się rozstrzygający na niekorzyść neutralizmu. Argument ten ma formę analogiczną do tej, na którą zwracałem wyżej uwagę w odniesieniu do Dancy’ego. Aversa wskazuje mianowicie, że istnieją sytuacje, w których cel odgrywa rolę przyczyny niezależnie od jakiegokolwiek przypisywanego mu rodzaju istnienia; rzecz w tym, że są to sytuacje zupełnie nietypowe i marginalne. Są to mianowicie zdaniem Aversy sytuacje, w których cel wywołuje pewien rodzaj upodobania (*compla-*

²⁴ Collegium Complutense, dz. cyt., *Commentaria*, disp. 14, q. 4, n. 26.

²⁵ Na temat szerszego metafizycznego i logicznego kontekstu przypisywania naturom lub treściom różnych własności – a kontekstem tym jest popularna w średniowieczu teoria *triplex status naturae* Awicenny – piszę szczegółowo w artykule *Tomasz z Akwinu i widmo ukrytego nominalizmu*, „Roczniki Filozoficzne” 2022, nr 70, s. 325–346.

centia), który nie wiąże się z jakąkolwiek dążnością do urzeczywistnienia tego celu; upodobanie to zadowala się w zupełności, rzecz można, samym napawaniem się tym celem i nic więcej mu nie potrzeba. Wówczas, zdaniem Aversy, cel taki odgrywa swą rolę przyczynową właśnie z uwagi na samą swą wewnętrzną treść czy naturę, niezależnie od jakiegokolwiek sposobu istnienia. Rzecz w tym, że są to przypadki zupełnie wyjątkowe; standardowo bowiem cel porusza nas do tego, by go urzeczywistnić, i właśnie nie zadowala nas samo napawanie się tym celem²⁶.

Możemy chyba rzecz tę zilustrować przykładem z dziedziny muzyki. Przypuśćmy, że ktoś (zapewne muzykolog o specyficznym nastawieniu) napawa się samą ideą absolutnie czystej oktawy, w taki jednak sposób, że nie interesuje go w ogóle urzeczywistnianie czystych oktaw w świecie fizycznych dźwięków: nie interesuje go w szczególności konstrukcja dobrych instrumentów ani ich dobre strojenie. Zadowala go to, czym sama czysta oktawa ze swej natury jest, niezależnie od tego, czy i jak udolnie ktoś usiłuje ją zagrać. Należy dodać, że nie jest to także człowiek, który napawa się *myślą* o oktawie, czyli oktawą w istnieniu intencjonalnym; obojętne jest mu zarówno budowanie i strojenie instrumentów, jak i dydaktyka muzykologiczna, upowszechnianie myśli o oktawach czy nawet zachowanie własnych władz umysłowych w takiej kondycji, by ową wewnętrzną naturę oktawy móc uchwycić. Nie interesuje go nie tylko to, czy ktokolwiek czystą oktawę usłyszy, ale także i to, czy ktokolwiek, w tym on sam, o niej pomyśli; uważa bowiem, że oktawa sama w sobie odznacza się pewną perfekcją, która go urzeka, i dla której jest najzupełniej obojętne, czy ktokolwiek jej słucho bądź ją pojmuje (nie miałby on zapewne nic przeciw temu, by oddawać się takiemu stanowi zamroczenia i sparaliżowania władz poznawczych, w których doskonałość oktawy nie byłaby w ogóle dla niego uchwytana, dlatego jedynie, że ona sama, oktawa, nic na tym by nie traciła).

Można zapewne dyskutować, czy istnieje taki typ melomanów i taki typ muzycznej pasji. Zapewne jeszcze bardziej kontrowersyjne jest, czy istnieje analogiczny typ czysto kontemplacyjnej kardiologii, która z pasją oddaje się kontemplacji rozszerzonych naczyń wieńcowych, ale której najzupełniej obojętne jest zarówno to, jak się mają tętnice wieńcowe ludzi z krwi i kości, jak i to, jak się ma dydaktyka czy popularyzacja kardiologii. Rzecz ma ewidentnie pewien

²⁶ Zob. R. Aversa, *Philosophia*, dz. cyt., q. 13, s. 6, p. 349b: „*Quando amamus simpliciter aliquod obiectum per modum complacentiae, non appetendo existentiam eius, tunc quidem dici poterit huiusmodi finis causare secundum esse reale essentiae, et non existentiae [...] At cum appetimus et procuramus ut finis realiter existat, quod evenit semper, dum media adhibemus, tunc finis causat secundum suum existere reale*”.

posmak orientalny czy azjatycki (a może posmak heterodoksyjnej mistyki na Zachodzie). Co by jednak nie sądzić w tych kwestiach, jest uderzające, że ten typ zainteresowania oktaunami czy tętnicami wieńcowymi stanowi raczej margines tego, co znamy z codzienności. Ludzie bowiem, którzy myślą o czystych oktawach, zazwyczaj wytrwale budują i uparcie dostrajają instrumenty, a pasjonaci kardiologii zazwyczaj interesują się tym, czy komuś grozi atak dławicy lub zawał; może rzadziej, choć również dość standardowo, interesują się upowszechnieniem wiedzy na temat swego celu. Problem z neutralizmem jest więc taki, że trafnie charakteryzuje on pewien – w najlepszym razie niszowy – typ celowości, nie zaś te ewidentne przykłady działania celowego, które stanowią dla nas niezbywalny punkt wyjścia w rozważaniach o celowości w ogóle.

(iii) *Utrakwizm co do celowości*. Trzecia opcja, którą pozwałam sobie na użytek niniejszych rozważań nazwać *utrakwizmem co do celowości* (bez żadnego związku z ruchem husyckim), głosi, że rola przyczyny celowej przysługuje celowi zarówno z uwagi na istnienie intencjonalne, jak i na istnienie realne (od *'uterque'* – 'jeden i drugi'). Utrakwizm co do celowości kojarzy standardowo te dwa sposoby istnienia celu z dwoma etapami, na których odgrywa on ważną rolę celową, czy wręcz z dwoma odmianami tej roli celowej, właściwymi dla różnych etapów. Twierdzi się więc w takim utrakwizmie, że cel, dopóki nie zostanie zrealizowany, odgrywa swą rolę przyczynową z uwagi na swe istnienie intencjonalne w umyśle sprawcy. Gdy zaś zostanie zrealizowany lub osiągnięty, odgrywa swą rolę przyczynową z uwagi na swe istnienie realne. Ta pierwsza rola polega na tym, że nieosiągnięty cel pobudza sprawcę do działania zmierzającego do jego osiągnięcia; ta druga – na tym, że osiągnięty cel sprawcę zaspokaja²⁷. Można powiedzieć, że ta druga rola celu polega na tym, że sprawca odstępkuje od działania – ale właśnie tak, jak odstępkuje ten, kto działanie spełnił i jego cel osiągnął.

Fonseca oferuje przeciw tak rozumianemu utrakwizmowi co do celowości argument, który wydaje mi się rozstrzygający na niekorzyść utrakwizmu; nawiązuje on do rozważanego wyżej argumentu (Ext2). Twierdzi on mianowicie, że rozdzielenie dwóch przyczynowych ról celu jest chybione, ponieważ cel porusza sprawcę z uwagi na ten dokładnie rodzaj istnienia, z uwagi na który go następnie zaspokaja. Jeśli więc tym, co zaspokaja sprawcę, jest realne istnienie celu, ono też musi być tym, co sprawcę pociąga w sensie właściwym przyczynie

²⁷ Aversa charakteryzuje to stanowisko, za Fonsecą, następująco: „*dixerunt finem causare secundum utrumque esse: quatenus quidem nondum adeptus movet agens ad operandum, causare secundum esse intentionale: quatenus vero adeptus satiat et quietat appetitum eiusdem agentis, causare secundum esse reale*” (*Philosophia*, dz. cyt., q. 13, s. 6, p. 348b).

celowej, zanim zostanie osiągnięty²⁸. Argument ten moglibyśmy sparafrazować tak: w myśl omawianej tu wersji utrakwizmu co do celu to, dzięki czemu cel jest naprawdę pociągający, znika wtedy, gdy zostanie on osiągnięty; jest ono w swej przyczynowej roli zastąpione przez coś innego. Oczywiście istnieją sytuacje, w których do takiej zamiany dochodzi, i w których to, co decydowało o tym, że cel jest pociągający, ustępuje czemuś innemu, co decyduje o tym, że cel jest satysfakcjonujący. Przykład mógłby być następujący: kogoś we Wrocławiu pociągają Suwałki, chciałby do nich wyjechać tylko dlatego, że są wyjątkowo odległe od jego miejsca pobytu. Tym, co go w Suwałkach pociąga, jest samo ich od Wrocławia oddalenie. Otóż jeśli urok Suwałk polegałby na tym tylko, że są one miejscem nader odległym od miejsca pobytu wędrowca, przyjazd do Suwałk cały ten urok by im odbierał; oczywiście jest do pomyślenia, że ktoś znalazłby już na miejscu coś innego, co zatrzymałoby go w Suwałkach. Taki właśnie scenariusz opisuje powyższa teza utrakwizmu co do celowości. Rzecz jednak w tym, że jest to nietypowy przykład celowości, w którym jedna przyczyna celowa zostaje zastąpiona przez inną: co innego kogoś w Suwałkach pociąga, a co innego w Suwałkach zatrzymuje. Tymczasem w standardowych przypadkach celowości taka zamiana nie zachodzi; jeśli kogoś pociąga dwutygodniowy pobyt w Suwałkach, on też winien go w Suwałkach zatrzymać; jeśli zaś kogoś w Suwałkach pociąga pobyt stały, to on właśnie winien w Suwałkach go zatrzymać. Co więcej, można twierdzić, że wspomniane przypadki zamiany celu przynajmniej czasami są w ogóle pozbawione realnej roli przyczynowej celu. Przykładowo, można by twierdzić, że skoro w opisanej wyżej sytuacji z Suwałkami z zasady nie mogą one kogoś zaspokoić, nie mogą one również nikogo pociągać: coś, co z zasady rzeczywiście nie zaspokaja, nie może też bowiem rzeczywiście pociągać (moglibyśmy powiedzieć, że mamy tu tylko pewną iluzję pociągania, i że niemożliwość zaspokojenia taką właśnie iluzoryczność pociągania ujawnia).

Jest zapewne pewien sens, w którym można powiedzieć, że to wielkie oddalenie Suwałk motywuje wędrowca do większego wysiłku i w takim też sensie do Suwałk w szczególny sposób pociąga; może nawet motywacja wędrowca słabnie w miarę zbliżania się do Suwałk; nie zmienia to jednak faktu, że tym, co zasadniczo wędrowca do Suwałk pociąga, musi być pobyt w Suwałkach, nie zaś ich wielkie oddalenie. Ta druga okoliczność właśnie, a nie pierwsza, jest bezpośrednio związana z przyczynowością celową.

²⁸ P. Fonseca, *Commentaria*, dz. cyt., lib. 5, c. 2, q. 11, s. 3, p. 129: „*secundum illud esse movet causa finalis efficientem ad agendum, quo illius desiderium satiat; quare si satiat ipso esse reali, non dubium est, quin illam movet ad agendum secundum esse reale*”.

Jeszcze inna sprawa, że tym, co wędrowca pociąga, może być sama podróż, a nie Suwałki czy też ich oddalenie; że właściwym celem jakiegoś wędrowca mogłaby być sama podróż. Wówczas jednak ponownie byłoby tak, jak głosi antyutrakwistyczna teza Fonseki: tym, co wędrowca pociągałoby w podróży (już przed jej rozpoczęciem), byłoby zasadniczo to, co podtrzymywałoby go w podróży podczas jej trwania.

Z tych względów wydaje mi się, że argument Fonseki przeciw wspomnianej wersji utrakwizmu jest rozstrzygający.

(iv) *Dualizm co do celowości*; tym mianem pozwalam sobie nazwać stanowisko, o którym w swym opracowaniu wspomina Ruvius. Pogląd ten głosi mianowicie, że gdy chodzi o cele możliwe, trafne jest stanowisko eksternalizmu, w przypadku natomiast celów niemożliwych trafny jest internalizm²⁹; pogląd ten nawiązuje wyraźnie do argumentu (Int5).

Ruvius wysuwa przeciw tak pojmowanemu dualizmowi co do celowości dwa argumenty. Po pierwsze krytykuje sam brak jednorodnej odpowiedzi na ogólne pytanie o celowość w działaniach woli. Po drugie zaś twierdzi, w stylu argumentów na rzecz eksternalizmu, że sprawca, który błędnie cel niemożliwy bierze za możliwy, nie traktuje swego ujęcia celu jako przyczyny celowej swych działań³⁰. Ten drugi argument wydaje mi się trafny i rozstrzygający przeciw internalizmowi. Pierwszy natomiast argument dotyka fundamentalnej kwestii, na ile przypadki celów niemożliwych dają się analizować (bądź powinny być analizowane) ściśle analogicznie do celów możliwych. Do tej zasadniczej kwestii wracam w 6.2.4.

6. W OBRONIE EKSTERNALIZMU CO DO CELOWOŚCI I CO DO RACJI

Sądzę, że za eksternalizmem co do celowości przemawiają przede wszystkim trzy rodzaje racji, które można określić mianem argumentów z kontrastu; odwołują się one bowiem – w sposób podobny do wyżej przedstawionego argumentu (Ext*1) – do sytuacji, w których stanowisko internalistyczne jest w samej rzeczy trafne, i opierają się na tym, że sytuacje te w ważnych aspektach kontrastują z typowymi przypadkami celowości. Racje te przedstawiam w 6.1 poniżej.

Dla obrony eksternalizmu co do celowości wszakże zasadnicze wydaje się odparcie argumentów na rzecz przeciwnego mu internalizmu co do celowo-

²⁹ A. Ruvius, *Commentaria*, dz. cyt., lib. 2, tract. 5, q. 5, n. 40.

³⁰ Tamże, n. 43.

ści. Jeśli bowiem ograniczymy się do wskazania wyżej przytoczonych kontrastów, ktoś mógłby wciąż utrzymywać, właśnie na podstawie argumentów internalistycznych, że sama eksternalistyczna idea przyczynowości celowej (być może w odróżnieniu od idei przyczynowości sprawczej) jest mętna i problematyczna. Aby więc przywrócić dobre imię przyczynowości celowej, sprawą zasadniczą jest właśnie odparcie argumentów internalistycznych, które mu zagrażają. Co więcej, wydaje się, że istnieją zasadniczo różne ciekawe strategie odpierania tych argumentów, odpowiadające różnym eksternalistycznym teoriom przyczynowości celowej. Dlatego też w 6.2, poniżej, wskazuję szkicowo pewne (najciekawsze, jak mi się wydaje) strategie odpierania argumentów na rzecz internalizmu co do celowości. W tej też części chodzi mi nie tyle o historyczną rekonstrukcję scholastycznych sposobów odpierania internalizmu, ile raczej o systematyczne rozważenie perspektyw jego odparcia.

Na zakończenie (6.3) staram się wskazać pokrótce, co wydaje mi się sednem obrony eksternalizmu co do celowości zarówno w wersji pozytywnej (6.1), jak i negatywnej (6.2).

6.1. ARGUMENTY ZA EKSTERNALIZMEM CO DO CELOWOŚCI I CO DO RACII

(EXT1) W nawiązaniu do wyżej analizowanych argumentów (Ext1) i (Ext*1) można wskazać, że w samej rzeczy istnieją sytuacje, w których cel odgrywa rolę przyczyny celowej z uwagi na swe istnienie intencjonalne; jest tak w szczególności w dydaktyce, w działaniach popularyzacyjnych czy promocyjnych, gdzie celami działań są, ogólnie biorąc, pewne aktywności bądź stany mentalne. Są to jednak okoliczności specjalne, kontrastujące z bardziej typowymi, w których cel działania jest pozamentalny.

(EXT2) W nawiązaniu do tych samych argumentów (Ext1) i (Ext*1) i do tych samych sytuacji, w których celami działań są aktywności bądź stany mentalne, można utrzymywać ponadto, że istnienie intencjonalne w takich wypadkach odgrywa swą rolę przyczyny celowej *jako* pewna specjalna odmiana istnienia realnego; można więc twierdzić, że także i takie przypadki potwierdzają w szczególny sposób tezę eksternalizmu.

(EXT3) Można także odwołać się do kontrastu między przyczynowością celową a sprawczą. Można mianowicie twierdzić, że cel występujący w istnieniu intencjonalnym jest nie tyle celową, ile raczej sprawczą przyczyną działania; inaczej mówiąc, że myśl o celu, z jaką sprawca działa, jest raczej sprawczą, aniżeli celową przyczyną jego aktywności. W związku z tym zaś można twierdzić, że internalizm usiłuje zredukować przyczynowość celową do szczególnego rodzaju

przyczynowości sprawczej, mianowicie przyczynowości sprawczej charakterystycznej dla myśli o celu (co jest oczywiste zwłaszcza w przypadku argumentacji w stylu Davidsona w (Int*1). W tej mierze, w jakiej przyczynowość celowa nie sprowadza się do przyczynowości sprawczej, ale stanowi odrębny rodzaj przyczynowości, internalizm jest chybiony.

O tym zaś, że odmiennność między przyczynowością sprawczą a przyczynowością celową jest w samej rzeczy głęboka, upewnia w szczególności żywo dyskutowany współcześnie problem zdenerwowanego alpinisty (*nervous climber*)³¹. Problem podnosi sam Davidson jako jeden z ważkich kontrargumentów wobec jego przyczynowej teorii racji. Nie wnikając tu we współczesny kontekst problemu związany z problematyką racji, chciałbym wskazać tylko jego podstawowy wątek i jego znaczenie dla rozważań nad przyczynowością celową. W opisaney przez Davidsona sytuacji pewien alpinista znajduje się w niebezpiecznej sytuacji, utrzymując innego alpinistę na linie. Przychodzi mu na myśl, że mógłby pozbyć się obciążenia i uwolnić od niebezpieczeństwa, puszczając tę linę. Otóż nie decyduje się na taki zgubny dla jego towarzysza krok; sama jednak myśl o uwolnieniu się w taki sposób z niebezpieczeństwa wytrąca go z równowagi na tyle, że niechcący popuszcza linę. W opisaney sytuacji myśl o popuszczeniu liny wydaje się ewidentnie *przyczyną sprawczą* popuszczenia liny, czynnikiem odpowiadającym przyczynowo za rozluźnienie uchwytu. Ponieważ jednak alpinista nie robi tego celowo, rozluźnienie liny nie jest celem jego aktywności. Pokazuje to, że w sytuacji, w której myśl o celu w samej rzeczy jest przyczyną sprawczą pewnego działania, cel ten nie musi być wcale przyczyną celową tego działania. To zaś sugeruje, że przyczynowa rola celu i przyczynowa rola myśli o celu są ze sobą powiązane luźniej niż mogłoby się wydawać.

W analogiczny sposób, jak sędzę, można argumentować na rzecz eksternalizmu co do racji.

6.2. ODPARCIE ARGUMENTÓW ZA INTERNALIZMEM CO DO CELOWOŚCI

6.2.1. ODPARCIE ARGUMENTU Z KONIECZNOŚCI POZNANIA CELU (INT1)

Argument (Int1) odwołuje się do tego, że poznanie celu wydaje się w mocnym sensie *konieczne* dla świadomego działania celowego. Odparcie tego argumentu odwołuje się do rozróżnienia między przyczyną (*causa*) a warunkiem koniecznym (*conditio sine qua non*). Z perspektywy ogólnych rozważań o przy-

³¹ D. Davidson, *Freedom to act*, dz. cyt., s. 79; zob. też komentarz Lowego do tego problemu w: *The Will*, dz. cyt., s. 179–182.

czynowości wydaje się oczywiste, że jest wiele czynników, które mają charakter warunków koniecznych, ale nie są przyczynami. Przykładowo można twierdzić, że wyzdrowienie mojej babci z tyfusu, na który zachorowała w dzieciństwie, jest koniecznym warunkiem tego, bym zdał egzamin maturalny (gdyby bowiem babcia zmarła w dzieciństwie, w ogóle bym nie istniał i w ogóle bym do matury nie podchodził), ale zarazem nie jest tak, że wyzdrowienie z tyfusu jest przyczyną zdania przeze mnie matury; nie jest także czymś, dzięki czemu właściwe przyczyny zdania matury działają. Można więc twierdzić, że istnienie intencjonalne celu jest, owszem, warunkiem koniecznym działania celu jako celu, ale nie odpowiada ono za to przyczynowe działanie celu.

Dla działania rozmaitych czynników fizycznych klasycznym przykładem warunku koniecznego jest bliskość przestrzenna. Można twierdzić, że istnienie intencjonalne celu jest konieczne dla jego roli przyczynowej w sposób porównywalny do tego, w jaki bliskość przestrzenna jest konieczna dla działania fizycznej przyczyny sprawczej; że, dla przykładu, nie da się dążyć do nieznanego celu w podobnym sensie, w jakim nie da się zagotować wody we Wrocławiu na palniku znajdującym się w Suwałkach. Do analogii przestrzennej odwołuje się np. Suárez: „jak w przypadku przyczyny sprawczej przestrzenne zbliżenie jest warunkiem wymaganym, tak też w przypadku przyczyny celowej zbliżenie związane z duszą i żywotne jest warunkiem wymaganym dla takiego właśnie sposobu powodowania”³².

Nie brak jednak scholastyków, którzy uważają, że ta analogia przestrzenna jest myląca, ponieważ rola, jaką poznanie odgrywa w przyczynowości celu, jest jednak donioślejsza, aniżeli rola przestrzennej bliskości dla przyczynowości sprawczej. Kajetan w szczególności powiada, że „poznanie nie ma się względem przedmiotu pragnienia jak zbliżenie czynnika aktywnego do pasywnego”³³. Wypowiada on tę uwagę w kontekście tekstu Tomasza, w którym Akwinata stwierdza, że różne sposoby poznania celu wyznaczają różne sposoby dążenia do niego. Do wątku tego wracam w 6.2.5 poniżej, w odparciu argumentów ze zróżnicowania skutków tej samej przyczyny celowej.

Ogólnie rzecz biorąc, sprawa, jak daleko sięga podobieństwo między koniecznością poznania celu dla jego działania przyczynowego a koniecznością przestrzennej bliskości dla sprawstwa czynnika fizycznego, jest otwarta; także

³² F. Suárez, *Disp. met.* 23, dz. cyt., s. 8, n. 10: „*sicut in causa efficiendi approximatio localis est conditio requisita, ita in causa finali approximatio quasi animalis seu vitalis est requisita conditio ad talem causandi modum*”.

³³ T. Kajetan, *Commentaria in Summam*, dz. cyt., I–II, q. 30, art. 3, n. 12: „*apprehensio respectu obiecti appetitus, non se habeat ut approximatio activi vel passivi*” (w: *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*, ed. Leonina, t. 6, Romae 1891).

dlatego, że sama rola przestrzennej bliskości w sprawstwie fizycznym daleka jest od oczywistości³⁴.

6.2.2. ODPARCIE ARGUMENTU Z NIEISTNIENIA CELU (INT2)

Argument (Int2) głosi, że cel nie może odgrywać swej roli przyczynowej, powodować czegoś, z uwagi na takie istnienie, które nie przysługuje mu jeszcze wtedy, gdy już coś faktycznie powoduje. Standardowa odpowiedź na ten zarzut głosi, że jedynie przyczyny sprawcze mogą powodować coś tylko wtedy, gdy istnieją; ograniczenie to jednak nie dotyczy przyczyn celowych, które mają zasadniczo odmienną naturę i mogą coś powodować, nie istniejąc³⁵.

Odpowiedź tę można byłoby podważać, wskazując, że odwołuje się do czysto negatywnej charakterystyki przyczyny celowej jako czegoś, co nie musi wcale istnieć, aby powodować skutek; ale ta czysto negatywna charakterystyka sama w sobie jest oczywiście niezadowolająca.

Z perspektywy ogólniejszej warto zarysować najpierw pewien szerszy kontekst problemu. Z jednej strony zatem, kiedy powiadamy, że dany czynnik coś spowodował (w sensie przyczyny sprawczej) w danym czasie, w oczywisty sposób pociąga to za sobą, że czynnik ów w owym czasie istniał (dlatego przykładowo nie mogłem czegoś spowodować na sposób przyczyny sprawczej przed swoim poczęciem). Z drugiej strony, gdy powiadamy, że coś kogoś martwi lub niepokoi, rzecz owa wcale nie musi istnieć; jest bowiem powszechnie znaną okolicznością, że pewne akty mentalne nie muszą mieć istniejących przedmiotów. Istnieje jednak także pewna sfera przypadków bardziej problematycznych; przykładowo, czy można *skrzywdzić* kogoś, kto jeszcze nie istnieje, kto jeszcze się nawet nie począł? Sprawa nie jest chyba tak oczywista i zasługuje na szerszą debatę. Otóż domniemanie przyczynowej aktywności celu, który jeszcze nie zaistniał, należy do takiej właśnie sfery nieoczywistej i zasługującej na poważną debatę.

W debacie tej wziąć należałoby pod uwagę przynajmniej dwa rysy, które łączą przyczynę celową i przyczynę sprawczą przy całej ich odmienności. Przypuśćmy, że ktoś w samej rzeczy podaje nitroglicerynę celem rozszerzenia naczyń wieńcowych; można wówczas powiedzieć, że rozszerzenie naczyń wieńcowych *pociąga* owego sprawcę, co skutkuje w jego działaniach; pociąga go ono oczywiście

³⁴ Scholastyczną dyskusję na temat tego, czy i w jakiej mierze bliskość przestrzenna jest koniecznym warunkiem sprawstwa przedstawiam w artykule *Sprawstwo i przestrzeń. Problematyka działania na odległość (actio in distans) w scholastyce XVI i XVII wieku*, w: „Principia Philosophiae Christianae” 2023, nr4, s. 59–78.

³⁵ Zob. np. P. Fonseca, *Commentaria*, dz. cyt., lib. 5, c. 2, q. 11, s. 4, p. 131; R. Aversa, *Philosophia*, dz. cyt., q. 13, s. 6, p. 350b.

z uwagi na swe istnienie realne, nie zaś intencjonalne. Istotne wydają się przy tym dwie okoliczności. (i) Można zapytać, *kiedy dokładnie, od kiedy* czy też *jak długo* i *do kiedy* rozszerzenie tętnic wieńcowych pociąga danego sprawcę i skutkuje w jego działaniu. Trzeba przy tym zauważyć, że kryteria poprawności odpowiedzi na to pytanie są dalekie od trywialności. Przykładowo, subiektywne przekonanie sprawcy, że pociąga go to a to, jest dyskutowalne i może opierać się na pomyłce. Jest kwestią do dyskusji, czy i kiedy lekarz, który podawałby substancję zwężającą naczynia wieńcowe, mógłby zgodnie z prawdą twierdzić, że pociąga go rozszerzenie naczyń wieńcowych. Jak była już mowa, problematyczne jest także to, na ile cele niemożliwe w taki czy inny sposób sprawców realnie pociągają. Podobnie w różnych rodzajach fiaska usiłowań rozszerzenia naczyń otwarte pozostaje pytanie, czy i kiedy rozszerzenie naczyń *przestało* danego sprawcę pociągać. Na pewno jednak, zgodnie z odparciem zarzutu (Int2), rozszerzenie może pociągać sprawcę także wtedy, gdy nie przysługuje mu realne istnienie.

(ii) W związku ze wskazanymi wyżej okolicznościami zachodzi kontrast między powiedzeniem, że rozszerzenie naczyń wieńcowych pociąga sprawcę, a powiedzeniem, że np. zwężenie naczyń wieńcowych kogoś martwi. W tym drugim przypadku nie przypisujemy bowiem zwężeniu naczyń wieńcowych żadnej przyczynowej roli względem zmartwienia (oczywiście w większości przypadków ludzie martwią się zwężeniem naczyń wieńcowych z uwagi na ich istnienie realne, czyli w kontekście domniemania ich rzeczywistego zachodzenia; ale nie znaczy to, że zwężenie takie odgrywa jakąś realną rolę przyczynową w kontekście owych zmartwień).

6.2.3. ODPARCIE ARGUMENTU Z WTÓRNOŚCI CELU (INT3) I (INT4)

Argumenty (Int3) oraz (Int4) odwołują się do tego, że cel z uwagi na swe istnienie realne jest *wtórny* wobec aktywności sprawcy, w szczególności zaś, że jest *skutkiem* tej aktywności; nie może zatem być wobec niego pierwotny jako jego przyczyna celowa.

Odparcie tych argumentów polega zasadniczo na wskazaniu, że cel, mimo podniesionej w nich wtórności wobec działania sprawcy, jest zarazem w pewien specyficzny dla siebie sposób wobec nich pierwotny, przy czym pierwotność owa ma to do siebie, że wcale nie kłóci się ze wskazaną w tych argumentach wtórnością; pierwotność bowiem właściwa przyczynie celowej jest czymś zupełnie innym, aniżeli pierwotność właściwa przyczynie sprawczej³⁶.

³⁶ Zob. np. P. Fonseca, *Commentaria*, dz. cyt., lib. 5, c. 2, q. 11, s. 4, p. 131; R. Aversa, *Philosophia*, dz. cyt., q. 13, s. 6, p. 351a–b.

W tym kontekście znów staje się uderzające, że nie wystarczy stwierdzić, iż przyczyna celowa odznacza się pewną pierwotnością, która jest absolutnie niepodobna do przyczynowej pierwotności sprawy; konieczne jest wskazanie w sposób bardziej wyczerpujący, na czym owa pierwotność polega. Co więcej, istnieje też pewna ogólna pierwotność przedmiotów różnych aktów mentalnych wobec samych tych aktów; przykładowo, zwężenie naczyń wieńcowych jest pierwotne wobec zmartwienia tym zwężeniem nawet wtedy, gdy w ogóle nie ma miejsca, a zmartwia się nim hipochondryk. Otóż przyczynowa pierwotność celu, który, jak powiadamy, pociąga sprawcę ku sobie, jest czymś na pewno mocniejszym, aniżeli owa ogólna pierwotność przedmiotu względem aktu mentalnego.

Na czym pierwotność przyczyny celowej polega – w kategoriach bardziej pozytywnych? Sądzę, że aby ją uchwycić, powinniśmy odwołać się do kilkakrotnie już przywoływanego związku między dwoma aspektami celowości: pociąganiem sprawcy ku sobie i zaspokajaniem sprawcy. Cel bowiem pociąga sprawcę ku sobie w tej mierze, w jakiej sprawcę zaspokaja; zaspokojenie zaś nie jest kwestią nastawienia czy odczuć sprawcy, lecz pewnego obiektywnego działania celu. W taki więc sposób, w jaki zaspokojenie sprawcy jest czymś pierwotnym wobec aktywności sprawcy, także pociąganie sprawcy przez cel jest wobec aktywności sprawcy pierwotne.

6.2.4. ODPARCIE ARGUMENTU Z ISTNIENIA CELÓW NIEREALNYCH (INT5) I (INT*2)

Strategia wobec argumentu (Int5), jaką znajdujemy u Fonseki, Ruviusa i Aversy, polega, ogólnie biorąc, na utrzymywaniu, że nawet celom niemożliwym do zrealizowania w taki czy inny sposób można przypisywać istnienie realne (przynajmniej domniemane). I z uwagi na to minimum istnienia realnego są one rzeczywistymi, chociaż nieosiągalnymi, celami; streszczeniem tej strategii są słowa Fonseki: „istnienie realne, jeśli chodzi o cel, brać należy w sensie szerokim” („*dicendum est, esse reale cum de fine agitur, late accipiendum esse*”)³⁷. Radykalizując tę strategię także wtedy, gdy np. awangardowy malarz usiłowałby namalować kwadratowe koło, moglibyśmy utrzymywać, że kwadratowe koło posiada to minimum (choćby tylko domniemanej) realności, która wystarcza, aby pociągało ono realnie awangardowego malarza.

Tymczasem wydaje mi się, że przynajmniej w przypadku celów jawnie niemożliwych narzuca się strategia zupełnie inna: trzeba mianowicie uznać, że nie ma w ogóle takich celów, i w ogóle nie pociągają one nikogo realnie; mamy tu

³⁷ P. Fonseca, *Commentaria*, dz. cyt., lib. 5, c. 2, q. 11, s. 4, p. 131; A. Ruvius, *Commentaria*, dz. cyt., lib. 2, tract. 5, q. 5, n. 45–46; R. Aversa, *Philosophia*, dz. cyt., q. 13, s. 6, p. 351b.

raczej jedynie iluzję celu i jedynie iluzję pociągania przez cel, a działania takie są nie tyle nieskuteczne, co w sensie dosłownym bezcelowe, celu pozbawione. Iluzja celu zaś czy pociągania przez cel jest pod pewnymi względami porównywalna do iluzji sprawstwa, którą również miewamy.

Jeśli cel jest zasadniczo osiągalny, choć może nieosiągalny w konkretnych okolicznościach, rozstrzygnięcie, czy realnie on kogoś pociąga, czy też nie, staje się kwestią bardziej problematyczną. W każdym razie wydaje mi się, że jeśli środki są dobierane w sposób jaskrawo nieadekwatny, czy to względem celu, czy to względem okoliczności, należy na serio brać pod uwagę rozstrzygnięcie, że zachodzi tylko iluzja pociągania przez taki właśnie cel.

Tego rodzaju strategię względem argumentu (Int*2) na rzecz internalizmu co do racji stosuje Lowe. Jeśli ktoś odskakuje z chodnika, mylnie sądząc, że z dachu spada dachówka (nic w rzeczywistości z dachu nie spada), Lowe utrzymuje, że nie jest tak, iżby sprawca miał swoją rację, by odskoczyć – mianowicie swoje przekonanie o zagrożeniu. Należałoby raczej powiedzieć w takiej sytuacji, że nie było racji, aby odskoczyć³⁸. Moglibyśmy powiedzieć, że sprawca uległ tu jedynie iluzji zachodzenia pewnej racji (co skądinąd nie musi oznaczać, jak wskazuje Lowe, że działał w ogóle irracjonalnie).

Dociekanie, kiedy faktycznie zachodzi pociąganie przez cel, a kiedy mamy tylko iluzję przyczynowej roli określonego celu, jest oczywiście trudne. Nie ma w tym jednak nic dziwnego: także dociekanie, kiedy zachodzi autentyczne sprawstwo, a kiedy mamy tylko iluzję sprawstwa, jest ze swej natury trudne i narażone na pomyłki (świadczy o tym zarówno filozofia, jak i medycyna czy choćby lektura powieści kryminalnych).

6.2.5. ODPARCIE ARGUMENTU ZE ZRÓŻNICOWANIA SKUTKÓW CELU (INT6)

Strategia odparcia argumentu (Int6) polega na przyznaniu, że poznanie w samej rzeczy odpowiada za zróżnicowanie skutków danej przyczyny celowej, ale że to zróżnicowanie nie *polega* wprost na różnicach poznania bądź, ogólnie biorąc, że poznanie nie odpowiada za owo zróżnicowanie bezpośrednio i wprost, a jedynie pośrednio³⁹; innymi słowy, różnice te nie biorą się wprost z poznania, lecz raczej z samego zróżnicowania po stronie celów, które przez owo poznanie są udostępniane.

Ktoś mógłby oczywiście wysunąć wątpliwość, że w niektórych przypadkach różnice wnoszone właśnie przez samo poznanie celu są na tyle znaczące,

³⁸ E.J. Lowe, *The Will*, dz. cyt., s. 182.

³⁹ Zob. np. F. Suárez, *Disp. met.* 23, dz. cyt., s. 8, n. 11–13; Collegium Complutense, *Commentaria*, dz. cyt., disp. 14, n. 4, n. 31–33.

że powyższa strategia nie da się zastosować. Adekwatny przykład byłby chyba następujący. Zgodnie z zasadą *erronea conscientia ligat*: jeśli ktoś działa w autentycznie dobrym celu, ale ze szczerym przeświadczeniem, że działanie to jest złe, jego działanie jest faktycznie złe⁴⁰. Jest to bardzo drastyczny przykład tego, w jaki sposób jakość naszego poznania celu może przekładać się na jakość naszego działania celowego.

Właściwa strategia odpowiedzi na ten zarzut jest chyba następująca: przynajmniej w niektórych sytuacjach, w których nasze działanie uzyskuje zupełnie odmienny walor wskutek jakości naszego poznania, możemy twierdzić, że w samej rzeczy nie zachodzi już obiektywne i realne pociąganie przez dany cel; to, co robimy, nie jest już skutkiem działania określonej przyczyny celowej.

6.3. PODSUMOWANIE OBRONY EKSTERNALIZMU CO DO CELOWOŚCI

Nie wnikając w rozmaite szczegóły techniczne, którymi scholastyczne dyskusje na temat celowości są skądinąd najeżone, warto wskazać na koniec dwie podstawowe myśli, na których opiera się przedstawiona tu obrona eksternalizmu co do celowości.

Po pierwsze, rozstrzygnięcie, czy w danej sytuacji danego sprawcę autentycznie pociąga ten czy inny cel jest dalekie od trywialności; możemy pomylić się zarówno co do siebie, jak i co do innych sprawców – podobnie jak możemy pomylić się w diagnozach czyjegoś bądź cudzego sprawstwa.

Po drugie, to, czy dany cel faktycznie danego sprawcę w danej sytuacji *pociąga*, czy jednak nie, pozostaje w głębokim (choć dość skomplikowanym) związku z tym, czy i jak cel ten owego sprawcę *zaspokaja*; funkcja *pociągająca* celu jest pochodna względem funkcji *zaspokajającej*; w szczególności zaś to, co realnie nie *zaspokaja*, nie może też realnie *pociągać*.

Obie te myśli wydają się metafizycznym wyrazem czegoś, co, jak sędzę, jest fundamentalną intuicją i mądrością klasycznej (starożytnej i średniowiecznej) etyki filozoficznej: że mianowicie rzeczy, które człowieka naprawdę nie zaspokajają, nie mogą też człowieka naprawdę pociągać: ubieganie się o nie czyni człowieka nieszczęśliwym zarówno wtedy, gdy się nie udaje (bo się nie udaje), jak i wtedy, gdy się udaje (skoro zaspokajać one nie mogą). To właśnie w ważnym sensie nie są prawdziwe cele.

⁴⁰ Subiektywne przeświadczenie, że oto postępujemy niegodziwie, jest wystarczającym warunkiem do tego, aby nasze postępowanie było autentycznie niegodziwe (oczywiście zgodnie z komplementarną zasadą *erronea conscientia non excusat* subiektywne przeświadczenie, że oto postępujemy godziwie, nie jest wcale warunkiem wystarczającym do tego, abyśmy rzeczywiście postępowali godziwie).

BIBLIOGRAFIA

- Aversa R., *Philosophia metaphysicam physicamque complectens*, Romae 1625.
- Collegium Complutense Discalceatorum Fratrum, *Commentaria in octo libros Physicorum*, Lugduni 1651.
- Dancy J., *Practical Reality*, Oxford 2002.
- Davidson D., *Actions, Reasons, and Causes*, w: D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford 2001, s. 3–19.
- Davidson D., *Freedom to Act*, w: D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford 2001, s. 63–81.
- Fonseca P. da, *Commentaria in libros metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, vol. 2, Lugduni 1601.
- Głowala M., *Sprawstwo i przestrzeń. Problematyka działania na odległość (actio in distans) w scholastyce XVI i XVII wieku*, „Principia Philosophiae Christianae” 2023, nr 4, s. 59–78.
- Głowala M., *Tomasz z Akwinu i widmo ukrytego nominalizmu*, „Roczniki Filozoficzne” 2022, nr 70, s. 325–346.
- Lowe E.J., *The Will as a Rational Free Power*, w: *Powers and Capacities in Philosophy. The New Aristotelianism*, eds. J. Groff, J. Greco, New York 2013, s. 172–185.
- Mastri B. i Belluto B., *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*, Venetiis 1727.
- Rubio A., *Commentarii de Aristotelis de Physico auditu seu auscultatione*, Coloniae 1629.
- Spaemann R., *Funkcjonalne uzasadnienie religii a religia*, w: R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenia nowożytności*, tłum. J. Merecki SDS, Warszawa 2009, s. 113–151.
- Suárez F., *Disputationes metaphysicae*, w: *Opera omnia*, t. 25, Parisiis 1861.
- Vio T. de (Cajetanus), *Commentaria in Summam*, w: *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*, ed. Leonina, t. 6, Romae 1891.

A SCHOLASTIC DEBATE ON THE NATURE OF FINAL CAUSALITY AND ITS COUNTERPARTS IN CONTEMPORARY ANALYTICAL METAPHYSICS

Summary

The article addresses the classic scholastic debate about how exactly the purpose of an action causes or is the cause of the action undertaken for that purpose, both in the case of agents who are aware of the purpose and in cases of unconscious purpose. In particular, I focus on the classical question of whether a goal causes its effect (an action undertaken for that goal) because of its intentional existence (*secundum esse intentionale*) or because of

its real existence (*secundum esse reale*). The aim of the article is therefore both to present the dispute itself and to resolve it in favour of the classical position that a purpose causes effects because of its real existence. The obvious counterpart of the aforementioned scholastic dispute in contemporary analytic metaphysics is the dispute between internalism about reasons for action (Davidson) and externalism about the same issue (Dancy, Lowe); according to the former position, the reasons for which an agent acts are essentially mental states of the agent; according to the latter, they are essentially extra-mental objects. Hence, in the first section of the article, I provide a detailed formulation of the problem and its counterpart in analytic metaphysics. The subsequent sections concern: (i) classical arguments for the position that a goal causes an effect because of its intentional existence, and parallel arguments for internalism; (ii) classical arguments for the position that a goal causes an effect because of its real existence, and parallel arguments for externalism; (iii) the possibility of solutions other than externalism and internalism; (iv) a final argument for the position that a goal causes effects because of its real existence (in favor of externalism) and a rebuttal of arguments in favor of internalism.

Keywords: final cause, scholasticism, real existence, intentional existence

NOTA O AUTORZE

Dr hab. Michał GŁOWALA – filozof. Absolwent Uniwersytetu Wrocławskiego. Obecnie pracownik badawczo-dydaktyczny w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego. Zajmuje się metafizyką scholastyczną, zwłaszcza metafizyką możliwości i działania w tzw. „drugiej metafizyce” w kontekście współczesnej metafizyki analitycznej. Autor licznych publikacji w języku polskim i języku angielskim, wydawanych w kraju i za granicą. Prowadzi także badania analityczne dotyczące tomistycznej teorii wolności woli w scholastyce XVII wieku w kontekście libertarianizmu i we współczesnej teorii działania.

PIOTR LOREK
EWANGELIKALNA WYŻSZA SZKOŁA TEOLOGICZNA WE WROCŁAWIU

FUNDAMENTALNY LĘK CZŁOWIEKA W MYŚLI ZEN I W CHRZEŚCJAŃSTWIE NA PRZYKŁADZIE STUDIÓW MASAO ABE I PAULA TILLICHA. ANALIZA PORÓWNAWCZA

ABSTRAKT

Dbając o dialog ekumeniczny i międzyreligijny, niniejsza praca podejmuje problem teologiczno-filozoficznej konceptualizacji lęku człowieka. Lęk powszechnie opisywany jest w pracach psychiatrycznych i pokrewnych, ale wymaga także ujęcia z perspektywy ontologicznej. Do tego celu wybrano dwóch myślicieli reprezentujących myśl zachodnią i wschodnią. Masao Abe z Szkoły Kioto przedstawia rozumienie lęku, wychodząc z filozofii inspirowanej buddyzmem zen, zaś niemiecki teolog i filozof Paul Tillich proponuje uchwycenie lęku w ujęciu protestanckiego egzystencjalizmu. Obaj autorzy podchodzą zatem do zjawiska lęku w oparciu o odmienne założenia światopoglądowe i dochodzą do odmiennych wniosków.

Masao Abe rozumie lęk człowieka jako konstytuujący jego samego, zaś Paul Tillich postrzega lęk jako nieusuwalną komponentę człowieka. Wywód zenistycznego filozofa opiera się na założeniu o równorzędności bycia i niebycia, zaś myśl chrześcijańskiego teologa wychodzi z przesłanki o nadrzędności bycia wobec niebycia i jednoczesnej obecności niebycia w byciu. Abe postuluje możliwość ustania lęku w człowieku przez samourzeczywistnienie jednoczesnego bycia i niebycia (Nirwanę), zaś Tillich przekonuje o możliwości afirmacji lęku niebycia dzięki uczestnictwie w podstawie bycia (Bogu).

Zenistyczny wywód do ustania lęku wymaga niesubstancjonalnego rozumienia człowieka, a więc przekroczenia dualizmu podmiotowo-przedmiotowego, zaś ewangelickie przesłanie zmierza w kierunku samoakceptacji bycia w obliczu obecności niebycia. Stąd w zen człowiek jest lękiem, zaś w protestanckim ujęciu człowiek posiada lęk. W zen lęk konstytuuje człowieka, zaś w chrześcijaństwie jest w nim inherentnie obecny.

Praca kończy się uwagami odnośnie do obu wywodów znakomitych myślicieli, z których wyłania się jeszcze jedna, obok zenistycznej (absolutna i symetryczna dynamika bycia i niebycia) i egzystencjalnej (relatywna i asymetryczna dynamika bycia i niebycia) relacja między byciem a niebyciem, znana z katolickiego personalizmu i wymagająca

odrębnego opracowania. Chodzi o takie uchwycenie niebycia, które nie jest włączane w ontologię bycia, a co za tym idzie, lęk człowieka stanowi jego doświadczenie, ale nie konstytuuje jego osoby. Zatem, można powiedzieć, że w zen lęk jest ostatecznie absolutnie negowany, ale i afirmowany, w egzystencjalnym protestantyzmie inherentnie obecny i integrowany, zaś w personalistycznym katolicyzmie, co tylko zasygnalizowano, niewłączany istotowo do struktury bytu człowieka.

Słowa kluczowe: lęk, człowiek, egzystencjalizm chrześcijański, Paul Tillich, filozofia zen, Masao Abe

WPROWADZENIE

W ramach przygotowań do obchodów Milenium – Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 – ówczesny papież, Jan Paweł II, 10 listopada 1994 r. ogłosił List apostolski *Tertio millennio adveniente*¹. Głowa Kościoła Rzymskokatolickiego wyraźnie przypominała w nim światu o zorientowaniu *Vaticanum II* na dialog nie tylko ekumeniczny, ale również międzyreligijny: „Sobór, w oparciu o tę gruntowną odnowę, otworzył się na chrześcijan innych wyznań, na członków innych religii, na wszystkich ludzi naszych czasów. Podczas żadnego innego soboru nie mówiło się tak wyraźnie o jedności chrześcijan, o dialogu z religiami niechrześcijańskimi”².

Co ciekawe, ów dialog miał dotyczyć między innymi buddyzmu³.

Owocem wezwania papieskiego do dialogu stanowi Dokument Komisji ds. Dialogu Międzyreligijnego Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 *Religie świata o Jezusie. Dossier Jezusa Chrystusa*⁴. W części poświęconej interpretacji Jezusa Chrystusa w buddyzmie wybrano przedstawicieli buddyzmu *mahajany*, *therawady* i *wadźrajany*, a w zakończeniu oddano głos Thich Nhat Hanhowi⁵. Szkołę „Wielkiego Wozu” w Dokumencie reprezentuje Masao Abe (1915–2006). Autorzy przybliżają jego myśl, jako że jest „uczonym, znawcą buddyzmu, powszechnie uznawanym za przywódcę światowego dialogu

¹ Zob. Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente* do biskupów, duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem Jubileuszu roku 2000 (10 listopada 1994 r.).

² Tamże, nr 19; por. także: nr 53.

³ Tamże, nr 38.

⁴ Zob. *Religie świata o Jezusie. Dossier Jezusa Chrystusa*. Dokument Komisji ds. Dialogu Międzyreligijnego Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, tłum. P. Pindur, Katowice 1998.

⁵ Por. P. Lorek, *Interbyty, uważność i takłość – mistrz zen, Thich Nhat Hanh, cytuje Biblię*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2017, nr 25, z. 1, s. 179–194.

buddyjsko-chrześcijańskiego”⁶. Praca na trzech stronach przedstawia perspektywę Masao Abe na *kenozę* Jezusa Chrystusa, jak i *kenozę* Boga. Warto zaznaczyć, że będące swobodnym „areopagiem myśli” wrocławskie studia „Principia Philosophiae Christianae” mają również swój wkład w toczącą się na naszych oczach filozoficzno-teologiczną dyskusję między chrześcijaństwem a buddyzmem zen, w tym także dyskusję z myślą japońskiego filozofa religii, Masao Abe⁷.

Teolog Andrzej A. Napiórkowski OSPPE, omawiając objawienie Boga w historii, przybliży interpretacje postaci Jezusa w ujęciu pozakościelnym, w tym także w religiach świata. Krakowski teolog ukazuje odniesienia do Jezusa u wybranych myślicieli buddyjskich, w tym dwóch kontynuujących spuściznę intelektualną Kitaro Nishidy (1870–1945) japońskiej Szkoły Kioto⁸. Pierwszym z nich jest Keiji Nishitani (1900–1990), zaś drugim właśnie Masao Abe⁹. Napiórkowski, odwołując się do wspomnianego *Dossier Jezusa Chrystusa*, także pozytywnie wypowiada się na temat namysłu Abe nad Jezusem: „Ostatecznie wypada zauważyć, że rozumienie Jezusa przez M. Abe zasługuje na bliższą uwagę, gdyż szanuje objawienie chrześcijańskie i jednocześnie podejmuje próbę jego interpretacji w świetle buddyjskiej mentalności”¹⁰.

Paulin wspomina również w swojej pracy o Paulu Tillichu (1886–1965), wybitnym teologu ewangelickim¹¹. To właśnie refleksja tych dwóch myślicieli, Masao Abe i Paula Tillicha, których w bieżącym roku (2025) przypadają odpo-

⁶ *Religie świata o Jezusie...*, dz. cyt., s. 63. Warto dodać, że Masao Abe był japońskim filozofem buddyjskim, a przy tym religioznawcą i emerytowanym profesorem na Uniwersytecie Nara. Najbardziej znany jest ze swoich studiów w dziedzinie religii porównawczej, gdzie umiejętnie rozwijał buddyjsko-chrześcijański dialog międzywyznaniowy, który z czasem objął swoim zasięgiem również i religię mojżeszową.

⁷ Zob. w związku z tym np.: P. Lorek, *(Nie)substancjalność jednostki ludzkiej. Antropologiczne ujęcie dialogu między buddyzmem zen i chrześcijaństwem*, w: „Principia Philosophiae Christianae”, t. 3, red. R. Goczał, P. Mrzygłód, Wrocław 2022, s. 209–225; również: tenże, *Królestwo Boże i Nirwana. Absolutna dialektyka odrębności i jedności w chrześcijaństwie (Paul Tillich) i buddyzmie zen (Masao Abe)*, w: „Principia Philosophiae Christianae”, t. 4, red. R. Goczał, P. Mrzygłód, Wrocław 2023, s. 289–305 oraz tenże, *Pokój przewyższa rozum. Soteriologia i ontologia pokoju w chrześcijaństwie i zen na przykładzie wybranych autorów*, w: „Principia Philosophiae Christianae”, t. 5, red. R. Goczał, P. Mrzygłód, Wrocław 2024, s. 75–94.

⁸ A.A. Napiórkowski, *Jezus Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, Kraków 2008, s. 84–89; por. Z. Fluder, *Wprowadzenie do filozofii Szkoły Kioto*, „Machina Myśli” 18 września 2016, <https://machinamyсли.org/wprowadzenie-filozofii-szkoly-kioto/> [dostęp: 29 kwietnia 2025 r.].

⁹ A.A. Napiórkowski, *Jezus Chrystus...*, dz. cyt., s. 86–88.

¹⁰ Tamże, s. 88.

¹¹ Tamże, s. 115.

wiednio 90. rocznica urodzin i 60. rocznica śmierci, stanowić będzie przedmiot namysłu.

W inauguracyjnej homilii pontyfikatu Jana Pawła II (1920–2005), którego okrągłe rocznice urodzin i śmierci wypadają w bieżącym roku, padły z ust nowo wybranego papieża znamienne słowa, w których obecny jest wątek lęku:

Bracia i Siostry, nie bójcie się przygarnąć Chrystusa i przyjąć Jego władzę, pomóżcie Papieżowi i wszystkim tym, którzy pragną służyć Chrystusowi, służyć człowiekowi i całej ludzkości. Nie bójcie się, otwórzcie, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi.

Dla Jego zbawczej władzy otwórzcie granice państw, systemów ekonomicznych i politycznych, szerokie dziedziny kultury, cywilizacji, rozwoju! Nie bójcie się! Chrystus wie, co nosi w swoim wnętrzu człowiek. On jeden to wie!¹²

Jak widać z powyższych słów, koncepcja lęku jest inherentnie powiązana z chrześcijańską refleksją teologiczną i duszpasterską. W tej samej homilii Jan Paweł II ujawnia własny stan emocjonalny związany z wyborem na papieża:

Tak, Bracia i Synowie – Rzym jest Stolicą Piotra. W ciągu wieków następowali na niej coraz to nowi biskupi. Dziś właśnie nowy biskup wstępuje na rzymską Stolicę Piotra. Biskup przejęty głębokim drżeniem w poczuciu swej niegodności. I jak tu nie drzeć wobec wielkości takiego wezwania i wobec powszechnej misji tej Stolicy rzymskiej¹³.

W artykule podejmuję temat teologiczno-filozoficznego rozumienia lęku. Wywód opieram o rekonstrukcję dialogu międzyreligijnego między przedstawicielem filozoficznej Szkoły Kioto¹⁴, Masao Abe, inspirowanej między innymi myślą zen, a przedstawicielem teologii chrześcijańskiej w ujęciu ewangelickim, Tillichem. W Deklaracji *Nostra aetate* o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Sobór Watykański II zauważa (dalej DRN 2), że:

Buddyzm, w różnych formach, uznaje całkowitą niewystarczalność tego zmiennego świata i naucza sposobów, którymi ludzie w duchu pobożności i ufności mo-

¹² Jan Paweł II, *Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi* (22 października 1978 r.), tłum. za: <https://mateusz.pl/jpii/habemus/hpapam3.htm> [dostęp: 29 kwietnia 2025 r.]; por. rejestrację słów papieża na: *Inauguracja pontyfikatu Jana Pawła II 22 października 1978 r.*, <https://www.youtube.com/watch?v=rizfgdQTZNc> [dostęp: 29 kwietnia 2025 r.] oraz na *Inauguracja pontyfikatu Jana Pawła II – Rzym 1978* (napisy PL), <https://www.youtube.com/watch?v=1Tsja96Elbs> [dostęp: 29 kwietnia 2025 r.].

¹³ Jan Paweł II, *Otwórzcie na oścież...*, dz. cyt.

¹⁴ Por. interesującą dyskusję dotyczącą problemu (nie)istnienia filozofii japońskiej: Z. Fluder, *Czy istnieje filozofia japońska?*, w: *Oriental encounters: Language, Society, Culture*, red. A. Solska, I. Kida, Katowice 2019, s. 105–116.

gliby albo osiągnąć stan doskonałego wyzwolenia, albo dojść, czy to o własnych siłach, czy z wyższą pomocą, do najwyższego oświecenia¹⁵.

Myśl chrześcijańska również uznaje całkowitą niewystarczalność zmiennego świata. Jednym z przykładów jest lęk, który towarzyszy wszystkim ludziom, w tym wyznawcom buddyzmu i chrześcijaństwa. Jak uchwycić ów lęk? Jak skonceptualizować go światopoglądowo i jakie zaproponować antidotum? Te dwa nurty religijne inaczej rozumieją człowieka i jego lęk, co wynika z ich odmiennych podstawowych założeń ontologicznych.

1. ZEN – CZŁOWIEK JEST LĘKIEM

W artykule *Emptiness is Suchness*¹⁶ Masao Abe wprowadza pojęcie samoświadomości rozróżniające między ludźmi a zwierzętami i roślinami. Samoświadomość daje człowiekowi możliwość spojrzenia na siebie samego, a więc wprowadzenia rozróżnienia między sobą patrzącym i sobą będącym oglądanym. To właśnie rozróżnienie generuje lęk w człowieku. Abe pisze:

[...] poprzez samoświadomość patrzymy na siebie z zewnątrz. Jesteśmy w ten sposób oddzieleni od siebie. Jesteśmy tu i tam, tam i tutaj. Nieustannie poruszamy się pomiędzy tu i tam, pomiędzy wnętrzem a zewnątrz. To jest powód naszego podstawowego niepokoju czy fundamentalnego lęku, którego nie mają rośliny i zwierzęta. Tylko istoty ludzkie nie są „takie, jakie są”¹⁷.

Fundamentalny lęk przynależy wszystkim ludziom i niemożliwe jest się go wyzbyć. Abe kontynuuje: „Ten niepokój lub lęk nie jest dla człowieka akcydentalny, tzn. charakterystyczny dla jednych i nie innych. To nie jest tak, że niektórzy mają ten wewnętrzny niepokój, a inni nie. Dopóki ktoś jest istotą ludzką, nie może uciec od tego podstawowego lęku”¹⁸.

W swych rozważaniach idzie on jeszcze dalej. Nie tylko ów lęk wynikający ze zdolności samoświadomości do różnicowania samego siebie na oglądającego

¹⁵ Zob. Sobór Watykański II, Deklaracja *Nostra aetate* o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich (28 października 1965 r.). Por. interpretację tych słów, jaką odnajdujemy np. w: H. Bürkle, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych religii*, tłum. M.E. Kowalska, Poznań 1998, s. 72–75 oraz 143–160.

¹⁶ M. Abe, *Emptiness is Suchness*, w: tenże, *Zen and Western Thought*, Honolulu 1985, s. 223–227.

¹⁷ Tamże, s. 224. Wszystkie cytaty z angielskich prac Masao Abe w niniejszej pracy są tłumaczone przez jej autora.

¹⁸ Tamże.

i będącego oglądanym przynależy każdemu człowiekowi, ale ten lęk go wręcz konstytuuje: „W rzeczywistości, ściśle rzecz biorąc, nie chodzi o to, że ktoś *ma* ten lęk, ale raczej, że ktoś *jest* tym lękiem”¹⁹.

Wraz z takim uchwyceniem fundamentalności lęku konstytuującego człowieka staje się zrozumiały krytyczny osąd samoświadomości w buddyzmie:

W buddyzmie samoświadomość uważana jest za „ignorancję”, ponieważ w samoświadomości jesteśmy odcięci od takości rzeczywistości [tj. rzeczywistości jako takiej – P.L.] i ograniczeni przez nasz zewnętrzny ogłód na rzeczy we wszechświecie. W ten sposób postrzegamy nawet siebie samych z zewnątrz. Ten zewnętrzny ogłód na siebie składa się z fundamentalnej ignorancji inherentnej ludzkiej egzystencji²⁰.

Krytyczny osąd o samoświadomości oddzielającej człowieka od rzeczywistości jako takiej prowadzi nieodwołalnie do konkluzji o konieczności śmierci „ego” człowieka, śmierci jego jaźni: „Kiedy próba samoświadomości do uchwycenia samej siebie zostanie doprowadzona do ostatecznego wniosku, ludzkie ego musi umrzeć. Poprzez śmierć ego-self, urzeczywistnia się brak self. Urzeczywistnienie braku self jest koniecznością dla ludzkiego ego”²¹.

Ta śmierć „ego-self” to urzeczywistnienie. „W tym urzeczywistnieniu nie jesteś już oddzielony od siebie, ale jesteś po prostu sobą, nie więcej, nie mniej. Nie ma żadnej luki między tobą a twym self; ty stajesz się ty”²².

Wyłożone w artykule *Emptiness is Suchness* tezy o samoświadomości i fundamentalnym lęku konstytuującym człowieka Masao Abe rozwija w tekście *Zen Is not a Philosophy, but...*²³. Chcąc przedstawić myśl zen, autor zaznacza: „Można powiedzieć, że zen jest jedną z najtrudniejszych do zrozumienia religii, ponieważ nie ma sformułowanej doktryny zen ani systemu teologicznego, za pomocą którego można by do niej podejść intelektualnie”²⁴.

Abe, próbując przybliżyć filozofię zen, ponownie zwraca uwagę na fenomen postrzegania u człowieka. Otóż człowiek, postrzegając, rozróżnia byty. Tym samym dochodzi do rozróżnienia na postrzegający podmiot i postrzegane przedmioty. Człowiek odróżnia więc siebie samego od wszystkiego innego i wszystkich innych²⁵. W tym procesie widzieć, że rozróżniające „ja” człowieka

¹⁹ Tamże. Zastosowana kursywa w obu miejscach jak w oryginale [P.L.].

²⁰ Tamże, s. 226.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ M. Abe, *Zen Is not a Philosophy, but...*, w: tenże, *Zen and Western...*, dz. cyt., s. 3–24.

²⁴ Tamże, s. 3.

²⁵ Tamże, s. 5.

staje ponad wszystkim pozostałym i stanowi przyczynę rozróżniania²⁶. To „ja” rozróżniające człowieka Abe nazywa „ego-self”. „Ego-self”, wyróżniając coś, automatycznie odróżnia siebie same i samoczynnie stawia sobie pytanie o to, kim jest jako „ja”. Zadając zaś to pytanie, dochodzi do rozróżnienia na „ja” pytające i na „ja” pytane. Jedno „ja” staje się podmiotem pytania, zaś drugie „ja” staje się przedmiotem pytania. Oba „ja” są odróżnione, chociaż stanowią to samo „ja”. Dochodzi do oddzielenia „ego-self” od „self”. To „ja” będące obiektem pytania, nie jest prawdziwym, żyjącym „ja”, którym jest „ja” subiektywne. Ale jak pojąć to „ja” subiektywne i odnaleźć prawdziwe „Self” pisane z dużej litery? W odpowiedzi na to pytanie pojawia się kolejne „ja”, które pyta o to „ja” pytające o „ja”. Naturalnie sprawia to, że to „ja” pytające o „ja” oraz to „ja”, o które się pyta, stają się nowymi obiektami pytania. Ten eksperyment myślowy można kontynuować. Dla Abe oznacza to, że „ego-self” i „self” nieustannie wymykają się pojmowaniu. W tym procesie niekonkluzywności pytania „ego-self” o „self” obecne jest poczucie lęku. Autor stwierdza: „W ten sposób pozostajemy na zawsze oddzieleni od naszego prawdziwego Self, poruszani lękiem i niezdolni do odpoczynku”²⁷.

W ten sposób Abe pokazuje, że oddzielenie od własnego „self” jest inherentnie obarczone lękiem. Bycie „ja”, bycie „ego-self”, jest oddzieleniem od własnego „self” i „self” świata. Przez „ego-self” zachodzi oddzielenie na podmiot i przedmiot, co rodzi nieustanny lęk z powodu tego oddzielenia od siebie samego²⁸. Abe pisze:

Samowyobcowanie i lęk *nie* są czymś *akcydentalnym* dla ego-self, ale są inherentne w jego strukturze. Być człowiekiem to być problemem dla samego siebie, bez względu na kulturę, klasę społeczną, płeć, narodowość czy epokę, w której się żyje. Być człowiekiem oznacza być ego-self; bycie ego-self oznacza odcięcie się zarówno od własnego self, jak i od świata; a odcięcie od własnego self i świata oznacza bycie w ciągłym lęku. Oto ludzki predyament. Ego-self, rozdzielone u korzeni na podmiot i przedmiot, na zawsze wisi nad bezdenną otchłanią, niezdolne do zdobycia jakiegokolwiek oparcia²⁹.

Abe twierdzi, że niejeden człowiek próbuje uniknąć tego lęku, lecz ten ujawnia się w strachu przed śmiercią czy oskarżającym poczuciem winy. Pojawia się zatem naturalnie pytanie o to, czy w jakiś sposób jest możliwe zmierzenie się

²⁶ Tamże, s. 6.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 6–7. Zastosowano wyróżnienia jak w oryginale [P.L.].

z tym lękiem. Odpowiedzią ma być przekroczenie „ego-self”. Abe konkluduje: „[...] podstawowy lęk i samowyobcowanie właściwe ludzkiej egzystencji nigdy nie zostaną przezwyciężone, jeśli wpieryw nie pokonamy ego-self i nie obudzimy naszego prawdziwego Self”³⁰.

Dopóki to się nie wydarzy, oddzielone „ego-self” od „self” pyta wiaż o „self”, które jako obiekt pytania nie stanowi żywego „self”³¹. Zwracając się do „self”, obiektywizujemy je, przez co automatycznie się od niego oddalamy³². Prawdziwe „Self” pozostaje więc nieosiągalne. Uzmysłowienie sobie tego pozwala przekroczyć „ego-self” i urzeczywistnić „nie-self” i „nie-ego-self”, a przez to odejść od procesu obiektywizacji związanego z „ego-self”, czyli tym samym zrelatywizować dualizm podmiotowo-przedmiotowy³³.

Negacja „self” prowadzi do uzmysłowienia sobie negacji innych obiektów, a więc pozbawienia ich substancjalności, co można metaforyzować jako pustkę wszystkiego³⁴. Ten drugi etap dochodzenia to prawdziwego „Self”, do tego co rzeczywiste, także zawiera element rozróżniania. Na pierwszym etapie wprowadza się rozróżnienie na podmiot i przedmiot, przez co wyodrębnia się obiekt, zaś na drugim etapie neguje się to rozróżnienie na podmiot i przedmiot, neguje się wyłaniający się obiekt, przez co odróżnia się je od nie-podmiotu, nie-przedmiotu, nie-obiektu³⁵. Ten etap rozróżniania także powinien zostać zanegowany. Winna więc na trzecim etapie nastąpić negacja negacji, opustoszenie pustki, zaprzeczenie „nie-self”³⁶.

Najpierw więc jest „self” (pierwszy etap), potem negowane jest „self” (drugi etap), aż w końcu zanegowane jest samo „nie-self” (trzeci etap). Jeśli na drugim etapie negowanie będzie pełne, wtedy możliwe jest nieco ustanie lęku. Abe pisze o drugim etapie: „To urzeczywistnienie nieskończoności regresji i nieosiągalności prawdziwego Self musi być *całkowite i egzystencjalne*, a nie *częściowe i pojęciowe*, wtedy lęk i niepokój ego-self są w pewnym sensie przezwyciężone”³⁷. „Urzeczywistnienie nie-self pociąga [...] za sobą swego rodzaju emancypację od ego-self i wyzwolenie od lęku tkwiącego w strukturze ego”³⁸.

³⁰ Tamże, s. 7.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 7–8.

³⁴ Tamże, s. 8.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 8–9. Zastosowano wyróżnienia jak w oryginale [P.L.].

³⁸ Tamże, s. 9.

Osiągnięcie tego stanu urzeczywistnienia przynosi – w ocenie Abe – „spokój umysłu i wyciszenie”³⁹. Niemniej jednak drugi etap ze swoim rozróżnieniem na „self” i „nie-self” nie jest wolny od lęku wynikającego z braku podstawy pod własne istnienie. Abe ujmuje to tak: „Takie przywiązanie do nie-self skutkuje obojętnością i nihilistycznym spojrzeniem zarówno na self, jak i na świat. Nie ma pozytywnej podstawy dla życia i aktywności. W tym sensie nie można powiedzieć, że drugi etap jest wolny od ukrytej formy lęku”⁴⁰.

Zadbanie o pełną negację na drugim i trzecim etapie pozwala wyzbyć się zarówno „self”, jak i „nie-self”, a więc nie związać się ani z „self”, ani z „nie-self”⁴¹. Niwelowanie lęku na drugim etapie przez negację „self” nie ruguje go całkowicie, bo gdy negowane jest „self”, pojawia się „nie-self”, brak podstawy pod „self” i wynikający z tego lęk. Potrzebny jest zatem jeszcze trzeci etap. Abe twierdzi: „Aby przebudzić się do prawdziwego Self, należy zanegować nawet nie-self i jego ukrytą formę przywiązania i lęku”⁴².

Na trzecim etapie, podobnie jak i na drugim, negacja także winna być pełna. Na drugim etapie neguje się „self”, zaś na trzecim neguje się negację „self”. Następuje więc negacja negacji, czyli takiego rodzaju rozróżnienie, w którym ma miejsce negacja braku rozróżnienia. Ta negacja negacji to absolutna forma afirmacji, w której pustka opustosza się, stając się pełnią⁴³. Na trzecim etapie ma nastąpić całkowite zniwelowanie lęku. Abe twierdzi: „W ten sposób całkowicie przezwycięża się wszelkie formy lęku i wszelkie formy przywiązania, otwarte i ukryte, jawne i domniemane”⁴⁴.

Na tym trzecim etapie absolutnej negacji absolutnej negacji, a więc absolutnej afirmacji, następuje urzeczywistnienie prawdziwego „Self”. Wpierw pojawia się „self” ze swą nieokreślonością, następnie absolutnie negowane jest to „self” i pojawia się brak podstawy pod „self”, co z kolei każe absolutnie zanegować negację „self”, a więc przez to ją absolutnie afirmować. Podwójna negacja jest konieczna, żeby nie tylko wyzbyć się obiektywizacji „self”, ale także obiektywizacji „nie-self”⁴⁵. Zatem najpierw ma miejsce uświadomienie nieosiągalności prawdziwego „Self” (świadomość „nie-self”), zaś ostatecznie przez kolejną ne-

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże, s. 9–10.

⁴¹ Tamże, s. 9.

⁴² Tamże, s. 10.

⁴³ Tamże, s. 10.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże.

gację okazuje się, że ta nieosiągalność jest właśnie prawdziwym „Self”⁴⁶. Za-tem ludzkie „ja” jako prawdziwe „Self” jest niesubstancjalne, puste⁴⁷. To co zaś niesubstancjalne i puste jest ludzkim „ja” jako prawdziwe „Self”⁴⁸. Tak więc urzeczywistnione prawdziwe „Self” jest wolne od substancjalizacji i obiektywizacji⁴⁹. W ten oto sposób wyłania się prawdziwy i aktywny „Podmiot”⁵⁰, z dużej litery, wolny od bycia czymś wobec czegoś, wolny od bycia afirmowanym i negowanym⁵¹. Przebudzenie prawdziwego „Self” to odsłonięcie całości ostatecznej rzeczywistości, a więc zniwelowanie nieosiągalności oraz zanegowanie separacji i związanego z nią inherentnie lęku:

Wraz z tym przebudzeniem do prawdziwego Self, ostateczna Rzeczywistość zostaje ujawniona w całości. Tutaj samowyobcowanie i lęk zostają zasadniczo przezwyciężone, ponieważ „nieosiągalne” nie jest już urzeczywistniane jako coś negatywnego czy nihilistycznego; raczej jest urzeczywistniane pozytywnie jako „prawdziwe” Self⁵².

Oczywiście tych trzech zarysowanych powyżej etapów nie należy, zastrzega Abe, pojmować jako czasowej sekwencji, lecz dynamicznie jako całość zawierającą je wszystkie jednocześnie⁵³.

Podsumujmy, człowiek doświadczający prawdziwego i żywego „Self” jest paradoksalnie jednocześnie i jednostką, i tożsamy z całością. Ma być to możliwe do uchwycenia egzystencjalnie. Należy też mieć cały czas na uwadze to, że zarówno jednostka, jak i całość winny być pojmowane jako niesubstancjalne⁵⁴. Nic nie jest więc poza jednostką; żaden czynnik transcendentny jej nie determinuje⁵⁵.

W pracy pt. *Double Negation as an Essential for Attaining the Ultimate Reality: Comparing Tillich and Buddhism*⁵⁶ Masao Abe dotyka tematu lęku, odnosząc się do książki Paula Tillicha, *The Courage to be*⁵⁷, a więc wchodzi w dialog

⁴⁶ Tamże, s. 12.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże, s. 13.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże, s. 13–14.

⁵² Tamże, s. 14.

⁵³ Tamże, s. 17.

⁵⁴ Tamże, s. 19–20.

⁵⁵ Tamże, s. 20.

⁵⁶ M. Abe, *Double Negation as an Essential for Attaining the Ultimate Reality: Comparing Tillich and Buddhism*, w: tenże, *Buddhism and Interfaith Dialogue. Part one of a two-volume sequel to „Zen and Western Thought”*, Honolulu 1995, s. 104–111.

⁵⁷ Zob. P. Tillich, *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Paris 1983 [*The Courage to be*, Yale University Press 1952 r.].

międzyreligijny. Najpierw przedstawia Tillichowskie uchwycenie lęku związanego ze świadomością niebycia przezwycięzanego męstwem bycia. Abe zauważa:

Dla Tillicha egzystencjalna świadomość nie-bytu jest lękiem, który można przezwyciężyć jedynie przez wiarę jako męstwo bycia. Dzieje się tak dlatego, że męstwo jest samoafirmacją bytu pomimo nie-bytu. „Wiara to stan bycia uchwyconym przez moc samego bytu”. Oto rozwiązanie Tillicha dotyczące podstawowego lęku wrodzonego ludzkiej egzystencji⁵⁸.

Abe następnie przechodzi do oceny perspektywy Tillicha na jego rozumienie lęku wpisanego w ontologię człowieka. Docenia on fakt, że Tillich utrzymuje w swojej definicji lęku dynamikę między byciem i nie-byciem, niemniej jednak dostrzega w niej asymetryczność. Otóż w chrześcijańskiej conceptualizacji lęka-jącego się człowieka jego bycie jest nadrzędne wobec niebycia. Abe pisze: „[...] choć związek bytu i niebytu rozumiany jest [przez Tillicha – P.L.] dialektycznie, byt i nie-byt (nicość) nie są ujmowane jako przeciwstawne sobie w sposób sprzeczny, ale w sposób, w którym nie-byt jest podporządkowany bytowi”⁵⁹.

Abe stawia pytanie o to, czy takie ujęcie relacji między bytem i nie-bytem daje się ontycznie uzasadnić:

W jaki sposób to podporządkowanie nie-bytu (nicości) bytowi może zostać potwierdzone ontologicznie? Dobrze rozumiem, że męstwo bycia u Tillicha oraz wiara i nadzieja w chrześcijaństwie są doświadczeniem całkowicie egzystencjalnym i osobistym, wykraczającym poza wymiar ontyczny. Jednak niezależnie od tego, jak wiara egzystencjalna i osobista może wydawać się męstwem bycia, wymaga ona potwierdzenia ontycznego w naszych czasach, gdy *raison d'être* religii, w tym chrześcijaństwa i buddyzmu, jest kwestionowana przez różne formy ideologii antyreligijnych, takich jak scjentyzm, marksizm, tradycyjna freudowska myśl psychoanalityczna i nihilizm w sensie nietzscheańskim⁶⁰.

Abe kontrastuje Tillichowskie ujęcie relacji między bytem a nicością z buddyzmem:

[...] w buddyzmie biegunowość bytu i nicości (a nie nie-bytu) jest uchwycona w sposób całkowicie dialektyczny w tym sensie, że byt i nicość nie tylko są sobie przeciwstawne, ale także wzajemnie sprzeczne. Ponieważ byt i nicość, czy szerzej, pozytywność i negatywność są istotowo różnymi i antagonistycznymi zasadami, składają się one na fundamentalną antynomię czy egzystencjalny dylemat. Buddyzm rozumie ludzką egzystencję jako egzystencję wewnętrznie sprzeczną. Uświadome-

⁵⁸ M. Abe, *Double Negation...*, dz. cyt., s. 109.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże, s. 109–110.

nie sobie własnej, wewnętrznie sprzecznej egzystencji nazywa się wielką śmiercią, która nie jest śmiercią jako odpowiednikiem życia, ale śmiercią jako zasadniczym konfliktem pomiędzy życiem a śmiercią jako dwiema antagonistycznymi zasadami. Buddyjskie rozwiązanie ludzkiego problemu realizuje się poprzez przedarcie się przez wielką śmierć i osiągnięcie *nirvāṇy*, błogiej wolności od życia i śmierci⁶¹.

W tych słowach pobrzmiewa sedno polemiki Abe z Tillichem odnośnie do ostatecznej rzeczywistości, której rozumienie ma bezpośredni wpływ na odczytanie fundamentalnego lęku w człowieku. Abe słusznie dostrzega w myśli Tillicha nadrzędność bytu wobec niebytu. Co prawda Tillich także akceptuje zasadę podwójnej negacji, ale nie przeprowadza jej symetrycznie, jak to daje się zaobserwować w buddyzmie mahajany:

U Tillicha podwójna negacja dotycząca bytu (czyli byt jako zaprzeczenie negacji bytu) jest wyraźnie zrealizowana, lecz podwójna negacja dotycząca niebytu (niebyt jako zaprzeczenie negacji niebytu) jest pominięta. To jest powód, dla którego według Tillicha ostateczną rzeczywistością jest Bóg jako byt-sam-w-sobie lub moc bycia⁶².

W tekście zatytułowanym *A Response to Professor Langdon Gilkey's Paper, „Tillich and the Kyoto School”*⁶³ Abe kontynuuje przybliżanie Tillichowskiego antidotum na lęk człowieka. Ów lęk wynika z jego skończoności i ma być przeobrażany przez Boga jako źródło mocy bycia. Abe znów zauważa, że u Tillicha bycie ma mówić nad niebyciem, ukazującym się w skończoności człowieka zagrożonego niebyciem. Abe stwierdza:

Choć Tillich uznaje biegunowość bytu i nie-bytu, dla niego Bóg jako moc Bycia jest bezwarunkową mocą, która pokonuje nie-byt, który zagraża nam szokiem nicości. Jego pojęcie „męstwa” to samoafirmacja skończonego bytu wobec oporu otaczającego go i przenikającego nie-bytu. „Bóg jest odpowiedzią na lęk skończoności, Mocą Bytu, która «zwycięża» nie-byt: zatem Bóg jest istnieniem i jest zdefiniowany jako odpowiedź, *jako to, co przeciwstawia się i pokonuje nie-byt*”⁶⁴.

Abe nie zgadza się na takie przedstawienie ostatecznej rzeczywistości, tj. Boga, jako mocy bycia, jako samego bycia, gdyż według niego nie da się ontycznie ustanowić nadrzędności bycia wobec niebycia. Wskazuje więc na roz-

⁶¹ Tamże, s. 110.

⁶² Tamże, s. 108.

⁶³ M. Abe, *A Response to Professor Langdon Gilkey's Paper, „Tillich and the Kyoto School”*, w: tenże, *Buddhism and Interfaith Dialogue. Part one of a two-volume sequel to „Zen and Western Thought”*, Honolulu 1995, s. 112–119.

⁶⁴ Tamże, s. 116; Abe odnosi się tutaj bezpośrednio do studium Tillicha zatytułowanego *Love, Power and Justice*, New York 1954, s. 36–41.

wiązanie buddyjskie, które utrzymuje niepreferencyjność w polarności bycia i niebycia. Piszze:

Dla kontrastu. Buddyzm nie uznaje żadnej wyższości pozytywności nad negatywnością. Z ontologicznego i religijnego punktu widzenia pozytywność i negatywność są ze sobą całkowicie powiązane i nierozłączne. Życie i śmierć, dobro i zło nie są dwoma różnymi istotami, ale są ze sobą całkowicie powiązane i nierozłączne. W związku z tym podstawową kwestią buddyzmu nie jest przezwyciężenie śmierci życiem, pokonanie zła dobrem, ale bycie wyzwolonym z niekończącego się konfliktu między życiem a śmiercią, dobrem i złem oraz osiągnięcie *nirvāṇy*, błogiej wolności od tego konfliktu wrodzonego ludzkiej egzystencji⁶⁵.

Z tej perspektywy Abe krytykuje rozumienie Boga jako same bycie i kontrastuje go z absolutną Nicością niepreferującą bycia nad niebyciem. Według niego takie rozumienie tego co ostateczne nie wyciszy lęku:

Bóg jako Samo-Bycie nie jest być może doskonałą odpowiedzią na lęk przed skończonością, który jest głęboko zakorzeniony w nieustannym zmaganiu pomiędzy pozytywnością a negatywnością. To, co musimy pokonać, aby znaleźć odpowiedź na lęk ludzkiej skończoności, nie jest zmaganiem opartym na asymetrycznej polaryzacji pozytywności i negatywności, ale zmaganiem, które wyłania się z symetrycznej polaryzacji pozytywności i negatywności. Zatem odpowiedzią nie jest Bóg jako Samo-Bycie, który uczestniczy w nie-byciu, ostatecznie je pokonując. Zamiast tego musi to być absolutna Nicość, która, przezwyciężając symetryczną polaryzację między pozytywnością i negatywnością, sama nie jest ani pozytywna, ani negatywna, ani bytem, ani nicością⁶⁶.

2. CHRZEŚCIJAŃSTWO – NIEUSUWALNY LĘK W CZŁOWIEKU

W rozdziale II zatytułowanym *Byt, niebyt i lęk*, głośnej rozprawy *Męstwo bycia*⁶⁷, do której – jak pokazano powyżej – odwołuje się Abe, Tillich określa naturę lęku. Czyni to, twierdząc, że „lęk to stan, w którym byt jest świadomy możliwości swego niebytu”⁶⁸, że „lęk to egzystencjalna świadomość niebytu”⁶⁹. Egzystencjalny rys w definicji lęku Tillich motywuje tym, że „nie abstrakcyjna wiedza o niebycie wywołuje lęk, lecz świadomość, iż niebyt stanowi część

⁶⁵ M. Abe, *A Response to Professor...*, dz. cyt., s. 116.

⁶⁶ Tamże, s. 117.

⁶⁷ Zob. P. Tillich, *Męstwo bycia*, dz. cyt.

⁶⁸ Tamże, s. 41.

⁶⁹ Tamże.

własnego bytu człowieka”⁷⁰. W tym uzasadnieniu widać, jak Tillich podporządkowuje niebyt bytowi. Gdy chwilę wcześniej pisze o samej relacji między bytem a niebytem, ujmując to jeszcze wyraźniej: „byt «zawiera» siebie i niebyt. Byt posiada niebyt «wewnątrz» siebie jako to, co jest wiecznie obecne i wiecznie przewyżczone w procesie boskiego życia”⁷¹.

Tak uchwyconą ontologicznie relację między bytem a niebytem Tillich widzi w samym Bogu, którego nie przedstawia statycznie, lecz wydobywa w nim dynamizm. Tillich stwierdza: „Podstawa wszystkiego, co istnieje, nie jest martwą tożsamością bez ruchu i stawania się – jest żywą stwórczością. Stwórczo afirmuje siebie, wiecznie zwyciężając własny niebyt. W ten sposób jest wzorem samoafirmacji każdego skończonego bytu i źródłem męstwa bycia”⁷².

Tillich ponadto łączy lęk nie tylko ze świadomością człowieka, lecz ze świadomością wszystkich żywych istot:

Lęku nie wzbudza myśl o przemijalności wszystkiego ani nawet przeżywanie śmierci innych ludzi, lecz powoduje go wrażenie, jakie te wydarzenia wywołują w naszej zawsze ukrytej świadomości o tym, że musimy umrzeć. Lęk to skończoność przeżywania jako nasza własna skończoność. Jest to naturalny lęk człowieka jako człowieka oraz w pewien sposób lęk wszystkich żywych istot. Jest to lęk przed niebytem, świadomość własnej skończoności jako skończoności⁷³.

Następnie Tillich rozróżnia między przedmiotowym strachem, któremu daje się zaradzić, a bezprzedmiotowym lękiem, którego „przedmiotem jest negacja każdego przedmiotu”⁷⁴. W czystej postaci lęku niemożliwe jest więc zaradzenie mu, co widać u ludzi – i jak twierdzi powyżej Tillich – a także u zwierząt⁷⁵. Tillich utrzymuje, odwołując się do zaproponowanej relacji między bytem a niebytem, że „To, na co reagujemy lękiem, jest czymś nieznanym specjalnego typu. To nieznanie, które ze swojej natury nie może być poznane, gdyż jest niebytem”⁷⁶. Tillich jednakże nie rozróżnia ostatecznie lęku od strachu w doświadczeniu i dostrzega ich przenikanie:

W tym stopniu, w jakim jest to *strach*, posiada on jako swój przedmiot przewidywanie śmiertelnego ciosu ze strony choroby czy śmierci w wypadku, a więc cierpienie agonii oraz utraty wszystkiego. W tym stopniu, w jakim jest to *lęk*, posiada jako

⁷⁰ Tamże, s. 41–42.

⁷¹ Tamże, s. 41.

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże, s. 42.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Tamże, s. 43.

⁷⁶ Tamże.

swój przedmiot coś, co jest absolutnie nieznane „po śmierci”, niebyt, który pozostaje niebytem, nawet jeśli wypełnimy go obrazami naszych obecnych doświadczeń⁷⁷.

Gdyby spojrzeć na lęk w konkretnej sytuacji, to według Tillicha lęk „jest bolesnym odczuciem niemożliwości przeciwstawienia się groźbie płynącej z danej sytuacji”⁷⁸. Zatem „U podstaw każdego strachu tkwi lęk przed niemożnością zachowania swojego bytu – to jest właśnie element wywołujący strach”⁷⁹. Lękający się człowiek dąży do wyrażenia lęku przez strach, co daje mu możliwość przeciwstawienia się. Lęk zaś jako taki jest trudny do wytrzymania: „Skończony byt nie jest w stanie wytrzymać nagiego lęku dłużej niż przez mgnienie”⁸⁰. Doświadczyć zaś czystego lęku to doświadczyć „absolutnej groźby niebytu”⁸¹, dotrzeć do kresu własnej skończoności.

Człowiek więc woli wciąż przekształcać lęk w przedmiotowy strach, choć jego wysiłki ucieczki przed bezprzedmiotowym, nagim lękiem, przed nicością, są płonne. „Nie da się usunąć podstawowego lęku: lęk skończonego bytu przed groźbą niebytu. Należy on do samej egzystencji”⁸².

Przybliżając pojęcie lęku, Tillich wraca do przyjętej ontologicznej perspektywy o „pierwszeństwie bytu przed niebytem”⁸³. Wynika z niej, że niebyt jest zależny od bytu, a różne aspekty niebytu dają z kolei typy lęku jako egzystencjalnej świadomości niebytu. Tillich wyróżnia trzy typy lęku odzwierciedlające trzy przeczenia bytu przez niebyt. Wymienia:

Niebyt zagraża ontycznej samoafirmacji człowieka – w sposób względny jako los, w sposób bezwzględny jako śmierć. Zagraża duchowej samoafirmacji człowieka – w sposób względny jako pustka, w sposób bezwzględny jako bezsens. Zagraża moralnej samoafirmacji człowieka – w sposób względny jako wina, w sposób bezwzględny jako potępienie⁸⁴.

Ten współzależny lęk przed losem i śmiercią, pustką i bezsenssem oraz winą i potępieniem jest inherentnie powiązany z egzystencją człowieka. Lęk „należy do egzystencji jako takiej, a nie jest właściwością nienormalnego stanu umysłu, jak to występuje w przypadku lęku neurotycznego (i psychotycznego)”⁸⁵.

⁷⁷ Tamże. Zastosowano wyróżnienia jak w oryginale [P.L.].

⁷⁸ Tamże, s. 44.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże, s. 45.

⁸² Tamże.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Tamże, s. 46.

⁸⁵ Tamże.

Tillich rozróżnia więc między lękiem egzystencjalnym, inherentnym w doświadczeniu człowieka, a lękiem regulowanym w pracy psychoterapeutycznej. Lęku egzystencjalnego, choćby tylko w formie potencjalnej, nie da się pozbyć⁸⁶. Lęk egzystencjalny jest zawarty „w egzystencji człowieka jako człowieka, w jego skończoności i w jego wyobcowaniu”⁸⁷.

W rozdziale III: *Lęk patologiczny, witalność i męstwo*, w ramach omawianej publikacji Tillich podejmuje się opisu lęku, który nie jest inherentnie związany z egzystencją ludzką, lęku patologicznego, który poddawany jest różnorodnym interpretacjom w psychoterapii. Zauważa, że w tych różnorodnych interpretacjach daje się dostrzec wspólne elementy w ujęciu lęku nieegzystencjalnego. Píše:

[...] lęk polega na świadomości nierozwiązanych konfliktów zachodzących między strukturalnymi elementami osobowości, na przykład konfliktów zachodzących między nieświadomymi popędami a normami je tłumiącymi; między różnymi popędami próbującymi opanować centrum osobowości; między światem wyobraźni a doświadczeniem świata rzeczywistego; między dążeniami do wielkości i doskonałości a doświadczeniem własnej małości i niedoskonałości; między pragnieniem, byśmy byli zaakceptowani przez innych ludzi czy społeczeństwo lub świat, a poczuciem odrzucenia; między wolą bycia a przekraczającym, jak się nam wydaje, nasze siły ciężarem bycia powodującym skryte lub jawne pragnienie: nie być. Wszystkie te konflikty nieświadome, podświadome czy świadome, uznane czy też zaprzeczane dają o sobie znać w nagłych czy w trwałych stanach lękowych⁸⁸.

Obserwując różne psychoterapeutyczne teorie lęku, Tillich zauważa, że nie da się dokonać na ich podstawie rozróżnienia na lęk egzystencjalny i lęk patologiczny. Takie rozróżnienie możliwe jest dopiero w ramach pracy ontologicznej⁸⁹. To rozróżnienie nie jest absolutne, gdyż nieusuwalny lęk egzystencjalny wyraża się w lęku patologicznym, którego przeciwstawieniu się służy samoafirmacja i męstwo:

Lęk patologiczny jest stanem lęku egzystencjalnego występującego w specjalnych okolicznościach. Ogólny charakter tych okoliczności zależy od stosunku lęku do samoafirmacji i do męstwa. Widzieliśmy, że lęk wykazuje tendencję do przeobrażenia się w strach, aby mieć w ten sposób przedmiot, któremu męstwo mogłoby wyjść naprzeciw. Męstwo nie usuwa lęku. Ponieważ lęk ma charakter egzystencjalny, nie można go usunąć. Lecz męstwo scala w sobie (bierze na siebie) lęk przed niebytem. Jest ono samoafirmacją „mimo czegoś” i przeobraża ją w męstwo. Lęk zwraca

⁸⁶ Tamże, s. 47–48.

⁸⁷ Tamże, s. 57.

⁸⁸ Tamże, s. 69.

⁸⁹ Tamże, s. 69–70.

nas ku męstwu, inaczej alternatywą byłaby rozpacz. Męstwo opiera się rozpaczowi dzięki zintegrowaniu w sobie lęku⁹⁰.

Rozróżnienie na lęk egzystencjalny i patologiczny oraz zbieżne z nim rozróżnienie na stan zdrowia i choroby według Tillicha prowadzi do wniosku o możliwej współpracy między teologią i filozofią a medycyną i psychoterapią⁹¹. Zestawiając ze sobą lęk egzystencjalny i lęk patologiczny, Tillich w swych rozważaniach dochodzi do wyodrębnienia pięciu obserwacji:

1. Lęk egzystencjalny ma charakter ontologiczny i nie może być usunięty, lecz ulec integracji w męstwie bycia. 2. Lęk patologiczny jest konsekwencją tego, że nasze „ja” nie potrafiło zaakceptować lęku. 3. Lęk patologiczny prowadzi do samoafirmacji opartej na ograniczonej, sztywnej i nierealistycznej podstawie oraz do obowiązku obrony tej podstawy. 4. Lęk patologiczny w stosunku do lęku przed losem i śmiercią stwarza poczucie bezpieczeństwa nieliczące się z rzeczywistością; w stosunku do lęku przed winą i potępieniem – nierealistyczną doskonałość; w stosunku do lęku przed wątpliwością i bezsensu – nierealistyczną pewność. 5. Patologiczny lęk, raz utrwalony, staje się przedmiotem leczenia medycznego. Lęk egzystencjalny stanowi przedmiot troski duszpasterskiej. [...] Celem [...] jest pomaganie ludziom w osiągnięciu pełnej samoafirmacji, w osiągnięciu męstwa bycia⁹².

Z tej listy obserwacji Tillicha, w kontekście niniejszej pracy, warto szczególnie zwrócić uwagę na punkt 1 wskazujący na ontologiczną obecność lęku egzystencjalnego u każdej osoby, który nie podlega usunięciu, lecz jedynie integracji, samoafirmacji, męstwu bycia. Zauważmy, że Tillich nie pisze o męstwie bycia i niebycia, gdyż u niego w bycie znajduje się i bycie, i niebycie, a więc niebyt jest złączony z bytem. Męstwo wymaga akceptacji niebytu.

Dla Tillicha bezpieczeństwo i niebezpieczeństwo, doskonałość i niedoskonałość, pewność i niepewność, a więc elementy nawiązujące do trzech typów lęku egzystencjalnego, nie stoją w absolutnej kontradykcji, lecz według niego w człowieku jest dążenie do bezpieczeństwa, doskonałości i pewności, co koreluje z ontologiczną zasadą o relacji między bytem i wynikającym z niego, i będącym jego częścią, niebytem. Tillich pisze: „Dążenie do bezpieczeństwa, doskonałości i pewności [...] jest biologicznie konieczne. Jednakże staje się ono pod względem biologicznym siłą destrukcyjną, gdy unika się ryzyka niebezpieczeństwa, niedoskonałości i niepewności”⁹³.

⁹⁰ Tamże, s. 70.

⁹¹ Tamże, s. 74–75.

⁹² Tamże, s. 79–80.

⁹³ Tamże, s. 81.

Widać więc, że Tillich w swojej analizie egzystencjalnej nie kasuje niebytu i skupia się na statycznym bycie, lecz włącza go w dynamiczny proces jako podległy bytowi. Nie zestawia zaś bytu i niebytu w absolutnym kontraście, jak to widzieliśmy u Abe, lecz ukazuje ontologiczne pierwszeństwo bytu nad niebytem.

Jak się ma poczucie „ja” do męstwa, czyli samoafirmacji bytu wobec niebytu?⁹⁴ Tillich twierdzi, że samonarzucające się „ja”, poprzedzające dyskusje metafizyczne, w samoafirmacji ontologicznej przyjmuje „ja” jako „ja”. To właśnie „ja” „może być zniszczone, lecz nie podzielone”⁹⁵. Samoafirmacja orientuje więc „ja” ku niepowtarzalnemu „ja”. Jest „męstwem bycia sobą”⁹⁶. „Samoafirmacja dokonywana mimo zagrożenia ze strony niebytu to męstwo bycia”⁹⁷. To „ja” uczestniczy także w świecie, a naturę tego uczestnictwa daje się uchwycić dialektycznie⁹⁸, utrzymując jednocześnie odrębność „ja”, jak i jego współtworzenie całości świata. Zatem uwzględniając świat, chodzi o takie męstwo bycia „ja”, które jest męstwem bycia „jako część całości”⁹⁹. Z męstwa bycia „ja” jako „ja” oraz bycia „ja jako części całości” wynika podwójne zagrożenie niebytem – niebytem „ja” oraz niebytem „części całości”¹⁰⁰. „Dlatego afirmowanie siebie jako części całości wymaga w równym stopniu męstwa, co afirmowanie siebie jako siebie. To samo męstwo podejmuje wyzwanie podwójnej groźby niebytu”¹⁰¹.

W ostatnim rozdziale: *Męstwo i transcendencja (Męstwo akceptowania akceptacji)*, prezentowanej pracy niemiecki teolog i filozof rekapitułuje kluczowe koncepcje dla swojego wywodu o „męstwie bycia”. Zwróćmy uwagę na te, powiązane z lękiem: „Męstwo jest afirmacją bytu wbrew faktowi niebytu. To akt «ja» indywidualnego przejawiający się w akceptacji lęku przed niebytem na drodze afirmowania siebie albo jako części jakiejś ogarniającej całości, albo w aspekcie jaźni indywidualnej”¹⁰².

Czy afirmacja bytu niweczy niebyt? Tillich twierdzi, że nie. Uważa bowiem, że „Męstwo zawiera zawsze pewne ryzyko, zawsze znajduje się przed groźbą nie-

⁹⁴ Tamże, s. 81.

⁹⁵ Tamże, s. 90.

⁹⁶ Tamże.

⁹⁷ Tamże, s. 91.

⁹⁸ Tamże, s. 91.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ Tamże, s. 92.

¹⁰¹ Tamże, s. 92. Zastosowano wyróżnienia jak w oryginale.

¹⁰² Tamże, s. 153.

bytu”¹⁰³. Tillich uważa ponadto, że męstwo bycia „ja” i „ja jako część” wymaga dla przezwycięzania niebytu „ja” i niebytu świata mocy przekraczającej zarówno „ja”, jak i świat. W tym miejscu Tillich czyni sobie miejsce na wprowadzenie wymiaru religijnego. Twierdzi, że „męstwo bycia zakorzenione jest w samym bycie”¹⁰⁴. „Nie istnieje żadna samoafirmacja skończonego bytu i nie istnieje żadne męstwo bycia, w których nie oddziaływałyby podstawa bytu i jego moc pokonywania niebytu”¹⁰⁵. Człowiek uczestniczy w podstawie bytu i jego mocy na sposób indywidualny przez ufność, jak i na sposób mistycznego uczestnictwa¹⁰⁶. Można powiedzieć, że spotkanie z Bogiem i uczestnictwo w Bogu dają moc męstwu bycia¹⁰⁷. To osobowe spotkanie z Bogiem według Tillicha ujawniło się, obok istniejącego już mistycznego uczestnictwa, w reformacji. Luter uchwycił możliwość bezpośredniego spotkania z Bogiem i w ten sposób przezwyciężył i zintegrował swój lęk przez śmiercią i przed winą¹⁰⁸. Ponieważ reformacja sięgnęła poza „ja” i świat (w tym Kościół) w szukaniu mocy bytu (Boga), w ten sposób przekroczyła i zjednoczyła zarówno męstwo bycia sobą, jak i męstwo bycia jako część¹⁰⁹. Przekładając to na język męstwa jako akceptacji: „Męstwo bycia to męstwo akceptacji siebie jako zaakceptowanego, mimo stanu niegodnego akceptacji”¹¹⁰; „Akceptowanie akceptacji, mimo tego że człowiek znajduje się w stanie nienadającym się do przyjęcia, stanowi podstawę męstwa ufności”¹¹¹; „Samoafirmacja mimo lęku przed winą i potępieniem zakłada uczestnictwo w czymś, co przekracza «ja»”¹¹²; „Ostatecznie tylko Bóg, jako absolutna moc bytu może stać się źródłem samoakceptacji człowieka mimo absolutnej groźby niebytu”¹¹³.

Tillich wyróżnia dwa typy męstwa bycia będące w swej istocie tym samym – męstwo mistycznego zjednoczenia z Bogiem i męstwo osobistego spotkania z nim korelujące odpowiednio z „ja będącego częścią” i z „ja jako ja”. Oba typy stanowią „samoafirmację bytu pomimo niebytu”¹¹⁴. Ta samoafirmacja wynika

¹⁰³ Tamże, s. 153.

¹⁰⁴ Tamże, s. 153–154.

¹⁰⁵ Tamże, s. 157.

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ Tamże, s. 157–158.

¹⁰⁸ Tamże, s. 158.

¹⁰⁹ Tamże, s. 159.

¹¹⁰ Tamże, s. 160.

¹¹¹ Tamże.

¹¹² Tamże, s. 161.

¹¹³ Tamże, s. 162.

¹¹⁴ Tamże, s. 167.

z akceptacji Boga, doświadczenia mocy bytu, bycia w stanie wiary¹¹⁵, która przekracza oba typy męstwa¹¹⁶.

Pod koniec swych rozważań na temat męstwa bycia Tillich wraca do wydobycia relacji między bytem a niebytem. Rozumie on byt jako zawierający w sobie i byt, i przeciwstawny mu niebyt. Tak uchwycona relacja między bytem i niebytem ma definitywny wpływ na pojmowanie męstwa bycia jako afirmacji przewyższającej negację. Z tej logiki wyłania się koncepcja podwójnej negacji znana z myśli zenistycznej i wyłożona powyżej. Ma ona jednak inne znaczenie. W ujęciu Tillicha bytowi towarzyszy niebyt, czyli jego negacja, zaś męstwo bycia jest negacją tej negacji. „Niebyt należy do bytu nie można go od niego oddzielić. Nie moglibyśmy nawet pomyśleć bytu bez podwójnej negacji: byt musi być myślany jako negacja negacji bytu”¹¹⁷. Wygląda na to, że samoafirmacja rozumiana jest dialektycznie bez oddzielania bytu od niebytu. Tillich polemizuje więc z klasycznym statycznym pojmowaniem bytu bez niebytu, dynamicznie zespalając byt z niebytem.

Zespolenie bytu z niebytem u Tillicha każe dostrzec w samej istocie bytu lęk. „Gdzie jednakże jest niebyt, tam są skończoność i lęk. Jeśli mówimy, że niebyt należy do samego bytu, stwierdzamy, że do samego bytu należą skończoność i lęk”¹¹⁸. Wygląda na to, że tak uchwycona zależność bytu i niebytu, męstwa i lęku sprawia, że w samej naturze człowieka jest lęk, a męstwo bycia go nie ruguje, ale przewyżcza i integruje. Człowiek, będąc zaakceptowanym przez Boga, samoafirmuje siebie pomimo niemożliwości akceptacji, a więc przejawia męstwo pomimo lęku przed losem i śmiercią, winą i potępieniem, wątpliwością i bezsensu. Nie każdy człowiek wie, skąd płynie jego moc męstwa. Ma jednak do niej dostęp, gdy akceptuje swój lęk. Tillich pisze: „Człowiek niekoniecznie musi być świadomy tego źródła [swego męstwa bycia, P.L.]. Tak jest właśnie w przypadku cynizmu czy obojętności. Jednakże działa ono w nim tak długo, jak długo zachowuje on męstwo zaakceptowania swego lęku”¹¹⁹.

Widać więc, że u Tillicha samoakceptacja swego bytu, pomimo obecności niebytu, nie niweluje tego niebytu, nie ustanawia bytu bez niebytu. Tak rozumiana podwójna negacja ma przełożenie na rozumienie lęku, który tak jak niebyt pozostaje, choć przekroczony i zintegrowany. Gdyby, jak u Abe, podwójna negacja miała charakter absolutny, to można by na sposób zenistyczny powie-

¹¹⁵ Tamże.

¹¹⁶ Tamże, s. 171.

¹¹⁷ Tamże, s. 172.

¹¹⁸ Tamże, s. 173.

¹¹⁹ Tamże, s. 174.

dzieć, że negacja negacji absolutnie neguje tę negację, więc w tym sensie negowany jest z niebytem i lęk. W zen, według Abe, dopuszczane jest ustanie lęku, ale za cenę jednoczesnej absolutnej negacji „ja” (choć i absolutnej afirmacji „ja”), zaś w chrześcijaństwie, w interpretacji Tillicha, utrzymane jest nadrzędnie „ja” wobec „nie-ja”, choć za cenę niemożliwości negacji lęku. W tym ujęciu lęk się absolutnie nie kasuje, ale akceptuje¹²⁰.

PODSUMOWANIE I WNIOSKI

W ramach uprawianego i otwartego dialogu ekumenicznego oraz międzyreligijnego – do którego zachęcał między innymi Sobór Watykański II, a także papież Jan Paweł II – warto przyrzeć się teologiczno-filozoficznej konceptualizacji powszechnego doświadczenia lęku. Jego opracowanie znane m.in. z prac z zakresu psychiatrii, psychologii, jak również studiów psychoterapeutycznych daje się wzbogacić o refleksje metafizyczne i światopoglądowe, które nieodzownie wpływają na jego zrozumienie. Upojęciowienia doświadczenia lęku podjęło się dwóch znakomitych myślicieli pracujących w oparciu o wpływy i założenia buddyzmu zen oraz chrześcijaństwa w ujęciu ewangelickim. Są nimi odpowiednio reprezentant Szkoły Kioto, Masao Abe, oraz wybitny niemiecki teolog protestancki, Tillich. Obaj myśliciele nie tylko spotkali się osobiście, ale nadto prowadzili dialog między Wschodem a Zachodem, szukając przy tym dróg wzajemnego zrozumienia.

Myśliciel o proweniencji zenistycznej konceptualizował lęk człowieka jako konstytuujący jego samego, zaś chrześcijański teolog i filozof widział w owym lęku człowieka nieusuwalną komponentę jego jestestwa. Abe twierdził, że samoświadomość siebie, jaką dysponuje człowiek, wprowadza rozróżnienie na oglądającego i oglądanego, co nieodzownie rodzi lęk w człowieku na ów dystans do siebie samego. Tego dystansu nie da się przekroczyć, jeśli nie dokonana się samourzeczywistnienie polegające na śmierci oglądającego („ego-self”) i oglądanego („self”). Abe ukazuje więc fundamentalność lęku w człowieku, z czym zgadza się z Tillichem. Abe jednakże idzie dalej, gdyż twierdzi, że owo urzeczywistnienie, w którym ma ostatecznie ustać lęk, wymaga usunięcia podmiotu i przedmiotu postrzegania. Rozróżnienie na „ja” pytające i „ja”, o które się pyta, rodzi lęk, a „ja”, o które się pyta, już nie jest tym żyjącym „ja”, gdyż staje się obiektem dla „ja” subiektywnego, przeżywającego. Chcąc zapytać o „ja” jako subiekt i „ja” jako obiekt, wytwarza się kolejne „ja”, dla którego poprzed-

¹²⁰ Tamże, s. 181.

nie „ja-subiekt” i „ja-obiekt” stają się obiektami. Taki proces myślowy nie ma ostatecznego końca, przez co pozostaje rozdzielenie wewnętrzne w człowieku i towarzyszący mu fundamentalny lęk. Uniknięcie tego lęku nie jest ostatecznie możliwe. Przejawia się ono bowiem w strachu przed śmiercią czy w poczuciu winy. Konieczne jest więc przekroczenie dualizmu podmiotowo-przedmiotowego przez negację „ego-self” i „self”, a więc wgląd w ich niesubstancjalność, co metaforyzowane jest jako pustka wszystkiego.

Aby zniwelować zatem inherentny i fundamentalny lęk człowieka, trzeba tego człowieka odsubstancjalizować, co ukazuje, że lęk nie tylko stanowi nieodzowną komponentę człowieka, ale go też konstytuuje. Gdy człowiek jest pojmowany substancjalnie, wtedy obecny jest lęk, jeśli zaś dostrzeże się pustość „ego-self” pytającego o „self”, które też jest puste, wtedy ustanie i człowiek, i lęk. Człowiek jest więc lękiem. Ustanie tego lęku według Abe możliwe jest w oparciu o podwójną negację. Pierwsza negacja polega na absolutnym zaprzeczeniu „ego-self” przez „nie-ego-self”, zaś „self” przez „nie-self”, czyli zaprzeczeniu podmiotu – „ja” pytającego przez nie-podmiot, czyli „nie-Ja-pytające” oraz jednoczesnym zaprzeczeniu przedmiotu – „ja” pytanego przez nie-przedmiot, czyli „nie-Ja-pytane”. Ta pierwsza pełna negacja, powinna przynieść zmniejszenie lęku według Abe, choć lęk pozostaje, bo „ego-self” przez swoją negację traci w „nie-ego-self” podstawę swego istnienia. Ta negacja to nie proces analitycznego myślenia, ale doświadczenie egzystencjalne. Podobnie jest z kolejną absolutną negacją, tym razem z negacją „nie-ego-self” i negacją „nie-self”, co z perspektywy logicznej przynosi absolutną afirmację zarówno „ego-self”, jak i „self”. Ta pełna negacja negacji, czyli pełna afirmacja, sprawia, że człowiek pozbywa się obiektywizacji zarówno „self”, jak i „nie-self”. Pierwsza negacja uświadamia nieosiągalność prawdziwego „Self”, pisanego z dużej listery, prawdziwego „Ja”, zaś druga negacja ukazuje, że ta nieosiągalność wyłania właśnie prawdziwe „Self”, a więc i prawdziwy „Podmiot”. Urzeczywistnione w podwójnej negacji „self”, prawdziwe „Self” jest niesubstancjalne, a przez to niepodlegające obiektywizacji. Tam, gdzie następuje odsubstancjowanie „ja”, rodzi się „ja” puste, w którym nie ma rozróżnienia, a przez to nie ma być lęku. Ten „Podmiot” nie podlega już ani negacji, ani afirmacji, wymyka się realnym rozróżnieniom, a przez to przekracza inherentny lęk podmiotowo-przedmiotowy. Człowiek jako człowiek ostatecznie jest i nie jest jednocześnie odrębnością od siebie samego i całości rzeczywistości.

Takie rozumienie samoświadomości siebie, wewnętrznego niekonkluzywnego rozróżnienia rodzącego lęk, podwójnej negacji, która pustoszy „self” przez co automatycznie pustoszy lęk, Abe przeciwstawia koncepcji lęku człowieka u Tillicha. Abe swoim wywodem, ujmijmy to jeszcze bardziej abstrakcyjnie

i ontologicznie, wprowadza absolutną dialektykę bycia człowieka i jego niebycia. Bycie nie znosi niebycia, zaś niebycie nie znosi bycia. Możliwe to jest, gdy odsubstancjalni się bycie, bo wtedy pojawia się równorzędnie miejsce na niebycie. Tillich zaś proponuje przewyżczanie lęku niebycia męstwem bycia. Dla Tillicha, jak i dla Abe, świadomość niebycia, czyli świadomość „nie-ego-self” i „nie-self” nie niweluje lęku. Tillich więc, jak i Abe utrzymuje dynamikę bycia i niebycia, przy czym kluczowa różnica polega na tym, że w myśli zenistycznej ta dialektyka jest absolutna i symetryczna, czyli nie zachodzi pierwszeństwo czy nadrzędność bycia wobec niebycia, zaś w myśli chrześcijańskiej dialektyka jest relatywna i asymetryczna, ponieważ męstwo bycia jest samoafirmacją bytu pomimo niebytu, przez co bycie jest pierwsze i nadrzędne wobec niebycia. Dlatego też w zen człowiek jest lękiem, zaś w chrześcijaństwie człowiek ma lęk. Abe więc widzi równorzędność „ego-self” i „nie-ego-self”, zaś u Tillicha „ego-self” jest nadrzędne wobec „nie-ego-self”. W zen bycie i niebycie są nie tylko przeciwstawne jak w chrześcijaństwie, ale są wzajemnie sprzeczne i jedno nie znosi drugiego. Ta wzajemna sprzeczność ukazuje egzystencję lękającego się człowieka w zen jako fundamentalnie antynomiczną, a uświadomienie tego to stan urzeczywistnionej nirwany.

Egzystencja w ujęciu chrześcijańskim także jest dynamiczna i dialektyczna, choć u Tillicha podwójna negacja przebiega zgodnie z rozumieniem asymetrycznej relacji między bytem a niebytem. Tillich dostrzega możliwość negacji bytu, a byt rozumie jako negację negacji tego bytu. Asymetryczność jednak nie pozwala Tillichowi potraktować niebyt analogicznie jako negację negacji niebytu. Przez to niebyt nie jest ustanawiany równorzędnie do bytu. Ta różnica między typem podwójnej negacji bytu u Abe i Tillicha wynika z odmiennego stosunku do tego, co ontologicznie ostateczne. Tillich tę ostateczność, Boga, pojmuje jako moc bycia pokonującą niebycie, zaś u Abe ta ostateczność, nirwana, absolutna Nicość, utrzymuje biegunowo bycie i niebycie.

Tillich podkreśla skończoność człowieka, zagrożenie bycia niebyciem, i wynikającego z tego lęku. Lęk pochodzi z egzystencjalnej świadomości człowieka, że niebycie to część jego bycia. Lęk rodzi się z samoświadomości własnej skończoności i niemożności zachowania swego bytu. W ujęciu Tillicha byt posiada siebie i swój niebyt, który jest nieustannie przewyżczany. To przewyżczanie realizuje się przez samoafirmujące się męstwo bycia. Ten lęk jest bezprzedmiotowy, bo dotyczy niebycia, nicości, tego co po śmierci, a co jest zupełnie nieznane. Ten lęk jest więc nieusuwalny. Ujawnia się zaś ten lęk poprzez przedmiotowy strach, co daje człowiekowi poczucie możliwości przeciwstawienia się mu. Tillich dostrzega trzy typy lęku jako formy negacji bycia przez niebycie. Niebyt

zagroza ontologicznie przez los i ostatecznie przez śmierć, duchowo przez pustkę i w pełni przez bezsens, i wreszcie moralnie przez winę i bezwzględnie przez potępienie. Tak pojmowany lęk przynależy do samej egzystencji człowieka, a tym samym nie wynika z jego psychopatologii i nie daje się usunąć. Praca ontologiczna, nie zaś psychoterapeutyczna, jest w stanie odróżnić lęk egzystencjalny od patologicznego, zaś lęk patologiczny to przejaw lęku egzystencjalnego w danym usytuowaniu człowieka. Lęk egzystencjalny ze swej natury podlega afirmacji i integracji z męstwem bycia. Lęk zaś patologiczny wynika z nieprzyjęcia lęku egzystencjalnego. Lęk egzystencjalny adresuje się duszpastersko, a lęk patologiczny medycznie. W lęku egzystencjalnym, zgodnie z trzema jego typami, jest odpowiednio dążenie do bezpieczeństwa, doskonałości i pewności oraz dialektyczne nieunikanie bezpieczeństwa, niedoskonałości i niepewności, co znów ukazuje pierwszeństwo bycia nad niebyciem w ujęciu chrześcijańskim.

Tillich, podobnie jak Abe, nie czyni absolutnego rozróżnienia między „ja” człowieka a całością rzeczywistości. U niego jednak występuje nadrzędność „ego-self” nad „nie-ego-self”. To właśnie męstwo bycia jest formą samoakceptacji siebie jako siebie odrębnego i siebie jako części świata pomimo groźby niebycia siebie jako siebie i niebycia siebie jako części całości. Ta afirmacja niebycia wymaga mocy przekraczającej moc siebie i świata, a więc doświadczenia absolutnej mocy bytu, czyli Boga.

Przedstawienie zenistycznego człowieka jako lęk i chrześcijańskiego człowieka jako inherentnie się lękającego, uwidacznia, że Abe odpowiednio postuluje możliwość ustania lęku, zaś Tillich jego integrację. Przeprowadzona analiza pozwala na postawienie kilku pytań obu autorom.

Po pierwsze, czy rzeczywiście koncepcja przedłożona przez Abe przez egzystencjalnie przeprowadzoną podwójną i symetryczną negację bycia i niebycia usuwa skutecznie lęk? Sam Abe powie, że człowiek jako taki nie jest usuwany przez podwójną negację, a jedynie podważana jest jego substancjalność. Tak samo można powiedzieć o lęku tego człowieka. Przepuszczenie lęku przez podwójną negację nie anuluje go, ale jedynie odbiera mu substancjalność. Lęk pozostaje, ale w zmienionej formie, tak jak pozostaje opustoszałe „ego-self” człowieka. Wydaje się więc, że absolutna zenistyczna negacja negacji, nie tylko absolutnie kasuje lęk, lecz też absolutnie go utrzymuje. Lęk zatem w pewnym sensie pozostaje.

Drugie wyłaniające się pytanie do koncepcji Abe dotyczy jego przekonania o tym, że urzeczywistnienie ma charakter egzystencjalny, co sugerowałoby, że symetryczność i równorzędność bytu i niebytu, dobra i zła, i innych bieguności dawałaby się jakoś uchwycić w doświadczeniu człowieka. Wygląda jednak

na to, że fenomenologicznie człowiek zwykle preferuje byt nad niebytem, dobro nad złem, a przez to ustanawia nadrzędność bytu nad niebytem. Chociaż rozumowanie Abe jest do uchwycenia logicznie, to tendencje człowieka, urzeczywistnionego czy nie, zdają się ujawniać nadrzędność bytu nad niebytem itp. Ta obserwacja koreluje z Tillichowskim przewartościowaniem Boga nad nirwaną przeprowadzonym w duchu filozofii egzystencjalnej, a więc przy założeniu, że w skończoności człowieka, w jego bycie zawierają się byt i niebyt jednocześnie.

Trzecie pytanie, kontynuując logikę drugiego, można zaadresować wprost Tillichowi. Nie uznaje on bowiem zenistycznej równorzędności bytu i niebytu, przez co suponuje nadrzędność bytu wobec niebytu z jednoczesnym włączeniem inherentnie niebytu do bytu człowieka. Czyniąc w ten sposób, sprawia, że skończoność człowieka, groźba utraty bezpieczeństwa, doskonałości i pewności stają się dynamicznym procesem, którego koniec trudno uchwycić, bo człowiek nigdy, nawet gdyby istniał *post mortem*, nie uzyska nieskończoności, choć możliwe jest, że w swej skończoności eschatologicznie osiągnie skończoną i pełną samoafirmację dzięki nieskończonej mocy bycia, Boga. Tak czy inaczej, Tillich postuluje, że lęk poddany jest integracji, nie zaś ontycznej kasacji. Lęk więc w pewnym sensie pozostaje.

Człowiek zwykle intuicyjnie dąży do ukojenia w lęku, więc może właśnie przez tę osobliwość jego działania – fenomenologię jego czynu – przeziera ontologia bycia, którego częścią nie jest niebycie? Wszak człowiek – jak podpowiada w swoim fundamentalnym studium antropologicznym kard. Karol Wojtyła – jako osoba staje się nie inaczej, jak poprzez swoje czyny¹²¹. Wydaje się, że takie rozumienie podejmowanego tutaj problemu i wyświechtanie go w duchu personalizmu potencjalnie daje również szansę na ustanie lęku. W tym sensie niebycie i lęk stanowi element głębokiego doświadczenia egzystencjalnego człowieka, ale absolutnie nie konstytuuje go jako osoby. Mimo iż „współczesny człowiek – o czym z niepokojem pisał Jan Paweł II – coraz bardziej bytuje w lęku”¹²².

Zatem z niniejszej dyskusji wyłania się obok zenistycznego współistnienia równorzędnego bycia i niebycia, egzystencjalno-ewangelickiego ujęcia

¹²¹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, (seria: Człowiek i moralność, cz. IV), Lublin 1994, s. 68. „W tym znaczeniu – pisze K. Wojtyła – zamierzamy zajmować się czynem we wszystkich analizach niniejszego studium i w tym znaczeniu zamierzamy poprzez czyn odsłaniać osobę. Równocześnie zdajemy sobie w całej pełni sprawę z tego, że ów czyn jako moment specyficznego oglądu osoby – tak jak osoba, którą on w szczególnej mierze istotowo odsłania na gruncie doświadczenia człowieka, zwłaszcza doświadczenia wewnętrznego – jawi się zawsze poprzez świadomość”. Tamże.

¹²² Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4 marca 1979 r.), nr 15.

nadrzędności bycia wobec niebycia jako części bycia, trzecie – personalistyczno-katolickie rozumienie nadrzędności bycia, bez włączania weń niebycia. Uzyskana typologia bycia i niebycia wpływa na typologię lęku, który wydaje się, że w zen jest ostatecznie absolutnie negowany, ale i afirmowany, w egzystencjalnym protestantyzmie inherentnie obecny i integrowany, zaś w personalistycznym katolicyzmie niewłączany istotowo do struktury bytu człowieka. Ten trzeci typ rozumienia lęku, tutaj tylko zarysowany, wymaga odrębnej i rzetelnej analizy.

BIBLIOGRAFIA

- Abe M., *Double Negation as an Essential for Attaining the Ultimate Reality: Comparing Tillich and Buddhism*, w: tenże, *Buddhism and Interfaith Dialogue. Part one of a two-volume sequel to „Zen and Western Thought”*, Honolulu 1995, s. 104–111.
- Abe M., *Emptiness is Suchness*, w: tenże, *Zen and Western Thought*, Honolulu 1985, s. 223–227.
- Abe M., *A Response to Professor Langdon Gilkey's Paper, „Tillich and the Kyoto School”*, w: tenże, *Buddhism and Interfaith Dialogue. Part one of a two-volume sequel to „Zen and Western Thought”*, Honolulu 1995, s. 112–119.
- Abe M., *Zen Is not a Philosophy, but...*, w: tenże, *Zen and Western Thought*, Honolulu 1985, s. 3–24.
- Bürkle H., *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych religii*, tłum. M.E. Kowalska, Poznań 1998.
- Sobór Watykański II, Deklaracja *Nostra aetate* o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich (28 października 1965 r.).
- Fluder Z., *Czy istnieje filozofia japońska?*, w: *Oriental encounters: Language, Society, Culture*, red. A. Solska, I. Kida, Katowice 2019, s. 105–116.
- Fluder Z., *Wprowadzenie do filozofii Szkoły Kioto*, „Machina Myśli”, 18 września 2016, <https://machinamysli.org/wprowadzenie-filozofii-szkoly-kioto/> [dostęp: 29 kwietnia 2025 r.].
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4 marca 1979 r.).
- Jan Paweł II, *Inauguracja pontyfikatu Jana Pawła II 22 października 1978 r.*, <https://www.youtube.com/watch?v=rizfgdQTZNc> [dostęp: 29 kwietnia 2025 r.]; Jan Paweł II, *Inauguracja pontyfikatu Jana Pawła II – Rzym 1978* (napisy PL), <https://www.youtube.com/watch?v=1Tsja96Elbs> [dostęp: 29 kwietnia 2025 r.].
- Jan Paweł II, List apostołski *Tertio millennio adveniente* do biskupów, duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem Jubileuszu roku 2000 (10 listopada 1994 r.).
- Jan Paweł II, *Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi* (22 października 1978), tłum. za: <https://mateusz.pl/jpii/habemus/hpapam3.htm> [dostęp: 29 kwietnia 2025 r.].
- Lorek P., *Interbyt, uważność i takość – mistrz zen, Thich Nhat Hanh, cytuje Biblię*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2017, nr 25, z. 1, s. 179–194.

- Lorek P., *Królestwo Boże i Nirwana. Absolutna dialektyka odrębności i jedności w chrześcijaństwie (Paul Tillich) i buddyzmie zen (Masao Abe)*, „Principia Philosophiae Christianae”, t. 4, red. R. Goczał, P. Mrzygłód, Wrocław 2023, s. 289–305.
- Lorek P., *(Nie)substancjalność jednostki ludzkiej. Antropologiczne ujęcie dialogu między buddyzmem zen i chrześcijaństwem*, „Principia Philosophiae Christianae”, t. 3, red. R. Goczał, P. Mrzygłód, Wrocław 2022, s. 209–225.
- Lorek P., *Pokój przewyższa rozum. Soteriologia i ontologia pokoju w chrześcijaństwie i zen na przykładzie wybranych autorów*, „Principia Philosophiae Christianae”, t. 5, red. R. Goczał, P. Mrzygłód, Wrocław 2024, s. 75–94.
- Napiórkowski A.A., *Jezus Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, Kraków 2008.
- Religie świata o Jezusie. Dossier Jezusa Chrystusa*. Dokument Komisji ds. Dialogu Międzyreligijnego Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, tłum. P. Pindur, Katowice 1998.
- Tillich P., *Love, Power and Justice*, New York 1954.
- Tillich P., *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Paris 1983 [*The Courage to be*, Yale University Press 1952].
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, (seria: *Człowiek i moralność*, cz. IV), Lublin 1994.

THE FUNDAMENTAL ANXIETY OF MAN IN ZEN THOUGHT AND IN CHRISTIANITY ON THE EXAMPLE OF STUDIES BY MASAO ABE AND PAUL TILlich. A COMPARATIVE ANALYSIS

Summary

In caring for ecumenical and interreligious dialogue, this work addresses the problem of the theological-philosophical conceptualization of human anxiety. Anxiety is commonly described in psychiatric and related works, but it also requires an approach from the ontological perspective. For this purpose, two thinkers representing Western and Eastern thought were selected. Masao Abe of the Kyoto School presents an understanding of anxiety derived from philosophy inspired by Zen Buddhism, while the German theologian and philosopher Paul Tillich proposes capturing anxiety in terms of Protestant existentialism. Both authors thus approach the phenomenon of anxiety with different worldview assumptions and arrive at different conclusions.

Masao Abe understands human anxiety as constituting the person himself, whereas Paul Tillich perceives anxiety as an inremovable component of the human being. The Zen

philosopher's discourse is based on the assumption of the equality of being and non-being, while the Christian theologian's thought stems from the premise of the superiority of being over non-being and the simultaneous presence of non-being within being. Abe postulates the possibility of the cessation of anxiety in man through the self-realization of the simultaneity of being and non-being (Nirvana), whereas Tillich argues for the possibility of the affirmation of the anxiety of non-being through participation in the ground of being (God).

The Zenist discourse on the cessation of anxiety requires a non-substantialist understanding of the human person, and thus the transcendence of the subject-object dualism, whereas the Protestant message moves toward the self-acceptance of being in the face of the presence of non-being. Hence, in Zen, the human is anxiety, while in the Protestant approach, the human possesses anxiety. In Zen, anxiety constitutes the human, whereas in Christianity, it is inherently present within him.

The work concludes with remarks concerning the arguments of both eminent thinkers, from which emerges yet another relation between being and non-being – alongside the Zenist (absolute and symmetrical dynamic of being and non-being) and the existentialist (relative and asymmetrical dynamic of being and non-being) – known from Catholic personalism and requiring a separate study. It concerns such an apprehension of non-being that is not included in the ontology of being, and therefore, human anxiety constitutes his experience but does not constitute his person. Thus, it may be said that in Zen, anxiety is ultimately absolutely negated but also affirmed; in existential Protestantism, it is inherently present and integrated; whereas in personalist Catholicism, as merely signaled here, it is not essentially included in the structure of the human being.

Keywords: anxiety, human being, Christian existentialism, Paul Tillich, Zen philosophy, Masao Abe

NOTA O AUTORZE

Dr hab. Piotr LOREK, prof. EWST – biblista i teolog. Absolwent Biblijnego Seminarium Teologicznego (1999 r.) oraz University of Glamorgan (2000 r.). W 2004 r. na University of Wales obronił pracę doktorską. W 2015 r. uzyskał stopień doktora habilitowanego nauk teologicznych w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Od 2007 r. dziekan Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej. W swoich badaniach skupia się na teologii biblijnej Nowego Testamentu oraz dialogu międzyreligijnym chrześcijaństwa, w szczególności z buddyzmem zen.

ONTYCZNA I POZNAWCZA OPERATYWNOŚĆ PRAWDY W UJĘCIU JAIME LUCIANO BALMÈSA

STRESZCZENIE

Celem podjętych w tym studium badań jest próba rekonstrukcji kryteriologii Jaime L. Balmèsa. Punktem wyjścia jest tutaj analiza „ja” poznającego podmiotu jako grunt wobec wszelkiej autopercepcji, jak i percepcji świata pozapodmiotowego. Na tym tle możliwe staje się samo ujęcie i rozumienie istoty epistemicznej pewności oraz prawdy. Rzeczona pewność ujawnia się tu jako efekt refleksji oraz zdrowego rozsądku. Kolejnym krokiem jest podjęcie analiz w polu kategorii ludzkiej świadomości, odsłaniając tym samym kluczowe, podmiotowe warunki oraz składowe aktów poznawczych. Tłem tej porcji refleksji jest też zwrócenie uwagi na podmiotową nośność oczywistości odpoznawanej w pałacu koniecznych tzw. kryteriów świadomości. Dopełnieniem tych refleksji jest Balmèsa teoria prawdy. Pojawia się tu zatem splot uwag na temat klasycznego – realistycznego – jej rozumienia, a więc jej odsłony ontycznej (prawda w sensie ścisłym) oraz odsłony epistemicznej (prawda w sensie logicznym). Zwieńczeniem tych ustaleń jest zwrócenie uwagi na tzw. prawdy podstawowe jako ostateczne kryteria pewności, co sprawia, że choć – reflektowane oddzielnie – prawda i pewność, niesprowadzalne do siebie w ich naturze i poznawczej komunikowalności, są – ontycznie i epistemicznie – komplementarne.

Słowa kluczowe: Jaime L. Balmès, poznanie, prawda, pewność, kryterium prawdy, ontyczna operatywność, poznawcza operatywność, autopercepcja, świadomość, kryterium, percepcja pozapodmiotowa

Znaczące jest to, że w traktacie *El Criterio*, zdążając do dokonania syntezy przeprowadzonych w tym dziele badań, Jaime L. Balmès zauważa fakt, że prawda, będąc najistotniejszą wartością poznawczą, jak i celem poznania w ogóle, jest w swej istocie wieloaspektowa¹. Do jej natury należy bowiem to, że znajduje

¹ Pomieszczone tutaj analizy nawiązują i stanowią rozszerzenie trzeciego rozdziału pierwszej części mojej książki: *Między realizmem a subiektywizmem. J.L. Balmèsa „eklektyczna” reinterpretacja tomizmu* (Warszawa 2013).

się ona zawsze „w relacji do wszystkich władz człowieka”. On zaś sam ujawnia się tu jako „mały świat”, który mieści w sobie wielorakie władze – władze ze swej natury zorientowane na odbiór prawdy². To, co szczególnie podkreśla ten autor, to fakt, iż w owej otwartości na prawdę oraz w jej artykulacji fundamentalna jest harmonijność zarówno intelektu, wrażeń zmysłowych, woli, jak również sfery afektywnej. To wszystko, reflektowane integralnie – także w perspektywie antropologicznej – powoduje, że osoba ludzka jest „kompletna”, to znaczy jest *sui generis* „światem”, w obrębie którego intelekt gwarantuje światło, wyobraźnia wytwarza obrazy, serce zaś ożywia, a zintegrowana z tym wszystkim religia – sprawia uświęcenie [por. C XXII, 60].

1. REALIZM PRAWDY – ONTYCZNA ODSŁONA PRAWDY

Podjmując problematykę prawdy, Balmès niejednokrotnie powtarza, że pomimo naturalnych poniekąd jej powiązań z kategorią „pewność” w swej istocie jest ona jednak czymś odrębnym. „Prawda – jak zaznacza za korespondencyjnym jej pojmowaniem – jest zgodnością rozumienia rzeczy z nią samą” [FF 1, I, 4 – uwaga; zob. FE_L 2, IV, 220–221]. Pewność natomiast – pewność realna bądź też tylko suponowana – jest swego rodzaju przyłgnięciem do prawdy; jej choćby wstępnie przeczuwaną afirmacją. W związku z tym ta ostatnia wydaje się być czymś wtórnym wobec samej prawdy, ponieważ dla swojego zaistnienia domaga się przynajmniej jej wyobrażenia. Uzasadnieniem przytoczonej tu dystynkcji jest fakt powiązania prawdy z sądem³. Z tej też racji autor *Filosofia fundamental* twierdzi, że prawda poza nośnością sądu w ogóle nie istnieje. To znaczy poza jego operatywnością nie realizuje się jakakolwiek percepcja; nie jest możliwa żadna poznawcza uważność. Ponadto nie zachodzi jakiegokolwiek zrównanie idei z rzeczą. W konsekwencji prowadzi do konkluzji, że nie byłoby możliwe uchwycenie zakładanej przez samą naturę prawdy zgodności [por. FF 1, I, 4 – uwaga; zob. FE_L 2, IV, 221–222; C II, 1].

Balmès stoi na stanowisku, że to, co jest prawdziwe, a zatem to, co mieścić w sobie własności prawdziwości, jest tym samym co przywołana tutaj zgodność pojęcia i samego przedmiotu. Owszem mogą się tutaj pojawić pewne kwe-

² Podobną intuicję wyraża S. Judycki, który w artykule *Filosofia i chrystologia* określa człowieka mianem „małej nieskończoności” (zob. „Analiza i egzystencja” 2009, nr 10, s. 19nn.25).

³ Balmès czyni rozróżnienie na „prawdę” oraz „prawdomówność”. Pierwsza powinna być rozumiana tradycyjnie, czyli jako „zgodność sądu z rzeczą bądź ze słowem”; zaś druga jako „zgodność słowa z poznaniem” [C VIII, *Nota póstuma*].

stie wymagające dodatkowych wyjaśnień związanych z transcendentalnością problemu, ale faktem pozostaje to, że jakiś typ „przejścia” między pojęciem a przedmiotem zawsze zachodzi. Naturalnie sama zrozumiałość i *sui generis* analityczność takiego ujęcia są możliwe w sytuacji tutaj proponowanej, czyli w sytuacji uznawania obowiązywalności pierwszych zasad, przede wszystkim zasady niesprzeczności. W jej bowiem świetle wszystkie zasady (sądy) wtórne odsłaniają się jako jasne i czytelne. Zatem jak widać, prymarnym i fundamentalnym kryterium prawdy jest oczywistość. Wypływa stąd jakby paralelna teza, w odwołanie której to co oczywiste jest prawdziwe. Innymi słowy, twierdzenie, że jakaś dowolna rzecz jest zrozumiała w odpowiadającej jej „jasnej i wyraźnej” idei, jest czymś analogicznym czy też nawet – jak twierdzi Balmès – czymś identycznym co twierdzenie, że istnieje oczywistość, która łączy predykat z podmiotem. Widać tutaj ślad rozumowania kartezjańskiego: można równoważnie stwierdzić, iż „to co oczywiste jest prawdziwe”, jak i – „oczywistość jest pewnym (niepodważalnym) kryterium prawdy”. Bez wątpienia uwagi te dotyczą przede wszystkim oczywistości bezpośredniej, ponieważ to ona właśnie jawi się jako swego rodzaju percepcja tożsamości, jaka zachodzi między różnymi, składającymi się na daną ideę (np. ideę trójkąta) pojęciami. „Tożsamość w rzeczy jest samą rzeczą” – zauważa kataloński myśliciel [FE_I VII, 88; por. FF 1, XXII, 216–127. 220–221; zob. FF 1, XXIV, 242].

Z powyższych, wstępnych analiz wynika, że w każdym wypadku realizuje się podstawowa afirmacja polegająca na tym, że „predykat wyraża relację tożsamości” – takiej tożsamości, która łączy go z podmiotem. Tak więc – jak podkreśla Balmès – w każdym wyrażeniu afirmatywnym orzecznik identyfikuje się z podmiotem, co także oznacza, że ujęcie tego „styku” jest w istocie afirmacją. Wypływa stąd wniosek, że sąd – właśnie sąd afirmatywny – jest samą percepcją tożsamości, czyli swoistej współgry podmiotu i orzecznika. Można tutaj zatem mówić o dwóch ontycznych stanach: (i) realnego istnienia – co wydaje się czymś w pełni oczywistym, ale również (ii) nieistnienia danego stanu rzeczy. Faktem jest to, że człowiek jest w stanie uchwycić relacje, jakie mają miejsce między predykatami i podmiotami „bez [konkretnego – J.T.] istnienia podmiotów oraz orzeczników”, co wypływa choćby stąd, że byty przygodne (a o nich tutaj przecież jest mowa) „mogą istnieć, ale również mogą przestać istnieć”. Poświadcza to więc twierdzenie, że „poza światem przygodnym” istnieje „Byt konieczny”, który jest ostatecznym oraz absolutnym podmiotem „prawdy koniecznej” jako przedmiotu wszelkiej wiedzy. Na tym etapie naszych analiz konkluzja jest następująca: ponad wszelką wątpliwość istnieje Bóg. Zaś jakiegokolwiek próby negowania Jego istnienia stanowią próbę zrównywania wszelkiej wiedzy z „czystą

iluzją”, co jest czymś niedorzecznym [por. FF 5, III, 16–19; zob. Tupikowski, 2014].

Balmès, charakteryzując prawdę w jej najgłębszej istocie, podkreśla ważny jej epistemiczny aspekt, a mianowicie to, że sam – jak mówi – „przedmiot rozumienia jest prawdą”. Tym samym jaśniejsze staje się to, co twierdzi on na temat poznawczej pewności. Po to, aby człowiek był czegokolwiek pewien, musi mieć przynajmniej jakieś wyobrażenie prawdy. Naturalnie sygnalizowana tu możliwość zaistnienia poznawczego fałszu jest wynikiem naturalnej słabości ludzkich aktów poznawczych. Niemniej to sama rzeczywistość, jej realne istnienie, jest *sui generis* „zabezpieczeniem”, które nie pozwala na jakąś destrukcyjną wątpliwość [por. FF 1, I, 4 – uwaga]. Ponadto bezbłędność ujęcia owego „styku” pomiędzy światem a intelektem człowieka gwarantuje poniekąd obowiązującą moc oczywistości. Ta, wsparta na inteligibilności rzeczywistości, jest fundamentem jego rozumienia. To znaczy przede wszystkim zabezpiecza akty poznania przed niebezpieczeństwem myślenia sprzecznościowego. Takie wszak myślenie, refleksowanie świata bez oparcia na tym „prawie konieczności”, prawie, które jest fundamentem poprawnego funkcjonowania rozumu, jest podatne na ten podstawowy błąd, jakim jest mieszanie porządku bytu – tego, co istnieje, oraz niebytu [por. FF 1, XXIV, 243–244].

Pozwala to na wyprowadzenie wniosku, że zasada niesprzeczności odsłania się tutaj jako grunt, na którym wspiera się sama oczywistość, jak i sam porządek bytu, a także jego epistemiczna reprezentacja. Jest ona zatem niezbywalnym warunkiem „całej pewności” i jednocześnie – jak się wyraża nasz myśliciel – „całej prawdy”. Przy czym, jak podkreśla, trzeba brać pod uwagę dystynkcję w obrębie rozumienia samej prawdy. Istnieje bowiem „prawda rzeczy” oraz „prawda poznania”. Pierwsza z nich, ontyczna, jest w zasadzie „samą rzeczą”, a więc jest ze swej natury „obiektywna”. Druga zaś, rozumiana jako zgodność poznania z rzeczą, jest „formalna” („subiektywna”) [por. FF 4, XVI, 101; C XXII, 60; C I, *Nota*; zob. FE_L 3, II, 335–341].

Znaczące jest w tym wypadku to, że dla nośności zasady niesprzeczności funkcjonuje pojęcie bytu, a więc czegoś realnie istniejącego, jak i pojęcie niebytu, wyrażającego zaprzeczenie istnienia bytu. Oczywiście sam „niebyt jest niczym”, niemniej jednak jakieś jego rozumienie jest nieodzowne dla ujęcia przywołanej tu różnicy pomiędzy bytem a niebytem. Różnica ta zarówno ontycznie, jak i epistemicznie jest ewidentna. W sytuacji, gdy człowiek stara się uchwycić (negatywnie) to, czym jest niebyt, czyni to zawsze w relacji do sądu (pozytywnego), rozumiejąc to, czym byt jest. W ogóle przecież jest tak – na co zwraca uwagę Balmès – że afirmując różnice między bytami, ujmuje się poznawczo ten

podstawowy fakt, że jeden byt „nie jest” drugim. Pozytywnym bowiem przedmiotem jakiegokolwiek rozumienia jest byt i tylko byt, ponieważ samo nawet pojęcie „negacji” jako takiej nie komunikuje nic poza obszarem zrelacjonowania wobec bytu. Dlatego też pojęcie „negacji” i pojęcie „niebytu” odnajdują swoją poznawczą „przezroczystość” wyłącznie w zestawieniu z polem realnego bytu. Wynika stąd, że pojęcie „bytu” jest podstawą dla wszelkich innych pojęć, z których utkane jest ludzkie poznanie, co również oznacza, że jest naturalną poniekąd drogą prawdy jako wartości poznawczej naczelnej [por. FF 5, IX, 60. 63–68; FE_I V, 63; FF 7, XIX, 165; FE_T I, 3; zob. FF 8, XIV, 112].

W dalszym ciągu poddając analizie zagadnienie pewności, autor *El Criterio* zadaje pytanie: Czy istnieje taki typ prawdy, która w swej najgłębszej istocie byłaby prymarna względem wszystkich innych prawd. Problem ten pojawia się w szerszym kontekście, a mianowicie w obszarze rozwiązywania kwestii, czy w porządku intelektualnym absolutnym istnieje wiedza transcendentálna? Udzielając odpowiedzi na tak sformułowane pytanie, dokonuje najpierw fundamentalnego rozróżnienia samej prawdy na dwa istotne jej porządki, w obrębie których można mówić o prawdzie tego rodzaju. Odnotowuje więc najpierw, że istnieje ona w układzie realnej rzeczywistości, a zatem w strukturze bytów oraz w powszechnym porządku intelektualnym. Podkreśla tutaj od razu, że prawda fundamentalna jako grunt dla wszystkich innych – wtórnych poniekąd – prawd nie istnieje (w zwykłym ludzkim porządku intelektualnym). Eksplikując takie podejście, Balmès akcentuje w pierwszym rzędzie fakt istnienia takiej prawdy, od której pochodzą pozostałe w rzeczonym porządku bytów. Konstatuje bowiem, że „prawda jest rzeczywistością”. Przy czym dodaje, iż dzieje się tak z tego względu, że istnieje Bóg, który jest „autorem” wszystkich tych bytów. Sam zaś jest prawdą samą i absolutną pełnią ontyczną.

Odminną perspektywą prawdy tego typu jest prawda w porządku intelektualnym. Tutaj nasz autor podkreśla to, że owszem można mówić o prawdzie, która jest skorelowana nie tylko z układem oraz treścią realnych bytów, lecz także z prawdą na linii powiązania idei, które reprezentują, z samymi bytami. Wracając raz jeszcze do przywołanej wyżej głównej aporii – pytania o istnienie wiedzy transcendentálnej, zauważa on, że istnieje taki – jak się wyraża – „wyższy porządek”. Cała bowiem architektura rzeczywistości: struktura i rodzaje istniejących bytów, przekonuje, że wiedza transcendentálna jest tym typem wiedzy, który syntetyzuje w sobie przywołane wcześniej porządki; porządki, w których ujawnia się sama prawda. Wiedza ta, na kanwie jakiejś idei, pewnej intuicji, mieści w sobie wszystkie inne. Oczywiście podkreśla to tylko ponownie zarysowaną już wcześniej tezę, że w samym porządku intelektualnym istnieje prawda,

której operatywność bazuje na tym, że w zasadzie generuje ona prawdy pozostałe. Tak zatem istnieje idea, która zawiera w sobie idee drugie [por. FF 1, IV, 38–44. 52; C XII, 3; zob. FF 1, XV, 143].

Horyzont tych uwag pozwala Balmèsowi na podkreślenie tego, że fundamentem wszelkiej inteligencji, bazą rzetelnego rozumienia świata, a więc formułowania jakichkolwiek tez w oparciu o zapodmiotowane w umyśle pojęcia, jest „coś koniecznego”. Coś, na gruncie czego „rodzi się cała wiedza”. Tą podstawą jest prawda konieczna jako trzon wszelkiej wiedzy, jak i jakiegokolwiek poznawczej aktywności człowieka. Komunikuje ona realizowanie się naturalnej łączności, która ma miejsce między układem faktów – rzeczywistością, a polem korespondujących z nimi pojęć, czyli jakichś ich (adekwatnych, epistemicznych) reprezentacji. Analizowane tutaj prawdy konieczne są jednak całkowicie niezależne od tego poznawczego porządku, który gwarantuje jedynie sama indukcja. W sytuacji bowiem gdyby, jak to uzasadnia nasz autor, „prawdy ogólne zależały od doświadczenia”, przestałyby w istocie istnieć, gdyż w takim wypadku musiałyby one ograniczać się jedynie do pewnego obszaru przypadków. Tymczasem prawdy ogólne (prawdy konieczne) są od tego obszaru niezależne. Mają więc charakter powszechny. Poza nimi nie ma obiektywnego oparcia dla jakiegokolwiek wiedzy.

Konieczne prawdy zatem konstytuują poniekąd „wspólne dziedzictwo” – tak „rozumu indywidualnego”, jak również „rozumu ogólnego”. Niebranie pod uwagę podstawowego oraz niezbywalnego charakteru tych prawd prowadziłoby do dekonstrukcji „ludzkiego rozumu” jako takiego. Poza ich nośnością ten ostatni po prostu nie może istnieć, a wszelka komunikacja językowa jest niemożliwa, co też powoduje brak jakiegokolwiek rozumienia (nawiasem mówiąc, Balmès twierdzi, że „nauka języka jest nauką myślenia”, a sam język jest „wyrażaniem myślenia za pomocą słów” [por. FE_G I, 1. 3]). „Pytanie zatem o istnienie prawd koniecznych w istocie jest pytaniem o istnienie rozumu – indywidualnego i ogólnego”. Innymi słowy, ujawnia to pytanie o to, czy ów rozum jest czymś realnym, czy może jest tylko jakąś „iluzją bądź fantazją”. Pomimo retoryczności tak sformułowanego dylematu podkreśla on, że z całą pewnością „rozum ten istnieje”, ponieważ negowanie go byłoby jednoznaczne z przeczeniem natury samego człowieka, jak też z zaprzeczaniem (ewidentnego) świadectwa, jakie funduje sama ludzka świadomość wspierana przez wyższą, „inną inteligencję”, która ją „oświeca” i jest wobec niej podstawą, jak i racją samego jej istnienia. Tą „inteligencją” i tą „racją” jest Bóg, którego pewność istnienia nie pochodzi z zewnątrz podmiotu, ale z jego wnętrza. Ten splot refleksji w przekonaniu Balmèsa jest najbardziej przekonującym argumentem za istnieniem Boga. W swej

prostocie jest on najbardziej konkluzywny z tej racji, iż komunikuje fakt najbardziej bezpośredni – „świadomość naszych aktów” i wszelkiego ich ugruntowania [por. FE_I XIII, 169; FF 4, XXIII, 144–151].

Kontekst tych uwag pozwala na ponowne, zasadne przywołanie prymarnego podziału prawdy na prawdę realną i prawdę idealną. Odnośnie do pojmowania tej pierwszej autor *Filosofia elemental* twierdzi, że trzeba z nią kojarzyć fakty – to, co istnieje. Prawda zaś idealna ujawnia komunikację występującą między ideami, tj. oznacza ona „konieczną relację predykatu z podmiotem”. Z punktu widzenia ontycznego bardziej operatywne jest odsłanianie prawdy realnej, gdyż – jako wyjawiana za pomocą czasownika *być*⁴ – oddaje ona aspekt substancjalny świata. Dla zobrazowania tych dystynkcji kataloński filozof zaznacza, że gdy człowiek chce wyrazić prawdę realną, czyli fakt egzystencjalny, posługuje się sądem w postaci – „ja jestem”, to znaczy uszczegóławia ten sąd, mówiąc: „ja istnieję”. Natomiast gdy mówi: „to, co myśli, istnieje”, odsłania w ten sposób prawdę idealną, czyli wyraża prawdę, że ten, kto myśli, jest przez to samo tym, kto istnieje. Tak czy inaczej chodzi w tym wypadku o uwypuklenie koniecznego związku, jaki ma miejsce między myślą a bytem. Kluczowa zatem różnica, która się zarysowuje w układzie tych prawd – realnych i idealnych, oznacza, że w pierwszym wypadku chodzi o odniesienie do „świata realnego”, a więc do „świata realnych istnień”, zaś w drugim do „świata logicznego”, czyli do jakiejś możliwości. Przywołany powyżej „konieczny związek” jest dwukierunkowy, to znaczy istnieją sytuacje, gdy sama konieczność jest tylko warunkowa, czyli w takiej sytuacji, gdy istnienie danego faktu jest zaledwie zakładane, ale w innych układach rzeczy jest ona absolutna. Ma to miejsce szczególnie w polu rozpatrywania prawd idealnych, ponieważ ich epistemiczna nośność wyraża „relację konieczną na sposób absolutny”. Rzeczony związek konieczny znajduje swoje wyjaśnienie w istnieniu i funkcjonowaniu świadomości. Byt bowiem, „który myśli”, zakłada realizm bytu, który wydaje sąd: „ja myślę”. A zatem prawdy porządku idealnego są koniecznie zrelacjonowane do struktury prawd realnych, co stanowi potwierdzenie faktu, że i w porządku ontycznym dystans między tym co możliwe a tym co realne jest znaczny. Wynika stąd konsekwentnie, że tym co poznawczo nośne jest nie to, co być może, ale to, co faktycznie jest [por. FF 1, VI, 65; FE_L 3, II, 389; FF 4, XIV, 92. 94–95].

⁴ Nadmienmy, że język hiszpański rozróżnia dwa czasowniki wyrażające „istnienie”, mianowicie – *ser* i *estar*. Warto więc dodać, że – jak przekonuje Balmès – każdy czasownik (czasownik w ogóle) wyraża bądź sam (realny) fakt bytu (istnienia), bądź też (dowolny) sposób bycia (istnienia) – FE_G XI, 160.

Z rozumowania i ustaleń Balmèsa wynika, że w ludzkich aktach poznawczych istnieją dwa porządki: porządek czysto idealny oraz porządek realny. Istotny tutaj jest fakt, że dane poznawcze generowane z układu idealnego formują „wiedzę prawdziwą”, aczkolwiek należy zaznaczyć, że jest to wiedza w stosunku do rzeczywistości poniekąd „sterylna”. W związku z tym epistemicznie konieczny jest „związek” tych porządków w tym celu, aby jego efektem mogła być „wiedza pozytywna”, tzn. wiedza „użyteczna”. Użyteczna we wszystkich fundamentalnych aspektach: w moralnym, metafizycznym oraz fizycznym. Wypływa stąd konkluzja, że cały porządek prawd idealnych, poza ich odniesieniem do prawdy realnej jako ich gruntu, byłby czymś sprzecznym [por. FE_I XIII, 161–163. 169].

Dodajmy w tym miejscu, że Balmès zaznacza, iż prawdy idealne znane tylko w porządku tego co skończone nie są źródłem innych prawd. Tak więc sama ich (konieczna) obowiązawalność jest osadzona na komunikowaniu koniecznego odniesienia względem układu pojęć, które (właśnie jako pojęcia) odnoszą się do pola tego co realne, a zatem do przedmiotów poznania w sensie właściwym. Wynika stąd, że prawdy idealne ze swej istoty nie posiadają „zdolności” gwarantowania rozumienia świata. Domagają się bowiem porządku realnego, czyli porządku faktów, na mocy istnienia których uzyskują swoją operatywność. Realizuje się tu istotna, poznawcza prawidłowość: (i) poza komunikowalnością prawd idealnych same fakty pozostawałyby w swojej „wyizolowanej indywidualności” jako niewyraźne na sposób pojęciowy, natomiast (ii) prawdy idealne poza faktami stanowiłyby strukturę czysto logiczną.

Ustalenia te pozwalają Balmèsowi na wyprowadzenie wniosku, że istnieją takie prawdy, które ze swej natury są wspólne wszystkim ludziom. Zachodzi więc *sui generis* „wspólnota rozumu” jako fundament tego, że pewne prawdy, pewne ujęcia intelektualne jawią się wszystkim ludziom „w tej samej postaci” (tzn. analogicznie). Komunikują one te same (powtórzmy – analogiczne) treści. Są to prawdy z różnych obszarów, bo i arytmetyki, metafizyki, moralności, a także geometrii. Oczywiście faktem jest to, że prawdy z porządku często idealnego (z pola pojęciowego) jako prawdy konieczne są fundamentem dla wszelkich prawd i jako takie nie są rezultatem jedynie ludzkiej inteligencji czy też prostą reprezentacją świata realnego (materialnego). W opinii więc Balmèsa, z samego tylko porządku bytów przygodnych należy się wznieść ku Bytowi Koniecznemu. On, będąc inteligencją nieskończoną, jest „fundamentem i źródłem wszelkich prawd”. Stąd wynika, że „świat idealny”, który człowiek poznaje, jest „odbiciem prawdy nieskończonej”; takiej prawdy, której podmiotem jest owa niekończona, absolutna Inteligencja [por. FF 1, XIV, 138; FE_T IV, 12–14].

Analizy wyżej poczynione domagają się dalszego pogłębienia, ale z drugiej strony pozwalają już na tym etapie refleksji na sformułowanie kilku wniosków. Jak przekonuje nasz autor, wszelka (skończona) prawda realna nie może stanowić źródła dla innych prawd. Jest ona bowiem wyłącznie wyrażeniem konkretnego faktu. I to faktu o charakterze przygodnym. Oznacza to, że jako taka z konieczności nie może zawierać zbioru pozostałych prawd realnych ani też prawd idealnych, pomimo tego, że odnoszą się one do koniecznych relacji w strukturze możliwości. Bardziej jeszcze kwestia ta komplikuje się w odniesieniu do istnienia o charakterze nieskończonym. W obliczu trudności w tym obszarze analiz, stosując tryb warunkowy, Balmès zauważa, że gdyby człowiek miał intuicyjne poznanie takiego nieskończonego istnienia, znałby także prawdę realną, która byłaby źródłem wobec innych prawd. Trudność polega więc na tym, iż poznający świat podmiot nie posiada intuicji istnienia nieskończonego, lecz jedynie chwyta je za pomocą spekulacji. Oznacza to, że nie może on adekwatnie poznać takiego faktu istnienia, które jest racją względem wszelkich pozostałych istnień. Oczywiście z tego punktu widzenia, tj. z punktu widzenia próby ujęcia istnienia tego co nieskończone, można by próbować wyjaśniać sposób istnienia tego co skończone [por. FF 1, VI, 66–67].

Reflektowana tutaj przez Balmès kwestia wiąże się z tą charakterystyką prawdy realnej bądź po prostu danego realnie faktu jako podstawy całej ludzkiej wiedzy, iż winna być ona ujmowana w jej bezpośredniości. Chodzi tutaj więc o właściwe ugruntowanie możliwości „przechodzenia” od podmiotu poznania do jego przedmiotu, a zatem uchwycenie swoistej wewnętrznej jedności tego, czym jest sama ludzka inteligencja oraz dany w poznaniu realny fakt. W pierwszej odsłonie aktów poznania ujawnia się ta prawidłowość, że tym, co jest bezpośrednio dane, są fakty (dane) świadomości. Dopiero na tej płaszczyźnie dochodzi do możliwości swoistego komunikowania się z tym co różne od samego podmiotu. W przeciwnym razie należałoby twierdzić, że te fakty są w istocie tym samym co poznające „ja” [por. FF 1, X, 106; zob. FF 1, XX, 194].

Idąc dalej, zauważmy, że uwagi te prowadzą w kierunku tego, czym jest wiedza transcendentálna. Autor *Filosofia fundamental* od razu zaznacza, że nie należy utożsamiać przyczyny samego bytu z tym, co przyczynuje poznanie tegoż bytu. Byłoby absurdem oraz czymś sprzecznym ze świadectwem samego zdrowego rozsądku twierdzić, że „ja” podmiotu jest źródłem wszystkiego, co istnieje. Dlatego też ten *modus* poznania, jakim jest (intelektualna) reprezentacja, nie jest i być nie może jakimś synonimem przyczynowości. Oznacza to, że idee w swej istocie reprezentują przedstawiane przez siebie przedmioty (zewnętrzne), ale nie

są ich przyczyną. W przeciwnym razie należałoby uznać, że „ja” – podmiot aktów poznania – ma cechy „boskie”.

Konkluzja, jaka stąd wynika, przekonuje, że „ja” – podmiot poznający – nie jest powszechną przyczyną. Jest natomiast *sui generis* „lustrem”, które zbiera refleksy wewnętrznego oraz zewnętrznego świata. Jest to, jak podkreśla Balmès, zbliżone do wielu twierdzeń proponowanych w monadologii Gottfrieda W. Leibniza. Ustalenia autora *Monadologii* (w odróżnieniu od – jak zauważa kataloński myśliciel – innych filozofów niemieckich: Immanuela Kanta, Johanna G. Fichtego, Georga W.F. Hegela, Friedricha W.J. Schellinga, którzy próbowali formułować oryginalne, ale jak się okazuje, błędne systemy myślowe) są godne uwagi. Szczególnie jego wersja brzmienia i rozumienia zasady racji dostatecznej. I pomimo że nie uzasadnia on samej genezy, jak i porządku reprezentacji, to jednak zwraca uwagę na to, że właśnie ta monada, jaką jest ludzkie (osobowe) „ja”, jest tym odbijającym poznawany świat „lustrem”. Ta jedyna w swoim rodzaju monada, którą jest podmiot / „ja”, odpoznaje świat w jego ontycznej wielorakości, co tym samym poświadcza jego pluralistyczne tło. Ponadto zbudowana z monad rzeczywistość jest skutkiem, stworzeniem – nie emanacją monady nieskończonej, czyli Boga jako racji całej hierarchii bytów. Ostatecznie Istoty, która jest jedyną, dostateczną racją wszystkiego, co istnieje [por. FF 1, X, 106–110; zob. FF 9, XVIII, 134].

Podsumowując tę część naszych analiz, zauważmy, że architektura prawd realnych oraz prawd idealnych ostatecznie musi się zasadzać na jakiejś podstawie niebudzącej wątpliwości. Poznający świat człowiek odnajduje ją częściowo w obszarze jednych i drugich. Niemniej jednak łącząc realne fakty, czyli to, co dane realnie, z porządkiem swojej własnej świadomości i jej treści (np. sądy: „istnieję”, „myślę”, „odczuwam” itd.), a zatem na płaszczyźnie struktury idealnej, trzeba stanowczo stwierdzić, że wyłącznie (realne) istnienie „mieści” w sobie prymarną rację wszelkich prawd. Dlatego też prawda realna jest niewątpliwym źródłem całej ludzkiej wiedzy. Uwzględniając jednak jej rozwój – swoiste narastanie jej treści w dziejach, trzeba także analizować zrelacjonowanie prawdy realnej ze „światem możliwości” czy też z „porządkiem idealnym”, ponieważ jest on nieskończenie większy, niż tylko to, co prezentują sobą byty przygodne. Uzasadniona zatem wydaje się teza, że rozwój „nauk naturalnych”, mających za przedmiot badań „świat widzialny”, jest w stanie odkryć „proste” i „jedyne” prawo, które będzie podstawą rozwoju pozostałych nauk – w polu „świata inteligencji” czy też przestrzeni „świata tego co możliwe” – [FF 1, VI, 68–69].

2. OBIEKTYWIZM PRAWDY – PRAWDA W SENSIE EPISTEMICZNYM

W polu wyjaśniania poznawczej pewności, jak i w celu przedstawienia natury prawdy Balmès często powraca do zagadnień związanych z samym istnieniem oraz operatywnością tej proponowanej przez niego kategorii, jaką jest „instynkt intelektualny”. Przekonuje on, że każdy człowiek ze swojej natury szuka tego instynktu. Naturalność owych poszukiwań pochodzi stąd, że osoba ludzka niejako odruchowo chwyta intelektualnie wszystko, co w dostępnej jej rzeczywistości jest warunkowe, a także bezwarunkowe. Ujmuje to, co jest czymś relatywnym i absolutnym. Dalej chwyta to, co jest skończone i nieskończone, a także to, co odsłania się jako wielość, i to, co ujawnia się jako jedno.

Obszar badań związanych z istotą oraz sposobem działania instynktu intelektualnego, w obrębie którego pojawia się kategoria „pewności”, jak również – w nieco innej perspektywie – kategoria „prawdy”, każe Balmèsowi zadać pytanie o naturę i strukturę funkcjonowania intelektualnej reprezentacji. Gdy więc pyta on o to, co jest jej źródłem, jak również o to, na czym opiera się komunikowana przez nią zgodność z przedmiotami poznania [por. FF 1, IX, 103], zauważa, że dla rozumienia pełni ludzkich aktów poznawczych jest ona czymś fundamentalnym. To bowiem, co człowiek poznaje – poznaje w polu reprezentacji, co też oznacza, że poza jej „zasięgiem” i obowiązywalnością samo poznanie byłoby w ogóle niemożliwe.

Dla porządku dalszego wykładu warto najpierw – za autorem *El Criterio* – przybliżyć trzy podstawowe rodzaje reprezentacji, które za każdym razem mają swoje odrębne źródło. Można zatem mówić o (i) reprezentacji identyczności – w sytuacji, gdy ujmuje ona rzecz samą w sobie. I jest to, jak się wydaje, z logicznego punktu widzenia sytuacja poznawcza prosta, ponieważ wyraża jasne odwzorowanie rzeczy. Inną postacią reprezentacji jest (ii) reprezentacja przyczynowości. W tym przypadku chodzi o to, że przyczyna wyraża, czy też może wyrażać, proporcjonalne skutki. I w końcu, trzecią płaszczyzną rozpatrywania reprezentacji jest zwrócenie uwagi na jej (iii) ideatywność. Tutaj nasz myśliciel zauważa, że byt (substancja), bądź też choćby dowolna przypadłość, może być reprezentowana przez inną istotę niż ona sama, nie będąc tym samym prostym jej skutkiem. Rzeczona więc tutaj ideatywność komunikuje sam akt poznania jako taki, czyli ujmowany w jego zrelacjonowaniu wobec przedmiotu [por. FF, 1, XI, 111–112; zob. także: Krapiec, 1994: 14–15].

Tak zatem nasuwa się już w tym miejscu następujący wniosek: to, czym jest reprezentacja, musi mieć odniesienie do rzeczy reprezentowanej. I nie jest tutaj ważne nawet to, czy ta reprezentacja posiada umocowanie istotowe, czy jakieś tylko odniesienie akcydentalne. Sama więc relacja tego, co reprezentuje, i tego, co jest reprezentowane, pozostaje faktem wspierającym się ostatecznie na obowiązywalności zasady racji dostatecznej. Jak podkreśla Balmès, na tym etapie wyjaśnień nie jest ważne to, czy owo „połączenie” ma charakter realny, czy tylko idealny, oraz nie jest istotne, czy istnieje realnie, czy jedynie może istnieć w jakiś sposób czysto aprioryczny. Faktem pozostaje to, że relacja między podmiotem („ja”) a innymi bytami niepodważalnie istnieje. To znaczy w polu owej podmiotowej inteligencji człowieka, czy mówiąc inaczej – w obszarze jego świadomości, pojawia się niezależny od niego impuls, który gwarantuje afirmację jakiegoś „wspólnego połączenia”.

Ujawnia się zatem tutaj zasada jedności, która umożliwia najpierw syntetyzowanie, a następnie przetwarzanie pluralizmu otaczającego świata. W tym miejscu Balmès polemizuje ze stanowiskami panteistycznymi. Zauważa jednak, że przywołana tutaj jedność dla panteistów jest po prostu „uniwersalną identycznością”, która powstaje bezpośrednio z Boga, „dla nas zaś – jak przekonuje – jest Bogiem”. W tym drugim wypadku sama reprezentacja jest efektem oddziaływania przedmiotów poznania na ludzki umysł. Zasadniczy błąd panteistów polega na tym, iż z rozumowania na kanwie istnienia substancji wyprowadzają wniosek, że skoro jest ona taką istotą, która istnieje w sobie (jest podmiotem), to z tego wynika, że jest jedna tylko substancja, która dla swojego istnienia nie potrzebuje czegoś poza sobą. Podobnie też z faktu, że istnieje substancja konieczna, czyli „absolutnie niezależna”, nie wynika, że nie istnieją substancje przygodne. Tak więc – kontynuuje ten wątek – „Byt konieczny jest jedyny między koniecznymi”, ale to nie oznacza, że „jest jedyny pośród bytów” w ogóle. Wszelkie byty przygodne zależą od Niego jak skutki od swojej przyczyny, nie zaś jak przypadłości wobec substancji. Zachodzi tutaj zatem podstawowa relacja – „relacja przyczynowości”. Nielogiczność podejścia panteistów lokuje się w uproszczonej tezie, a mianowicie na tym, że wszystko, co nie jest uprzączynowane, jest substancją, i odpowiednio – wszystko, co nie jest uprzączynowane, jest konieczne. Jednakże taki typ rozumowania prowadzi nie tylko do samego panteizmu, co raczej jest oznaką „czystego ateizmu”. Jeśli bowiem panteizm głosi, że „Bóg jest wszystkim i wszystko jest Bogiem”, gdyż istnieje jedna tylko substancja, to tym samym w istocie neguje istnienie Boga, ponieważ utożsamianie Boga z naturą jest czymś niedorzecznym [por. FF 1, XI, 113–114; FE_T X, 32. 34. 60; zob. FF 8, XVII, 141; FE_H XLVI, 276–277; FF 9, XV, 109–113. 115; FF 9, XVI, 121–123].

Zaznaczmy tutaj, że tak silna teza pochodzi stąd, że – w przekonaniu naszego autora – idee panteistyczne ze swej natury w uproszczony sposób redukują wszystko, co istnieje, do pewnej „absolutnej jedności”. Powoduje to, iż nawet samo myślenie człowieka jest tylko modyfikacją tej jedności. Poza tym, jeśli w polu namysłu panteizmu nie istnieją sądy negatywne, nie zachodzą żadne relacje oraz ontyczny porządek, to tym samym przestaje mieć rację bytu zarówno zasada niesprzeczności, jak i pojęcie „przygodności”. To z kolei skutkuje twierdzeniem, że nie istnieją żadne różnice między rzeczami, ponieważ są tylko pozorne. Analogicznie nie ma także różnicy pomiędzy tym co skończone a tym co niekończone. Ponadto nie istnieje także wolność woli oraz cała gama osobowego życia afektywnego, przez co niknie osobowa indywidualność.

Tymczasem w przekonaniu Balmès trzeba wiązać przygodny charakter istnienia wszystkiego poza Bogiem z obowiązawalnością zasady niesprzeczności. Rzeczywistość istnieje jako przygodna, gdyż – ujmując to na sposób temporalny – „nie było” sprzeczności w tym, że „nie istniał”. Konsekwentnie zatem, jeśli będąc z natury przygodnym, istnieje, to istnieje tylko dlatego, że jest („był”) stworzony przez Boga. A zatem każdy byt jest albo konieczny, albo przygodny, co oznacza, że nie istnieje jakiś „środek”. „Konieczność” więc i „przygodność” są pojęciami wykluczającymi się, ponieważ „wszystko to, co nie jest konieczne, jest przygodne” i – *per analogiam* – „wszystko to, co nie jest przygodne, jest konieczne”. Innymi słowy – „istnienie bytu jest absolutnie konieczne, gdyby jego nieistnienie implikowało sprzeczność” [FE_I VI, 78–80; FF 9, XX, 151–162].

Wracając do głównego wątku, zdaniem Balmès w poszukiwaniu istoty prawdy najważniejsze jest to, że posiada ona swoje „umocowanie” w samej rzeczywistości. W związku z tym jest ona gruntem, na którym opiera się całość ludzkiego rozumienia świata. Zauważa przy tym, że ludzki intelekt, jako swoisty lektor prawdy, jest w stanie tę prawdę (choćby jedynie jej istotne aspekty) ujmować, co czyni w różnych poznawczych porządkach. Wypływa to z samej natury prawdy, która swoją epistemiczną operatywność ujawnia w różnych perspektywach percepcji. Na pierwszy plan jednak wysuwają się tu trzy zasadnicze sposoby docierania do prawdy. Są nimi – (i) świadomość, (ii) oczywistość oraz – rzeczony już wcześniej – (iii) instynkt intelektualny czy też, ujmując to inaczej: zdrowy rozsądek. Można więc mówić o trzech, wobec siebie komplementarnych, ale i odmiennych odsłonach prawdy. Tak więc istnieją – odpowiednio: (i) prawdy zmysłu wewnętrznego, (ii) prawdy konieczne oraz (iii) prawdy zdrowego rozsądku.

Zaznacza przy tym nasz autor, że „poziomem” prawdy niezależnym od pozostałych jest ten związany z doświadczaną przez człowieka własną świadomo-

mością. Jest to bowiem przywołany wyżej zmysł wewnętrzny. Oznacza to zatem, że zarówno oczywistość, jak i instynkt intelektualny podlegają swoistym destrukcjom. Natomiast czymś stałym pozostaje zawsze fenomen świadomości. Jest to kwestia wewnętrznego doświadczenia, które w swej istocie jest niepowątpiewalne. Takie doświadczenia, jako wypadkowa świadomości, mają charakter wewnętrzny i są bezpośrednie. Dlatego też świadomość, jej akty są niezależne od jakiegokolwiek świadectwa o charakterze zewnętrznym. I jako takie są czymś rzeczywistym, przez co stają się gruntem wobec poznawczej pewności [por. FF 1, XV, 147–148].

Wyjaśniając szczegółowo naturę prawd świadomości, Balmès nadmienia, że są one po prostu bardziej „faktyczne”. Komunikują się w obrębie form intelektualnych jako proste składowe struktury rozumowań, które ją wypełniają oraz porządkują. Nie dają jednak same z siebie jakiegoś dodatkowego, poznawczego światła. Prowadzi to do konstatacji, że ten rodzaj prawd niczego *de facto* nie prezentuje, ale w obszarze swojego realizmu prawdy te prezentują samo to, że niepowątpiewalnie istnieją [por. FF 1, XV, 150]. Odsyła to do kolejnego wniosku, a mianowicie tego, że jakakolwiek – jak się wyraża autor *Filosofia fundamental* – „prawda czysta”, a więc niezależna od rozumienia i tym samym niezależna od bytu („stworzonego”, jak również „niestworzonego”), jest iluzją lub nawet absurdem, ponieważ – jak wyjaśnia dalej – „z czystej nicości” nie pochodzi „czysta prawda”.

Na planie tych uwag zarysowuje się uzasadnienie istnienia wszelkiej prawdy. Sednem tego rozumowania jest teza, że prawda w swej istocie jest powiązana z koniecznością istnienia Boga jako jej ostatecznej racji. W związku z tym twierdzi, że „prawda nie może być ateistyczna: bez Boga prawda nie istnieje”. Ta sama prawidłowość oparta na prawdzie bytu i poznania dotyczy moralności – „moralność [także – J.T.] nie może być ateistyczna”. Konsekwentnie oznacza to, że pryncypia moralne odczytywane przez człowieka jako istotę rozumną z samej rozumności nie wypływają, ale prowadzą do uzasadnienia ostatecznego, a tym jest „byt wyższy”, „źródło wszelkiego bytu, wszelkiej prawdy i wszelkiego dobra: Bóg”. Jakikolwiek zatem prawa, jak i moralność całego stworzenia są partycypacją w moralnie doskonałym bycie Boga [por. C IV, 10; FE_E X, 53; FF 5, XIV, 109; FE_T VII, 23; FF 10, XIX, 208; FE_E IX, 51–52; FE_E XI, 63; FE_E XII, 67–68. 70–71; FF 10, XX, 222. 272; zob. także: FE_E I, 2; FE_E XXIV, 195. 198–199; FE_E XXVII, 214; FE_I XIII, 169; C XXII, 32].

Dodajmy tutaj, że ważne miejsce w Balmèsa badaniu prawdy zajmuje kryteriologia, czyli samo poszukiwanie, jak i analiza „źródeł”, z których człowiek czerpie dostęp do prawdy. Kryterium zatem ujawnia się tutaj jako swoista meto-

da poznania prawdy. Rzeczona źródła są różne, ale wszystkie *promieniają* w jakiś sposób z samego poznającego świat podmiotu. Dlatego też kryterium prawdy jest, czy też może być: (i) świadomość, (ii) oczywistość, (iii) zdrowy rozsądek, ale również (iv) zmysły zewnętrzne oraz (v) autorytet. I tak, uzasadniając istotę owego kryterium, które stanowi świadomość, autor *Filosofia elemental* zwraca uwagę na to, że bez względu na to, czy chodzi o świadomość bezpośrednią (prosta obecność doznania wewnętrznego – myślenie, chcenie, wyobrażanie sobie czegoś, odczuwanie czegoś), czy też refleksyjną (akt intelektualny pokierowany obecnością owych doznań), jest ona bądź „nieomylna”, bądź „omylna”. Tłumaczy przy tym, że kryterium świadomości jest nieomyślne zawsze, gdy odnosi się do tego, co się dokonuje w osobowym wnętrzu. Jest ono natomiast omyślne, kiedy wykracza poza granice tego, co dzieje się we wnętrzu, czyli wtedy, „kiedy się rozciąga na przyczyny, skutki i okoliczności wewnętrznego fenomenu” [por. FE_L 3, I, 302. 304. 307. 310–311; FE_G I, 14].

3. KRYTERIA PEWNOŚCI – TRZY PRAWDY PODSTAWOWE

W swoim wykładzie poświęconym wyjaśnianiu natury prawdy Balmès poddaje refleksji trzy zasady, które – jak przekonuje – są fundamentalne. Po pierwsze przywołuje zasadę Kartezjusza – „myślę, więc jestem”, następnie zasadę (nie)sprzeczności w postaci – „nie jest możliwe, aby rzecz istniała i nie istniała w tym samym czasie”, i w końcu zasadę – jak ją określa – kartezjan w brzmieniu: „to, co się zawiera w idei jasnej i wyraźnej jakiejś rzeczy, może być o niej afirmowane z całą pewnością” [FF 1, XVI, 161; zob. Tupikowski, 2013]. Warto tutaj zaznaczyć, że wszystkie te stanowiska „mają rację”. Kwestionowanie któregoś z nich podważałoby sensowność pozostałych. Z drugiej jednak strony nasz autor odmawia im wszystkim racji w takiej sytuacji, gdy odmawia się słuszności pozostałych, zachowując moc obowiązwalności jednej z zasad, pretendującej do miana niepodważalnie prawdziwej. Dla przykładu, można tutaj za Balmèsem zapytać o to, skąd wywodzi się wiedza na temat obowiązwalności zasady niesprzeczności? Tak więc przywołane zasady, pomimo pewnych systemowych ograniczeń, charakteryzują się tym, że stanowią oparcie dla wewnętrznego światła świadomości, przedmiotowej oczywistości, jak i wreszcie – zdrowego rozsądku [zob. Tupikowski, 2017].

Dobrze jest w tym miejscu przypomnieć, że jakiegokolwiek akty afirmacji bądź też negacji są osadzone na akcie/fakcie myślenia jako takiego. Poza koniecznością założenia realizmu myślenia ani sądy afirmujące, ani też sądy negujące cokolwiek nie są w ogóle możliwe. W związku z tym jest to niewątpliwie

punkt wyjścia dla dalszych uzasadnień i to niezależnie od tego, czy ujmuje się je w polu tego co subiektywne czy też obiektywne. Biorąc natomiast pod uwagę większą operatywność sądów negatywnych, trzeba podkreślić, że nie są one możliwe bez samego pojęcia negacji. Wszak faktem jest to, że wszystko, cokolwiek człowiek poznaje i analizuje, zakłada zawsze fakt świadomości. Ta ostatnia nie zakłada co prawda czegoś bardziej pierwotnego od niej samej, to jednak operuje w polu struktury racjonalnej. Staje się bowiem punktem wyjścia dla dalszych etapów namysłu [por. FF 1, XV, 161–162; FE_I VII, 85; FF 1, XIX, 186].

Przywołana wyżej racjonalna struktura, na płaszczyźnie której porusza się ludzka świadomość, opiera się na fundamentalnym komunikacie zasady niesprzeczności, którego najbardziej znaczącą treścią jest ta: wyeliminowanie bytu przez niebyt oraz przeciwnie – wykluczenie niebytu przez byt. Oczywiście chodzi tutaj również o inne typy determinacji rzeczy, które się nawzajem („w tym samym czasie”) wykluczają, gdyż dla swojego realizmu wymagają odmiennych następstw czasu. Sam jednak faktor czasu nie stanowi płaszczyzny jakiegoś istotnego warunkowania mocy zasady niesprzeczności. Na przykład da się wyrazić jej ontyczną i epistemiczną moc, demonstrując sprzecznościowy charakter myślenia, wedle którego dowolna całość nie jest większa od dowolnej jej części. Nie istnieje bowiem żadna poznawcza percepcja bez fenomenu następowania jej faz. Samo zaś owo następowanie nie jest jedynie fenomenem wewnątrzpodmiotowym, ponieważ absurdem byłoby sądzić, że istnieje – jakieś *a priori* – trwanie „bez rzeczy, która [faktycznie – J.T.] trwa” [por. FF 1, XX, 198. 199. 200. 203; FE_I XII, 147–150; zob. także: FF 1, XXI, 209–210; FF 7, XIII, 97–100; FF 7, XIV, 103; FF 7, XVI, 116; FF 7, XVIII, 135–136; FE_L 2, IV, 181].

W wyjaśnianiu rzeczonych wyżej trzech zasad Balmès na początek odwołuje się do tradycji Kartezjusza i pyta w ten sposób: „Czy jestem pewien tego, że ja istnieję”? Jeśli tak, to powstaje pytanie o to: Czy mogę to w jakiś sposób uzasadnić? Tym samym, jeśli twierdzę, że nie, to przypuszczam, że sam taki dowód domagałby się jakiegoś rodzaju rozumowania. Jeśli zatem istnienie podmiotu jest zwykłą iluzją, to i ona sama jest nią tylko w sytuacji, gdy istnieje to, czego jest iluzją. A zatem jedno i drugie jest istnieniem; istnieniem samej racji oraz bytu, któremu usiłuje podać rację. Pochodzi stąd wniosek, że istnieją takie rzeczy czy też takie aspekty rzeczywistości, których nie da się zademonstrować. Naturalnie trzeba tutaj brać pod uwagę to, że istnieje coś, co znajduje się we wnętrzu podmiotu, a więc coś, co „czuje, myśli, czegoś chce” oraz jest tego wszystkiego świadome. I dlatego może się poruszać w obszarze tego co realne i tego co (jedynie) możliwe. Aczkolwiek istnieją także rzeczy – np. kamień –

które nie myślą, a więc nie posiadają świadomości siebie samych, a zatem nie są świadome swoich aktów [por. FF 1, XVII, 166].

Analiza twierdzeń Kartezjusza – dla swojego obiektywizmu – domaga się wyrażenia ich w postaci jakiegoś szerszego związku logicznych inferencji; jakiegoś rozumowania bardziej powszechnego (obiektywnego). Tak więc, jeśli poprawna pozostaje teza: „wszystko, co myśli, istnieje”, poprawna jest także konstatacja, w świetle której, jeśli „ja myślę”, to „ja istnieję”. Jak zatem podkreśla Balmès, dla samego autora *Medytacji* ideą jasną i wyraźną jednocześnie jest to, że naturą umysłu człowieka, czyli tego, co jest niematerialne, jest samo myślenie (jako myślenie). Dlatego też pierwszoplanowo w przywołanym przez niego uzasadnianiu ujawnia się fakt podstawowy, którym jest ludzka (podmiotowa) świadomość; świadomość myślenia, którego obecność jest czymś niewątpliwym. W swych aktach wsobnych, aktach duchowych – ponieważ z natury w aktach niematerialnych – podmiot chwytą istnienie oraz treść tychże swoich aktów. Z tej właśnie racji w pełni zasadny sposób podmiot wypowiada ten prymarny sąd, którego treścią jest afirmacja, na której wspiera się cały kartezjański tzw. punkt wyjścia: „myślę, więc jestem” bądź też inaczej: „myślę, i ponieważ w ten sposób siebie samego doświadczam, istnieję” [FF 1, XVII, 167–169; por. FF 1, XVIII, 170].

Na kanwie tych analiz – jak wnioskują Balmès – argumenty serwowane przez sceptyków nie posiadają żadnego umocowania. Wszak mówiąc o percepcji rzeczywistości jako „czystej iluzji”, zdają się zakładać, że idee fundujące obraz świata są po prostu „pustymi formami” myślenia. Jako takie więc nie oznaczają absolutnie niczego. W związku z powyższym nie mogą być fundamentem jakichkolwiek (niepowątpiewalnych) twierdzeń. Główne nieporozumienie tej poznawczej postawy wynika z niespektowania zasady niesprzeczności jako w tym wypadku zasady naczelnej [zob. FF 1, XXIV, 245–246; zob. FF 10, VII, 76–79].

Badając zaś sam instynkt intelektualny, Balmès tłumaczy, że jest on *sui generis* impulsem, bądź też – jak się wyraża – „inspiracją”, która poznającego człowieka podnosi do poziomu pewności. Kluczowe tutaj pozostaje to, że sam ten instynkt nie wspiera się ani na świadectwie świadomości, ani też poznawczej oczywistości. W całkiem naturalny bowiem sposób realizuje się tutaj poznawcze „przejście” między tym co: (i) subiektywne i obiektywne, (ii) zewnętrzne i wewnętrzne oraz (iii) fenomenalne i realne. Jest to zatem „instynkt (samej – J.T.) natury”. Instynkt, który kieruje się innymi prawami, aniżeli samo wspomniane wyżej pole świadomości czy też sama obowiązywalność oczywistości. Dlatego też trzeba mówić o swego rodzaju „ludzkim autorytecie”, który odnosi się tak do porządku indywidualnego, jak i społecznego. Podkreśla tu nasz autor, że (między innymi) na gruncie tego instynktu jeden człowiek ufa drugiemu, czyli

opiera się na jego autorytecie. Analogicznie to samo odnosi się do obszaru życia społecznego.

Konkluzja, która się tutaj pojawia, jest ta, że rozstrzygającym wyjaśnieniem istnienia owego – w zupełności wyróżnionego intelektualnego instynktu – wewnętrznego „przewodnika”, jest Bóg. Istnieje bowiem wrodzona każdemu człowiekowi „roztropność”, czyli jakiś rodzaj (wewnętrznej) inspiracji, która kieruje wszystkimi, specyficznie osobowymi aktami. Dzieje się tak nawet wówczas, gdy ich racjonalności w prosty sposób nie da się uzasadnić czy też poddać jakimś próbom racjonalizacji. Faktem jest to, że rzeczzone powyżej „przejście” od podmiotu do przedmiotu – przejście od ujęć subiektywnych w kierunku obiektywnej rzeczywistości – jest czymś realnym. Istnieje coś, co jest bazą uzgodnienia pojęcia oraz jego przedmiotu. Oczywiście gruntem tego uzgadniania jest obowiązywalność zasady niesprzeczności. Ta zasada mimo pojawiających się w tym polu trudności, jest filarem komunikowania wszelkich „prawd realnych” [por. FF 1, XV, 155–159; FF 1, XXV, 247; FF 4, XVI, 102; FF 5, XIV, 111].

Następnym polem „prawd podstawowych”, określającym operatywność prawdy (jako takiej), jest niesprzeczność. Sama bowiem zasada niesprzeczności – trzeba to wyartykułować – jest punktem wyjścia dla całej palety wyjaśniania rzeczywistości [por. FF 1, XX, 189]. Pozostając nadal w obszarze uzasadniania podmiotowej świadomości prawd koniecznych, autor *Filosofia fundamental* formułuje swoją definicję przywołanej tu niesprzeczności: „Nie jest możliwe – argumentuje – aby w tym samym czasie rzecz istniała i nie istniała” (dodajmy, „warunek czasu – jak zaznacza to na innym jeszcze miejscu – dla operatywności tej zasady jest „absolutnie konieczny”). Tak zatem prawda jako taka nie jest owocem samego tylko myślenia (jak zresztą podpowiada to sama ludzka świadomość), ponieważ prawda jako prawda istnieje niezależnie od aktów świadomości, a więc także wtedy, gdy nie istnieje podmiot („ja”). Prawda jest prawdą również w sytuacji, kiedy się o niej nie myśli. Dlatego też to, czym jest podmiotowe „ja” – mówi dość ekspresywnie Balmès – nie jest czymś „więcej”, niż okiem. Okiem, które posiada naturalną zdolność kontemplacji np. słońca, ale jako takie, nie jest ono czymś koniecznym dla realnego istnienia samego słońca [por. FF 1, VII, 77; FF 1, XX, 198; zob. FF 1, XIX, 188; FF 7, XVII, 124–125; FF 10, VII, 84].

Analizując prawdę jako naczelną wartość poznawczą, kataloński myśliciel twierdzi, że zajmuje go ona głównie jako niezaprzeczalny warunek wszelkiego poznania i wtórnie – rozumienia rzeczywistości. Dlatego też, odnosząc się do obowiązywalności oraz poznawczej nośności zasady niesprzeczności, podkreśla on, że interesująca go prawda jest nie tyle źródłem, co koniecznym punktem

oparcia dla wszelkiego poznania oraz pomnażania na nim wiedzy o świecie. Dość sugestywnie zauważa, iż dowolny budynek *X* nie wyrasta ze swojego fundamentu, ale się na nim koniecznie wspiera. Stąd też i sama zasada niesprzeczności jest zrozumiała wyłącznie w polu wyznaczanym przez ten fundamentalny epistemiczny fakt, którym jest (bezpośrednia) oczywistość. Nikt, zauważa Balmès, nie powątpiewa w to, że to, co mu się poznawczo odsłania jako rzeczywiste, jest czymś prawdziwym na sposób naturalnej oczywistości. W mocy zatem pozostaje pytanie dotyczące samej oczywistości będącej ostatecznym kryterium legitymującym wszelką prawdę [por. FF 1, XV, 143; FF 1, XXI, 211; FF 1, XXV, 247; zob. Tupikowski, 2015; tenże, 2022].

WYKAZ SKRÓTÓW DZIEŁ J.L. BALMÈSA

- C – *El Criterio*
FE – *Filosofía elemental*:
FE_L – *Lógica*
FE_E – *Ética*
FE_ES – *Estética*
FE_I – *Ideología pura*
FE_G – *Gramática general o filosofía del lenguaje*
FE_P – *Psicología*
FE_T – *Teodicea*
FE_H – *Historia de la filosofía*
FF – *Filosofía fundamental*

BIBLIOGRAFIA

- Balmès J.L., *Obras completas*, Vol. II: *Filosofía fundamental*, Madrid 1980.
Balmès J.L., *Obras completas*, Vol. III: *Filosofía elemental*, Madrid 1948.
Balmès J.L., *Obras completas*, Vol. III: *El Criterio*, Madrid 1948 [tłum. polskie – *O sposobie osiągnięcia prawdy: filozofia praktyczna*, Poznań 1853].
Krapiec M.A. [1994], *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, Lublin 1994.
Tupikowski J. [2013], Kartezjańskie „cogito” jako istotny faktor epistemologii J.L. Balmès, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2013, R. XXI, nr 2, s. 265–282.
Tupikowski J. [2013a], *Między realizmem a subiektywizmem. J.L. Balmès „eklektyczna” re-interpretacja tomizmu*, Warszawa 2013.
Tupikowski J. [2014], *Bóg jako podstawa zborności epistemologii J.L. Balmès*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 2014, R. XI, nr 2, s. 187–196.

- Tupikowski J. [2015], *J.L. Balmès koncepcja osobowego „ja” a epistemiczna operatywność oczywistości podmiotowej*, „Theofos” 2015, Nr 1, s. 18–37.
- Tupikowski J. [2017], *Pierwsze zasady bytu i poznania jako egzemplifikacja racjonalności świata. Stanowisko M.A. Krąpca i J.L. Balmès*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 2017, R. XIV, nr 1, s. 139–152.
- Tupikowski J. [2022], *Balmès Jaime Luciano*, w: *Universal Encyclopedia of Philosophy*, red. A. Maryniarczyk, Vol. 1, Lublin 2022, s. 641–643.

THE ONTIC AND COGNITIVE OPERATIVENESS OF TRUTH IN JAIME LUCIANO BALMÈS’ APPROACH

Summary

The aim of this research study is to attempt to reconstruct Jaime L. Balmès’s criteriology. To this end, the starting point is the analysis of the “self” embedded in the knowing subject, forming a kind of starting point for all self-perception and the perception of the extra-subjective world. Against this background, it becomes possible to grasp and understand the essence of epistemic certainty and truth itself. This certainty thus reveals itself here as a result of reflection and its conjoined common sense. In the following section, I undertake an analysis of human consciousness, thereby revealing the key subjective and constituent conditions for the application of cognitive acts. The paper also draws attention to the subjective capacity of self-recognition in the context of the existence of necessary so-called criteria of consciousness. This reconstruction is complemented by Balmès’s theory of truth. A convergence of issues emerges here, primarily in relation to both the classical, i.e., realistic, understanding of truth in its ontic aspect – truth in the strict sense, and its epistemic aspect – truth in the logical sense. These findings culminate in a focus on so-called fundamental truths, which constitute the ultimate criteria of certainty. This, in turn, means that, although truth and certainty are considered separately, and irreducible in their nature and cognitive communicability, they are nevertheless ontically and epistemically complementary.

Keywords: Jaime L. Balmès, cognition, truth, certainty, criterion, ontic operability, cognitive operability, self-perception, consciousness, extra-subjective perception

NOTA O AUTORZE

Ks. dr hab. Jerzy TUPIKOWSKI, prof. PWT – filozof i teolog. Absolwent Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Obecnie wykładowca filozofii oraz dyrektor Instytutu Filozofii Chrześcijańskiej i Nauk

Spółecznych Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu; kierownik Katedry Filozofii Systematycznej; członek Komisji Bioetycznej działającej przy Dolnośląskiej Izbie Lekarskiej we Wrocławiu. Jest autorem licznych i cenionych publikacji naukowych, głównie z zakresu metafizyki (ontologii), antropologii filozoficznej i epistemologii, wokół których to zagadnień od lat koncertują się jego naukowe pasje. Recenzent tekstów naukowych.

UCZEŃ W JASKINI A ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΣΟΦΟΥ. EDUKACJA JAKO WYJŚCIE Z PLATOŃSKIEJ JASKINI

ABSTRAKT

Współczesna edukacja w Polsce zmagą się z kryzysem poznawczym i aksjologicznym, przejawiającym się we fragmentaryzacji wiedzy, erozji autorytetu nauczyciela oraz instrumentalnym podejściu do procesu kształcenia. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie alternatywnej koncepcji pedagogicznej przez analizę najstarszego modelu edukacji w tradycji chrześcijańskiej, rekonstruowanego na podstawie *Mowy pochwalnej na cześć Orygenes*a Grzegorza Cudotwórcy, z odniesieniami do pism Orygenes'a i źródeł doksograficznych. Autor proponuje zestawienie tej koncepcji z platońskim mitem jaskini, wskazując na analogię między zniewoleniem kajdaniarzy a sytuacją uczniów funkcjonujących w ramach sztywnego, schematycznego systemu edukacyjnego. W centrum tej refleksji znajduje się postać nauczyciela – przewodnika, który, odwołując się do metody sokratejskiej, prowadzi ucznia ku samopoznaniu oraz duchowej i intelektualnej dojrzałości. Przeprowadzona rekonstrukcja wskazuje na istotny potencjał wczesnochrześcijańskiego modelu dydaktycznego jako możliwego źródła inspiracji dla współczesnej teorii i praktyki pedagogicznej.

Słowa kluczowe: edukacja filozoficzna, mit jaskini Platona, Orygenes z Aleksandrii, Grzegorz Cudotwórca, metoda sokratejska, relacja mistrz–uczeń, wzór mędrca (παράδειγμα σοφού), wczesne chrześcijaństwo

Nie ulega wątpliwości fakt, że w obszarze zagrożeń współczesnego świata mieści się dydaktyka, pedagogika i instytucja szkoły. W rzeczywistości zdominowanej przez postępującą fragmentaryzację wiedzy, osłabienie autorytetu nauczyciela oraz instrumentalne podejście do edukacji przed systemem kształcenia, w tym dydaktyką i pedagogiką, stają wyzwania o charakterze strukturalnym i aksjologicznym. Wobec tych zjawisk niezbędne wydaje się ponowne przemyślenie celu, sensu i istoty procesu edukacyjnego. W poszukiwaniu odpowiedniego paradygmatu interpretacyjnego pragnę sięgnąć do platońskiego

mitu jaskini, a zwłaszcza do obrazu „kajdaniarzy” przedstawionego przez Platona w VII księdze *Państwa*, który – jak sądzę – może dostarczyć adekwatnych analogii dla opisu kondycji ucznia w obliczu współczesnych deformacji edukacji.

W analizie posłużę się kluczowym obrazem z VII księgi *Państwa* Platona, a mianowicie więźniów przykutych do ściany jaskini, odczytując ją jako metaforę kondycji ucznia pozbawionego dostępu do prawdy, poznania i właściwej hierarchii wartości. Uczniowie, podobnie jak platońscy kajdaniarze, są nierzadko ograniczeni do percepcji „cieni” – powierzchownych obrazów przekazywanych przez zewnętrzne źródła: podręczniki, programy nauczania czy niezaangażowanych nauczycieli. W tym ujęciu edukacja jawi się jako droga wyjścia z jaskini ku światłu prawdy – ku poznaniu tego, „co jest”, a nie jedynie tego, „co się wydaje”.

Na tle tej metaforycznej ramy chciałbym zaproponować interpretację relacji mistrz–uczeń, rekonstruując jeden z najstarszych znanych nam modeli dydaktycznych w tradycji chrześcijańskiej – model pedagogiczny wyłaniający się z *Mowy pochwalnej na cześć Orygenes*a Grzegorza Cudotwórcy, wygłoszonej na zakończenie jego edukacji pod kierunkiem Orygenesa. Rekonstrukcji tego modelu dokonam na podstawie wnikliwej analizy i egzegezy *Mowy* z odniesieniami do pism Orygenesa i świadectw, w tym przekazów doksograficznych.

W obliczu głębokiego kryzysu współczesnej dydaktyki, szczególnie widocznego w polskim kontekście edukacyjnym, warto – nie tylko z powodów historycznych – przywołać ten model jako punkt odniesienia i źródło inspiracji. Szczególną uwagę zwrócę również na filozoficzne i pedagogiczne znaczenie relacji Grzegorza z Orygenesem – zarówno jako duchowego przewodnika, jak i nauczyciela stosującego zindywidualizowaną, sokratyczną metodę, prowadzącą ucznia ku intelektualnej niezależności i duchowej dojrzałości.

Artykuł stanowi swoistą zachętę do postawienia pytania: Czy i w jakim zakresie warto dziś na nowo przemyśleć wczesnochrześcijański paradygmat edukacyjny oparty na idei wyjścia z „jaskini mniemań” (*τὸ τῆς δόξης σπήλαιον*)¹ i prowadzenia ku światłu poznania – nie tylko intelektualnego, lecz także egzystencjalnego.

¹ Chociaż wyrażenie „*τὸ τῆς δόξης σπήλαιον*” („jaskinia mniemań”) nie pojawia się w dosłownym brzmieniu w tekście Platona (Plato, *Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet*, t. IV, Oxford 1954; Platon, *Państwo*, VII 514a–520a, tłum. W. Witwicki, Kęty 1997) ani w żadnym znanym mi tekście Grzegorza Cudotwórcy, Orygenesa czy innych wczesnochrześcijańskich myślicieli, to jednak metaforycznie oddaje istotę opisywanej sytuacji.

Mimo że moim celem jest ukazanie w oparciu o *Mowę pochwalną* Grzegorza Cudotwórcy rekonstrukcji sposobu podejścia do ucznia i nauczania w szkole Orygenesza w Cezarei, to jednak w pierwszej kolejności pozwolę sobie na krótkie przypomnienie sytuacji, w jakiej znajdowali się uwikłani w świecie swoich mniemań „kajdaniarze” w platońskim micie jaskini². A to dlatego, że mit ten można uznać nie tylko za alegorię czy metaforę poznania, ale i edukacji. Ludzie w jaskini, od najmłodszych swych lat przykuci, twarzami zwrócenii do ściany, są jak uczniowie skazani na system edukacji, który podaje (projektuje) im gotowe informacje – podręczniki, wykłady nauczycieli, standardowe testy. Uczą się oni świata jak „kajdaniarze” głównie za pośrednictwem „cieni” – uproszczonych i selektywnych obrazów rzeczywistości, jakie oferuje im szkoła. Takie podejście w konsekwencji ogranicza ich samodzielne myślenie i kreatywność, bo liczy się odtwarzanie treści, a nie ich dogłębne zrozumienie.

PLATOŃSKA JASKINIA

Nie ma chyba nikogo, kto choćby w sposób pośredni nie zetknął się z alegorią jaskini Platona, czyli metaforycznym przedstawieniem kondycji ludzkiej nasyconym symboliką i filozoficzną głębią. Ten znany motyw miał posłużyć Platonowi do obrazowego ukazania „naszej natury ze względu na kulturę umysłową i jej brak”³, naszego rozwoju intelektualnego i możliwości poznania prawdy.

W ramach tej koncepcji filozof kreśli wizję jaskini, do której docierają jedynie nikłe promienie światła słonecznego. Nie są one jednak wystarczające, by rozjaśnić jej mrok. Przebywający w niej ludzie – skuci kajdanami, ograniczeni w ruchach, mogą jedynie patrzeć przed siebie, nie mając nawet możliwości obrócenia głowy. Za nimi znajduje się ognisko, będące głównym źródłem światła umożliwiającym im widzenie. „A pomiędzy ogniem i ludźmi przykutymi biegnie górą ścieżka”⁴, po której poruszają się osoby, niosąc różnego rodzaju przedmioty – figury, posągi, wyobrażenia ludzi i zwierząt, wykonane z różnych materiałów. Niektórzy z nich pozostają milczący, inni wydają dźwięki lub wypowiadają słowa. To właśnie cienie tych przedmiotów, rzucane na ścianę jaskini, stanowią jedyną rzeczywistość dostępną więźniom. Ich percepcja rzeczywistości ogranicza się więc do zjawisk pośrednich – odbić, które uznają za prawdziwe

² Platon, *Państwo*, VII, 514a–517a.

³ Tamże, VII 514a.

⁴ Tamże, 514b.

byty⁵. Platon sugeruje, że sytuacja tych uwięzionych nie różni się istotnie od kondycji ludzi mu współczesnych czy wcześniej żyjących. Podobnie jak więźniowie w jaskini ludzie są skłonni uznawać za rzeczywiste jedynie te fenomeny, które są im bezpośrednio dostępne za pośrednictwem zmysłów. Nawet gdyby mieli możliwość rozmowy i nazywania tego, co widzą, ich język i myśli krążyłyby wyłącznie wokół cieni – jedynej znanej im rzeczywistości. „Ci ludzie zatem za prawdę braliby tylko to, co jako cienie przedmiotów (wytworów ludzkiej pracy) postrzegają, i dźwięki, które słyszą”⁶.

Tak więc według Platona więźniowie w jaskini nie są jedynie skrępowani fizycznie – są także uwięzieni w swojej subiektywnej percepcji, ograniczonej do powierzchniowych zjawisk. Ich postrzeganie rzeczywistości kształtuje się wyłącznie dzięki zmysłom bez możliwości głębszej refleksji czy intelektualnej eksploracji.

Mimo to filozof nie uznaje tego stanu za niezmienny, za wiecznie trwały (*εἰς αἰῶνα αἰώνων*). Uważa, że możliwe jest wyzwolenie – jednostka, która zapragnie opuścić jaskinię, musi jednak zmierzyć się z wieloma trudnościami. Proces ten wiąże się zarówno z cierpieniem fizycznym – gdyż oczy, nieprzyzwyczajone do światła, muszą stopniowo adaptować się do nowych warunków – jak i z niepewnością intelektualną. Otwierając się na nową rzeczywistość, człowiek zaczyna zadawać pytania: Czy te rzeczy, których cienie poprzednio oglądał, czy raczej te, które teraz widzi, są prawdziwe?⁷ Czy rzeczywistość, którą dotychczas uznawał za jedyną, była tylko złudzeniem? Platon zauważa, że dla wielu naturalnym odruchem będzie zakwestionowanie nowej wiedzy i przywiązanie do wcześniejszych przekonań.

Filozof podkreśla, że wyjście z jaskini wymaga pewnego rodzaju przymusu – konieczności poddania się procesowi edukacji i intelektualnego rozwoju, mimo początkowego oporu i niechęci. Jak uczeń poddany Orbiliuszowi w procesie kształcenia⁸, tak i „kajdaniarz” musi przejść przez etap przystosowania się

⁵ Tamże, 515b

⁶ Tamże, 515c.

⁷ Por. tamże, 515d.

⁸ Por. Swetoniusz, *De grammaticis et rhetoribus* (*O słynnych mówcach i nauczycielach*). Pismo to jest poświęcone gramatykom, czyli nauczycielom i uczynom zajmującym się językiem, literaturą oraz poprawnością językową w starożytnym Rzymie. Jest częścią szerszego zbioru biografii *De viris illustribus* (*O sławnych mężach*), w których autor przedstawia życie wybitnych postaci świata literatury i nauki. Dzieło to dostarcza cennych informacji o wymaganiach stawianych nauczycielom w starożytnym Rzymie. Do najważniejszych z nich zaliczył: nauczanie literatury – przede wszystkim klasycznych tekstów, np. dzieł Enniusza, którego poezję propagował, dbanie o poprawność językową – analizowanie gramatyki i retoryki i przygotowanie uczniów do dalszej edukacji – zwłaszcza do studiów nad retoryką i prawem (wyd.: C. Suetonii Tranquilli,

do nowego sposobu poznawania, nawet jeśli początkowo odczuwa to jako trudne. Dopiero po pełnym wyjściu z jaskini i oswojeniu się z rzeczywistością poza nią człowiek jest w stanie dostrzec świat w pełnym świetle słońca, badać naturę rzeczy i zaczynać rozumieć przyczyny zjawisk.

Czy taki człowiek, mimo trudów i cierpienia, które musiał znieść, nie uznałby jednak siebie za szczęśliwego? Platon i jego rozmówcy nie mają wątpliwości, że tak. Co więcej, odczuwając współczucie dla tych, którzy nadal pozostają w jaskini, taki człowiek chciałby ich wyzwolić i ukazać im prawdę.

Różnica między człowiekiem pozostającym w jaskini a tym, który ją opuścił, jest fundamentalna. Obaj mogą pragnąć osiągnięcia pewnych celów i zdobycia społecznego uznania, ale ten, kto raz poznał prawdę, nie pragnie powrotu do wcześniejszego stanu. „Wolałby raczej wszystko inne znieść niż wrócić do tamtego życia”⁹. Zdaje sobie sprawę, że po powrocie spotkałby się z niezrozumieniem, a nawet wrogością ze strony tych, którzy pozostali w ciemności. Platon sugeruje, że taki człowiek mógłby zostać uznany za szaleńca, a jego odmienne postrzeganie rzeczywistości budziłoby nieufność i sprzeciw. Co więcej, ci, którzy pozostają w jaskini, mogliby nawet posunąć się do przemocy wobec niego: „Gdyby tylko mogli chwycić coś w garść i zabić go, na pewno by go zabili”¹⁰.

Alegoria jaskini pozostaje jedną z najbardziej wpływowych w historii filozofii, odzwierciedlając zarówno epistemologiczne, jak i polityczne aspekty ludzkiej egzystencji. Wskazuje na znaczenie edukacji, odwagi intelektualnej i gotowości do podjęcia wysiłku w dążeniu do prawdy. Platon przez swoją alegorię ukazuje, że poznanie wymaga wyjścia poza granice zmysłowego postrzegania, a prawdziwa wiedza jest dostępna jedynie tym, którzy są gotowi podjąć trud refleksji i poszukiwania rzeczywistości poza światem pozorów, mniemań (*εἰδωλα, δόξαι*).

Opisywani „kajdaniarze”, choć tak odlegli i osobliwi, są podobni nie tylko do żyjących w czasach twórcy Akademii czy w czasach Orygenesusa i Grzegorza, ale i do nam współczesnych. To ludzie symbolizujący tych, którzy żyją w niewiedzy, przyjmując iluzje za rzeczywistość. To ludzie, którzy, gdyby tylko chcieli ze sobą rozmawiać, nazywać to, co widzą, to i tak rozprawialiby tylko o tym, co jest im dostępne, o cieniach (przedstawieniach przedmiotów) czy dźwiękach, lecz nie o rzeczywistym źródle i przyczynie ich pochodzenia. Są oni zatem nie

De vita Caesarum libros VIII et De grammaticis et rhetoribus librum, ed. R.A. Kaster, Oxford 2016).

⁹ Platon, *Państwo*, 516e.

¹⁰ Tamże, 517a.

tylko zamknięci, uwięzieni, przykuci kajdanami do skały, ale i uwięzieni we wnętrzu swej subiektywności bazującej na prostym zmysłowym odbiorze jedynej dostępnej im „rzeczywistości”.

Taka sytuacja zdaje się szczególnie aktualna dziś, w kontekście szkolnej edukacji, w której wielu uczniów – z braku motywacji, czasu, wsparcia czy wiary w sens poznania – pozostaje w stanie odrętwienia w „jaskini”. Otoczeni ekranami, powierzchownym przekazem i presją natychmiastowej użyteczności zatracają zdolność do głębszej refleksji i krytycznego myślenia. Zamiast pytać o istotę rzeczy, koncentrują się na tym, co dostępne, widzialne, pozornie proste – na „cieniach” rzeczywistości, które podsuwają im algorytmy i schematy. Niebezpieczeństwo polega też na tym, że w tej iluzji uczniowie mogą pozostać przez całe życie – nie tylko nieświadomi źródeł swojego poznania, ale i niezdolni do zakwestionowania go. Kajdany w tym przypadku nie są już fizyczne – są to kajdany nawyków myślowych, kultury natychmiastowości i braku głębszego kontaktu z drugim człowiekiem. Szkoła zamiast być miejscem „wyprowadzania z jaskini” coraz częściej reprodukuje jej mechanizmy, powtarzając treści, oceniając według szablonów, ograniczając przestrzeń dla realnego dialogu i wspólnego odkrywania prawdy.

Na czym zatem polega i w jaki sposób się przejawia różnica między byciem w jaskini a sytuacją człowieka „wpatrującego się w słońce” (ideę Dobra i Prawdy). Jakie cechy winien ten ostatni posiadać, byśmy w oparciu o nie mogli pokusić się o nakreślenie modelu „miłośnika mądrości, filozofa, i czy możliwe jest wskazanie wzoru mędrca (*παράδειγμα σοφού*)? Według mnie nie trzeba na zbyt daleko szukać. Wystarczy, tak jak to miało miejsce w przypadku Grzegorza Thaumaturgosa, zapatrzyć się na Orygenes, miłośnika mądrości, prawdziwego pedagoga i wychowawcę, oraz pochylić się nad zaproponowanym przez niego pierwszym i najstarszym w filozofii chrześcijańskiej modelem pedagogiki i wychowania, czyli nad sposobem kształcenia uczniów w jego szkole w Cezairei Palestyńskiej. Rekonstrukcja tego modelu, jak już wskazałem, będzie oparta na analizie *Mowy pochwalnej*¹¹ Grzegorza i odwołaniach do tekstów Orygenes i świadectw.

¹¹ *Mowa* Grzegorza Cudotwórcy, znana dziś pod kilkoma tytułami, zachowała się w różnych rękopisach pod nazwami, takimi jak: *Λόγος χαριστήριος* (*Mowa dziękczynna*), *Λόγος προσφωνητικός* (*Mowa adresowana*, w tym przypadku do Orygenes) czy też – za sprawą św. Hieronima – *Πανηγυρικὸν εὐχαριστίας* (*Uroczysta mowa dziękczynna*). W niniejszym opracowaniu posługiwać się będę przede wszystkim wskazaniem tłumacza Stanisława Kalinkowskiego, ponieważ pod taką właśnie nazwą: *Mowa pochwalna*, tekst ten funkcjonuje w tłumaczeniu polskim. Warto podkreślić, że zgodnie z zamysłem Grzegorza Thaumaturgosa mowa ta stanowiła przede wszyst-

GRZEGORZ CUDOTWÓRCA I JEGO ŻYCIE

Zacznijmy od przypomnienia słów Platona, który, opisując los „kajdaniarzy”, stwierdza, że „od dziecięcych lat”¹² pozostają w stanie uwięzienia, a ich wyzwolenie, lecz tylko niektórych, zawdzięczają przychodzącemu do nich człowiekowi, który jest w stanie pouczyć ich o tym, czego nauczył się, obcując z prawdą. Podobna wzmianka, choć w innym, ale ważnym dla dalszych rozważań kontekście, pojawia się u Grzegorza Cudotwórcy (ur. ok. 213 r., zm. między 270 a 275 r.). Grzegorz, wspominając lata swojego dzieciństwa i młodości, podkreśla, że pochodził z zamożnej i dobrze sytuowanej rodziny, co umożliwiło mu nie tylko ukończenie edukacji podstawowej, ale również podjęcie studiów retorycznych¹³. Jego ambicją było bowiem zostanie mówcą w rodzinnej Neocezarei. Jeden z jego nauczycieli, dostrzegając jego talent, wprowadził go w świat prawa rzymskiego i nauczał łaciny, uznając, że znajomość tych dziedzin będzie istotnym wsparciem na drodze do intelektualnej i zawodowej samorealizacji, „mając na myśli – jak stwierdza Grzegorz – moją ziemską karierę”¹⁴.

Równie kluczowym momentem w życiu Grzegorza była śmierć jego ojca, która zapoczątkowała istotne zmiany w jego postawie i poglądach¹⁵. Wspomina, że okres młodości w Neocezarei upływał spokojnie pod opieką rodziny, lecz był naznaczony „życiem w [pogańskim] błędzie”¹⁶, a on sam, jako naiwny i nieświadomy niczego młody chłopiec, nie przewidywał, że przełomem w jego życiu stanie się podróż do Berytos celem podjęcia studiów prawniczych, podczas której zatrzymał się w Cezarei Palestyńskiej¹⁷.

Wówczas to bowiem – jak pisze – po raz pierwszy zwróciłem się ku poznaniu zbawczemu i prawdziwemu Słowu i sam nie wiem, jak to się stało: czy zostałem przymuszony, czy też postąpiłem tak z własnej woli. [...] Wiem tylko tyle, że od tego

kim akt dziękczynienia skierowany do Boga – za pośrednictwem Logosu (Słowa Bożego) oraz anioła opiekuńczego – a dopiero w dalszej kolejności miała charakter osobistego wyrazu wdzięczności wobec nauczyciela, Orygenesza (por. III, 31). Tekst został wygłoszony jako forma podsumowania i podziękowania za pięcioletni okres nauki u boku Orygenesza z Cezarei (zob. K. Bielawski, *Wprowadzenie: Mowa pochwalna na cześć Orygenesza*, w: Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesza*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1998, s. 33–37).

¹² Platon, *Państwo* VII, 514a.

¹³ Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna...*, dz. cyt.; Gregorius Thaumaturgus, *Oratio in Origenem*, w: PG 10, kol. 1059–1104 [dalej: Or.].

¹⁴ Or. V, 61.

¹⁵ Jak podkreśla, to śmierć ojca, gdy miał niespełna 14 lat, „stała się dla niego impulsem do poznania prawdy” (Or. V, 49).

¹⁶ Or. V, 62.

¹⁷ Tamże.

czasu owo święte Słowo zaczęło się do mnie zbliżać jako doskonały Rozum oddziaływujący na całą ludzkość¹⁸.

Badacze podkreślają istotną rolę jego matki w procesie zmiany sposobu życia, nawrócenia. Choć pozostaje to jedynie hipotezą, przypuszcza się, że w przeciwieństwie do swego męża, a ojca Grzegorza, była ukrywającą swoją wiarę chrześcijanką. Dopiero śmierć męża, jak sugeruje A. Puech¹⁹, pozwoliła jej na ujawnienie swej religijnej żarliwości i zaznajomienie dzieci, w tym Grzegorza, z treściami Pisma Świętego²⁰.

Sam jednak autor *Mowy pochwalnej*, w swej retrospektywnej analizie zdarzeń okresu młodości, utożsamia ten fakt z wewnętrzną przemianą, która dokonała się za sprawą „działającego w nim Rozumu Bożego”²¹, Opatrzności, oraz – jak dodaje – w niewielkim stopniu za sprawą jeszcze niedojrzałego, własnego rozumowego rozpoznania²² prawdy płynącej ze studiów „boskiego i czystego Słowa”. W tym stwierdzeniu ujawnia się zresztą głębsza myśl Grzegorza, dotycząca prymarności Bożej inicjatywy, boskiego planu, wobec człowieka poszukującego prawdy. Stwierdza:

Skoro [dusza moja] została już obdarzona rozumem, nie była już odtąd pozbawiona, jeśli nie samego boskiego i czystego Słowa, to przynajmniej szacunku dla Niego. Jednocześnie więc zaczął we mnie działać rozum ludzki i Rozum Boży: Rozum Boży wspomagał mnie właściwą sobie niewypowiedzianą mocą, a rozum ludzki tę pomoc przyjmował. Myśl ta przejmuję mnie jednocześnie radością i bojaźnią; radością – ponieważ kieruje mną Rozum Boży, bojaźnią – abym, otrzymawszy tak wspianą łaskę, nie okazał się jej niegodny²³.

Choć może zaskakiwać częste podkreślanie działania Opatrzności niezależnie od jej rozpoznania przez człowieka, to właśnie ona, określana jako *οἰκονόμος*, przez duszę rozumną (*νοῦς*) zarządza i kieruje sprawami człowieka. Najpierw w Neocezarei, pod postacią „anioła”, oddziałuje na nauczyciela, by kształtował zdolności Grzegorza w zgłębianiu prawa rzymskiego i nauce łaciny, a później sprawia, że zarówno on, jak i Orygenes, jego przyszły nauczyciel i mistrz mądrości, znaleźli się w Cezarei Palestyńskiej i tam się spotkali²⁴.

¹⁸ Or. V, 50.

¹⁹ A. Puech, *Histoire de la Littérature grecque chrétienne*, Paris 1928, t. II, s. 490.

²⁰ Or. V, 53.

²¹ Tamże.

²² „Rozum Boży wspomagał mnie właściwą sobie niewypowiedzianą mocą, a rozum ludzki tę pomoc przyjmował”; tamże.

²³ Or. V, 53–54.

²⁴ Por. Or. V, 65.

Odpowiadając na pytanie, jak doszło do jego spotkania z Orygenesem, Grzegorz wskazuje na dwa odmienne powody. Pierwszy związany jest z okolicznościami zewnętrznymi. Wśród nich wymienia poczucie obowiązku i oddanie przysługi siostrze, która źle znosiła czas rozłąki spowodowany nowymi obowiązkami swego męża, oraz szwagrowi pragnącemu sprowadzić żonę do Cezarei. Innym czynnikiem było kontynuowanie studiów prawniczych w Berytos, miejsce położonym stosunkowo blisko Cezarei, oraz fakt, że namiestnik Palestyny wysłał po żonę swojego „prawnika i pomocnika” do Neocezarei żołnierza z poleceniem zapewnienia jej oraz Grzegorzowi komfortu i bezpieczeństwa podróży. „Ów żołnierz – jak czytamy – miał możliwość oddania do naszej dyspozycji większej ilości wozów, niż potrzebowała sama moja siostra”²⁵.

Za ważniejszy powód Grzegorz uznaje jednak „motyw ukryty”, znany jedynie Opatrzności, która niewidzialną ręką prowadziła go na spotkanie z Orygenesem. Miało ono służyć „poznaniu pod jego kierunkiem prawdziwej nauki Słowa i zbawiennemu pożytkowi dla jego duszy”. To ten motyw, jak dodaje Grzegorz: „wiódł mnie, ślepego i nieświadomego, lecz przecież zgodnie ze zbawczym planem”²⁶.

Analiza treści *Mowy* Grzegorza Cudotwórcy ukazuje jego przekonanie o dominującej roli Opatrzności w życiu człowieka oraz o współdziałaniu ludzkiego rozumu i Boskiego Rozumu w procesie poznania prawdy. Przywołane wydarzenia z jego życia świadczą o tym, że jego droga do chrześcijaństwa była wynikiem zarówno zewnętrznych okoliczności (nauczyciel, podróż do Cezarei), jak i wewnętrznego działania Bożego Logosu, prowadzącego go ku ostatecznej duchowej przemianie w szkole i za sprawą Orygenesesa.

SPOTKANIE Z ORYGENESEM

Wyjątkowość i niepowtarzalność Orygenesesa można dostrzec w wielu aspektach jego działalności intelektualnej i duchowej. Jak wskazuje sam Grzegorz, ich spotkanie było wydarzeniem, które – zgodnie z naturalnym biegiem rzeczy – nie powinno było mieć miejsca. Jednak splot różnych czynników i okoliczności sprawił, że z perspektywy czasu uznał je za niezwykle i nieprzypadkowe, mimo że jego natura pozostaje trudna do pełnego wyjaśnienia. Jak sam zauważa, wcześniej nie łączyło ich nic – „ani pochodzenie, ani pokrewieństwo, ani bliskie sąsiedztwo czy narodowość [...] byliśmy sobie zupełnie obcy i nieznani”²⁷.

²⁵ Or. V, 69.

²⁶ Or. V, 70.

²⁷ Or. IV, 45.

W *Mowie pochwalnej* pojawia się charakterystyczny „refren”, podkreślający, że do wielu zadań i ról społecznych jesteśmy przygotowywani już od najmłodszych lat²⁸. Pełne zrozumienie tych procesów możliwe jest jednak dopiero z perspektywy czasu. Dopiero oddalenie i związane z nim doświadczenie pozwalają dostrzec konsekwencje pierwszych wyborów i decyzji, które – w mniejszym lub większym stopniu – podejmujemy świadomie.

Grzegorz opisuje dzień swojego pierwszego spotkania z Orygenesem w niezwykle podniosłych słowach: „Ów pierwszy dzień [w którym go spotkałem] był naprawdę pierwszym dniem, najcenniejszym, jeśli tak można powiedzieć, ze wszystkich dni”²⁹. Był to moment przełomowy, który na trwałe wpłynął na jego życie i rozwój intelektualny. Symbolika światła, którą wykorzystuje w opisie tego wydarzenia, jest znacząca – to właśnie wtedy „zaczęło dla niego wschodzić prawdziwe słońce”³⁰. Jednak refleksja dotycząca wcześniejszego etapu życia i przygotowania do tego spotkania wyraża się już w mniej wzniosłych metaforach. Porównuje samego siebie do „dzikiego zwierzęcia” uwięzionego w siłach nieznanego, które za wszelką cenę pragnęło się uwolnić i myślami wciąż tkwiło w Berytos lub w rodzinnym mieście.

Przywołane świadectwa ukazują nie tylko wyjątkową rolę Orygenesesa jako mistrza, ale również skomplikowany proces dojrzewania do przyjęcia jego nauk. Grzegorz podkreśla znaczenie czasu i doświadczenia w pełnym zrozumieniu wpływu tego spotkania i pięciu lat spędzonych w szkole na jego życie.

METODA ORYGENESA

Remedium na stan niepokoju i lęku przed nieznanym, który pojawił się w wyniku spotkania z Orygenesem, nie polegało na prostym przekonywaniu do pozostania, lecz na ukazaniu modelu życia zapewniającego wewnętrzny spokój duszy. Orygenes proponował ścieżkę pozwalającą uwolnić rozum od zewnętrznych, nieprzewidywalnych okoliczności. Twórca szkoły w Cezarei przekonywał, że „tylko ten żyje uczciwie i w sposób godny istoty obdarzonej rozumem, kto potrafi odpowiednio urządzić swoje życie, kto przede wszystkim potrafi poznać samego siebie [*γνῶθι σεαυτόν*]³¹, a potem uświadomić sobie, co jest prawdzi-

²⁸ Por. Or. IV, 46.

²⁹ Or. VI, 73.

³⁰ Tamże.

³¹ Sentencję „*Gnōthi seautón*”, czyli „Poznaj samego siebie”, przypisuje się różnym myślicielom i mędrcom, w tym: Chilonowi ze Sparty (jednemu z Siedmiu Mędrców Grecji), Talesowi z Miletu i Sokratesowi, który często się do niej odwoływał. Filozoficznie sentencja ta była

wym dobrem, do którego powinien dążyć, a co prawdziwym złem, którego powinien unikać”³².

Te słowa przywodzą na myśl znane stwierdzenie Sokratesa, który również postulował, że warunkiem wszelkiego zrozumienia i poznania złożoności rzeczywistości jest „poznanie samego siebie”³³. Grecka sentencja „*Gnothi seauton*” umieszczona na frontonie świątyni Apollina w Delfach³⁴, miała ogromny wpływ nie tylko na Sokratesa, ale stała się również inspiracją dla późniejszych myślicieli, w tym samego Orygenes. Jest ona także obecna we współczesnym modelu kształcenia, takim jak *tutoring*, utożsamianym z metodą oxfordzką, która również opiera się na głębokiej analizie samego siebie i samodzielnym dochodzeniu do wiedzy.

Unikalność metody Orygenes wynikała z dwóch kluczowych czynników: relacji między mistrzem³⁵ a uczniem oraz z wzajemnego zaufania i otwartości

kluczowa dla myśli sokratejskiej. Sokrates interpretował ją jako zachętę do autorefleksji i świadomości własnej niewiedzy, co stanowiło fundament jego metody poznawczej („Wiem, że nic nie wiem”). W kontekście religijnym i mistycznym była częścią delfickiej tradycji, nawołującej do życia w zgodzie z naturą i bogami.

³² Or. VI, 75, Por. Orygenes, *O zasadach*, II, 4, 4, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996 [dalej: *Perch*].

³³ Por. Platon, *Fajdros* 299, 230 (tłum. L. Regner, Warszawa 1993); *Obrona Sokratesa* 21d (Platon, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1999).

³⁴ Por. Pausanias, *Description of Greece, Phocis and Ozolian Locri*, chap. 24, „Perseus Tufts”, www.perseus.tufts.edu [dostęp: 3 marca 2025 r.]. Polski przekład: Pauzaniasz, *U stóp boga Apollona. „Wędrówki po Helladzie”*, księgi VIII, IX i X, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, H. Podbielski, Wrocław–Warszawa 1989.

³⁵ W myśli Sokratesa pojęcie *daimonion* (δαίμωνιον) odnosi się do wewnętrznego głosu o boskim pochodzeniu. W tradycji medioplatonickiej *daimonion* był często interpretowany jako wewnętrzny nauczyciel, rozum, z którym człowiek prowadzi wewnętrzny dialog, bądź jako byt boski podporządkowany najwyższemu Bogu (Demiurgowi). W przypadku Sokratesa funkcja tego głosu miała jednak wyłącznie charakter apofatyczny – wskazywał on wyłącznie to, czego nie należy czynić, nie oferując natomiast pozytywnych zaleceń etycznych. Wzmianka o daimonionie mogła również przyczynić się do oskarżenia Sokratesa o bezbożność i wprowadzanie nowych bóstw, co zgodnie z ówczesnym prawem stanowiło przestępstwo zagrożone karą śmierci – czego dowodem jest przebieg jego procesu. Biorąc pod uwagę świadectwa Platona, wzmiankę o daimonionie można uznać za żart i/lub swoistą ironię na ówczesną religijność Greków. Tym bardziej, że w przekazie platońskim „głos” ten ma charakter wyłącznie zakazujący i nie przybiera żadnej uosobionej formy. W tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej termin „*daimōn*” miał zupełnie odmienne znaczenie i był utożsamiany z duchem nieczystym, złym, przeciwnikiem Boga i człowieka (por. Mk 3, 22–26), podporządkowanym Szatanowi (Σατανᾶς). Dlatego użycie tego pojęcia w pismach chrześcijańskich, jak choćby u Grzegorza Cudotwórcy, może budzić zdziwienie. Jednakże, jak się wydaje, Grzegorz odwołuje się raczej do jego wcześniejszego, klasycznego rozumienia w ramach greckiej tradycji filozoficznej niż do jego późniejszych konotacji

na wymianę doświadczeń i wiedzy. Celem tej wymiany był zarazem samorozwój, pogłębianie samoświadomości, a także zrozumienie procesów rządzących światem i zasad, które nim kierują.

Grzegorz Cudotwórca w *Mowie* opisuje, jak Orygenes stosował „metodę Sokratesa”³⁶. Zgodnie z jego relacją, Orygenes „badał dokładnie”, by następnie pytaniami sprawdzającymi ocenić stan wiedzy ucznia. Metoda ta przypominała pracę rolnika dbającego o swoje pole – jeśli nauczyciel dostrzegał, że uczniowi brakuje odpowiednich umiejętności lub wiedzy, starał się „kopać, orać, podlewać, spulchniać”, wykorzystując wszelkie dostępne środki edukacyjne³⁷. Orygenes nie ograniczał się zatem tylko do pochwał, lecz często wskazywał błędy i ganił za brak wiedzy oraz za nieuctwo³⁸.

Proces budowania relacji między mistrzem a uczniem, mający na celu pogłębienie wiedzy, ukierunkowany na lepsze zrozumienie świata, człowieka oraz podstawowych zasad rządzących rzeczywistością, rozpoczynał się od diagnozy. Następnie, zadając pytania sprawdzające i aktywnie słuchając odpowiedzi, Orygenes starał się ustalić, co uczeń już wie, a czego jeszcze nie rozumie. Jako mistrz, Adamantios³⁹ nie dawał gotowych odpowiedzi, lecz zachęcał ucznia do

demonologicznych. Zob.: R. Legutko, *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, rozdz. 7: *Bogowie i dusza*, Poznań 2013.

³⁶ Or. VII, 97. Łaciński termin „*cultura*” funkcjonujący w tamtym czasie pierwotnie oznaczał uprawę lub pielęgnację i pochodzi od czasownika „*colere*”, znaczącego m.in. uprawiać z nieużytków, pielęgnować, czcić lub kultywować. W sensie dosłownym odnosił się do uprawy ziemi (*cultura agri*), jednak z czasem zyskał znaczenie metaforyczne, odnoszące się do rozwoju duchowego i intelektualnego człowieka. W tym poszerzonym znaczeniu pojęcia „*cultura*” używał Marek Tulliusz Ciceron, który w dziele *Tusculanae Disputationes* (II, 5) mówi o „*cultura animi*” – „uprawie duszy”, porównując kształcenie umysłu do uprawy roli. Tym samym dał początek filozoficznemu rozumieniu kultury jako procesu formowania i doskonalenia człowieka w wymiarze intelektualnym, moralnym i duchowym (Cicero Marcus Tullius, *Tusculanae Disputationes*, ed. M. Pohlenz, Leipzig 1917; Ciceron, *Rozmowy tuskulańskie*, w: *Pisma filozoficzne*, t. III, tłum. J. Śmigaj, Warszawa 1961, s. 481–743).

³⁷ Por. Or. VII, 95–96; por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa o Orygenesie*, frag. XIX, w: św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1967.

³⁸ Or. VI, 76.

³⁹ Adamantios (Ἀδαμάντιος) to przydomek stosowany wobec Orygenesesa. Ma on charakter symboliczny i honorowy. Pochodzi od greckiego słowa „ἀδάμας” („*adamas*”) oznaczającego „niezlomny”, „niepokonany”, „niewzruszony” lub dosłownie „diamant” czy „stal hartowaną”. Istnieje także hipoteza, że „Adamantios” mógł być jego drugim imieniem lub przydomkiem używanym w kręgach filozoficznych aleksandryjskich (na wzór filozoficznych przydomków, np. „*Chrysippos*”, tj. „Złotousty”). Potwierdzenie tego znajdujemy chociażby w słowach Euzebiusza z Cezarei: „Adamantios natomiast, takie bowiem imię również nosił Origenesa” (Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, VI 14, 10, tłum. A. Lisiecki, Kraków 1993 – dalej: HK). W tym

samodzielnego dochodzenia do wniosków, które powinny być odpowiednio uargumentowane.

Przekonanie Orygeneses o duchowej i intelektualnej ślepotie znacznej części mu współczesnych, określanych przez niego jako „umysłowi ślepcy”⁴⁰, prowadziło go do wniosku, że są oni niezdolni do uchwycenia autentycznego rozróżnienia między prawdziwym dobrem a złem. Zwracał również uwagę na to, że wiele osób uważa za jedyne dobro majątek, sławę czy zdrowie fizyczne, a ich wiedza jest powierzchowna, ograniczona jedynie do tego, co dostrzegają zmysły. Grzegorz pisał o tym w następujący sposób: „na wzór bydła są umysłowymi ślepcami, nie rozumieją, kim są naprawdę, błędzą jak istoty pozbawione rozumu, nie wiedzą, co jest dobre, a co złe, i nawet nie chcą się tego dowiedzieć, a za jedyne dobro uważają pieniądze, sławę, aplauz ze strony pospólstwa, cielesne zdrowie, i tylko o to zabiegają”⁴¹.

Przykład Orygeneses wyraźnie przypomina opisaną przez Platona sytuację „kajdaniarzy” w jaskini. Jak w platońskim „micie jaskini”, ludzie ci są zniewoleni nie tylko fizycznie, ale także epistemologicznie, nie potrafią rozpoznać prawdy o rzeczywistości. Potrzebują kogoś, kto wyzwoli ich z tego subiektywnego postrzegania świata, ukazując im prawdziwą rzeczywistość. Podobnie jak w platońskim obrazie Orygeneses pełni rolę tego, który wyprowadza innych na światło, pomagając im dostrzec świat prawdziwych bytów, a nie jedynie iluzji.

Patrząc na metodę Orygeneses w kontekście jego relacji z uczniami, w tym z Grzegorzem, można dostrzec paralelę do obrazu wyzwolenia przedstawionego przez Platona. Orygeneses, pełniąc rolę mistrza, który wkracza do jaskini i wyprowadza uwięzionych w niej „uczniów”, nie tylko pouczał swoich μαθητῶν (uczniów), ale także uczył ich, jak myśleć samodzielnie, jak rozwijać swoje umiejętności i jak dostrzegać prawdziwą rzeczywistość. Jego metoda, podobnie jak współczesne podejścia *mentoringowe* i *tutoringowe*, bazowała na indywidualnym podejściu do ucznia (*tutee*), dostosowywaniu tempa nauki do jego możliwości,

kontekście nie jest to przydomek nadany ze względu na cechy charakteru, ale raczej imię własne, które Orygeneses nosił od początku. Hieronim (*Epistula ad Paulam*, 3, w: Hieronymus, *Epistulae*, ed. I. Hilberg, Vol. I, Lipsiae 1910; św. Hieronim, *Listy do Eustochium* (Listy 22, 31, 108), tłum. B. Degórski, Tyniec 2022) sugerował, że przydomek ten został nadany Orygenesesowi z powodu jego niestrudzonej pracowitości. Focjusz (*Biblioteka*, Focjusz, *Biblioteka*, kod. 118, tłum. O. Jurewicz, t. 1, Warszawa 1986) uważał, że imię to odnosi się do niezwykłej siły jego argumentów, a Epifaniusz z Salamin (Epiphanius of Salamis, *Panarion*, Haer, LXIV. 74, transl. F. Williams, Leiden 2013) utrzymywał, że Orygeneses sam przyjął to imię.

⁴⁰ Por. Orygeneses, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, XXV, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986.

⁴¹ Or. 76.

rozwijaniu kompetencji intelektualnych i motywacji do samodzielnego myślenia. Uczeń poddany takim metodom i zabiegom kształtuje nie tylko swą samodzielność, ale staje się pewny siebie i świadomy swoich możliwości.

METODA ORYGENESA W PRAKTYCZNYM ZASTOSOWANIU

Po dokonaniu wstępnej diagnozy, o której mowa powyżej, Orygenes, uzbrojony w „żądło przyjaźni, uprzejmości, życzliwości i dobroci”⁴², przechodzi do wykazania, że pierwszym krokiem ku zdobyciu wiedzy o tym co dobre, a co złe, co jest prawdą, a co fałszem, jest studiowanie filozofii greckiej⁴³. Dodać w tym miejscu należy, że Orygenes, znając system podstawowej, ogólnej i uniwersalnej edukacji, której Grzegorz był poddany w Neocezarei, nie skupia się na wykładzie nauk wchodzących w skład tzw. *artes liberales* (ἐγκύκλιος παιδεία), lecz od razu przechodzi do bazujących na nich, jako naukach pomocniczych, studiów filozoficznych. Filozofia według Orygenesesa ma na celu poznanie natury świata, zjawisk w nim obecnych, pierwszych przyczyn, a w pierwszej kolejności, samego siebie. Celem zaś tego procesu, niejako jego zwieńczeniem, jest upodobnienie się do najwyższej Mądrości, do Boga.

Orygenes, walcząc o to, aby każdy uczeń zachował czystość umysłu na każdym etapie swojego kształcenia, uważał, że podstawą nauki powinna być gruntowna znajomość dorobku wcześniejszych myślicieli. Wymagał od swoich uczniów, aby „czytali pilnie wszystkie możliwe dzieła dawnych filozofów i poetów”⁴⁴. Takie podejście miało nie tylko na celu poszerzenie wiedzy, ale rów-

⁴² Or. VI, 81, por. Orygenes, *Perch* II, 3, 7; Hieronim, *List* 124, 5 (Hieronimus, *Epistulae*, w: *Corpus Christianorum Series Latina* (CCSL), t. 55–56, red. I. Hilberg, Turnhout 1996). Mowa Grzegorza Thaumaturgusa jest pięknym świadectwem tego, że wolność w myśleniu, w poszukiwaniu prawdy, nabywaniu coraz lepszego rozumienia świata i siebie – w tym także swej własnej drogi życia, były postrzegane przez Orygenesesa jako istotne elementy procesu budowania relacji między uczniem a nauczycielem, czyli kształcenia. Sam, dając temu wyraz, zachęcał swych wychowanków do tego, by zapoznawali się z różnymi hipotezami, elementami ówczynie przyjmowanych i ciesząc się popularnością systemów filozoficznych, w tym z poglądami platoników czy stoików, rozważali je, by być w stanie właściwie rozstrzygnąć i ocenić, co w nich było szlachetne i zasługujące na przyjęcie, a co szkodliwe i konieczne do odrzucenia.

⁴³ Por. Orygenes, *List Orygenesesa do Grzegorza Cudotwórcy*, 1, w: Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesesa*, dz. cyt. [dalej: *List*]. Filozofia, o czym nie można zapomnieć, nie tyle jest synonimem, ale faktycznym odpowiednikiem tego, co dziś identyfikujemy z nauką w każdym jej wymiarze, a zatem mieściła w sobie zarówno nauki humanistyczne i te, które wskazujemy jako *science*.

⁴⁴ Or. XIII, 151.

niez pozwalało uniknąć dogmatyzmu. Zestawiając różne poglądy, uczeń mógł wykształcić w sobie umiejętność krytycznej oceny każdego z nich. Orygenes zwracał uwagę, by nie przyjmować żadnej doktryny bezrefleksyjnie ani nie popadać w nadmierną euforię w przypadku, gdy jakiś pogląd wyda się przekonujący. Grzegorz Cudotwórca, komentując ten sposób postępowania wobec niego samego i towarzyszy, stwierdza: „Było to zalecenie bardzo mądre i przemyślane. Chodziło o to, aby jakiś jeden przypadkowo zasłyszany i życzliwie przyjęty, ale niesłuszny pogląd, nie wniknął do naszej duszy i nie opanował nas do tego stopnia, że nie moglibyśmy się wyzwoić spod jego wpływu, tak jak nie można odbarwić raz ufarbowanej wełny”⁴⁵.

Tego rodzaju podejście odnosiło się również do fundamentów metodologicznych i epistemologicznych każdego z poglądów. Orygenes był świadom, że mały błąd popełniony na początkowym etapie nauki może prowadzić do nieodwracalnych skutków. Z tej perspektywy nauczanie wymagało szczególnej uwagi, ponieważ jak zauważył, raz „zafarbowanej tkaniny czy wełny nie da się, a jeśli nawet to z wielkim trudem, odbarwić”⁴⁶. Z tego powodu wyłączeniu z procesu nauczania podlegały tylko dzieła ateistów, co miało swoje uzasadnienie w chrześcijańskim charakterze szkoły oraz z faktu, że odrzucając prawdę o istnieniu Pierwszej Boskiej Zasady, Boga, który stworzył i zarządza przez swą Opatrzność wszechświatem, ateści sprzeciwiają się powszechnemu przekonaniu, a tym samym są niebezpieczni i stanowią zagrożenie „zepsucia umysłu”. Oddają to słowa Grzegorza, który pisze: „Wyłączył jedynie dzieła ateistów, którzy wbrew powszechnemu przekonaniu ludzkości twierdzili, że nie istnieje Bóg ani Opatrzność. Ich dzieła nie zasługują na to, abyśmy je czytali; chodzi o to, aby nasza dusza, przeznaczona do życia bogobojnego, słuchając ich słów sprzeciwiających się czci Bożej, nie uległa splamieniu”⁴⁷. Być może Orygenes formułował takie zastrzeżenie, choć jego wykłady miały charakter otwarty i mógł w nich uczestniczyć każdy, niezależnie od wyznawanej religii czy poglądów, ponieważ dominującą grupą kształcących się byli katechumeni.

Oprócz krytycznej analizy i porównania różnych szkół filozoficznych, najczęściej platoników, stoików walczących ze sobą czy z sofistami⁴⁸, Oryge-

⁴⁵ Or. XIII, 154; por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa o Orygenesie*, fragm. XIX.

⁴⁶ Or. XIII, 154.

⁴⁷ Or. XIII, 152.

⁴⁸ Warto nadmienić, że zgodnie z sugestią S. Kalinkowskiego, autora polskiego tłumaczenia *Mowy pochwalnej*, Grzegorz, wskazując na dawnych filozofów, ma na myśli platoników, którzy do swej nauki nie byli w stanie przekonać tych z grona „młodszych filozofów”, to jest stoików. Temat ten wydaje się ze wszech miar wart jest pogłębionej analizy, lecz ze względu, iż

nes stosował jeszcze jedno istotne narzędzie: wskazywał uczniom, że pragnienie poszukiwania prawdy jest naturalnym impulsem, który jednak może przerodzić się w pychę i żądanie uznania poglądów swoich czy szkoły za ostateczne i definitywnie słuszne⁴⁹. Według Grzegorza w szczególności ci, którzy po pewnym czasie zajmowania się filozofią, „osiągnęli pewne zaawansowanie, owo ich pragnienie wcale nie jest mniejsze niż wtedy, gdy zaczynali; przeciwnie bardziej miłują filozofię, teraz gdy [...] przez dłuższy czas się nią zajmują, niżli wówczas, gdy ich niedoświadczonych i jeszcze surowych jakiś impuls do niej pchał”⁵⁰, ponieważ mają teraz lepszą zdolność do jej zrozumienia. Niemniej zauważa również, że tak zaawansowani filozofowie, pomimo swojego zaangażowania, często prowokują nieuzasadnione spory i zwalczają się nawzajem.

Dlaczego tak się dzieje, że filozofowie, a ogólnie ludzie nauki, nie przyciągają nowych uczniów, a wręcz zamykają się w swoich własnych przekonaniach, nie dopuszczając innych poglądów? Grzegorz w swoim rozważaniu stwierdza, że dlatego dzieje się tak, iż „niełatwo nakłonić kogoś, aby zrezygnował z własnych przekonań i przyjął cudze”⁵¹. Chociaż możliwe byłoby, by ktoś przyjął inne poglądy, gdyby nie był wcześniej „przesiąknięty” własnymi przekonaniem, to jednak proces ten wiązałby się z ogromnym oporem. Zatem, zamiast otwarcia na różnorodność, filozofowie i przedstawiciele nauk, często zamykają się w swoich własnych „jaskiniach” i nie potrafią zaakceptować odmiennych twierdzeń. W efekcie utrudniają oni rozwój zarówno sobie, jak i swoim uczniom, którzy pozostają w tych samych ograniczeniach poznawczych⁵².

Orygenes dostrzegał tę pułapkę i już w swoich czasach proponował remedium, które polegało na przyjęciu odmiennego podejścia do kształcenia. Zamiast „nakładać” na ucznia jeden, jedyny i słuszny pogląd, Adamantios preferował podejście, które pozwalało na swobodę intelektualną i otwartość na różnorodne teorie. Kształcenie nie miało być związane z eliminowaniem alternatywnych poglądów, lecz raczej z zachowaniem otwartości umysłu i umożliwieniem uczniom rozwoju w oparciu o różne podejścia i wykorzystywanie bogatego instrumentarium badawczego.

Orygenes, podobnie jak Klemens, jego poprzednik w Aleksandryjskiej Szkole Katechetycznej, podkreślał, że równie ważne jak aspekt teoretyczny

ta kwestia nie jest przedmiotowa dla niniejszych analiz, pozwalam sobie jej nie omawiać (por. przyp. 125 do frag. Or. IX, 124, dz. cyt., s. 66).

⁴⁹ Por. Or. XIV, 158.

⁵⁰ Or. XIV, 159; por. Grzegorz z Nazjanu, *Mowa o Orygenesie*, fragm. XX.

⁵¹ Or. XIV, 161; por. Grzegorz z Nazjanu, *Mowa o Orygenesie*, fragm. XXI.

⁵² Por. Or. XIV, 161.

kształcenia jest rozwijanie umiejętności etycznej implementacji zdobytej wiedzy w życiu moralnym i społecznym. Taki holistyczny proces nauczania, obejmujący zarówno teorię, jak i praktykę, miał na celu kształtowanie dojrzałego, samodzielnego ucznia, zdolnego do zastosowania zdobytej wiedzy w realnym świecie.

* * *

Znaczenie przedstawionych zaleceń jest niepodważalne, zwłaszcza w odniesieniu do uczniów rozpoczynających proces kognitywnego rozwoju. Warto w tym kontekście odnieść się do ustaleń sformułowanych przez Jeana Piageta czy Erica Kandela. Piaget, jako pionier badań nad rozwojem poznawczym, wskazał, że proces uczenia się przebiega etapowo, a uczniowie internalizują wiedzę poprzez interakcje z otoczeniem. W jego teorii kluczowe znaczenie przypisuje się aktywnemu poznawaniu rzeczywistości w dzieciństwie, co stanowi fundament dla późniejszej zdolności logicznego myślenia oraz analizy faktów⁵³. Kandel, laureat Nagrody Nobla, wykazał natomiast, że procesy uczenia się i zapamiętywania są ściśle powiązane ze zmianami synaptycznymi zachodzącymi w mózgu. Długotrwała ekspozycja na określone bodźce oraz wzorce poznawcze skutkuje trwałymi modyfikacjami struktury neuronalnej, co przekłada się na utrwalone sposoby myślenia i działania w wieku dorosłym⁵⁴.

W kontekście filozoficznym problematyka edukacji i kształcenia w młodym wieku była przedmiotem refleksji wielu myślicieli. Platon w *Państwie*⁵⁵ podkreślał, że odpowiednie wychowanie od najmłodszych lat kształtuje cnoty moralne i intelektualne. Arystoteles, w ramach koncepcji habituacji⁵⁶ argumentował, że proces formowania nawyków dokonuje się przez powtarzalne wykonywanie działań o pozytywnym charakterze praktycznym. John Locke w dziele *Myśli o wychowaniu* koncentrował się na idei *tabula rasa*. Zgodnie z nią umysł dziecka jest pierwotnie „czystą kartą” („miękką woskową tablicą”), na której zapisują się doświadczenia i wiedza, kształtując jego rozwój intelektualny

⁵³ Odsyłam do całości książki: J. Piaget, *De la pédagogie*, Paris 1988. Zawiera ona bowiem zbiór tekstów Piageta dotyczących metod pedagogicznych, roli nauczyciela oraz autonomii dziecka w procesie edukacyjnym. A kwestie, które wskazuję, omawiane są w różnych jej miejscach.

⁵⁴ Zob. E. Kandel, *In Search of Memory: The Emergence of a New Science of Mind*, New York 2007, s. 313–326.

⁵⁵ Por. Platon, *Państwo*, II, 377a–383c; III, 386a–412b; IV, 427d–434d; VII 518b–c.

⁵⁶ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, II, 1103a–b; II, 1105a–b; II, 1106b–1107a, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956.

i moralny⁵⁷. Z kolei John Dewey, podkreślając znaczenie holistycznego rozwoju jednostki, wskazywał na długofalowe konsekwencje przyswajanych wzorców intelektualnych i moralnych, które na późniejszym etapie edukacji stanowią fundament dojrzałego myślenia, kreatywności i postawy etycznej⁵⁸.

Podsumowując, powyższe koncepcje wskazują na interdyscyplinarne podstawy procesu edukacyjnego, obejmujące zarówno perspektywę psychologiczną, neurologiczną, jak i filozoficzną. Zrozumienie mechanizmów uczenia się oraz roli odpowiedniego kształcenia od najmłodszych lat ma kluczowe znaczenie dla wspierania harmonijnego rozwoju jednostki i kształtowania jej zdolności poznawczych oraz moralnych.

* * *

Przedstawiając model edukacji w szkole Orygenes, Grzegorz podkreśla znaczenie nie tylko treści przekazywanych przez nauczyciela, lecz także stosowanych przez niego metod dydaktycznych oraz uprzednich doświadczeń ucznia. Szczególną wagę przykładu do zgodności między nauczaniem (teorią) a życiem nauczyciela (praktyką), która decyduje o jego autorytecie i wiarygodności. Nie można bowiem oddzielić treści nauczania od sposobu, w jaki jest ono przekazywane, a także od samego autorytetu nauczyciela, którego życie powinno być odzwierciedleniem nauczanych prawd i wartości⁵⁹.

Zgodnie z przekazem Autora *Mowy* „pierwszy poryw”⁶⁰, pierwsze zetknięcie się z określonym systemem wiedzy, ma kluczowe znaczenie dla dalszego rozwoju intelektualnego i osobowościowego jednostki. Orygenes jednak, jak dodaje Grzegorz, przestrzegał go przed bezkrytycznym przyjmowaniem pierwszych poznanych treści, zaznaczając, że proces uczenia się ma charakter dynamiczny i nieograniczony. Jest to bowiem nieustanne doskonalenie i poszukiwanie prawdy, a te nie mają końca, ponieważ wiedza podlega ciągłej weryfikacji i re-interpretacji⁶¹.

Według mnie ciekawym przykładem myśliciela dążącego do poznania jest Justyn Męczennik, apologeta grecki z II wieku. W swoim *Dialogu z Żydem Try-*

⁵⁷ Por. J. Locke, *Myśli o wychowaniu*, tłum. F. Wnorowski, Wrocław–Kraków 1959, s. 6; 27, 60.151; tegoż, *O rozumie ludzkim*, tłum. W.M. Kozłowski, Warszawa 1921, s. 90.

⁵⁸ J. Dewey, *Demokracja i edukacja*, tłum. Z. Kwieciński, Warszawa 2002, s. 11–20; 78–89; 306–317.

⁵⁹ Por. Or. IX, 124–126; Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 43, tłum. T. Sinka, w: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, tłum. zbiorowe, oprac. S. Kazikowski, Warszawa 1967.

⁶⁰ Or. XIV, 162.

⁶¹ Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 43.

*fonem*⁶² opisuje młodzieńcze poszukiwania prawdy, które prowadziły go przez różne szkoły filozoficzne: stoicką, perypatetycką oraz pitagorejską⁶³. Nie znajdując tam satysfakcjonujących odpowiedzi, zainteresował się nauką Platona, jednak dopiero spotkanie ze starcem w Efezie skierowało go ku chrześcijaństwu. Starzec wskazał na ograniczenia filozofii klasycznej oraz nieustanne spory między filozofami, co przekonało Justyna do nauki Chrystusa i apostołów. Od tego momentu Justyn, przywdziewając *pallium*⁶⁴, poświęcił się propagowaniu i obronie chrześcijaństwa jako jedynej prawdziwej filozofii. Jak zauważa Étienne Gilson, na tle różnych szkół filozoficznych chrześcijaństwo „mogło się wydawać niektórym filozofom najlepszą odpowiedzią na pytania zadawane przez filozofię”⁶⁵, oferując nie tylko system wartości, ale także integralną wizję rzeczywistości i człowieka.

W biografiach Justyna, Orygenesusa i Grzegorza nie dostrzeżemy zatem śladów przypadkowości („bezkrytycznego przypadku”), a wręcz przeciwnie, wszystkie one wskazują, że wybór drogi filozoficznej był świadomy i przemyślany, a tym samym pozbawiony elementu przypadkowości czy niekrytycznego impulsu. Ich decyzje wynikały z rozważań rozumowych i były wynikiem poszukiwania prawdy. Nie odrzucali oni tradycji ani dotychczasowej wiedzy, lecz selektywnie przyjmowali to co wartościowe, a odrzucali to, co uznawali za błędne. Grzegorz podsumowuje tę metodę następująco: „Z każdego kierunku filozoficznego [Orygenes – przyp. J.Z.] wydobywał to, co w nim było pożyteczne i prawdziwe, i nam to przekazywał. To zaś, co było fałszywe, odrzucał [...]. Przestrzegał nas, byśmy nie dali się zwieść żadnym poglądom, choćby pochodziły od bardzo mądrego i sławnego filozofa”⁶⁶. Wszystko należy zatem, według niego, badać, poddawać krytycznej analizie i wyłuskiwać ścieżkę argumentacyjną. Nie ma bowiem nic bardziej niebezpiecznego niż zdanie się na opinię człowieka, który „sam nie potrafi uzasadnić własnych poglądów i do zmiany stanowiska nie można go skłonić ani siłą, ani perswazją”⁶⁷.

⁶² Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, w: *Apologia – Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926; 1 i 2 *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. L. Misiarczyk, Warszawa 2012.

⁶³ Tamże, I, 2–3.

⁶⁴ *Pallium* (z łac. płaszcz), okrycie wierzchnie z wełny lub lnu, noszone w starożytnym Rzymie. Jego kolor i zdobienia zależały od statusu społecznego noszącego. Był podobny do greckiego himationu.

⁶⁵ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 16.

⁶⁶ Or. XIV, 172–173.

⁶⁷ Or. XIV, 162.

Orygenes, ukazując metodę krytycznej selekcji wiedzy, „wydobywania”, czyli wykorzystywania tego co pożyteczne i „odrzućcie” tego co fałszywe w greckich i rzymskich ustaleniach nauk przyrodniczych, metafizyki i etyki⁶⁸ – odwołuje się do alegorycznej interpretacji biblijnej historii wyjścia Izraelitów z Egiptu, a zwłaszcza do epizodu „złupienia Egipcjan” przez Izraelitów, którzy przejęli ich drogocenne przedmioty ze srebra i złota oraz szaty⁶⁹. W jego *Homiliach*⁷⁰ ów fakt służy wyjaśnieniu sposobu wykorzystania tych przedmiotów dla celów kultu. W *Liście do Grzegorza* wyjaśnienia Orygenesu idą w innym kierunku. Motyw ten zgodnie z jego interpretacją alegoretyczną symbolizuje przejście do dorobku myśli greckiej i rzymskiej przy jednoczesnym odrzuceniu jej elementów sprzecznych z prawdą chrześcijańską. Zachęca chrześcijan do naśladowania tej postawy poprzez adaptację elementów filozofii greckiej i nauk wobec filozofii przygotowawczych⁷¹, „które mogłyby służyć za podstawę ogólnego wykształcenia i stanowić przygotowanie do chrześcijaństwa”⁷². Dotyczy to zatem nauk, takich jak gramatyka, retoryka, dialektyka czy geometria, arytmetyka, astronomia i muzyka, które powinny pełnić funkcję pomocniczą wobec filozofii. W ten sposób nauka chrześcijańska może osiągnąć wyższy stopień doskonałości⁷³, łącząc rozumowe poszukiwanie prawdy z wiarą objawioną⁷⁴.

Z tego wynika, że chrześcijanie, podobnie jak Izraelici opuszczający Egipt, powinni przyswajać dorobek Greków, zachowując jedynie jego wartościowe aspekty i czynić z nich lepszy użytek⁷⁵. U podstaw takiej postawy leży przekonanie, że wszelka wiedza i sprawność intelektualna są darami od Boga, które

⁶⁸ Orygenes nauczał, że filozofia dzieli się na trzy części: logikę, fizykę i etykę „to znaczy filozofię rozumową, naturalną i moralną”. Tym samym jak ze skarbcza wydobywał i uznawał podział, który od czasów stoików, Ksenokratesa i perypatetyków funkcjonował w tradycji greckiej. Diogenes Laertios (*Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, księga VII, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 1988) opisuje ten podział jako charakterystyczny i przypisywany Zenonowi oraz jego następcom, takim jak Chryzyp. Por. Orygenes, *Homilia o Księdze Rodzaju*, 14, 3, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, tłum. S. Kalinkowski, t. 1, Warszawa 1986.

⁶⁹ Wj 11, 2; 12, 35.

⁷⁰ Por. Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, VII, 6.

⁷¹ Orygenes ma na myśli nauki wyzwolone (*ἐγκύκλιος παιδεία*, *artes liberales*), a zatem zakres wiedzy podstawowej i ogólnej, stanowiący fundament i przygotowanie do kształcenia „specjalistycznego”, np. w zakresie nauk prawnych czy filozoficznych.

⁷² List 1.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ W podobny sposób przebiega alegoretyczna wykładnia Pwt 21, 1-13. W *Homilie o Księdze Kapłańskiej* (VII, 6) pada wskazanie, że jeśli chrześcijanin znajdzie jakąś „rozumną

należy rozwijać. Ostatecznym celem tego procesu jest zbliżenie się do „Mądrości Prawdziwej” – Boga – oraz coraz lepsze rozumienie rzeczywistości. Proces ten wymaga jednak odpowiedniego kształcenia przyszłych elit chrześcijańskich, co może być osiągnięte jedynie połączeniem zdolności ucznia z systematyczną pracą. Nauczanie powinno opierać się na przemyślanej syntezie filozofii i teologii, umożliwiając harmonijny rozwój zarówno intelektu, jak i duchowości, celem upodobnienia się do „Mądrości Prawdziwej” – Boga.

Gwarantem powodzenia kształtowania elit społecznych są nauczyciele chrześcijańskiej mądrości, którzy, według Grzegorza, powinni odznaczać się zarówno doskonałością moralną, jak i głęboką wiedzą, podobnie jak jego mistrz Orygenes. Ideałem nauczyciela jest więc ten, kto nie tylko posiada wiedzę teoretyczną, lecz również potrafi ją wcielać w życie, stanowiąc żywy przykład dla swoich uczniów. W ten sposób proces edukacyjny nie jest jedynie transmisją informacji, lecz także formacją duchową, której celem jest upodobnienie się do Mądrości Bożej i pełniejsze zrozumienie spraw Boskich i ludzkich.

DOBRY NAUCZYCIEL

Proces kształcenia, którego trudności uczeń powinien być świadomy od samego początku, nie jest łatwą ścieżką. Sam talent oraz predyspozycje nie są wystarczające; dopiero ich połączenie z systematyczną pracą umożliwia osiągnięcie najwyższego stopnia doskonałości⁷⁶. To właśnie talent i praca, splecione w harmonijną całość, owocują w życiu praktycznym, umożliwiając właściwe postępowanie oraz kształtowanie życia moralnego.

W tym ujęciu rola nauczyciela okazuje się fundamentalna, ponieważ jego zadaniem nie jest wyłącznie przekazywanie wiedzy, lecz także ukazanie konieczności jej praktycznego zastosowania w sferze etycznej oraz w życiu zgodnym z głoszonymi wartościami. Choć zachęta do nauki, pobudzanie intelektualnej ciekawości czy – jak to określono – „ukłucie żądłem przyjaźni, uprzejmości, życzliwości i dobroci”⁷⁷ odgrywają istotną rolę w budowaniu relacji dydaktycznej, dlatego nie stanowią one samodzielnie wystarczającego warunku pełnego procesu edukacyjnego.

naukę”, to po oczyszczeniu i oddzieleniu tego co w niej martwe i bezużyteczne, może ją wykorzystać z doskonałym skutkiem dla celów „boskiej filozofii”, chrześcijaństwa.

⁷⁶ List 1.

⁷⁷ Or. VI, 81.

Jak zatem wyglądał proces kształcenia w szkole w Cezarei, w czym przejawiała się wyjątkowość Orygenesza jako nauczyciela, że Grzegorz z Neocezarei określał go mianem *θεοειδής* (na wzór boski, Bogu podobny) oraz dłużej sugeruje „posiadanie [przez niego – J.Z.] cech boskich lub przynajmniej do nich podobnych”⁷⁸?

Grzegorz, odpowiadając na to pytanie, wskazuje kolejne etapy założonego i praktycznie realizowanego procesu dydaktycznego oraz wychowawczego. Na poziomie początkowym kluczową rolę odgrywała zachęta do „kształtowania umysłu”⁷⁹. Oddając charakter tej zachęty, Thaumaturgos wspomina swoje pierwsze doświadczenia w szkole: „Nie potrafię teraz powiedzieć, ile tego rodzaju mów wygłosił, aby zachęcić nas do uprawiania filozofii, i to nie jednego dnia, lecz przez dłuższy czas w początkowym okresie naszego pobytu u niego”⁸⁰. Te przemowy, jak dodaje, poruszały uczniów zarówno swym wdziękiem i siłą wyrazu, jak i głębią przekazu. Orygenes, w ocenie Grzegorza, jako jeden z nielicznych pedagogów doskonale rozumiał, że na wstępnym etapie zaznajamiania się z wiedzą o sprawach boskich i ludzkich, jej ogrom oraz powaga mogą przytłaczać młodych adeptów. Być może właśnie z tego powodu Grzegorz początkowo wahał się, czy powinien kontynuować naukę w szkole i podjąć studia filozoficzne⁸¹. Jednak im bardziej Orygenes wprowadzał swoich uczniów w myśl grecką oraz treści Pisma Świętego, tym intensywniej wzrastało w nich zarówno uznanie dla samego nauczyciela, jak i miłość do wiedzy. Dla niewtajemniczonych bowiem filozofia zdawała się labiryntem, w którym człowiek, zagubiony, odczuwa własną niewystarczalność i pragnie przewodnictwa mądrego nauczyciela. Orygenes jako prawdziwy *didaskalos* stopniowo dostosowywał poziom przekazywanej wiedzy do zdolności percepcyjnych ucznia, rozpalając w nim miłość do filozofii i boskiego objawienia ukrytego w księgach Pisma Świętego.

Grzegorz ostatecznie doszedł do przekonania, że to nie emocjonalne impulsy serca ani dostrzeżony przez nauczyciela potencjał intelektualny powinny determinować wybór jego drogi kształcenia, lecz świadome i racjonalne uznanie filozofii za jedyną dziedzinę „godną pożądania i miłości”, której warto całkowicie się poświęcić⁸². Porównuje ten wybór do „przyłgnięcia głównej cząstki du-

⁷⁸ Or. II, 13.

⁷⁹ Or. VI, 77.

⁸⁰ Or. VI, 78.

⁸¹ Tamże.

⁸² Or. VI, 84.

szy⁸³ Jonatana do Dawida”⁸⁴. Dusza jako byt wolny powinna bowiem wybierać to, co przynosi jej prawdziwą korzyść. Nie może być „uwięziona” w ograniczonym świecie tego co materialne, nawet jeśli to co cielesne cechuje doskonałość i budzi podziw. Dusza winna „przebywać nie gdzie indziej, tylko tam, gdzie najlepiej wypełnia swe zadania”⁸⁵. W tym kontekście uczeń, podobnie jak dusza (niższy jej element – wola) w stosunku do rozumu, powinien przyłgnąć do nauczyciela, ponieważ to co słabsze i zmienne powinno być kierowane przez byt doskonalszy. Tak było z Jonatanem, który poddał się kierownictwu Dawida. Relacja ta nie osłabia doskonalszej strony – przeciwnie: „Strona doskonalsza bowiem, która jest przeciw samowystarczalna, nie pragnęłaby związku ze stroną mniej od siebie doskonałą; przeciwnie, to strona mniej doskonała, która potrzebuje wsparcia ze strony kogoś doskonalszego, pragnie z nim być związana”⁸⁶. Uczeń jako mniej doskonały i „z natury niestały” czerpie korzyści, poddając się przewodnictwu nauczyciela. To poddanie nie osłabia jego wolnej woli, nawet gdy nauczyciel gani go, wskazuje błędy lub brak wiedzy. Jeśli czyni to w duchu miłości jak Orygenes, uczniowie chętnie poddają się jego kierownictwu, a świadomość własnych braków jeszcze silniej skłania ich do przyłgnięcia do mistrza. „Dlatego właśnie – jak podkreśla Grzegorz – silniejszy, a nie słabszy, narzuca owe więzy; mniej doskonały zaś poddaje się im, tak żeby już nie mógł się z nich wyzwolić”. Następnie dodaje: „W podobnych więzach trzyma mnie teraz ten Dawid [Orygenes – przyp. J.Z.] i od tej pory, nawet gdybym chciał, nie mogę się z nich uwolnić. Nawet gdy stąd wyjadę [z Cezarei – przyp. J.Z.], on nie wypuści mojej duszy, którą [...] trzyma przywiązaną do siebie”⁸⁷.

„Przyłgnięcie rozumem” do duszy nauczyciela jest zatem procesem dwukierunkowym. Z jednej strony nauczyciel inspiruje i prowadzi ucznia ku podjęciu decyzji o dalszym kształceniu, z drugiej zaś – uczeń, choć może czuć się niekiedy „przymuszony”, zaczyna dostrzegać, że tylko w relacji mistrz–uczeń

⁸³ Orygenes wyróżnia dwie części duszy: pierwsza, wyższa, to *nous* – umysł (rozum), który, jeśli w pełni podda się, „zasłucha się” w boski *logos* (ducha) i zacznie kierować się jego wskazaniami gorliwie i z zaangażowaniem, upodabnia człowieka do niego, staje się całkowicie duchowa. Druga, niższa, to miejsce wolnej woli. Jest ona wyposażana w duchowe zmysły: duchowy słuch, wzrok, czucie, powonienie i smak, dzięki czemu uchwytuje to co niedostrzegalne dla zmysłów ciała. Ona dzięki owym zmysłom, będąc podobna do ciała, może na niego w sposób bardziej bezpośredni oddziaływać i pobudzać ciało do moralnego i cnotliwego życia, zgodnego z nakazami Bożymi, które tylko umysł jest w stanie pojąć.

⁸⁴ Or. VI, 85; por. 1 Sm 18 – 20.

⁸⁵ Or. VI, 87.

⁸⁶ Or. VI, 90.

⁸⁷ Or. VI, 92.

będzie mógł najpełniej rozwijać swój potencjał. Ostatecznym celem obu stron jest osiągnięcie takiej formy współpracy, by decyzja ucznia o „przyłgnięciu jego duszy do duszy nauczyciela” wynikała z pełnej wolności. Grzegorz podkreśla, że nawet w przypadku fizycznego rozdzielenia nauczyciela i ucznia relacja intelektualna pozostaje nienaruszona: „Oczywiście rozdzieleniu może ulec to co widzialne i zmysłowe, natomiast dusza człowieka wbrew jego woli nigdy nie może zostać oderwana od duszy innego człowieka”⁸⁸. W konsekwencji, dobrze ukształtowany przez nauczyciela proces edukacyjny trwa nadal, niezależnie od braku bezpośredniego kontaktu, jeśli tylko jego efektem jest autentyczne dążenie do zrozumienia rzeczy boskich i ludzkich oraz ich przyczyn.

W *Mowie pochwalnej*, w części siódmej, Grzegorz, odnosząc się do roli i sposobu działania nauczyciela, wskazuje, że ten po „pochwyceniu”, zachęceniu i „rozpaleniu miłości” do filozofii oraz słowa Bożego powinien – niczym dobry rolnik czy ogrodnik – otoczyć ucznia „umiejętną opieką”⁸⁹. Aby nie zniekształcić nawet w najmniejszym stopniu jego słów, przywołam dłuższy fragment wypowiedzi Grzegorza:

[...] nasz Mistrz od razu zaczął z nami postępować tak, jak dobry rolnik postępuje [...] z ziemią nieuprawną [...] albo tak jak ogrodnik postępuje z dziczką, która nie przynosi dobrych owoców, ale też nie jest zupełnie bezużyteczna; zgodnie ze swą wiedzą zasadza w niej szlachetną gałązkę, rozłupuje jej gałąź i wprowadza tam szczep, a obie sadzonki rosną razem i stają się jedną rośliną. Tak więc [...] drzewo będące wynikiem takiego związku, drzewo niewątpliwie nieszlachetne, ale przecież urodzajne, przedtem jałowe, rodzi teraz owoce szlachetnej oliwki na pniu dziczki oliwnej”⁹⁰.

Czytelnikowi niniejsze słowa mogą skojarzyć się z wypowiedzią Klemensa Aleksandryjskiego⁹¹ – poprzednika Orygenesza w Aleksandryjskiej Szkole Katechetycznej – bądź z obrazem szczepu i dziko rosnącego drzewka, przywołanym przez św. Pawła (Rz 11, 17-18). Uczeń, podobnie jak owo dziko rosnące drzewo, wprawdzie czerpie swymi korzeniami z gruntu niezbędne substancje od-

⁸⁸ Or. VI, 86.

⁸⁹ Or. VII, 95.

⁹⁰ Or. VII, 93–94.

⁹¹ Klemens w *Kobiercach* (VI 15, 117–122) wskazuje na cztery możliwe sposoby uszlachetnienia. Pierwszy sposób uszlachetnienia dotyczy „poganina z prostego ludu”, drugi – „poganina filozoficznie wykształconego”, trzeci – żydów, czwarty zaś rodzaj to „uszlachetnianie duchowe, który tworzy gnostyka” – doskonałego chrześcijanina. Warto dodać, że według Klemensa doskonały chrześcijanin to gnostyk, czyli ten, który w najgłębszym tego słowa znaczeniu posiada zrozumienie spraw Bożych i podług tego poznania żyje. Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiary*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, Warszawa 1994.

żywcze, lecz nie jest w stanie przynosić w pełni wartościowego owocu. Dopiero odpowiednie działania nauczyciela-ogrodnika, który zaszczerpi w nim „gałązkę oliwną” – czyli znajomość nauk podstawowych i miłość do poszukiwania prawdy – sprawiają, że substancje pobierane przez dzikie drzewko zaczynają służyć wzrostowi szlachetnego szczepu, co w konsekwencji prowadzi do wydania dobrego owocu. Zaszczepienie w duszy ucznia owego pragnienia poznania i rozumienia winno odbywać się w zgodzie z jego indywidualnymi predyspozycjami oraz zdolnościami. Tylko wówczas może ono przynieść oczekiwane rezultaty – zarówno w sferze intelektualnej, jak i moralnej.

Nie można jednak poprzestać jedynie na otoczeniu ucznia opieką, rozbudzeniu jego zainteresowania i przekazaniu mu wiedzy. Nauczyciel winien dostosować metodę nauczania do zdolności i możliwości ucznia. Wobec Grzegorza i innych podopiecznych Orygenes, aby „wniknąć głębiej, sięgając do ich wnętrza”⁹², kształtując ich zdolności oraz posiadaną już wiedzę, stosował metodę dialektyczną. Jej celem było pobudzenie uczniów do krytycznego myślenia, tak aby nie za sprawą bezpośredniego przekazu nauczyciela, lecz drogą samodzielnego poszukiwania mogli odkrywać prawdę. Orygenes, w duchu sokratejskim, stosował metodę polegającą na zadawaniu pytań i przyjmowaniu pozornej postawy niewiedzy (*εἰρωνεία*), celem sprowokowania rozmówcy do samodzielnego artykułowania sądów i opinii. Tego rodzaju strategia, głęboko zakorzeniona w metodzie elenktycznej (*ἐλεγχος*), pozwalała na stopniowe ujawnianie sprzeczności w rozumowaniu adwersarza. Zamiast bezpośredniego narzucania własnego stanowiska Orygenes – podobnie jak Sokrates – prowadził dyskusję w taki sposób, by rozmówca sam dostrzegł słabość własnych argumentów i był zmuszony do ich rewizji. Kluczowe było tu nie tyle przekazanie gotowej wiedzy, ile raczej przeprowadzenie interlokutora przez proces intelektualnego oczyszczenia – usuwania błędnych przekonań jako warunku koniecznego do przyjęcia prawdy.

Ten etap negatywnego oczyszczenia był, jak się wydaje, fundamentalny – „najpierw trzeba wykorzenić to, co błędne, by potem wspólnie z uczniem dochodzić do rozwiązania prawidłowego”. Takie podejście ma wyraźny związek z filozoficzną tradycją elenktyczną, w której podważanie fałszywych sądów stanowiło nie tylko metodę dydaktyczną, ale również środek moralnego i duchowego oczyszczenia.

W tym kontekście nie sposób pominąć znaczenia filozofii jako niezbędnego fundamentu całego procesu. Studiowanie filozofii – zarówno w sensie spekulacji

⁹² Or. VII, 97.

tywnym, jak i praktycznym – przygotowywało uczniów Orygenesu do pogłębianej refleksji i krytycznego myślenia. Didaskalos, będąc nie tylko teologiem, ale i erudytą głęboko zakorzenionym w tradycji greckiej, pełnił w tym procesie rolę mistrza maieutyki (μαῖευσις), czyli duchowego położnictwa. Zamiast oferować gotowe odpowiedzi, pomagał „zrodzić” wiedzę w uczniu odpowiednio dobranymi pytaniami prowadzącymi go ku głębszemu poznaniu.

Grzegorz, w *Mowie pochwalnej*, poświadczył skuteczność tej metody, podkreślając, że uczniowie Orygenesu właśnie dzięki jej zastosowaniu osiągnęli wewnętrzne przekształcenie oraz intelektualne samodoskonalenie. Metoda ta nie była więc jedynie techniką retoryczną czy pedagogiczną, ale wyrazem całościowego podejścia do edukacji jako formacji zarówno umysłu, jak i ducha – zgodnie z klasycznym ideałem greckiej *paidei*. A tak o tym sam zaświadcza: „zadawał pytania i słuchał odpowiedzi, a kiedy dostrzegł w nas coś, co nie było jałowe, nieużyteczne i próżne, kopał, orał, podlewał, spulchniał, wykorzystywał wszystkie swe umiejętności, troskliwie pielęgnował, za pomocą upomnień i zakazów wyrывał i usuwał osty, ciernie, chwasty, wszelkie dzikie rośliny, które rodziła moja niespokojna, nieporządna i lekkomyślna dusza”⁹³.

Choć skutki stosowania tej metody mogły być dla uczniów nieprzyjemne, a nawet bolesne, ponieważ prowadziły do wykazywania im błędów i niekonsekwencji w ich własnym rozumowaniu, miały one kluczowe znaczenie dla ich intelektualnego rozwoju. Nauczyciel musiał bowiem „okiełznać” ich siłą argumentów, podobnie jak „rozbrykane dzikie konie zbaczające z drogi i na oślep biegnące w kółko”⁹⁴, aby doprowadzić ich do „wybudzenia ze snu”⁹⁵ rozumu i stałego trzymania się „przyjętego tematu”⁹⁶ oraz umiejętności krytycznej oceny cudzych, a niejednokrotnie pochopnie przyjętych jako własne, wniosków. Dzięki temu chronił ich przed „ślepyim przyjmowaniem” cudzych argumentów i dowodów⁹⁷.

To nauczyciel zatem powinien korygować błędne rozumowanie ucznia, gdy ten bezkrytycznie „zgadza się z jakąś opinią, choć okazywała się fałszywa, albo zbyt pośpiesznie ją odrzuca, choć zawierała prawdę”⁹⁸. Nie można bowiem uznać za dopuszczalne trwanie przy swoim poglądzie, zwłaszcza błędnym, jeśli nie potrafimy go należycie uzasadnić. Każde twierdzenie powinno być podda-

⁹³ Or. VII, 95–96.

⁹⁴ Or. VII, 97.

⁹⁵ Or. VII, 101.

⁹⁶ Tamże.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ Or. VII, 102.

wane rzetelnej analizie, niezależnie od jego retorycznej atrakcyjności, bowiem „pod osłoną wykwintnych słów”⁹⁹ może kryć się fałsz, który jedynie udaje prawdę, uwodząc pięknem swojej formy. Bezkrytyczna akceptacja argumentów, które „brzmiały przekonująco”, może prowadzić do śmieszności, jeśli okażą się one pozbawione wartości merytorycznej. Dlatego, jak relacjonuje Grzegorz, Orygenes przestrzegał swych uczniów przed ograniczaniem się do oceny tylko „jawnych i oczywistych” aspektów danej mowy – powinnością każdego jest bowiem „wnikanie w głębię każdego twierdzenia”¹⁰⁰, aby odsłonić jego ewentualne braki i sofistematyczne zabiegi mówcy. Jak podkreśla Grzegorz: „Winniśmy wnikać głęboko w każde twierdzenie i zastanawiać się, czy nie pobrzmiewa w nim fałsz, nawet gdy początkowo okazujemy mu zaufanie”¹⁰¹.

Wniosek z tego płynący jest zatem dość jasny, tak jak nie należy oceniać książki po okładce, tak i mówcy po zręczności i poprawności językowej jego słów czy uwodzących swych pięknem stosowanych zabiegów sofistycznych. Orygenes uczył bowiem swych uczniów w pierwszej kolejności tego, by dokładając należytej staranności, zwracali przede wszystkim uwagę na to, „co jest niezbędne zarówno dla Greków, jak barbarzyńców, uczonych i prostych”, czyli, aby „rozmawiając na jakikolwiek temat, dbali o to, by nie dać się oszukać”¹⁰². Mały błąd bowiem na początku uczyniony, stan nierozwagi, zbyt daleko idącego zaufania mogą owocować wielkim błędem na końcu – a jest nim trwanie w fałszywym przekonaniu na dany temat. Zatem nie tyle słowa i ich wdzięk, który na nas działa są tym, co winniśmy badać, ale ich rzeczywisty sens, właściwe użycie w oddawaniu prawdziwości danego poglądu czy twierdzenia.

ZŁY NAUCZYCIEL

NAUCZYCIEL WOBEC WYZWAŃ INTELEKTUALNYCH I DUCHOWYCH

Choć powyższe przestrogi, według mnie, wydają się przekonujące i stanowią przejaw zdroworozsądkowego, krytycznego myślenia, nie oznacza to, że nie będą one przez niektórych ignorowane. Dotyczy to zarówno uczniów, jak i nauczycieli. Szczególnie nauczyciele są narażeni na pewien rodzaj intelektualnego skostnienia skutkującego brakiem otwartości na weryfikację lub falsyfikację dotychczas przyjmowanych twierdzeń, stanów wiedzy czy przekonań. Praca nad

⁹⁹ Or. VII, 103.

¹⁰⁰ Or. VII, 105.

¹⁰¹ Tamże.

¹⁰² Or. VII, 108.

sobą nie jest wyłącznie obowiązkiem ucznia, lecz w jeszcze większym stopniu powinnością nauczyciela. Błędnie prowadzony proces edukacyjny może prowadzić do zahamowania rozwoju intelektualnego ucznia. W tym kontekście można ponownie przywołać metaforę ucznia jako „dziczki oliwnej”, która – jeśli pozostaje bez odpowiedniej pielęgnacji ze strony nauczyciela – nie jest w stanie rozwijać się właściwie: „Z powodu braku umiejętności ogrodnika [nauczyciela – przyp. J.Z.] nie przycinana, nie podlewana, uschnięta, przygłuszona przez wiele niepotrzebnych gałęzi nie może wypuścić młodych pędów i wydać owocu, gdyż stare gałęzie wzajemnie sobie przeszkadzają”¹⁰³. Ten krytyczny osąd nie jest jedynie oceną rzeczywistych czy hipotetycznych nauczycieli spotkanych przez Grzegorza, lecz raczej uniwersalną przestrogą. Jako kapłan, biskup¹⁰⁴ i nauczyciel zwraca uwagę na konieczność nieustannego samodoskonalenia, by nie dopuścić do „wyjałowienia” intelektualnego, które prowadzi do „uschnięcia” i „przygłuszenia” talentów – zarówno własnych, jak i tych, które rozwija się u uczniów.

Czy można temu zaradzić? Choć jednoznacznej recepty w *Mowie* Thama-turgosa nie znajdziemy, to jednak wnikliwa analiza pozwala dostrzec pewne wskazówki. Kluczowym antidotum na wypalenie intelektualne i zawodowe wydaje się „przebywanie w duszy [umyśle – przyp. J.Z.] ze sobą samym, staranie się i próbowanie poznać samych siebie. To bowiem jest najznakomitszym dziełem filozofii, w postaci mądrej wskazówki”¹⁰⁵. Równie istotne jest nieustanne poddawanie swojej wiedzy weryfikacji, stosując m.in. metodę dialektyczną, czyli stawianie pytań sprawdzających. Taka postawa pozwala na postrzeganie siebie nie jako „skończone dzieło”, lecz jako drzewo, które wymaga ciągłej pielęgnacji i opieki ogrodnika – wzrostu. Ten rozwój nie musi być stymulowany wyłącznie przez czynniki zewnętrzne (np. potrzeby ucznia czy zmiany procesu i podstawy

¹⁰³ Or. VII, 94.

¹⁰⁴ Por. Euzebiusz, HK VII, 29–30. Warto zwrócić uwagę, że w *Liście* do Grzegorza, który jest odpowiedzią na *Mowę* tego ostatniego, Aleksandryczyk pisze: „Dzięki więc swemu talentowi możesz zostać doskonałym znawcą prawa rzymskiego lub filozofem należącym do którejś ze znanych filozoficznych szkół greckich. Lecz ja chciałbym, abyś wszystkie możliwości swego talentu wykorzystał z doskonałym skutkiem dla celów chrześcijaństwa” (*List* 1). Słowa te najprawdopodobniej zostały napisane między powrotem Grzegorza do Neocezarei a jego święceniami kapłańskimi i biskupimi, a zatem w okresie wahania co do przyszłych wyborów, jednakże wskazują one jednoznacznie, jak ważne jest ciągłe ważenie argumentów, słuchanie swego wewnętrznego głosu – Logosu i w oparciu o to podejmowanie decyzji. Można zatem stwierdzić, że Orygenes, nie opuszczając swojego ucznia, wciąż mu podpowiada: Możesz zostać, kim zechcesz, ale nie to jest najważniejsze. Chodziło to, byś został najlepszą wersją tego, co z połączenia talentu i pracowitości wynikać może.

¹⁰⁵ Or. XI, 141.

nauczania), lecz raczej przez wewnętrzny proces refleksji – swoistą dialektyczną rozmowę z samym sobą, zwrot ku własnej intelektualnej i etycznej introspekcji. Dla Orygenes i Grzegorza to zwrot do wewnętrznego Logosu (*νοῦς*). Taka postawa pozwala nauczycielowi lepiej rozpoznawać i dążyć do wartości, które stanowią autentyczne dobro¹⁰⁶.

Grzegorz, podążając za nauką swego mistrza Orygenes, wskazuje, że dialog wewnętrzny, zwrot ku sobie i „poznawanie samego siebie” wystarczą, by właściwie określić, co stanowi prawdziwe dobro, do którego człowiek powinien dążyć. Obydwaj myśliciele podkreślają, że metoda sokratyczna pozwala unikać rutyny i bezkrytycznego przywiązania do przyjętych niegdyś, a dziś być może już przestarzałych czy wręcz błędnych, twierdzeń naukowych.

Zgodnie z nauką Orygenes, każda teoria – niezależnie od tego, czy została przyjęta pod wpływem „porywu serca”, czy w oparciu o empiryczne doświadczenie – powinna być nieustannie poddawana krytycznej analizie. Wartość argumentów ją wspierających musi być testowana za pomocą pytań sprawdzających. Taka postawa, jak podkreśla Adamantios, powinna łączyć się z pokorą i roztropnością oraz swoistą metodologiczną niewiarą w absolutną prawdziwość głoszonych twierdzeń.

Co istotne, zarówno Orygenes, jak i Grzegorz nie podają w wątpliwość samej idei nauczycielstwa. Przeciwnie, postrzegają nauczyciela jako miłośnika tego co piękne, dobre i prawdziwe. Jego zadaniem jest stać się wzorem mędrca (*παράδειγμα σοφοῦ*) dla swoich uczniów, przy czym jego słowa (*λόγοι*) oraz wiedza (*ἐπιστήμη*) powinny znajdować odzwierciedlenie w sposobie życia – zarówno w jego wymiarze praktycznym, jak i etycznym.

WZÓR MĘDRCA (ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΣΟΦΟΥ)

Rola nauczyciela, jak wspomniano wcześniej, nie ogranicza się jedynie do rozbudzania w uczniu miłości do poszukiwania prawdy – zarówno tej dotyczącej rzeczy boskich, jak i ludzkich. Nie wystarczy jedynie przedstawienie metod weryfikacji wiedzy zastanej przez analizę poprawności lub niedoskonałości argumentacji rozumowej. Nie wystarczy także doprowadzenie ucznia do etapu, w którym odczuwa przyjemność w poszerzaniu swojej wiedzy oraz kształtuje swe działania zgodnie z decyzją wolnej woli, racjonalnie weryfikując przyswojoną wiedzę i selekcjonując to co pożyteczne, odrzucając to co szkodliwe. Choć

¹⁰⁶ Por. Or. VI, 75.

są to fundamentalne elementy tego procesu to, według Orygenesesa i Grzegorza Cudotwórcy, nie są one wystarczające. Nauczyciel powinien bowiem poprzeć to wszystko swym czynem, będąc dla uczniów moralnym i intelektualnym wzorem¹⁰⁷.

Doskonałym przykładem nauczyciela-mędrca był dla Grzegorza jego mistrz Orygenes. Jak bowiem pisze w *Mowie pochwalnej*:

To on pierwszy zachęcił mnie do studiów filozoficznych, ale zachętę poparł czynem. Nie wystarczyło mu głoszenie przemyślanych wywodów, lecz uważał, że mówienie na nic by się zdało, gdyby w szczerym nastawieniu i w usilnych wysiłkach nie próbował wprowadzić swoich słów w czyn. Starał się być takim uczciwym człowiekiem, jakiego opisywał słowami; chciał więc dać, jakby można powiedzieć, „wzór mędrca” (παράδειγμα σοφοῦ)¹⁰⁸.

Proces kształcenia – zgodnie z poglądami Grzegorza i Orygenesesa – nie może i nigdy nie powinien ograniczać się jedynie do przekazywania teoretycznej wiedzy, prezentacji argumentów czy dowodów. Prawdziwe wychowanie to także przekonywanie „swym własnym moralnym życiem”, doprowadzając ucznia do tego, by nie tylko „słuchał wykładów etyki, ale i trzymał się jej”¹⁰⁹.

Grzegorz, nie tylko kreśli model dydaktyki, kształcenia uczniów, ale jednocześnie ukazuje nam wzorzec mędrca. Odwołując się do własnych doświadczeń edukacyjnych, wykazuje wyjątkowość Orygenesesa na tle innych nauczycieli, których spotkał. Większość z nich ograniczała się jedynie do nauczania swych poglądów¹¹⁰, nie przekładając głoszonych idei na rzeczywistość. Co zatem czyniło szkołę w Cezarei oraz samego Orygenesesa unikalnymi w stosunku do innych ośrodków filozoficznych, a jego samego prawdziwym pedagogiem – wzorem mędrca? Odpowiedzią – a przynajmniej wskazówką – są słowa Grzegorza:

Nie mówię więc, że był doskonałym wzorem, lecz starał się nim zostać, że gorąco do tego dążył z całym swym wysiłkiem i pilnością, które, że tak powiem, przekraczały ludzką miarę. Nas również usiłował uczynić takimi: nie chodziło mi o to, byśmy potrafili zrecznie wyklądać teorię i żebyśmy doskonale znali się na różnych popędach, lecz byśmy potrafili nad tymi popędami zapanować. Przymuszał nas do czynów i słów, i jednocześnie z teorią udzielał nam niemałej części każdej cnoty – bo może nie całą cnotę – o ile tylko byliśmy w stanie ją przyjąć. Przykładem postępowania swej własnej duszy zmuszał więc nas – jeśli tak można powiedzieć – aby-

¹⁰⁷ Or. XI, 133–134.

¹⁰⁸ Or. XI, 135.

¹⁰⁹ Or. XI, 133.

¹¹⁰ Por. Or. XI, 134.

śmy postępowali sprawiedliwie, i przez to nakłaniał nas, abyśmy do niego przyłgnęli. Odcigał nas od próżnego zajmowania się różnymi sprawami doczesnymi, od zgiełku na rynku, namawiając, byśmy poznawali samych siebie i zajmowali się tym, co nas istotnie dotyczy¹¹¹.

Wypływają stąd dwa kluczowe wnioski. Po pierwsze, nauczyciel nie powinien uważać się za autorytet nieomylny, lecz za kogoś, kto wraz ze swoimi uczniami dąży do poznania mądrości i prawdy. Po drugie, jego wiedza powinna znajdować odzwierciedlenie w jego sposobie życia – teoria musi iść w parze z praktyką etyczną. Samo wykładanie koncepcji sprawiedliwości i moralności nie wystarczy¹¹² – konieczne jest ich wcielanie w codzienne postępowanie. Nic bowiem nie buduje autorytetu nauczyciela tak skutecznie, jak jego osobisty przykład, który czyni go wiarygodnym i inspirującym.

Z tego względu wszelkie zabiegi dydaktyczne nauczyciela powinny zmierzać nie tylko do kształtowania umysłu (*νοῦς*) ucznia – czyli jego wyższej, racjonalnej części duszy – lecz także jego woli (*θέλημα*) oraz etycznej sprawności. Praktykowanie cnót, jak zauważa Grzegorz, prowadzi do osiągnięcia „wewnętrznego spokoju i równowagi duchowej”¹¹³.

Cnoty te, które „wyrastają z lepszej części” duszy, choć trudne do nabycia, mają fundamentalne znaczenie dla kształtowania moralnej postawy człowieka. Ich pielęgnowanie prowadzi do życia szczęśliwego (*βίος εὐδαίμων*). Do cnót tych należą: roztropność (*φρόνησις*), powściągliwość (*σωφροσύνη*), sprawiedliwość (*δικαιοσύνη*) i męstwo (*ἀνδρεία*)¹¹⁴. Ich rozwijanie przynosi człowiekowi największe możliwe korzyści, ponieważ nie tylko kształtują one opanowanie i wewnętrzny ład, ale również pozwalają na osiągnięcie najwyższego celu ludzkiego istnienia – upodobnienia się do Boga jako absolutnej Mądrości. Obecność tych cnót w duszy człowieka umożliwia mu najlepszą ocenę własnych myśli i czynów oraz wybór tego co dobre, odrzucając jednocześnie to co złe, ale także „dostrzec same początki korzenia zła”¹¹⁵.

Jest to o tyle według Grzegorza ważne, że umysł jeszcze niewiedzą prześiąknięty z łatwością ulega nierozumnym namiętnościom. Dopiero poddanie niższej części duszy części rozumnej sprawia, że człowiek „odwraca się i odrzuca to wszystko, co się wywodzi ze złego pierwiastka, i co na skutek braku opano-

¹¹¹ Or. XI, 136–138.

¹¹² Por. Or. XI, 139.

¹¹³ Or. IX, 115.

¹¹⁴ Warto zauważyć, że podział ten i klasyfikacja cnót kardynalnych ma swoje źródło w myśli stoickiej.

¹¹⁵ Or. IX, 119.

wania czyni nas zuchwałymi albo wskutek naszej marności gnębi nas i poniża”¹¹⁶. Ale by tak się stało, powinien rozwijać w sobie wszelkie dobro, które poznaje i praktykuje (cnoty), pielęgnując je od samego początku aż do pełnego ich rozwoju¹¹⁷. Celem bowiem ludzkiego życia jest doskonałość. Choć w stopniu boskim, absolutnym, jest niemożliwa do osiągnięcia, to dzięki wytrwałej współpracy rozumu i woli możliwe jest symptomatyczne do niej się zbliżanie. Podobnie, wskazuje Grzegorz, pojmowali tę kwestię „filozofowie należący do wszystkich szkół”, którzy „z bogatej uprawy zbierając owoce wszelkich nauk”, długo je studiując, wykazywali, że celem winno być praktykowanie „boskich cnót moralnych” (*τὰς θείας ἀρετὰς τὰς περὶ ἥθους*), albowiem tylko to zapewnia życie w pełni szczęśliwe¹¹⁸.

Zgodnie z nauczaniem Orygenesza Grzegorz Cudotwórca podkreśla fundamentalne znaczenie cnoty roztropności w moralnym i duchowym rozwoju człowieka. To właśnie dzięki niej jednostka nabywa zdolność właściwego rozoznawania dobra i podejmowania moralnie słusznych decyzji. Roztropność obejmuje wiedzę, doświadczenie oraz umiejętność przewidywania skutków działań, co prowadzi do zdolności analitycznego myślenia i świadomego kształtowania własnych wyborów i dostosowania działań do rozpoznanych okoliczności¹¹⁹. Chroni ona przed impulsywnymi decyzjami, sprzyjając refleksyjnej postawie oraz umiarowi w sądach. Dzięki pamięci umożliwia wyciąganie wniosków z wcześniejszych błędów oraz czerpanie z dorobku mądrości poprzednich pokoleń. Człowiek roztropny, zdaniem Orygenesza, to ten, który przewiduje konsekwencje swoich działań oraz osiąga samoświadomość.

Grzegorz Cudotwórca podkreśla, iż „słusznie mówili starożytni, że jest to prawdziwe dzieło roztropności i że na tym polega boska roztropność; roztropność zaś jest cnotą wspólną Bogu i człowiekowi. Mówili też, że sama dusza ogląda się jak w zwierciadle i – jeśli jest godna tej wspólnoty – dostrzega w sobie odbłask boskiego umysłu, i drogą niedającą się opisać kroczy ku zjednoczeniu z bóstwem”¹²⁰. Ostatecznym celem filozofii i życia moralnego jest bowiem upodobnienie się do Boga przez kształtowanie cnót.

Istotną rolę w tym procesie odgrywa również powściągliwość (*σωφροσύνη*), definiowana jako „zdolność dokonywania od początku prawidłowego wyboru”,

¹¹⁶ Or. IX, 120.

¹¹⁷ Por. Or. IX, 121

¹¹⁸ Por. Or. IX, 115.

¹¹⁹ Por. Or. IX, 122; XI, 144.

¹²⁰ Or. XI, 142.

zapewniająca „równowagę duszy”¹²¹ i utrwalająca roztropność¹²². Dzięki niej człowiek uzyskuje kontrolę nad swoimi pragnieniami i emocjami, poddając je kierownictwu rozumu. Grzegorz zauważa, iż powściągliwość gwarantuje właściwy rozwój człowieka, harmonizując rozum, emocje i pragnienia. Dopełnieniem roztropności i powściągliwości jest sprawiedliwość (*δικαιοσύνη*), która kształtując zdolność panowania rozumu nad emocjami i pragnieniami¹²³, przejawia się jako uczciwość („oddawanie każdemu tego, co mu się słusznie należy”¹²⁴), bezstronność, przeciwdziałanie krzywdzie, dbałość o innych, ale i o siebie. „Cóż innego może być bardziej właściwe dla duszy i co równie jej godne, niż zajęcie się sobą bez oglądania się na sprawy zewnętrzne, niż brak zainteresowania dla cudzych spraw, jednym słowem – niewyrządzanie sobie największej szkody, a zwrócenie się do wnętrza, zajęcie się sobą i sprawiedliwe postępowanie”¹²⁵. Dla Orygenes *dikaioσύνη* nie może, tak jak i każda inna cnota, ograniczać się do prawości czy uczciwości w relacjach międzyludzkich. One winny być odzwierciedleniem życia zgodnego z wolą i nakazami Boga, a to dlatego, że bez Bożego natchnienia i pomocy żadna z cnót nie może być we właściwym sensie w posiadaniu człowieka¹²⁶.

Kolejną cnotą jest męstwo (*ἀνδρεία*), utożsamiane z wytrwałością i zdolnością do przewycięzania afektów, takich jak smutek (*λύπη*), pożądanie (*ἐπιθυμία*), przyjemność (*ἡδονή*) czy lęk lub strach (*φόβος*). Zdaniem Orygenes te afekty mają swoje źródło w niewiedzy, a ich panowanie nad człowiekiem prowadzi do irracjonalnych działań. Grzegorz wspomina, że Orygenes nauczał: „powinniśmy być powściągliwi i dzielni; powściągliwi przez zachowanie tej roztropności właściwej dla duszy, która – jeśli tylko jest w stanie to osiągnąć – poznała sama siebie, gdyż powściągliwość jest swego rodzaju utrwaloną roztropnością; dzielni natomiast przez trwanie przy praktykach”¹²⁷. Dzięki cnocie dzielności człowiek podobny jest do adwokata, który mimo nacisków dochowuje wierności. Będąc strażniczką postanowień (*φύλακα δογμάτων*) i podjętych decyzji oraz ocaleniem (*σώτηραν*) dla cnotliwego człowieka¹²⁸, pozwala trwać przy wartościach, kształ-

¹²¹ Or. XII, 149.

¹²² Por. Or. XI, 143.

¹²³ Or. IX, 125.

¹²⁴ Or. XI, 139.

¹²⁵ Or. XI, 140.

¹²⁶ Por. Or. XII, 146.

¹²⁷ Or. XI, 143.

¹²⁸ Por. Or. XI, 144. Warto wspomnieć, że w *Przeciw Celsusowi* Orygenes odpierał zarzuty krytyka chrześcijaństwa, Celsusa, ukazując odwagę chrześcijan w obliczu prześladowań

tując wytrwałość mimo trudności i zniechęcenia. Orygenes wskazywał, że jako siła charakteru i ochrona przed afektami sprawia, że człowiek pozostaje niezłomny i szczęśliwy¹²⁹, a w procesie uczenia się, odporny na nazbyt pospieszne, lekkomyślne zgadzanie się z tym, co przeczytał czy usłyszał. Chronił ich tym samym przed bezmyślnym przyjmowaniem danego poglądu „na wiarę”, a także przed lękiem podejmowania istotnych zagadnień czy obawą zmiany swoich własnych przekonań.

W procesie kształtowania cnót kluczową rolę odgrywał pedagogiczny geniusz Orygenesesa. Grzegorz zauważa, iż mistrz nie pozostawiał swych uczniów samych w tej drodze, lecz metodycznie prowadził ich do wyższej formy życia duchowego. „Nie byliśmy jeszcze sprawiedliwi ani powściągliwi, ani nie posiadaliśmy innych cnót”¹³⁰, krok za krokiem, jak doskonały pedagog uczył i wychowywał, czyniąc miłośnikami „pięknej sprawiedliwości, [...] roztropności, do której wszyscy dążą, prawdziwej, umiłowanej mądrości, boskiej powściągliwości, która przynosi równowagę duszy i spokój wszystkim, którzy ją osiągnęli, oraz najbardziej godnej podziwu dzielności, chrześcijańskiej wytrwałości i nade wszystko pobożności, którą słusznie nazywa się matką cnót”¹³¹. Celem tych wszystkich zabiegów, ich zwieńczeniem, któremu towarzyszyła ciągła i codzienna praca nad sobą, było „upodobnienie się do Boga” przez oczyszczenie umysłu i podporządkowanie duszy zasadom życia cnotliwego.

W tym kontekście szczególne znaczenie miała koncepcja filozofii jako drogi ku doskonałości duchowej. Orygenes nauczał, że prawdziwa wiedza nie jest jedynie zbiorem informacji, ale praktyką, która prowadzi do przemiany duszy. „Nie wystarczy posiadać wiedzę o cnotach – należy je wcielać w życie”¹³². Grzegorz w swoim panegiryku zwraca uwagę, że Adamantios nie był jedynie teoretykiem, ale człowiekiem, który żył zgodnie z nauczanymi wartościami. Dlatego też jego postawa wywierała tak ogromny wpływ na uczniów, którzy pod jego kierunkiem stopniowo przechodzili od czystej teorii do praktyki duchowej, praktyki życia codziennego.

jako dowód autentyczności ich wiary. Podkreślał, że mężczyźni idący na śmierć męczeńską, podobnie jak lwy, charakteryzowali się cnotą męstwa (por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, II, 10, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986).

¹²⁹ Or. XI, 143.

¹³⁰ Or. XII, 147

¹³¹ Or. XII, 148–149.

¹³² Orygenes, *Homilie o Ewangelii Łukasza*, XI, 4.

JASKINIA A *DIDASKALON* – UWAGI KOŃCOWE

Podsumowując powyższe rozważania, warto ponownie odwołać się do platońskiego „mitu jaskini”, w którym zakuci w kajdany więźniowie pozostają w niewiedzy, uznając cienie za rzeczywistość. Mit ten, choć nie jest bezpośrednio przywołany przez Grzegorza w *Mowie*, stanowi niezwykle trafną metaforę dla zrozumienia ówczesnych sporów filozoficznych oraz trudności w przełamaniu dogmatycznego myślenia. Każda ze szkół filozoficznych, o których wspomina Grzegorz (platonicy i stoicy), dąży do uchwycenia prawdy, jednak czyni to w ramach własnych, często ograniczonych perspektyw, nie dostrzegając, że ich rozumienie świata może być jedynie cieniem rzeczywistości.

Zasadniczym problemem, który podkreślają zarówno Platon, Orygenes, jak i Grzegorz, jest powszechna niezdolność człowieka do samodzielnego wyzwolenia się z ograniczeń własnych przekonań. Większość ludzi nie jest świadoma, że ich dążenie do prawdy pozostaje niespełnione, dopóki nie przekroczą granic własnych uprzedzeń. Uwięzieni w jaskini własnych wyobrażeń, mniemań (*δόξαι*)¹³³, nie potrafią dostrzec niczego poza cieniami na ścianie, które uznają za jedyną rzeczywistość.

Sytuacja wielu współczesnych uczniów i studentów – zwłaszcza tych pozbawionych autentycznego przewodnictwa – wykazuje istotne analogie do platońskiej alegorii. Przyswajają oni powierzchowne informacje, często bezkrytycznie, żyjąc w „epistemologicznej jaskini”, niezwerifikowanych sądów i schematycznych wzorców poznawczych. Edukacja traktowana jest instrumentalnie jako zbiór umiejętności do „zaliczenia”, a nie jako proces przemiany osoby zmierzającej ku prawdzie i dobru. Ratunkiem jest obecność nauczyciela, mistrza, który – jak zauważa Grzegorz – prowadzi swoich uczniów przez proces stopniowego odkrywania wiedzy, stosując metodę dialektyczną. Nauczyciel nie tylko wskazuje na błędy w myśleniu, ale przede wszystkim inspirowanie do refleksji i poszukiwania prawdy drogą dialogu. Jednak, jak przypomina Platon, taki przewodnik narażony jest na wrogość – ci, którzy pozostają w jaskini, mogą próbować go zniszczyć, broniąc swoich dotychczasowych przekonań. Założyciel Akademii wyraża to słowami: „gdyby ich ktoś próbował wyzwalać i doprowadzać, to gdyby tylko mogli chwycić coś w garść i zabić go, na pewno by go zabili”¹³⁴.

Grzegorz zwraca uwagę na trudność wyzwolenia się z raz bezkrytycznie przyjętych poglądów, które stają się miarą oceny innych przekonań¹³⁵. Podkre-

¹³³ Por. Or. XIV, 158; 169.

¹³⁴ Platon, *Państwo*, 517a.

¹³⁵ Or. XIV, 163.

śla, że proces kształcenia w greckich szkołach filozoficznych często prowadził do zamknięcia ucznia w obrębie jednej doktryny, zamiast uczyć go otwartości na różnorodność myśli. Los takiego ucznia przypomina człowieka błądzącego w gęstym lesie – im bardziej próbuje się wydostać, tym głębiej w niego wchodzi.

Ponieważ las jest rozległy i gęsty, miota się więc w różnych kierunkach i znajduje różne ścieżki wiodące to tu, to tam, wydaje się mu, że któraś wyprowadzi go z lasu, one jednak wiodą coraz głębiej, a nie na zewnątrz [...] dlatego w końcu zmęczony i pełen zwątpienia, uznając, że las jest całym światem i nie istnieje już żadna ludzka siedziba, postanawia tam pozostać i osiedlić się¹³⁶.

W tym kontekście szczególne znaczenie ma postać Orygenes, którego Grzegorz uznaje za wzór nauczyciela. Orygenes nie narzucał swoim uczniom jednej filozofii, lecz prowadził ich przez różne systemy myślowe, ukazując zarówno ich mocne, jak i słabe strony. Jego metoda dydaktyczna zakładała stopniowe wprowadzanie ucznia w świat wiedzy, tak aby nie utonął on w jej zawilóściach, lecz mógł świadomie odkrywać prawdę. Adamantios podkreślał również, że żadne twierdzenie nie powinno być przyjmowane bezkrytycznie – każdy pogląd wymaga weryfikacji drogą argumentacji i dowodów. Stąd jego często powtarzane słowa: *ὡς ἐμοὶ δοκεῖ* („jak mi się wydaje”), po których dodawał, iż jeśli ktoś przedłoży bardziej przekonującą argumentację, chętnie przyjmie nowe stanowisko, poddając własne przekonania rewizji.

Wyjście z jaskini niewiedzy czy błędnych przekonań przypomina wędrówkę prowadzoną przez doświadczonego przewodnika. Nauczyciel nie tylko pomaga uczniowi wychodzącemu z jaskini mniemań bezpiecznie wspiąć się ku światłu wiedzy, ale także cierpliwie objaśnia napotymane po drodze zjawiska, wykorzystując przy tym swą rozległą wiedzę o bytach matematycznych, naturalnych i ciałach astralnych – a zatem wiedzy o sprawach boskich i ludzkich oraz pierwszych przyczynach całego porządku wszechrzeczy. Co więcej, Orygenes nie ganił swoich uczniów za wcześniejsze błędy, uznając je za naturalny etap drogi ku prawdzie. Jego nauczanie miało na celu nie tylko dostarczenie wiedzy, ale także ukształtowanie w uczniach otwartości na nowe spojrzenia i gotowości do nieustannej weryfikacji własnych przekonań i postępowania moralnego.

Postawa nauczyciela, im bardziej zbliżona do ucznia Logosu – Boskiej Mądrości – tym bardziej doskonała. Orygenes nie tylko przewodził swoim uczniom, podtrzymywał ich i chronił przed „utonięciem” w chaosie namiętno-

¹³⁶ Or. XIV, 167. Grzegorz odwołuje się także do sytuacji uwięzienia ucznia w bagnie: „Gdy ktoś wejdzie w takie nieprzebyte bagno, ono nie pozwala ani się cofnąć, ani postąpić naprzód, lecz trzyma w skrzepowaniu aż do śmierci” (Or. IX, 116).

ści, zła i błędnych doktryn, ale sam poddawał się przewodnictwu Boskiego Logosu. Stąd też Grzegorz charakteryzuje go słowami: „sam pełnił rolę tłumacza” spraw boskich, „wyjaśniał wszystkie niejasności i zagadki”¹³⁷. I dalej: „Dlatego nic nie było dla nas niejawnego, nic ukrytego ani niedostępnego, przeciwnie [...] mogliśmy się wszystkim interesować, wszystko badać, wszystkim się napęłniać i korzystać do syta z dóbr duchowych”¹³⁸.

To właśnie zdolność rozpalania ciekawości, zachęcania do intelektualnych poszukiwań i kształtowania twórczego podejścia do nauki stanowiła wyróżnik szkoły Orygenes w Cezarei Palestyńskiej. Ostatecznie to on nauczał, że tylko człowiek wolny w myśleniu, który zna i „poznaje samego siebie”, może sięgnąć gwiazd.

Nie dziwi zatem, że opuszczenie szkoły Orygenes jawi się Grzegorzowi jako głęboka strata – niemal jak wygnanie z raju poznania¹³⁹, analogiczne do skutku upadku pierwszych ludzi. Tęsknota za miejscem, w którym możliwe było swobodne badanie, pytanie i rozważanie, pozostaje żywa w jego wspomnieniach. Thaumaturgos opisuje czas spędzony u Orygenes jako okres autentycznej intelektualnej rozkoszy¹⁴⁰ – intensywnego, wewnętrznego rozwoju, który pozostawił trwałe ślady w jego duchowej biografii.

Jednakże ta utrata, choć na pozór bolesna, nie oznacza dla Grzegorza zerwania z procesem poznania. Przeciwnie, staje się impulsem do dalszych poszukiwań i samodzielnego kształtowania myśli. Ostatecznie więc to doświadczenie potwierdza ponadczasową prawdę: edukacja nie polega jedynie na przyswajaniu informacji, lecz przede wszystkim na formowaniu zdolności krytycznego myślenia, kształtowaniu etycznej postawy i nieustannym dążeniu do mądrości.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956.
Biblia pierwszego Kościoła, tłum. R. Popowski, Warszawa 2023.
Bielawski K., Wprowadzenie, w: Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenes*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1998, s. 7–37.
Cicero Marcus Tullius, *Tusculanae Disputationes*, ed. M. Pohlenz, Leipzig 1917.
Ciceron, *Rozmowy tuskulańskie*, w: *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Śmigaj, t. III, Warszawa 1961.
Dewey J., *Demokracja i edukacja*, tłum. Z. Kwieciński, Warszawa 2002.

¹³⁷ Or. XV, 174.

¹³⁸ Or. XV, 182.

¹³⁹ Por. Or. XVI, 186.

¹⁴⁰ Or. XVI, 184.

- Epiphanius of Salamis, *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book II and III (Sects 47–80, De Fide)*, tłum. F. Williams, Leiden 2013.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, tłum. A. Lisiecki, Kraków 1993.
- Focjusz, *Biblioteka*, tłum. O. Jurewicz, t. 1, Warszawa 1986.
- Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987.
- Gregorius Thaumaturgus, *In Origenem oratio panegyrica*, w: *Patrologia Graeca* 10, ed. J.P. Migne, 1863.
- Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesesa*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1998.
- Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa o Orygenesie*, w: św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1967.
- Hieronim św., *Listy do Eustochium*, tłum. B. Degórski, Tyniec 2022.
- Hieronimus, *Epistulae*, w: *Corpus Christianorum Series Latina* (CCSL), t. 55–56, ed. I. Hilberg, Turnhout 1996.
- Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, w: *Apologia – Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926.
- Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. L. Misiarczyk, Warszawa 2012.
- Kandel E., *In Search of Memory: The Emergence of a New Science of Mind*, New York 2007.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiary*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.
- Laertios Diogenes, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olaszewski, Warszawa 1988.
- Legutko R., *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Poznań 2013.
- Locke J., *Mysli o wychowaniu*, tłum. F. Wnorowski, Wrocław–Kraków 1959.
- Locke J., *O rozumie ludzkim*, tłum. W.M. Kozłowski, Warszawa 1921.
- Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986.
- Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986.
- Orygenes, *List Orygenesesa do Grzegorza Cudotwórcy*, w: Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesesa*, tłum. K. Augustyniak, Kraków 1998.
- Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996.
- Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986.
- Pausanias, *Description of Greece, Phocis and Ozolian Locri*, „Perseus Tufts”, www.perseus.tufts.edu [dostęp: 3 marca 2025 r.].
- Pauzaniasz, *U stóp boga Apollona. „Wędrówki po Helladzie”*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, H. Podbielski, Wrocław–Warszawa 1989.
- Piaget J., *De la pédagogie*, Paris 1988.
- Plato, *Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet*, T. IV, Oxford 1954.
- Platon, *Fajdros*, tłum. L. Regner, Warszawa 1993.
- Platon, *Obrona Sokratesa*, w: tegoż, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1999.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1997.
- Puech A., *Historie de la Litterature grecque chretienne*, t. II, Paris 1928.

Suetonii Tranquilli C., *De vita Caesarum libros VIII et De grammaticis et rhetoribus librum*, ed. R.A. Kaster, Oxford 2016.

THE STUDENT IN THE CAVE AND THE ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΣΟΦΟΥ. EDUCATION AS A WAY OUT FROM PLATO'S CAVE

Summary

Contemporary education in Poland is struggling with a cognitive and axiological crisis, manifested in the fragmentation of knowledge, the erosion of the teacher's authority, and an instrumental approach to the educational process. The aim of this article is to present an alternative pedagogical concept through an analysis of the oldest model of education in the Christian tradition, reconstructed on the basis of Gregory the Miracle-Worker's *Oration of Praise*, with references to Origen's writings and doxographic sources. The author proposes to compare this concept with the Platonic myth of the cave, pointing to the analogy between the enslavement of the shackled and the situation of students functioning within a rigid, schematic educational system. At the center of this reflection is the figure of the teacher – a guide, who, referring to the Socratic method, leads the student towards self-knowledge and spiritual and intellectual maturity. The reconstruction carried out indicates the significant potential of the early Christian didactic model as a possible source of inspiration for contemporary pedagogical theory and practice.

Keywords: philosophical education, Plato's cave myth, Origen of Alexandria, Gregory the Wonder-Worker, Socratic method, master-student relationship, wise man pattern (παράδειγμα σοφοῦ), early Christianity

NOTA O AUTORIZE

Dr hab. Jacek ZIELIŃSKI, prof. UWrocław – filozof i teolog, Absolwent Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu oraz Uniwersytetu Wrocławskiego. Jest pracownikiem badawczo-dydaktycznym Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego. Od roku 2016 – kolejno: prodziekan ds. kształcenia Wydziału Nauk Społecznych UWrocław, prodziekan ds. studenckich tegoż Wydziału, a obecnie dyrektor Instytutu Filozofii UWrocław. Ponadto członek Komisji Bioetycznej działającej przy Wrocławskim Uniwersytecie Medycznym oraz Komisji Bioetycznej Instytutu Immunologii i Terapii Doświadczanej Polskiej Akademii Nauk we Wrocławiu. Od początku swej działalności naukowej i dydaktycznej zajmuje się badaniem i popularyzowaniem wiedzy na temat greckich źródeł filozoficzno-teologicznej myśli pierwszych filozofów chrześcijańskich.

Studia

OD INSTYNKTU DO CZYNU. REAKTYWNOŚĆ OSOBY NA TLE ŹRÓDEŁ „ADEKWATNEGO” FILOZOFOWANIA O CZŁOWIEKU KAROLA WOJTYŁY

ABSTRAKT

Niniejsze studium stanowi pogłębioną refleksję nad jednym z kluczowych (lecz nader często pomijanych w licznych opracowaniach) aspektów antropologii Karola Wojtyły – a mianowicie fenomenem reaktywności osoby ludzkiej usytuowanym na tle źródeł filozoficznej myśli dawnego Krakowskiego Kardynała. Podczas gdy zostało dobrze rozpoznane i wielokrotnie już przeanalizowane zagadnienie emotywności, niezwykle istotne miejsce w poprawnym i kompletnym rozumieniu natury osoby ludzkiej stanowi dynamizm somatyczno-wegetatywny. W przekonaniu Wojtyły odpowiada on bezpośrednio za to, co zachodzi w ciele, i tym samym – jak to ujmuje wspomniany Autor – „dzieje się” w człowieku. Zapewne dlatego „mechanizm” ten stanowi dla Wojtyły niejako „drugie ramie” jego rozważań antropologicznych prowadzących do zbudowania zrębów tzw. „antropologii adekwatnej”. Referowane w tekście wieloaspektowe analizy dynamizmu somatyczno-wegetatywnego, których dokonuje Filozof z Krakowa stanowią reinterpretację oraz swoiste dowartościowanie roli ludzkiej reaktywności. Dzięki temu zabiegowi nie jest ona rozumiana już tylko jako fizjologiczna zdolność organizmu do odpowiadania na bodźce, nie jest też w człowieku jedynie funkcją biologiczną, lecz autentycznie współtworzy przestrzeń, w której człowiek doświadcza siebie jako *suppositum* – podmiot i jednocześnie przedmiot działania. Wchodzi nadto w przestrzeń i całokształt komponentów czynu, który z kolei ujawnia osobę. Konkludując reaktywność, jest integralnym elementem osobowego „stawania się” (*fieri*) człowieka, a poniekąd jedną z przestrzeni realizowania się ludzkiej transcendencji.

Praca złożona jest z dwóch bloków. W jej pierwszej części przedstawione zostały filozoficzne źródła antropologii Wojtyły – od mistyki św. Jana od Krzyża, przez tomizm, fenomenologię Maxa Schelera, aż po etykę Immanuela Kanta. Ukazano też, jak Krakowski Kardynał dokonuje sprawnej syntezy tych nurtów, tworząc własną realistyczno-fenomenologiczną koncepcję osoby.

Część druga opracowania koncentruje się już na szczegółowej analizie samej reaktywności jako kluczowym wektorze somatyczno-vegetatywnego dynamizmu osoby. Choć zazwyczaj nieuświadomiona realnie „współuczestniczy” w integracji osoby w czynie, a tym samym w jej samorealizacji i przekraczaniu siebie. Autor wskazuje, że nawet fizjologiczne procesy, takie jak „czucia” czy odruchy, finalnie mają olbrzymie znaczenie dla rozwoju osoby, ponieważ są wpisane w jej strukturę i potencjalność. W tym kontekście ciało człowieka nie jest jedynie organizmem i narzędziem, lecz współtworzy osobę jako byt moralny i duchowy.

Słowa kluczowe: Karol Wojtyła, reaktywność, dynamizm vegetatywny, czucia, fizjologia, somatyka, doświadczenie ciała, transcendencja, *fieri*, człowiek, osoba ludzka

WPROWADZENIE

Współczesne myślenie o człowieku i świecie charakteryzuje ogromny chaos ideowo-pojęciowy. Dlatego konkurujące ze sobą poglądy i teorie antropologiczne do tego stopnia zagłuszają naszą samowiedzę, że właściwie nie umiemy sobie odpowiedzieć, kim jesteśmy. Nie jesteśmy w stanie określić również naszej natury ani też odczytać sensu bycia człowiekiem. W dodatku niektóre podszyte programowym sceptycyzmem nurty ideowe nie tylko negują zasadność stawiania takich pytań, ale także otwarcie deprecjonują wszelką myśl odnoszącą się do możliwości uzyskania odpowiedzi na „pytanie o człowieka”, proklamując w ten sposób tzw. „filozofię słabą”, a nawet swego rodzaju filozoficzny „kult absurdu”¹.

U podstaw tego, co obecnie najbardziej rujnuje wielowiekową kulturę intelektualną oraz zbudowaną na jej zrębach cywilizację Zachodu, leży niewątpliwie panosząca się dyktatura relatywizmu. Będzie to także ujawniający się w swoich różnych postaciach neomarksizm, dalej – mentalność postmodernistyczna i powiązany z nią pełzający „genderyzm”. I to właśnie w takiej – niezwykle toksycznej i niebezpiecznej – przestrzeni światopoglądowej i filozoficznej toczy się obecnie arcyważny, współczesny „spór o człowieka”; „spór o sam sens jego istnienia, a przez to samo o naturę, znaczenie i przeznaczenie jego bytu”². Co cie-

¹ Por. A. Siemianowski, *Antropologia filozoficzna*, Gniezno 1996, s. 10; zob. w związku z tym: J. Galarowicz, *Być ziarnem pszenicznym. Nowa książeczka o człowieku*, Kęty 2006, s. 19–20.

² Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, (seria: Człowiek i moralność, cz. IV, red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek), Lublin 1994, s. 374. Uzasadniając i poszerzając tę konstatację, Wojtyła dopowiadał: „Na tle wielkiej dyskusji światopoglądowej w Polsce [i nie tylko w Polsce – P.M.] stało się jasne, że to nie sama

kawe spór ten – wbrew obiegowym opiniom – wcale nie zakończył się z chwilą tzw. „Jesieni Ludów”, czyli upadku komunizmu oraz marksizmu w krajach dawnej Europy Wschodniej. Niestety ten spór trwa również i dziś, przybierając coraz nowsze i coraz bardziej niebezpieczne, bo często mocno zawoalowane rozmaitymi „poprawnościami” odsłony³. Dlatego tak ważna jest nie tylko nieustanna, ale też i maksymalnie rzetelna refleksja nad człowiekiem.

Nie bez znaczenia jest tutaj fakt, iż z filozoficznymi „urojeniami” oraz aberracjami przywoływanych wyżej projektów czy koncepcji w najbardziej zdecydowaną i bezkompromisową polemikę wchodzi stojący na straży obiektywnej prawdy o człowieku chrześcijański personalizm. Jest to współczesny nurt myślowy skoncentrowany na człowieku ujmowanym jako osoba, którego jednym z najwybitniejszych przedstawicieli – obok m.in. Jacquesa Maritaina, Émmanuela Mouniera, Paula Ricoeura, Henriego de Lubaca czy Romano Guardiniego – był Polak, dawny krakowski kardynał, Karol Józef Wojtyła (1920–2005)⁴.

I można tutaj chyba zaryzykować stwierdzenie, iż „opatrznościowo” – tzn. dzięki Boskiemu zrządzeniu – gdy 16 października 1978 r. myśliciel ten został wybrany głową Kościoła Rzymskokatolickiego, niemal natychmiast uprawiany przez niego personalizm stał się również oficjalnym „językiem” jego papieskiego nauczania. Zyskując w ten sposób iście międzynarodowe „zasięgi”, siłą rzeczy niejako dosłownie „wszedł pod strzechy”⁵. Mało tego, dość szybko stało się jasne, że uważne zgłębianie i przyswajanie wielu antropologicznych tez nauczania papieskiego domagać się zaczęło nie tylko znajomości samej teologii oraz kerygmatu chrześcijańskiego, ale także zapoznania chociażby zrębów „antropologii adekwatnej”, czyli właśnie „Wojtyłowskiego personalizmu”⁶. To bowiem, co

kosmologia czy filozofia przyrody, ale właśnie antropologia filozoficzna i etyka – wielki i podstawowy zarazem «spór o człowieka» – znajdują się w centrum uwagi”. Tamże, s. 375.

³ Por. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000, s. 4; zob. także: P. Mrzygłód, *Transcendencja osobowa – jako horyzont ujawniania i aktualizowania się ludzkiej emotywności. Uwagi na marginesie „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*, „Studia Teologiczne. Białystok–Drohiczyń–Łomża” 2022, nr 40, s. 11.

⁴ Por. J. Galarowicz, *Karol Wojtyła. Myśl o człowieku*, Kraków 2014, s. 7. Dla ujednolicenia cytowania w toku niniejszego studium będziemy posługiwali się formułą: „kard. Karol Wojtyła”, mimo że wiemy, iż do 1958 r. publikował jako „ks. Karol Wojtyła”; od 1958 do 1967 r. jako „bp Karol Wojtyła”, w latach 1967–1978 jako „kard. Karol Wojtyła”, zaś od 1978 r. już jako „papież Jan Paweł II”.

⁵ Por. tenże, *Być ziarnem...*, dz. cyt., s. 19.

⁶ Por. tenże, *Karol Wojtyła...*, dz. cyt., s. 7–8; por. także: I. Dec, *Podmiotowość osoby w ujęciu Karola Wojtyły. Z filozoficznego „zaplecza” encyklik Jana Pawła II*, „Colloquium Salutis” 1983, nr 15, s. 153–154.

pośród wielu doskonałości znamionowało i pozycjonowało osobę Jana Pawła II jako papieża, to nie tylko fakt, iż był on Polakiem (nadto pierwszym od kilkuset lat papieżem nie-Włochem), ale także to, iż był to papież, który był wieloletnim dydaktykiem i akademickim filozofem. Mało tego, właściwie cała jego przedpapieska działalność naukowa – gdyby się jej dobrze przyjrzeć – w dużej mierze poświęcona była filozofii, którą Wojtyła uprawiał głównie pod postacią antropologii i etyki. I właśnie w tym sektorze myśl ta, również dzisiaj, jest znacząca i w dużej mierze niezwykle oryginalna⁷. Pretenduje ona tym samym do wąskiego, elitarnego grona jednej z najbardziej komplementarnych koncepcji człowieka, jakie powstały w XX wieku.

Jest to ze wszech miar osobliwa metafizyka człowieka, bo wyznaczana i określana nie tylko przez arystotelizm i filozofię bytu Akwinaty, ale także przez szerokie analizy doświadczenia moralnego wpisujące się w schelerowską fenomenologię ludzkiego czynu i niemal kontemplacyjne ujęcie prawdy⁸. Dzięki tym i innym niezwykle istotnym walorom wojtylianizm stanowi – jak już wspomnieliśmy – istotny wkład w rozwój współczesnej filozofii, szczególnie w kontekście ontologicznych, etycznych i aksjologicznych rozważań nad naturą ludzkiego działania. Ponieważ właściwie cały antropologiczno-etyczny „projekt” Kardynała Wojtyły zmierzał zasadniczo do udzielenia odpowiedzi na trzy arcyfundamentalne dla każdej rzetelnej filozofii człowieka pytania, mianowicie: *Kim jest człowiek? Jak działa? Jakie jest jego ostateczne przeznaczenie?*⁹

Pośród licznych badawczych rozważań omawianego w toku niniejszej pracy Krakowskiego Myśliciela – pośród jego dociekań poświęconych istocie i naturze osoby ludzkiej podejmowane są najczęściej dwa, niezwykle doniosłe zagadnienia. Wydaje się, że bez ich wyświeatlenia i zrozumienia nie da się poprawnie zrozumieć ani filozoficznego przesłania Wojtyły, ani też zgłębić i docenić przełomowości jego myśli. Są nimi niełatwe (pomijając oczywiście – *sui generis* – język naszego autora) kwestie związane z analizą funkcjonalną ludzkiej emotywności i reaktywności¹⁰. Jeśli bowiem rzeczona emotywność odnosiłaby

⁷ Por. I. Dec, *Wprowadzenie*, w: *Wokół filozofii Kardynała Karola Wojtyły*, red. tenże, Wrocław 1998, s. 9; zob. w związku z tym: J. Galarowicz, *Imię własne człowieka. Klucz do myśli i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 55.

⁸ Z. Zdybicka, *Wojtyła Karol Józef*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2011, s. 827.

⁹ Por. R. le Trocquer, *Kim jestem ja – człowiek? Zarys antropologii chrześcijańskiej*, tłum. O. Scherer, Paris 1968, s. 9–10; por. także: Z. Zdybicka, *Wojtyła Karol...*, art. cyt., s. 827.

¹⁰ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 265. Odnosząc się do powyższej kwestii, Wojtyła pisze: „Pragniemy scharakteryzować dynamizm psychiczny – a pośrednio i potencjalność psychiczną człowieka – wskazując na emotywność jako na rys najbardziej zna-

się do naturalnej zdolności człowieka, do wsobnego i twórczego przeżywania oraz wyrażania emocji kształtujących jego relacje z otaczającym światem – to reaktywność – zdecydowanie rzadziej analizowana przez komentatorów myśli Wojtyłowskiej – dotyczyłaby już samego sposobu, w jaki ów człowiek organicznie odpowiada na bodźce zewnętrzne, zarówno te na poziomie fizycznym, jak i psychicznym. Byłaby również „kluczem” do rozwiązania skomplikowanej kwestii ujawniającej się w pytaniu: *Jak właściwie istota ludzka interioryzuje i jak „wynosi” ten typ niemal wyłącznie fizjologicznej aktywności na metafizyczny i aksjologiczny poziom osoby?*

Stąd być może intrygująca, a dla niektórych nawet nieco „prowokacyjna” formuła przewodnia (tzn. zapowiedź) tytułu niniejszej rozprawy, mianowicie *Od instynktu do czynu*. A jeśli do „czynu” – to posługując się tokiem filozoficznego myślenia dawnego Kardynała z Krakowa – stąd już tylko przysłowiowy krok do samej „osoby”. Wszak ta ujawnia się i realizuje nie inaczej, jak właśnie poprzez transcendencję i czyn. Mało tego, podobnie jak czyn staje się swoistą „osobofanią” – to w osobofanii tej uczestniczy również (zawierający się w czynie) kosmos niezliczonych somatycznych doznań, wrażeń i wrażliwości, który stanowi nieodłączny element „poziomej” tzn. fizjologicznej charakterystyki osoby. Proces ten dokonuje się nieprzerwanie tak w wymiarze aktualnym, jak i potencjalnym. Stając się tym samym – jak z dumą podkreśla Wojtyła – „wielkim posagiem natury ludzkiej, wielkim jej bogactwem”¹¹.

Obserwowalny na tym polu, i nieco zaskakujący, brak szczegółowych opracowań sprawił, że pierwszorzędnym celem niniejszego studium czynimy właśnie ów szczególny fenomen reaktywności osoby ludzkiej. Podejmując się zatem zadania prześledzenia tejże kwestii, odniesiemy się do rzeczony problematyki dwutorowo. Najpierw – w części pierwszej – metodą metodologicznego wyświeślenia źródeł „adekwatnej” filozofii Wojtyłowskiej oraz wskazania ich doniosłości. Zdajemy sobie bowiem sprawę, że sama jedynie prezentacja szczegółowych badań antropologicznych Krakowskiego Kardynała bez przybliżenia jego syl-

mienny dla tego dynamizmu oraz potencjalności. [...] Do unaocznienia istotnej różnicy, jaka zachodzi pomiędzy dynamizmem somatycznym a psychicznym, może bardzo dopomóc samo porównanie wyrażen: «reakcja–emocja», «reaktywność–emotywność». O ile – jak pisze Wojtyła – w pierwszym wypadku zachodzi poruszenie [czysto – P.M.] somatyczne, które nie przekracza w niczym potencjalności ludzkiego ciała, to natomiast już w emocji i emotywności potencjalność ta zostaje zasadniczo przekroczona”. Tamże, s. 265–266. Na innym zaś miejscu nasz Autor dodaje: „Taką właśnie charakterystykę dynamizmu psycho-somatycznego człowieka zamierzamy stworzyć, przypisując mu reaktywność, a zarazem emotywność, przy czym reaktywność bardziej odpowiadałaby somatyce, zaś emotywność – psychice”. Tamże, s. 240.

¹¹ Tamże, s. 275.

wetki naukowej i odkrycia filozoficznej „metryki” może być nie tylko niepełna, co wręcz chwilami nawet niezrozumiała. Wszak każdą filozofię człowieka trzeba wyjaśnić zarówno w jej odniesieniu przedmiotowym, jak i miejscu w historii. Innymi słowy zobaczyć, skąd i dokąd zdąża jej autor i jakie przyświecają mu cele. Dlatego zakładamy, że nie będzie od rzeczy wyraźne wskazanie na pewne aspekty myśli klasycznej, nowożytnej oraz współczesnej, które uczyniły Wojtyłowską antropologię tak ważną i, mimo upływu czasu, wciąż aktualną. Część drugą studium wypełni zasadniczy dla całej rozprawy blok rozważań będący próbą analitycznego ujęcia i zreferowania problematyki ludzkiej reaktywności. Obejmie on sześć mini-paragrafów podejmujących – w kluczu myślowym Wojtyły – kolejne kwestie na drodze opisanego i rozumiejącego wyjaśnienia natury oraz istoty dynamizmu somatycznego, jak też ukazania jego niepośledniej roli w spełnianiu i transcendencji osoby. Charakterystyki te zakończone będą odniesieniem mechanizmów biologicznych oraz fizjologii człowieka (tzn. tego, co heurystycznie „dzieje się” w człowieku) do procesu integracji podmiotu ludzkiego najpełniej ujawniającego się w świadomym już działaniu – w czynie. Inaczej rzecz ujmując, do „przestrzeni”, w której – w opinii Krakowskiego Kardynała – istota ludzka najmocniej doświadcza i przeżywa siebie.

Bez tego odniesienia nie sposób sensownie dowieść głębi „zakorzenienia” reaktywności w ludzkiej naturze rozumnej, a także psychofizycznej podmiotowości człowieka. Ponieważ – jak podpowiada nam wybitny polski fenomenolog, Roman Ingarden – człowiek, który od zawsze łączy w sobie „dwa światy”: „świat biologii” oraz transcendujący go nieustannie „świat ludzkiego ducha”, dzięki świadomości i swojemu psychizmowi stanowi w całym kosmosie fenomen wyjątkowy i niepowtarzalny. Stąd jego prawdziwa natura polega na nieustannym wysiłku przekraczania granicy zwierzęcości, która w nim tkwi, oraz wyrastaniu ponad nią swoim „człowieczeństwem”¹². Gdy przyjrzymy się bliżej tej kwestii, zauważymy, że w tę arcyważną dla wszelkich rzetelnych studiów nad człowiekiem intuicję ucznia Edmunda Husserla doskonale wpisuje się również filozoficzny „projekt” innego wybitnego „krakowianina” – kard. Wojtyły. Jest to myśliciel, o którym już dzisiaj mówi się otwarcie, że podobnie jak Arystoteles i Kant „należy on [Wojtyła – P.M.] do dziedzictwa ludzkości – nie tylko dziedzictwa chrześcijaństwa”¹³. A jego intelektualne dokonania wykraczają zdecydowanie poza epokę, w której żył i tworzył.

¹² Zob. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 2003, s. 25.

¹³ F. Adornato, *Myśl Wojtyły: ustrząs filozoficzny? Z Ferdinandem Adornato, Przewodniczącym Komisji Kultury, Edukacji i Nauki w Parlamencie Republiki Włoskiej, redaktorem naczelnym dwumiesięcznika „Fondazione Liberał” – rozmawia ks. Alfred Wierzbicki*, „Ethos” 2002, nr 3–4,

1. FILOZOFICZNA DROGA WOJTYŁY – ŹRÓDŁA I INSPIRACJE

1.1. ORYGINALNOŚĆ I DONIOSŁOŚĆ FILOZOFICZNEGO „PROJEKTU” WOJTYŁY

Odnosząc się do specyfiki swoich wieloletnich studiów nad człowiekiem, nad ludzką naturą oraz istotą, Wojtyła na kartach *opus* zatytułowanego *Osoba i czyn* przekonywał, że współczesny człowiek – chyba jak nigdy dotąd – oczekuje nie tylko swojej wnikliwej analizy, a także nowej syntezy, która wcale nie jest łatwa. Okazuje się bowiem, że wielki odkrywca praw oraz tajników przyrody, sam musi być nieustannie odkrywany na nowo¹⁴. Odkrywana musi być i opisywana w zupełnie nowym kluczu hermeneutycznym także jego dwoista natura. W tym sensie nasz autor pisał: „Otóż żyjemy w epoce, w której mówi się o człowieku jako o «istocie nieznannej». Istota nieznaną, a zatem do odkrycia. Takie postawienie sprawy jest następstwem przyjętej metody dociekań”¹⁵. Była to metoda na tyle nowa, że nieużywana jeszcze na terenie chrześcijańskiej antropologii.

Mowa tutaj o intuicyjnym uchwyceniu istoty rzeczy, o zasadzie wglądu ejdetycznego i bezzakołazeniowego doświadczenia, czyli kwestiach, które – zdaniem Krakowskiego Kardynała – leżą u podstaw nie tylko studiów fenomenologicznych, ale i wszelkiego humanizmu. Stąd – tłumaczył dalej – podjęte „badania doświadczałne muszą go [człowieka – P.M.] odkryć w nowy sposób, aby zadośćuczynić przyjętej metodzie. Muszą go odkryć dokładniej i pełniej”¹⁶. To właśnie zadanie stanowi fundament programu, który nasz autor z czasem nazwał programem „antropologii adekwatnej” – bo tak ostatecznie dookreślał budowaną przez siebie filozoficzną i etyczną teorię człowieka¹⁷. Co ciekawe,

s. 274. „W postaci Wojtyły – głosi *explicite* F. Adornato – widzę nie tylko wielkiego papieża, ale również jedyne prawdziwego etyka w erze nihilizmu. Świat mógłby tak wiele utracić, gdyby wpływ myśli Wojtyły został ograniczony jedynie do katedr uniwersytetów katolickich. Uważam, że powinien być słuchany i komentowany na wszystkich uniwersytetach”. Tamże.

¹⁴ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 69.

¹⁵ Tenże, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, „Znak” 1951, R. 27, nr 1–2, s. 6 oraz tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 387–388; zob. w związku z tym: A. Carrel, *Przedmowa*, w: tenże, *Człowiek istotą nieznaną*, tłum. R. Świętochowski, Kraków 1938, s. XI–XVI.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Należy zauważyć, że Wojtyła od samego początku swojej drogi naukowej dążył samodzielnie i w sposób syntetyczny do wypracowania własnego rozumienia człowieka. Dlatego już w jego pracy doktorskiej wyłaniają się zasadnicze zręby tzw. „antropologii adekwatnej”. Jest to – jak później wyzna – taka antropologia, która stara się zrozumieć i tłumaczyć człowieka w tym

propozycja ta wciąż pozostaje żywa i nadal niezwykle inspirująca – i to nie tylko na terenie polskiej myśli antropologicznej. Świadczy o tym chociażby tylko ilość niekończących się kolejnych jej analiz i komentarzy, w który to zbiór nieudolnie wpisuje się również niniejsze studium. Powodów tego zjawiska jest zapewne wiele, ale najistotniejszym wydaje się być fakt, że dla wielu badaczy stała się ona, być może nie najłatwiejszym w odbiorze, ale z pewnością niezwykle ciekawym i cennym ujęciem wciąż niezgłębionej do końca tajemnicy ludzkiego bytu. Ujęciem – jak podpowiada bp Ignacy Dec – na tyle odkrywczym, oryginalnym i inspirującym, że zwyczajnie warto do niego wracać za każdym razem, gdy próbuje się sensownie rozwiązać problem oraz „zagadkę człowieka”¹⁸. Nie jest to opinia w żaden sposób na wyrost i nie jest też odosobniona, albowiem – jak pisze w swej pracy włoski filozof i komentator myśli Wojtyły, Rocco Buttiglione – „troska o człowieka” zajmowała w myśli i nauczaniu naszego Autora zawsze miejsce centralne, a „jego dzieło w wielu aspektach pozostaje niedokończzone. Wskazuje jednak wyraźnie na drogi, wysuwa hipotezy badawcze, zapoczątkowuje analizy i otwiera horyzonty. W związku z tym domaga się ciągłej hermeneutyki, ustawicznego rozwoju oraz twórczych kontynuacji”¹⁹. Tych na szczęście nie brakuje, mimo iż od pamiętnej śmierci Wojtyły – Jana Pawła II mija właśnie 20 lat.

Wszystkie te analizy oraz opracowania, chociaż wielorakie, mają jedną wspólną cechę: pokazują jasno, że choć autora „antropologii adekwatnej” nie ma już fizycznie wśród nas, to w studiach, które po sobie zostawił, aż do dzisiaj uparcie dąży on do realnego i integralnego rozumienia człowieka. Przez ten fakt staje w opozycji do wszelkich idealistycznych i fragmentarycznych wizji dekonstruujących i degradujących byt ludzki, które – co pokazuje choćby najnowsza

co istotowo ludzkie – a więc poprzez nazwanie go jego własnym imieniem. Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, t. 1, Lublin 2001, s. 51. Na temat wspomnianej metody badawczej Wojtyły pisali m.in. Wojciech Chudy, Mieczysław Gogacz, Stanisław Kamiński, Mieczysław Albert Krapiec, Antoni Bazyli Stępień, Tadeusz Styczeń, Andrzej Szostek czy Józef Tischner.

¹⁸ Zob. I. Dec, *Przedmowa do wydania trzeciego*, w: tenże, *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława Alberta Krapca OP i kard. Karola Wojtyły*, Wrocław 2011, s. 9–10.

¹⁹ R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Lublin 1996, s. 421; zob. w związku z tym: G. Weigel, *Świadek nadziei*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 2000, s. 223. Zob. w związku z tym: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 337–338. W *Słowie końcowym* pointującym studium Wojtyła pisze następująco: „Zdajemy sobie sprawę z tego, że próba ta jest nie wykończona, jest tylko zarysem, a nie dojrzałą koncepcją. [...] Te dwie sprawy wypadało jeszcze wyjaśnić. Po ich dopowiedzeniu autor uważa, że może na razie zamknąć swe rozważania na temat osoby i czynu”. Tamże.

historia – wielokrotnie bywały zarzewiem niebezpiecznych ideologii, a nawet wojen. Wojtyła czynił to wszystko właściwie w jednym tylko celu, aby – jak to swego czasu ujął Józef Tischner – „rozumieć owego człowieka poprzez to, co najbardziej [w nim – P.M.] ludzkie”²⁰, a nie poprzez abstrakcyjne kategorie wzięte z jakiejś totalnie „pozaludzkiej” rzeczywistości. Jedynie bowiem taka antropologia, jak to deklarował zresztą sam Wojtyła, „pozostaje [...] na gruncie istotowo «ludzkiego» doświadczenia człowieka, opierając się redukcjonizmowi typu przyrodniczego, który często idzie w parze z [skrajnie bezkrytycznym – P.M.] ewolucyjnym rozumieniem początków człowieka”²¹.

Najprawdopodobniej właśnie przez ten szczególny fakt Wojtyłowska myśl o człowieku prezentuje się jej odbiorcom jako wielowątkowa metafizyka i jednocześnie fenomenologia istoty ludzkiej ujawniająca się w niezwykle dynamicznym horyzoncie jej osobowego działania. Do tego wszystkiego należy koniecznie dodać, że jest to również współczesna filozofia człowieka, której autorem jest nie tylko wytrawny nauczyciel akademicki, ale także kolejno: prezbiter, biskup, kardynał, papież, a dzisiaj (tj. od 27 kwietnia 2014 r.) nadto święty Kościoła Rzymskokatolickiego²². Spuścizna, którą po sobie zostawił, to dzieło, które swoje powstanie oraz „synkretyczny” (w najlepszym tego słowa znaczeniu) charakter zawdzięcza także unikalnemu, jak na owe czasy, klimatowi intelektualnemu, jaki stwarzała wówczas uczonym Lubelska Szkoła Filozoficzna, której Wojtyła był jednym z filarów²³.

²⁰ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, s. 109.

²¹ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę...*, dz. cyt., s. 51.

²² Por. P. Mrzygłód, *Ludzka emotywność oraz jej usytuowanie w kontekście ustaleń „antropologii adekwatnej” kard. Karola Wojtyły*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 2021, R. XVII, s. 112; zob. w związku z tym również: T. Płużański, *Personalizm Jana Pawła II*, „Człowiek i Światopogląd” 1988, nr 10, s. 23. Odnosząc się do powyższej kwestii, Tadeusz Płużański pisze następująco: „W 1978 r. zdarzyło się za jego sprawą [tzn. K. Wojtyły – P.M.] po raz pierwszy, że papieżem został profesjonalny filozof, który nie tylko ukończył studia filozoficzne, ale był nauczycielem akademickim w zakresie filozofii w stopniu docenta i kierownikiem katedry w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim”. Tamże.

²³ Zob. A. Maryniarczyk i M.A. Krapiec, *Lubelska Szkoła Filozoficzna*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2005, s. 537 i 543. Wiele uwagi w ramach badawczego programu Lubelskiej Szkoły Filozoficznej poświęcono również zagadnieniom antropologiczno-etycznym. Studia w tej dziedzinie podjęto szczególnie wtedy, gdy w prace szkoły włączył się Wojtyła, który dążył do ściślejszego związania zagadnień etycznych z antropologią i metafizyką. Dzięki jego analizom zagadnienia etyki klasycznej zostały wówczas wzbogacone o elementy metody fenomenologicznej. Por. tamże; zob. również: I. Dec, *Przedmowa*, w: J. Czarny, *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości*, Wrocław, 1994, s. 8; zob. w związku z tym również liczne artykuły prasowe, m.in.: *Lubelska Szkoła Filozoficzna – zbiór postaci najwybitniej-*

W ramach tworzenia owej Szkoły nasz autor od samego początku swej filozoficznej i akademickiej działalności zdecydowanie opowiadał się za zwróceniem się – w celu pełnego zrozumienia, kim jesteśmy i jak funkcjonujemy – nie tylko ku sprawdzonym ustaleniom zapoznanej już tradycyjnej metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej, ale również ku „nowemu”, czyli sferze emotywnej i przeżyciowej. Głównie za sprawą studiów „rewolucyjnych” odkryć Maxa Schelera. Wszystko to krystalizowało się – jak swego czasu napisał Mieczysław A. Krąpiec OP – dzięki postawieniu przez Krakowskiego Filozofa zupełnie nowych akcentów związanych z dokładną analizą istoty samego przeżycia moralnego. Owa analiza pozwoliła bowiem jaśniej zobaczyć sam podmiot bytu moralnego – i to nie tyle w przyporządkowaniu do przedmiotu moralnego, ile w stosunku do osoby wyłaniającej z siebie akty, a przez to doskonalącej siebie²⁴. Dlatego też przywołany wyżej wybitny metafizyk lubelski, podkreślając niekwestionowane walory myśli Wojtyłowskiej, każdorazowo będzie wskazywał na wyrażenie jej *novum* – wykazując jednak przy tym, że jest to antropologia *sui generis*; „antropologia aspektowa”, ponieważ konstruowana przede wszystkim na „użytek” etyka i moralisty, a na końcu dopiero ontologa. Jest to zatem filozofia bytu ludzkiego, pozwalająca głębiej rozumieć człowieka jako nade wszystko podmiot moralności²⁵. Co w zasadzie nie powinno nikogo zbytnio dziwić, ponieważ sam Wojtyła niejednokrotnie przekonywał swoich interlokutorów, twierdząc, że właściwie „całe dzieje filozofii są widownią odwiecznego spotkania antropologii z etyką”²⁶.

Z tej właśnie przyczyny wieloaspektowy antropologiczny „projekt” Krakowskiego Kardynała będzie zawsze kojarzony z filozofią człowieka „o silnym zabarwieniu etycznym i przez ten aspekt zawsze będzie «przekraczał» metafizykę”²⁷. Czytamy o tym zresztą w programowym studium Wojtyły – *Osoba i czyn* – gdzie jego autor otwarcie głosi, iż właśnie ów „czyn stanowi szczególnie

szych, „Gość Niedzielny” – «Dodatek Lubelski», <https://lublin.gosc.pl/doc/6617100.Lubelska-Szkola-Filozoficzna-zbior-postaci-najwybitniejszych> [dostęp: 21 maja 2025 r.] oraz *Papież Jan Paweł II był naszym profesorem!*, „Gość Niedzielny” – «Dodatek Lubelski», <https://lublin.gosc.pl/doc/6576858.Papiez-Jan-Pawel-II-byl-naszym-profesorem> [dostęp: 21 maja 2025 r.].

²⁴ Por. M.A. Krąpiec, *Człowiek – suwerenny byt osobowy – w ujęciu K. Wojtyły (na marginesie „Osoby i czynu”)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1979, t. 22, nr 1–3, s. 65–71.

²⁵ Por. tenże, *Książka Kardynała Karola Wojtyły monografią osoby jako podmiotu moralności*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6, s. 57–58.

²⁶ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 60; zob. w związku z tym: W. Pieja, *Aktualność nauczania Jana Pawła II na temat „błędu antropologicznego”*, „Polonia Sacra” 2020, nr 2, s. 138 i 143.

²⁷ H. Piliś, *Antropologia filozoficzna neotomizmu*, Warszawa 2010, s. 141.

moment ujawniania osoby”²⁸. Ponadto właśnie czyn „pozwała nam najwłaściwiej wglądać w jej istotę i najpełniej ją zrozumieć”²⁹, stając się w ten sposób niejako „osobofanią” człowieka.

Postawa taka była zwróceniem się z otwartą przyłbicą ku unikalnemu doświadczeniu wewnętrznemu, innymi słowy, w kierunku tej osobliwej przestrzeni, w której fenomenologia najpełniej wyrażała się i realizowała swój program badawczy oraz wyjaśniający istotę bytu³⁰. Dopiero w następstwie tak przeprowadzonych działań wyczekiwany gmach zrozumienia podmiotowości człowieka – jak wielokrotnie podkreślał Krakowski Kardynał – może zostać poprawnie zbudowany³¹. Jednak dla dokonania tego musimy, łamiąc obowiązujące schematy myślowe i interpretacyjne, odważyć się do „kategorii przeżycia” pominiętej niestety przez klasyczną metafizykę człowieka. Krótko mówiąc, musimy wziąć także pod uwagę ludzką świadomość. Jak widzimy, nasz autor już na samym początku swej filozoficznej drogi przyjął określony, w tym wypadku „naoczny” (tj. oglądowy) porządek metodologiczny, którego trzymał się w swych analizach aż do samego końca³².

Wojtyła wskazał zatem na jedynie właściwy, w jego przekonaniu, tj. doświadczalny i fenomenologiczny „punkt wyjścia” realistycznej filozofii, której zresztą mienił się rzecznikiem. Ostatecznie bowiem – jak twierdził – każde przeżycie etyczne nierozzerwalnie wiąże się z działaniem i bez niego staje się po prostu czymś bezsensownym. To właśnie ów nierozzerwalny związek tych dwóch rzeczywistości nadaje im zwyczajnie sens. Wspominał o tym m.in. znakomity badacz myśli Wojtyły, Andrzej Półtawski, pisząc w swym eseju następująco: „Ten osobliwy punkt wyjścia poza nas samych jest oryginalnym ujęciem autora, jego korektą fenomenologii w ujęciu transcendentalem i jednocześnie oba-

²⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 59.

²⁹ Tamże.

³⁰ Por. A. Półtawski, *Filozoficzna droga Karola Wojtyły*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2013, t. 41, z. 1, s. 6.

³¹ Por. tamże, s. 13; zob. w związku z tym: K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2003, s. 18–20.

³² Por. P. Mrzygłód, *Emotywność w strukturze i naturze osoby. Próba rekonstrukcji jednego węzłowych zagadnień „zapomnianej” antropologii Karola Wojtyły*, „Społeczeństwo” 2025, nr 1, s. 26. W fenomenologii, szczególnie tej w rozumieniu E. Husserla, „naoczność” (*Anschauung*) stanowi jedno z kluczowych pojęć. Oznacza bezpośrednie, intuicyjne dane świadomości, które są dane dokładnie „tak, jak się jawią” i tylko tak – bez pośrednictwa teorii, jakichkolwiek założeń czy też interpretacji. W związku z tym jedynie to, co dane jest nam naocznie, może być źródłem wiedzy (prawdy). Wszystko inne musi być do niej sprowadzone.

leniem charakterystycznego dla niej idealizmu”³³. Niezwykle istotne jest tutaj jednak to, że wychodząc od tego owego momentu przeżyciowego, paradoksalnie nie dezertujemy z obiektywizmu i „nie opuszczamy rzeczywistości [...], ale znajdujemy się od razu w transcendentnej sferze ludzkiego działania dokonującego się w jak najbardziej realnym świecie”³⁴.

1.2. CZTERY „SPOTKANIA” – CZTERY RÓŻNE „FILOZOFIE” – JEDNA KOMPLETNA ANTROPOLOGIA

O źródłach oraz istocie antropologii filozoficznej Kardynała Wojtyły powiedziano i napisano już bardzo wiele. Jednak – jak pisze Dec – ilekroć do niej analitycznie wracamy, „wciąż nas ona absorbuje i wzywa do myślenia, wciąż zmusza do konfrontowania doświadczenia Wojtyły z naszym osobistym doświadczeniem człowieka i świata”. Ta filozoficzna wizja bytu ludzkiego wyrosła bowiem genetycznie „z integralnego doświadczenia człowieka, dlatego jest realistyczna i intersubiektywna, czyli po prostu obiektywna”³⁵. Podejmując się zatem zadania krótkiej chociażby tylko próby uchwycenia i uwydatnienia specyfiki myślenia Krakowskiego Kardynała, nie sposób nie odnieść się do jego filozoficznej drogi, którą przemierzył, na której realizował swój życiowy projekt i sam naukowo dojrzewał.

We wszystkich niemal badaniach nad filozoficznym dziełem Wojtyły zwraca się uwagę na jeden niezwykle istotny fakt – ten mianowicie, że jego poglądy antropologiczne i etyczne ukształtowały się w znacznej mierze pod ideowym wpływem czterech różnych i, na pierwszy rzut oka, wydawałoby się nie do pogodzenia kierunków myślowych, którym to nasz autor pozostał wierny aż do końca. Najpierw iberyjskiej mistyki św. Jana od Krzyża, dalej metafizyki Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, fenomenologii Schelera, a także myśli etycznej Immanuela Kanta, których osobliwej „syntezy” dokonał w ramach swojego filozoficznego *opus*³⁶. Warto zauważyć również, że niezwykle ważną rolę w tym

³³ A. Półtawski, *Filozoficzna droga...*, art. cyt., s. 12.

³⁴ Tenże, *Filozofia Karola Wojtyły a fenomenologia* (Referat wygłoszony podczas 48. Tygodnia Filozoficznego – Katolicki Uniwersytet Lubelski, 6–9 III 2006 roku, „Ethos” 2006, nr 4, s. 102.

³⁵ I. Dec, *Karola Wojtyły oryginalność filozofii człowieka*, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 18: *Wokół antropologii Karola Wojtyły*, red. A. Maryniarczyk, P. Sulenta, T. Duma, Lublin 2016, s. 41.

³⁶ Spotkanie Wojtyły z mistyką św. Jana od Krzyża i tomizmem miało miejsce już w czasie studiów filozoficzno-teologicznych w seminarium duchownym w Krakowie, a potem na rzymskim „Angelicum”. Z zakresu bowiem myśli św. Jana od Krzyża Autor nasz napisał najpierw pracę magisterską, a później doktorską. Z kolei żmudne – analityczne – studium nad filozofią (ety-

procesie naukowego „dojrzwania” oraz krystalizowania osobistego, „filozoficznego światopoglądu” odegrali w życiu Kardynała Wojtyły jego wielcy mistrzowie i przewodnicy, a niejednokrotnie także przyjaciele³⁷. Mowa tutaj przede wszystkim o wybitnym francuskim neotomiście – o Réginaldzie Marii Garrigou-Lagrange OP, który w sposób pasjonujący wprowadził Wojtyłę w myśl Akwinaty i św. Jana od Krzyża, a także o Ingardenie i innych fenomenologach z Krakowa, dzięki którym nasz autor zapoznał się z myślą Schelera i z filozofią nowożytną, a w szczególności z dokonaniem znakomitego Filozofa z Królewca³⁸. Wszystko to razem wzięte zaważyło na specyfice, bezprecedensowości oraz niebywalej „odwadze” nowatorskiego (jak na owe czasy i polską myśl chrześcijańską) filozofowania Wojtyły. Jak bowiem wspomina Wojciech Chudy – to „bardzo świadome odejście [Wojtyły – P.M.] od jednostronnie metafizycznego, obiektywnego i zewnętrznego spojrzenia na świat, jakby podmiot poznający był anonimowym i niezidentyfikowanym obiektem”³⁹, stało się w owym czasie przedmiotem nie tylko licznych dyskusji i polemik filozoficznych, ale i wyraźnych kontrowersji⁴⁰. Czemu Krakowski Kardynał niejednokrotnie musiał stawiać czoła, zwyczajnie broniąc i metody, jaką obrał, i uzyskanych dzięki niej ustaleń.

ką i antropologią) Maxa Schelera wiązało się już bezpośrednio z przygotowaniem rozprawy habilitacyjnej. Budując profil filozoficzny Kardynała Wojtyły, nietrudno zauważyć, jak bardzo „spotkanie” z Janową mistyką i Tomaszową metafizyką miało dla prowadzonych przezeń badań charakter w zasadzie afirmujący, natomiast szerokie studia nad filozofią Schelera oraz badania nad etyką Kanta wypełnione były dyskusjami i polemiką. Por. J. Galarowicz, *Imię własne...*, dz. cyt., s. 79; zob. w związku z tym np.: R. Buttiglione, *Myśl Karola...*, dz. cyt., s. 79–128; G. Hołub, T. Biesaga, J. Merecki, M. Kostur, *Karol Wojtyła*, (seria: Polska filozofia chrześcijańska XX wieku), Kraków 2019, s. 22–27; J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 14–82; J. Galarowicz, *Blask godności. O etyce Karola Wojtyły i nie tylko*, Kęty 2005, s. 53; J. Galarowicz, *Karol Wojtyła...*, dz. cyt., s. 22–24; J. Galarowicz, *Wojtyła – Tischner: kapłaństwo i myślenie*, Kęty 2016, s. 12–14; I. Dec, *Wprowadzenie...*, art. cyt., s. 10–13; I. Dec, *Karol Wojtyła...*, art. cyt., s. 41–58.

³⁷ Zob. w związku z tym: A. Dobrzyński, *Rola francuskich teologów w formacji intelektualnej Karola Wojtyły*, „Teologia w Polsce” 2021, t. 15, nr 1, s. 39–41.

³⁸ Por. R. Buttiglione, *Myśl Karola...*, dz. cyt., s. 79.

³⁹ W. Chudy, *Filozofia personalistyczna Jana Pawła II (Karola Wojtyły)*, „Teologia Polityczna” 2005–2006, nr 3, s. 224.

⁴⁰ Zob. związku z tym: A. Szostek, *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu kardynała Karola Wojtyły*, „Znak” 1980, R. 32, nr 3, s. 288–289. „Wspomnieć należy o pewnych uwagach, które nasuwa koncepcja antropologiczna kard. Wojtyły, zwłaszcza że jego myśl stała się przedmiotem dość wnikliwej krytyki, jaka miała miejsce w ramach głośniejszej dyskusji wokół *Osoby i czynu* w grudniu 1970 roku, w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Sporo miejsca w tej dyskusji zajmowały kwestie metodologiczne i teoriopoznawcze i choć bezpośrednio odnosiły się one do samej Wojtyłowskiej koncepcji doświadczenia człowieka, to jednak

1.2.1. SPOTKANIE Z MISTYKĄ ŚW. JANA OD KRZYŻA

Rekonstruując zatem sylwetkę naukową naszego autora, zauważamy, że bezdyskusyjnie pierwszą akademicką fascynacją, „pierwszą filozoficzną miłością” młodego jeszcze wówczas Wojtyły było jego intelektualne spotkanie z wielowątkową myślą szesnastowiecznego mistyka hiszpańskiego – karmelity – św. Jana od Krzyża. Jego osobą oraz dziełem – o czym zresztą sam wspominał – zainteresował się po raz pierwszy jeszcze jako osoba świecka pod wpływem wyjątkowej postaci w środowisku krakowskim, mianowicie Jana Tyranowskiego⁴¹.

Z czasem ta młodzieńcza fascynacja została usystematyzowana i rzetelnie pogłębiona o pełnowymiarowe studia akademickie na znakomitym rzymskim uniwersytecie – „Angelicum”.

Jak się z czasem okazało, to nie kto inny, ale właśnie św. Jan od Krzyża niezwykle mocno eksponujący w swych dziełach oraz osobistej wierze rolę przeżycia, pomógł z pewnością Wojtyłę w odkryciu i podmiotowego sensu, i świadomościowo-przeżyciowego charakteru osoby⁴². Nasz autor w jednej ze swoich prac tak później opisywał ten fenomen: „Święty Jan od Krzyża [...] wychodząc od momentu przeżycia, od momentu doświadczalnego, tłumaczy nam równocześnie, i to w sposób ogromnie przekonywający, bo współmierny – samą istotę tych przeżyć i doświadczeń”⁴³. Na pytanie zatem: co najbardziej ujęło młodego uczonego z Polski w myśli niezwykłego hiszpańskiego mistyka, to przede

wiele zastrzeżeń dotyczyło *mutatis mutandis* doświadczenia moralności. Stąd też M.A. Krapiec, J. Kalinowski i inni [swoje zastrzeżenia zgłaszał również wybitny polski tomista Stefan Świeżawski – P.M.] nie byli skłonni uznawać książki kard. Wojtyły za studium filozoficzne *sensu stricto*. Kalinowski podkreślał, że trudno uznać to studium również za zadowalającą próbę scalenia filozofii bytu i świadomości”. Tamże.

⁴¹ Wyjątkowej osobie krawca z Dębik – Jana Tyranowskiego – poświęcił Wojtyła swój pierwszy artykuł, który został opublikowany na łamach „Tygodnika Powszechnego”. Zob. tenże, *Apostoł*, „Tygodnik Powszechny” 1949, R. 5, nr 35(233), s. 8. Było to nad wyraz osobiste wspomnienie tej postaci, które zawierało również elementy autobiograficzne. Co ciekawe, w Krakowie, gdzie pamięć o Tyranowskim mimo upływu lat jest wciąż żywa, od osób starszych można wiele usłyszeć o jego życiu oraz duchowości. Chociaż człowiek ten nigdy nie otrzymał formalnego wykształcenia teologicznego, to posiadał jednak nadzwyczajnie głębokie wyczucie teologii oraz mistyczne doświadczenie wiary. Sam Wojtyła wspominał, że dla Tyranowskiego doktrynalne sformułowania, które powtarzał za różnymi podręcznikami, były przedmiotem jego codziennego doświadczenia wiary. W dziedzinie teologii interesowała go przede wszystkim teologia mistyczna – zwłaszcza wielcy mistycy karmelitańscy, czyli św. Jan od Krzyża, św. Teresa z Avila oraz św. Teresa od Dzieciątka Jezus. Ich religijnym przesłaniem dzielił się ze swymi rozmówcami – zwłaszcza z młodzieżą. Por. R. Buttiglione, *Myśl Karola...*, dz. cyt., s. 60–61.

⁴² Por. J. Galarowicz, *Wojtyła – Tischner...*, dz. cyt., s. 12.

⁴³ K. Wojtyła, *O humanizmie...*, art. cyt., s. 20.

wszystkim to – jak sugeruje w swym komentarzu Dec – eksperyencja, czyli „doświadczalna droga do odkrycia wnętrza człowieka”⁴⁴. Podążając tym kluczem, Wojtyła badawczo odkrył w człowieku dwie warstwy: zewnętrzną – cielesną (tj. uposażenie przyrodnicze, biologiczne), oraz warstwę wewnętrzną – duchową (czyli ludzkie wnętrze), która jest osnową bytu ludzkiego i tym, co wyróżnia go w świecie. Wszak to duch najbardziej stanowi o tym, że człowiek jest osobą. W ramach kolejnych analiz przyszły Krakowski Kardynał zdiagnozował „żywiół ludzkiego wnętrza”, dostrzegając w nim „splot duchowych sił, energii i uzdolnień, a nadto sferę, która ma wprawdzie charakter podmiotowy, przynależy do człowieka i jest w nim zakorzeniona, ale nie jest jednak dziełem człowieka. Jest ona bowiem doświadczana jako coś, co przerasta nasze naturalne możliwości, zdecydowanie wykracza poza nie i ma charakter daru”⁴⁵. Okazuje się, że ta nadnaturalna i nadprzyrodzona rzeczywistość to po prostu łaska Boża; innymi słowy mistyczne zakorzenienie człowieka w Trójjedynym Bogu.

Studiując myśl iberyjskiego mistyka i dosłownie pochłaniając kolejne jego dzieła, Wojtyła coraz bardziej upewniał się, że pełne odkrycie prawdy o człowieku tkwi w przekonaniu, że jest on – jak ujął to nasz autor – „bodaj jedynym przedmiotem [poznania – P.M.], który doświadczamy od zewnątrz i od wewnątrz”⁴⁶. Dlatego przez „doświadczenie wewnętrzne” zaczął on powoli rozumieć wszelkie przeżycia ludzkiej głębi, a także duchowy „ogład” tychże przeżyć i „towarzyszenie” im. Tutaj bowiem odsłania się najbardziej i jest nam po prostu dany psychiczny wymiar całego naszego bytu. Tutaj też obecna jest eksperyencja typu religijno-mistycznego, a także wewnętrzne pragnienie serca i umysłu dotyczące poznania istoty Boga, tutaj wreszcie ujawnia się głębia przeżycia mistycznego i kontemplacja. Wojtyła, analitycznie zgłębiając wszystkie te zagadnienia, zauważył jednak, że istnieje także i inne niezwykle osobliwe doświadczenie – zgoła odmienne od doświadczenia własnego wnętrza czy nawet doświadczenia zewnętrznego w postaci percepcji zmysłowej. Jest nim naturalne nam wszystkim „obcowanie z innymi ludźmi”, czyli doświadczenie osoby, doświadczenie drugiego człowieka⁴⁷ w całej jego niepoliczalnej godności i doniosłości.

W wyniku studiów nad dziełem św. Jana od Krzyża przyszły Krakowski Kardynał ujawnił się już jako początkujący fenomenolog, powoli zarysowujący

⁴⁴ I. Dec, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 10.

⁴⁵ Tenże, *Karola Wojtyły...*, art. cyt., s. 44; por. także: J. Stala, *Transcendencja osoby centralnym elementem antropologii Jana Pawła II*, „Polonia Sacra” 2005, nr 17, s. 212.

⁴⁶ K. Wojtyła, *O humanizmie...*, art. cyt., s. 6.

⁴⁷ Tamże, s. 6 i 12; zob. w związku z tym: J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 17.

coraz bardziej własną, adekwatną antropologię. Jej podstawowa zasada głosiłaby, iż osnową bytu ludzkiego jest nade wszystko ludzkie „wnętrze”. Zaś pierwszą prawdą tegoż „wnętrza” byłoby jego głębokie zakorzenienie w gruncie wszelkiej rzeczywistości, czyli w Bogu. Dzięki takiemu porządkowi budowana przez Wojtyłę teoria człowieka – jak sugeruje Jan Galarowicz – mogłaby śmiało stanowić podstawę autentycznie „rzetelnego humanizmu”; innymi słowy humanizmu pełnego, ukazującego człowieka jako człowieka, czyli kogoś doświadczającego w sobie jakiegoś fundamentalnego braku (*homo religiosus*) i jednocześnie wytrwale poszukującego dopełnienia tegoż braku, a nie kogoś kto jest „samotną wyspą” czy samowystarczalną, szczelnie pozamykaną w sobie Leibnizowską „monadą pozbawioną okien”⁴⁸.

1.2.2. SPOTKANIE Z MYŚLĄ ŚW. TOMASZA Z AKWINU ORAZ TOMIZMEM

Pierwsze filozoficzne „spotkanie” Wojtyły z tomizmem, choć niepozbawione u swego początku obiektywnych trudności wynikających ze żmudnego przedzierania się poprzez gąszcz zawiłych rozumowań metafizycznych, mnogość twierdzeń oraz scholastycznych dystynkcji, dokonało się jeszcze w czasie studiów seminaryjnych⁴⁹. Swoją niezwykle poważną, bo ściśle naukową już kontynuację, miało ono jednak dopiero w czasie studiów doktoranckich w Rzymie. To właśnie tam nasz autor zafascynował się Tomaszem oraz jego metafizyką do tego stopnia, że zaproponowaną przez Akwinatę (a budowaną przeciwieństwo na arystotelizmie) filozoficzną interpretację rzeczywistości uznał za „własną” – twierdząc otwarcie, że „jest ona na swój sposób po prostu doskonała”⁵⁰. Zapewne dlatego wnikliwe studium zasad tomizmu miało później tak niebagatelne znaczenie dla ukształtowania się zrębów oraz wewnętrznej metodologii jego antropologii adekwatnej. Widać to najbardziej po tym, jak znane i uznane scholastyczne To-

⁴⁸ Por. T. Styczeń, *Prawda o człowieku miarą jego afirmacji*, „Communio” 1982, R. 2, nr 4, s. 104; por. także: J. Stala, *Transcendencja osoby...*, art. cyt., s. 213 oraz J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 28–29.

⁴⁹ Zob. A. Frossard, *Nie lękajcie się! Rozmowy z Janem Pawłem II*, tłum. A. Turowiczowa, Kraków 1983, s. 18–19. Wspominając ten czas – w rozmowie z André Frossardem – Jan Paweł II mówił następująco: „Zaczęłem więc studiować ten podręcznik [najprawdopodobniej była to *Ontologia, czyli metafizyka* autorstwa K. Waisa – P.M.] i natychmiast natrafiłem na olbrzymie opory. Moje humanistyczne, filozoficzno-literackie myślenie nie było w żaden sposób przygotowane do przyjęcia owego tekstu: twierdzeń i sformułowań, z których podręcznik metafizyki (scholastycznej) składał się od początku do końca. Musiałem się więc przedzierać przez jakiś gąszcz zdań, rozumowań, koncepcji, dość długo nie mogąc zidentyfikować terenu, po jakim się poruszam. Trwało to około dwóch miesięcy”. Tamże.

⁵⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 74.

maszowe dystynkcje i konkluzje wyraźnie odcisnęły się na kartach wielu Wojtyłowskich pism z zakresu antropologii i etyki, a nawet w jego tekstach wybitnie teologicznych, zwłaszcza teologiczno-moralnych.

Warto jednak zaznaczyć – na co zwracają naszą uwagę liczni komentatorzy myśli Krakowskiego Kardynała – że mimo owej niekłamanej fascynacji tomizmem Wojtyła zachował do niego jednak nader specyficzny i przez to sobie tylko właściwy stosunek⁵¹. Deklarując bowiem wielokrotnie swój silny związek z tą myślą, nasz autor najczęściej mówił – o dziwo – nie tyle o samym tomizmie, co raczej używał wówczas określeń: „filozofia bytu” lub „filozofia klasyczna”, a jako jej głównych przedstawicieli oczywiście wymieniał Arystotelesa i właśnie św. Tomasza z Akwinu. Wojtyła cały czas był też świadom *novum* filozofii Doktora Anielskiego w stosunku do samej myśli Arystotelesa, zaznaczając wyraźnie, że Akwinata był nie tylko średniowiecznym kontynuatorem monumentalnego dzieła Stagiryty w zakresie „filozofii pierwszej”, ale także jego odnowicielem i reformatorem⁵².

Mało tego, w czasie swoich wieloletnich filozoficzno-teologicznych studiów na Tomaszem nasz autor dokonał także niezwykle istotnego odkrycia, mianowicie tego, że filozofia arystotelesowsko-tomistyczna, mimo iż posiada w pełni status teorii naukowej, nie przekreśla w żaden sposób wartości elementarnego codziennego doświadczenia, a także doniosłości zdrowego rozsądku (*óρθος λόγος*), lecz ma do nich nadzwyczaj duże zaufanie. Dlatego – jak sugeruje w swoim studium Galarowicz – to nie kto inny, ale właśnie „św. Tomasz (po części także św. Jan od Krzyża i fenomenologowie) najbardziej umocnił Wojtyłę w przekonaniu, że punktem wyjścia wszelkiego poznania jest doświadczenie rzeczywistości, które umożliwia człowiekowi bezpośredni kontakt z przedmiotem”⁵³. Co zresztą doskonale oddawała – aktualna do dziś – tradycyjna scholastyczna formuła: *Nihil est intellectu quod prius non fuerit est in sensu*⁵⁴. Nie jest też żadną tajemnicą, że jedną z najbardziej charakterystycznych cech filozoficznej postawy Wojtyły była jego bezkompromisowa wierność prawdzie, która realizowała się nade wszystko w wierności doświadczeniu oraz w naturalnym zaufaniu do rozumu⁵⁵. Warto zaznaczyć, że nasz autor trwał na swoim stano-

⁵¹ Por. G. Hołub, T. Biesaga, J. Merecki, M. Kostur, *Karol Wojtyła...*, dz. cyt., s. 23.

⁵² Por. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 36; zob. w związku z tym: A. Frosard, *Nie lekajcie się...*, dz. cyt., s. 61.

⁵³ J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 40.

⁵⁴ Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae*: «*De veritate*», q. 2, a. 3, arg. 19.

⁵⁵ „Szukajcie tej prawdy tam, gdzie ona rzeczywiście się znajduje! Jeśli trzeba, bądźcie zdecydowani iść pod prąd obiegowych poglądów i rozpropagowanych haseł!”. Jan Paweł II, List

wisku, mimo iż zaufanie to było systematycznie podrywane przez niemal całą filozofię nowożytną, reprezentowaną zwłaszcza przez „mistrzów podejrzeń”, takich jak Kartezjusz, Kant czy Edmund Husserl, i nacechowane probabilistycznym „ukąszeniem” nauki empirycznej⁵⁶. Być może to jest właśnie przyczyna, dla której Krakowski Kardynał tak często i chętnie powtarzał w dyskusjach słynną Tomaszową formułę zaczerpniętą z *Komentarza do „Analitik wtórnych” Arystotelesa* – głoszącą, że: „*Genus humanum arte et ratione vivit*.”⁵⁷.

Owa bezkompromisowość wobec prawdy sprawiła również, że nasz autor zapisał się w historii filozofii najnowszej jako jeden z niewielu tak bardzo zdeklarowanych orędowników tzw. „myśli mocnej”. Broniąc takiego właśnie modelu uprawiania filozofii, Wojtyła, pomimo ostracyzmu, zdecydowanie kroczył drogą wytyczoną przez Tomasza oraz tomistów. Przy czym zdawał sobie sprawę, że niektórzy tomiści, apriorycznie negując absolutnie całą nowożytną filozofię przeżyciową, redukują w ten sposób wszelkie analizy filozoficzne, w tym antropologiczne i etyczne, jedynie do filozofii bytu. A to Krakowski Kardynał uznawał za poważne niedopatrzenie, a w ostatecznej konsekwencji po prostu błąd. Zapewne dlatego w świadomości wielu współczesnych historyków filozofii „Karol Wojtyła jawi się jako autor «rewolucyjnego» projektu syntezy «myśli mocnej» z moderną”⁵⁸.

Silne związki filozofowania Krakowskiego Kardynała z myślą arystotelesowsko-tomistyczną i samym tomizmem ujawniały się także w metodzie budowanej przez niego antropologii. Choć – nie ukrywajmy – w samym „punkcie wyjścia” refleksji antropologicznej tomizmu i systemu Wojtyły może zaskakiwać pewna rozbieżność. Otóż, jak powszechnie wiadomo, centralnym przedmiotem myślenia tomistycznego od zawsze był i jest Absolut – Bóg. Wszak od tego właśnie wątku Tomasz z Akwinu rozpoczyna swoje największe dzieło – *Sumę teologiczną*. Właśnie od fundamentalnego „(za)pytania o Boga”: „*An Deus sit?*”⁵⁹

Parati semper do młodych całego świata z okazji ogłoszonego przez ONZ Międzynarodowego Roku Młodzieży, 31 marca 1985 r., https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/parati.html [dostęp: 26 maja 2025 r.].

⁵⁶ Por. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 54.

⁵⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum Aristotelis*, liber 1, lectio 1; <https://www.corpusthomisticum.org/cpa1.html> [dostęp: 27 maja 2025 r.].

⁵⁸ J. Galarowicz, *Być ziarnem...*, dz. cyt., s. 20. Dlatego też Wojtyłowski personalizm, mimo swych tomistycznych korzeni, postrzegany jest jako swoista filozofia podmiotu: podmiotu metafizycznego i zarazem podmiotu przeżywającego. Zob. F. Adornato, *Myśl Wojtyły...*, art. cyt., s. 281.

⁵⁹ Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica I–III*, cura et studio P. Caramello, Torino 1962–1963, I, q. 2, a. 3 [dalej: *Stb*].

Tymczasem, jak się dowiadujemy, „Wojtyła ośrodkiem swego szczególnego – filozoficznego – namysłu czyni [nie Boga, ale właśnie – P.M.] człowieka jako osobę”⁶⁰. U podstaw tej pozornej, jak się później okaże, „rozbieżności” tkwi jednak uznanie przez naszego autora doświadczenia człowieka-osoby za unikalny rodzaj doświadczenia, które nie da się zredukować nawet do doświadczenia rzeczywistości pozaludzkiej⁶¹. Zatem wszystkie jego wysiłki intelektualne skierowane są tak naprawdę na zrozumienie osoby ludzkiej w całej jej specyfice i wyjątkowości. Zaskakiwać może jednak to, że „kluczem” do tego zrozumienia wcale nie jest – jak dotąd bywało – wypracowana wcześniej przez Boecjusza ogólna teoria osoby (*individua substantia rationalis naturae*)⁶², lecz unikalne fenomenologiczne doświadczenie człowieka, a w szczególności doświadczenie jego czynu⁶³. Wszak ono dopiero – w rozumieniu Krakowskiego Filozofa – odśłania osobę ludzką właśnie jako osobę i jednocześnie jako byt materialno-duchowy.

Podsumowując owoce filozoficznego „spotkania” Kardynała Wojtyły z myślą św. Tomasza oraz jej licznymi współczesnymi komentarzami i interpretacjami, które nasz autor badał i z którymi wnikliwie się zapoznawał, ponad wszelką wątpliwość można stwierdzić, że od Akwinaty przejął on na pewno postawę realizmu, racjonalizmu i obiektywizmu tak poznawczego, jak i metafizycznego. Wszystko to zaważyło na tym, że Wojtyła pochylał się zawsze nad istnieniem jedynie konkretnego bytu. I tylko taki rodzaj bytu go interesował. Ba! Nawet więcej – można w nim zobaczyć myśliciela wręcz „kontemplującego” konkretną

⁶⁰ J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 46; zob. w związku z tym: K. Wojtyła, *Wypowiedź wstępna w czasie dyskusji nad „Osobą i czynem” w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, z dnia 16 grudnia 1970 roku*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6, s. 53.

⁶¹ Por. K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, „Ethos” 1988, nr 2–3, s. 22. Wojtyła, odnosząc się to powyższych ustaleń, pisze m.in.: „Ta sprawa domaga się obszerniejszego naświetlenia, w ramach którego musimy dotknąć problemu «tego co nieredukowalne» (*l'irréductible, the irreducible*) w człowieku – tego co pierwotne, czyli zasadniczo ludzkie, co stanowi o całkowitej oryginalności człowieka w świecie”. Tamże.

⁶² Zob. w związku z tym: Boethius, *Liber de persona et duabus naturis et una persona Christi*, w: *Patrologia Latina*, t. LXIV, wyd. J.P. Migne, Paris 1860, 1343 D. Tutaj właśnie odnajdujemy pierwszą wzmiankę Boecjusza na temat proponowanej przez niego definicji osoby, która z czasem weszła do kanonu filozoficznego.

⁶³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 61. Usprawiedliwiając swój tok myślenia o człowieku, Wojtyła pisze: „Moje studium nie będzie pracą z dziedziny etyki. Nie zakłada ono osoby, nie implikuje Jej, ale wręcz przeciwnie – nastawione jest jak najszerzej na eksplikację tej rzeczywistości, jaką osoba jest. Źródłem zaś, z którego czerpiemy poznanie o tym, jaką rzeczywistością osoba jest – będzie czyn. Szczególniejszym jeszcze źródłem – będzie jej moralność w aspekcie dynamicznym, czyli egzystencjalnym. [...] To podstawowy warunek oglądu osoby i jej sukcesywnego zrozumienia”. Tamże.

rzeczywistość (byt) i poszukującego jej uniesprzecznienia poza świadomością. Albowiem za Akwinatą uważał, że „naczelnym zadaniem filozofii jest, owszem, opisywanie danych empirycznego doświadczenia, ale jeszcze bardziej istotnym satysfakcjonujące wyjaśnianie danych tegoż doświadczenia”⁶⁴. Przez co wyraźnie odcina się od idealizmu i subiektywizmu wielu współczesnych sobie filozofów. Innymi słowy: „Karol Wojtyła – jak wskazuje Dec – nie chce uprawiać filozofii pojęć, idei, ale filozofię konkretnego bytu”⁶⁵.

Nie możemy zapomnieć, że nie bez znaczenia była tutaj twórcza i budująca wymiana poglądów dokonująca się w ramach Lubelskiej Szkoły Filozoficznej zainicjowanej w latach pięćdziesiątych XX wieku działalnością takich myślicieli, jak: Stefan Świeżawski, Jerzy Kalinowski, Stanisław Kurdziałek, Stanisław Kamiński czy Mieczysław Albert Krąpiec OP. Tam też bowiem trwały szeroko zakrojone prace nie tylko nad samą myślą św. Tomasza, jej recepcją i opracowywaniem, ale również nad wypracowaniem współczesnej wersji klasycznej filozofii realistycznej, która z czasem określona została mianem tomizmu egzystencjalnego⁶⁶. Warto dodać dla pełności obrazu, że włączający się w te prace najpierw biskup, a potem i Kardynał Wojtyła – jak pisze Buttiglione – posiadał już pewną znajomość także innych – zachodnich – interpretacji tomizmu. Wśród nich znalazła się także ta rozwinięta i szeroko spopularyzowana, chociażby na Katolickim Uniwersytecie w Louvain, która „zmierzała do swego rodzaju syntezy tomizmu z filozofią nowożytną, a szczególnie z filozofią Kanta, oraz interpretacją wypracowaną w tym samym czasie we Francji przez Étienne’a Gilsona i Jacquesa Maritaina, która z kolei nadawała tomizmowi wymiar właśnie egzystencjalny, twierdząc, iż głównym filozoficznym odkryciem św. Tomasza było odróżnienie istnienia i istoty”⁶⁷.

1.2.3. SPOTKANIE Z FENOMENOLOGIĄ ORAZ MYŚLĄ SCHELERA

W orbicie zainteresowań filozoficznych Wojtyły, obok mistyki św. Jana od Krzyża i scholastycznej myśli św. Tomasza z Akwinu, z czasem pojawiła się także fenomenologia, zwłaszcza ta w wydaniu Schelera. Zainteresowanie tym niemieckim myślicielem i jednocześnie „ojcem” współczesnej antropologii było na tyle istotne, że nasz autor poświęcił mu nawet swoją rozprawę habili-

⁶⁴ I. Dec, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 11.

⁶⁵ Tenże, *Karola Wojtyły...*, art. cyt., s. 44; por. w związku z tym: J. Galarowicz, *Imię własne...*, dz. cyt., s. 69–76.

⁶⁶ Szerzej na ten temat: G. Hołub, T. Biesaga, J. Merecki, M. Kostur, *Karol Wojtyła...*, dz. cyt., s. 23nn.

⁶⁷ R. Buttiglione, *Myśl Karola...*, dz. cyt., s. 68.

tacyjną zatytułowaną: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, a nadto wiele różnych artykułów problemowych⁶⁸. O ile jednak z postawą Jana od Krzyża zasadniczo się solidaryzował, a tomizm wręcz afirmował, o tyle z Schelerem przede wszystkim dyskutował i polemizował. Ostatecznie w „spotkaniu” tym Wojtyła dopracował i ugruntował nade wszystko samą metodę fenomenologiczną⁶⁹, którą w pierwotnej wersji eksperymentalnie stosował już przy studium dzieł mistycznych hiszpańskiego karmelity. Finalnie, pod wpływem Schelera, sprowadził ją do ejdetycznego opisywania i analizy danych ujawniających się w doświadczeniu. A podążając za rudymmentarnymi ustaleniami autora *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* oraz *Istoty i form sympatii* – w ramach budowanej przez siebie antropologii jeszcze bardziej dowartościował rolę doświadczenia podmiotowo-przeżyciowego, czyli doświadczenia wewnętrznego⁷⁰.

Na postawione pytanie: Dlaczego akurat fenomenologia i dlaczego akurat Scheler – odpowiedź nie wydaje się zbyt skomplikowana. Otóż Wojtyła jako naukowiec, ale nade wszystko jako duszpasterz, a więc człowiek, którego pod-

⁶⁸ Zob. K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, (seria: Człowiek i moralność, cz. II, red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek), Lublin 1991. Można przypuszczać, że zainteresowanie Wojtyły fenomenologią było wynikiem splotu wielu różnych wydarzeń. Na pewno fascynacja myślą św. Jana od Krzyża i duchowością karmelitańską doprowadziła go do spotkania także z filozoficznym dziełem s. Teresy Benedykty od Krzyża, czyli Edyty Stein. Jednak najwyraźniej decydującym czynnikiem była tu znajomość z Romanem Ingardenem, jednym z najwybitniejszych i najbardziej oryginalnych (obok E. Stein) uczniów Edmunda Husserla, postacią najbardziej wpływową w krakowskim środowisku kulturalnym. Por. R. Buttiglione, *Myśl Karola...*, dz. cyt., s. 92.

⁶⁹ „*Phenomenologia ad omnia utilis*” – tak z uznaniem o zyskującym coraz więcej na wadze nowym sposobie filozofowania oraz samej metodzie fenomenologicznej wyrażał się kard. Wojtyła w prywatnej rozmowie z ks. Józefem Majką (1918–1993). Zob. J. Majka, *Karol Wojtyła – jako mecenas nauki*, „Nasza Przyszłość” 1986, t. 65, s. 255. „Procedura fenomenologiczna” w rozumieniu ojca tego nowego typu filozofowania – Edmunda Husserla – polega na rozjaśnianiu w oglądzie, na nieustannym określaniu sensu i rozróżnianiu tegoż sensu. Fenomenologia porównuje, łączy, wyznacza odniesienia, dzieli na części albo wyodrębnia momenty. Jest badaniem esencji i według niej wszystkie problemy sprowadzają się do określenia istoty: na przykład istoty percepcji przy jednoczesnym odrzuceniu wszelkich przedzałożeń. Fenomenologia jako poszukiwanie istoty otwiera nas na refleksję, dialog i wolną od uprzedzeń i założeń wstępnych próbę zrozumienia świata, doświadczenia siebie i drugiego człowieka. Por. E. Husserl, *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2008, s. 23; zob. w związku z tym również: J. Tischner, *Fenomenologia E. Husserla*, w: *Filozofia współczesna*, red. tenże, Kraków 1989, s. 16.

⁷⁰ Por. I. Dec, *Karol Wojtyła...*, dz. cyt., s. 46; zob. w związku z tym: M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1916 oraz tenże, *Istota i formy sympatii*, tłum. i wstępem opatrzył A. Węgrzecki, Warszawa 1980.

stawową jest troska o to, co stanowi aksjologiczne i etyczne jądro bytu ludzkiego – o życie moralne, dostrzegał wyraźnie konieczność poddania wnikliwemu namysłowi ideę doświadczenia etycznego. Tak oto omawiany przez nas autor – jak wspomina Galarowicz – „W sposób naturalny [...] poszukiwał filozofii, która oświecałaby ów podmiotowo-przeżyciowy aspekt rzeczywistości. Taką filozofią w wieku XX była fenomenologia. [...] Zaś fenomenologiem, który miał wówczas najwięcej do powiedzenia na temat człowieka i jego odniesienia do wartości – był nie kto inny, ale [wybitny kontynuator myśli Husserla – P.M.] Scheler”⁷¹.

Krakowski Kardynał dość szybko odnalazł w badaniach tego myśliciela potwierdzenie swoich przypuszczeń, że każde bez wyjątku doświadczenie rzeczywistości obciążone jest zawsze niezwykle silnym ładunkiem emocjonalnym. Nigdy zatem i nawet tylko w części nie jest ono „neutralne”, jak do tej pory sądzono. A jeśli tak się rzeczy mają, to – konsekwentnie – również doświadczenie jakiegokolwiek konkretnego przedmiotu związane będzie także z ładunkiem emocjonalnym: atrakcją lub repulsją, wartością lub antywartością. W związku z tym dopiero fenomenologia – ujmowana tutaj nade wszystko jako skuteczna metoda odkrywania istoty – umożliwi badaczowi precyzyjne wyizolowanie wartości z doświadczenia i jednocześnie ukaże, iż to właśnie wymiar moralny jest jednym z najbardziej fundamentalnych wymiarów doświadczenia jako takiego. To z kolei automatycznie odniesie nas do fenomenu osoby jako wartości samej w sobie, a także „miejsca” i pierwszego adresata świata wartości⁷². Stąd filozoficznym „mostem” łączącym antropologię adekwatną Wojtyły z myślą antropologiczną Schelera będzie nade wszystko umiłowanie człowieka i jego wsobnej wartości oraz prymat osoby ludzkiej – krótko mówiąc, personalizm.

Wszystkie te detale dość dobrze wyjaśniają sympatię, a nawet entuzjazm Wojtyły dla niezwyklej skuteczności metody fenomenologicznej, a w sposób szczególnie dla systemu etycznego, który za jej pomocą zbudował Scheler. Dla pełności obrazu należy jednak dodać, iż nie była to sympatia bezkrytyczna. Wszak ostateczna konkluzja habilitacyjnego studium naszego autora, poświęconego przecież ocenie Schelerowskiego modelu etyki i ewentualnej jego zdolności dla zbudowania na tych fundamentach etyki chrześcijańskiej – pozostała

⁷¹ J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 59. Warto wspomnieć, że w samym podjęciu przez Wojtyłę decyzji o studiowaniu filozofii Schelera ogromną rolę odegrał jego nauczyciel – ks. prof. Ignacy Różycki. Propozycję zaś Różyckiego poparł kard. Adam Sapieha, a po jego śmierci (w 1952 r.) – również bp Eugeniusz Baziak.

⁷² Por. R. Buttiglione, *Myśl Karola...*, dz. cyt., s. 93 oraz 94–95.

jednoznacznie negatywna⁷³. Wojtyła okazał się tutaj dojrzałym, niezwykle wnikliwym i nade wszystko samodzielnym myślicielem, a nie jedynie historykiem lub pasem transmisyjnym dla cudzych myśli.

Godny uwagi jest tutaj fakt, że główny mankament, skądinąd niezwykle interesującego systemu Schelera, można zobrazować właśnie za pomocą samej metody fenomenologicznej, którą się ów autor posługiwał. Otóż – jak wyjaśnia przywoływany już przez nas Buttiglione – wśród niekwestionowanych fenomenów życia moralnego człowieka szczególnie ważne miejsce zajmuje fenomen sumienia. To zaś ujmowane bywa na kształt apodyktycznego trybunału oceniającego i nakazującego wybór wartości, które osoba winna realizować w swoim działaniu. Niemiecki myśliciel, jako zdeklarowany „emotywista”, nie mogąc zaprzeczyć obiektywnemu istnieniu instancji sumienia, usiłował jednak za wszelką cenę pomniejszyć jego arbitralność oraz znaczenie. Czynił to do tego stopnia, że ostatecznie odmawiał ludzkiemu sumieniu jakiegokolwiek pozytywnej funkcji, wskazując na jego nie tyle intelektualny, co czysto emocjonalny – czytaj irracjonalny – charakter⁷⁴. Głosił tym samym absolutny prymat emocji we wszelkim działaniu. Dlatego – jak napisał z wyraźnym rozczarowaniem Wojtyła – nie co inne, ale „emocjonalizm jest znamioną cechą systemu Schelerowskiego”⁷⁵. Tym samym okazało się, że w modelu antropologii Schelera nie ma miejsca na „czyn”, tzn. świadome sprawstwo osoby ludzkiej. Dla niemieckiego myśliciela bowiem człowiek był najpierw *ens amans*, a dopiero później – niemal na samym końcu dociekań – ujawniał się światu jako *ens cogitans* i *ens volens*⁷⁶.

⁷³ Zob. K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin 1959, s. 118–125. Uzasadniając swój krytyczny osąd w tej sprawie, Wojtyła pisał: „System etyczny zbudowany przez Maksa Schelera zasadniczo nie nadaje się do naukowej interpretacji etyki chrześcijańskiej. Jakkolwiek bowiem przez określenie wartości etycznych jako wartości osobowych nawiązuje wyraźny kontakt z etyczną treścią źródeł objawionych, to jednak na skutek swoich założeń fenomenologicznych oraz emocjonalistycznych nie wystarcza do pełnego zobrazowania i naukowego ujęcia tejże treści. [...] Jednak może on nam ubocznie być pomocny przy pracy naukowej nad etyką chrześcijańską. Ułatwia on nam mianowicie analizę faktów etycznych na płaszczyźnie zjawiskowej i doświadczalnej”. Tamże, s. 118 oraz 122.

⁷⁴ Por. R. Buttiglione, *Myśl Karola...*, dz. cyt., s. 97–98. „Osoba jest dla Schelera miejscem prezentowania się wartości. Nie jest ona natomiast centrum osądu wartości i czynu, który zmierzałby do ich realizacji. Co więcej: osoba nie staje się dobra lub zła, lepsza lub gorsza przez realizację wartości pozytywnej lub negatywnej. [...] Z tego właśnie powodu filozofia Schelera może być pojęta w sensie irracjonalistycznym”. Tamże, s. 99.

⁷⁵ K. Wojtyła, *Ocena możliwości...*, dz. cyt., s. 9. „Kant jest bezwzględny racjonalistą, Scheler natomiast akcentuje w człowieku przede wszystkim emocjonalną sferę jego ducha”. Tamże.

⁷⁶ Zob. M. Scheler, *Ordo amoris*, w: tenże, *Schriften aus dem Nachlass*, Bern 1957, s. 356.

Wojtyła w swoich studiach nad Schelerem dość szybko wyłapał ten moment i poddał gruntownej krytyce, choć cały czas utrzymywał, że krytyka systemu Schelera nie może pociągnąć za sobą krytyki całej fenomenologii. Metoda fenomenologiczna bowiem – jak tłumaczył Krakowski Kardynał – choć niewątpliwie wymagała krytyki i dostosowywania do konkretnych przypadków, to jednak posiadała swój niekwestionowany walor badawczy. Podobnie jak i fenomenologia, której największą chyba zasługą było i jest „uzdrowienie doświadczenia”. Stąd konkluzja Wojtyły prowadząca do tego, że nie można z góry wykluczyć ani metody, którą się ten kierunek filozofowania posługuje, ani też przydatności odpowiednio zreformowanej fenomenologii dla adekwatnego i rozumiejącego opisu człowieka, ujmowanego tutaj jako podmiot moralności⁷⁷. Tym samym – w ocenie Krakowskiego Kardynała – fenomenologia może i powinna być przyjęta jako metoda badania faktów etycznych, przy świadomości – rzecz jasna – jej różnych ograniczeń.

Należy podkreślić – co zresztą podpowiadają również komentatorzy antropologii adekwatnej – iż „wykształcony na myśli realistycznej Wojtyła nie mógł nie dostrzec i zbagatelizować niebezpieczeństw, jakie tkwią w wyłącznie fenomenologicznym sposobie uprawiania filozofii. Podstawowe niebezpieczeństwo takiego patrzenia na świat to subiektywizacja badanej rzeczywistości, innymi słowy, redukcja jej do jedynie przeżyć wewnętrznych badającego podmiotu”⁷⁸. Z tego powodu Wojtyłowską korektę tego typu filozofowania nazwać by można projektem „fenomenologii realistycznej”, która z konieczności – co sugeruje to chociażby Galarowicz – byłaby również ontologią, czyli takim sposobem ujęcia i opisu bytu ludzkiego, jakiego Krakowski Kardynał dokonał później w *Osobie i czynie*⁷⁹.

W związku z powyższym nietrudno przeoczyć, że owoce zastosowanie zdobytych fenomenologii do budowania systemu antropologii i etyki chrześcijańskiej – w ocenie Wojtyły – wymaga koniecznościowego przyjęcia z gruntu nowej metodologii. Mianowicie wyjścia w badaniach od istoty i natury chrześcijańskiego doświadczenia moralnego, a nie od świata przeżyć podmiotu. Przy czym nie możemy tutaj zapomnieć, że chrześcijańskie doświadczenie moralne jest każdorazowo doświadczeniem wybitnie ludzkim⁸⁰. Albowiem sprawca czynu – człowiek – na co w swoich studiach nad Schelerem wskazuje nasz autor – z istoty swej jest skierowany ku dobru, by tworząc dobro, budował zarazem siebie.

⁷⁷ Por. K. Wojtyła, *Ocena możliwości...*, dz. cyt., s. 123.

⁷⁸ J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 60.

⁷⁹ Por. tamże, s. 79.

⁸⁰ Por. R. Buttiglione, *Myśl Karola...*, dz. cyt., s. 102.

1.2.4. SPOTKANIE ZE SKRAJNIE RACJONALISTYCZNĄ ETYKĄ KANTA

Osobliwym, choć często marginalizowanym lub nawet świadomie pomijanym było historycznie ostatnie wielkie filozoficzne „spotkanie” Wojtyły – mistyka, tomisty i fenomenologa. Tym razem mowa o zapoznaniu się naszego autora z systemem myślowym Kanta. Jak wiadomo, etyka budowana przez Krakowskiego Kardynała rodziła się nie tylko w tyglu dyskusji nad Arystotelesem, Tomaszem czy Schelerem, ale również konfrontacji z myślą krytyczną Filozofa z Królewca⁸¹. Dlatego nie bez znaczenia dla jej ostatecznego kształtu była uważana lektura wspomnianej już schelerowskiej krytyki Kantyzmu zawartej w *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Okazuje się bowiem, że jeśli nawet skrajny racjonalizm Kantowski i podążająca w ślad za nim totalna deprecjacja wartości doświadczenia znajdowały się na antypodach filozofowania Wojtyły – to jednak w swoich poszukiwaniach antropologicznych Krakowski Kardynał wysoko cenił u tegoż myśliciela ideę godności osoby ludzkiej, imperatyw kategoryczny, a także niezwykle istotną dla swoich późniejszych analiz „normę personalistyczną”⁸². Reasumując, Wojtyła widział w Kancie, w tym akurat wyróżnionym zakresie, swego autentycznego sprzymierzeńca w „sprawie człowieka”⁸³ – jak to wówczas określał. Choć z drugiej strony prawdą jest to, że własną teorię moralności, w której kluczową rolę grało doświadczenie człowieka jako człowieka, Wojtyła wypracował jednak w polemice z aprioryzmem Królewieckiego Filozofa oraz fenomenalizmem, wykazując wyraźne nie tylko ich braki, ale chwilami również i zwyczajną niedorzeczność⁸⁴. Przy tej okazji, niejako na marginesie, warto odnotować również i to, że wspomniana konfrontacja etyki Schelera z etyką Kanta pozwoliła naszemu autorowi – nieco ubocznie – wskazać również bezpośrednie powody, które do dzisiaj uniemożliwiają myśli nowożytnej zrozumienie całości doświadczenia człowieka.

Krakowski Kardynał zauważył, że podobnie jak krytyczna analiza koncepcji Schelera, tak również późniejsze pochylenie się nad dociekaniem Kanta jasno

⁸¹ Z. Zdybicka, *Wojtyła Karol...*, art. cyt., s. 830; por. także: R. Wiśniewski, *Karol Wojtyła*, „Edukacja Filozoficzna” 1998, t. 26, s. 173.

⁸² Por. J. Galarowicz, *Wojtyła – Tischner...*, dz. cyt., s. 12–13; zob. w związku z tym: K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, (seria: Człowiek i moralność, cz. III, red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek), Lublin 1986, s. 56. „Kant – pisze Wojtyła – stara się wykazać, że nie można być wiernym doświadczeniu w konstrukcji naukowej systemu etycznego, ponieważ samo życie domaga się wyjścia z granic doświadczalnych. [...] Wskazuje więc na ów poza-doświadczalny i ponad-zmysłowy porządek, w którym moralność *a priori* ma swą właściwą siedzibę”. Tamże.

⁸³ K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie...*, dz. cyt., s. 146.

⁸⁴ Por. I. Dec, *Karola Wojtyły...*, art. cyt., s. 46–47.

pokazały, że „obaj ci myśliciele – jak to Wojtyła zgrabnie, acz dosadnie przedstawił w *Wykładach lubelskich* – sprowadzają właściwe przeżycie etyczne jedynie do czynnika emocjonalnego”⁸⁵. Mało tego, w przekonaniu Filozofa z Królewca etyką zawiaduje wyłącznie „czysty rozum”, który nie tylko poznaje prawa, ale także sam je stanowi i dyktuje. Nasz autor, dostrzegając tę niebezpieczną supremację, a nawet „terroryzm racjonalności”, zauważa, iż nie ma tutaj miejsca na jakąkolwiek ludzką eksperyencję, na jakiekolwiek praktyczne doświadczenie moralności. Na czystym rozumie bowiem – zdaniem Kanta – rozpoczyna się i kończy etyka jako nauka, czyli wiedza pewna o dobru ludzkiego działania. Innymi słowy – jak sam pisał – „tylko czysty, zmysłowo zupełnie niezainteresowany rozum” może poznawać to, co jest „dobre lub złe samo w sobie”, i tylko taki rozum może o tym wyrokować⁸⁶. W ocenie Krakowskiego Kardynała widać tutaj zdecydowane przeciwstawienie się dwu różnych podstaw etyki, jakimi są niewątpliwie filozofia bytu, którą reprezentuje Arystoteles czy też Tomasz Akwinata, oraz nurt filozofii świadomości. Ostatecznie przekonujemy się, że Kant – na co wskazuje w swym komentarzu do Wojtyły Ryszard Wiśniewski – identycznie jak Scheler, a nawet jeszcze radykalniej, odrywa świadomość o bytu; rozum i uczucia od istnienia samodzielnego podmiotu, jakim jest konkretny, doskonalący lub marnujący się człowiek⁸⁷.

W ten sposób „Kantowski rozum” – samotny, oddzielony od wszystkiego podmiot apriorycznych form poznawczych oraz Hume’owskich percepcji, impresji oraz idei – zostaje praktycznie „wyizolowany” z całości ludzkiego bytu. Paradoksalnie przez ten fakt Królewiecki Myśliciel wcale nie osiągał efektu zamierzonej, absolutnie kierowniczej i normatywnej roli rozumu w życiu moralnym; rozumu, który dosłownie broni się przed napływem empirii, miast kierować bytem, ukazując mu dobro, czyli fundament moralności⁸⁸. Wojtyła, dostrzegając to wszystko i oceniając krytycznie, rozpoczął dyskusję z tymi założeniami, począwszy od ukazania paradoksalnego charakteru etyki, która – gdy się jej dobrze przyjrzyć – sama w sobie jest zarazem nauką empiryczną i normatywną⁸⁹.

⁸⁵ K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie...*, dz. cyt., s. 57.

⁸⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1911, s. 78.

⁸⁷ Por. R. Wiśniewski, *Karol Wojtyła...*, art. cyt., s. 173.

⁸⁸ Por. K. Wojtyła, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce – na tle poglądów św. Tomasza z Akwinu, Hume’a i Kanta*, w: tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, (seria: Człowiek i moralność, cz. II, red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek), Lublin 1991, s. 228; por. także: R. Wiśniewski, *Karol Wojtyła...*, dz. cyt., s. 175.

⁸⁹ Por. R. Buttiglione, *Mysł Karola...*, dz. cyt., s. 104.

Jeszcze wyraźniej – w ocenie naszego autora – problem ten ujawnia się na przykładzie prowadzonych przez niego analiz doniosłości „imperatywu kategorycznego” Kanta⁹⁰. Myśliciel ten bowiem, wprowadzając do swych rozważań ów aprioryczny nakaz, mimo najszczerzych chęci, tak naprawdę poprzez niego „zniewala” kompletnie ludzką wolę. Tym samym przypisuje wszelką motywację czynienia dobra nie osobie, ale wyłącznie rozumowi praktycznemu stanowiącemu prawo moralne. W ten sposób imperatyw staje się „zasadą zrodzoną z samego rozumu”, a nie zrodzoną w rozumie pod wpływem jego zetknięcia się z rzeczywistością; innymi słowy z doświadczeniem duchowym, religijnym czy empirycznym. Kardynał Wojtyła, odnosząc się krytycznie do wspomnianych ustaleń, dowodził, że do treści imperatywu nakazującego określone postępowanie musi być przypisana zgoła inna zasada traktująca o zgodności działania ludzkiego z rzeczywistością. Wtedy będzie on nie tylko kategoryczny, ale również ludzki. Albowiem rozum zdolny jest nie tylko do samego poznawania prawdy, ale także do wartościowania bytu świata, do dostrzegania w nim dobra oraz hierarchizowania go.

Stąd Wojtyłowskie przekonanie, że „fundamentalne normy etyczne opierają się na rzeczywistości” i dalej: „ten sam rozum, który w swoim poznaniu dociera do niej, określa też zasady [naszego – P.M.] działania”⁹¹. W jego ocenie wszystko to staje się możliwie dopiero wówczas, gdy zachodzi w człowieku nie tylko „techniczny” związek, ale ścisła współpraca rozumu z wolą i woli z rozumem. Tymczasem w systemie Kantowskim relacja ta – jeśli w ogóle istnieje – jest wyłącznie jednostronna; tzn. rozum nakazuje woli, podporządkowując ją swoim aktom. Zatem cała sprawczość i aksjologiczna wartość czynu moralnego pochodzi jedynie od imperatywu. Stwierdzenie to w żaden sposób jest nie do pogodzenia z modelem etyki Wojtyły, podążającym za ustaleniami arystotelizmu chrześcijańskiego, gdzie ludzka sprawczość każdorazowo zakorzeniona jest nie tylko w umyśle, ale w kompletnie całym człowieku, ujawniającym się

⁹⁰ Immanuel Kant w XVIII wieku sformułował elementarną zasadę porządku moralnego w następującym apriorycznym nakazie, który nazwał „imperatywem kategorycznym”: „Postępuj tak, aby osoba nigdy nie była tylko środkiem twego działania, ale zawsze celem”. Zdaniem Krakowskiego Kardynała zasada ta winna być nieco przeformułowana i brzmieć: „Ilekcroć w twoim postępowaniu osoba jest przedmiotem działania, tylekcroć pamiętaj, że nie możesz jej traktować tylko jako środka do celu, jako narzędzia, ale liczyć się z tym, że ona sama ma lub bodaj powinna mieć swój cel”. Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność* (seria: Człowiek i moralność, cz. I, red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski A. Rodziński, A. Szostek), Lublin 2001, s. 30.

⁹¹ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wrocław 2000, s. 31; por. tenże, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym–Lublin 1991, s. 26–27 oraz 30; zob. w związku z tym: M. Mruszczyk, *Człowiek w „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*, Katowice 2010, s. 171–172.

jako osoba⁹². Mało tego, nie możemy zapomnieć, iż dopiero w doświadczeniu moralnym osoba ludzka faktycznie jest zarazem i podmiotem, i przedmiotem własnego działania.

Wojtyła zauważył również, że etyka Kanta podzielona jest metodologicznie właściwie na dwie części. Z jednej strony bowiem mamy tutaj wspomniany już „imperatyw kategoryczny”. Stanowi on personifikację ludzkiej subiektywności i rozumu praktycznego, który nie opiera się na jakimkolwiek doświadczeniu, albowiem jest logiczną kategorią *a priori* działania moralnego. Stąd etyka tutaj utożsamiałaby się praktycznie z logiką czystego myślenia moralnego. Z drugiej zaś strony pojawia się ogół przeżyć emocjonalnych, które analizować możemy jedynie z psychologicznego punktu widzenia. Tymczasem – jak sądzi nasz autor – rozwiązanie problemu etyki wymaga powrotu do koncepcji jedności aktu moralnego oraz adekwatnej jego interpretacji⁹³.

Można zatem powiedzieć, że w tym momencie Wojtyła niejako świadomie „wyszedł” poza fenomenologię, z którą od lat sympatyzował, i w swoich badaniach skierował się w stronę starej tradycji tomistycznej. Choć sam nigdy nie krył, że oprócz owego tomizmu to właśnie „filozofia podmiotowa” – m.in. myśl Kanta – żywo inspirowała go do pogłębionej analizy nad przyrodzoną godnością człowieka. W efekcie tych przynagleń zrehabilitował przecież tzw. „normę personalistyczną” (*persona est affirmanda per se ipsam*), będącą niczym innym, jak przeformułowaną i dopracowaną wersją Kantowskiego imperatywu moralnego⁹⁴.

Podsumowując dotychczasowe ustalenia, można by za Galarowiczem zaryzkować stwierdzenie, że to właśnie dzięki „mistycznemu” Janowi od Krzyża, fenomenologii Schelera oraz propozycjom etycznym Filozofa z Królewca Wojtyła rozpoczął skuteczny proces twórczego przekształcania tez antropologicznych klasycznego tomizmu w etyczny „personalizm komunijny”⁹⁵. U jego podstaw

⁹² Zob. w związku z tym dyskusję na ten temat w: K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie...*, dz. cyt., s. 52–56. Wojtyła twierdzi, że wyjaśnienia tej kwestii należy szukać nie gdzie indziej, ale w systemie filozoficznym Akwinaty – pisze: „O ile przeto odnośnie do Kanta należy stwierdzić, że w swym systemie zagubił w zasadniczej mierze wolę, o tyle św. Tomasz zapewnił jej należyte, zgodne z powszechnym doświadczeniem miejsce w strukturze osoby i jej działaniu”. Tamże, s. 66.

⁹³ Por. R. Buttiglione, *Myśl Karola...*, dz. cyt., s. 114.

⁹⁴ Por. G. Hołub, T. Biesaga, J. Merecki, M. Kostur, *Karol Wojtyła...*, dz. cyt., s. 15; zob. w związku z tym: K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, dz. cyt., s. 30 oraz 41–43. Zdaniem K. Wojtyły samo Boskie „przykazanie miłości jest *normą personalistyczną*. Ścisłe biorąc, przykazanie to mówi: *Miłuj osoby*, a norma personalistyczna jako zasada mówi: «Osoba jest takim bytem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość»”. Tamże, s. 43.

⁹⁵ Por. J. Galarowicz, *Wojtyła – Tischner...*, dz. cyt., s. 13.

znalazły się nade wszystko zręby adekwatnego filozofowania o człowieku, które – jak twierdzi Buttiglione – w swej istocie były dla Wojtyły niczym innym, jak ustawicznym konfrontowaniem rozwiązań proponowanych przez różnych mocarzy myśli z tradycyjnym, tj. arystotelesowsko-tomistycznym, modelem antropologii oraz etyki opartym zasadniczo na rzeczywistościach aktu i możliwości⁹⁶.

Najwyraźniej nasz autor zdawał sobie sprawę, że budowanie nowego, pełnego spojrzenia na człowieka nie może być oparte wyłącznie na „nienaruszalnych” dotąd i „uświęconych” wielowiekową tradycją zasadach systemu Tomasza z Akwinu. Co więcej, zauważał, iż w filozofii, podobnie jak w historii, nie można – ot tak po prostu – wrócić do tego, co już było. Albowiem tego typu operacje mają zawsze charakter jedynie erudycyjny i archeologiczny. Stąd robił wszystko, aby „antropologia adekwatna” nie była tylko kolejnym powtórzeniem scholastycznych twierdzeń, co najwyżej lekko „podbarwionych” ustaleniami filozofii podmiotu i psychologii, lecz raczej drogą do zbudowania prawdziwie nowej syntezy filozoficznej. Taka dopiero byłaby w stanie opisać i zrozumieć człowieka naszego czasu i poprowadzić go ku prawdzie bytu.

2. FENOMENOLOGIA I HERMENEUTYKA LUDZKIEJ REAKTYWNOŚCI

W kontekście powyższych ustaleń możemy śmiało stwierdzić, że wszystkie przywołane „horyzonty” – owe „spojrzenia” – legły z czasem „ekumenicznie” u podstaw myślowych jednej, filozoficznie zbornej – i jak to uparcie powtarzał Wojtyła – adekwatnej teorii człowieka. Po latach, już jako papież Jan Paweł II – w zbiorze zatytułowanym *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* – nasz autor wyznał, iż budowana przez niego antropologia miała w zasadzie tylko jedno zadanie, mianowicie to, aby wyjaśnić byt ludzki i nazwać człowieka jego własnym imieniem⁹⁷. Albowiem rzeczywistość osoby interesowała Krakowskiego Kardynała od dawna i z wielu powodów, zarówno ściśle poznawczych i naukowych, jak też z racji aktywnego uczestniczenia w życiu ludzi współczesnych poprzez różne relacje i różne wymiary. Wszystko to razem wzięte sprawiało, że Wojtyła czuł wyraźnie, iż „rzeczywistość osoby niejako napiera na nas ze wszystkich stron”⁹⁸. Nie tylko ze strony ludzkiej duchowości (umysłu, woli czy świata uczuć), ale również ze strony biologiczno-wegetatywnego wymiaru naszego

⁹⁶ Por. R. Buttiglione, *Myśl Karola...*, dz. cyt., s. 115.

⁹⁷ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą...*, dz. cyt., s. 51; zob. w związku z tym: J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 14–15.

⁹⁸ Zob. K. Wojtyła, *Wypowiedź wstępna...*, art. cyt., s. 53–54.

człowieczeństwa. Z tego też powodu jedynym możliwym do zaakceptowania „punktem wyjścia” tak konstruowanej antropologii było „rozumiejące doświadczenie”⁹⁹.

2.1. W KIERUNKU DOOKREŚLENIA FENOMENU REAKTYWNOŚCI PODMIOTU LUDZKIEGO

W tak sformułowanym „kluczu” i na takiej właśnie podstawie, tj. w horyzoncie szczegółowej i wieloaspektowej analizy ludzkiego działania, Wojtyła podjął się próby wyjaśnienia kwestii aporematycznej złożoności i jedności osoby. Nasz autor zauważył bowiem, że z jednej strony człowiek doświadcza siebie jako bytu złożonego z wielu części, z drugiej natomiast ogląd fenomenologiczny i dynamizm bytu ludzkiego (transcendencja) wyraźnie wskazują na nierozrwalną jedność jego osoby¹⁰⁰. Nadto w polu bezzałożeniowości doświadczenia fenomenologicznego człowiek-osoba wyraźnie jawi się jako suwerenny podmiot swojego działania, dzięki któremu jest również najlepiej rozpoznawany i definiowany. Co ciekawe, w eksperencji tej jest on nam dany także jako przedmiot swoich czynów¹⁰¹. Fakt ten sprawia, że doświadczenie ludzkiej podmiotowości jest nad wyraz unikalne, a ujawniające się w nim tzw. *suppositum* – za każdym razem jedyne i absolutnie wyjątkowe. Dzięki tej szczególnej „okoliczności” – jak

⁹⁹ Można się zastanawiać, o jakim typie „doświadczenia” myśli Wojtyła? Można bowiem przez nie rozumieć bezpośredni empiryczny kontakt z rzeczywistością fizyczną. Po drugie – doświadczenie jest bezpośrednim obcowaniem z tym, co przeżywane. I po trzecie, może być doświadczeniem także pierwotnym odślanianiem i przyswajaniem sobie prawdy o doświadczanej rzeczywistości. Jak się okazuje, bliska naszemu Autorowi fenomenologia zna jeszcze jedno – w tym wypadku, jak się wydaje, kluczowe – pojęcie doświadczenia. Określamy je jako „źródłowo prezentującą naoczność”, tzn. taki rodzaj poznania, w którym rzeczywistość poznawana jest dana doświadczającemu ją podmiotowi bezpośrednio, źródłowo, w swej cielesnej rzeczywistości. W tym sensie można śmiało stwierdzić – jak pisze Jan Galarowicz – że Wojtyła wypracował własną oryginalną koncepcję, pokrewną tej, która pielęgnowana jest w realistycznym skrzydle fenomenologii, przede wszystkim u Nicolaia Hartmanna, Dietricha von Hildebranda i Edyty Stein. Mówiąc o doświadczeniu, Krakowski Kardynał uważał za ważne obydwa jego bieguny: podmiotowo-przeżyciowy i przedmiotowo-treściowy. Stanowiąc w ten sposób organiczną jedność pierwiastka zmysłowego i umysłowego. Takie doświadczenie nazywał też „doświadczeniem rozumiejącym”. Por. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 15–16 oraz J. Galarowicz, *Blask godności...*, dz. cyt., s. 56; zob. w związku z tym: E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 7–83 zwłaszcza s. 78–80.

¹⁰⁰ Por. K. Jasiński, *Czyn doskonalący osobę. W kręgu perfekcjonizmu Karola Wojtyły*, „Studia Elbląskie” 2012, t. XIII, s. 354.

¹⁰¹ Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 1976, t. XXIV, nr 2, s. 7.

stwierdził Krakowski Kardynał – „człowiek jest osobą – wartością niepowtarzalną i nieprzemijającą”¹⁰². Co się zaś tyczy samej rzeczywistości *suppositum*, to już tylko etymologicznie wyraz ten wskazuje na coś, co jest położone „pod” (owo *sub-ponere*). I tak właśnie „pod” wszelkim ludzkim działaniem oraz „pod” wszystkim, co się tylko w nas dzieje, „leży” człowiek; leży więc i pod organicznym ciałem i pod ludzkim duchem. Zatem to, co zwyczajowo określamy jako *suppositum humanum*, wskazuje nie tylko technicznie na samo bycie podmiotem, ale również na ów podmiot (na duszę i ciało); na byt i na osobę¹⁰³.

Zdaniem Wojtyły jest to możliwe wskutek ustawicznej aktualizacji osoby ludzkiej, która – w ocenie naszego myśliciela – dokonuje się równocześnie na przynajmniej trzech (być może jest ich więcej) różnych poziomach. Wyznaczają ją bowiem najbardziej podstawowe dynamizmy, które zachodzą w człowieku. Po pierwsze jest to dynamizm psychiczny i emotywny odpowiadający za uczucia, emocje i namiętności, których podmiotem jest wyłącznie człowiek. Po drugie będzie to dynamizm przysługujący jedynie wolnej osobie, który w praktyce wyraża się w byciu właściwą przyczyną sprawczą czynów, oraz szczególnie nas interesujący – dynamizm trzeci – określany najczęściej jako dynamizm wegetatywny. Odnosi się on bezpośrednio do mechanizmów funkcjonowania naszego organicznego ciała oraz ich złożoności. Stąd ogólnie określany bywa „reaktywnością”. Jego skomplikowaną charakterystykę syntetycznie tłumaczy Buttiglione, który stwierdza, że reaktywności naszej somatyki odpowiada nieskończona ilość szczegółowych aktualizacji, przez co można orzec, iż dynamizm wegetatywny „uczestniczy [...] właściwe we wszelkich innych aktualizacjach, które mają miejsce w człowieku”¹⁰⁴.

Ale nie tylko on, ponieważ, jak się okazuje, to właściwie każdy z przywołanych wyżej dynamizmów urzeczywistnia na swój sposób pewien rodzaj stawiania się osoby ludzkiej, czyli tzw. osobowe *fieri* – i w ten sposób wymiennie współuczestniczy w jej doskonaleniu i realizacji. Innymi słowy z ich pomocą człowiek realizuje wszelkie potencjalności pierwotnie zawarte w swym bycie. Dlatego też każdy z owych dynamizmów jest także, przynajmniej w pewien sposób, związany ze sprawczością osoby i z jej świadomością. Z tą jednak różnicą, że jeśli w wypadku sfery psycho-emotywniej człowiek praktycznie sam dostarcza materiału dla jej rozwoju i w ten sposób nią kieruje – to już gdy sprawa zaczyna dotyczyć dynamizmu wegetatywnego, należy stwierdzić, iż „jest on całkowicie

¹⁰² Tenże, *Rozważania...*, dz. cyt., s. 97.

¹⁰³ Por. P. Mrzygłód, *Ludzka emotywność...*, art. cyt., s. 125; zob. w związku z tym: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 122.

¹⁰⁴ R. Buttiglione, *Myśl Karola...*, dz. cyt., s. 204.

autonomiczny. Podmiot może tutaj, co najwyżej, określać zewnętrzne warunki jego aktualizacji”¹⁰⁵. Istnieje jednak pewien „klucz” służący zrozumieniu natury funkcjonowania obu tych biegunowo różnych mechanizmów, na który wskazał sam Wojtyła, wyjaśniając jednocześnie, że mamy tutaj do czynienia ze swego rodzaju „naturalną” koincydencją. Szczegółowo kwestię tę wytłumaczył w *Osobie i czynie*, wyjaśniając m.in., że „tam [gdzie – P.M.] zachodzi pewne «poruszenie», pewna zmiana, która wynika z «wewnątrz» [...] wszystko wskazuje na «ściłą zależność tego, co w porządku reaktywnym jest zewnętrzne i widzialne, od tego co wewnętrzne»”¹⁰⁶. „Mechanizm ten – pisze dalej – niechaj posłuży nam do unacownienia istotnej różnicy, jaka zachodzi pomiędzy dynamizmem somatycznym a psychicznym. Stąd może tutaj dopomóc samo nawet leksykalne zestawienie wyrażen: «reakcja–emocja» oraz analogicznie do nich: «reaktywność–emotywność»”¹⁰⁷. W ten sposób widzimy, jak namacalnie – empirycznie – ujawniają się nam dwa podstawowe „ramiona” – dwa filary, na których Krakowski Kardynał osadził swój nowatorski „projekt antropologiczny” oraz dalsze rozważania na temat funkcjonowania człowieka. Dotyczyć one będą nade wszystko jego osoby i natury; duchowości i cielesności, dalej *esse* i powiązanego z nim *fieri*, a ostatecznie podmiotowości i przedmiotowości, działania i doznawania działań, czynu i uczynnień – słowem tego wszystkiego, co antyczna tradycja helleńska ujmowała i opisywała jako *ägere* oraz *pāti*¹⁰⁸.

Należy więc zauważyć, że obok dogłębnej analizy ludzkiego czynu, jakiej dokonał Wojtyła, aby później w oparciu o tę hermeneutykę sformułować własną, fenomenologiczną „definicję” osoby, w polu tak zakreślonych badań niejako „ubocznie” ujawnia się zespół wegetatywnych refleksów – tzw. „uczynnień”, czyli aktów naszego organicznego ciała. Inaczej rzecz ujmując, mamy tutaj do czynienia nie tylko z samą biologią człowieka, ale ze szczególnym dynamizmem, który Krakowski Kardynał na kartach swojego seminalnego studium scharakteryzował jako: „coś [co – P.M.] dzieje się w człowieku” (w odróżnieniu od dynamizmu podstawowego – „człowiek działa”). Wyizolowanie tej struktury – jak się przekonamy w ciągu dalszej części studium – stanowi dlań niezwykle istotne założenie systemowe. Dzięki tym zabiegom daje się w osobie ludzkiej precyzyjnie wydzielić i wyróżnić dwie zupełnie różne warstwy strukturalne podmiotu,

¹⁰⁵ Tamże, s. 205.

¹⁰⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 264.

¹⁰⁷ Por. tamże.

¹⁰⁸ Por. P. Mrzygłód, *Transcendencja osobowa...*, art. cyt., s. 27 i 49; zob. w związku z tym: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 111–112.

mianowicie: „psycho-emotywną” i „somatyczno-wegetatywną”¹⁰⁹. Nawet nie tyle je wyróżnić, co wykazać ich, wydawałoby się, całkowitą antynomię. Tymczasem Wojtyła, wskazując na wielowymiarowe doświadczenie fenomenologiczne, wyraźnie tonuje, a nawet więcej, koryguje to myślenie. Wyjaśnia bowiem, że podobnie jak na gruncie klasycznej metafizyki dwie rzeczywistości, tj. *āgere* i *pāti*, nie tylko że nie przeciwstawiają się sobie, ale wręcz wzajemnie się warunkują i tłumaczą – tak samo jest i w konkretnym człowieku. Co prawda każdy z nas – jak przekonuje nasz autor – może bez większych trudów przeprowadzić w sobie swoistą linię demarkacyjną, oddzielającą „działanie” od „dziania się”, to jednak już przy głębszej analizie odkrywamy, że faktycznie jest tak, iż „jedno nie tylko odróżnia się od drugiego, ale także jedno wręcz w drugim i przez drugie się tłumaczy”¹¹⁰.

W ten sposób interesujący nas tutaj szczególnie dynamizm somatyczno-wegetatywny niejako na naszych oczach staje się integralną częścią bytu osobowego – człowieka. Nawet więcej, staje współkomponentem osoby, który bezpośrednio warunkuje precyzyjne funkcjonowanie ludzkiego ciała pojętego jako, owszem, biologiczny organizm, a także jako zespół wszelkich funkcji psychicznych i wegetatywnych nierozzerwalnie z nim związanych. Co prawda procesy zachodzące w przestrzeni tego dynamizmu dokonują się najczęściej „poza” uświadomioną sprawczością osoby (np. praca serca, przepływ krwi w organizmie, ruchy robaczkowe jelit, rozszerzanie się lub zwężanie źrenic – słowem wszelkie odruchy bezwarunkowe) i należą przez to do behawioralnej „natury” człowieka – to jednak nie wolno nam zapominać, że nawet takie nieustannie są podmiotowane przez niego. I to podmiotowane niezwykle dynamicznie! Wszak – jak to zaznacza Wojtyła – ilekroć coś dzieje się „w człowieku” – to tylekroć coś też dzieje się również i „z człowiekiem”¹¹¹. Stąd właśnie w istocie ludzkiej

¹⁰⁹ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 111. „Dwie struktury obiektywne – pisze Wojtyła – «człowiek działa» oraz «(coś) dzieje się w człowieku» wyznaczają dwa podstawowe kierunki dynamizmu właściwego człowiekowi. Są to kierunki przeciwstawne o tyle, że w jednym z nich unaocznia się – i zarazem urzeczywistnia – aktywność, czyli czynność człowieka, w drugim natomiast pewną jego pasywność, czyli bierność. W każdym z tych elementarnych kierunków dynamizmu właściwego człowiekowi fenomen, czyli treść unaocznienia, odpowiada rzeczywistej strukturze i wzajemnie każda ze struktur ujawnia się jako fenomen. [...] Jednakże *āgere* zawarte w strukturze «człowiek działa» jest czymś różnym w stosunku do *pāti* w strukturze «(coś) dzieje się w człowieku»; jest czymś względem niego przeciwnym”. Tamże.

¹¹⁰ Tamże, s. 111–112.

¹¹¹ Krakowski Kardynał zauważa, że niestety w języku potocznym oba te sformułowania „coś dzieje się w człowieku” oraz „coś dzieje się z człowiekiem” bywają utożsamiane ze sobą i traktowane jako synonimiczne. Jednak zawarty w nich ciężar gatunkowy i semantyczny jest

tw. „czucia”, o których niejednokrotnie wspomina nasz autor, czyli unikalne „mechanizmy” somatyczne, które umożliwiają nam podmiotowe przeżywanie często nawet nieuświadomionego bogactwa tej osobliwej warstwy człowieczeństwa – wszystkie one integralnie przynależą do fizjologicznego wymiaru natury ludzkiej, a szczególnie do ludzkiej emotywności. Ich „świat” posiada swoje obiektywne bogactwo w człowieku, który jest istotą nie tylko myślącą, ale również czującą i odczuwającą. Bogactwo, hierarchia i zróżnicowanie owych czuć odpowiada do pewnego stopnia strukturze człowieka, a także strukturze świata poza człowiekiem¹¹².

Dzieje się tak, mimo iż obiektywnie rzecz biorąc, na poziomie dynamizmu samej *phýsis* (natury) nie ma jeszcze działania i nie ma tam nawet załączka czynów. Są tam jedynie procesy neurobiologiczne i wegetatywne, czyli tzw. „uczynnienia”. Jeśli zatem „czucia” pozornie stanowią tylko matematyczną sumę „impulsów”, a więc tego, co jedynie behawioralnie „się dzieje” w podmiocie, to dlatego jednak wszystko to razem wzięte tworzy doskonale odrębną, czyli absolutnie osobową całość życia. „Całość ta – jak czytamy w dziele *Osoba i czyn* – tworzy się wedle pewnej jakby linii kierunkowej – linii bio-egzystencjalnej, która zależy od naturalnego wyposażenia poszczególnych jednostek, od ich potencjonalności”¹¹³. Tak oto, konkludując, nieuświadomionemu jeszcze dynamizmowi na poziomie natury przychodzi w sukurs „dynamizm prozopiczny”, czyli dynamizm na poziomie doskonałości osoby.

Ustalenia te po raz kolejny potwierdzają nam fundamentalną dla przemysłów Wojtyły artystelesowsko-tomistyczną tezę, w myśl której w metafizycznej

zgoła inny. Tymczasem – jak przekonuje K. Wojtyła to, co dzieje się „z człowiekiem”, wskazuje na doznawanie od zewnątrz. Jest to inna bierność. Człowiek nie jest wówczas dynamicznym podmiotem dziania się, które w nim ma swe źródło, ale raczej przedmiotem, z którym jakiś inny podmiot albo nawet jakaś inna siła coś czyni, on zaś tylko doznaje. Doznawanie samo z siebie mówi o bierności podmiotu „człowiek”, nie mówi natomiast – przynajmniej nie mówi wprost – o dynamizmie wewnętrznym tegoż podmiotu, o tym w szczególności dynamizmie, na jak: wskazuje zdanie „(coś) dzieje się w człowieku”. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 112.

¹¹² Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 101; por. w związku z tym również: H. Tomasik, *Osoba jako byt i norma w filozofii kard. Karola Wojtyły*, Lublin 1984 (masyzynopsis rozprawy doktorskiej obronionej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim). „Czucie» samo w sobie nie jest żadnym ruchem czy odruchem somatycznym. Wykazuje ono taki stosunek do ciała, jak podmiot do przedmiotu; chociaż stosunek ten nie jest w samym *czuciu* uświadomiony. To przecież ciało, m.in. – ciało własne – staje się w nim pewną przedmiotową treścią zmysłową, która zarazem przenika w pole świadomości”. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 267.

¹¹³ Por. tamże, s. 162.

strukturze człowieka wyróżniamy dwie zasadnicze warstwy: duchową i materialną, psychiczną i cielesną. To bazowe – hylemorficzne – przeświadczenie pokazuje również, że organiczne ciało wraz z całym garniturem jego wrażliwości („czuć” i „odczuć”) jest na równi z duszą bezwzględnie koniecznym elementem bytu ludzkiego¹¹⁴. Intuicja ta stanowi – jak pisze nasz autor – „najprostsze potwierdzenie [pierwotnego i najbardziej oczywistego – P.M.] przeświadczenia, że psychika nie jest ciałem i nie przysługują jej zewnętrzne właściwości ciała; nie jest więc «materialna» w taki sposób jak ciało”¹¹⁵. Dlatego cała wewnętrzność i zewnętrzność ciała ludzkiego (materialnego substratu człowieka) – słowem to, co określamy jako biologiczny organizm, tak dalece różni się od ludzkiej psychiki. Choć nie możemy tutaj zapomnieć, że mimo iż działania psychiczne są wewnętrzne i ze swej natury całkowicie niematerialne, a tym samym nie pozwalają się w żaden sposób zredukować do wymiaru materialnego, to jednak nader często bywają uwarunkowane somatyką oraz jej funkcjami¹¹⁶. Podnosząc i precyzując tę kwestię, Krakowski Kardynał oznajmił, że „w skład kompletnej ludzkiej osoby wchodzi cały jej psychofizyczny jednostkowy ustrój, a więc i odnośny organizm, ale ten jednostkowy organizm o tyle tylko uczestniczy w osobowości, w życiu i fakcie osoby, o ile tylko jest on aktualnie wewnętrznie ożywiony przez ducha”¹¹⁷. Konstatacja ta, jak się domyślamy, niesie ze sobą określone implika-

¹¹⁴ Por. K. Wojtyła, *Rozważania...*, dz. cyt., s. 85, 89, 92. Metafizyka człowieka Arystotelesa podobnie jak antropologia Akwinaty, na które w swoich badaniach powołuje się Wojtyła, co do jednego faktu są absolutnie zgodne, mianowicie tego, że ani sama dusza, ani samo ciało nie jest człowiekiem, ale dopiero „ciało wraz duszą” – jako niezupełne czynniki bytowe – stanowią całość, czyli pełną substancję; tworząc w ten sposób osobę ludzką, o czym wyraźnie na kartach *Sumy teologicznej* mówi Doktor Anielski. Por. św. Tomasz z Akwinu, *Sth*, I, q. 77, 8c oraz I, q. 29, a.1, ad 2. „*Et ideo licet sit separata, quis tamen retinet naturam unibilitatis non potest dici substantia individua, vel tamen substantia prima*”. Tamże. Akwinata twierdzi, że sama dusza nie jest i nigdy nie może być osobą, ponieważ już ze względu na swoją tylko naturę nie może być nazwana substancją samodzielną w swym istnieniu, czyli substancją pierwszą. Zob. w związku z tym również: S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 222 oraz tenże, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin 2009, s. 49.

¹¹⁵ Tenże, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 264.

¹¹⁶ Por. tenże, *Rozważania...*, dz. cyt., s. 86–88. Odnosząc się szerzej do tej kwestii, Krakowski Kardynał pisze następująco: „Stwierdzamy bowiem ścisłą zależność funkcjonowania ludzkich przeżyć – i to właśnie przeżyć psychicznych – od różnych warunków określonych działaniem naszego organizmu i całkowicie materialną strukturą. Z drugiej strony zaś ta okoliczność, że owe materialne (biologiczno-cielesne) czynniki warunkują właśnie prawidłowe funkcjonowanie całej dziedziny przeżyć, których treść po zanalizowaniu należy odnieść do duchowego źródła – umacnia nas jeszcze w tym przeświadczeniu, że materia i duch ściśle się zespalały w jednolitość w jedną substancjalną całość”. Tamże, s. 87.

¹¹⁷ Tamże, s. 96.

cje antropologiczne odnoszące się bezpośrednio do sposobu personalistycznego ujmowania tajemnicy psychofizycznego ustroju jednostki.

Okazuje się bowiem, że dla Wojtyły jest jasne, iż ludzkie ciało i w ogóle cielesność są zewnętrznym wyrazem i manifestacją naszej osobowości oraz tere-
nem jej najgłębszych ekspresji. W ten sposób stanowią nie tylko środek, a też
niejednokrotnie i ośrodek (czyli właściwy horyzont) działania podmiotu, który
z kolei charakteryzuje się nie tylko tym, że podejmuje działania w pełni świadome
(czyny), ale również i tym, że w jego naturę wpisane bywają też zachowania
czysto instynktowne. Będzie to chociażby czysto behawioralne reagowanie ludz-
kiego podmiotu na zewnętrzne lub wewnętrzne bodźce, wpisane w dwuwymia-
rowy charakter osoby¹¹⁸. Wszak naszą bytową konstytucję tworzy wiele różnych
elementów. Składa się na nią nade wszystko przestrzeń ludzkiego ducha oraz to,
co z niej kauzalnie wypływa. Mieszczą się w niej akty psychiczne (kognitywne,
wolitywne i amabilne) każdorazowo jednak „integrowane” z ciałem (tzn. usta-
wicznie „podmiotujące je”), mimo iż formalnie ciałem niebędące. Jest także sfe-
ra transcendencji, która manifestuje się nie tylko próbą uchwycenia właściwego
balance between mind and body czy niematerialności właściwych człowiekowi
działań, ale – w równym stopniu – przeżyciem bogactwa własnej cielesności,
tzn. wieloaspektowym i na różnych poziomach wrażliwości doświadczeniem
przez „ja” komponentu ciała.

2.2. REAKTYWNOŚĆ UJAWNIAJĄCA SIĘ W PROCESACH ŻYCIOWYCH ORAZ FIZJOLOGII LUDZKIEGO CIAŁA

Dokonując chociażby tylko wstępnej i bardzo fragmentarycznej prezentacji
zagadnienia ludzkiej reaktywności, nie sposób pominąć kwestii jej bezpośrednie-
go odniesienia do mechanizmów biologicznych, ujawniających się nade wszyst-
ko w funkcjonowaniu oraz procesach życiowych ludzkiego ciała. Nie sposób
także w ramach wyjaśniania tegoż problemu nie odnieść się w tym miejscu do
ustaleń Wojtyły płynących niewątpliwie z przyjmowanych przez niego różnych
tradycji filozoficzno-antropologicznych. W związku z powyższym zdecydowali-
śmy się na ukazanie palety relacji, jakie zachodzą pomiędzy samym fenomenem
ludzkiej reaktywności a ściśle z nim powiązanim dynamizmem wegetatywnym.

Podążając zatem tokiem myślenia Krakowskiego Kardynała, chcemy wyraź-
nie wskazać na występujące bardzo liczne zależności oraz wybitnie dynamiczną
osnowę żywotności ludzkiego ciała, pojętego nie tylko jako agregat komórek,

¹¹⁸ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 264.

czyli biologiczny organizm, jako materialny korpus (gr. *sárks*), ale również jako integralny element substancjalnego bytu osoby (gr. *sōma*), poprzez który ona sama dopiero wyraża się na zewnątrz¹¹⁹. Wszak nie tylko duch, ale i organiczna materia, czyli budulec ludzkiego ciała, ze wszystkimi jej własnościami i dopełnieniami jest nieodzownym – rzecz by można – ontycznym czynnikiem warunkującym i stanowiącym ludzkie *compositum*. I również w tym sensie cielesność jest zewnętrzną przestrzenią ekspresji człowieka – tzn. „naocznością” – poprzez którą na sposób zmysłowy manifestuje się osoba. Wszystko bowiem w człowieku – łącznie z jego neurofizjologią, skomplikowaną biochemią i gospodarką hormonalną czy też innymi procesami życiowymi – istotowo i substancjalnie przynależy do osoby. Stąd ludzkie życie (w znaczeniu: *bíos*), aby w ogóle było możliwe, musi być osadzone w fizycznym organizmie – inaczej mówiąc – „w materii”. Zagadnienie to rozwija i omawia wnikliwie m.in. wybitny francuski tomista – Marie-Dominique Chenu – stwierdzając, że byt ludzki ma niejako „dwa oblicza”. Jedno zwrócone „w górę” (*nōus*), czyste i zdolne istnieć zawsze, oraz drugie (*psyché*) – zwrócone „w dół” – związane z losem być może słabej, ale nieodzownej materii oraz jej rozmaitymi determinizmami, poprzez które „ilościuje” ona człowieka i go fizycznie określa¹²⁰. Mimo iż przynależność ciała do podmiotowego „ja” nie polega na jakimś utożsamieniu z nim, ponieważ człowiek nie jest swoim ciałem, lecz jedynie posiada swe ciało – to jednak nie sposób sobie wyobrazić ani też „ujrzyć” człowieczeństwa bez istotowo powiązanej z nim cielesności¹²¹.

W tym też horyzoncie – zdaniem Wojtyły – ujawnia się naszym oczom, że „ściśły związek ciała ludzkiego z przyrodą jako zespołem zewnętrznych wa-

¹¹⁹ Por. tamże, s. 250.

¹²⁰ Por. M.D. Chenu, *Teologia materii. Cywilizacja techniczna i duchowość chrześcijańska*, tłum. O. Scherer, Paris 1969, s. 28 i 30; zob. w związku z tym: H. Piluś, *Antropologia filozoficzna...*, dz. cyt., s. 190–191.

¹²¹ Kardynał Wojtyła, stojąc na stanowisku psychofizycznej jedności człowieka, odwoływał się tutaj nie tylko do ustaleń metafizyki Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, ale również do badań fenomenologicznych Ingardena, który wielokrotnie rozważał stosunek duszy do ciała. Uczeń Husserla nie sprowadzał owej jedności duchowo-cielesnej w człowieku bynajmniej do jednego wyłącznie ontologicznego modelu. Interesowały go bowiem bardzo te przypadki stosunku ludzkiego „ja” do organicznego ciała, w których w sposób szczególny człowiek czuje się psychofizyczną jednością oraz jej na różnych poziomach doświadcza. Zob. w związku z tym: R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, Warszawa 1961, s. 530. „Jestem człowiekiem – pisze Ingarden – to znaczy jestem pierwotnie zwartą całością, z której moje «ja» duchowe jakby wyrasta nad poziom, nie tracąc jednak zakorzenienia w owej podstawie realnej, wypełnionej [...] polem wrażeniowym mej cielesności”. Tamże.

runków bytowania i życia pomaga nam w scharakteryzowaniu własnego dynamizmu ludzkiej somatyki¹²². Dlatego można ów szczególny dynamizm ująć i wyrazić w – być może – nieco sztucznie brzmiącym pojęciu „reaktywności”, albowiem ciało ludzkiemu jako ciało przysługiwałaby jako jego istotny atrybut właśnie taka szczególna właściwość. Naznaczony bowiem reaktywnością dynamizm wegetatywny, odpowiadający za ujawnianie się osoby ludzkiej w wymiarze biologicznym i odnoszący się do bycia oraz funkcjonowania człowieka „w ciele”, odpowiadałby w nas za nieskończoną liczbę rozmaitych aktualizacji szczegółowych. Wszystkie one zaś za swój bezpośredni przedmiot miałyby człowieka¹²³ definiowanego przez Wojtyłę jako szczególne *suppositum*¹²⁴. Metafizyczna pozycja owego podmiotu i jego status ontyczny na tle „drabiny bytu” wynikający z przypisanej mu naturą złożoności wyrażone zostały niemal wzorcowo już przed wiekami, w scholastycznej formule: *Homo est positus in medio – nec Deus, nec bestia*¹²⁵. Co istotne, ujęcie to potwierdza się również dzisiaj, znajdując swoje kolejne weryfikacje w wynikach badań nauk szczegółowych. Należy dodać, że każdorazowo punktem wyjścia w tym rozumowaniu jest założenie, że „organiczny człowiek” poprzez swoje ciało i rządzące nim dynamizmy, a także liczne działania instynktowne stanowi autentyczną część świata przyrody. Jest to racja na tyle doniosła, że również sam Wojtyła potwierdza ją w tym znaczeniu, iż zacieśnia reaktywność wyłącznie do samej somatyki oraz jej żywotności¹²⁶.

¹²² K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 249; por. R.K. Wilk, *Człowiek – osoba – istota wolna. Ujęcie Karola Wojtyły*, w: *Jan Paweł II. Postęga myślenia*, t. 2, red. B. Kastelik, A. Krupka, R. Woźniak, Kraków 2015, s. 122.

¹²³ R. Buttiglion, *Myśl Karola...*, dz. cyt., s. 204.

¹²⁴ Przez *suppositum* tradycyjna ontologia ujmowała podmiot własnego istnienia i działania. Warto tutaj zaznaczyć, że Kardynał Wojtyła – jako fenomenolog – świadomie nanosi korektę na tę dystynkcję i wzbogaca „podmiotowość” o pominiełą przez klasyczną metafizykę „kategorię przeżycia”. W tym wypadku szczególnie przeżywania swoich działań i aktów tak wewnątrz, jak i na zewnątrz podmiotu. Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 93. „Zwracamy uwagę na to, że termin «ja» zawiera w sobie daleko więcej, niż [jedynie klasycznie rozumiany – P.M.] termin *suppositum*. [...] *Suppositum* mówi tylko [...] o byciu jako podmiotowej podstawie istnienia i działania. Oczywiście, że taka interpretacja terminu «ja» zakłada określoną koncepcję świadomości oraz jej stosunku człowieka jako realnego podmiotu”. Tamże, s. 93–94.

¹²⁵ Zob. w związku z tym: św. Tomasz z Akwinu, *Sth*, I, q. 5, a. 4; por. H. Majkrzak, *Władze duszy w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny” 2022, t. 2, s. 68.

¹²⁶ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 248 oraz 249; por. w związku z tym: T. Styczeń, Świadek prawdy, w: *Czytając „Przekroczyć próg nadziei”*, red. T. Styczeń i Z. Zdybicka, Lublin 1996, s. 52.

W ocenie bowiem Krakowskiego Kardynała procesy te wyrażają w nas nade wszystko tak zwane *actus hominis*, to znaczy działania, które wykazują nawet pewne biologiczne podobieństwo do działań zwierząt (wszak reaktywność jest właściwością życia), z tą jednak istotną różnicą, że w wypadku człowieka tzw. „uczynnienia” są czymś więcej niż tylko tzw. „behawiorem” czy też czyścią fizjologią. Metafizycznie odniesione do charakteru i podmiotowości osoby – nawet jeśli pozostają one zupełnie nieświadomione – stają się doświadczalnie rejestrowalnymi przejawami życia zmysłowego istoty ludzkiej. Jeśli nawet ujmując fenomenologicznie jakąś kwestię, niejako odruchowo powiemy, że np. „zwierzę działa” – to znaczy to zupełnie co innego, niż gdy w analogicznej sytuacji orzekniemy, że „działa człowiek”. Dlaczego? Ponieważ zgodnie z niepodważalnymi ustaleniami Akwinaty u podstaw jednego i drugiego działania stoi zupełnie inna natura. A skoro natura jest inna – stwierdza w sposób oczywisty Wojtyła – więc i działanie, które z niej wynika, i które obserwujemy, ma inną naturę¹²⁷. Zgodnie zresztą z ciągle obowiązującą, klasyczną, metafizyczną zasadą: *Agere (operari) sequitur esse*¹²⁸.

W tym sensie widzimy, że ludzkie ciało posiada swój własny, unikalny – tj. „reaktywny” – dynamizm, wypływający m.in. z jego „aspektu”, jakim jest biologiczny organizm¹²⁹. Tym samym gołym okiem widać – podsumowuje nasz autor – że „w całym ludzkim działaniu pierwiastek somatyczno-reaktywny tkwi bardzo gruntownie”¹³⁰. Co w dalszej kolejności pokazuje wyraźnie, że nawet w dynamizmie czysto biologicznej natury człowieka obecny jest (choć może nie zawsze zmysłowo doświadczalny) również jej aspekt osobowy. Dlatego podobnie jak emotywność i jej wewnętrzny dynamizm zwykliśmy przypisywać naszej psychice, tak analogicznie reaktywność wraz całym jej fizjologicznym wyposażeniem odpowiadałby – w ocenie Wojtyły – ludzkiej somatyce, stanowiąc dlań swoistą, fenomenologicznie analizowaną charakterystykę procesów reagowania naszego ciała¹³¹. Albowiem nawet jeśli reaktywność ciała ludzkiego przebiega

¹²⁷ Por. tenże, *Aby Chrystus...*, dz. cyt., s. 426; por. tenże, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 249.

¹²⁸ Zob. w związku z tym: św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, t. 2, tłum. Z. Włodek i W. Zega, Poznań 2007, III, 69.

¹²⁹ Por. M. Mruszczyk, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 185. Odnosząc się do powyższej kwestii, Kardynał Wojtyła pisze: „Specyficzny dla ludzkiej somatyki dynamizm ma charakter reaktywny. Jest to właściwa ciału zdolność do reakcji, które w wymiarze ciała ludzkiego stanowią zarówno o jego wegetatywnej żywotności od wewnątrz, jak też o widzialnej na zewnątrz ruchliwości”. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 264–265.

¹³⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 249.

¹³¹ Por. tamże, s. 240.

poza bezpośrednim zasięgiem świadomości, to – jak utrzymuje nasz autor – nie tylko, że nie przekreśla to osobowej jedności człowieka, ale nawet na swój sposób poznawczo ją udostępnia i charakteryzuje¹³². I w tym sensie za Wojtyła można by powiedzieć, że *actus humanus* jest w jakimś sensie także *actus hominis*. Zwraca na to Wojtyłowskie uporządkowanie uwagę Buttiglione, badając zagadnienie ludzkiej sprawczości. Stwierdza wówczas jednoznacznie, że „sprawczość osoby w stosunku do aktu realizuje się [właśnie – P.M.] przez włączenie w nią dynamizmów cielesnych i emocjonalnych, a nie przez ich zniesienie”¹³³.

Zapewne dlatego za początek swoich wieloaspektowych analiz nad fenomenem działania człowieka bierze nasz autor owo fundamentalne arystotelesowskie rozróżnienie dwóch doświadczalnych i obiektywnych struktur w człowieku, które wyznaczają właściwe mu dynamizmy. Są nimi odpowiednio „czynność” (*ἄγeree*) oraz „bierność” (*παῖτι*)¹³⁴. Należy tutaj dodać, że kategorie te Krakowski Kardynał nieco zmodyfikował, nadając im wymiary, które w ramach podjętych studiów antropologicznych określił później konsekwentnie jako: „człowiek działa” oraz „coś dzieje się w człowieku”¹³⁵. Pierwszy wymiar – aktywny – dotyczyć ma sposobu wyświetlenia natury ludzkich czynów (innymi słowy ich aksjologii i metafizyki); drugi zaś stanowić ma wyraz bogactwa wciąż odkrywanej i opisywanej biernej struktury bytu ludzkiego. Ich dogłębna hermeneutyka – w przekonaniu autora *Osoby i czynu* – pomoże filozofom uwydatnić swoiście „czynny” charakter także i reaktywności ciała. Pomoże również zrozumieć, w czym właściwie przejawia się potencjonalność człowieka, której szczególnym rysem jest właśnie zdolność somatycznego reagowania na wewnętrzne i zewnętrzne bodźce¹³⁶. Ostatecznie bowiem – co zresztą Wojtyła po wielokroć podkreślał w swoich tekstach – „na całokształt ludzkiego dynamizmu (tj. *operari* – w najszerszym znaczeniu tego słowa) składa się to wszystko, co w człowieku na różne sposoby tylko «się dzieje», obok tego, co człowiek [świadomie – P.M.] «działa» lub ści-

¹³² Por. tamże, s. 252.

¹³³ R. Buttiglione, *Mysł Karola...*, dz. cyt., s. 200.

¹³⁴ Arystoteles, analizując w *Metafizyce* zjawisko ruchu, odniósł je także do wewnętrznej dynamiczności ciała ludzkiego, stwierdzając przy tym, że istnieje tylko jedna logiczna przyczyna i możliwość działania i doznawania działania przez ciało. Zob. w związku z tym: Aristoteles, *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά, Metaphisica, Metafizyka*, (wyd. interlinearne), t. 1, tłum. T. Żelaźnik, Lublin 1996, IX, 1, 1046 a, 19–22.

¹³⁵ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 111.

¹³⁶ Por. tamże, s. 250. Wyjaśniając tę kwestię, Wojtyła pisze: „W ustroju ludzkiego organizmu zdolność reagowania na bodźce związana jest bezpośrednio z systemem nerwowym, który «obsługuje» całe ciało i wyznacza poszczególne kierunki jego reaktywnego dynamizmu oraz tkwiącej u jego korzeni potencjalności somatycznej”. Tamże, s. 251.

ślej mówiąc – «czyni». [...] Pełna więc analiza dynamizmu człowieka, dotyczy nie tylko czynów, ale także wszystkiego, co w nim «się dzieje» – a chodzi tutaj zarówno o wymiar somatyczny, jak i psychiczny (somatyczno-reaktywny i psycho-emotywny)¹³⁷.

Jak widzimy, dopiero takie kompletne (w wypadku Krakowskiego Filozofa nawet daleko bardziej pasowałoby tutaj określenie „adekwatne”) „spojrzenie” na istotę ludzką daje szansę doprowadzenia nas do pełnego – wielowymiarowego i wieloaspektowego – obrazu ludzkiej podmiotowości. Tutaj także ujawnia się pełna integracja osoby w podejmowanym przez nią czynie, mimo iż samego dynamizmu somatycznego nie odnajdujemy wprost i bezpośrednio w doświadczeniu „człowiek działa”, które odkrywa sprawczość osoby. Dynamizm ten „dostrzec” można dopiero w horyzoncie integralności psycho- i biofizycznej, w doznaniu tego, co biernie „dzieje się w człowieku” i co zachodzi w orbicie procesów życiowych naszego ciała, ponieważ zdajemy sobie sprawę, że reakcja (a wraz z nią reaktywność) sama z siebie nie zawiera momentu sprawczości osoby. „Można wówczas mówić jedynie – jak domniemuje Wojtyła – o jakiejś własnej wrodzonej «sprawczości ciała», która tkwi w osobie na zasadzie ontycznej jedności człowieka”¹³⁸. I w tym też sensie bacznie analizowana i opisywana integralność człowieka-osoby polegałaby, najwyraźniej, na coraz doskonalszym „zestrajaniu” owej „somatycznej podmiotowości” ze sprawczą i transcendentną podmiotowością samej osoby.

2.3. WEGETATYWNA „GŁĘBIA” LUDZKIEJ CIELESNOŚCI

Odwołując się do tego, co zostało już omówione, zauważamy, że integralnie ujęty dynamizm człowieka – zdaniem Kardynała Wojtyły – naturalnie ujawnia się w dwojaki sposób, tzn. poprzez świadome i wolne działanie – czyn („człowiek działa”), oraz tzw. „dzianie się”, gdy jedynie „coś dzieje się w człowieku”. Praktycznie w tych dwóch postaciach dynamizmu streszcza się cała ludzka aktywność, przybierająca w zależności od swego charakteru postać bądź to czy-

¹³⁷ Tenże, *Osoba: podmiot...*, art. cyt., s. 10; por. M. Mruszczyk, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 187.

¹³⁸ Tenże, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 251. Istotne wydaje się być tutaj dopowiedzenie Wojtyły, że ciało człowieka obdarzone właściwym sobie charakterem (reaktywnością) jawi się w całokształcie osobowej struktury człowieka jako „podbudowa” czy „pod-struktura” w relacji do samej podmiotowości osobowej. Co w żaden sposób nie przeczy substancjalnej jedności bytu człowieka. Por. tamże; zob. w związku z tym: R.K. Wilk, *Człowiek – osoba...*, art. cyt., s. 122.

nu (aktywności), bądź biernego doznawania (pasywności). Albowiem obie te rzeczywistości tak samo silnie zakorzenione w naszej psychofizycznej naturze stanowią przez ten fakt – jak sugeruje Dec – *constitutivum* dynamizmu ludzkiego¹³⁹. Jednak nie możemy zapomnieć, iż mimo owego zakorzenienia, a także wspólnego ich podmiotowania w osobie zachowują one cały czas właściwy sobie charakter.

Oprócz tego zastrzeżenia dostrzegamy również, że interesująca nas najbardziej, a wpisana w fizjologiczną mapę ludzkiej cielesności struktura somatycznego „dynamizmu uczynnień”, nie jest monolitem. Zawiera ona bowiem w sobie jeszcze dwie odrębne względem siebie podstruktury: somatyczno-wegetatywną oraz psycho-emotywną. Warstwy te odznaczają się w podmiocie silnym napięciem oraz ekspresją, co wyraża się tak poprzez vitalność, jak i dynamikę emocjonalną osoby¹⁴⁰. Dzięki temu „Wojtyłowska osoba” – jak pisze w swym komentarzu Buttiglione – nie jest jedynie „sceną”, na której wydarzają się rozmaite psychiczne i fizjologiczne doznania oraz przeżycia, ale aktywnym podmiotem owych doznań i przeżyć¹⁴¹. Nadto na tę dynamikę oprócz całego spektrum niezliczonych emocji, uczuć, doznań i afektów składa się niezwykle bogata rzeczywistość powiązana *stricte* z ludzką cielesnością oraz jej biochemią i neurofizjologicznym charakterem. Z tego powodu nieprzypadkowo jest ona określana właśnie dynamizmem, albowiem nie tylko warunkuje i koreluje funkcjonowanie procesów ciała jako biologicznego organizmu, ale także zespala liczne aktywności psychiczne ściśle powiązane z tymże organizmem. Aby jednak było to możliwe, potrzebny jest tutaj swoisty „neuroprzekaznik”. Zdaniem Krakowskiego Kardynała czynnikiem, który umożliwia nam uświadomione „przeżywanie” warstwy wegetatywnej bytu ludzkiego jest zjawisko określane przez Wojtyłę jako tzw. „czucie”, a właściwie „czucia”, bo jest ich wiele¹⁴².

¹³⁹ Por. I. Dec, *Transcendencja człowieka...*, dz. cyt., s. 55; zob. w związku z tym: A. Półtawski, *Czyn a świadomość*, w: „*Logos i Ethos*”. *Rozprawy filozoficzne*, red. M. Jaworski i inni, Kraków 1971, s. 87; oraz M. Jaworski, *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły. Próba odczytania w oparciu o studium „Osoba i czyn”*, „*Analecta Cracoviensia*” 1973–1974, nr 5–6, s. 98.

¹⁴⁰ Por. J. Czarny, *Człowiek odkupiony kim jest?*, „*Colloquium Salutis*” 1983, nr 15, s. 184.

¹⁴¹ Por. R. Buttiglione, *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”*, tłum. T. Styczeń, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, art. cyt., s. 17; zob. w związku z tym: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 139.

¹⁴² Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 270; zob. w związku z tym również: H. Tomasik, *Osoba jako byt...*, dz. cyt., s. 22–23; Wojtyła, analizując mechanizm funkcjonowania „czuć”, zauważa, iż „chodzi tutaj na pierwszym miejscu o czucie własnego ciała. Własne ciało, jego różne stany i ruchy stają się źródłem «czuć», które w zasadniczej mierze

Ich „świat” pomieszczony jest w samej naturze osoby ludzkiej. Tam też posiada swoje najgłębsze zasoby. Wszak osoba taka jest przecież nie tylko istotą myślącą, ale w równym stopniu istotą czującą i odczuwającą. „Bogactwo to – twierdzi nasz autor – odpowiada do pewnego stopnia strukturze człowieka, a także świata poza człowiekiem. Czucia są [bowiem – P.M.] zróżnicowane nie tylko ilościowo, ale też jakościowo – i pod tym względem tworzą pewną hierarchię”¹⁴³. Stąd nie tylko „emocjonalizują” one świadomość, tzn. włączają się jej obie funkcje odzwierciedlającą i refleksywną, ale te ujmowane jako zdecydowanie „wyższe” uczestniczą nawet w życiu duchowym człowieka. Podlegają one także – jak to ujmuje Wojtyła – „ustawicznemu falowaniu”, niekiedy wzbierając na siłę, innym razem niemalże gasnąc¹⁴⁴. Właśnie wtedy człowiek komunikuje innym, że np. „czuje się dobrze” albo „czuje się źle”, przez co z kolei wyraża i jakoś ocenia nie tylko zewnętrznie swe ciało – jego sylwetkę i kondycję, ale także wewnętrzne (od)„czucia” związane z popędem samozachowawczym i witalnością, najściślej powiązane z wegetatywną żywotnością owego ciała¹⁴⁵. Wszystko to razem wzięte dopiero wskazuje na pełnię psychosomatycznej podmiotowości człowieka. Ostatecznie – na co wskazują ustalenia naszego autora – nie tylko czuje on własne ciało, ale nade wszystko – w owym ciele – integralnie czuje i doświadcza samego siebie¹⁴⁶. Tak oto naoczne doświadczenie własnej cielesności wraz z jej reaktywnością, a nawet rozmaitymi ograniczeniami tegoż

umożliwiają człowiekowi przeżycie własnego ciała. W przeżyciu czucie włącza się w świadomość i tworzy z nią jakby jedną podstawę przeżycia, chociaż czucie zmysłowe różni się od umysłowej świadomości”. Trzeba zatem wiedzieć, że „wewnętrzny dynamizm ciała – organizmu, związany z jego żywotnością wegetatywną, znajduje się [zasadniczo – P.M.] jakby poza zasięgiem świadomości o tyle, o ile nic z niego nie przeniknie w pole czuć”. Tamże.

¹⁴³ Tamże, s. 101.

¹⁴⁴ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn. Refleksyjne funkcjonowanie świadomości i jej emocjonalizacja*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1968, R. VI, nr 1, s. 113 i 114.

¹⁴⁵ Por. tenże, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 257.

¹⁴⁶ Por. A. Gudaniec, *Ku integralnej wizji człowieka – osoby. Elementy antropologii Karola Wojtyły*, „Studia Elbląskie” 2017, t. XVIII, s. 511; por. G. Hołub, T. Biesaga, J. Merecki, M. Kostur, *Karol Wojtyła...*, dz. cyt., s. 46–49; zob. w związku z tym również: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 272. „Jeżeli chodzi o rozumienie ciała [...] to samowiedza, a wraz z nią świadomość sięgają tak daleko, a raczej tak głęboko w organizm i jego życie, jak głęboko wprowadzają je czucia. Bardzo często np. dzięki jakiemuś schorzeniu, które wyzwała odnośne czucia cielesne, człowiek staje się świadomy takiego lub innego organu czy też procesu wegetatywnego w sobie. W ogólności ciało ludzkie i wszystko, co z nim się łączy bardziej lub mniej bezpośrednio, stanowi naprzód przedmiot czuć, a później dopiero samowiedzy oraz świadomości”. Dlatego – konkluduje Wojtyła – „człowiek przeżywa nie tylko czucie swego ciała, ale także świadomość swojego ciała”, a przez ten fakt integralność samego siebie. Tamże, s. 100.

organicznego substratu, np. delikatnością, nietrwałością czy śmiertelnością, jest doświadczeniem całoosobowym.

Aby jednak spełnić warunek adekwatności prowadzonych analiz – na co wskazuje w swoim studium Magdalena Mruszczyk – należy tutaj odróżnić samo ciało rozumiane jako organ od fenomenu cielesności w ogóle. Wojtyła bowiem wyraźnie wskazuje na fakt, że co prawda człowiek posiada świadomość swego ciała, co w konsekwencji owocuje przeżywaniem przez niego własnej cielesności – to jednak ostatecznie, aby organicznie poznać i zrozumieć owo ciało, potrzebna jest szczegółowa analiza fizjologicznych „czuć”, będących materialną postacią jego „przeżycia”. Krakowski Kardynał zauważył również, że nawet jeśli nie byłoby to przeżycie w pełni świadome, to i tak stanowi ono pewną osobową „wrażliwość” ciała¹⁴⁷.

Tak sformułowana konkluzja zdaje się po raz kolejny potwierdzać postawioną przez Wojtyłę już na samym początku badań nad osobą i czynem tezę, że „jeśli nasza psychika jest emotywna – to ciało z natury swojej jest reaktywne”. Nasz autor – jak zauważa Arkadiusz Gudaniec – czyni to jednak z jednym zastrzeżeniem, mianowicie tym, że nawet jeśli psychika obejmuje swym zasięgiem czynności świadome i zupełnie niematerialne, to nader często bywają one zwyczajnie uzależnione od naszej kondycji materialnej, czyli cielesności (choć nie można ich zredukować wyłącznie do procesów somatycznych)¹⁴⁸. Wspólne podmiotowanie jednak jednego i drugiego dynamizmu w człowieku (co uwidacznia się w elementarnym doświadczeniu) sprawia, że tak samo czucia, jak i odczucia naszego ciała mogą być i faktycznie są podporządkowane psychice, która dopiero pozwala na ich odzwierciedlanie się w świadomości¹⁴⁹. Proces ten zachodzi, mimo iż powszechnie wiadomo, że to, co „dzieje się” w ludzkiej psychice, znacznie częściej i prościej znajduje odzwierciedlenie w świadomości, niż zachodzące w człowieku organiczne „uczynnienia” ciała. Dzięki tak poprowadzonemu przez Wojtyłę badawczemu oglądowi człowieka oraz dostrzeżeniu sygnalizowanych wyżej procesów zyskujemy niepodważalną, wręcz empiryczną pewność co do tego, jak bardzo (wbrew rozmaitym współczesnym redukcjom) sfera psychiczna w człowieku związana jest ze sferą cielesną. Zapewne dlate-

¹⁴⁷ Por. M. Mruszczyk, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 144.

¹⁴⁸ Por. A. Gudaniec, *Ku integralnej...*, art. cyt., s. 509.

¹⁴⁹ Por. R. Buttiglione, *Mysł Karola...*, dz. cyt., s. 234–235. Rozwijając swój komentarz do przemyśleń Wojtyły, Buttiglione pisze: „W czuciu, które nie jest impulsem cielesnym, ciało zostaje zobiektywizowane przez psychikę i dopiero w ten sposób ujawnia się w świadomości. I to poznawcze [reaktywne – P.M.] odczucie zmysłowe ciała przynależy do psychiki. Mówiąc ogólniej – [nawet reaktywne – P.M.] odczucie własnego ciała należy do sfery psychiki”. Tamże.

go – jak twierdzi Krakowski Kardynał – tak często mówi się wprost o „reakcjach psychicznych”¹⁵⁰, co do tej pory wydawałoby się być niedorzecznością; wręcz jakimś oksymoronem. Wszak reakcje i reaktywność stanowiły – jak powszechnie uznawano – wyłącznie domenę ciała. To ono przecież drżało pod wpływem zimna, przyspieszało tętno w obliczu zagrożenia, pociło się ze strachu itd. Wojtyła dostrzega jednak również to, że i psychika „reaguje” – choć dokonuje się to w sposób zdecydowanie mniej uchwytny, bardziej subtelny. Oto bowiem ludzkie myśli przyspieszają, emocje wręcz eksplodują lub całkowicie zamierają, a wspomnienia z przeszłości potrafią wywołać zmiany w fizjologii. Słowem nieprzekraczalna granica między tym co cielesne a tym co duchowe zaczyna się w pewnym (fenomenologicznym) sensie „zacierać”. Skutkiem tego reaktywność zaczyna być „wspólnym językiem” organizmu i umysłu, splecionych w osobie w nierozdzielalną całość.

Jak widzimy, ludzki organizm po raz kolejny okazał się być niezwykle urzekającym i jednocześnie wciąż do końca nieodkrytym fenomenem. Ciało nie tylko posiada „swoją sprawczość”, ale przy tym posiada nawet „własną autonomię”, niezależną od samostanowienia – stąd jego dynamizm jest często instynktowny i samorzutny. Przyglądając mu się bacznie, stwierdzamy jednak, że absolutnie przynależy ono do osoby chociażby na podstawie bytowej jedności człowieka, co z kolei przemawia za jego ontyczną złożonością¹⁵¹. Mało tego, ludzkie ciało jako rzeczywistość widzialna, podpadająca pod zmysły i poddana naukowym metodom badawczym, posiada zarówno swoją „zewnątrzność” (układ poszczególnych członków ciała), jak i „wewnętrzność” (zespół organów, ich reakcje oraz zachodząca w nich skomplikowaną biochemię). Dlatego mówimy już nie tylko o reaktywności, ale też i o „wrażliwości ciała”. I tak „wewnętrznością ciała” dla Wojtyły byłby np. taki aspekt naszej cielesności, który unaoczniałby odczuwanie tegoż ciała w psychice, a nawet w samej świadomości. Tym samym ludzkie ciało nie byłoby już tylko agregatem komórek – biologicznym organizmem, którego ktoś empirycznie doświadcza od wewnątrz¹⁵². Bardziej szczegółowe analizy tego zagadnienia odnaleźć można w antropologicznych studiach Krakowskiego Kardynała, zajmujących się szczegółowo relacjami zachodzącymi pomiędzy somatyką a psychiką¹⁵³.

¹⁵⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 266.

¹⁵¹ Por. A. Gudaniec, *Ku integralnej...*, art. cyt., s. 509; zob. w związku z tym: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 251.

¹⁵² G. Hołub, T. Biesaga, J. Merecki, M. Kostur, *Karol Wojtyła...*, dz. cyt., s. 47.

¹⁵³ Por. A. Gudaniec, *Ku integralnej...*, art. cyt., s. 509. Wojtyła poświęca temu zagadnieniu całą trzecią część swojego traktatu pt. *Osoba i czyn*, dotyczącą problemu integracji osoby

W badaniach tych nasz autor przekonuje, że chociaż w tożsamościowym przeżyciu siebie jako podmiotowego „ja” ludzkie ciało bywa ujmowane i postrzegane przeważnie tylko „od zewnątrz”, to najzupełniej wystarcza to człowiekowi do przeżycia swojej własnej podmiotowej całości i jedności (*suppositum*). Dlaczego taki, wydawałoby się okrojony typ doświadczenia, w zupełności Wojtyła wystarcza? Otóż dlatego, że uważa on, iż nikt z nas, aby zachować przekonanie o byciu faktycznym podmiotem, nie musi koniecznie uświadamiać sobie i rejestrować wszystkich aktualnie zachodzących wewnątrz biologicznych reakcji własnego organizmu¹⁵⁴. Co zresztą z perspektywy tylko zdrowego rozsądku byłoby jakąś niedorzecznością. Stąd najzupełniej wystarcza w tej sytuacji – jak utrzymuje Gudaniec – spontaniczne „odczucie ciała (jako tzw. jego «uświadomiona» wewnętrzność), co należy do [sfery ludzkiej – P.M.] psychiki i wchodzi w skład doświadczenia bycia w świecie”¹⁵⁵. Dlatego już nawet w tym sensie można śmiało uznać ciało człowieka za środek i wyraz jego osoby. Tym samym staje się jasne, że dla Krakowskiego Kardynała – jak zgodnie podkreślają to wytrawni komentatorzy Wojtyły – odwieczny filozoficzny „spór o człowieka” będzie w przyszłości nie tylko sporem o jego umysł, tj. psychikę i duchowość; sporem o ludzką emocyjność, ale w równym stopniu będzie to „spór o ciało” – o jego metafizyczne, fenomenologiczne i organiczne (tzn. fizjologiczne) rozumienie¹⁵⁶. Przekonanie to ujawnia już sam projekt antropologiczny naszego autora, który – jak widać – bezkompromisowo idzie w nim na „odsiecz” kompletnej prawdzie o osobie.

2.4. REAKTYWNOŚĆ W PERSPEKTYWIE USTAWICZNEGO *FIERI* OSOBY

Niezwykle ceniony przez Wojtyłę – Jana Pawła II za swą wnikliwość, kompetencję oraz realizm niemiecki etyk, Robert Spaemann, przekonywał, że autentyczne „istnienie osoby polega na posiadaniu [i ustawicznym realizowaniu – P.M.] natury”¹⁵⁷. Jak się domyślamy takie ujęcie bytu osobowego zyskać

w czynie. Owa integracja dokonywać się ma na płaszczyźnie somatyki oraz psychiki. Interesująca nas sfera somatyki (tj. cielesności, reaktywności) podlega integracji ze względu na fakt „uprzedmiotowienia” ciała, doświadczenie czucia (odczuwanie ciała) oraz znaczenie ujawniających się w ciele i poprzez ciało życiowych popędów. Zob. w związku z tym: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 247–252 oraz 268–272.

¹⁵⁴ Por. R.K. Wilk, *Człowiek – osoba...*, dz. cyt., s. 123.

¹⁵⁵ A. Gudaniec, *Ku integralnej...*, art. cyt., s. 509.

¹⁵⁶ Por. G. Hołub, T. Biesaga, J. Merecki, M. Kostur, *Karol Wojtyła...*, dz. cyt., s. 45.

¹⁵⁷ R. Spaemann, *To, co naturalne. Eseje antropologiczne*, tłum. J. Merecki, Łódź 2022, s. 15; zob. również: tenże, *Osoby. O różnicy między „czymś” a „kims”*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2001.

musiało u Krakowskiego Kardynała pełną akceptację oraz szczególne zrozumienie. Tym bardziej, gdy osobę odczytujemy jako nie tylko konkretnie egzystujący byt (substancję) wraz z jego dostojnością (*dignitas naturale et supernaturale*) oraz ontologicznym uposażeniem, ale również od strony etycznej i aksjologicznej – jako ustawicznie ujawniającą i konkretyzującą się wartość. Innymi słowy jako niekończące się „zadanie” do zrealizowania; „coś”, co omawiany przez nas autor określa krótko mianem tzw. *fieri*¹⁵⁸.

Co prawda „definicja” ta uzyskuje swoje najwyższe potwierdzenie doświadczalne dopiero w analizie fenomenologicznej struktur samoposiadania i samostanowienia, to jednak nawet na tym etapie rozważań nie można pominąć faktu, że „posiadając samego siebie” – co dane jest każdemu głęboko w przeżyciu: „mam moje ciało” – człowiek przeżywa i realizuje absolutną „całość siebie”. Stawanie się więc to nic innego jak „działanie” lub „dzianie się” skierowane ku podmiotowi, które go przekształca. W tym sensie człowiek – owszem – jest osobą i to od samego początku, od momentu poczęcia i przez samo tylko zaistnienie, chociaż działanie w pełni ludzkie niejako narasta w nim, pojawiając się stopniowo. Ujmując rzecz metaforycznie – mówimy za Wojtyłą – że pierwiastek duchowy „zadomawia się” z czasem w kolejnych warstwach człowieczeństwa: somatycznej i psychicznej¹⁵⁹. Ujawnia się to w narastającym metafizycznym „napięciu”, a także w wynikającej zeń szczególnej antynomii, którą można wyrazić w stwierdzeniu: „już tak” – „jeszcze nie”. W tym momencie niemalże w jednym sądzie egzystencjalnym stwierdzam, że „jestem” osobą i jednocześnie odkrywam, że ustawicznie się nią „staję”. Innymi słowy twórczo realizuję się

¹⁵⁸ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 144. Wojtyła, usprawiedliwiają i rozwijając tę myśl, pisze: „Każda postać dynamizmu, jaką stwierdzamy w człowieku – zarówno działanie, czyli czyn, jak i [reaktywność – P.M.] dzianie się w różnorodnej postaci. Określone tutaj nazwą «uczynnienie» – łączy się równocześnie z pewnym stawaniem się tegoż podmiotu «człowiek». Stawanie się – to to, co ujmujemy łacińskim słowem *fieri*. Przez *fieri* można rozumieć ten aspekt dynamizmu człowieka (jego działania czy też dziania się, jakie w nim zachodzi), który jest skierowany ku człowiekowi samemu – jako podmiotowi tego dynamizmu. Podmiot ów pośród wszystkich swoich zdynamizowań nie zachowuje się obojętnie: nie tylko bierze w nich udział, [...] ale także sam w sobie przez każde z tych zdynamizowań w jakiś sposób kształtuje się lub przekształca”. Tamże.

¹⁵⁹ Tenże, *Osoba: podmiot...*, art. cyt., s. 10. Codzienne doświadczenie – na co zwraca uwagę J. Galarowicz – podpowiada jednak, że człowiek rozwijając się, tzn. stając coraz bardziej człowiekiem-osobą, nie zawsze ujawnia cechy podmiotu lub ujawnia je tylko częściowo, czyli w ograniczonym zakresie. Przykładem mogą tutaj być osoby z niepełnosprawnością umysłową czy częściowo upośledzeni fizycznie itp. Są one osobami w pełnym słowa tego znaczeniu, choć nie zawsze wykazują działania w pełni osobowe. Zob. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 208 oraz tenże, *Imię własne...*, dz. cyt., s. 131.

bie¹⁶⁰. Oto „w istniejącym już podmiocie «człowiek» – twierdzi nasz autor – coś zaczyna istnieć”¹⁶¹. Należy podkreślić, iż w ocenie Krakowskiego Kardynała *fieri* nie jest jedynie procesem stawania się w sensie zewnętrznym, lecz samo w sobie jest także wewnętrznie zróżnicowane.

Zróżnicowanie to dotyczy w równym stopniu sfery somatyczno-wegetatywnej (i tutaj wydarza się dosłownie przez całe życie); dotyczy przestrzeni rozwoju psychicznego (sfery psycho-emotywniej) oraz podejmowania działań (a więc świadomej sprawczości), dzięki którym człowiek staje się „kims” i „jakims” pod względem moralnym – tzn. dobrym lub złym¹⁶². Tak więc działanie osoby ludzkiej nie jest ani jednorodne, ani mechaniczne – jest złożone. Zawiera w sobie całe bogactwo najrozmaitszych intencji, motywacji i przeżyć, które dopiero kształtują jego sens i wartość. W tym ujęciu *fieri* staje się nie tylko ruchem ku czemuś, ale także wyrazem wewnętrznego dynamizmu całej osoby.

Oczywiście, że najpierwsze (kausalne) *fieri* dokonuje się „z zewnątrz” – poprzez nasze *esse*, czyli metafizyczne zaistnienie. W ten właśnie sposób indywidualny akt istnienia staje się nie tylko absolutnym warunkiem, ale i oczywistą przestrzenią dla wszelkich możliwych aktualizacji „projektu” osoby; dla rozwoju jej duchowości, psychiki i poszczególnych władz, a także kształtowania się istniejących w niej dynamizmów: emotywnego i reaktywnego. Rekonstruując ten fragment analiz antropologicznych naszego autora, należałoby jednak stwierdzić, że owo właściwe *fieri*, nazywane roboczo „wtórnym”, oraz podążająca w ślad za nim aktualizacja (treść) dokonują się już niejako „od wewnątrz”. Co zresztą staje się naoczną daną elementarnego doświadczenia fenomenologicznego. Dostrzegając te zależności, Wojtyła ostatecznie wskazał na dokonującą się w bycie konkretyzację (*enetelechéia*)¹⁶³, „na określoną zmianę, na *fieri* samego podmiotu człowiek”¹⁶⁴. Jego zdaniem na zjawisko osoby istniejącej substancjalnie można bowiem spojrzeć dwójako: jako na byt statyczny, spełniony, absolutny i synchroniczny (w tym sensie człowiek jest osobą już od momentu poczęcia, niezależnie od możliwo-

¹⁶⁰ Por. K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, „Roczniki Filozoficzne” 1981, t. XXIX, nr 2, s. 9 nn; zob. w związku z tym: G. Hołub, T. Biesaga, J. Merecki, M. Kostur, *Karol Wojtyła...*, dz. cyt., s. 50–51 oraz A. Jastrzębski, *Kardynał Karol Wojtyła koncepcja człowieka*, „Teologia i Człowiek” 2008, nr 12, s. 133.

¹⁶¹ Tenże, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 144.

¹⁶² Por. tamże, s. 145; zob. w związku z tym: M. Jędraszewski, *Filozofia i modlitwa*, Poznań 1986, s. 203.

¹⁶³ Jest pojęcie, które odnajdujemy już w metafizyce Arystotelesa, a które oznacza urzeczywistnienie potencjalności w bycie, czyli stan, w którym „coś” osiąga absolutną pełnię swojej natury; staje się tym, czym miało być zgodnie ze swoją istotą.

¹⁶⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 145.

ści ilościowego czy jakościowego zaktualizowania swoich władz) albo też jako na byt dynamiczny, stający się i diachroniczny. Innymi słowy, jako na istotę będącą w ciągłym procesie wzmocnienia lub osłabiania swej struktury osobowej, w trakcie realizacji czy degradacji siebie, personalizacji lub depersonalizacji¹⁶⁵. Wszak proces ten, zwłaszcza w przestrzeni doskonalenia moralnego, nie jest niestety procesem liniowym i nie zakłada automatycznie stałej wznoszącej.

Pozostając jednak w obrębie antropologicznych analiz bytu ludzkiego, Karol Wojtyła wskazał, że wcześniejsze rozróżnienie dynamizmów psycho-emotywnego i somatyczno-wegetatywnego, dokonane na kartach *Osoby i czynu*, otwiera drogę do głębszego zrozumienia struktury ludzkiej potencjalności. Ta demarkacja nie tylko porządkuje różne poziomy aktywności człowieka, ale także pozwala uchwycić, że każdemu z tych dynamizmów odpowiada odmienny sposób „stawania się” osoby. W ten sposób ujawnia się, owszem, dwubiegunowa złożoność procesu rozwoju ludzkiego bytu, który jednak dokonuje się nie przez niebezpieczny dualistyczny podział, lecz na drodze współlistnienia oraz wzajemnego przenikania się różnych warstw cielesno-duchowej rzeczywistości¹⁶⁶. Co sprawia, że mimo złożonej psychofizycznej natury wciąż odnajdujemy w człowieku jedno – i tylko jedno – źródło działania i podmiotowania.

Pierwsza z owych aktualizacji dotyczy twórczego rozwinięcia warstwy potencjonalności osoby na poziomie psychicznym i emotywnym; druga zaś – będąca bezpośrednim przedmiotem analiz prowadzonych w toku niniejszego studium, a wynikająca z porządku biologicznego – ukazuje byt ludzki *in statu fieri* pod względem somatyczno-wegetatywnym. To właśnie przez eksplorację jej zawartości dostrzegamy jak biologiczny organizm w ciągu całego życia podlega ustawicznym przeobrażeniom (rośnie, rozwija się, z czasem wyczerpuje i stopniowo zamiera). Pomimo że jest to ewidentnie „podmiotowość bierna”, to zmiany w jej ramach zachodzące dają się dostrzec dosłownie gołym okiem. Widać to chociażby w tym, że naturalna aktywność organizmu ludzkiego i jego fizjologia polegają nie tylko na jego samo-podtrzymywaniu, ale także na stałym odbudowywaniu¹⁶⁷. Jednak to holistyczne odniesienie do różnych uwarunkowań somatyczno-wegetatywnej war-

¹⁶⁵ Por. R. Skrzypczak, *Personalizm Karola Wojtyły na tle współczesnej myśli polskiej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2011, t. XXIV, nr 1, s. 69–70.

¹⁶⁶ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 145.

¹⁶⁷ Por. tamże. Wiedza biologiczna o organizmie człowieka o wiele precyzyjniej niż nawet antropologia filozoficzna ujmuje i opisuje owo *feri* ludzkiego organizmu, które w tym wypadku związane jest z potencjalnością i dynamizmem w warstwie somatyczno-wegetatywnej. Stąd wiadomo np., że m.in. w ciągu kilku lat skład fizyczno-chemiczny wszystkich komórek ludzkiego ciała zostaje całkowicie wymieniony. Zob. tamże.

stwy naszego człowieczeństwa – do rozmaitych jej odsłon i natury – kryje pewną pułapkę. Otóż tę, że nie możemy zapominać, iż pomimo niezwykle istotnych zmian dokonujących się w ciągu całego życia w organizmie człowieka (zmian wynikających z naturalnych zasobów ludzkiego *fieri*), nigdy „osoba – jak napisze Krakowski Kardynał – nie może być utożsamiana [z przypisanym jej – P.M.] z ciałem”¹⁶⁸. Co więcej, z racji swej tożsamości i racjonalności zobowiązana jest do panowania nad nim i kontroli jego popędów, których dynamika urzeczywistnia się w sposób empiryczny „w czynie i poprzez czyn”¹⁶⁹.

W strukturze somatyczno-wegetatywnej rozgrywa się zatem nie tylko jej kształtowanie i biologiczne ustawiczne przeobrażanie się organizmu, ale często również w tym polu ujawnia się prawdziwy dramat moralny. Najpierw – jak zauważa badająca myśl Wojtyły Maria Szymańska – obserwujemy go oczywiście tylko na poziomie rozstrzygnięć naszego rozumu, następnie samego wyboru woli i podejmowanych decyzji, jednak każdy ten moment nie pozostaje bez istotnego, kauzalnego związku z naszą organiczną cielesnością. Mało tego, w wielu wypadkach bywa nawet mocno uwarunkowany skomplikowaną fizjologią i wręcz nieprzewidywalnością ciała – jego reaktywnością; tj. behawiorem, gatunkową i indywidualną wrażliwością, ekspresją, spontanicznością oraz żywotnością¹⁷⁰. W tym sensie nasza organiczna powłoka, nasza szeroko rozumiana cielesność, staje się nie tylko naszą materialną obecnością w świecie i czymś, co jako fenomen udostępnia na zewnątrz osobę¹⁷¹, ale również jednym z wymiarów dramaturgii

¹⁶⁸ Tamże, s. 245. Rozwijając tę myśl, Wojtyła pisze: „Przez uprzednie analizy jesteśmy już przygotowani do tego, żeby wyraźnie widzieć różnicę między wniknięciem do wnętrza osoby, którą jest człowiek, a wniknięciem do wnętrza ciała ludzkiego. Ciało bowiem – jak powiedziano powyżej – posiada swoją własną, czysto somatyczną wewnętrzność. To o niej myślimy i mówimy zawsze, ilekroć nazywamy ciało ludzkie (podobnie zresztą jak zwierzęce) organizmem”. Tamże, s. 247. Krakowski Kardynał zauważa, że tej fundamentalnej dla antropologii opinii nie negują nawet behawioryści, którzy zajmują się w psychologii tylko zewnętrznymi przejawami „zachowania się” człowieka, niczego nie usiłując tłumaczyć „od wewnątrz”. Dlatego behawioryzm – jak twierdzi Wojtyła – może być jedynie metodą tylko opisu, a nie interpretacji działań człowieka. Por. tamże, s. 245.

¹⁶⁹ Zob. D. Willingham, *Critical Thinking: Why Is It So Hard to Teach?*, „American Educator” 2007, s. 10, www.aft.org/sites/default/files/periodicals/Crit_Thinking.pdf [dostęp: 9 maja 2025 r.].

¹⁷⁰ Por. M. Szymańska, *Koncepcja integralnego rozwoju osoby według Karola Wojtyły – kluczem do rozumienia dramatu moralnego człowieka*, „Kultura – Media – Teologia” 2018, nr 32, s. 171; zob. w związku z tym: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 247.

¹⁷¹ Zob. w związku z tym: P. Mrzygłód, *Dusza i ciało jako integralne składowe ludzkiego bytu. Stanowisko metafizyki realistycznej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2012, nr 20, z. 1, s. 189–195.

wieloaspektowego „dojrzewania” teź osoby¹⁷². Innymi słowy, dramaturgii ujawniania się owego *feri* tak na poziomie bytu, jak i działania czy też wartości.

Wszystko to razem wzięte dobrze wpisuje się w Wojtyłowską koncepcję integralnego rozwoju istoty ludzkiej akcentującą szczególne znaczenie „stawiania się” człowieka, dokonującego się w świetle rozmaitych aktualizacji jego potencjalności rozwojowej. Podczas gdy u Boecjusza czy w tomizmie – jak oznajmił w swej recenzji *Osoby i czynu* Józef Tischner – osoba po prostu „jest”, to u Wojtyły – podobnie zresztą jak u Schelera, Husserla czy Heideggera – „osoba” daleko bardziej jest tym, co nieustannie „się staje”¹⁷³. Człowiek, owszem, jest więc „kims” w znaczeniu podstawowym (ontycznym), ale dopiero prawdziwie staje się „kims” w znaczeniu etycznym. Tym samym widać gołym okiem, iż Wojtyła myślenie o człowieku nie jest myśleniem poza aksjologią, lecz jest ono – by posłużyć się tutaj raz jeszcze konkluzją Tischnera – „myśleniem według wartości”¹⁷⁴.

2.5. WRAŻLIWOŚĆ SOMATYCZNA JAKO „MEDIUM” W DOŚWIADCZANIU OSOBOWEJ TRANSCENDENCJI

Już nawet elementarna analiza bytu ludzkiego utwierdza nas w przekonaniu, że kontakt człowieka z obiektywnym światem, z otaczającą go rzeczywistością, nie ma wyłącznie charakteru przyrodniczego (czyli fizycznego), jak ma

¹⁷² Por. M. Szymańska, *Koncepcja integralnego...*, art. cyt., s. 171. Osoba ludzka przeżywa siebie jako *suppositum*, mając świadomość jedności z własnym ciałem, jednak w tej tożsamości nieustannie „boryka się” z problemem własnej sprawczości na poziomie funkcjonowania instynktu i popędliwości, zwłaszcza w zakresie uczucia, odczucia cielesnego i wyobrażeń zmysłowych. Dlatego wszelkie niekontrolowane i „niewychowane” wyobrażenia „napędzane wyobraźnią” stanowią przeszkodę w integralnym rozwoju (*feri*) człowieka. Ważną sprawą jest więc ich sublimowanie, wychowywanie ich i reagowanie na nie – zwłaszcza wtedy, gdy wegetacja, „a wraz z nią – jak pisze Wojtyła – całe fizyczne istnienie człowieka (istnienie «w ciele») są zagrożone”. Zob. w związku z tym: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 257.

¹⁷³ J. Tischner, *Metodologiczna strona dzieła „Osoba i czyn”*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6, s. 89.

¹⁷⁴ J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 101; zob. w związku z tym: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1994. Tischner, mówiąc o myśleniu „według wartości”, określa je jako swoiste myślenie na „skrzyżowaniu dróg”. Nawiązuje w nim bowiem do Heideggera, który uznał, że takie myślenie jest skandalem wobec prawdy bycia. Odnosi się też do tomizmu, który stwierdził, że nieuchronnie popada ono w subiektywizm, a także do fenomenologii, która wołała: „z powrotem do rzeczy!”. Myślenie „według wartości” stara się więc zdecydowanie wykraczać poza horyzont bycia, pokazuje, że refleksja nad subiektywnością wcale nie musi być od razu subiektywizmem, a słynna „rzecz”, do której wciąż trzeba wracać, to po prostu inny człowiek. W ten sposób – zdaniem Tischnera – myślenie „według wartości” samo wskazało kierunek swego rozwoju: stało się – jak to ujął ostatni uczeń Ingardena – „filozofią dramatu”. Por. tamże, s. 14.

to miejsce w przypadku innych tworów przyrody, ani też jedynie zmysłowego, jak to jest u zwierząt. Zdaniem Wojtyły człowiek, jako wyodrębniony podmiot, mimo swej przynależności poprzez materialny komponent ciała do świata przyrody nawiązuje kontakt z rzeczywistością przede wszystkim przez swoje „wnętrze”. Omawiany przez nas autor nie deprecjonuje tutaj faktu, że ta łączność ze światem inicjuje się wprowadzie na gruncie „przyrodniczym”, tj. zmysłowym, ale jednak swój ostateczny – tzn. ludzki kształt – zyskuje dopiero w orbicie życia wewnętrznego¹⁷⁵. Człowiek zatem nie tylko przyjmuje i rejestruje docierające doń treści z zewnątrz, i nie tylko reaguje na nie w sposób spontaniczny czy wręcz mechaniczny, ale w całym swoim stosunku do rzeczywistości usiłuje zaznaczyć nade wszystko siebie, swoją odrębność – swoje „ja”. „Ma bowiem – co wyraźnie zaznaczył Wojtyła na kartach *Miłości i odpowiedzialności* – z gruntu inną naturę, niż zwierzęta”¹⁷⁶ i jest także tej radykalnej „inności” świadomy. Jakkolwiek zdaje sobie sprawę, że wewnątrz organizmów zwierzęcych zachodzą podobne jak u człowieka procesy biochemiczne i bio-fizjologiczne związane z podobnym do ludzkiego ustrojem oraz podobną organiczną konstytucją¹⁷⁷.

Z tego też powodu powiązana z somatyką i reaktywnością biologiczną „żywołność ma [zawsze – P.M.] charakter wegetatywny”, albowiem – jak utrzymuje nasz autor – „własne życie ciała ludzkiego (organizmu) jest wegetacją”¹⁷⁸. Nie może zatem dziwić fakt, że wewnętrzny dynamizm wegetatywny, tworzący – jak wiemy – tzw. „reaktywne ramię” Wojtyłowskiej „antropologii działania”, w dużej mierze składa się z wielu relacji czysto instynktownych, dokonujących się w człowieku „na sposób samej natury”. Stanowią one ośnowę dynamicznej żywotności ludzkiego organizmu wyznaczanego każdorazowo przez dwa bieguny, dwa momenty graniczne, mianowicie: poczęcie i śmierć. W ich obrębie bowiem – jak utrzymuje Wojtyła – organizm niejako sam siebie „uczynnia”, idąc za wewnętrzną celowością wegetacji (rozwoju biologicznego) czy też reprodukcji¹⁷⁹. A ponieważ to spontaniczne „uczynnianie” – chociaż naturalnie „ukie-

¹⁷⁵ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, dz. cyt., s. 25.

¹⁷⁶ Tamże.

¹⁷⁷ Za Wojtyłą należy odnotować, że na podłożu tego „ustroju” rozwija się w zwierzętach mniej lub bardziej bogate życie zmysłowe, którego konkretne funkcje wykraczają daleko poza elementarną (tj. właściwą tylko roślinom) wegetację, a przypominają czasem, aż do złudzenia typowe funkcje życia ludzkiego, takie jak np. poznanie czy też pożądanie (a właściwie dążenie). Por. tamże, s. 24.

¹⁷⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 250.

¹⁷⁹ Por. tamże. Wojtyła wskazuje, że ludzkie ciało ujmowane jako organizm – ze swej natury (tzn. mocą swych wrodzonych właściwości) ukierunkowane jest dwubiegunowo, tj. na reprodukcję oraz wegetację (tzn. poczęcie życia i utrzymanie go później w istnieniu). Tej pierw-

runkowane” na wewnętrzną celowość bytu – ujawnia się wyłącznie w wymiarze somatyczno-wegetatywnym – posiada charakter pozaświadomościowy. I w tym właśnie sensie oba te bieguny wyznaczające początek i kres żywota Krakowski Kardynał wpisuje w problematykę „reaktywności”¹⁸⁰.

Chociaż naszkicowana wyżej charakterystyka wskazuje na ten dynamizm i ten rodzaj „aktywności”, który – co prawda – zachodzi („dzieje się”) w człowieku jako podmiocie, ale faktycznie dokonuje się bez udziału woli i jej samostanowienia, to dla omawianego w pracy autora cały czas jak najbardziej urzeczywistnia on wielowymiarowy fenomen osoby. Na pytanie: *Dlaczego tak jest?* – Wojtyła odpowiada najprościej, jak to jest możliwe, ponieważ – jak twierdzi – „do rzeczywistości natury [ludzkiej – P.M.] należy ów dynamizm, który jest bezpośrednią i wyłączną konsekwencją samego narodzenia, dynamizm wyłącznie wrodzony czy też przyrodzony, wyłącznie immanentny w danym podmiocie działania, z góry niejako wyznaczony jego właściwościami”. I jako swoistą pointę na koniec dodaje: „Ku takiemu rozumieniu natury wiodłaby nas redukcja fenomenologiczna”¹⁸¹. Wskazuje tym samym na sposób oraz kierunek prowadzonych przez siebie dociekań nad miejscem i rolą biologicznego wymiaru naszego człowieczeństwa pojmowanego jako jedno ze źródeł dynamizmu osoby.

Reasumując – wszystko, co w ocenie Wojtyły chociażby tylko „wydarza się” w człowieku, jak pisze w swym eseju Gudaniec – immanentnie należy do jego osoby, ponieważ osoba obejmuje absolutną całość ludzkiego bytu¹⁸². Dokładnie rzecz ujmując, osoba jest podmiotem całego swojego działania i całości doświadczenia. Stąd wszystko, co się w niej dzieje – nawet to, co tylko przypadłościowe i co nie jest bezpośrednio przez nią zamierzone – już przynależy do niej. Osoba

szej aktywności służy różnicowanie płciowe ciała ludzkiego (identyfikacja jako mężczyzna lub kobieta), zwłaszcza organy, które fizycznie umożliwiają prokreację i rozwój płodowy, aż do chwili wydania na świat. Następnym etapem jest już samo zrodzenie do samodzielnego w sensie biologicznym życia. Por. tamże.

¹⁸⁰ Por. tamże.

¹⁸¹ Tamże, s. 127. „Natura – dopowiada Krakowski Kardynał – sama wskazuje na dynamizm podmiotu; wskazuje mianowicie na tę aktywność, która bez reszty jest zawarta w dynamicznej gotowości tegoż podmiotu. Jest to aktywność jakby już z góry dana temu podmiotowi, przygotowana poniekąd bez reszty w jego podmiotowej strukturze dynamicznej”. Tamże.

¹⁸² Por. A. Gudaniec, *Karol Wojtyła's Concept of Personal Transcendence*, „Verbum Vitae” 2022, t. 40, nr 3, s. 739. „*The person is not only the subject of action but also of experience. Everything that happens in the person belongs to the person*” (Osoba jest nie tylko podmiotem działania, ale także doświadczenia. Wszystko, co „wydarza się” w osobie, należy do niej). Tamże; zob. w związku z tym: J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, tłum. B. Majczyna, Kraków 2007, s. 11. „Osoba nie jest nigdy jedynie częścią jakiejś całości, lecz całością samą w sobie”. Tamże.

swoim zasięgiem obejmuje więc całość człowieczej aktywności (wszystko, co się „wydarza” w człowieku – każdy czyn, każde uczynnienie, emocję i doświadczenie), a nie tylko wybrane aspekty działania czy też świadomości¹⁸³. Gdyby więc ktokolwiek i jakkolwiek – przekonuje Wojtyła – „podał w wątpliwość ową przynależność, a także zależność przyczynową, wszedłby w wyraźną kolizję nie tylko z [elementarnym – P.M.] doświadczeniem własnego «ja», jego jedności oraz dynamicznej tożsamości – nie tylko ze wszystkim, co człowiek działa, ale też ze wszystkim, co w nim się dzieje”¹⁸⁴.

Jak widzimy, nasz autor nie redukuje w żaden sposób bytu ludzkiego do aktów woli ani nie ulega współczesnym idealistycznym tendencjom absolutyzowania świadomości – uznaje natomiast, że „przestrzenią oraz podmiotem istnienia i czynu ludzkiego jest zawsze cała osoba ludzka, która w sposób świadomy i wolny jest własnym źródłem determinacji w działaniu moralnie dobrym lub złym”¹⁸⁵. Stwierdzenie to wyraża głębokie przekonanie o totalnej integralności osoby ludzkiej, która obejmuje zarówno jej wymiar czysto cielesny, duchowy, jak i moralny¹⁸⁶. Dlatego jeśli na poziomie dynamizmu samej tylko natury nie dostrzegamy najmniejszej nawet świadomości działania i nie ma tam jeszcze jakiegokolwiek chociażby namiastki czynów, a są tylko czysto fizjologiczne reakcje (uczynnienia) – to nawet w takiej *sui generis* „aktywności” człowiek przekracza już poziom biologicznej natury. Innymi słowy transcenduje go i wchodzi w wymiar osoby. Teraz już rozumiemy powód, dla którego – w najgłębszym przekonaniu Wojtyły – nie co innego, ale właśnie moment transcendencji niejako fenomenologicznie konstituuje w człowieku osobę¹⁸⁷. Zdaniem naszego autora

¹⁸³ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn. Refleksywne...*, art. cyt., s. 106 i 107. „Człowiek każdy dany jest w całościowym, czyli prostym, doświadczeniu jako *suppositum* – jako byt będący podmiotem istnienia i działania. Równocześnie zaś dany jest sobie samemu jako «ja» – i to nie tylko w sposób świadomościowy, ale w samowiednej obiektywizacji”. Tamże, s. 107; zob. również: tenże, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 129. Zdaniem Krakowskiego Kardynała fenomenologiczne „doświadczenie człowieka w tak kulminacyjnym punkcie, jakim jest doświadczenie własnego «ja», każe nam stać stanowczo na stanowisku przynależności tego wszystkiego, co w człowieku się dzieje, do samego «ja» jako dynamicznego podmiotu. W przynależności tej kryje się również zależność przyczynowa, inna w uczynnieniach niż w czynach, niemniej [zawsze – P.M.] doświadczalna i realna”. Tamże.

¹⁸⁴ Tenże, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 129.

¹⁸⁵ G. Hołub, T. Biesaga, J. Merecki, M. Kostur, *Karol Wojtyła...*, dz. cyt., s. 119.

¹⁸⁶ Por. A. Gudaniec, *Ku integralnej...*, art. cyt., s. 503 i 504; zob. w związku z tym: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 125–126 oraz 127.

¹⁸⁷ Transcendencja osoby (tak w wymiarze „poziomym”, jak i „pionowym”) stanowi kluczowe zagadnienie Wojtyłowskiej antropologii. Pomaga ono we właściwym zrozumieniu refleksji Krakowskiego Kardynała na temat metafizyki i fenomenologii człowieka, ale także

„stwarza ramy, w których ludzki podmiot nie tyle nawet transcenduje ku czemuś, co raczej potwierdza siebie, przekraczając siebie czy nawet przerastając siebie”¹⁸⁸.

Sam proces myślenia – co zresztą potwierdza współczesna epistemologia – sięga w nas daleko głębiej, aniżeli samo tylko poznanie. Gdyby bowiem przebogaty proces myślenia zredukować wyłącznie do tego jednego aktu, to operacja ta, obserwowana niejako „z zewnątrz”, mogłaby jawić się jako oznaka nawet pewnej pasywności osoby jedynie „uczestniczącej” w doświadczeniach i przedstawieniach, które się w niej pojawiają¹⁸⁹. Tymczasem – jak zauważył Wojtyła – nasza „świadomość jest odbiciem, a raczej odzwierciedleniem tego, co «dzieje się» w człowieku”¹⁹⁰. Człowiek więc nie tylko zmysłowo doświadcza rzeczywistości, ale również w oparciu o ten empirycznie pozyskiwany materiał na swój sposób ją porządkuje i interpretuje, tzn. nadaje jej znaczenie (sens), a przez to – nie tylko intelektualnie, ale i organicznie współuczestniczy w jej konstytuowaniu.

Najwyraźniej z tego powodu współtwórca Lubelskiej Szkoły Filozoficznej – a prywatnie przyjaciel naszego autora – M.A. Krapiec OP – tak bardzo zabiegał o rzetelną filozoficzną, a przy tym zdroworoządkową, determinację „faktu ludzkiego”; o przyjrzenie się człowiekowi w tym, co najbardziej w nim ludzkie, czyli jego psychofizycznej naturze. Ideę tę zresztą systematycznie podejmował we wszystkich swoich studiach antropologicznych¹⁹¹. W kontekście zaś fenomenologicznych ustaleń Wojtyły tym usilniej przekonywał, że w człowieku „natura i jej rola, jej struktura i sposoby działania domagają się [...] uwzględnienia i [ponownie głębokiego – P.M.] przeanalizowania”¹⁹². Krakowski Kardynał

licznych kwestii bezpośrednio związanych z etyką i metaetyką. Transcendencję osoby w ujęciu Wojtyłowskim należałoby nazwać transcendencją fenomenologiczną, bowiem myśliciel ten zatrzymał się w zasadzie tylko na opisie zjawiskowej strony transcendencji, badając przy tym sposoby jej ujawniania się. Cała więc jego refleksja nad człowiekiem zamyka się, w zasadzie, w obrębie samego człowieka. Innymi słowy tłumaczy się on sam przez siebie. Zob. K. Wojtyła, *Transcendencja osoby w czynie a autoteologia człowieka*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 477–490; zob. w związku z tym: P. Sroczynski, *Transcendencja osoby ludzkiej w refleksji filozoficznej kardynała Karola Wojtyły*, „Polonia Sacra” 2019, nr 23, s. 87–101.

¹⁸⁸ Z.N. Brzózny, *Od natury do etyki i religii. Karola Wojtyły filozofia człowieka*, Poznań 2002, s. 39.

¹⁸⁹ Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002, s. 312.

¹⁹⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 80 i 96; zob. w związku z tym: S. Kowalczyk, *Tomistyczno-fenomenologiczny personalizm Karola Wojtyły*, „Ateneum Kapłańskie” 1985, R. 77, t. 4(104), z. 1–2, s. 89.

¹⁹¹ Zob. w związku z tym: M.A. Krapiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 57–66.

¹⁹² Tenże, *Książka Kardynała...*, art. cyt., s. 61. Odnosząc się do poruszanych wyżej zagadnień z zakresu antropologii Kardynała Wojtyły, Krapiec pisze: „Cała tradycja literatury filozoficznej i teologicznej przedstawiała nam koncepcję osoby od strony zdeterminowanych poten-

bowiem, podkreślając szczególną rolę dynamizmu wegetatywnego ujawniającą się w pewnej automatyce oraz mechanizmach związanych z reaktywnością ludzkiego ciała, każdorazowo wskazuje na moment swoistej „autokreacji” osoby. W tym też kontekście z całą odpowiedzialnością stwierdza, że człowiek nie tylko „jest” sobą, ale również sobą „staje się” przez absolutnie wszystko, co w nim się aktualizuje i co przekracza¹⁹³. A czyni to także przez swoją somatykę, przez jej niewątpliwą biologię i fizjologię, które koniecznościowo wprzęgnięte zostają w ontologiczną przestrzeń osobową, a w niej egzystencjalnie i aksjologicznie przekroczone. Stąd wydaje się, że dopiero w tym sensie w pełni da się zrozumieć odważną konstatację Wojtyły zawartą w rozprawie pt.: *Osoba: podmiot i wspólnota*, gdzie padają z jego ust słowa, że „transcendencja jest jakby drugim imieniem osoby”¹⁹⁴.

W związku z powyższym staje się jasne, że absolutnie pierwszym zadaniem człowieka, wynikającym wprost z jego człowieczeństwa, będzie trwałe zakorzenianie się w tym, kim jest potencjalnie, a potem ustawiczne aktualizowanie tejże potencjalności. Dopiero wówczas może on faktycznie stać się tym, kim ma się stać: dla siebie, dla drugiego człowieka i wreszcie dla Boga¹⁹⁵. Albowiem człowiek nie działa dla realizacji samego tylko działania, ale poprzez owo działanie w dosłownym sensie urzeczywistnia siebie jako osobę, jednocześnie nieustannie przekraczając siebie w sobie samym. Nie wyczerpuje się więc i nie zamyka w swojej naturze biologicznej, ale raczej wykorzystuje ją jako narzędzie na drodze wzwyż. Jednak mechanizm ten czy – używając raczej terminologii Wojtyłowskiej – to „przekroczenie natury w kierunku osoby”¹⁹⁶ – transcendencja immanentna – jest możliwe dzięki wolnej woli, która w aktach samostano-

cialności i zdeterminowanych źródeł działania człowieka. Mówiąc skrótowo, to poprzez analizę *phýsis* – *natury* starano się dojść nie tylko do ustalenia struktury bytu ludzkiego, ale także do odkrycia momentu osobowego człowieka. [...] Osoba jawiła się jako jakiś szczytowy moment natury”. Tamże, s. 58; por. T. Biesaga, *Autoteleologia osoby a teleologia natury w antropologii Karola Wojtyły*, „Logos i Ethos” 2020, nr 53, nr 1, s. 81.

¹⁹³ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 155.

¹⁹⁴ Tenże, *Osoba: podmiot...*, art. cyt., s. 15 i 17.

¹⁹⁵ Por. Jan Paweł II, *Do młodych całego świata*, Wrocław 1985, s. 32; zob. szerzej na ten temat: J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 220–223.

¹⁹⁶ Wojtyła mówiąc o transcendencji osoby ma na myśli najpierw transcendencję tejże osoby wobec czynu, a dopiero później transcendencję osoby wobec jej natury. Posługuje się przy tym zarówno metafizycznym, jak i fenomenologicznym rozumieniem osoby i natury. Por. I. Dec, *Transcendencja człowieka...*, dz. cyt., s. 23; zob. w związku z tym: K. Wojtyła, *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej. Refleksje i postulaty*, „Roczniki Filozoficzne” 1965, t. XIII, nr 2, s. 13.

wienia i samopanowania, wybierając dobro, nadaje czynom ludzkim wymiar aksjologiczny i moralny. Pozwala nam to zauważyć, że zachodzi istotny związek między transcendencją a wynikającym z potencjału posiadanej natury spełnianiem siebie. Najlepsze tego potwierdzenie odnajdujemy z kolei w fenomenie sumienia¹⁹⁷. Wojtyła, akcentując i wyjaśniając doniosłość tych zależności na kartach *Osoby i czynu*, już na samym początku zaznaczył, że nie jest przypadkiem, iż „całe dzieje filozofii są widownią odwiecznego spotkania antropologii z etyką”¹⁹⁸.

Odwołując się do jedynie zasygnalizowanych tutaj intuicji etycznych Krakowskiego Kardynała, widzimy, że doświadczenie moralności w jej aspekcie dynamicznym staje się integralną częścią absolutnie całościowego – tzn. adekwatnego – doświadczenia człowieka, co stanowi właściwy grunt dla zrozumienia fenomenu osoby. Wartości moralne bowiem – dobro i zło – jak przekonuje Wojtyła: „stanowią nie tylko wewnętrzną właściwość ludzkich czynów, ale mają również to do siebie, że człowiek, właśnie jako osoba, poprzez te moralnie dobre lub złe czyny sam staje się dobry lub zły”¹⁹⁹. One go po prostu współdefiniują i współokreślają. W ten sposób pierwotne fenomenologiczne doświadczenie bytu ludzkiego staje się bardziej kompletnym i bardziej intuicyjnym, niż nawet metafizyka, kanałem poznawczym odkrywającym transcendencję człowieka, który, doświadczając siebie w świecie, jednocześnie doświadcza „w sobie” i doskonałości osoby, i biologiczności własnej natury²⁰⁰.

Taki „klucz” do badania problematyki człowieka i wszystkiego co istotowo z nim związane – zawsze w perspektywie osoby i tylko osoby – najwyraźniej pozwolił Wojtyłę zająć się również i tymi problemami, które, nawet jeśli z pozoru nie posiadają wyraźnie osobowego charakteru, to przy głębszej ich analizie niewątpliwie pozostają w jakimś związku z problematyką osoby²⁰¹. Mamy tu na myśli wszystkie te zagadnienia, które – choć niejednokrotnie marginalizowane lub pomijane – wiążą się z ludzką biologią, z emotywnością człowieka, z somatyką, z fizjologią i reaktywnością, a odsłaniają nam prawdziwe oblicze naszego

¹⁹⁷ Por. A. Gudaniec, *Ku integralnej...*, art. cyt., s. 507.

¹⁹⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 60.

¹⁹⁹ Tamże, s. 61. Wojtyła wskazuje, iż na to doświadczenie składa się również niezliczona wręcz liczba wrażeń i faktów w ich wielości oraz złożoności ilościowej i jakościowej. Dzięki temu można mówić o pewnej spójni doświadczenia moralności z doświadczeniem samego człowieka. Por. Tamże.

²⁰⁰ Por. P. Sroczyński, *Transcendencja osoby...*, dz. cyt., s. 90; por. J. Tischner, *Metodologiczna strona...*, art. cyt., s. 85; zob. w związku tym: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 228.

²⁰¹ Por. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 105–106.

człowieczeństwa. Co istotne, Wojtyła w ramach prowadzonych badań i analiz – w horyzoncie budowanej „koncyliacyjnej” metafizyki działania – dokonał nie tylko ich wyświelenia, ale także wskazał na rolę, jaką pełnią w strukturze i naturze osoby. Oprócz bowiem atrybutu świadomości stanowią one – podobnie jak w hermeneutyce – swoisty „okular”, poprzez który człowiek bogato doświadcza samego siebie.

2.6. DYNAMIZM WEGETATYWNY A HORYZONT OSOBY – PRÓBA SYNTEZY ANTROPOLOGICZNEJ

Wiemy już, że Kardynał Wojtyła wyróżnił w człowieku dwie binarne sfery zdynamizowania osoby. Pierwsza, będąca przejawem immanencji związanej z przyczynowaniem natury, rozumiana jest jako efekt obiektywnego związania człowieka z prawami przyrody i ich wewnętrzną koniecznością. Druga zaś to sfera świadomościowa, płynące „ja” człowieka wyposażonego w zdolność uzależniania swej aktywności i działania od siebie samego, od swego aktu chcenia. Można więc powiedzieć, że jest to sfera, która wypływa z przyczynowania osoby²⁰². Za metodologiczny punkt wyjścia podejmowanych rozważań nad metafizyką dynamizmu wegetatywnego (zredukowanego do tzw. „uczynnień”, tzn. aktów nie w pełni świadomych i nie przeżywanych jeszcze emocjonalnie jako działania osoby) każe nasz autor przyjąć twierdzenie o realnej i jak najbardziej doświadczalnej różnicy, jaka się dokonuje w całokształcie człowieczego dynamizmu i zachodzi w rzeczywistościach typu: „człowiek działa” i „coś dzieje się w człowieku”.

Różnica ta jednak najwyraźniej jest dostrzegalna w punkcie zwrotnym dla prowadzonych przez Wojtyłę badań, a określanym przez niego jako „moment sprawczości”²⁰³. Tutaj dokonuje się bowiem zespolenie tego, co jedynie biernie „wydarza się” w człowieku i w obrębie samej przyrody (natury), ze świadomym,

²⁰² Por. K. Wrońska, *Osoba i wychowanie. Wokół personalistycznej filozofii wychowania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 2000, s. 38; por. także: R. Forycki, *Antropologia w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły (na podstawie książki „Osoba i czyn”)*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6, s. 121.

²⁰³ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 116. „Przez «moment sprawczości» – pisze Wojtyła – należy w tym wypadku rozumieć przeżycie: «jestem sprawcą». Przeżycie to odróżnia działanie człowieka od wszystkiego, co w nim li tylko się dzieje. Ono też tłumaczy przeciwstawność faktów i struktur, w których wyraźnie zaznacza się dynamiczna aktywność i bierność. Kiedy «działam», wówczas przeżywam siebie samego jako sprawcę tej postaci zdynamizowania własnego podmiotu. Kiedy «coś dzieje się we mnie», wówczas zdynamizowanie to nastąpiło bez sprawczego wdania się mojego «ja»”. Tamże.

tj. przeżywanym przez osobę w aktach transcendencji czynie. Tym samym przekonujemy się, że prawdziwie ludzki sposób bycia, jaki odkrywamy dopiero na płaszczyźnie osoby, jest w niej czymś bardziej zadaniem, niż danym; jest – jak pisze Krakowski Kardynał – „bardziej zadaniem [do wykonania – P.M.], niż czymś otrzymanym”²⁰⁴. Widzimy zatem, że kwestia ta wyraźnie wpisuje się w nieprzerwane *fieri* osoby, a więc jej „stawanie się”, dokonujące się zarówno horyzontalnie, jak i wertykalnie – słowem we wszystkich możliwych wymiarach, poczynawszy od ustaleń metafizyki, przez antropologię i psychologię, aż po somatykę z jej homeostazą i metabolizmem uwarunkowanym prawami biologii²⁰⁵. Z tym jednak zastrzeżeniem, że w wypadku tej ostatniej sfery – jak zaznacza w swym studium Bonawentura Smolka OFM – „człowiek może jedynie ustanowić warunki jej aktualizacji i rozwoju”²⁰⁶. Niezależnie jednak od tego dopowiedzenia, cielesność wraz z jej licznymi *modusami* – w ocenie Wojtyły – jawi się nie jako przeszkoda, lecz jako dynamiczne tworzywo osobowego stawania się bytu ludzkiego – a konkretnie jako przestrzeń, w której transcendencja nie tyle unieważnia materię, co ją przemienia i dopełnia.

Przeświadczenie to kładzie się u podstaw antropologicznej refleksji naszego autora nad cielesnością podmiotu ludzkiego. Konsekwentnie też sprawia, że w interesującym nas obszarze reaktywności podmiotu ludzkiego, za jaki opowiada autonomiczny dynamizm wegetatywny, „Wojtyłowski człowiek” będący *in statu fieri* to, owszem, ustawicznie zmieniający się organizm, ale organizm całkowicie zharmonizowany i zintegrowany w substancjalnej osobie. Jako taki cały czas podlega on niewątpliwie tak świadomym, jak i zupełnie nieświadomym przeobrażeniom (rośnie, rozwija się, w pewnych zakresach się regeneruje, wreszcie zamiera), raz znajdującym się zupełnie poza percepcją zmysłową, innym razem obserwowalnym nawet gołym okiem. Określany jako somatyczna sfera ludzkiej natury stanowi – jak czytamy w komentarzu Stanisława Kowalczyka – swoistą arenę aktywności i funkcjonalności dynamizmu pasywnego oraz bezpośredni przedmiot rozlicznych, choć całkowicie prerefleksywnych doznań podmiotu²⁰⁷. Albowiem w tym somatycznym zakresie to biologiczna natura osoby (organizm) jest orbitą występowania rozmaitych „czuć” i „odczuć”, chociaż kauzalnie nie jest ich inicjatorem. Osoba więc bardziej tutaj doznaje działania, niż działa. Innymi słowy, w tym wypadku bardziej jest ona *pāti*, ani-

²⁰⁴ A. Półtawski, *Człowiek a świadomość. W związku z książką Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6, s. 167–168.

²⁰⁵ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 144–146.

²⁰⁶ B. Smolka, *Narodziny i rozwój...*, dz. cyt., s. 307.

²⁰⁷ S. Kowalczyk, *Tomistyczno-fenomenologiczny...*, art. cyt., s. 89.

żeli *ägere*. Co ciekawe, do tego rodzaju osobliwej „ujemnej aktywności” człowieka zalicza Wojtyła także dynamikę emocjonalną, która ostatecznie – tylko w niewielkiej mierze – podlega faktycznej sprawczości osoby, będąc praktycznie poza wektorem umysłu i racjonalności. Zapewne dlatego – konkluduje swoje analizy Kowalczyk – „cała sfera popędowo-emocjonalna, obejmująca chociażby instynkt seksualny, pozostaje całkowicie irracjonalna”²⁰⁸. Ujawnia się tutaj szczególna ambiwalencja cielesności ludzkiej. Z jednej strony stanowi ona przestrzeń intensywnych doznań i afektywnej reaktywności, z drugiej zaś pozostaje w znacznej mierze poza bezpośrednią kontrolą rozumu i woli.

Rozwijając analitycznie tę kwestię i czyniąc to we właściwym dla siebie horyzoncie osobocentrycznym, Wojtyła zauważa, iż ludzka reaktywność, zwłaszcza gdy odniesiemy ją do wymiaru seksualności, nader często naznaczona bywa głęboką spontanicznością. Można tutaj mówić wręcz o pewnej automatyce procesów somatycznych, stąd – jak tłumaczy nasz autor – bywają sytuacje, że człowiek „nie jest [...] odpowiedzialny za to, co w tym zakresie się w nim dzieje, o ile rzecz jasna sam tego nie wywołał”²⁰⁹. Jednak zaraz dodaje, że pomimo naturalnie prokreacyjnych możliwości własnego ciała, wpływających już z samej tylko biologicznej determinanty płci oraz fizjologii, istota ludzka pozostaje wolna od ich ewolucyjnego „przymusu”²¹⁰. Znajduje to swój wyraz w antynomicznym napięciu: „pragnę (chcę) – nie muszę”. Dzieje się tak, ponieważ biologiczne instynkty – a szczególnie instynkt seksualny – nie są w człowieku źródłem gotowych i wewnętrznie wykończonych działań. Są tylko pewnymi istotnymi właściwościami bytu ludzkiego sukcesywnie ujawniającymi się w takim lub innym momencie i działaniu²¹¹. Odkrycie tych prawidłowości legło z czasem u pod-

²⁰⁸ Tamże. W tym momencie należałoby zasygnalizować wyraźne odejście Wojtyły od fenomenologicznej interpretacji uczuć Schelera, który jednak sferę emocjonalną w znacznie większym stopniu włączył w obszar bezpośredniego oddziaływania umysłu. Chociaż samej emotywności przyznał wysoki stopień samorzutności oraz spontaniczność i nie wykluczył do końca jej związków ze świadomą sprawczością, w konsekwencji ze samostanowieniem. Por. tamże; zob. w związku z tym: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 282. Krakowski Kardynał na potwierdzenie wysuwanej przez siebie tezy wskazuje na to, co dostrzegli i opisali już znakomici filozofowie greccy (w tym Arystoteles), że „uczucia nie są zależne od rozumu. [...] W istocie swej są «irracjonalne» – choć termin ten może łatwo ktoś zrozumieć jako pejoratywny. Może zresztą dlatego zbyt jednostronnie i zbyt czasem upraszczając, sprowadzano uczuciowość ludzką do zmysłowości”. Tamże, s. 282–283.

²⁰⁹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, dz. cyt., s. 47.

²¹⁰ Por. B. Kastelik, A. Krupka, J. Kupczak, *Karol Wojtyła – Jan Paweł II o człowieku*, (seria: Studia nad myślą Jana Pawła II – vol. 18), Kraków 2018, s. 159.

²¹¹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, dz. cyt., s. 46–47; zob. w związku z tym: K. Krupińska, *Specyfika popędu seksualnego i jego wpływu na kształtowanie się bytu osobowego*, w:

staw dogłębnej analizy popędów oraz samego instynktu seksualnego, jakich dokonał Wojtyła w swoim pierwszym studyjnym dziele filozoficznym o zasięgu międzynarodowym – zatytułowanym *Miłość i odpowiedzialność*. Rozprawa ta w swoim czasie dosłownie „zrewolucjonizowała” chrześcijańską dyskusję na temat rozumienia istoty ludzkiej seksualności²¹², a i dziś pozostaje jednym z kluczowych punktów odniesienia w tej problematyce.

Kolejne analizy Krakowskiego Kardynała z zakresu filozofii reaktywności podmiotu ludzkiego, wpisywane zawsze w fenomenologię cielesności osoby, dowodzą, iż człowiek choć tak ściśle podlegający determinantom natury, zdolny jest również do sprawnego działania poza- i ponadinstynktownego. Proces ten konkretyzuje się w aktach transcendencji, czyli w „wychodzeniu” poza materię, tzn. uwarunkowania gatunkowe i biologię, i zmierzaniu ku wartościom. Gdyby było inaczej – dowodzi Wojtyła – nie byłoby mowy nawet o namiastce moralności – „moralność po prostu by nie istniała”²¹³. Tymczasem człowiek-osoba, ujawniając na płaszczyźnie ontologicznej dwoistość własnego bytu, już tylko poprzez samo „dzianie się czegoś”, które w nim zachodzi – *per paradoxum* stwarza materialne „podłoże” dla aktów w pełni osobowych, dla działań, w których on sam siebie już determinuje. W nich świadomie stanowi o sobie i bierze za te działania odpowiedzialność etyczną. Zdaniem Krakowskiego Kardynała mielibyśmy tutaj do czynienia z jakimś tajemniczym „miejscem”, z domykającymi się metafizycznymi „synapsami”, dzięki którym autorefleksja spotyka się z biologicznym instynktem, a ludzka wolność z nieokiełznanymi, wydawałoby się, popędami²¹⁴.

Intuicja ta wyraźnie korespondowałaby z antropologicznymi poszukiwaniami „ojca” filozofii nowożytnej – Kartezjusza, gdyby nie jego programowy dualizm. Wszak to jego badania dotyczyły owego miejsca „styku” pomiędzy dwoma binarnymi porządkami w człowieku. Mianowicie między porządkiem duchowym – *res cogitans* (umysł, świadomość, wolność), oraz porządkiem cielesnym – *res extensa* (biologiczny instynkt samozachowawczy, reaktywność, popęd)²¹⁵. Z tą jednak istotną różnicą, że Wojtyła od samego początku rozumiał

Zadania współczesnej metafizyki, t. 18: *Wokół antropologii Karola Wojtyły*, red. A. Maryniarczyk, P. Sulenta, T. Duma, Lublin 2016, s. 409–411.

²¹² Por. G. Hołub, T. Biesaga, J. Merecki, M. Kostur, *Karol Wojtyła...*, dz. cyt., s. 105.

²¹³ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, dz. cyt., s. 46.

²¹⁴ Por. tamże.

²¹⁵ Por. B. Kastelik, A. Krupka, J. Kupczak, *Karol Wojtyła...*, dz. cyt., s. 21, 191, 214. Należy pamiętać, że jedność duchowo-cielesna osoby ludzkiej jest kluczowym elementem antropologii Wojtyły. Dlatego też analizowana „dwoistość” w człowieku nie tylko nie oznacza za-

człowieka jako nierozzerwalny ontologiczny monolit. Ta pluralistyczna perspektywa, w jego rozumieniu, obejmowałaby porządek nie tylko religijno-teologiczny (czyli światopoglądowy), ale również naukowo-badawczy (filozoficzny). Wszak nie tylko filozofia, ale i nawet teologia stają się w naszych czasach coraz bardziej antropologiczne, dzięki czemu – jak zauważa uczeń Wojtyły, Stanisław Grygiel – człowiek spełnia dziś rolę prawdziwej „soczewki”, przez którą usiłujemy dojrzeć i zrozumieć rzeczywistość, łącznie z tym jej wymiarem, który mieści się wyraźnie już poza nim²¹⁶.

Zmierzając powoli w kierunku konkluzji, zauważamy, że poczynione w toku niniejszych rozważań ustalenia, zmierzające do rekonstrukcji stanowiska naszego autora w kwestii reaktywności podmiotu oraz próby maksymalnego wyświetlenia jej specyfiki, wykazały, iż wbrew opiniom zdeklarowanych behawiorystów u człowieka tendencje czysto instynktowne w zasadzie nie występują. A jeśli tak to stanowią one margines obejmujący jedynie sferę tego co bezwarunkowe, co jedynie „dzieje się” w podmiocie poza jakąkolwiek obiektywizacją, tzn. progiem naszej świadomości. Ale nawet wówczas niejako odgórnie „wpisane” są w porządek psychofizyczności ludzkiej natury.

Opinię tę zdaje się potwierdzać w swoich dociekaniach z zakresu psychologii racjonalnej również Krąpiec. Ten wybitny lubelski filozof uważa bowiem, że ludzki organizm jest co prawda doskonale zestrojonym biologicznym mechanizmem, ale jest przy tym również mechanizmem samouczącym się i zdobywającym dzięki temu pewne „doświadczenie”. Poprzez ten proces ujawnia się później w nas ludziach swoista autocenzura rozumu i woli, oparta o coraz to nowe „sprawności” przyswajane często nawet w nieuświadomionym procesie kognitywnym. Tę osobliwość zdecydowanie wyraźniej dostrzegamy u osób dorosłych, mających zazwyczaj instynkty bardziej opanowane, wyrafinowane i dostosowane do racjonalnych potrzeb, niż u małych dzieci rozpoczynających dopiero swoją przygodę poznawczą²¹⁷. Jak widzimy, jest to kolejna zasada, która wpisuje się

chodzącego w nim dualizmu, lecz tym bardziej podkreśla i uwypukla integralność, tzn. jedność jego osoby, w której i duch, i ciało dopełniają się, współistnieją i współdziałają. Zob. w związku z tym: R. Descartes, *Namiętność duszy*, art. XXXIV, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986, s. 86–87. Kartezjusz uznaje w człowieku *szyszynkę* za miejsce interakcji duszy i ciała. Jego zdaniem to właśnie łac. *glandula pinealis* jest „siedzibą duszy” oraz punktem styku między „substancją myślącą” (*res cogitans*) a „substancją rozciągłą” (*res extensa*).

²¹⁶ S. Grygiel, *Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6, s. 139.

²¹⁷ M.A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996, s. 93. Doprecyzowując swój sąd w powyższej kwestii i odwołując się do przeprowadzonych badań – Krąpiec wskazuje, iż: „W wyniku tego [procesu – P.M.] instynkty u człowieka występują w formie bardzo plastycz-

w szczególny charakter ludzkiej reaktywności, pokazując po raz kolejny, że nie jest ona jedynie somatyczną aktywnością – percepcyjną odpowiedzią organizmu pobudzanego przez neuronalne bodźce, lecz wyrazem wewnętrznej wieloaspektowej integracji rozumu, woli i doświadczenia.

Nie oznacza to w żaden sposób, jakoby człowiek nagle próbował zastąpić swój biologizm duchem. Wciąż bowiem to, co w ramach biernego dynamizmu „dzieje się” w osobie na płaszczyźnie samej natury, domaga się „spersonalizowania”, czyli dopełnienia przez refleks świadomościowy. Jednak proces ten ujawnia się dopiero i konkretyzuje w czynie. I w tym sensie w pełni czytelna staje się antropologiczna „diagnoza” Wojtyły, formułującego przełomową tezę, iż „człowiek [prawdziwie – P.M.] dany jest nam w doświadczeniu poprzez swój czyn”²¹⁸ i w owym czynie (tj. w ramach *praxis*). Wtedy także spełnia się on jako człowiek, albowiem – w przekonaniu naszego autora – „tożsamościowe doświadczenie osoby jest jednocześnie jej rozumieniem”²¹⁹. Zapewne dlatego Wojtyłowska interpretacja bytu osobowego posiada charakter nie tylko intelektualny, ale również swoje rozwinięcie empiryczne. Jednym słowem czyn – jako fenomen, w którym Krakowski Kardynał pokłada swoje badawcze nadzieje, naprawdę „daje do myślenia” – by posłużyć się utartą już Ricoeurowską frazą.

Dlatego nie tylko to, co jest chćiane i świadome w człowieku, ale i to, co jedynie jest obiektywizowane w nas poprzez „czucia” – co „przynoszą” popędy, wrażenia i gwałtowne namiętności – dzięki głębi transcendencji wchodzi w strukturę doskonałości osoby. Nie może zatem dziwić, że reaktywność wraz z jej wewnętrznym dynamizmem dosłownie „domaga się” czynu i wręcz „krzyczy” o niego. Bez czynu bowiem – co podkreśla wyraźnie badacz myśli Wojtyły, Grygiel – ludzki proces poznawczy byłby kompletnie niezrozumiały, zaś uczyn-

nych, zmiennych czynności (np. instynkt macierzyński u zwierzęcia i człowieka). Poza tym, na skutek wpływu rozumu pewne czynności instynktowne można wyspecjalizować i im się całkowicie poświęcić (np. instynkt zabawy przejawiający się np. w formie najrozmaitszych sportów czy sztuki itp.). [...] Wpływ rozumu na instynkty może dokonać ich «sublimacji», czyli poddania ich rozumowi i uzgodnienia z normalnym jego działaniem”. Tamże, s. 94.

²¹⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 67. W nieco innej formie, ale za każdym razem w identycznym sensie sformułowanie to powtórzone jest przez Krakowskiego Kardynała na kartach jego antropologicznego studium ponad 30 razy. Fakt ten pokazuje najbardziej, że teza ta stoi u absolutnych podstaw antropologii adekwatnej Wojtyły, a także jego koncepcji osoby. Zob. szerzej na ten temat: S. Grygiel, *Hermeneutyka czynu...*, art. cyt., s. 139.

²¹⁹ S. Grygiel, *Hermeneutyka czynu...*, dz. cyt., s. 140. W antropologii Wojtyły – podpowiada S. Grygiel – „osoba ludzka mieści się w czynie, dla nas jest w nim obecna: nie jest nam dana w nim bezpośrednio, lecz [dopiero – P.M.] poprzez niego”. Tamże.

nienie, które jedynie „dzieje się w człowieku” cofałoby nas na pozycję zwierzęcości – „byłoby po prostu nie-ludzkie”²²⁰.

W świetle powyższych przesłanek nie sposób podważać realności istnienia koniecznościowej relacji, jaka nieustannie zachodzi w nas pomiędzy dynamizmem wegetatywnym i reaktywnością a świadomym sprawstwem. Tym bardziej, że dla Krakowskiego Kardynała właściwość ta stanowi element wyraźnie współdefiniujący człowieka. Powoduje bowiem rezonans w człowieku, gdy w prostym „czuciu”, które nie zawsze jest tylko reakcją nerwową (impulsem cielesnym), ludzkie ciało poprzez pewien rodzaj emotywniej mediacji zostaje zobiektywizowane przez psychikę i ujawnione w świadomości²²¹.

Spostrzeżenie to jest o tyle istotne, że w praktyce mało kiedy jesteśmy świadomi wegetatywnej aktualizacji, jaka się w nas dokonuje poprzez nasze ciało. Wiele przejawów naszego życia wegetatywnego pojawia się w naszej świadomości – lub tylko na jej przedprożu – dopiero wtedy, kiedy nastąpi jakieś zakłócenie ich prawidłowego funkcjonowania (najczęściej w wyniku patologicznych zmian w obrębie któregoś z narządów) manifestującego się dyskomfortem lub bólem²²². Tymczasem Wojtyła formułuje odmienną i nieco intrygującą tezę, zgodnie z którą – w jego przekonaniu – „każde [...] czucie czy odczucie przeniknięte jest jakąś umysłową treścią”²²³. Innymi słowy, nie ma w człowieku właściwie „czuć” poznawczo pustych.

Warto tutaj dodać, iż stanowisko Krakowskiego Kardynała w tej sprawie zdają się potwierdzać współczesne badania neurokognitywistyczne. Wskazują one na to, iż owszem prostych czynności związanych z procesami życiowymi człowiek nie musi sobie uświadamiać, jednak działania polegające na zaspokajaniu potrzeb w interakcji z otoczeniem są bardziej skomplikowane i mają już mniej lub bardziej uświadomiony cel. Do działań tych, które u ludzi mogą przybierać czasem mocno wyrafinowane formy, „zmusza” nas instynkt, dlatego nie wymagają one żadnego uczenia się (należą do nich: zdobywanie pożywie-

²²⁰ Tenże, *Czyn objawieniem osoby?*, „Znak” 1971, R. 23, nr 2–3, s. 206.

²²¹ R. Buttiglione, *Mysł Karola...*, dz. cyt., s. 234. Należy dodać – jak zauważa Buttiglione – że Wojtyła wyróżnia też i takie bodźce, na które człowiek nie odpowiada najpierw fizjologiczną reakcją ciała, ale emotywnym „czuciem”. Chociaż dynamizm emotywny opiera się kauzalnie na dynamizmie reaktywnym. Krakowski Kardynał pokazuje tym samym, że „czucia” przynależą nie tylko do dynamizmu wegetatywnego i nie tylko są domeną cielesności, ale także emotywności i że dopiero cała paleta rozmaitych reaktywnych i emotywnych „czuć” składa się na całkowite, czyli w pełni osobowe odczucie siebie. Por. tamże, s. 234–235.

²²² Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 270.

²²³ Tenże, *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, red. B. Bejze, Warszawa 1969, s. 219.

nia, obrona przez zagrożeniem i rozmnażanie się). Impuls do podjęcia takich działań zawsze daje popęd, ale człowiek (tj. w tym wypadku biologiczny ludzki organizm) musi wykonywać celowe czynności zmierzające do zaspokojenia konkretnej potrzeby²²⁴. Wszystko dokonuje się jednak przy jakimś „współdziale” świadomości, choć rozpiętej na zróżnicowanych poziomach jej wrażliwości i intensywności. Albowiem gdyby zabrakło owego upodmiotowiającego biologię człowieka refleksu, dynamizmy i struktury osobowe nigdy by się nie wykrystalizowały²²⁵. Nawet jeśli apriorycznie przyjąć tezę, co też sugeruje Henryk Tomasiś, że mają one charakter klasycznego procesu metafizycznego, będąc analogią do arystotelesowskiego przechodzenia z możności do aktu²²⁶. Konkludując, należałoby stwierdzić, że bez choćby jedynie śladowego odniesienia się dynamizmu „czuć” i w ogóle reaktywności do komponentu świadomościowego, *fieri* osoby ludzkiej stałoby się praktycznie niemożliwe.

Być może dlatego każdorazowe dotykanie fenomenu, jakim jest kształcanie się w psychice ludzkiej pierwotnych, instynktownych sposobów reagowania w działanie świadome, w przeświadczeniu naszego autora to jeden z najbardziej fascynujących, a zarazem niezwykle trudnych do opisania procesów²²⁷. Aby jednak zostało właściwie uchwycone, ich hermeneutyka przebiegać musi wielopłaszczyznowo, czyli zgodnie z naczelnym dla Wojtyłowskiego filozofowania postulatem „adekwatności”. Dopiero w ten sposób można próbować

²²⁴ Por. K. Karoń, *Historia antykultury 1.0. Podstawy wiedzy społecznej*, Warszawa 2021, s. 34; zob. w związku z tym: T. Ślipko, *Życie i płeć człowieka*, Kraków 1978, s. 153–154. W odniesieniu do powyższych ustaleń T. Ślipko zauważa, iż na przykładzie analizy ludzkiej seksualności oraz jej powiązanego z nią popędu, można wywnioskować, że mechanizmy instynktowne w tej niezwykle istotnej przestrzeni uległy wyraźnej redukcji i przestały być jedyną determinantą ludzkich zachowań prokreacyjnych. Pozostały po nich tylko pewne „relikty”, takie jak samo fizyczne pobudzenie seksualne wywołane przez określone obrazy, zapachy, dźwięki, dotyk oraz samą odmienność form ciał mężczyzny i kobiety. Por. tamże.

²²⁵ Por. I. Dec, *Osoba jako podmiot w ujęciu Karola Wojtyły*, „Collectanea Theologica” 1987, R. 57, nr 3, s. 13; por. również: A. Półtawski, *Człowiek a świadomość...*, art. cyt., s. 168. Uzasadniając powyższe spostrzeżenie, Wojtyła pisze: „Świadomość, jak powiedziano, [nigdy – P.M.] nie przestaje odzwierciedlać – w największym nawet nasileniu emocji i «czuć» odkrywamy jeszcze to świadomościowe odzwierciedlenie, ale nie ma ono już właściwego znaczenia dla kształtowania przeżyć w sferze emocjonalnej, całego życia wewnętrznego. [...] Przy znacznym nasileniu uczuć czy namiętności człowiek właściwie przestaje je przeżywać, a tylko «żyć» nimi, a raczej pozwala [im – P.M.] żyć w sobie i sobą w jakiś sposób pierwotny”. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 104; zob. w związku z tym również: tamże, s. 258, 270, 271.

²²⁶ Por. H. Tomasiś, *Osoba jako byt...*, dz. cyt., s. 147.

²²⁷ Zob. w związku z tym publikację: G. Hołub, *Od filozofii człowieka do filozofii osoby ludzkiej w myśli Karola Wojtyły*, w: *Z Janem Pawłem II od przeszłości ku przyszłości*, red. Z. Zarębianka, Kraków 2021, s. 59–65.

integrować ze sobą elementy nie tylko metafizyki i fenomenologii aktów ludzkich, lecz również uwzględniać dane pochodzące z obszaru współczesnych nauk empirycznych, takich jak kognitywistyka, neurobiologia, a nawet neuroetyka ludzkiego działania.

Na koniec należałoby tylko dodać, że nawet tak kompleksowe i tak zaawansowane badania dotyczące strukturalnych i funkcjonalnych uwarunkowań ludzkiego działania ani na chwilę nie zwalniają filozofów z obowiązku nieustannego i coraz bardziej wnikliwego namysłu nad naturą osoby ludzkiej oraz wielokrotnie złożonymi mechanizmami jej reaktywności, emotywności i sprawczości.

ZAKOŃCZENIE

Dramatyczne pytanie: *Kim jest człowiek?*²²⁸, postawione niegdyś przed wiekami przez autora biblijnego, mimo upływu czasu i zmian cywilizacyjnych wciąż budzi niepokój i zmusza do refleksji. Zaś nieco wymijająca „odповідź” udzielona przez XIX-wiecznego noblistę, lekarza i filozofa, Alexisa Carrela, iż człowiek jest „istotą nieznaną”²²⁹ – paradoksalnie miast uspokoić ludzkość, jeszcze bardziej wzmogła w niej rozpaczliwe poszukiwania dotyczące człowieka.

W tym lub bardzo podobnym sensie wypowiadał się również Wojtyła, gdy pisał, iż „człowiek wciąż oczekuje nowej wnikliwej analizy, a nade wszystko coraz to nowej syntezy, która – jak dodawał zaraz – nie jest łatwa. [...] Wciąż się domaga [także – P.M.] nowego i coraz dojrzalszego wyrazu swej istoty”²³⁰. Dlatego tzw. „problem człowieka” to problem, który najwyraźniej nigdy nie straci nic ze swej aktualności i doniosłości. Tym bardziej, że jedną z najważniejszych kwestii antropologicznych, na którą w swych pracach zwracał uwagę czytelników dawny Kardynał z Krakowa była – jak to sam zauważał – konieczność nowego (czytaj: fenomenologicznego) spojrzenia na człowieka i uznania go jednocześnie za podmiot i przedmiot poznania, a także dostrzeżenie w nim podwójnej, jeśli nawet nie potrójnej transcendencji: osoby wobec wartości i prawdy ostatecznej, a także wobec determinanty natury oraz osoby ujawniającej się w jej czynie. Zagadnienie to w sposób niemal wzorcowy ukazywały i streszczały w sobie dwa integrujące się, choć biegunowo różne, dynamizmy osobowe. Wojtyła w sobie

²²⁸ Zob. w związku z tym: Księga Psalmów 8, 5–7: „Czym [«Kim» – P.M.] jest człowiek, że o nim pamiętasz i czym – syn człowieczy, że się nim zajmujesz? Uczyniłeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich, chwałą i czcią go uwieńczyłeś. Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich; złożyłeś wszystko pod jego stopy”. Tamże.

²²⁹ Por. A. Carrel, *Przedmowa...*, art. cyt., s. XI–XVI.

²³⁰ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 69.

właściwy sposób nazywał je emotywnością i reaktywnością²³¹. Odnosił je analogicznie do tego, co osobowo „człowiek czyni” (działa), oraz do tego, co organicznie „dzieje się w człowieku”.

Na tym właśnie gruncie wyrosły dwa typy doświadczenia: doświadczenie sprawczości ludzkiej psychiki, charakteryzujące całe życie uczuciowe człowieka – w tym wrażliwość na wartości – a także doświadczenie wybitnie somatyczne. To drugie, które uczyniliśmy bezpośrednim przedmiotem naszych analiz, wskazywało na to, co „dzieje się” w osobie, w orbicie fenomenu jej cielesności i jednocześnie ukazuje ścisły związek ciała ludzkiego z przyrodą oraz zespołem zewnętrznych warunków bytowania człowieka. W tym sensie Wojtyła po wielokroć powtarzał, że – wbrew obiegowym opiniom – pierwiastek somatyczno-reaktywny nie może być zredukowany jedynie do sfery behawioralnej człowieka, do odbierania neuroimpulsów czy też rejestracji bodźców, ale faktycznie tkwi on gruntownie w absolutnie każdym ludzkim działaniu, tj. także w każdym czynie²³². Stąd pojawiająca się na samym początku, syntetyzująca rozwinięcie tytułu niniejszego przedłożenia fraza: Od instynktu do czynu.

Reaktywność bowiem, stanowiąca obok dynamizmu emotywnego „drugie ramie” interpretacyjne Wojtyłowskiej filozoficznej teorii człowieka, tłumaczona jest przez omawianego w toku pracy autora jako „właściwość życia”, jako jego „prawo”, a nawet „zasada” kształtowania się, utrzymania równowagi oraz biologicznego rozwoju osoby. Jednym słowem to skomplikowany i cały czas badany układ nieprzeliczonych reakcji ludzkiego organizmu składający się na jego żywotność. Stąd tak silny związek dynamizmu somatycznego i reaktywności po prostu z życiem, które ma charakter nie tylko duchowy, ale (nie wchodząc tutaj w kwestie eschatologiczne) – póki co – również głęboko wegetatywny²³³. Człowiek bowiem nieustająco „odczuwa” swoje istnienie, swoją egzystencję – ale odczuwa je zawsze

²³¹ Zob. tamże, s. 267. Wojtyła podkreślał, że każdorazowo „integracja osoby w czynie oznacza ściśle konkretne i za każdym razem niepowtarzalne wprowadzenie somatycznej reaktywności oraz psychicznej emotywności do jedności czynu: do jedności z transcendencją osoby, wyrażającej się w sprawczym samostanowieniu”. Tamże. Stąd próbując dookreślić charakter i specyfikę dynamizmu psycho-somatycznego, zauważamy, że emotywność odpowiada tutaj psychicze, zaś reaktywność całkowicie somatyczne.

²³² Por. tamże, s. 249.

²³³ Por. tamże, s. 250. Krakowski Kardynał potwierdza tym samym konstatację wybitnego tomisty, René Le Trocquera, w której myśliciel stwierdza, iż filozofowie doskonale zdają sobie sprawę, że od właściwego zrozumienia człowieka jako nierozdzielnej psychofizycznej jedności „zależy – jak pisał – w dużej mierze cały styl naszego życia”, nasze „odniesienie i stosunek do śmierci, a nawet ogólna koncepcja stosunków społecznych”. R. Le Trocquer, *Kim jestem...*, dz. cyt., s. 26.

jako „istota ucieleśniona”. Wskazuje na to zresztą wyraźnie ontyczna złożoność człowieka, która jest jednym z założeń bazowych „antropologii adekwatnej” – wręcz jej warunkiem brzegowym, bez którego – w przekonaniu Wojtyły – nie da się w ogóle sensownie mówić o człowieku. Dlatego właśnie nasza egzystencja w jej wymiarze doczesnym jest także bacznym „wsluchiowaniem się” w mowę i w głos własnego organizmu, własnego ciała. To bowiem jest „czynnikiem współkonstituującym nie tylko ludzki byt, ale i naszą ludzką osobowość”²³⁴. Owszem z jednej strony jest ono „nasze”, ale z drugiej jest także i „nami”!

Odwołując się zatem do tego, co w *Dociekaniach filozoficznych* proklamował niegdyś wielki Ludwig Wittgenstein, mianowicie, że „najlepszym obrazem duszy ludzkiej, jest ciało ludzkie”²³⁵, *per magnam analogiam* – rzecz by można – iż w wypadku filozofowania naszego autora – „najlepszym obrazem ludzkiego czynu – byłaby reaktywność osoby i jej dynamizm czyli to, co na sposób cielesny «dzieje się» w człowieku”. Innymi słowy, zachodzące w nas rozmaite uczynnienia. Pomijanie tego spostrzeżenia lub świadome niebranie go pod uwagę byłoby z pewnością jakimś „zagubieniem” całościowej prawdy o człowieku, a tym samym leżałoby u źródeł tzw. „błędu antropologicznego” (zob. *Centesimus annus*, nr 13), przed którym przestrzegał Wojtyła – Jan Paweł II. Błąd ten do dziś ujawnia się dwójako: albo przez niemal apoteozę ludzkiego ciała (wszak zdrowie ciała obok urody i przyjemności jest obecnie najbardziej czczonym „bożkiem”), albo też przez zupełne „niedoszacowanie” w człowieku wątku cielesności. W tym drugim przypadku wiązałoby się to również z „zapomnieniem” o dynamizmie somatycznym osoby, a tym samym o specyfice ludzkiej reaktywności. Skutkowałoby również porzuceniem świadomości co do ustawicznej obecności tych czynników osobowościowych w naszych działaniach, w podejmowanych decyzjach – słowem – w całym naszym życiu. Konsekwencją takiej redukcji staje się ostatecznie całkowicie mylne przekonanie o wyłącznie intencjonalnym, a więc świadomościowym charakterze czynu, które prowadzi do niebezpieczeństwa „angelizmu” w rozumieniu istoty natury ludzkiej, a nawet jakiejś formy współczesnego solipsyzmu.

Tymczasem, jak wiemy, poznanie i zrozumienie człowieka nie ogranicza się wyłącznie do poznania jego umysłu i sfery duchowej. Spontanicznie doświadczając siebie, w równym stopniu doświadczam tego, że jestem istotą cielesną, a dzieje się to dzięki fizjologii, dzięki dynamizmowi wegetatywnemu i najrozmaitszym „czuciom”. Skutkiem tego człowiek nie tylko doświadcza swego „ja”

²³⁴ P. Morciniec, *Bioetyka personalistyczna wobec zwłok ludzkich*, Opole 2009, s. 25.

²³⁵ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne. Część druga*, IV, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 250.

w ciele, ale także prawdziwie przeżywa własną cielesność – podobnie zresztą, jak przeżywa własną uczuciowość i zmysłowość. Dlatego pojawiające się w toku niniejszego studium liczne konstatacje Krakowskiego Kardynała, wskazujące na konieczność reinterpretacji somatyki oraz autentycznego szacunku wobec tego, co pozornie „tylko «dzieje się»” w człowieku, wynikają z potrzeby rozumiejącego i kompletnego doświadczenia tegoż człowieka w tym co w nim nieredukowalne i tak bardzo dlań ludzkie.

Doświadczenie to – tłumaczy Wojtyła – jest bodaj „najbogatszym z doświadczeń, jakimi dysponuje człowiek, a równocześnie najbardziej chyba ze wszystkich złożone”²³⁶ – i być może przez ten wyjątkowy walor tak bardzo fascynujące. Wszak to ono – i tylko ono – prowadzi nas: „od instynktu do czynu”, „od fizjologicznych «czuć» do myślenia” i... „od człowieka do osoby”. Co też wydaje się być jednym z ostatecznych i najbardziej doniosłych ustaleń niniejszego opracowania.

BIBLIOGRAFIA

- Adornato F., *Myśl Wojtyły: wstrząs filozoficzny? Z Ferdinandem Adornato, Przewodniczącym Komisji Kultury, Edukacji i Nauki w Parlamencie Republiki Włoskiej, redaktorem naczelnym dwumiesięcznika „Fondazione Liberal” – rozmawia ks. Alfred Wierzbicki*, „Ethos” 2002, nr 3–4, s. 271–281.
- Aristoteles, *Τὰ μετὰ τὰ φύσιχα, Metaphisica, Metafizyka*, (wyd. interlinearne), t. 1, tłum. T. Żelaźnik, Lublin 1996.
- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. 4 (przekład z języków oryginalnych opracowany przez zespół biblistów polskich), Poznań–Warszawa 1986.
- Biesaga T., *Autoteleologia osoby a teleologia natury w antropologii Karola Wojtyły*, „Logos i Ethos” 2020, R. 53, nr 1, s. 77–95.
- Boethius, *Liber de persona et duabus naturis et una persona Christi*, w: *Patrologia Latina*, t. LXIV, wyd. J.P. Migne, Paris 1860.
- Brzózzy Z.N., *Od natury do etyki i religii. Karola Wojtyły filozofia człowieka*, Poznań 2002.
- Buttiglione R., *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”*, tłum. T. Styczeń, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, (seria: Człowiek i moralność, cz. IV, red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek), Lublin 1994, s. 9–42.
- Buttiglione R., *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Lublin 1996.
- Carrel A., *Przedmowa w: tenże, Człowiek istotą nieznaną*, tłum. R. Świętochowski, Kraków 1938, s. XI–XVI.

²³⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 52.

- Chenu M.D., *Teologia materii. Cywilizacja techniczna i duchowość chrześcijańska*, tłum. O. Scherer, Paris 1969.
- Chudy W., *Filozofia personalistyczna Jana Pawła II (Karola Wojtyły)*, „Teologia Polityczna” 2005–2006, nr 3, s. 223–252.
- Crosby J.F., *Zarys filozofii osoby*, tłum. B. Majczyna, Kraków 2007.
- Czarny J., *Człowiek odkupiony kim jest?*, „Colloquium Salutis” 1983, nr 15, s. 173–201.
- Dec I., *Karola Wojtyły oryginalność filozofii człowieka*, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 18: *Wokół antropologii Karola Wojtyły*, red. A. Maryniarczyk, P. Sulenta, T. Duma, Lublin 2016, s. 41–58.
- Dec I., *Osoba jako podmiot w ujęciu Karola Wojtyły*, „Collectanea Theologica” 1987, R. 57, nr 3, s. 5–18.
- Dec I., *Podmiotowość osoby w ujęciu Karola Wojtyły. Z filozoficznego „zaplecza” encyklik Jana Pawła II*, „Colloquium Salutis” 1983, nr 15, s. 153–172.
- Dec I., *Przedmowa*, w: J. Czarny, *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości*, Wrocław 1994, s. 7–9.
- Dec I., *Przedmowa do wydania trzeciego*, w: tenże, *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława Alberta Krąpca OP i kard. Karola Wojtyły*, Wrocław 2011, s. 9–10.
- Dec I., *Wprowadzenie*, w: *Wokół filozofii Kardynała Karola Wojtyły*, red. tenże, Wrocław 1998, s. 9–14.
- Dobrzyński A., *Rola francuskich teologów w formacji intelektualnej Karola Wojtyły*, „Teologia w Polsce” 2021, Vol. 15, nr 1, s. 35–57.
- Forycki R., *Antropologia w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły (na podstawie książki „Osoba i czyn”)*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6, s. 117–124.
- Frossard A., *Nie lękajcie się! Rozmowy z Janem Pawłem II*, tłum. A. Turowiczowa, Kraków 1983.
- Galarowicz J., *Blask godności. O etyce Karola Wojtyły i nie tylko*, Kęty 2005.
- Galarowicz J., *Być ziarnem pszenicznym. Nowa książeczka o człowieku*, Kęty 2006.
- Galarowicz J., *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000.
- Galarowicz J., *Imię własne człowieka. Klucz do myśli i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 1996.
- Galarowicz J., *Karol Wojtyła. Myśl o człowieku*, Kraków 2014.
- Galarowicz J., *Wojtyła – Tischner: kapłaństwo i myślenie*, Kęty 2016.
- Grygiel S., *Czyn objawieniem osoby?*, „Znak” 1971, R. 23, nr 2–3, s. 200–208.
- Grygiel S., *Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6, s. 139–151.
- Gudaniec A., *Karol Wojtyła’s Concept of Personal Transcendence*, „Verbum Vitae” 2022, R. 40, nr 3, s. 733–750.
- Gudaniec A., *Ku integralnej wizji człowieka – osoby. Elementy antropologii Karola Wojtyły*, „Studia Elbląskie” 2017, t. XVIII, s. 501–524.
- Hołub G., *Od filozofii człowieka do filozofii osoby ludzkiej w myśli Karola Wojtyły*, w: *Z Janem Pawłem II od przeszłości ku przyszłości*, red. Z. Zarębianka, Kraków 2021, s. 59–65.

- Hołub G., Biesaga T., Merecki J., Kostur M., *Karol Wojtyła* (seria: Polska filozofia chrześcijańska XX wieku), Kraków 2019.
- Husserl E., *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2008.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 2003.
- Jan Paweł II, *Do młodych całego świata*, Wrocław 1985.
- Jan Paweł II, List *Parati semper* do młodych całego świata z okazji ogłoszonego przez ONZ Międzynarodowego Roku Młodości, 31 marca 1985, Opoka. Portal katolicki, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/parati.html [dostęp: 26 maja 2025 r.].
- Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, t. 1, Lublin 2001.
- Jasiński K., *Czyn doskonalący osobę. W kręgu perfekcjonizmu Karola Wojtyły*, „Studia Elbląskie” 2012, t. XIII, s. 351–361.
- Jastrzębski A., *Kardynała Karola Wojtyły koncepcja człowieka*, „Teologia i Człowiek” 2008, nr 12, s. 123–137.
- Jaworski M., *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły. Próba odczytania w oparciu o studium „Osoba i czyn”*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 91–106.
- Jędraszewski M., *Filozofia i modlitwa*, Poznań 1986.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1911.
- Karoń K., *Historia antykultury 1.0. Podstawy wiedzy społecznej*, Warszawa 2021.
- Kastelik B., Krupka A., Kupczak J., *Karol Wojtyła – Jan Paweł II o człowieku*, (seria: Studia nad myślą Jana Pawła II, vol. 18), Kraków 2018.
- Kowalczyk S., *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin 2009.
- Kowalczyk S., *Tomistyczno-fenomenologiczny personalizizm Karola Wojtyły*, „Ateneum Kapłańskie” 1985, R. 77, t. 4, z. 1–2, s. 84–95.
- Kowalczyk S., *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990.
- Krąpiec M.A., *Człowiek – suwerenny byt osobowy – w ujęciu K. Wojtyły (na marginesie „Osoby i czynu”)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1979, t. 22, nr 1–3, s. 65–71.
- Krąpiec M.A., *Ja – człowiek*, Lublin 1991.
- Krąpiec M.A., *Książka Kardynała Karola Wojtyły monografią osoby jako podmiotu moralności*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6, s. 57–61.
- Krąpiec M.A., *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996.
- Krupińska K., *Specyfika popędu seksualnego i jego wpływu na kształtowanie się bytu osobowego*, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 18: *Wokół antropologii Karola Wojtyły*, red. A. Maryniarczyk, P. Sulenta, T. Duma, Lublin 2016, s. 407–413.
- Lubelska Szkoła Filozoficzna – zbiór postaci najwybitniejszych*, „Gość Niedzielny” – «Dodatek Lubelski», <https://lublin.gosc.pl/doc/6617100.Lubelska-Szkola-Filozoficzna-zbiór-postaci-najwybitniejszych> [dostęp: 21 maja 2025 r.].
- Majka J., *Karol Wojtyła – jako mecenas nauki*, „Nasza Przyszłość” 1986, t. 65, s. 252–262.

- Majkrzak H., *Władze duszy w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny” 2022, t. 2, s. 65–88.
- Maryniarczyk A. i Krapiec M.A., *Lubelska Szkoła Filozoficzna*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2005, s. 532–550.
- Morciniec P., *Bioetyka personalistyczna wobec zwłok ludzkich*, Opole 2009.
- Mruszczyk M., *Człowiek w „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*, Katowice 2010.
- Mrzyglód P., *Dusza i ciało jako integralne składowe ludzkiego bytu. Stanowisko metafizyki realistycznej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2012, nr 20, z. 1, s. 177–196.
- Mrzyglód P., *Emotywność w strukturze i naturze osoby. Próba rekonstrukcji jednego węzłowych zagadnień „zapomnianej” antropologii Karola Wojtyły*, „Społeczeństwo” 2025, nr 1, s. 20–59.
- Mrzyglód P., *Ludzka emotywność oraz jej usytuowanie w kontekście ustaleń „antropologii adekwatnej” kard. Karola Wojtyły*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 2021, R. XVII, s. 111–142.
- Mrzyglód P., *Transcendencja osobowa – jako horyzont ujawniania i aktualizowania się ludzkiej emotywności. Uwagi na marginesie „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*, „Studia Teologiczne. Białystok–Drohiczyń–Łomża” 2022, nr 40, s. 9–57.
- Papież Jan Paweł II był naszym profesorem!*, „Gość Niedzielny” – «Dodatek Lubelski», <https://lublin.gosc.pl/doc/6576858.Papiez-Jan-Pawel-II-byl-naszym-profesorem> [dostęp: 21 maja 2025 r.].
- Pieja W., *Aktualność nauczania Jana Pawła II na temat „błędu antropologicznego”*, „Polonia Sacra” 2020, nr 2, s. 133–146.
- Piłuś H., *Antropologia filozoficzna neotomizmu*, Warszawa 2010.
- Phużański T., *Personalizm Jana Pawła II*, „Człowiek i Światopogląd” 1988, nr 10, s. 23–38.
- Półtawski A., *Człowiek a świadomość. W związku z książką Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6, s. 159–175.
- Półtawski A., *Czyn a świadomość*, w: „Logos i Ethos”. *Rozprawy filozoficzne*, red. M. Jaworski i in., Kraków 1971, s. 83–113.
- Półtawski A., *Filozofia Karola Wojtyły a fenomenologia (Referat wygłoszony podczas 48. Tygodnia Filozoficznego – Katolicki Uniwersytet Lubelski, 6–9 III 2006 roku)*, „Ethos” 2006, nr 4, s. 96–102.
- Półtawski A., *Filozoficzna droga Karola Wojtyły*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2013, t. 41, z. 1, s. 5–14.
- Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1916.
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, tłum. i wstępem opatrzył A. Węgrzecki, Warszawa 1980.
- Scheler M., *Ordo amoris*, w: tenże, *Schriften ans dem Nachlass*, Bern 1957.
- Siemianowski A., *Antropologia filozoficzna*, Gniezno 1996.
- Skrzypczak R., *Personalizm Karola Wojtyły na tle współczesnej myśli polskiej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2011, t. XXIV, nr 1, s. 63–80.
- Smolka B., *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002.
- Spaemann R., *Osoby. O różnicy między „czymś” a „kims”*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2001.
- Spaemann R., *To, co naturalne. Eseje antropologiczne*, tłum. J. Merecki, Łódź 2022.

- Sroczyński P., *Transcendencja osoby ludzkiej w refleksji filozoficznej kardynała Karola Wojtyły*, „Polonia Sacra” 2019, nr 23, s. 87–101.
- Stala J., *Transcendencja osoby centralnym elementem antropologii Jana Pawła II*, „Polonia Sacra” 2005, nr 17, s. 211–226.
- Styczeń T., *Prawda o człowieku miarą jego afirmacji*, „Communio” 1982, R. 2, nr 4, s. 101–124.
- Styczeń T., *Świadek prawdy*, w: *Czytając „Przekroczyć próg nadziei”*, red. T. Styczeń i Z. Zdybicka, Lublin 1996, s. 33–54.
- Szostek A., *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu kardynała Karola Wojtyły*, „Znak” 1980, R. 32, nr 3, s. 275–289.
- Szymańska M., *Koncepcja integralnego rozwoju osoby według Karola Wojtyły – kluczem do rozumienia dramatu moralnego człowieka*, „Kultura – Media – Teologia” 2018, nr 32, s. 162–178.
- Ślipko T., *Życie i płeć człowieka*, Kraków 1978.
- Tischner J., *Fenomenologia E. Husserla w: Filozofia współczesna*, red. tenże, Kraków 1989, s. 14–80.
- Tischner J., *Metodologiczna strona dzieła „Osoba i czyn”*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6, s. 85–89.
- Tischner J., *Myslenie według wartości*, Kraków 1994.
- Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975.
- Tomasik H., *Osoba jako byt i norma w filozofii kard. Karola Wojtyły*, Lublin 1984 (mpis rozprawy doktorskiej obronionej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim).
- Tomasz z Akwinu, św., *Expositio libri Posteriorum Analyticorum Aristotelis*, liber 1, lectio 1. <https://www.corpusthomisticum.org/cpa1.html> [dostęp: 27 maja 2025 r.].
- Tomasz z Akwinu, św., *Quaestiones disputatae: „De veritate”*.
- Tomasz z Akwinu, św., *Summa contra Gentiles*, t. 2, tłum. Z. Włodek i W. Zega, Poznań 2007.
- Tomasz z Akwinu, św., *Summa Theologica I–III*, cura et studio P. Caramello, Torino 1962–1963.
- Troquer le R., *Kim jestem ja – człowiek? Zarys antropologii chrześcijańskiej*, tłum. O. Scherrer, Paris 1968.
- Weigel G., *Świadek nadziei*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 2000.
- Wilk R.K., *Człowiek – osoba – istota wolna. Ujęcie Karola Wojtyły*, w: *Jan Paweł II. Posługa myślenia*, t. 2, red. B. Kastelik, A. Krupka, R. Woźniak, Kraków 2015, s. 119–140.
- Willingham D., *Critical Thinking: Why Is It So Hard to Teach?*, „American Educator” 2007, www.aft.org/sites/default/files/periodicals/Crit_Thinking.pdf [dostęp: 9 maja 2025 r.].
- Wiśniewski R., *Karol Wojtyła*, „Edukacja Filozoficzna” 1998, t. 26, s. 161–188.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne. Część druga*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.
- Wojtyła K., *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 387–401.
- Wojtyła K., *Apostoł*, „Tygodnik Powszechny” 1949, R. 5, nr 35 (233), s. 8–10.
- Wojtyła K., *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym–Lublin 1991.

- Wojtyła K., *Elementarz etyczny*, Wrocław 2000.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, (seria: Człowiek i moralność, cz. I), red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski A. Rodziński, A. Szostek), Lublin 2001.
- Wojtyła K., *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin 1959.
- Wojtyła K., *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, „Znak” 1951, R. 27, nr 1–2, s. 6–20.
- Wojtyła K., *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce – na tle poglądów św. Tomasza z Akwinu, Hume’a i Kanta*, w: tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, (seria: Człowiek i moralność, cz. II, red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek), Lublin 1991, s. 213–229.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn. Refleksyjne funkcjonowanie świadomości i jej emocjonalizacja*, „Studia Theologica Varsoviensia” 1968, R. VI, nr 1, s. 101–119.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, (seria: Człowiek i moralność, cz. IV, red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek), Lublin 1994.
- Wojtyła K., *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 1976, t. XXIV, nr 2, s. 5–39.
- Wojtyła K., *Osobowa struktura samostanowienia*, „Roczniki Filozoficzne” 1981, t. XXIX, nr 2, s. 5–12.
- Wojtyła K., *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, „Ethos” 1988, nr 2–3, s. 21–28.
- Wojtyła K., *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, red. B. Bejze, Warszawa 1969, s. 217–250.
- Wojtyła K., *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2003.
- Wojtyła K., *Transcendencja osoby w czynie a autoteologia człowieka*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, (seria: Człowiek i moralność, cz. IV, red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek), Lublin 1994, s. 477–490.
- Wojtyła K., *Wykłady lubelskie*, (seria: Człowiek i moralność, cz. III, red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek), Lublin 1986.
- Wojtyła K., *Wypowiedź wstępna w czasie dyskusji nad „Osobą i czynem” w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, z dnia 16 grudnia 1970 roku*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6, s. 53–55.
- Wojtyła K., *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej. Refleksje i postulaty*, „Roczniki Filozoficzne” 1965, t. XIII, nr 2, s. 5–23.
- Wojtyła K., *Zagadnienie podmiotu moralności*, (seria: Człowiek i moralność, cz. II, red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek), Lublin 1991.
- Wrońska K., *Osoba i wychowanie. Wokół personalistycznej filozofii wychowania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 2000.
- Zdybicka Z., *Wojtyła Karol Józef*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2011, s. 826–834.

FROM INSTINCT TO ACT.
THE PERSON'S REACTIVITY IN THE BACKGROUND
OF KAROL WOJTYŁA'S SOURCES OF "ADEQUATE"
PHILOSOPHY ON THE HUMAN BEING

Summary

This study is an in-depth reflection on one of the key (yet often overlooked in numerous studies) aspects of Karol Wojtyła's anthropology, namely the phenomenon of human reactivity, which is examined against the background of the sources of the philosophical thought of this former Krakow Cardinal. While the issue of emotiveness has been well recognized and extensively analyzed in the literature, the somatic-vegetative dynamism still holds an extremely crucial place in a proper and comprehensive understanding of the nature of the human person. In Wojtyła's approach, it constitutes a direct reference to what occurs in the body and thus – as the aforementioned author puts it – “happens” within the human being. Perhaps for this reason, this “mechanism” constitutes for Wojtyła a kind of “second arm” of his anthropological reflections, aimed at developing the framework of so-called “adequate anthropology.” The multifaceted analyses of somatic-vegetative dynamism presented in this paper, undertaken by the Krakow Philosopher, constitute a philosophical reinterpretation and a specific appreciation of the role of human reactivity. Due to this approach, reactivity is no longer understood solely as the body's physiological capacity to respond to stimuli, nor is it merely a biological function within the human being, but authentically co-creates a space in which the human being experiences themselves as *suppositum* – that is, as a subject who is simultaneously the object of action. Furthermore, it enters the domain and the totality of the components of action, which in turn reveals the person himself. In conclusion, reactivity is an integral element of the human “becoming” (*fieri*), and, in a sense, one of the spaces for the realization of human transcendence.

The paper is divided into two sections. The first part appeals to the philosophical sources of Karol Wojtyła's anthropology, beginning with his fascination with the mysticism of St. John of the Cross, continuing through his studies of Thomism and then the phenomenology of Max Scheler, and finally, the ethics of Immanuel Kant. I also address the question of how the Krakow Cardinal effectively synthesizes all these trends, thereby creating his own realistic-phenomenological conception of the person.

The second part draws on a detailed analysis of reactivity itself as a key vector of a person's somatic-vegetative dynamism. Although it is usually unconscious, it actually “participates” in the person's integration into the act itself, and thus both in their self-realization and self-transcendence. The author rigorously demonstrates that even physiological processes, such as “feelings” or reflexes, ultimately have enormous significance for a person's development, as they are inherent in their structure and range of potentiality.

In this context, it is worth noting that the human body does not appear to be merely an organism and a tool, but in its essence contributes to the constitution of the person as a moral and spiritual being.

Keywords: Karol Wojtyła, reactivity, vegetative dynamism, sensations, physiology, somatics, body experience, transcendence, *fieri*, man, human person

NOTA O AUTORZE

Ks. dr hab. Piotr MRZYGLÓD, prof. PWT – filozof i teolog. Absolwent Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Obecnie wykładowca filozofii oraz kierownik Katedry Metafilozofii w Instytucie Filozofii Chrześcijańskiej i Nauk Społecznych Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Pełni tam również funkcję dyrektora Podyplomowych Studiów Psychoterapii; wiceprzewodniczący Komisji Bioetycznej Instytutu Immunologii i Terapii Doświadczanej Polskiej Akademii Nauk we Wrocławiu. Jest autorem i redaktorem książek oraz artykułów naukowych z zakresu filozofii. Jego zainteresowania i pasje naukowe koncentrują się wokół fundamentalnych problemów metafizyki realistycznej, zagadnienia personalizmu chrześcijańskiego oraz analiz filozoficznej – niemarksistowskiej – myśli rosyjskiej okresu XIX i XX wieku. Recenzent tekstów naukowych.

English Papers

ROBERT GOCZAŁ
PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY WE WROCŁAWIU

“QUASI UMBRAE ENTIIUM”: THE NATURE AND DIVISION OF BEINGS OF REASON. SUÁREZ’S STAND FOR THE METAPHYSICAL APPROACH

ABSTRACT

The theory to which we may assign a fairly transitive label “scholastic doctrine of beings of reason” is entangled in numerous ambiguities related to inadequate definition of the terminological structure that constitutes this doctrine. The existence of mind-dependent entities (such as negation, privation, relation of reason) or even fictitious ones (such as chimera, Pegasus, centaur, square circle, man-lion, other-God, deer-goat), seems to be one of the significant problems in philosophy of the 16th and 17th centuries, bordering on metaphysics, logic or dialectics, especially harking back to the tradition that addresses the issue of intentionality, intelligibility, and the apparently *quasi*-transcendental status of all objects of the intellect. These issues, hotly debated by Thomists, Scotists, and Aristotelians alike, constituted a no less fundamental conception of the mainly logical and metaphysical doctrines prevailing at the end of the Middle Ages and the Renaissance. This still little-studied doctrine of beings of reason draws its inspiration from the rich and varied philosophical traditions of almost all epochs, which essentially refer to the Aristotelian tradition and the subsequent commentaries on the *Analytics*, *Hermeneutics*, and *Metaphysics*, but also to the Platonic and Stoic traditions to a lesser extent. Accepting the Suárezian theory as the leading one in the Renaissance Scholasticism, which is confirmed by many foremost contemporary experts, in this article, I focus on indicating the Suárez’s distinctly metaphysical approach to being of reason, along with explaining whether there is only one being of reason or whether it can be divided, as well as what is the adequate definition and nature of it. Such a wider polarization allows to get closer to answering the question of why Suárez included the theory of *entia rationis*, which do not bear the status of real existence, within the complex of metaphysical problems. It became, in a sense, a significant subject complementing his entire metaphysical doctrine, and perhaps even a subject indispensable to metaphysics itself, although not the main one and not to such an extent that it would determine the ultimate scope of metaphysics as the leading science of reality. I also provide a brief summary and some concluding remarks.

Keywords: Francisco Suárez; *ens rationis*; *ens cognitum*; being of reason; mind-dependent being; contradictory entities; first intention; second intention; negation; privation; relation of reason

I. INTRODUCTION

The Aristotelian model of cognition was widely accepted by the scholastic tradition in the Latin West. St. Thomas's formula *cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis* ("the thing known is in the knower according to the way of knowing")¹ reflects the basic assumption of the medieval theory of knowledge, according to which the cognitive object is clearly modified in the power of the knower. An in-depth analysis of the powers of the soul and its cognitive acts proves that the object of cognition is directly proportional to the cognitive power, which, to a certain extent, enables an approach to comprehend a truth, namely the relationship between a real thing and the intellect.² This cognitive assumption was a common belief in philosophy, harking back to Plato's theory of reflection and sense perception in *Timaeus* and *Sophist*.³ The same

¹ Sancti Thomae Aquinatis Ordinis Praedicatorum, Doctoris Communis Ecclesiae, *Summa theologiae I^a–II^a*, in idem, *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P.M. Edita*, Tomus Sextus (*Prima secundae Summae theologiae*), A quaestione I ad quaestionem LXX, ad codices manuscriptos Vaticanos exacta, cum commentariis Thomae de vito Caietani Ordinis Praedicatorum S.R.C. Cardinalis, Cura et studio fratrum eiusdem ordinis (Romae: Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1891), q. 1, a. 2; Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae I^a*, in idem, *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P.M. Edita*, Tomus Quintus (*Pars Prima Summae Theologiae*), A quaestione L ad quaestionem CXIX, ad codices manuscriptos Vaticanos exacta, cum commentariis Thomae de vito Caietani Ordinis Praedicatorum S.R.C. Cardinalis, (Romae: Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1889), q. 76, a. 1, 3.

² See more Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae I^a*, op. cit., q. 85, a. 1 c; q. 79. For more on the Thomistic structure of intellectual cognition, see q. 85–86.

³ Plato, ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΤΙΜΑΙΟΣ. *The Timaeus of Plato*, Greek and the first English edition, edited with introduction and notes by R.D. Archer-Hind, M.A., Fellow of Trinity College, Cambridge (London–New York: Macmillan and Co., 1888), 45B–46C, pp. 154–160; idem, *Sophist*, in *Plato with an English translation by Harold North Fowler of Western Reserve University*, vol. II: *Theaetetus, Sophist* (London: William Heinemann – New York: G.P. Putnam's Sons, 1921), 266C, p. 450. See also Paul Seligman, *Being and Non-Being. An Introduction to Plato's Sophist* (The Hague: Martinus Nijhoff. Springer Netherlands, 1974), 132 pp., esp. §4 (Absolute Not-Being: 237B–239C); §6 (False Logos and the Challenge to Parmenides: 240C–242B); §19 (The Not-Beautiful, the Not-Just and the Not-Tall: 257B–258C); §21 (The Problem of Falsity and the Possibility of Discourse: 259D–261C); §22 (The Nature of Logos: 261C–262E); §23 (True and False: 262E–263D); §24 (The Being of false Logos). More on

was also adopted by Francisco Suárez († 1617) in the 16th century, although it differs fundamentally from the Platonic and Thomistic concepts, because in the connection that occurs between the intellect and the thing, he assigns a greater role to the productive activity of the intellect than to its passive-receptive function in relation to the thing known.⁴ Each cognitive power is capable of the act of cognition when it "connects" with the object known. In the case of the intellect, which is a completely immaterial power, it can be assumed that it comes into contact with an immaterial object in cognition. It is then said that the intellect captures the intellectual-cognitive form, the intelligible impression of form (*species intelligibilis impressa*) of a given object of cognition. Thus, an intelligible form, image or intelligible representation is not a complex of sensory qualities, called accidents, but it captures the content structure of the thing itself, which is a set of relationships of essential properties of a given being.

Following these suppositions, it should be indicated that any philosophical science, especially metaphysics or ontology, should exclusively concern the reality of the real things, their existence, structure, properties and processes of their transformation. In this context, however, a fundamental question arises. Namely, from the perspective of the history of philosophy that definitely allows for a counterfactual position, is the reading of the tasks of philosophy, including metaphysics and modern ontology, accurate? Does not the problem of beings of reason, which are part of Suárez's metaphysical spectrum, bring with it new ideas? If properly interpreted, could these ideas about beings of reason have an inspiring impact on the philosophical work of new times, contributing to the formation of new epistemological syntheses or, contrary, questioning established points of reference in cognition. Many philosophers after Suárez agree on the crucial role of beings of reason (*entia rationis*) in philosophical cognition, making this theory an issue on the borders of metaphysics and logic, between the science of real being and the science of the objects of pure reason.⁵

the topic of Plato's false dialectic and false concepts as the non-beings (the so-called 'falsehood paradox'), see a brilliant analysis by Paolo Crivelli, *Plato's Account of Falsehood: A Study of the Sophist* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 322 pp., esp. chap. 2 (Puzzles about not-being) and chap. 5 (Negation and not-being).

⁴ "...veritatem realem consistere in adaequatione quadam seu conformitate inter rem et intellectum" (Francisco Suárez, S.J., *Disputationes metaphysicae*, in idem, *Opera Omnia*, Editio nova, a Carolo Berton, vol. 25–26 [Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem, 1866], disp. VIII, *prol.*). Hereafter as: *Disputationes metaphysicae*, op. cit.

⁵ On the subject of *ens rationis* in Suárez and in the Renaissance scholastic movement against the background of traditional views, see John P. Doyle, "Suárez on Beings of Reason and

Suárez deepens this metaphysical theory of cognition by introducing the concepts of objective being (*ens obiectivum*) and being of reason (*ens rationis*), even though these “entities” are closely related to the theory of real being in his metaphysics. One of the fundamental concepts that allows Suárez to develop a theory of real being, as well as to introduce the concept of being of reason

Truth (1),” *Vivarium* 25 (1987), pp. 47–75; idem, “Suárez on Beings of Reason and Truth (2),” *Vivarium* 26 (1988), pp. 51–72; idem, “Suárez on Truth and Mind-Dependent Beings: Implications for a Unified Semiotic,” *Semiotics* (1983), pp. 121–133; Juan Francisco Yela Utrilla, “El ente de razón en Suárez,” *Pensamiento* (1948), no. 4 (número extraordinario), pp. 271–303; Antonio Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, Colección Cuestiones Fundamentales (Madrid: Ediciones Rialp, S.A., 1990), pp. 465–466; Gyula Klima, “The changing role of *entia rationis* in mediaeval semantics and ontology,” *Synthese* 96 (1993), no. 1, pp. 25–59; Daniel D. Novotný, “Arriaga (and Hurtado) against the Baroque Mainstream: The Case of *Ens Rationis*,” *Filosoficky Casopis* 64 (2016), pp. 119–144; idem, “Suárez on Beings of Reason,” in *A Companion to Francisco Suárez*, eds. Victor M. Salas, Robert L. Fastiggi (Leiden: Brill, 2015), pp. 248–273; idem, *Ens Rationis From Suárez to Caramuel: A Study in Scholasticism of the Baroque Era*, Medieval Philosophy: Texts and Studies (New York: Fordham University Press, 2013), 320 pp; idem, “Twenty Years after Suárez: Francisco de Araújo on the Nature, Existence, and Causes of *Entia Rationis*,” in *Hircocervi & Other Metaphysical Wonders: Essays in Honor of John P. Doyle*, ed. Victor M. Salas (Milwaukee: Marquette University Press, 2013), pp. 241–268; idem, “Rubio and Suárez: A Comparative Study on the Nature of *Entia Rationis*,” in *Bohemia Jesuitica 1556–2006*, eds. Petronilla Cemus, Richard Čemus (Prague: Univerzita Karlova Katolická teologická fakulta, Karolinum Press, 2010), pp. 477–490; idem, “Forty-Two Years after Suárez. Mastri and Belluto’s Development of the «Classical» Theory of *Entia Rationis*,” *Quaestio* 8 (2008), pp. 473–498; idem, “Prolegomena to a Study of Beings of Reason in Post-Suárezian Scholasticism, 1600–1650,” *Studia Neoscholastica: A Journal of Analytic Scholasticism* 3 (2012), pp. 117–141; Óscar Barroso Fernández, “Los entes de razón en Suárez. Una concepción barroca de la realidad,” *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 28 (2011), pp. 131–165; Brian Embry, “Francisco Suarez on Beings of Reason and Non-Strict Ontological Pluralism,” *Philosophers’ Imprint* 19 (2019), no. 27, pp. 1–15; Christopher Shields, “Shadows of being: Francisco Suárez’s *Entia Rationis*,” in *The Philosophy of Francisco Suárez*, ed. Benjamin Hill, Henrik Lagerlund (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 57–74; Robert Goczał, *Onto-teo-logia. Status bytu realnego i myślnego w metafizyce Francisco Suáreza* (Warszawa: Warszawska Firma Wydawnicza, 2011), pp. 300–374; idem, “Spór o rozumienie bytu myślnego (*ens rationis*) – między metafizyką Franciszka Suáreza SJ a logiką Jana od św. Tomasza,” in *Principia Philosophiae Christianae*, vol. 1, eds. Robert Goczał, Piotr Mrzygłód (Wrocław: Wydawnictwo PWT we Wrocławiu, 2019), pp. 365–416; idem, “The Concept of Being of Reason as the Final Step in the Metaphysical Cognition by Francis Suárez SJ,” *Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne* 20 (2021), no. 2, pp. 16–30; idem, “The Efficient Cause of Being of Reason (*Ens Rationis*) in Francisco Suárez,” in *Principia Philosophiae Christianae*, vol. 5, eds. R. Goczał, P. Mrzygłód (Wrocław: Wydawnictwo PWT we Wrocławiu, 2024), pp. 255–284; idem, “Revisiting *De Entibus Rationis* within *Disputationes Metaphysicae* by Francisco Suárez – A Brief Historical Outline,” in *Społeczeństwo. Studia, prace badawcze i dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła* 34 (2024), nr 1 (165), pp. 93–115.

(*ens rationis*) into metaphysical considerations, is the prior definition of the plane of objective cognition, which involves the theory of objective existence and the objective acts of the intellect (second intentions).⁶ For Suárez, there are basically two categories of being: real being (*ens reale*), which involves many referents, and mind-dependent being (*ens rationis*), which is a being fully de-

⁶ See Eleuterio Elorduy, "El concepto objetivo en Suárez," *Pensamiento* 4 (1948), pp. 335–423; Rolf Darge, "Ens in quantum ens: Die Erklärung des Subjekts der Metaphysik bei F. Suárez," *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 66 (1999), pp. 335–361. As I indicated in my other paper ("The Efficient Cause of Being of Reason (*ens rationis*) in Francisco Suárez," op. cit., p. 259, n. 7) the dominant interpretations of the subject of Suárez's metaphysics affirm that the concept of being (*ens*) comes down to the division into being understood as a present participle and a noun. For Suárez, the act of existence in the sense of actual existence belongs to what the real act of existence in the sense of actual reality brings. This means that what exists in reality must follow a real thing that has an act of existence (*existens nunquam dici potest de re quae actu non existat*). In this approach, being (*ens*) and thing (*res*) mean two different concepts. The concept of being has a broader scope of referents, which also includes the concept of a thing. Thus, being (*ens*) in its noun form means "that which is" and comes from the Latin word *sum* (being) as *verbum substantivum*, which is the present participle of the verb *esse* (to be, to exist, to live). Nothing other than existence as a *participium* can indicate what currently exists or has an existential character. Being, on the other hand, expressed in the form of a concept (*ens ut nomen*) belongs to a broader category and includes both being in act and potency. It includes being as participle as well as being in potency. The double scope of the concept of being emphasized by Suárez, which extends to the being of things and intentional beings in the mind, allows one to grasp the essence of being regardless of its specific predications or definitions, i.e. regardless of whether the being is essential, potential, intentional, created, or uncreated, finite or infinite. This is reminiscent of the concept of the third nature (*natura tertia*) in Avicenna († 1037) and Duns Scotus († 1308). This wide extension of the concept of being adopted by Suárez leads to the exclusion of differentiation between individual entities and their properties, and to capturing the very essence of being itself, or rather reality as the essence of real being itself (*esse essentiae*). This can also be expressed through the objective concept of the intellect referring to reality, namely in the unity of its common objective concept (*unitate et communitate conceptus obiectivi*), which is a higher cognitive concept than the formal concept (*formalis*), which, however, refers only to the real essence that always bears existence *extra intellectum*. Cf. *Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. II, sec. 4, n. 3–5. On the *ens per essentiam* and *ens per participationem*, see *Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. XXVIII, sec. 1, n. 13; sec. 2. In recent years, works pointing to the aspect of Suárez's existential metaphysics have been published in irregular order. Victor Salas, for example, and Stanisław Ziemiański S.J. before him argue that central to Suárez's approach is an existential rather than essentialist orientation, which most scholars have overlooked in favor of reducing Suárez to an metaphysician of essence, or as one might generally think of it. Cf. Stanisław Ziemiański, S.J., "Was Suárez essentialist?," *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric* 15 (2009), no. 28, pp. 9–23; Victor M. Salas, *Immanent Transcendence. Francisco Suárez's Doctrine of Being* (Leuven: Leuven University Press, 2022), 250 pp.

pendent on the reflection of the intellect.⁷ Only real being is the direct, adequate subject of metaphysics, while a being of reason is a complement to this science, becoming a regulative concept within some systemic analysis.⁸ The theory of objective being, which somehow unifies all denominations analogous to the concept of being within real cognition,⁹ is also the context that allows Suárez to define the cognitive intention of a thing in relation to the knowing intellect. Suárez places the theory of objective being on the plane of the theory of first and second intentions of the intellect (*primae et secundae intentionis*), and this seems to constitute the basis for all reasoning within his ontology or metaphysics of being.¹⁰ The concept of cognitive intentions is closely related to the theory of first and second intentions by John Duns Scotus († 1308), William of Ockham († 1349) and Paul of Venice († 1428).¹¹

⁷ “Secundo responderi potest, de ente dupliciter posse nos loqui: uno modo, ut comprehendit tantum vera entia realis, et illa omnia transcendit et sub se continet. Alio modo, ut extenditur ad multa, quae vere et intrinsece entia non sunt, solumque per quamdam attributionem extrinsecam entia dicuntur, ut sunt privationes, vel entia omnino per accidens aut rationis” (Francisco Suárez, S.J., *A Commentary on Aristotle's Metaphysics. Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis*, Translated from the Latin with an Introduction and Notes by John P. Doyle, Latin-English edition (Milwaukee: Marquette University Press, 2004), lib. IV, cap. II, q. 2. Hereafter as: Francisco Suárez, *Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis*, op. cit.; divided into lib. (*liber*), cap. (*caput*), q. (*quaestio*). In another fragment, however, Suárez states that real being and being of reason do not have a common concept, and the division of being into *ens reale* and *ens rationis* should concern “name” rather than their common nature. In my opinion, this issue seems quite polemical when it comes to reading Suárez's thought in the key of an objective and intentional order. Cf. “*ens rationis...non habet communem conceptum, nec realem convenientiam cum ente reali, et ideo divisio entis in ens reale et rationis non recte inter divisiones entis numeratur, quia illa magis est divisio nominis quam rei.*” (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. IV, sec. 8, n. 4).

⁸ “...unde satis expresse plura numerat, quae vera entia non sunt, ut privationes et similia, quae ipsemet excludit ab objecto metaphysicae, directo, scilicet, et adaequato...” (Francisco Suárez, *Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis*, op. cit., lib. IV, cap. II, q. 2).

⁹ “...in priori enim cum adaequatum objectum metaphysicae constituat, agit de ente secundum proprium ejus conceptum objectivum; in hoc vero capite agit de tota amplitudine significationis nominis entis...” (Francisco Suárez, *Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis*, op. cit., lib. IV, cap. II, q. 2).

¹⁰ See *Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. II, sec. 1–2. See also Marco Forlivesi, “La distinction entre concept formel et concept objectif: Suárez, Pasqualigo, Mastri,” *Les Études philosophiques* 1 (2002), pp. 3–30; José Hellín, “El concepto formal en Suárez,” *Pensamiento* 18 (1962), pp. 407–432; Norman J. Wells, “Esse cognitum and Suárez Revisited,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (1993), pp. 339–348.

¹¹ Cf. Alessandro D. Conti, “Second Intentions in the Late Middle Ages,” in *Medieval Analysis in Language and Cognition*, ed. S. Ebbesen, R. Friedmann, The Royal Academy of

Assuming this distinction of the intellect as the higher cognitive power of the soul, we are dealing, in cognitive terms, with the subject of second intentions, which is the subject of a sort of logical and conceptual structure of the intellect (*secundum rationem*), to which purely cognitive activity can be attributed. Suárez's metaphysical characterization of objective being indicates that in his approach, the subject of metaphysics becomes an immanent concept of essence of real being in the intellect (*esse essentiae*), namely the foundation of this objective concept does not lie directly in real being external to the intellect. This is why the object of second intentions, i.e. objective being (*ens obiectivum*), does not directly assume reality itself, but refers to concepts of the intellect. The act of cognition is rather aimed at the first or formal intention of the intellect, which is a general concept abstracted from things (functioning as a universal concept). Thus, only the formal concept is correlated with real being and is just the act of the intellect, while the objective concept is secondarily abstracted from the formal one and is the thing itself known.¹²

Sciences and Letters (Copenhagen, 1999), pp. 453–470. See also Stefan Swieżawski, "Les intentions premières et les intentions secondaires chez Jean Duns Scotus," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 9 (1934), pp. 205–260; William Ockham, *Summa Logicae*, Pars Prima, Edited by Philotheus Boehner, O.F.M., Ph.D., Published by The Franciscan Institute St. Bonaventure, N.Y., Franciscan Institute Publications, Text Series No. 2, (Louvain: E. Nauwalaerts & Paderborn: F. Schöningh, 1957), cap. 12 (*De intentione prima et secunda*), pp. 38–40; Paulus Venetus, *Logica Parva*, First Critical Edition from The Manuscripts with Introduction and Commentary, translated and edited by Alan R. Perreiah (Leiden–Boston–Köln: Brill, 2002), cap. 2 (On Supposition), sec. 2 (Material and Personal Supposition), or (Münich edition, 1984), pp. 144–147; Hervaeus Natalis, *A Treatise of Master Hervaeus Natalis (d.1323) The Doctor Perspicacissimus On Second Intentions*, Mediaeval Philosophical Texts in Translation 44, English and Latin Translation, ed. and transl. John P. Doyle (Milwaukee: Marquette University Press: 2008), esp. pp. 41, 62, 81, 86, 100, 148, 157, 244.

¹² Cf. "...conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit; qui dicitur conceptus, quia est veluti proles mentis... Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur..." (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. II, sec. 1, n. 1). As suggested to me by renowned scholars who are more familiar with the Suárez's system than I am, it is worth noting here the position of Jorge Gracia from his article "Esse Cognitum and Suárez Revisited". Gracia persuasively argues that the metaphysical status of an objective concept is the same as the metaphysical status of what is being considered. In the case of *ens reale*, this status is not something mental, but rather existential. See Jorge E. Gracia, "Suárez's Conception of Metaphysics: A Step in the Direction of Mentalism?," *The American Catholic Philosophical Quarterly* 65 (1991), n. 3, pp. 287–309; idem, "Suárez and Metaphysical Mentalism: The Last Visit," *American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (1993), pp. 349–354.

II. FORMAL APPROACH TO BEING OF REASON

The distinction between real being (*ens reale*) and being of reason (*ens rationis*) is defined by Suárez assuming the traditional Aristotelian-Thomistic ontology of beings, according to which each being exists by virtue of its essence (*essentia*). This indicates a specific way of its existence. Hence it follows that a being whose ontic foundation is located outside itself, e.g. in the intellect within the objectifying reflection, and whose essence excludes real existence, must exist therefore as an object of mental framing within the intellect.

[...] The intellect considers many things that do not have real existence in themselves, although they can be known in a way of being, which is clear from the analysis provided by the examples of blindness, relation of reason, etc. Similarly, the intellect can consider many things whose existence is impossible, and which are also created in the likeness of possible beings, such as a chimera, which has no other existence apart from the cognitive being [...]¹³

Suárez holds that basically three intellectual grounds for the formation of being of reason can be distinguished.¹⁴ Firstly, there is knowledge by means of which the intellect tries to recognize negations and privations, which in fact prove to not have the status of real existence. Hence, we can argue that they are nothing (*quae nihil sunt*), not even something in the sense of what the Stoics have claimed as simple expressions of language (*lection*).¹⁵ Since the direct ob-

¹³ "Nam multa cogitantur ab intellectu nostro, quae in se non habent reale esse, et si cogitentur ad modum entium, ut patet in exemplis adductis de caecitate, relatione rationis, etc. Item multa cogitantur quae sunt impossibilia, et modo possibilitium entium finguntur, ut chymaera, quae non habent aliud esse quam cogitari" (*Disputationes metaphysicae*, disp. LIV, sec. 1, n. 7). Unless otherwise indicated, all Latin translations in the text are entirely mine.

¹⁴ *Disputationes metaphysicae*, disp. LIV, sec. 1, n. 8.

¹⁵ Contrary to Plato, for the Stoics, being something was already a sufficient attribute of existence for a thing, even if it had a fictitious existence in the intellect. Therefore, it is difficult to deny a certain form of existence to objects of thought and language, which can also come only from pure imagination. Any such idea that has at least a name in the language, e.g. the mythical concept of hypocentaur or Pegasus, even being something, does not exist in the way that a physical-individual being exists. On this basis, the Stoics deny reality to general objects (universals), ideal forms, and grammatical and syntactic expressions of language. However, all such categories that fall within the scope of immaterial entities or go beyond the concept of "corporeality" are assigned a special mode of existence called "subsistence" (*huphistasthai*). See A.A. Long, D.N. Sedley, *The Hellenistic philosophers. Translation of the principal sources with philosophical commentary*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp. 163–164. In the *Stoicorum veterum fragmenta*, we can also find a source text which states that the Stoics maintained, in addition to objects that exist physically, that there is another type (genus) of enti-

ject of the intellect is being,¹⁶ the intellect tries to understand "nothingness" in the way of being (*per modum entis*), since it cannot be grasped directly. Therefore, when the intellect tries to understand negation or privation, it always transfers them into a way of being.¹⁷ Secondly, another reason for the emergence of mental entities, such as a being of reason or fictitious being (*ens fictum*), is that they result from the imperfections of our intellect. Suárez argues that since the intellect cannot always know things as they are in themselves, it understands them by comparing one thing with another, thereby creating relation of reason (*realtio rationis*). Similarly, when the intellect cannot clearly know the entire perfection of one simple thing through one simple concept, it divides it into different concepts and thus creates a distinction of reason (*distinctio rationis*). In the same way, when it compares things that are not actually in any relation, it creates relation of reason. As Suárez explains, the intellect needs such a comparison because it would never be able to understand a thing as an autonomously existing thing (*per se*). Therefore, it tries to explain everything that exists in reality (extra-mental realm) in a way that is adequate to the knowing power. The same applies to all varieties of mental and fictitious beings that are known analogously. Finally, thirdly, there is another reason why we create such entities. It may result from a certain over-productivity of the intellect, which is able to create false images from real entities by connecting parts that in fact cannot be connected in reality. In this way, the intellect creates an image of a chimera or similar unreal creatures, meaning that it creates these mental entities which should be named impossible or forbidden beings (*entia prohibita*).¹⁸ In all these approaches, the intellect does not violate the condi-

ties. They claimed that some things exist in nature and others do not. The concept of nature has a wider scope and includes what does not exist in reality, and especially refers to what appears in the mind, e.g. centaurs, giants, and everything that is fictitious and created by the mind, having an image in itself, although lacking its real substance outside the mind. Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. 2 (*Chrysippi Fragmenta Logica et Physica*), ed. Hans von Arnim (Leipzig, 1904), p. 332.

¹⁶ "...obiectum adaequatum intellectus sit ens" (*Disputationes metaphysicae*, disp. LIV, sec. 1, n. 8).

¹⁷ On the adequate subject of the intellect, see Francisco Suárez, S.J., *Comentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*, Introducción y edición crítica por Salvador Castellote, vol. 3 (Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 1991), lib. IV, cap. 1, where Suárez also justifies why a being of reason cannot be an adequate object of the intellect. Hereinafter as: Francisco Suárez, S.J., *Comentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*, Introducción y edición crítica por Salvador Castellote, op. cit.

¹⁸ *Disputationes metaphysicae*, disp. LIV, sec. 1, n. 8.

tions of true cognition unless it determines that such things exist in a true and extra-mental realm.

Suárez then indicates that although in some way a being of reason shares a common *name* with a real being (not unambiguously, but through a certain analogy of improper proportionality, i.e. metaphorically)¹⁹, a being of reason cannot share a common *concept* with a real being.²⁰ A being of reason is called a being only because it is created in the real mind and during that time imagined in the manner of true being (*per modum entis*). This constitutes the *formal reason* for the existence of a being of reason (*ratio ipsa entia rationis*). The same is true in the matter of relations of reason (*relationes rationis*), which we name as such because we understand them in relation to true and real relations (*relationes realis*) that always have their source in real being. Nevertheless, all such mental entities which are compared with a true being without maintaining any true proportion or essential relation to it, cannot be called either real beings or beings in any other positive sense. Hence, the expression “being” (*ens*) is not predicated of a mental entity in the way we predicate it of a real being, i.e. in an essential way (*per essentiam*), but always due to the objective status of existence in the intellect (*tantum obiective*). There is no common concept between real being and being of reason, for if there were it would require that *form* be truly and intrinsically consubstantial with the essences of both entities. However, the “existence” (*esse*) by which something is called being does not have the same meaning as in the case of a being of reason. For being objectively in the intellect is not really existence, but rather a rational or imagined being (*non est esse, sed est cogitari aut fingi*). The expression that we use in relation to the concept of being, namely that which has existence (*esse*), we do not actually use in relation to beings of reason. For the same reasons, beings of this kind do not have a transcendental essence (*essentia*). Having a real essence presupposes a relation to being and existence or just ability to exist (*aptitudo ad existentiam*). A being of reason

¹⁹ See *Disputationes metaphysicae*, disp. IV, sec. 8, n. 4; disp. XXVIII, sec. 3, n. 4; disp. XXXII, sec. 2, n. 13; disp. XXXIX, sec. 3, n. 1; disp. XXXIX, sec. 3, n. 12; disp. LIV, sec. 4, n. 9; Francisco Suárez, S.J., *Comentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*, op. cit., lib. IV, cap. 2, n. 4.

²⁰ Hurtado de Mendoza († 1641) upholds that there is unambiguity between the concepts of being of reason and real being. On his opinion, see Pedro Hurtado de Mendoza, Valmasedano, Societatis Jesu, *Disputationes metaphysicae, De ente transnaturali; sive abstracto a materia*, Tomus Tertius, in idem, *Disputationum in Universam Philosophiam a Summulis ad Metaphysicam*, Pars Posterior, cum indicibus necessariis, et in meliorem formam redactis, tam Disputationum & Sectionum, quam materiarum, Cum Gratia & Priuilegio S. Caesar, Maiest. (Moguntiae: Typis & Sumptibus Ioannis Albini, 1619), disp. XIX (*De ente rationis*), sec. I–III, pp. 599–606.

is a kind of “being” (rather, it is only nominally “being” or a nominal entity) in which real existence does not occur by nature in any way and the properties of real being do not belong to it in any respect.

Furthermore, an accident of substance (*substantia accidentae*) is justifiably named an entity and without reservation, drawing its provenance from the Aristotelian tradition. Even though it is a being in potentiality (*per potentiam*) and in analogy (*per analogiam*) to the absolute being, it nevertheless remains a real being in a proper and intrinsic way. On the contrary, a being of reason cannot be named a being in an absolute sense, but always with the reservation that it is not a real being, but rather a being of thought in the manner of being (*per modum entis*). Suárez gives an example that the being of reason is significantly more distant from the real one (i.e. in the nature of being) than the painted man is from the man in reality.²¹ In the latter case, there is at least a real similarity to accidental properties that do not exist between real and pure-mental entity. Even though a being of reason has no correspondence with a real being nor has the basis for such correspondence, because it is nothing in itself (*nihil est*), it is nonetheless thought of as if it had some correspondence or *quasi*-relation to a real being. This alone is enough – as confirmed by St. Thomas in the *De Veritate*, q. 2, a. 11, ad 5²² – to find some analogy here for determining a proper “essence” of a being of reason, framing its fundamental difference in relation to a real being and how the intellect treats all of the above.

III. BINDING INTENTIONALITY OF BEING OF REASON

Suárez argues that since a being of reason involves a mental relation to the intellect, it is appropriate to define and respectively distinguish beings of reason in terms of different cognitive relations.²³ This means that it is necessary to describe the basic objective relations (the intentional ones) to the knowing intellect. According to Suárez, being of reason seems to express dependence on the mind in various ways. On the one hand, a thing may exist in the mind either in such a way that its effect depends on its cause, or on the other hand, it may

²¹ “Et confirmatur, quia plus distat, in ratione entis, ens rationis ab ente reali, quam homo pictus a vero...” (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 1, n. 10).

²² Sancti Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, in idem, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, Tomus XXII, Cura et studio fratrum praedicatorum, Volumen I. Fasc. 2, QQ 1–7 (Romae ad Sanctae Sabinae, 1970), q. 2, a. 11, ad 3.

²³ *Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 1, n. 5.

exist in the mind as an object of intellectual apprehension or, more broadly, of cognition.

In the first instance, Suárez upholds that the mind has been understood as an efficient cause (*causa efficiens*), which makes it play an expressive and creative role as a tool of productive arts (*opera artis*), such as final product of some craftsmanship, in which a final work is created in virtue of the creative activity of the intellect. In contrast, a being of reason can also be understood as a product of the material cause (*causa materiali*), existing in the mind as in the subject, i.e. in the manner of actions and habits of disposition by nature, which, like acts of the intellect, fall within the scope of the mind's agency. A being of reason can also be understood on the pattern of accidents which encompass the existential structure of the substance. However, all these definitions seem significantly problematic.

[...] The basic claim is that something is called a being of reason either since it is in reason subjectively, or because it is produced by reason..., being in and being produced are properties of a real being. Hence it is obvious that the acts of the mind and these kinds that originate in the mind and exist in the mind are real entities [...]²⁴

As Suárez indicates, each of the above meanings of the relation to the intellect refers to the order of real entities (independent of the mind), mediated or directly referring to non-mental objects. An entity associated with one or the other meaning has a true and real existence, which does not consist entirely in being a cognitive entity, although each of these entities can be an object demonstrated in cognitive terms.

[...] For there is a certain type of being arising as a result of the action of the mind which may sometimes assume true and real agency. In this way, all artifacts are called beings of reason insofar as they are produced by the mind. However, this way of speaking is not widely used, because this type of effect, only for the sake of the relation to the efficient cause or exemplary cause, did not arise intentionally in a conventional and specific way. Another type of relation to reason is the relation that occurs as in a subject of inhesion. This way of predicating is a more appropriate description insofar as the accident is predicated on the entity in which it occurs. Since an accident is a being of being (*ens entis*), and thus all perfections, which inhere in the intellect, whether they arise as a result of its action or result from it

²⁴ "Fundamentum esse potest, quia aut ens rationis dicitur, quia est in ratione subiective, vel quia est factum a ratione,..., quia in esse et fieri sunt proprietates entium realium; unde constat, actus et species, quae fiunt a ratione, eique insunt, entia esse realia" (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 1, n. 2).

or are incorporated into it by other actions, are called beings of reason for the same reason. But we are not considering here those entities that are in fact true and real entities that fall under the category of accidents that have hitherto been recognized. Therefore, this assumption of the being of reason is not very often used, because in these relations reason is considered to be much more as a material cause (*valde materialiter*) [...]²⁵

However, in the second order, the relation to the mind – which appears in the intellect in the manner of an object and depends entirely on the intellect as an object depending on the knowing subject – is defined by Suárez as an appropriate being of reason (*ens rationis*). Getting to know a being of reason in the proper sense, i.e. understood as an object of the second intention (*secunda intentio*) in the knowing intellect and according to itself (*secundum seipsam*), is an objective reflection of the intellect over the object as an object, becoming a cognitive being (*ens cognitum*). The objective being of the intellect (*ens obiectivum*) exists in the intellect as long as the cognitive approach lasts, because it has no existence outside the mind. Thus, in its ontic structure it differs from real being (*ens reale*), which is characterized by a transcendental mode of existence *in rerum natura*. Suárez initially defines being of reason through the existence of a real being, distinguishing real being from being of reason by the very essence of reality, taking into account the fact that the former exists in the world of nature, while the latter does not have existence in the nature of things. It exists only in a cognitive order and is conceptually fabricated as a created entity. This means that a being of reason does not have both its intrinsic transcendentality and intelligibility, because it is only a “shadow of being” (*quasi umbrae entium*), which may merely have *quasi*-transcendental properties if they have been given to it by sheer intellect. A being of reason must then be considered ontologically only by referring to the metaphysics of real being, because, due to the lack of

²⁵ “*Est enim quoddam ens, quod effective fit a ratione, vera tamen et reali efficientia; quomodo omnia artificata possunt entia rationis appellari, quia per rationem fiunt, non est tamen in usu haec appellatio, quia propter solam habitudinem ad causam efficientem vel exemplarem non solet effectus ita singulariter appellari. Aliud est habitudo ad rationem ut ad subiectum inhaesionis, et est magis propria denominatio, nam accidens dicitur esse eius subiecti in quo est, quia accidens est entis ens, et ita omnes perfectiones, quae inhaerent intellectui, sive ab illo fiant, sive aliunde proveniant vel infundantur, dici possunt entia rationis. Sed nunc non est sermo de illis, quia illa sunt vera entia realia, contenta sub generibus accidentium hactenus declaratis; unde neque illa acceptio entis rationis multum est usitata, quia ratio valde materialiter consideratur in ea habitudine*” (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 1, n. 5).

its own real basis or foundation in any being, there would be no other point of reference for further study of it. Suárez goes on to write:

[...] All properties in the case of being of reason are in their own way quasi-transcendental (*quasi transcendentales*) and cannot be understood in themselves, but only by comparison with the true and real properties of real, transcendental or common beings, which are properly metaphysical. What is fictitious (*fictum*) or apparent (*apparens*) must be understood by comparison with what really exists [...]²⁶

Suárez distinctly claims that not everything that we perceive as existing in the intellect is a being of reason (*ens rationis*), but only that which exists in the intellect in such a way that it cannot exist outside of it. Presence or subsistence in intellectual cognition, i.e. objective existence (*praesentia seu existentia obiectiva*) is proper to all classified entities. Thus, real being (*ens reale*) can be correlated with consciousness and exists in the mind in an objective way. It may exist in the intellect as an object of reflection, having an objective status of existence in cognition. At the same time, it does not cease to be a true and real being (*verum ens*), just as it does not lose its real nature in the physical realm. A being of reason, therefore, which is the opposite of a real one, is defined in a different way, i.e. as something that does not have existence in the world of nature, but only has it objectively in the cognitive concepts (intentionally). A real being is always a real being, incessantly existing in the nature of things, while a concept or purely objective or fictitious entity can only be a purely virtual mode of existence. This way of existence is completely dependent on the mind and determines the ontological structure of all beings of reason, which do not differ by any means from the very essence and the nature of the intellect itself.²⁷ Hence, if the object is real, its cognitive content in the intellect must also be real. In other

²⁶ "...hae rationes suo modo sunt quasi transcendentales, et intelligi non possunt nisi per comparisonem ad veras et reales rationes entium, vel transcendentales, vel ita communes, ut sint proprie metaphysicae; nam quod fictum est, vel apparens, per comparisonem ad id quod vere est, intelligi debet" (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, prol.).

²⁷ While working on the final version of this paper, an independent reviewer rightly suggested me that I should pay more attention to a very key issue that may be confusing to a potential reader. This is an otherwise confusing issue that often arises in reading of Suárez. The question worth paying attention to is whether the intellect is not a real being after all? Therefore, to claim that beings of reason do not differ from the intellect would seem to suggest that these are truly real beings, as the intellect itself is. However, I would agree that the difference that Suárez draws between *formal* and *objective* concepts may be relevant here. It follows that the formal concept of a being of reason is something *positive*, even true and singular, while the objective concept may refer to objects or concepts that have a basis in a real thing or a formal concept, as well as to those that are completely mental or impossible (these can be considered as *negative* objects or concepts).

words, if some being exists as a real being beyond the intellect, then it is always a being that exists necessarily in the existential realm, and not only objectively in cognitive predicates. By contrast, if the object of the intellect is only a mental thing, totally dependent on the mind, then it can neither have its own essence nor be a necessary being, but it is only objectively processed or fabricated by a pure reflection of the intellect over its own cognition.

[...] What exists in the mind objectively may sometimes have a truly real existence in itself and outside the mind, although it may also be an object of the mind.²⁸ It must be clearly stated that this type of being is not an authentic being of reason, but rather a real being, because true and real existence (*esse*) belongs to it in an essential way. For this being, being an objective being is only an external and accidental form. But sometimes something else can be the object of the mind. For what is considered by it has no other real and positive existence than merely being an object for the intellect or mind thinking about it. This object is then properly called a being of reason. It is present in the mind objectively and has no more noble and real form of being for the sake of which it could be called being. [...] ²⁹

Moreover, Suárez argues that even daily human cognitive action, casual experience or lower natural cognitive powers of the soul, such as “imagination” (*imaginatio*), may indirectly suggest the existence of entities whose being (*esse*) is internally impossible or simply fictitious (chimera, Pegasus, centaur, griffins, etc.).³⁰ These types of entities result from an imaginary realm, because none

²⁸ This passage refers to the distinction between actual being and possible being. In this context, these concepts do not refer to a being of reason. The issue does not even assume the existence of an accident that is an essential feature of being, but rather it is a kind of irrelevant accident (*accidens extraneum*). For more on this topic, see John P. Doyle, “Suarez on Reality of the Possible,” in *The Modern Schoolman* 44 (1967), 29–42; esp. 40–42; idem, “Suarez on the Analogy of Being (2),” *The Modern Schoolman* 46 (1969), 323–341; esp. 331–333.

²⁹ “*Id autem, quod sic est obiective in mente, interdum habet vel potest habere in se verum esse reale, secundum quod rationi obiicitur, et hoc absolute et simpliciter non est verum ens rationis, sed reale, quia hoc esse est quod simpliciter per se convenit, obiici autem rationi est extrinsecum et accidentale. Aliquid vero interdum obiicitur seu consideratur a ratione, quod non habet in se aliud reale ac positivum esse praeterquam obiici intellectui seu rationi de illo cogitanti, et hoc propriissime vocatur ens rationis, quia est aliquo modo in ratione, scilicet, obiective, et non habet alium nobiliorem aut magis realem essendi modum, unde possit ens appellari*” (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 1, n. 6).

³⁰ Domingo de Soto († 1560) pondered on fictitious entities such as chimeras. See Reverendi Patris Dominici Soto Segobiensis, Theologi, ordinis Praedicatorum, *Summulae Summularum*, Aeditio Secunda, nunc denuo in Summulistarum gratiam ab innumeris diligenter repurgata mendis, cum privilegio (Salamanticae: Excudebat Andreas à Portonariis, 1554), Liber Primus, cap. VII (*Caput Septimum*), arg. 3, p. 12: “*Sed alter arguitur contra eadem definitionem ly chimaera est terminus conotativus, & tamen nihil significat: ergo definitio nulla. Probatur minor, ly chimaera significat chimaera, & chimaera nihil est quia imaginatur esse monstrum ex rebus*

of the true entities (*entia reale*) on the side of the real world of nature corresponds to them. Nonetheless, such fictional beings, just as beings of reason, fall within the scope of the subject of metaphysics, inasmuch as they are known in the same way as every being is known by reason, that is, in an intelligible or intellectual way of cognition, or at least analogically (*per analogiam*).³¹ Being

impossibilibus: ergo chimaera nihil significat". See also *In Praefationem Porphyrii*, in *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu. In Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*, Nunc primum in Germania in lucem editi (Coloniae Agrippinae: Apud Bernardum Gualterium, 1611), q. VI (*De existentia universalitatis reactiva*), a. 1 (*Quid sit ens rationis, & quomodo existat*), pp. 150–154; a. 2 (*Quotuplex sit ens rationis*), pp. 155–158. Cf. Ioannis a Sancto Thoma, O.P., *In Complutensi Academia Professoris Quondam Primarii, Ars Logica seu forma et materia ratiocinandi*, in idem, *Cursus Philosophicus Thomisticus, secundum exactam, veram, genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem*, Nova Editio a P. Beato Reiser O.S.B. in Collegio Internationali Sancti Anselmi de Urbe Philosophic Professore Exarat (Taurini: Ex Officina Domus Editorialis Marietti anno 1820 condita nunc Marii E. Marietti Editoris, Sanctae Sedis Apostolicae, S. RR. Congr. Et Archiepiscopi Taurinensis Typographia, 1930), esp. *Secunda Pars Artis Logicae. De instrumentis logicalibus ex parte materiae*, q. II (*De Ente Rationis Logico, Quod Est Secunda Intentio*): "*Secundo arguitur: Deus cognoscit obiecta eo modo, quo cognoscibilia sunt. Sed entia rationis ex se non habent propriam intelligibilitatem, sed solum ad modum entis realis cognoscibilia sunt.*" p. 310. The astute reader should be familiar with all five articles to appreciate the minor but significant differences between John and Suárez. For all five articles on this issue, see pp. 234–313: I. *Quid sit ens rationis in communi et quotuplex*; II. *Quid ait secunda intentio et relatio rationis logica et quotuplex*; III. *Quid sit distinctio et unitas rationis ratiocinata et ratiocinantis*; IV. *Per quam potentiam et per quos actus fiant entia rationis*; V. *Utrum Deus formet entia rationis*. The Paris edition is also available; see idem, *Cursus Philosophicus Thomisticus*, Tomus Primus: *Ars Logica* (Parisii: Ludovicus Vivès, 1883), q. II, 285b33–286a11.

³¹ In the first passages of *Disputationes*, Suárez initially assumes (*disp. I*, sec. 1, n. 4–6) the exclusion of being of reason from the main subject of metaphysics, but in the last disputation (*LIV*) he decisively indicates that it is a supplementary subject to metaphysical considerations, even necessary for its entire doctrine. Cf. "Even though in the first disputation of this work we said that being of reason is not the proper and direct subject of metaphysics, and thus it was subsequently excluded from these considerations – even by the Philosopher himself in Book VI of *Metaphysics* – nevertheless, I think that it complements this doctrine, and explaining what beings of reason are universally and in general is the task for a metaphysician. Cognition and knowledge about these entities is necessary for human science. In fact, without this knowledge we can hardly talk about metaphysics itself or natural philosophy, even less about logic, and even less about theology. Moreover, this task actually belongs to no one else than the metaphysician... First, since beings of reason are not true beings, but shadows of being (*quasi umbrae entium*), they are not intelligible in themselves, but are so through a certain analogy and connection with true beings. Therefore, they are not in themselves scientifically knowable (*nec etiam sunt per se scibilia*), nor is there any science that was established specifically for the purpose of knowing them in a separate way..." ("*Quaquam in prima disputatione huius operis dixerimus ens rationis non comprehendi sub proprio et directo obiecto metaphysicae, ideoque ab ipso etiam Philosopho ab hac tractione exclusum fuisse in libro VI suae Metaphysicae, nihilominus ad*

is always an analogical concept denoting some substance assigned to its own existence and essence. Thus an analogy is inextricably linked with functions of reason attributing some features to all things that follow their inner ontological structure. Hence, the intellectual cognition or analogical approach never ultimately knows things in their entirety as individual entities, but merely grasps their accidental structure, their universal and predictable characteristics, based on similarities and proportions adjusted to itself. Therefore, the fictional being or being of reason can be known in a similar way, meaning by an analogous assimilation to real being, even if it is only its formal concept of the first intention, which is always mediated in reality. Put a different way, although a being of reason is perceived in the manner of being (*per modum entis*), it nonetheless always remains an internally contradictory one, incapable of real and independent existence.

[...] What is fictitious in the mind is called a being of reason. What exists in such a way that it contains an internal contradiction and is completely created by the mind cannot exist [...]³²

complementum huius doctrinae, et ad metaphysicum munus pertinere existimo, ea, quae communia et generalia sunt entibus rationis tradere. Est enim eorum cognitio et scientia ad humanas doctrinas necessaria; vix enim sine illis loquimur, vel in metaphysica ipsa, vel etiam in philosophia, nedum in logica; et (quod magis est) etiam in Theologia. Nec vero potest hoc munus ad alium, quam ad metaphysicum spectare. Nam imprimis, cum entia rationis non sint vera entia, sed quasi umbrae entium, non sunt per se intelligibilia, sed per aliquam analogiam et coniunctionem ad vera entia, et ideo nec etiam sunt per se scibilia, nec datur scientia quae per se primo propter illa solum cognoscenda sit instituta...", *Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, prol.). Comparatively, see the translation of this passage: Francisco Suárez, S.J., *On Beings of Reason*, translated by John P. Doyle (Milwaukee: Marquette University Press, 1995), pp. 57–58. On Aristotle in relation to this, see Aristotle, *Metaphysica*, in *The Works of Aristotle*, translated into English under the Editorship of J.A. Smith M.A. & W.D. Ross M.A., vol. VIII (Oxford: At the Clarendon Press, 1908), VI, 1027b34–1028a3. Suárez also claims that beings of reason possess a second intelligibility. Cf. Francisco Suárez, S.J., *De anima*, in idem, *Opera Omnia*, Editio nova, a Carolo Berton, vol. 2–3 (Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem, 1851), vol. 2, lib. IV, a. 1. 4. In the Jesuit schools of the 17th century, thinkers tended to distinguish between the *intrinsic* and *extrinsic* intelligibility. A being of reason has an *extrinsic* intelligibility, while a real being has an *intrinsic* intelligibility. See John P. Doyle, "Extrinsic Cognoscibility: A Seventeenth Century Supertranscendental Notion," *The Modern Schoolman* 68 (1990), pp. 57–80; idem, "Suárez on the Unity of a Scientific Habit," *The American Catholic Philosophical Quarterly* 65 (1991), 311–334, esp. 327–333 (where the author addresses the issue that beings of reason in themselves are not scientifically knowable).

³² "...dicitur esse ens rationis, quia est fictum a ratione, et contradictionem involvit dicere tale ens esse, quia quod solum fingitur, non est" (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 1, n. 2).

Having deduced core arguments, Suárez derives a general definition of being of reason (*ens rationis*) by stating that "*ens rationis esse illud, quod habet esse obiective tantum in intellectu, seu esse id, quod a ratione cogitatur ut ens, cum tamen in se entitatem non habeat*" ("being of reason is either that which has being only objectively in the intellect, or that which is known by the mind as being, but even then it has no being in itself)." A being of reason is therefore a kind of being that does not mean anything in the physical world of nature and is not a being in itself, but is always created as a being in the mind. As I have pointed out, however, certain mental concepts may exist in the intellect and yet refer to real entities that have a real and physical existence in the world of nature. However, what exists in the mind in the manner of an intentional object and depends solely on mind's nature is properly called a being of reason (*ens rationis*). In its essential structure, it has only an objective existence (*existentia obiectiva*) that is being processed in the reflection of the intellect under a cognitive action that is in progress.

[...] Due to the reflection of the intellect, we become aware of ourselves as those who discuss a certain kind of being that does not truly exist in itself. No one can deny that we are given something that is a fictitious product of the intellect. Only someone who did not know what he was saying and did not understand the ambiguity of the use of the expressions "to be given" and "to be existing" would deny this. However, when we say "there are beings of reason" or "they are given", we do not understand them as having been given to us or as having a real existence in a non-mental reality (*a parte rei*); otherwise we would be caught up in the contradiction of these terms. Therefore, if those who deny the existence of beings of reason accuse us of not understanding the above distinction, they are themselves mistaken on this issue. Beings of this kind are said to be given or existing not simply (*simpliciter*), but always with a specific reservation (*secundum quid*), in accordance with their properties, that is, they always exist or are given to us only objectively in the intellect (*tantum obiective in intellectu*). In this way the thing is clear [...]³³

³³ "...per reflexionem etiam concepimus nos disputare de quodam genere entis quod in se vere non est. Nemo ergo, nisi propriam vocem ignoret, negare potest dari aliquid huiusmodi sola cogitatione fictum, nisi forte in aequivoco laboret in usu illius verbi, dari, aut esse. Cum enim dicimus dari aut esse entia rationis, non intelligimus dari aut esse a parte rei secundum veram existentiam, alias repugnantiam in terminis involveremus; unde si hoc solum negare intendunt, qui negant dari entia rationis, nobis non contradicunt, non tamen utuntur illis verbis iuxta subiectam materiam; dicuntur enim dari aut esse huiusmodi entia non simpliciter, sed secundum quid, iuxta capacitatem eorum, scilicet, tantum obiective in intellectu, et sic est res clara" (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 1, n. 7).

Referring to the opinions of St. Thomas Aquinas († 1274) and Durand of Saint-Pourçain († 1334), Suárez holds that a being of reason is created when the intellect tries to understand something that does not have a real existence except for in the mind, so the intellect treats this type of mental object as if it were a being. Therefore, a being of reason seems to be a result of the cognitive attitude or disposition of the intellect itself, which tries to understand both what exists outside of thought and what exists only within, such as the cognitive intentions of the intellect, deficiencies or privations, negations and, finally, cognitive fictions.³⁴

So far, the study has indicated that the cognitive order of concepts is directed either toward a real thing or toward a purely-mental object of cognition. In the case of a being of reason, the status of its mental existence results not only from cognition, but primarily from this very being itself. Purely mental existence is a fully objective way of existence of being which is constituted in cognition, in which the intellect perceives the object as a cognitive being (*ens cognitum*). This is not a kind of sensual knowledge (*a posteriori*), but purely reflective one (*a priori*). In sensory cognition, following the real nature of things, the intellect does not mentally combine the qualities of objects, but always discerns them through senses from the actual and existing reality.

IV. BEING OF REASON WITHIN THE FIRST AND SECOND INTENTIONS OF THE INTELLECT

According to Suárez, the term "intention" does not express an act of will (*actus voluntatis*) oriented towards the final achievement of the undertaken goal, nor as an act of choice towards the realization of this goal, but in this specific scholastic application, it means a conceptual act of intellect (*actus intellectus*), which is a cognitive orientation towards the thing present in this very cognition. The act of the second intention is both an attitude of the knower and his cognitive approach to the representational thing in the intellect, or rather to its generalization or formalization. This intention is called the cognitive orientation

³⁴ "Unde recte dixit Comment. VI Metaphys., comment. 3, *ens rationis solum posse habere esse obiective in intellectu. Et Divus Thomas, opusc. 42, cap. 1, ait, tunc efficitur ens rationis, quando intellectus nititur apprehendere quod non est, et ideo fingit illud aliquo modo ut ens; et idem significat I p., q. 16, art. 3, ad 2; et I-II, q. 8, art. 1, ad 3, ait, illud quod non est in rerum natura, accipi ut ens in ratione. Eodem modo declarant naturam entis rationis Soncinas, lib. 10 Metaphys., q. 5; Caietan, de Ente et essent., c. 1; Durand, in 1, d. 19, quaest. 5, n. 6 et quaest. 6, n. 9, et d. 33, q. 1, n. 10,..." (Disputationes metaphysicae, op. cit., disp. LIV, sec. 1, n. 6).*

of the intellect because it is directed towards a cognitive thing, towards another object that appears in abstract thinking. It is like a meta-objective cognition of a thing from its cognitive perspective, and therefore it is a meta-objective reflection of the intellect on the object as a cognitive object as such.

Suárez defines concepts as formal, and in other cases he calls them objective. Similarly, there is a formal intention (*intentio formalis*) and an objective intention (*intentio abiectiva*).³⁵ As one might infer regarding the relationship between these concepts, the mental relation or relation of reason (*relatio rationis*), which is the orientation of the intellect towards the cognitive thing (*attribuitur rei cognitae*), is defined by Suárez as objective intention, while the act of conceptual apprehension through which this intention arises is called formal intention.³⁶ For example, in the case of the animal as considered conceptually (Suárez gives also an example of the divine grace acting within a human), and as the closest and superior class of objects for the human species, the universality of the concept achieved on the side of thing captured in the intellect is called objective (*obiectivus*). However, the general concept of animal as such, as an abstracted intentional form (*species intelligibilis*), is called formal intention (*formale*).³⁷ Hence, formal intention, as opposed to objective intention, is a relation of a separate type and order. However, the formal aspect of the second intention, which is captured from the cognitive perspective, is again something different. The formality (*formalitas*) of the second intention, which is like the content and intrinsic being of an abstracted thing,³⁸ is always something mental in status, as it is always the being of something that results only from cognition. In turn, the formal intention is an act of the intellect, the

³⁵ *Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. VIII, sec. 1, n. 1.

³⁶ "I. *Conceptus formalis et obiectivus quid sint, et in quo differant.*— *Supponenda imprimis est vulgaris distinctio conceptus formalis et obiectivi; conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit; qui dicitur conceptus, quia est veluti proles mentis; formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam, vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis, in quo differt a conceptu obiectivo, ut ita dicam. Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur*" (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. II, sec. 1, n. 1).

³⁷ "*Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur; ut, verbi gratia, cum hominem concipimus, ille actus, quem in mente efficimus ad concipiendum hominem, vocatur conceptus formalis; homo autem cognitus et repraesentatus illo actu dicitur conceptus obiectivus, conceptus quidem per denominationem extrinsecam a conceptu formali, per quem obiectum eius concipi dicitur, et ideo recte dicitur obiectivus...*" (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. II, sec. 1, n. 1).

³⁸ *Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 2, n. 1.

existence of which does not derive its reason for existence in itself (within the intellect alone) and does not depend solely on intellectual cognition, because in the formal intention, called the first one, there is always something real, namely, there is a relation to a real thing.

The formality that falls under the second intention is precisely the second intention itself. This second intention differs from the first intention because it is the second level or condition for the existence of an object as a cognitive object in intellectual terms.

Hence, an object in intellectual cognition can be considered from two perspectives: 1) it is perceived as it exists in itself (*secundum quod est in se*), in which case cognition refers to its existence (*ad existentiam*) or concerns the definitional structure of a real and essential being (*ad quidditatem*);³⁹ or 2) the object is perceived as it exists objectively in the cognitive approach (*in apprehensione obiective*).⁴⁰ This status of existence of an object assigned in cognition is called by Suárez the second level of existence, as opposed to the first, in which the object is known in relation to existence (*secundum esse*). However, each cognition follows a specific being of the object (*cognoscibilitas sequitur ad entitatem*), therefore the being included in intellectual cognition can also be defined in relation to the being that actually exists in itself, of which it is only an objective cognitive representation.

Having said that, all states, properties of the intellect, its formalities, and cognitions referring directly or indirectly to a thing existing by itself (*per se*), are therefore called by Suárez first intentions, while those that refer to a thing existing only in and due to cognition, he calls second intentions. This distinction results from the assumption of different cognitive orders; one concerns reality, the other concerns intentionality. This is why the act of objective apprehension is not a formal abstraction. The second intention always assumes its existential foundation in cognitive being of the intellect (*esse cognitum*). The second intention introduces the so-called external denomination (*denominatio extrinseca*), which is a mental describing of a formal object, into a cognitive and abstracted form, but in fact the second intention neither is an external

³⁹ *Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. VI, sec. 7, n. 2.

⁴⁰ *Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 2, n. 13; "Alio ergo modo dicitur aliquid esse in ratione per modum obiecti, nam quia cognitio fit per quamdam assimilationem et quasi attractionem rei cognitae ad cognoscentem, dicitur res cognita esse in cognoscente, non solum inhaesive per suam imaginem, sed etiam obiective secundum seipsam" (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 1, n. 5).

denomination of reality itself nor any real form.⁴¹ If the second intention were a real form, it would be actually contained in real individuals, not in the abstracted cognitive forms of these individuals, which forms are the result of emanation of the intellect rather than derivative forms of reality itself. Nonetheless, this act of the intellect, which makes abstraction by extracting a general object from individual substances, is a real act of the intellect, independent of the cognitively considered entity. It is not a second objective intention, but is always a formal intention, from which an objective being of the second intention is derived only as a result of the intellect's reflection on its own cognition.⁴²

The intellect is reflective in relation to its acts, so it can capture in reflective cognition the very act of the second intention, and then find under this second intention another second intention, as it were, something like a third one.⁴³ For example, in the intention of the genus (*intentio generis*), which is assigned to the concept of animal in general, one can find in cognitive concepts a second intention, namely the intention of the species (*intentio speciei*), and then subsequent intentions of definition, predicate, judgment, relation of antecedent, consequent, middle term, extreme term, etc. Regardless of this differentiation of concepts, all the intentions are denominated based on the

⁴¹ "...*homo autem cognitus et repraesentatus illo actu dicitur conceptus obiectivus, conceptus quidem per denominationem extrinsecam a conceptu formali, per quem obiectum eius concipi dicitur*" (*Disputationes metaphysicae*, disp. II, sec. 1, n. 1). On the extrinsic denominations in Suárez, see *Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. XXXIX, n. 6–7, 37; disp. XVI, sec. 1, n. 24; disp. II, sec. 1, n. 1; disp. XXIII, sec. 8, n. 8; disp. XXV, sec. 1, n. 31–32; disp. XLVII, sec. 14, n. 5. See also John P. Doyle, "Prolegomena to a Study of Extrinsic Denomination in the work of Francis Suárez S.J.," *Vivarium* 22 (1984), pp. 121–160.

⁴² "...*proprie tamen illa operatio est reflexa, et (ut ita dicam) est per se secunda, quae cadit in aliam cognitionem, vel in obiectum prout denominatum a priori cognitione, et inde participans aliquas proprietates...*" (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 6, n. 10). See also disp. LIV, sec. 6, n. 11.

⁴³ *Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 6, n. 9. Christian Wolff († 1754), who spoke highly of Suárez, also considers the reflection of the intellect on itself or the soul on itself, which could result in the inclusion of being of reason within the subject of ontology. "*Sane Franciscus Suárez e Societate Jesu, quem inter Scholasticos res metaphysicas profundius meditatum esse constat...*" (Johannes Christian Wolff, *Philosophia Prima, sive Ontologia Methodo, scientifica pertractata, qua omnis cognitione humana Principia continuatur* (Francofurti et Lipsiae: In Officina Libraria Rengeriana, 1736), I, 2, 3, n. 169; cf. n. 75, 79, 85, 101–102, 135). This first level of approach to objective being may characterize the goal of Wolff's ontology, although it is not a leading position, referring only to a certain group of Wolff's commentators.

mental operations of the intellect.⁴⁴ The first intention of genus denominates the second species intention which falls under it.⁴⁵ Again, despite these distinctions, Suárez holds that all intentions of this type are not referred to as third or fourth intentions and so forth, but are referred to as second intentions or second approaches or objective perceptions (*secundae notiones obiectivae*).⁴⁶ This is due to the fact that all intentions refer to the object as a cognitive object, and being an objective cognitive being is always the second order of existence for things in the intellect, even if the number of these intentions would be infinite.⁴⁷ It should be noted that the second intention does not presuppose the first one as something correlative and derived only by terminological reference, but presupposes the first intention as the entity of which it is an attribute and in which it is found. Therefore, it is expressed in relation to the order of the first intention, as if in relation to the subject over which it is built and from which it results, and not only by analogy of terms or names. Relation itself is expressed in a similar way, i.e. in the manner of existence of an individual being, assuming it as its subject and ontic foundation. Such a relationship between concepts referring to existing things does not refer only to terminological correlation. However, the reason (*ratio*) for the existence of any relation is contained in a mental concept, which makes the relationship embodied in a mental or intentional correlate of concepts. Similarly, the formal correlation of second intention is

⁴⁴ “Unde iuxta triplicem operationem intellectus triplex etiam est ordo talium relationum, nam ex prima operatione consurgunt relationes generis, speciei, definitionis, definiti, etc.; ex secunda operatione, relatio praedicati, subiecti, copulae, propositionis; ex tertia, relatio antecedentis, consequentis, medii, extremitatis, etc. Hae namque relationes non conveniunt rebus secundum se, sed ut denominatis ab aliqua operatione intellectus, et ideo semper rationis sunt, et non reales” (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 6, n. 9).

⁴⁵ “Hinc vero ulterius nascitur, ut possit intellectus supra ipsasmet secundas intentiones iterum reflecti, et convenientias, vel differentias inter ipsas considerare, et eas definire, vel ex eis discurrere, atque ita in eis similes relationes fundare; ut ex genere et specie abstrahit relationem universalis, et illud denominat genus, et sic de aliis” (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 6, n. 11).

⁴⁶ “Quia ergo illae relationes logicales semper fundantur in huiusmodi cognitione reflexa, ideo peculiariter dicuntur secundae intentiones, seu secundae notiones obiectivae...” (*Disputationes metaphysicae*, disp. LIV, sec. 6, n. 10).

⁴⁷ “Relationes generis, speciei, et similes, cur nomen secundae intentionis usurparint.— Atque ob hanc causam solent hae ultimae relationes rationis peculiariter appellari secundae intentiones, quasi resultantes ex secunda intentione seu attentione vel consideratione intellectus, quo nomine proprie vocatur intellectio reflexiva, quia supponit aliam circa quam versatur” (*Ibidem*, n. 10); „Plura vero de his relationibus dicere, ad particulares scientias spectat, quia hae relationes in infinitum fere multiplicari possunt per fictiones vel reflexiones intellectus” (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 6, n. 11).

always some second intention, such as genus to species and *vice versa*. With regard to the division of second intentions, Suárez maintains that all intentions are divided by reference to their immediate and closest foundation (*fundamenti proximi*) or reason for establishment (*rationis fundandi*). Thus, since the ontic foundation of second intentions is the cognitive being of the thing captured in cognition, the second intention is also divided depending on the specific order of cognition of a given object (*diversum ordinem cogniti*). This is due to the fact that each operation of the intellect has its own specific cognitive orientation and captures a specific thing in its appropriate cognitive status and characteristics. However, it should definitely be underlined that there are only the first level of intellect and the second level, within which all other intentions operate, although we always refer to each of them as the second order of abstracted thing.

In further analysis, we can say that second intentions constitute a cognitive apprehension of a thing expressed objectively in cognition. Between these cognitive entities there are only mental relations or relations of reason, which are completely unreal. However, in Suárez's scholastic approach, only the ontology of a being of reason is capable of examining these entities and mental constructs, defining the dependencies and relations between them in a mental way. None of the second intentions can be given a real aspect of existence, because second intentions do not have a real existence nor do they contain the potential for real existence, independent of the act of human cognition. They are therefore mental or rational, not even ideal in the Platonic sense. The only possible ontic connection with a real being takes place through the mediation of the second intention in the first intention, which has a real status or foundation in reality. Hence, in order to define objective being in relation to reality, which is the being of the second intention, it is necessary to demonstrate the relationship that exists between the being of the first (real) intention and the being of the second (intentional) intention.

Justifying this connection is tantamount to demonstrating that the act of reflection of the intellect, which was directed at the subject of second intentions, refers to general concepts, i.e. abstracted real features of real being, properties of individuals. Suárez therefore holds that the cognitive object of the second intention is the content of formal concepts that refer to real being.⁴⁸ The abstraction of the first intention separates the properties of real objects,

⁴⁸ "...dici possint aliquo modo fundari in operatione intellectus, ex qua consurgunt, quae operatio semper supponit alium conceptum entis realis" (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 6, n. 11). See also disp. LIV, sec. 2, n. 16.

while the abstraction of the second intention, which takes place at the objective level of the intellect, applies only to abstract concepts in which the concept of reality is already abstracted. The existence of second intentions is a cognitive approach that intentionally reflects the abstracted nature of things in a mental way, but not exclusively in a purely mental way (*pure rationis*). This is why the object of second intentions is always an intentional form that represents a real thing in a formal concept.⁴⁹ Thus, in a certain respect, it retains a real character. The intentions themselves arise as a result of the mind's reflective cognition of itself, its own cognition, which is a real power.

The formal concept (*conceptus formalis*) is therefore the pattern of the first cognitive instance in which general and essential properties of existence abstracted from reality are expressed. This shows the relationship of reality to the formal structure of the intellect. However, the objective concept (*conceptus obiectivus*) indicates the relationship between the objective structure of the knowing intellect and the cognitive being (*ens cognitum*). The concept of objective being is closely related to the knowledge of the intellect itself, and its connection with the formal concept is obvious from the point of human knowledge (*in mente efficitur ad concipiendum hominem*).⁵⁰ This division seems to be of particular importance in the case of the development of human knowledge during theoretical or intellectual cognition. For realistic metaphysics it turns out quite surprisingly that in the horizon of the cognitive connection between the objects of cognition we may find both a real-formal and objective-intentional structure. While the former follows real being, the latter follows cognitive power, whose status in cognition is completely immaterial, not mediated in the existential realm, but in purely intentional concepts of the intellect. In this approach, the being of reason is determined by the second-level reflection and can only be grasped at the level of the second intention of the intellect (*secunda intentio*), the direct object of which is always the cognitive being (*ens cognitum*), or even exclusively the rational one.

⁴⁹ On the real relationship between the image of things in the intellect (*imago in intellectu*) and the formal concept, see *Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. II, sec. 1, n. 11.

⁵⁰ "*Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur; ut, verbi gratia, cum hominem concipimus, ille actus, quem in mente efficitur ad concipiendum hominem, vocatur conceptus formalis; homo autem cognitus et repraesentatus illo actu dicitur conceptus obiectivus, conceptus quidem per denominationem extrinsecam a conceptu formali, per quem obiectum eius concipi dicitur*" (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. II, sec. 1, n. 1); "*Priori modo dicimus essentiam realem esse, quae in esse nullam involvat repugnantiam...*" (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. II, sec. 4, n. 7).

V. BEING OF REASON AS A COGNITIVE BEING

Suárez proposes two definitions of cognitive or intentional being (*ens cognitum*). Firstly, it means being understood at the level of objective cognition, which determines the ontic structure of everything that is the subject of intellectual apprehension. In this consideration, the concept of cognitive being is ambiguous. It can refer to both real and mind-dependent beings (including fictitious or internally contradicted), as long as each of them becomes an object for the intellect.⁵¹ Secondly, this concept indicates being, which is essentially completely determined by the objective existence or second order of existence for thing. Therefore, it exists insofar as it is being in cognition.⁵² What is achieved here are the essential properties of that being, for which existence in an objective way in the intellect is the only form of existence.⁵³ Existence draws from the pure intellect of the knower, while in another case the cognitive being has mediation in the being of a real thing, which constitutes the basis for its denomination (*esse cognitum quoad rem denominationem*).⁵⁴ In the case of real being, the intellect forms adequate concepts of cognitive being, in order to form general judgments and statements through its noematic representation, meaning its intentional structure and objective division (e.g. into universal, unequivocal, analogous concepts), wanting to capture the very reality itself. These concepts can then be considered from the perspective of cognitive intentions that follow their appropriately determined ontological status. The concept of cognitive being, which refers to the formal order (reality) of the first intention, is always mediated in real being or real substance that exists *extra intellectum*.⁵⁵ Such a being always has internal intelligibility and actual or possible reality, which a purely cognitive

⁵¹ "...*esse autem objective in intellectu, non solum veris entibus, sed etiam fictis convenire potest*" (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. VI, sec. 7, n. 2).

⁵² "*Secundo, deficit illa evasio, quia in rigore falsum est denominationem sumptam ab actu directo intellectus habere tantum esse obiective in intellectu, nam proprie potius habet esse formale in intellectu quam obiectum. Unde cavenda est aequivocatio, quando agimus de esse cognito, aut aliis similibus denominationibus intellectus. Potest enim vocari esse cognitum, illud esse quod cognoscitur, quodque proprie est obiective in intellectu; vel potest vocari esse cognitum...*" (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 2, n. 13).

⁵³ "...*ens rationis non habere esse nisi obiectivum in intellectu*" (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 2, n. 2).

⁵⁴ Cf. *Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. XXV, sec. 1, n. 31–32; disp. XXIII, sec. 8, n. 5–8.

⁵⁵ "...*vel potest vocari esse cognitum, illudmet esse quod res habere dicitur, ex eo praecise quod cognoscitur, quod ex vi cognitionis directae non est obiective in intellectu, sed potius est formaliter ab*

or mind-dependent being does not have.⁵⁶ This operation, which transforms real being into cognitive, namely objective being, concerns the construction of concepts related to the fact of human intellectual apprehension of things.⁵⁷ It means that judgments or objective concepts constitute subjective elements of human mental acts. These acts of cognition always take the form of objective representations. In other words, these acts are of a certain type of quality, as the result of the cognitive dispositions of the human intellect, and they are revealed by abstract thinking. On the other hand, as objects in the knowing intellect, however, these mental representations exist in it only objectively by virtue of the activity of thinking itself, becoming cognitive entities of the intellect's reflection.⁵⁸

However, a being of reason (*ens rationis*) is entirely a cognitive being, without real reference and without potential to exist. It can only exist in the mind as an object of an act of intellectual cognition, never *extra intellectum*.⁵⁹ Therefore, this cognitive being, which appears in the intellect and depends on it as an object depends on the knowing subject, is properly a being of reason (*proprie ens rationis*). Cognition of such a being, considered as an object in the knowing intellect, is a purely objective reflection of the intellect on the object as an object, i.e. a cognitive being. This cognitive being then exists in the intellect as an objective being (*ens obiectivum*). It exists in the intellect as long as the cognitive approach lasts, because it does not have any existence outside the mind, therefore in its ontic structure and in terms of its existence, it fun-

actu quo res cognoscitur, obiective autem est in cognitione reflexa, qua intellectus cognoscit se cognoscere" (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 2, n. 13).

⁵⁶ "Id autem, quod sic est obiective in mente, interdum habet vel potest habere in se verum esse reale, secundum quod rationi obiicitur, et hoc absolute et simpliciter non est verum ens rationis, sed reale, quia hoc esse est quod simpliciter per se convenit, obiici autem rationi est extrinsecum et accidentale. Aliquid vero interdum obiicitur seu consideratur a ratione, quod non habet in se aliud reale ac positivum esse praeterquam obiici intellectui seu rationi de illo cogitanti, et hoc propriissime vocatur ens rationis, quia est aliquo modo in ratione, scilicet, obiective, et non habet alium nobiliorem aut magis realem essendi modum..." (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 1, n. 6).

⁵⁷ "Et praeterea, licet respectu talis cognitionis illud esse sit obiective in intellectu, non tamen est tantum obiective, quia forma, a qua est illa denominatio, non est tantum obiective in mente, sed in re ipsa. Sicut quando intellectus cognoscit rem esse amatam, est quidem illud esse amatum obiective in intellectu..." (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 2, n. 13).

⁵⁸ "...obiective autem est in cognitione reflexa, qua intellectus cognoscit se cognoscere, vel potius qua cognoscit rem esse cognitam" (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 2, n. 13).

⁵⁹ "...entia rationis, quia huiusmodi entia proprie solum dicuntur esse obiective in intellectu; unde solum sunt quando cognoscuntur aut finguntur ab intellectu" (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. III, sec. 1, n. 10).

damentally differs from a real being (*ens reale*), which is conditioned by a real essence in the world of nature. In the cognition process, objective existence is only something external and accidental to real being.⁶⁰ Therefore, a being of reason (*ens rationis*) is the kind of being that does not mean anything in the world of nature and is not a being in itself (*in se*), but is created and perceived as an objective being in the reflective cognition of the intellect.⁶¹ As I have pointed out, however, certain mental constructs may exist in the mind, and yet may refer to real entities that have a true and real existence in the world of nature (*veram et realem existentiam*). Whereas, that which exists in the mind as a pure object is actually designated as a being of reason (*ens rationis*) or a pure cognitive being (*pure esse cognitum*). In other words, in its essential structure it has only objective existence (*existentia obiectiva*) and lasts as long as the process of cognition is being maintained by the knowing intellect.⁶²

VI. DIVISION OF BEINGS OF REASON

According to Suárez, a being of reason can be classified only within two categories: certain relations of reason (*relatio rationis*) and negation (*negatio*), and the concept of negation also includes the similar concept of privation (*privatio*), but not unequivocal with the last one. They formally are all different.⁶³ Suárez upholds, only three classes of being of reason can be distinguished within its division, where each of them signifies (*significat*) something that does not exist in

⁶⁰ "Id autem, quod sic est obiective in mente, interdum habet vel potest habere in se verum esse reale, secundum quod rationi obicitur, et hoc absolute et simpliciter non est verum ens rationis, sed reale, quia hoc esse est quod simpliciter per se convenit, obiecti autem rationi est extrinsecum et accidentale" (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 1, n. 6).

⁶¹ "Unde etiam per antonomasiam solent hae relationes rationis vocari res secundae intentionis, non quia omnis res cognita per intellectionem reflexam sit ens rationis, constat enim ipsam intellectionem realem posse reflexe cognosci, sed quia suum esse habet tantum obiective in secunda seu reflexiva cognitione intellectus" (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 6, n. 10).

⁶² "...huiusmodi entia proprie solum dicuntur esse obiective in intellectu; unde solum sunt, quando cognoscuntur aut finguntur ab intellectu"; "...entia rationis, qui solum habent esse obiective in intellectum" (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. II, sec. 1, n. 1). See also disp. LIV, sec. 2, n. 2; disp. VIII, sec. 2, n. 20; disp. XXV, sec. 1, n. 5.

⁶³ A similar approach is represented in an unpublished manuscript by an unknown thinker – Matteo Oldello, who lived at the turn of the sixteenth and seventeenth centuries. On Oldellus' opinion, see (a rare manuscript) *In VIII Libros Phy(sico)rum (Disputationes)* scribente Matteo Oldello, scripta sub patre Thoma Cirineo SJ, Brayda (Bra, Cuneo dans le Piemont, 1602), disp. IV (*De privatione*), sec. 1 (*Utrum privatio sit ens reale*), 93–99; sec. 2 (*Utrum privatio sit principium res*), 99–105.

the nature of things, but refers to it on the basis of a specific intelligible nature. The concept of privation is a kind of negation of form in a subject capable of adopting the opposite form, while negation is the absence of form in a subject that does not have the disposition to adopt a given form.⁶⁴ For example, the lack of the ability to see (lack of vision) in stone is a negation, since in the case of a man – who is naturally disposed to do so – it may be a privation of current disposition. In turn, a relation of reason is defined by Suárez in its proper meaning and concept, i.e. it is a mental being *ad aliud*, a being “towards” or “in relation to” something else. These kinds of relations have no real existence (*esse rei*), but derive their just existence from reflective thinking. The very existence or intrinsic being of the relation is understood and known only from a cognitive perspective (*per cogitationem*). The so-called intellectual or noetic apprehension, however, is not a concrete, substantial being in the nature of things, as it is always a being of reason.⁶⁵ Suárez indicates that among scholastics not everyone accepts the sufficiency of this division. Some thinkers claim that being depending on the cognitive acts of the intellect is divided into that which has an ontic foundation in real being (which makes beings of this kind presumably something real) and into that in which ontic foundation is located entirely in the pure intellect itself.⁶⁶ John of St. Thomas († 1644) states this in the same vein, but in the field of logic.⁶⁷ Suárez further argues that others claim

⁶⁴ “...negatio ex se non dicit aliquid rei, cum illud simpliciter removeat. De privatione vero supponendum est pro tota hac materia, interdum vocari ab Aristotele privationem, formam minus perfectam comparatione perfectioris formae sibi oppositae, ut nigredo, comparatione albedinis; tamen illa non est vera privatio, sed forma positiva, unde non pertinet ad hanc divisionem. Propria ergo privatio dicitur carentia formae in subiecto apto” (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 3, n. 3).

⁶⁵ “Quod de relationibus rationis suppono ex dictis supra de praedicamento Ad aliquid, ubi ostendimus quasdam esse relationes reales, et alias rationis, et has posteriores diximus non habere in re verum esse ad aliud, sed cogitari ut habentes esse ad aliud. Igitur esse talium relationum non est esse rei, sed est esse quod cogitatione fingitur; est ergo esse rationis” (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 3, n. 3).

⁶⁶ “...ratio dubitandi breviter esse potest, quia negationes et privationes immerito numerari videntur inter entia rationis, quia non sint aliquid mente confictum, sed vere rebus ipsis conveniunt, nam in re ipsa aer est tenebrosus et carens lumine, et homo est non albus, si sit niger” (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 3, n. 2).

⁶⁷ Cf. “Ex parte subiecti, cui attribuitur, aliquando invenitur fundamentum, ut tali vel tali modo aliquid ei attribuitur, aliquando non. Et ita respectu huius sumitur illa distinctio entis rationis cum fundamento vel sine fundamento in re; accipitur enim hoc respective ad id, cui attribuitur talo ens rationis. Similiter ex parte eius, ad cuius instar concipitur ens rationis, non repugnat per omnia genera divagari, quia aliquando potest fingi et apprehendi aliquid ad instar substantiæ, ut chimaera, mons aureus, aliquando ad instar quantitatis, ut vacuum, aliquando ad instar qualita-

that the former opinion is reference to the concept that is defined as being *rationis ratiocinatae* (justified intellectual being). The later opinion, that is, a being whose reason for existence depends on the activity of the intellect is referred to in the concept that is defined as being *rationis ratiocinantis* (intellectual being of justification). The first has its foundation in real being, the second one in the intellect. Pedro de la Serna O.M. († 1642)⁶⁸, Crisostomo Cabero († 1639),⁶⁹ and Juan Merinero O.F.M. († 1633)⁷⁰ – Spanish Renaissance scholastics – maintain that only *justified intellectual being* is classified into negation and relation of reason, while the one which is the being of the reasoning intellect (*intellectual being of justification*) is the being of Aristotle's categories.⁷¹ Others, such as Juan Martínez de Prado OP († 1668)⁷², maintain that no determining division can

tis, ut si mors vel caecitas concipiatur tamquam nigredo vel forma quédam obscura etc." (Ioannis a Sancto Thoma, O.P., *Ars Logica seu forma et materia ratiocinandi*, op. cit., q. II, p. 287).

⁶⁸ Serna is the author of 6 recognized works: *Commentaria in Logicam Aristotelis* (Sevilla: Andrés Grande, 1624); *Commentarii litterales et morales in Apocalypsim B. Ioannis Apostoli: Opus Posthumum in duos tomos diuisum* (Madrid: Julian de Paredes, 1670); *Cielo espiritual trino y uno* (Sevilla: Andrés Grande, 1633); *Sufficientia concionatarum quae ex omnibus coalescit theologiae veritatibus quae ad fidei catholicae cognitionem & verbi Diuini praedicationum conferunt* (Lyon: Laurent Durand, 1636). Posthumous editions of manuscripts: *Primera y segunda parte del coloquio espiritual de las monjas* (Sevilla 1710); *Tractatus de dono sapientiae: In quo quae de rebus mysticis desiderari possunt, methafisico, theologico, erudito ac singulari methodo traduntur. Opus posthumum* (Madrid: Juan Sanz, 1719).

⁶⁹ Crisostomo Cabero is the author of *Vetusta Summularum Complutensium Summa* (Compluti, 1628).

⁷⁰ Merinero is the author of two preserved works *ad mentem Scoti: Cursus Integer Philosophiae iuxta... Scoti mentem quinque voluminibus... copiose et accurate complectens*, vol. 1–5 (Madrid, 1659); *Cursus Theologicus iuxta Doctoris Subtilis Ioannis Duns Scoti mentem. Tomus I De scientia Dei, De voluntate Dei, De praedestinatione, De Trinitate. Tomus II De beatitudine. De actibus humanis, bonitate et malitia morali peccatoque actuali*, vol. 1–2 (Madrid, 1668). The manuscript of the work *Cursus theologici* is kept in Madrid.

⁷¹ Cf. Ioannis a Sancto Thoma, O.P., *Ars Logica seu forma et materia ratiocinandi*, op. cit., q. II, p. 287, where John mentions Aristotle's *Commentary on the Logic* by Serna (disp. I, sec. I, q. 2, a. 3); *On universals* by Cabero from his *Compendium of Logic* (disp. I, dub. 3); and also the *Commentary on the Dialectical Works of Aristotle according to the mind of John Duns Scotus* by Martínez (disp. II, q. I).

⁷² Martínez de Prado is the author of 9 works, of which the most important include: *Dialectica Institutiones, quas Summulas vocant* (Compluti, 1643); *Quaestiones logicales in tres libros distributae* (Compluti, 1649); *Controversiae metaphysicales sacrae theologiae ministrae* (Compluti, 1649); *Quaestiones philosophiae naturalis in tres partes distributae... Quaestiones super octo libros de Physico auditu* (Compluti, 1651); *Quaestiones super tres libros de anima* (Compluti, 1652). On Suárez's influence on Martínez' understanding of the relationship between essence and existence, see Mauricio Beuchot, "La esencia y la existencia en los escolásticos post-medievales. La

be found in the concept of being of reason (*ens rationis*). Martínez de Prado also states that every irreconcilable contradiction that implies impossibility is always a type of mental entity, because all entities with internal contradictory essence are a type of mental construct or are pure fictions.⁷³ Having said that, Suárez considers three constitutive properties that determine the nature of a being of reason and ultimately specifies the division: 1) the subject within whose acts of purely objective representation the being of reason is located; 2) the reason for its existence (*ratio ipsa*), which is known and assigned by analogy to real being (*per analogiam* or *per modum entis*). Finally, 3) the likeness by which the being of reason is apprehended in the intellect.

Now, the real subject, whose being of reason is an object in the intellect, sometimes contains the ontic foundation for representing the mental constitution of *ens rationis*, e.g. a concept of thing or the intrinsic content of the concept of that thing. In this case, we are considering a being of reason that has no basis in things (*ens rationis sine fundamentalio in re*), rather it is inherent only in the concepts of the first intention of the intellect (*prima intentio*). In other words, it is about the internal matter of this concept. Sometimes, however, an inherent basis of a being of reason, without which it would be either unthinkable or unknowable, lies outside the subject, in another real being *extra intellectum*. Then, we are dealing with the so-called being of reason grounded in things (*ens rationis cum fundamentalio in re*). The difference between a being of reason founded in the property of the subject and one whose construction is possible only in relation to another being is defined in the context of the distinction between a being of reason and a fictitious one. The latter is a confabulation or confusion of individual substances or their accidental features, which ultimately leads to the creation of imaginary entities (*entia impossibilia*) which are characterized by an internal contradiction.

Since a correlation of a being of reason with a real being is sometimes found in both the content of a fictional being or in a totally mental concept (e.g. privation or relation of reason), we can define their distinction based on that realm itself. In fact, the objective basis for the creation of a fictional being is the erroneous combination of real images of substances and Aristotle's categories at the level of objective representation. They become inconsistently or falsely connected by the intellect (e.g. incorrect mixture of two substances with

lucha entre Francisco Suárez y Juan Martínez de Prado," *Doctor Communis* 45 (1992), no. 2, 153–161.

⁷³ Cf. Ioannis a Sancto Thoma, O.P., *Ars Logica seu forma et materia ratiocinandi*, op. cit., q. II, p. 287.

their specific characteristics, such as chimera). We would even say that it comes to this in an extra-essential, non-transcendental, or a totally cognitive order for a being of reason. The intellectual act in which a being of reason is created, or more precisely, a fictional being, may therefore derive its exemplary form (*forma exeplaris*) only from a substance (e.g. junctioning of centaur, chimera, antithetical synthesis of three or more substances, etc.), or in another case, from the category of quantity (e.g. vacuum) or quality (death or blindness considered as darkness or a kind of black form). The true order of reality for such original forms are often deformed by reflective thinking and transformed into a fictitious entity (*ens fictum*), thus acquiring its unreal character and nature.

Finally, when considering the being of reason from the side of the mental thing as recognized in cognition, which does not have a foundation in real being (*sine fundamentalum in re*) and functions as a product of intellectual cognition in the way that any being is known (analogically), the classification proposed by Suárez limits beings of reason to the concept of negation, privation and relation of reason and is the broadest and adequate division.⁷⁴ This classification indicates an appropriate level of abstraction within the second or objective intention, which is also a formal element achieved on the side of the being of reason. Hence, the division is direct and formal (*divisio est directa et formalis*). This implicitly may also demarcate an additional subdivision (*sub quibus plures negationes et relationes subdividuntur*), but it is always conditioned by the inherent elements based on the nature of a being of reason itself. Ultimately, this indicates division of beings of reason to be perceived as relation, privation and negation, and among the other probable sub-divisions this threefold one seems to be the best and most complete.

Moreover, Suárez's classification manifests itself to be the broadest systematic distinction. The reason for mental or totally intentional existence (*ratio ipsa entis rationis*) formally consists in opposition to real being, given the fact that a being of reason does not allow or assume the possibility of real existence. A being of reason can then be something "positive" or "non-positive" (*positivum* or *non positivum*). If it is not something positive, it takes the form of a negation, i.e. it is something that does not induct but eliminates the *form*. If it is something positive, it can only be a relation of reason, since every coherent substance, which is called a "positive absoluteness" (*positivum absolutum*), is not

⁷⁴ "Nihilominus dicta divisio recte tradita est. Non est enim dubium quin illa tria membra concepta per modum entium sint entia rationis, et non rei" (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 3, n. 3).

understood *per analogiam* to the concepts of another being, but in transcendental terms of its own being.⁷⁵ Therefore, it is either a substantial form of real being or simply a substantial thing in itself (*substantia*), or a real accident inherent in real substance. This forces the conclusion that no "positive absoluteness" and accordingly no real being can be understood as a being of reason, because the concept of being in itself (*essendi in se*) and the concept of being inherent as an accident (*per accidens*) assume the nature of a true and real being. Hence relation itself, which expresses not only the concept of "being in", but above all the concept of being in relation to something (*conceptum ad aliud*), is understood as a "positive" being of reason, not mediated in being real.

Suárez occasionally notes that one can object to the division of being of reason into negation and relation of reason, given the fact that privation and negation are both a negation of *form* in the subject wherein this deficiency seems to be located before it appears in any act of reason or reflection of the intellect.⁷⁶ A being of reason exists as an object of the mental construction of the intellect, and its essence excludes real existence. This leads to the conclusion that such entities as negation or privation, which are not the result of mental construction of the intellect, but are found in reality as the lack of real *form*, cannot be either a fictitious object in cognitive terms, or any other being of reason created by the intellect. For example, in the real world we observe that air is black when it is not illuminated by light, just as a person is not black when he is white. Negative *forms* seem to be inherently included in being, although not in a positive sense.⁷⁷ Similarly, this argument may apply to an extrinsic denomination (*denominatio extrinseca*). This denomination always appears to be built on top of the real *form* existing in the subject, e.g. the real features of the substance itself. Hence, the denomination as an act of the intellect – i.e. the relational cognitive approach by extrinsic description (meaning through other concepts), which follows the substantial *form* (that is, the transcendental one) – is then *substantial*, and the one which follows the real property of the substance is called *accidental*. It would seem that each of these cases refers to the real aspect of existence, and the same seems to apply to a being of reason as negation or privation. These

⁷⁵ "...nam ens absolutum, quantum in ipso est, non postulat cognosci per modum relativi" (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 2, n. 22).

⁷⁶ *Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 3, n. 2.

⁷⁷ "Quoad alteram vero partem, ratio dubitandi breviter esse potest, quia negationes et privationes immerito numerari videntur inter entia rationis, quia non sint aliquid mente confictum, sed vere rebus ipsis conveniunt, nam in re ipsa aer est tenebrosus et carens lumine, et homo est non albus, si sit niger" (*Ibidem*).

reveal themselves to be virtually included in being, that is, negatively in a way, as a potential or virtual lack of real features. Suárez ultimately concludes that negation indicating the lack of a real *form* in a thing is given *negatively* on the side of real being, because this *form* does not exist in this very thing, the absence of which negation does express. Negation itself, not being any entity in the physical world or existential realm, but only the absence of real *form*, is always apprehended by the intellect in the manner of real being, in whose categories the intellect anticipates every object of cognition. Negation, as the lack of real *form*, is then not something positively formal (*formalis*), but is understood in the manner of formal object or *quasi-real form*, while still remaining a being of reason in the intellect.⁷⁸ In turn, extrinsic denomination (*denominatio extrinseca*) is not a cognitive approach to a real thing, maintaining the status of reality, but a mental one. However, in other cases, it may also be a cognitive approach to a real being, such as when we see a wall and denominate it as visible.⁷⁹ Consequently, a denomination that follows a mental thing, describing it in the likeness of a real being (*per modum entis*), is always a mental thing or a being of reason. Despite that, when it concerns the cognitive approach to a real thing, then it is a real *form*. In the case of an *extrinsic denomination* that refers to purely mental entities, we are dealing with a being of reason functioning as the relation of reason. Considering its purely objective existence, a being of reason is then a subject of entirely intellectual construct.⁸⁰ Suárez contrasts his position with Durand of Saint-Pourçain († 1334) and remarks with his own confidence that: “Against this statement some [philosophers] object that every extrinsic denomination is a being of reason, even before any action of the intellect takes place”.⁸¹ However,

⁷⁸ “Sic igitur tam negatio quam privatio, si considerentur praecise quatenus non entia sunt, ut sic, nec sunt entia realia, nec rationis, quia non sunt entia, nec considerantur ut entia, sed ut non entia, et hoc modo non sunt aliquid fictum, et dicuntur convenire rebus ipsis, non ponendo in eis aliquid, sed tollendo...” (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 3, n. 3); “Ex hac autem negatione seu remotione entitatis, et ex modo quo noster intellectus illam attribuit rebus, non solum negando, sed etiam affirmando, fit ut haec non solum concipiantur a nobis pure negative, sed etiam per modum entis positivi; sub qua consideratione habent rationem entis, non rei, sed rationis” (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 3, n. 4).

⁷⁹ Cf. *Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. XXXIX, n. 6–7, 37; disp. XVI, sec. 1, n. 24; disp. II, sec. 1, n. 1; disp. XXIII, sec. 8, n. 8; disp. XXV, sec. 1, n. 31–32; disp. XLVII, sec. 14, n. 5.

⁸⁰ “...ens rationis habet esse tantum obiectivum in intellectu, ergo illud habet medio aliquo actu intellectus, cui obiicitur” (*Disputationes metaphysicae*, op. cit., disp. LIV, sec. 2, n. 4).

⁸¹ “Contra hanc assertionem referri posset opinio asserens omnem extrinsecam denominationem esse ens rationis, etiam ante omnem intellectus considerationem” (*Ibidem*).

these polemics require a separate article aimed at examination of whether an extrinsic denomination can be or never is a being of reason.

VII. CONCLUSIONS

Following Suárez's general stand for metaphysics as a real science, we could draw the conclusion bordering on certainty that the subject of his metaphysics turns out to be the most general concept of real being (*ens reale*) considered as real essence (*essentia realis*) – which is consistent with its commonly known interpretation – nevertheless, which may also embrace the analysis of the oppositional realm of mental (intentional) acts and beings of reason in order to develop a sublime, non-contradictory and true theory of being.

The doctrine of beings of reason (*entia rationis*), having its roots in antiquity and the Middle Ages, remained a controversial topic and was not fully explained by early Scholasticism. However, examining the categorial apparatus of the philosophical tradition in Renaissance thought situates this issue within a broader scope of inquiry. Suárez's metaphysical approach is quite prolific and indicates that the very concept of "being of reason" (*ens rationis*) is conditioned by numerous contexts, which include the understanding of the logical relation of reason (*relatio rationis logicae*), cognitive being (*ens cognitum*), first and second intention (*prima et secunda intentio*), as well as both the theory of intentional existence (*esse intentionale*) and purely cognitive relation (*relatio rationis cogitatur*), and finally objective existence in the intellect (*esse obiectivum*).

It is also worth noting that in the Middle Ages the treatise entitled *De sex principiis* or *Liber sex principiorum*, attributed to Gilbert de la Porrée († 1154), held a key importance in this topic.⁸² It appears to be the first profound metaphysical interpretation of Aristotle's *Categories*. For him, the categories distinguished by Aristotle are not only types of logical predication but also forms. The first group of four in the order given by Aristotle (i.e., substance, quantity, quality, relation) comprises "immanent forms"; the second group of *sex principia* (place, time, situation, habit, action, passion) comprises so-called "accessory forms" (*formae assistentes*).⁸³ Gilbert's work thus initiated a long-running medieval dispute over the ontological status of "relations", namely whether they are

⁸² Suárez cites Gilbert's treatise in the *Disputationes* (disp. XLVIII, sec. 4, n. 2; sec. 5, n. 1).

⁸³ É. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York–Toronto: Random House, Inc. & Ltd., 1955), p. 140.

something real or merely *entia rationis*.⁸⁴ However, Gilbert's treatise does not explain all the relevant issues that constitute the entire doctrine of beings of reason, nor does it address them in a rigorous manner established by the later medieval and Renaissance thinkers. Until then, it seems that it was St. Thomas's conception of intelligible being, though not systematically developed into a separate doctrine of beings of reason, that should be considered representative of medieval Scholasticism.⁸⁵ It was based on Aristotle's distinction between two meanings of "being". This position was most comprehensively described by Aquinas in his commentary on Peter Lombard's *Sentences*, primarily when discussing the issue of evil, and also in his commentary on Aristotle's *Metaphysics* (esp. Book V). To some extent, the issue of intelligible being along with the being of reason was also addressed by Thomas's commentator, Thomas de Vio Cajetan († 1534), in his commentary on *De ente et essentia*, for whom being of reason bears only the status of an objective, cognitive being in the soul, which reflects a similar approach representative to that of Suárez.⁸⁶

It can be assumed that the entire medieval problem of being of reason was based on comments to Books V and VII of Aristotle's *Metaphysics*. Aristotle demonstrated that being (ὄν) can exist in at least two ways, but always in relation to one thing. First, the term "being" applies to something divided into ten categories (κατηγορίαι); known to medieval writers as the Latin term *praedicamenta*). In this sense, the term or concept of "being" denotes something existing

⁸⁴ Ibidem, p. 141.

⁸⁵ See Sancti Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, Tomus XXII, Cura et studio fratrum praedicatorum, Volumen I, Fasc. 2, QQ 1–7 (Romae ad Sanctae Sabinae, 1970), q. 1, a. 1, c.; Idem, *Quaestiones disputatae de veritate*, in *Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, Tomus XXII, Cura et studio fratrum praedicatorum, Volumen III. Fasc. 1. QQ 21–29 (Romae ad Sanctae Sabinae, 1973), q. 28, a. 6; q. 29, a. 4, ad 12; idem, *Summa Theologiae I^a*, in idem, *Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. Editi*, Tomus Quartus (*Pars Prima Summae Theologiae*), A quaestione I ad quaestionem XLIX, ad codices manuscriptos Vaticanos exacta, cum commentariis Thomae de vito Caietani Ordinis Praedicatorum S.R.C. Cardinalis (Romae: Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1888), q. 13, a. 7; idem, *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria* (Taurini: Ex Officina Libraria Marietti, 1926), lib. V, lec. IX, n. 897.

⁸⁶ "Tum quia ens rationis est posterius actu collationis intellectus. Tum quia tale obiectum est causa entis realis... Ens autem reale non dependet ab ente rationis...actus realis non dependet ab ente rationis"; "Consequens est quod negationes huiusmodi et privationes non sint entia nisi in anima obiective; et sic earum esse nihil aliud est, quam intelligi, quomodo tantum omnia entia rationis habent esse" (Thomae de Vio Caietani, *Commentarium super Opusculum De Ente et Essentia Thomae Aquinatis* (Romae: Ex Pontificia Officina Typographica, 1907), q. I: *Num ens sit primum cognitum ordine et via originis*, c. 1).

in the nature of things (*in natura rei*), whether it is a substance, like a human being, or an accident belonging to the predicate of quality, like color. Second, "being" denotes the truth of a judgment (proposition) that states that the affirmation is true (i.e., an affirmatively existential judgment) when it predicates of an existing thing that it exists, however, just as negation is true when it predicates of a non-existent thing that it does not exist.⁸⁷

For Suárez, since a being of reason, like negation or privation, entails a relation to the intellect, it is appropriate to define and distinguish beings of reason in terms of different cognitive relations, not just in terms of different meanings of being.⁸⁸ It can therefore be argued that Suárez in fact transfers the analytical perspective proposed by Aristotle from the theory of the metaphysics of being to the level of the metaphysics of cognition, and thus also to the analysis of the cognitive acts of the soul, and then from this position he carries out a thorough metaphysical survey of the being of reason. He immediately does this on the basis of the classical metaphysics of cognition, and hence the theory of being of reason partly falls within the scope of his metaphysics as an auxiliary concept and at the same time the crowning element of the entire system.

The above study indicates that establishing the positive ontological status of privation or negation is rather a demonstration or proof of the non-existence of the corresponding positive property of a real being that is distinguished by a distinct mode of existence, namely substantiality. Furthermore, this leads to the conclusion that if the predicate theory of inhension is accepted as a true and regulative principle of the ontology or metaphysics of being, then for it to rest on a well-founded foundation of ontology, a strict distinction must at least be made between two categories of beings. Accordingly, the premise that follows is that a systematic distinction must be made between real being (*ens reale*), a substance or really existing property of being, and being of reason (*ens rationis*), which exists objectively and not necessarily in the intellect as a mere intentional object of reflection.

The noetics of cognitive acts, which describes the modes of existence of some mental objects within the metaphysical approach, seems to demonstrate that the objective existence possessed by a being of reason is an ontic relation that is an existential-non-necessary one. More than that, it turns out that a being of reason is not a necessary being, not even a substitute image (*species vicaria*) of a real being, where the real being would constitute a prototype-form

⁸⁷ Aristotle, *Metaphysica*, op. cit., 1011b27; 1026a33–1026b2.

⁸⁸ *Disputationes metaphysicae*, disp. LIV, sek. 1, art. 5.

to being of reason, but due to the level of abstraction and the logical operations of the mind (judgment, propositions, reasoning), a being of reason becomes merely a possible object of reflection that objectifies it, the so-called second intention (*secunda intentio*).

As a being of reason, both privation and negation always demand an analogous being and become a being exclusively of the second Aristotelian meaning, because the intellect, by representing (*intelligens*) privations through positive attributes of real being (i.e. *habitus*) and negations through affirmations in real being, in a certain way forms within itself a kind of representation of the missing thing. For example, when the intellect creates within itself the idea of a sailing ship without a helmsman, which is precisely a mental construct, that which is nothing outside the soul becomes an entity in the soul (*ens in anima*), because the intellect makes this a condition for a true mental assertion. Therefore, such a being of reason exists in the soul and possesses no other existence. Suárez concludes that negations and privations of this kind are not real beings, but are, instead, beings in the soul objectively (*obiective*). Thus, their being (*esse*) is nothing other than a being thought or cognized (*esse cognosci*).⁸⁹

It should also be concluded that the intellect not only shapes or forms concepts but, through their noematic content, structures, and divisions, formulates judgments and propositions concerning being in general, seeking to grasp reality itself in these cognitive instants, even though it is not entirely perceptible through the senses. Judgments, propositions, and assertions can then be considered from the perspective of cognitive intentions (first and second), i.e., by indicating their ontological status and their objects in the order of knowing. This primarily applies to intellectual concepts that have no correlation with real being. As purely mental forms, that is, rational, imaginative or intentional, they also constitute subjective elements of human psycho-intellectual acts, or – to put it metaphysically – sheer acts of the soul. In other words, they constitute a kind of quality and the self-reflective result of dispositions revealed by human thinking in its pursuit of reality. They can therefore also refer to false judgments whose existence in the mind is purely objective or fictitious, such as chimeras, Pegasus, centaurs, griffins, dragons, Anubis (the jackal-headed god in Egyptian

⁸⁹ Cf. *Opuscula Omnia Thomae de Vio Caietani*, Cardinalis tituli Xysti, In tres distincta Tomos, Nuperime hac nostra editione locupletiora, & quò ad eius fieri potuit, castigatiora, Ad maiorem, etiam Studioforum commoditatem, in hanc nouam redacta formam (Bergomi: Typis Comini Venturae, 1590), Tomi Terti, pp. 299–300.

mythology), and so on. Nevertheless, as objects in the knowing intellect, they barely exist in it as beings of reason in a purely cognitive way.

At the very end, it is worth mentioning Alexius Meinong († 1917) – one of Franz Brentano's († 1917) most depreciated students – for whom the field of philosophical inquiry should encompass the study of both real existence, in which objects are determined by space and time, and intentional realm that includes non-existent entities. These, too, are endowed with certain properties and a specific type of existence.⁹⁰ Ultimately, it can be admitted that Suárez's doctrine of beings of reason (disp. LIV), which both anticipates modern ontology and has implications for all fields of philosophy, including logic, metaphysics, and epistemology alike, makes a significant contribution to contemporary philosophical research on the concept of "being." This seems to apply even to the being in the mind or the being of the knowing soul in modern thought, among which the being of reason (*ens rationis*) – a doctrine so thoroughly developed in late Scholasticism – may also play a very binding role and a decisive turn.

BIBLIOGRAPHY

- Alai, Mario, "Speaking on Nonexistent Objects," in *Meinongian Issues in Contemporary Italian Philosophy*, Meinong Studies, vol. 2, ed. V. Raspa (Frankfurt: Ontos Verlag, 2006), pp. 119–159.
- Aristotle, *Metaphysica*, in *The Works of Aristotle*, translated into English under the Editorship of J. A. Smith M.A. & W. D. Ross M.A., vol. VIII (Oxford: At the Clarendon Press, 1908).
- Armstrong, David M., "Reacting on Meinong," *Grazer Philosophische Studien* 50 (1995), pp. 615–627.

⁹⁰ On Meinong's recognition of intentional structure and non-existent entities, see Dale Jacquette, *Meinongian Logic: The Semantics of Existence and Nonexistence* (Berlin: Walter de Gruyter, 1996); Idem, "Meinong's Theory of Defective Objects," in *Grazer Philosophische Studien* 15 (1982), pp. 1–19; Reinhardt Grossmann, "Non-Existent Objects: Recent Work on Brentano and Meinong," *American Philosophical Quarterly* 6 (1969), pp. 17–32; Idem, "Meinong's Doctrine of the Aussersein of the Pure Object," *Nous* 8 (1974), pp. 67–82; Mario Alai, "Speaking on Nonexistent Objects," in *Meinongian Issues in Contemporary Italian Philosophy*, Meinong Studies, vol. 2, ed. V. Raspa (Frankfurt: Ontos Verlag, 2006), pp. 119–159; John Niemeyer Findlay, *Meinong's Theory of Objects* (London: Oxford University Press, 1983); David M. Armstrong, "Reacting on Meinong," *Grazer Philosophische Studien* 50 (1995), pp. 615–627. See also Frederick Kroon, "Characterizing Non-Existents," *Grazer Philosophische Studien* 51 (1996), pp. 163–193; Gregory Landini, "How to Russell Another Meinongian and Russellian Theory of Fictional Objects versus Zalt's Theory of Abstract Objects," *Grazer Philosophische Studien* 37 (1990), pp. 93–122.

- Beuchot, Mauricio, "La esencia y la existencia en los escolásticos post-medievales. La lucha entre Francisco Suárez y Juan Martínez de Prado," *Doctor Communis* 45 (1992), no. 2, 153–161.
- Cabero, Crisostomo, *Vetusta Summularum Complutensium Summa* (Compluti, 1628).
- Caletani, Thomae de Vio, *Commentarium super Opusculum De Ente et Essentia Thomae Aquinatis* (Romae: Ex Pontificia Officina Typographica, 1907).
- Caletani, Thomae de Vio, *Opuscula Omnia Thomae de Vio Caletani*, Cardinalis tituli Xysti, In tres distincta Tomos, Nuperime hac nostra editione locupletiora, & quò ad eius fieri potuit, castigatiora, Ad maiorem, etiam Studioforum commoditatem, in hanc nouam redacta formam (Bergomi: Typis Comini Venturae, 1590).
- Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu. In Universam Dialecticam Aristotelis Stageritae*, Nunc primum in Germania in lucem editi (Coloniae Agrippinae: Apud Bernardum Gualterium, 1611).
- Conti, Alessandro D., "Second Intentions in the Late Middle Ages," in *Medieval Analysis in Language and Cognition*, ed. S. Ebbesen, R. Friedmann, The Royal Academy of Sciences and Letters (Copenhagen, 1999), pp. 453–470.
- Crivelli, Paolo, *Plato's Account of Falsehood: A Study of the Sophist* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).
- Darge, Rolf, "Ens in quantum ens: Die Erklärung des Subjekts der Metaphysik bei F. Suárez," *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 66 (1999), pp. 335–361.
- Doyle, John P., "The Borders of Knowability: Thoughts From or Occasioned by Seventeenth-Century Jesuits," in *Die Logik des Transzendentalen: Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, herausgegeben von Martin Pickavé, vol. 30: *Miscellanea Mediaevalia* (Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2003), pp. 643–658.
- Doyle, John P., "Extrinsic Cognoscibility: A Seventeenth Century Supertranscendental Notion," *The Modern Schoolman* 68 (1990), pp. 57–80.
- Doyle, John P., "Prolegomena to a Study of Extrinsic Denomination in the work of Francis Suárez S.J.," *Vivarium* 22 (1984), pp. 121–160.
- Doyle, John P., "Suarez on the Analogy of Being (2)," *The Modern Schoolman* 46 (1969), 323–341.
- Doyle, John P., "Suárez on Beings of Reason and Truth (1)," *Vivarium* 25 (1987), pp. 47–75.
- Doyle, John P., "Suarez on Reality of the Possible," *The Modern Schoolman* 44 (1967), 29–42.
- Doyle, John P., "Suárez on Beings of Reason and Truth (2)," *Vivarium* 26 (1988), pp. 51–72.
- Doyle, John P., "Suárez on Truth and Mind-Dependent Beings: Implications for a Unified Semiotic," *Semiotics* (1983), pp. 121–133.
- Doyle, John P., "Suárez on the Unity of a Scientific Habit," *The American Catholic Philosophical Quarterly* 65 (1991), 311–334.
- Doyle, John P., *A Treatise of Master Hervaeus Natalis (d.1323) The Doctor Perspicacissimus On Second Intentions*, *Mediaeval Philoophical Texts in Translation* 44, English and Latin Translation, ed. and transl. John P. Doyle (Milwaukee: Marquette University Press: 2008).

- Elorduy, Eleuterio, “El concepto objetivo en Suárez,” *Pensamiento* 4 (1948), pp. 335–423.
- Embry, Brian, “Francisco Suarez on Beings of Reason and Non-Strict Ontological Pluralism,” *Philosophers’ Imprint* 19 (2019), no. 27, pp. 1–15.
- Fernández, Óscar Barroso, “Los entes de razón en Suárez. Una concepción barroca de la realidad,” *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 28 (2011), pp. 131–165.
- Findlay, John Niemeyer, *Meinong’s Theory of Objects* (London: Oxford University Press, 1983).
- Forlivesi, Marco, “La distinction entre concept formel et concept objectif: Suárez, Pasqualigo, Mastri,” *Les Études philosophiques* 1 (2002), pp. 3–30.
- Gilson, Étienne, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York–Toronto: Random House, Inc. & Ltd., 1955).
- Goczał, Robert, “The Efficient Cause of Being of Reason (*Ens Rationis*) in Francisco Suárez,” in *Principia Philosophiae Christianae*, vol. 5, eds. R. Goczał, P. Mrzygłód (Wrocław: Wydawnictwo PWT we Wrocławiu, 2024), pp. 255–284.
- Goczał, Robert, “The Concept of Being of Reason as the Final Step in the Metaphysical Cognition by Francis Suárez SJ,” *Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne* 20 (2021), no. 2, pp. 16–30.
- Goczał, Robert, *Onto-teo-logia. Status bytu realnego i myślnego w metafizyce Francisco Suáreza* (Warszawa: Warszawska Firma Wydawnicza, 2011).
- Goczał, Robert, “Revisiting *De Entibus Rationis* within *Disputationes Metaphysicae* by Francisco Suárez – A Brief Historical Outline,” in *Spółeczeństwo. Studia, prace badawcze i dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła* 34 (2024), nr 1 (165), pp. 93–115.
- Goczał, Robert, “Spór o rozumienie bytu myślnego (*ens rationis*) – między metafizyką Franciszka Suáreza SJ a logiką Jana od św. Tomasza,” in *Principia Philosophiae Christianae*, vol. 1, eds. Robert Goczał, Piotr Mrzygłód (Wrocław: Wydawnictwo PWT we Wrocławiu, 2019), pp. 365–416.
- Gracia, Jorge E., “Suárez and Metaphysical Mentalism: The Last Visit,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (1993), pp. 349–354.
- Gracia, Jorge E., “Suárez’s Conception of Metaphysics: A Step in the Direction of Mentalism?,” *The American Catholic Philosophical Quarterly* 65 (1991), n. 3, pp. 287–309.
- Grossmann, Reinhardt, “Meinong’s Doctrine of the Aussersein of the Pure Object,” *Nous* 8 (1974), pp. 67–82.
- Grossmann, Reinhardt, “Non-Existent Objects: Recent Work on Brentano and Meinong,” *American Philosophical Quarterly* 6 (1969), pp. 17–32.
- Hellín, José, “El concepto formal en Suárez,” *Pensamiento* 18 (1962), pp. 407–432.
- Ioannis a Sancto Thoma, O.P., In Complutensi Academia Professoris Quondam Primarii, *Ars Logica seu forma et materia ratiocinandi*, in idem, *Cursus Philosophicus Thomisticus, secundum exactam, veram, genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem*, Nova Editio a P. Beato Reiser O.S.B. in Collegio Internationali Sancti Anselmi de Urbe Philosophic Professore Exarat (Taurini: Ex Officina Domus Editorialis Marietti anno 1820 condita nunc Marii E. Marietti Editoris, Sanctae Sedis Apostolicae, S. RR. Congr. Et Archiepiscopi Taurinensis Typographia, 1930).

- Jacquette, Dale, *Meinongian Logic: The Semantics of Existence and Nonexistence* (Berlin: Walter de Gruyter, 1996).
- Jacquette, Dale, "Meinong's Theory of Defective Objects," in *Grazer Philosophische Studien* 15 (1982), pp. 1–19.
- Johannes a Sancto Thoma, *Cursus Philosophicus Thomisticus*, vol. 1: *Ars Logica* (Parisiis: Ludvicus Vivès, 1883).
- Klima, Gyula, "The changing role of *entia rationis* in mediaeval semantics and ontology," *Synthese* 96 (1993), no. 1, pp. 25–59.
- Kroon, Frederick, "Characterizing Non-Existents," *Grazer Philosophische Studien* 51 (1996), pp. 163–193.
- Landini, Gregory, "How to Russell Another Meinongian and Russellian Theory of Fictional Objects versus Zalt's Theory of Abstract Objects," *Grazer Philosophische Studien* 37 (1990), pp. 93–122.
- Long, A.A., Sedley, D.N., *The Hellenistic philosophers. Translation of the principal sources with philosophical commentary*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
- Mendoza, Pedro Hurtado de, Valmasedano, Societatis Jesu, *Disputationes metaphysicae, De ente transnaturalis; sive abstracto a materia*, Tomus Tertius, in idem, *Disputationum in Universam Philosophiam a Summulis ad Metaphysicam*, Pars Posterior, cum indicibus necessariis, et in meliorem formam redactis, tam Disputationum & Sectionum, quam materiarum, Cum Gratia & Priuilegio S. Caesar, Maiest. (Moguntiae: Typis & Sumptibus Ioannis Albini, 1619).
- Merinero, Juan, O.F.M., *Cursus Integer Philosophiae iuxta... Scoti mentem quinque voluminibus... Copiose et accurate complectens*, vol. 1–5 (Madrid, 1659).
- Merinero, Juan, O.F.M., *Cursus Theologicus iuxta Doctoris Subtilis Ioannis Duns Scoti Mentem. Tomus I De scientia Dei, De voluntate Dei, De praedestinatione, De Trinitate. Tomus II De beatitudine. De actibus humanis, bonitate et malitia morali peccatoque actuali*, vol. 1–2 (Madrid, 1668).
- Millán-Puelles, Antonio, *Teoría del objeto puro*, Colección Cuestiones Fundamentales (Madrid: Ediciones Rialp, S.A., 1990).
- Natalis, Hervaeus, *A Treatise of Master Hervaeus Natalis (d.1323) The Doctor Perspicacissimus On Second Intentions*, Mediaeval Philoophical Texts in Translation 44, English and Latin Translation, ed. and transl. John P. Doyle (Milwaukee: Marquette University Press: 2008).
- Novotný, Daniel D., "Arriaga (and Hurtado) against the Baroque Mainstream: The Case of Ens Rationis," *Filosoficky Casopis* 64 (2016), pp. 119–144.
- Novotný, Daniel D., *Ens Rationis From Suárez to Caramuel: A Study in Scholasticism of the Baroque Era*, Medieval Philosophy: Texts and Studies (New York: Fordham University Press, 2013).
- Novotný, Daniel D., "Forty-Two Years after Suárez. Mastri and Belluto's Development of the «Classical» Theory of Entia Rationis," *Quaestio* 8 (2008), pp. 473–498.

- Novotný, Daniel D., “Prolegomena to a Study of Beings of Reason in Post-Suárezian Scholasticism, 1600–1650,” *Studia Neoscholastica: A Journal of Analytic Scholasticism* 3 (2012), pp. 117–141.
- Novotný, Daniel D., “Rubio and Suárez: A Comparative Study on the Nature of Entia Rationis,” in *Bohemia Jesuitica 1556–2006*, eds. Petronilla Cemus, Richard Čemus (Prague: Univerzita Karlova Katolická teologická fakulta, Karolinum Press, 2010), pp. 477–490.
- Novotný, Daniel D., “Twenty Years after Suárez: Francisco de Araújo on the Nature, Existence, and Causes of Entia Rationis,” in *Hircocervi & Other Metaphysical Wonders: Essays in Honor of John P. Doyle*, ed. Victor M. Salas (Milwaukee: Marquette University Press, 2013), pp. 241–268.
- Novotný, Daniel D., “Suárez on Beings of Reason,” in *A Companion to Francisco Suárez*, eds. Victor M. Salas, Robert L. Fastiggi (Leiden: Brill, 2015), pp. 248–273.
- Ockham, William, *Summa Logicae*, Pars Prima, Edited by Philotheus Boehner, O.F.M., Ph.D., Published by The Franciscan Institute St. Bonaventure, N.Y., Franciscan Institute Publications, Text Series No. 2, (Louvain: E. Nauwalaerts & Paderborn: F. Schöningh, 1957).
- Oldello (Oldellus), Mattheo, *In VIII Libros Phy(sico)rum (Disputationes)* scribente Mattheo Oldello, scripta sub patre Thoma Cirineo SJ, Brayda (Bra, Cuneo dans le Piemont, 1602).
- Pedro de la Serna O.M., *Cielo espiritual trino y uno* (Sevilla: Andrés Grande, 1633).
- Pedro de la Serna O.M., *Commentaria in Logicam Aristotelis* (Sevilla: Andrés Grande, 1624).
- Pedro de la Serna O.M., *Commentarii litterales et morales in Apocalypsim B. Ioannis Apostoli: Opus Posthumum in duos tomos diuisum* (Madrid: Julian de Paredes, 1670).
- Pedro de la Serna O.M., *Primera y segunda parte del coloquio espiritual de las monjas* (Sevilla, 1710).
- Pedro de la Serna O.M., *Sufficientia concionatarum quae ex omnibus coalescit theologiae veritatibus quae ad fidei catholicae cognitionem & verbi Diuini praedicationum conferunt* (Lyon: Laurent Durand, 1636).
- Pedro de la Serna O.M., *Tractatus de dono sapientiae: In quo quae de rebus mysticis desiderari possunt, methafisico, theologico, erudito ac singulari methodo traduntur. Opus posthumum* (Madrid: Juan Sanz, 1719).
- Pedro Hurtado de Mendoza, Valmasedano, Societatis Jesu, *Disputationes metaphysicae, De ente transnaturali; sive abstracto a materia*, Tomus Tertius, in idem, *Disputationum in Universam Philosophiam a Summulis ad Metaphysicam*, Pars Posterior, cum indicibus necessariis, et in meliorem formam redactis, tam Disputationum & Sectionum, quam materialium, Cum Gratia & Priuilegio S. Caesar, Maiest. (Moguntiae: Typis & Sumptibus Ioannis Albini, 1619).
- Plato, ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΤΙΜΑΙΟΣ. *The Timaeus of Plato*, Greek and the first English edition, edited with introduction and notes by R. D. Archer-Hind, M. A., Fellow of Trinity College, Cambridge (London–New York: Macmillan and Co., 1888).
- Plato with an English translation by Harold North Fowler of Western Reserve University*, vol. II: *Theaetetus, Sophist* (London: William Heinemann – New York: G. P. Putnam’s Sons, 1921).

- Prado, Martínez de, *Controversiae metaphysicales sacrae theologiae ministræ* (Compluti, 1649).
- Prado, Martínez de, *Dialectica Institutiones, quas Summulas vocant* (Compluti, 1643).
- Prado, Martínez de, *Quaestiones logicales in tres libros distributæ* (Compluti, 1649).
- Prado, Martínez de, *Quaestiones philosophiae naturalis in tres partes distributæ... Quaestiones super octo libros de Physico auditu* (Compluti, 1651).
- Prado, Martínez de, *Quaestiones super tres libros de anima* (Compluti, 1652).
- Salas, Victor M., *Immanent Transcendence. Francisco Suárez's Doctrine of Being* (Leuven: Leuven University Press, 2022).
- Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae I^a*, in idem, *Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. Edita*, Tomus Quartus (*Pars Prima Summae Theologiae*), A quaestione I ad quaestionem XLIX, ad codices manuscriptos Vaticanos exacta, cum commentariis Thomae de vico Caietani Ordinis Praedicatorum S. R. C. Cardinalis (Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888).
- Sancti Thomae Aquinatis, *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria* (Taurini: Ex Officina Libraria Marietti, 1926).
- Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae I^a*, in idem, *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. Edita*, Tomus Quintus (*Pars Prima Summae Theologiae*), A quaestione L ad quaestionem CXIX, ad codices manuscriptos Vaticanos exacta, cum commentariis Thomae de vico Caietani Ordinis Praedicatorum S. R. C. Cardinalis (Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1889).
- Sancti Thomae Aquinatis *Ordinis Praedicatorum, Doctoris Communis Ecclesiae, Summa theologiae I^a–II^a*, idem, *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. Edita*, Tomus Sextus (*Prima secundae Summae theologiae*), A quaestione I ad quaestionem LXX, ad codices manuscriptos Vaticanos exacta, cum commentariis Thomae de vico Caietani Ordinis Praedicatorum S. R. C. Cardinalis, Cura et studio fratrum eiusdem ordinis (Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1891).
- Sancti Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, in idem, *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, Tomus XXII, Cura et studio fratrum praedicatorum, Volumen I. Fasc. 2, QQ 1–7 (Romae ad Sanctae Sabinae, 1970).
- Sancti Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, in idem, *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, Tomus XXII, Cura et studio fratrum praedicatorum, Volumen III. Fasc. 1. QQ 21–29 (Romae ad Sanctae Sabinae, 1973).
- Seligman, Paul, *Being and Non-Being. An Introduction to Plato's Sophist* (The Hague: Martinus Nijhoff. Springer Netherlands, 1974).
- Shields, Christopher, "Shadows of being: Francisco Suárez's Entia Rationis," in *The Philosophy of Francisco Suárez*, ed. Benjamin Hill, Henrik Lagerlund (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 57–74.
- Soto, Reverendi Patris Dominici Segobiensis, Theologi, ordinis Praedicatorum, *Summulae Summularum*, Aeditio Secunda, nunc denuo in Summularum gratiam ab innumeris diligenter repurgata mendis, cum privilegio (Salamanticae: Excudebat Andreas à Portonariis, 1554).

- Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. 2 (Chrysippi Fragmenta Logica et Physica), ed. Hans von Arnim (Leipzig, 1904).
- Suárez, Francisco, S.J., *Comentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*, *Introducción y edición crítica por Salvador Castellote*, vol. 3 (Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 1991).
- Suárez, Francisco, S.J., *A Commentary on Aristotle's Metaphysics. Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis*, Translated from the Latin with an Introduction and Notes by John P. Doyle, Latin-English edition (Milwaukee: Marquette University Press, 2004).
- Suárez, Francisco, S.J., *De anima*, in idem, *Opera Omnia*, Editio nova, a Carolo Berton, vol. 2–3 (Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem, 1851).
- Suárez, Francisco, S.J., *Disputationes metaphysicae*, in idem, *Opera Omnia*, Editio nova, a Carolo Berton, vol. 25–26 (Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem, 1866).
- Suárez, Francisco, S.J., *On Beings of Reason*, translated by John P. Doyle (Milwaukee: Marquette University Press, 1995).
- Swieżawski, Stefan, "Les intentions premières et les intentions secondaires chez Jean Duns Scotus," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 9 (1934), pp. 205–260.
- Utrilla, Juan Francisco Yela, "El ente de razón en Suárez," *Pensamiento* (1948), no. 4 (número extraordinario), pp. 271–303.
- Venetius, Paulus, *Logica Parva*, First Critical Edition from The Manuscripts with Introduction and Commentary, translated and edited by Alan R. Perreiah (Leiden–Boston–Köln: Brill, 2002; or Munich edition, 1984).
- Wells, Norman J., "Esse cognitum and Suárez Revisited," *American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (1993), pp. 339–348.
- Wolff, Johannes Christian, *Philosophia Prima, siva Ontologia Metodo, scientifica pertractata, qua omnis cognitione humana Principia continuatur* (Francofurti et Lipsiae: In Officina Libraria Rengeriana, 1736).
- Ziemiański, Stanisław, S.J., "Was Suárez essentialist?," *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric* 15 (2009), no. 28, pp. 9–23.

„QUASI UMBRAE ENTIIUM”: NATURA I PODZIAŁ BYTÓW MYŚLNYCH. STANOWISKO SUÁREZA NA RZECZ PODEJŚCIA METAFIZYCZNEGO

Streszczenie

Teoria, której możemy przypisać dość przechodnią etykietę „scholastyczna doktryna bytów myślonych”, jest uwikłana w liczne niejasności związane z nieadekwatnym definiowaniem struktury terminologicznej, która konstituuje przedmiot tej doktryny. Istnienie bytów myślonych – jak negacja, brak, relacja myślana, czy nawet fikcyjnych, jak chimera, pegaz, centaur, kwadratowe koło, człowiek-lew, inny-Bóg, jelenio-koźół – wydaje się być jednym ze znaczących problemów w filozofii scholastycznej, zwłaszcza w tradycji, która zajmuje się kwestią intencjonalności, inteligibilności i pozornie transcendentalnego statusu przedmiotów intelektu. Problematyka bytów myślonych (*entia rationis*), gorąco dyskutowana zarówno przez tomistów, szkotystów, jak i arystotelików, była fundamentalną koncepcją doktryn logicznych panujących pod koniec średniowiecza i renesansu. Ta wciąż mało zbadana doktryna o bytach myślonych czerpie inspirację z bogatych i różnorodnych tradycji filozoficznych niemal wszystkich epok, głównie metafizycznych i logicznych, które zasadniczo nawiązują do tradycji arystotelesowskiej oraz późniejszych komentarzy do *Analitik*, *Hermeneutyki* i *Metafizyki*, ale także w mniejszym stopniu do tradycji platońskiej i stoickiej. W niniejszym artykule skupiam się na rekonstrukcji analizy metafizycznej bytów myślonych w systemie Suáreza. Przyjmując Suárezjaską koncepcję za wiodącą na gruncie scholastyki odrodzeniowej XVI i XVII wieku, co znajduje potwierdzenie u wielu współczesnych, a wybitnych ekspertów, staram się pokazać, czy w sensie metafizycznym istnieje tylko jeden byt myślony, czy też można go podzielić, a także, jaka jest jego prawidłowa definicja i natura. Tak szeroka polaryzacja zagadnienia pozwala przybliżyć się do odpowiedzi na zasadniczo główne i dość nurtujące pytanie, dlaczego teoria o bytach myślonych, które nie posiadają realnego istnienia, została włączona przez Suáreza do kompleksu problemów metafizycznych, stając się w pewnym stopniu istotnym przedmiotem uzupełniającym jego doktrynę, a może nawet niezbędnym przedmiotem samej metafizyki, choć zapewne nie naczelnym i nie w stopniu określającym zakres metafizyki jako wiodącej nauki o rzeczywistości. Artykuł zawiera również krótkie podsumowanie i kilka uwag końcowych.

Słowa kluczowe: Francisco Suárez; *ens rationis*; *ens cognitum*; byt myślony; byt zależny od umysłu; byty wewnętrznie sprzeczne; pierwsza intencja; druga intencja; negacja; brak; relacja myślana

NOTA O AUTORZE

Dr Robert GOCZAŁ – filozof. Absolwent Uniwersytetu Wrocławskiego. Obecnie pracownik badawczo-dydaktyczny Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu – adiunkt w Katedrze Metafilozofii (wcześniej Historii Filozofii) w Instytucie Filozofii Chrześcijańskiej i Nauk Społecznych PWT. Prowadzone przez niego badania obejmują okres filozofii średniowiecznej i renesansowej ze szczególnym uwzględnieniem tzw. iberyjskiej scholastyki odrodzeniowej XVI i XVII wieku oraz jej wpływu na rozwój nowożytnego racjonalizmu. Jego dorobek naukowy dopełniają staże w Stanach Zjednoczonych i Portugalii. Współpracuje na stałe z Universidade de Lisboa, Universidade de Coimbra, Harvard University, Fordham University New York, Saint Louis University, Loyola University Chicago, University of Notre Dame, KU Leuven w Belgii, jak również z Polskim Towarzystwem Filozofii Nowożytnej przy Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Jest także recenzentem do czasopism polskich i zagranicznych wydawanych przez York University i Cambridge University, członkiem licznych stowarzyszeń i organizacji międzynarodowych w Europie i USA.

Wojtyliana

KS. JACEK FRONIEWSKI
PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY WE WROCŁAWIU

EWOLUCJA NAUCZANIA O OFIERZE EUCHARYSTYCZNEJ W WYPOWIEDZIACH MAGISTERIALNYCH PAPIEŻA JANA PAWŁA II

ABSTRAKT

Dwudziesta rocznica śmierci Jana Pawła II jest okazją do odnowionej refleksji nad jego nauczaniem i oceną jego dorobku z pewnego dystansu czasowego, pozwalającego dostrzec elementy, które stały się trwałym dziedzictwem Kościoła. Ten artykuł zatrzymuje się nad wąskim wycinkiem jego spuścizny, dotyczącym zagadnienia ofiarnego wymiaru Eucharystii. Analiza tekstów Jana Pawła II odnoszących się do tej tematyki, obejmująca cały, bardzo długi pontyfikat tego papieża wykazuje, iż nastąpiła tu wyraźna ewolucja jego poglądów w tym zakresie, dotycząca sfery samej teologicznej interpretacji ofiarnego wymiaru Mszy. Polega ona na recepcji dwudziestowiecznych odkryć w teologii Eucharystii, mających swe źródło w badaniach biblijnych i patrystycznych, które w wymiarze magisterialnym zostały w sposób kluczowy wyeksponowane w Katechizmie Kościoła Katolickiego, stanowiącym jedno z pomnikowych dokonań tego pontyfikatu.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, Eucharystia, Msza jako ofiara, anamneza, pamiątka-
-zikkaron

WPROWADZENIE

Jak nauczał Sobór Watykański II, ofiara eucharystyczna jest „źródłem i zarazem szczytem życia chrześcijańskiego”¹, a zatem jest to temat niejako z natury leżący w centrum nauczania Kościoła, gdyż ogniskuje on w sobie nie tylko życie liturgiczne wiernych, ale jako źródło wręcz całą ich egzystencję w dążeniu do zbawienia. Dlatego nauczanie o Eucharystii znajduje odbicie w większym lub

¹ Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* o Kościele (11 listopada 1964 r.), nr 11 [dalej: KK] oraz Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* o liturgii świętej (4 grudnia 1963 r.), nr 10 [dalej: KL].

mniejzym stopniu w dokumentach większości papieży. Jan Paweł II podczas swojego długiego pontyfikatu wielokrotnie w sposób istotny wypowiadał się na temat Eucharystii, poczynając od swojej programowej Encykliki *Redemptor hominis*.

To, co może nas zastanawiać w tytule tego artykułu, to słowo ewolucja. Wydawać by się mogło, że w swojej dwutysiącletniej historii Kościół już tak zgłębił temat Eucharystii, iż obecnie może tylko strzec swojej wiary. A jednak Eucharystia to misterium i ciągle mamy potrzebę, ale i obowiązek, zgłębiania prawdy o tej tajemnicy wiary. Szczególnie w czasach, gdy Kościół przechodzi jakieś kryzysy lub gdy teologia „przyspiesza” w swoich poszukiwaniach, wówczas rodzi się wiele pytań, które dotychczas nie padały. Takim okresem był czas okolasoborowy – całe przedpole *Vaticanum II*, dyskusje w trakcie obrad i czas recepcji dokumentów wypracowanych w ich wyniku. Ruch liturgiczny, biblijny, powrót do źródeł patrystycznych, kwestie ekumeniczne – to wszystko, co było swoistym przedpolem, przygotowaniem soboru sprawiło ogromny postęp w badaniach teologicznych i znalazło swoje odbicie także w podejściu do rozumienia Eucharystii jako Ofiary². Temat sam w sobie nie był nowy, bo Sobór Trydencki musiał się z nim bardzo poważnie zmierzyć wobec negacji przez reformatorów Mszy jako ofiary przebiegającej, lecz rozwiązania wówczas wypracowane, a szczególnie późniejsze ich interpretacje, w świetle dwudziestowiecznych badań okazały się niewystarczające. Stąd też intensywny rozwój teologii Eucharystii w XX wieku w ramach wspomnianych ruchów odnowy. Natomiast zazwyczaj dopiero za teologią idą wypowiedzi Magisterium, które korygują bądź wprowadzają nowe elementy do oficjalnej doktryny Kościoła. I właśnie na czas pontyfikatu papieża-Polaka przypadł czas usankcjonowania tych nowych osiągnięć teologii w tym zakresie przez wypowiedzi magisterialne. To, że nie stało się to bezpośrednio po soborze, wynikało też z tego, że okres posoborowy, głównie wprowadzanie reformy liturgicznej, rodził wiele napięć, a także błędnych interpretacji, zwłaszcza w zakresie ofiarniczego wymiaru Eucharystii³. Potrzebny był

² Por. G. Strzelczyk, *Sakrament Eucharystii*, w: *Znaki tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R.J. Woźniak, Kraków 2018, s. 369.

³ Prawie bezpośrednio po soborze (3 września 1965 r.) Paweł VI wydał encyklikę *Mysterium fidei* poświęconą Eucharystii. Tekst ten jest relatywnie krótki i raczej jest reakcją na pewne niepokojące tendencje w interpretacji nauki Eucharystii, jakie pojawiły się po *Vaticanum II*. Skupia się głównie na odwołaniu do Tradycji w opozycji do błędnych nauk i praktyk. Temat ofiary omawiany jest w numerach 26–33 (numeracja jest wprowadzona w wersji angielskiej i niemieckiej) – ta część w wersji polskiej zob. <https://papiez.wiara.pl/doc/377323.MYSTERIUM-FIDEI/4> [dostęp: 3 kwietnia 2025 r.]. Por. G. Strzelczyk, *Sakrament Eucharystii*, dz. cyt., s. 370.

dystans, by uporządkować nauczanie i zachować jego ciągłość z Tradycją. Cały ten proces znajduje swoje ewolucyjne odbicie w nauczaniu Jana Pawła II, a jego ukazanie przez analizę kluczowych tekstów jest głównym celem tego przyczynku. Chodzi tu szczególnie o wskazanie przełomowych momentów, co ma swój wyraz zwłaszcza we wprowadzeniu nowych pojęć wyrażających bardziej biblijny i patrystyczny sposób myślenia.

Zwiążle trzeba tu jeszcze doprecyzować istotę problemu, wokół którego będziemy się poruszać. Otóż, ujmując najkrócej, chodzi o wyjaśnienie związku pomiędzy Ofiarą Chrystusa na krzyżu a ofiarą, jaka dokonuje się w akcie liturgicznym podczas Mszy świętej. Marcin Luter uważał, odwołując się do zapisu Listu do Hebrajczyków (Hbr 10, 1-18; por. 7, 27; 9, 12), że Ofiara przebłagalna dokonała się „raz na zawsze [*efapaks*]” na krzyżu, dlatego Msza nie może być ofiarą przebłagalną, ale jedynie najwyżej możemy mówić tu o ofierze dziękczynnej (eucharystycznej, pochwalnej) za odpuszczenie grzechów. Inaczej mówiąc, a takie wątki Luter spotykał w teologii późnego średniowiecza, Msza byłaby jakąś autonomiczną (nową, ludzką) ofiarą względem jedynej Ofiary Chrystusa, a to wittenberski teolog uważał za bluźniercze nadużycie⁴. Sobór Trydencji, broniąc ofiarniczego charakteru Mszy w swojej doktrynie, idąc za Tradycją, a szczególnie inspirując się Tomaszem z Akwinu, nauczał:

Ten przeto Bóg i Pan nasz – mimo że dla dokonania ich wiekuistego odkupienia miał się tylko raz złożyć w ofierze Bogu Ojcu przez śmierć na ołtarzu krzyża, jednak ze śmiercią nie miało ustać Jego kapłaństwo [Hbr 7, 24.27] – dlatego podczas Ostatniej Wieczerzy, „tej nocy, której został wydany” [1 Kor 11, 23], pragnął pozostawić Kościołowi, swej umiłowanej Oblubienicy, ofiarę widzialną [zgodnie z wymaganiami ludzkiej natury], ażeby uobecniała (*repraesentaretur*) krwawą Ofiarę, mającą się raz (*semel*) dokonać na krzyżu, aż do końca świata była jej trwałą pamiątką (*memoria*) i przydzielała (*applicaretur*) nam jej zbawczą moc odpuszczania grzechów codziennie przez nas popełnianych. Ogłaszając się zatem ustanowionym „kapłanem na wieki na wzór Melchizedecha” [Ps 109, 4], ofiarował Bogu Ojcu ciało i krew swoją pod postaciami chleba i wina i pod symbolami tych rzeczy Apostołom – których wtedy ustanowił kapłanami Nowego Przymierza – dał je do spożycia oraz im

⁴ Zob. szerzej M. Luther, *De captivitate Babylonica ecclesiae. Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche. Lateinisch/Deutsch*, übersetzt und hrsg. H.-H. Tiemann, Stuttgart 2016, s. 62–117. Szerzej odnośnie obiekcji reformatorów wobec ofiarniczego charakteru Mszy zob.: L. Feingold, *The Eucharist: Mystery of Presence, Sacrifice, and Communion*, Steubenville (OH) 2018, s. 375–393; P. Bianco Sarto, *Eucharystia*, tłum. K. Chorzewska, Kielce 2022, s. 86–89. Należy tu także pamiętać o wcześniejszych kontrowersjach prereformatorów – zob. I.Ch. Levy, *The Eucharist in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, w: *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*, eds. H. Boersma, M. Levering, Oxford 2015, s. 235–248.

i ich następcom w kapłaństwie polecił składać ofiarę słowami: „To czynicie na moją pamiątkę” [Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24], jak to Kościół zawsze rozumiał i nauczał⁵.

Jednocześnie Sobór Trydencki błędne poglądy Lutra w jego nauczaniu o ofierze eucharystycznej potępił w kanonach dołączonych do tego dekretu (zwłaszcza kanony 1–4)⁶.

Wykładnia tej doktryny soborowej – mimo bardzo celnych intuicji przejętych tu od Akwinaty, który uczył o uobecnienu (*repraesentaretur*) jedynej ofiary⁷ – przez odniesienie do zawartego tu określenia o „ofierze widzialnej”, jednak ukierunkowała teologię potrydencką na rozwój różnorodnych teorii, które w istocie interpretowały Mszę jako formę odnawiania w jakiś sposób Ofiary Krzyża⁸. Problem polegał zatem na tym, jak w pełni skutecznie pogodzić zapis z Listu do Hebrajczyków z tym, co Kościół katolicki czyni w liturgii Mszy, wykonując nakaz Chrystusa: „To czynicie na moją pamiątkę”. Wiara Kościoła przekazana w Tradycji była tu od początku jednoznaczna, problem jednak wymagał głębszej interpretacji teologicznej, a może dokładniej – nowej hermeneutyki zapisów Pisma Świętego i Ojców Kościoła.

1. LIST APOSTOLSKI *DOMINICAE CENAE* O TAJEMNICY I KULCIE EUCHARYSTII (1980 R.)

Jak wspomniano na początku, temat Eucharystii pojawił się już w programowej encyklice Jana Pawła II *Redemptor hominis* (4 marca 1979 r.). W kluczu tajemnicy Odkupienia papież rysuje tutaj najważniejsze wytyczne dla swojego pontyfikatu. Wśród nich jeden duży punkt poświęca znaczeniu odnowy sakramentów Eucharystii i pokuty jako szczególnych miejsc doświadczenia zbawcze-

⁵ Sobór Trydencki, *Nauka o najświętszej ofierze Mszy Świętej*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 2000, s. 412 (VII/319). W oryginalnym tekście łacińskim jest to jedno zdanie, zob. *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. IV/2: (1511–1870). *Lateran V, Trydent, Watykan I*, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 636–639.

⁶ *Breviarium fidei*, dz. cyt., s. 416 (VII/329–332).

⁷ Zob. szerzej J. Froniewski, *Eucharystia jako ofiara w nauczaniu św. Tomasza z Akwinu – próba poszukiwania adekwatnego klucza hermeneutycznego*, w: *Piękna dama Teologia. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Romanowi E. Rogowskiemu*, red. W. Wołyniec, J. Froniewski, Wrocław 2016, s. 231–244. Por. P. Bianco Sarto, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 91–92; L. Feingold, *The Eucharist*, dz. cyt., s. 367–368, gdzie autor ten daje przykład takiej intuicji u wybitnego teologa czasu Soboru Trydenckiego Melchiora Cano.

⁸ Por. P. Bianco Sarto, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 91–92. Zob. szczegółowo L. Feingold, *The Eucharist*, dz. cyt., s. 355–360.

go działania Chrystusa w Kościele⁹. Idąc za nauczaniem soborowym, wskazuje tutaj Eucharystię jako „ośrodek i szczyt całego życia sakramentalnego” Kościoła i każdego wiernego. W Eucharystii jednoczymy się z Chrystusem „zawsze poprzez zbawczy akt Jego Ofiary, przez którą nas odkupił”. Jan Paweł II wskazuje tu trzy fundamentalne i zarazem komplementarne wymiary Eucharystii – jest ona: „Sakramentem-Ofiarą i Sakramentem-Komunią i Sakramentem-Obecnością”. Zwróćmy uwagę: na pierwszym miejscu jest Sakramentem-Ofiarą.

Niebawem, bo już w 1980 r. papież-Polak, zgodnie z założeniami programowymi, rozwinął swoją naukę o Eucharystii w obszernym liście *Dominicae cenaе*, gdzie znajdujemy osobny punkt poświęcony Eucharystii jako ofierze (*Sacrificium*)¹⁰. Rozpoczyna się on od podkreślenia, że „Eucharystia jest nade wszystko świętą ofiarą” i zaraz w tym samym zdaniu papież cytuje wschodni tekst z synodu zwołanego w XI wieku w Konstantynopolu, który twierdzi: „ofiara dzisiejsza jest tą samą Ofiarą, którą kiedyś złożyło Jednorodzone Słowo Wcielone i przez Nie jest składana (tak dziś, jak i kiedyś), będąc tą samą i jedyną ofiarą”. To nawiązanie do tradycji wschodniej, która przez pojęcie anamnezy nie miała nigdy problemu teologicznego z utożsamieniem ofiary eucharystycznej z Ofiarą Krzyża, w sposób genialny otwiera tutaj naukę Jana Pawła II o ofierze Mszy świętej. Jak zaraz dalej rozwija tę myśl – w uobecnieniu tej jedynej Ofiary naszego zbawienia leży wartość ofiarnicza Mszy świętej. W czwartym akapicie pojawia się nawet wprost pojęcie anamnezy: „Świadomość tego aktu składania ofiar [...] powinna osiągnąć pełnię w momencie konsekracji i anamnezy, jak tego domaga się istotne znaczenie chwil ofiary”. Ale tu trzeba zauważyć pewien niuans, że terminu „anamneza” używa on tu raczej jedynie w znaczeniu technicznego określenia elementu modlitwy eucharystycznej, a nie w rozumieniu *stricte* teologicznym, gdyż zaraz w następnych akapitach w tym samym punkcie pojawia się pewna niespójność, gdy papież mówi dwukrotnie już o ponawianiu ofiary w formie sakramentalnej¹¹.

Ten element nauczania Jana Pawła II spotkał się z krytyką teologów, którzy naukę o odnawianiu Ofiary Krzyża uznawali za niespójną z nauczaniem *Vaticanum II*¹² (por. KL 47; KK 28), a wręcz nawet za cofnięcie się do potrydenckich teorii oblacjonistycznych czy immolacjonistycznych, które w gruncie

⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4 marca 1979 r.), nr 20.

¹⁰ Jan Paweł II, List apostolski *Dominicae cenaе* o tajemnicy i kulcie Eucharystii (24 lutego 1980 r.), nr 9.

¹¹ „W ten sposób mocą konsekracji postaci chleba i wina stają się sakramentalnym, bezkrwawym ponowieniem krwawej ofiary przebłagalnej, złożonej przez Niego na krzyżu” oraz „Do tej ofiary, która jest ponawiana w formie sakramentalnej na ołtarzu” – tamże, s. 386.

¹² Por. P. Bianco Sarto, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 94.

rzeczy zaciemniały zdrowe intuicje nauki trydenckiej o uobecnieniu Ofiary Chrystusa¹³. Skąd to napięcie czy raczej konfuzja? Chodzi o sposób tłumaczenia uobecnienia Ofiary Krzyża w akcie sakramentalnym, jaki stał się wiodący w dwudziestowiecznej teologii Eucharystii. To zagadnienie jest niezmiernie wielowątkowe, dlatego jedynie streścimy je tutaj w bardzo skondensowanej formie, by dostrzec istotę problemu.

Teologia wschodnia od czasu Ojców Kościoła przechowała pojęcie anamnezy rozumianej jako pamiątka uobecniająca wedle polecenia Jezusa: „To czyńcie na moją pamiątkę”. Na Zachodzie jednak, jak pokazała to argumentacja Lutra, pojęcie to było już zagubione, a „pamiątka” z nakazu Jezusa rozumiana była przez Ojców reformacji czysto memoratywnie, jako samo wspomnianie dzieła Jezusa. W połowie XX wieku wiele nowego światła do interpretacji Eucharystii jako Ofiary wniosły badania biblijne i patrystyczne, które pogłębiły rozumienie pamiątki w znaczeniu biblijnym. Już na początku XX wieku liturgista Odo Casel przywrócił teologii katolickiej pojęcie anamnezy-pamiątki, ale, choć czerpał z greckich Ojców, wyprowadzał je jednak bardziej z misterii greckich niż ze źródeł biblijnych¹⁴. Przełomowe okazały się tutaj, uznawane obecnie za klasyki teologiczne w tym zakresie, prace luterńskiego biblisty Joachima Jeremiasa (*Die Abendmahls Worte Jesu* – wyd. pierwotne 1935, wyd. poszerzone 1967) i teologa Wspólnoty Taizé o korzeniach reformowanych Maxa Thuriana (*L'eucharistie. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, 1959)¹⁵. Obaj doszli do wniosku, że słowo „pamiątka” (*anamnesis*), z nakazu Jezusa: „To czyńcie na moją pamiątkę”, jest głęboko zakorzenione w hebrajskiej tradycji biblijnej, gdzie starotestamentowe „*zikkaron*”, zwłaszcza w odniesieniach do Paschy żydowskiej, jest pamiątką uobecniającą wydarzenia zbawcze i w takim kluczu należy rozumieć nowotestamentowe użycie słowa „*anamnesis*”¹⁶. Tym samym odczytanie w takim kontekście zapisu Listu do

¹³ Zob. szerzej E.J. Kilmartin, *The Eucharist in the West. History and Theology*, Collegeville (MN) 1998, s. 198–201.

¹⁴ Zob. zwłaszcza O. Casel, *Pamiątka Pana w liturgii pierwotnego Kościoła. Główne idee kanonu mszalnego*, tłum. A. Ziemnicki, D. Świderski, Kraków 2005.

¹⁵ Zob. J. Comby, *L'Eucharistie au XX^e siècle le temps des «renouveaux»*, w: *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, ed. M. Brouard, Paris 2004, s. 305. Po stronie katolickiej należy tu szczególnie zauważyć bardzo istotne studium z 1966 r., które koncentruje się na związku żydowskich modlitw *berakot* z chrześcijańską Eucharystią – L. Bouyer, *Eucharistia. Teologia i duchowość modlitwy eucharystycznej*, tłum. L. Rutkowska, Lublin 2015 (zwł. s. 98–100).

¹⁶ Zob. P. Bianco Sarto, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 76–77. Por. M. Kowalski, *Eucharystia jako Wieczera Pańska (1 Kor 11, 17-34)*, w: *Wspólnota eucharystyczna*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków 2022, s. 53.

Hebrajczyków o ofierze „raz na zawsze” daje wyjaśnienie, w jaki sposób każda Eucharystia jest ofiarą uobecniającą jedyną Ofiarę Krzyża¹⁷. Ta koncepcja pamiątki (*zikkaron*) rozumianej biblijnie, po soborze przez forum dialogu ekumenicznego przeniknęła do teologii katolickiej.

2. KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO (1992 R.) I KATECHEZA ŚRODOWA (4 PAŹDZIERNIKA 2000 R.)

Choć Katechizm nie jest bezpośrednio dziełem autorstwa Jana Pawła II, to jednak został przez niego promulgowany Konstytucją apostolską *Fidei depositum* z 11 października 1992 r. jako autentyczny wykład wiary Kościoła katolickiego¹⁸ i wyraźnie znalazł odbicie w całym późniejszym nauczaniu tegoż papieża. W 1997 r. ukazało się łacińskie wydanie typiczne Katechizmu zawierające pewne poprawki w stosunku do pierwotnego oryginału francuskiego i do tego tekstu będziemy się tutaj odnosić jako ostatecznej wersji doktryny aktualnie obowiązującej w Kościele. Sakrament Eucharystii został omówiony w artykule trzecim działu poświęconego sakramentom¹⁹.

Nie wchodząc w szczegóły obszernego wykładu o Eucharystii, skupimy się w nauczaniu Katechizmu jedynie na kategorii pamiątki w odniesieniu do ofiary eucharystycznej, gdyż to ma kluczowe znaczenie dla ukazania ewolucji nauczania Jana Pawła II. Katechizm w artykule poświęconym Eucharystii aż w 15 punktach używa wobec niej określenia pamiątka²⁰, co już świadczy o znaczeniu oraz recepcji tego pojęcia w wyłożonej tutaj teologii tego sakra-

¹⁷ Zob. szerzej J. Froniewski, *Ewolucja rozumienia biblijnego pojęcia pamiątki w protestanckiej teologii Eucharystii*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 2016, R. XIII, nr 2, s. 45–62.

¹⁸ Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Fidei depositum* (11 października 1992 r.), w: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002 [dalej: KKK], s. 10–14. Rangę tego wydarzenia dla teologii Eucharystii podkreśla J.T. O'Connor, *The Hidden Manna. A Theology of the Eucharist*, San Francisco 2005, s. 271: „In all probability the greatest contribution to Eucharist theology during John Paul II's time as Pope has been his promulgation of the «Catechism of the Catholic Church»”.

¹⁹ *Katechizm Kościoła katolickiego*, dz. cyt., nr 1322–1419. Warto zauważyć, że duży wpływ na liturgiczną część Katechizmu miał francuski liturgista z Libanu obrządku melchickiego, Jean Corbon. Jego sposób myślenia o liturgii, mocno zakorzeniony w tradycji wschodniej, podkreślającej wzajemne znaczenie anamnezy i epiklezy, możemy poznać w wyśmienitym dziele tegoż teologa: J. Corbon, *Liturgia ze źródła*, tłum. A. Foltńska, Kraków 2024.

²⁰ Zob. KKK nr nr 1323, 1330, 1333, 1337, 1341, 1357, 1358, 1362–1366, 1382, 1402, 1402. Poza tym w innych miejscach KKK termin „pamiątka” w powiązaniu z Eucharystią znajdujemy w numerach: 610, 1099, 1517, 1621; natomiast termin „anamneza” w numerach: 1103, 1106, 1354, 1362.

mentu. Nie ma potrzeby analizować wszystkich tych miejsc Katechizmu, lecz wystarczy skoncentrować się na fragmencie zatytułowanym *Pamiętka ofiary Chrystusa i Jego Ciała, Kościoła*, gdzie w jednym bloku (KKK 1362–1366) zaprezentowano szczegółowo naukę o Eucharystii jako pamiętce. Najpierw Katechizm wyjaśnia, że Eucharystia, będąc pamiętką Paschy Chrystusa, jest „aktualizacją i ofiarowaniem sakramentalnym Jego jedynej Ofiary w liturgii Kościoła”, co w modlitwach eucharystycznych wyraża „modlitwa nazywana *anamnezą* lub pamiętką” (1362, por. 1103, 1341, 1354, 1357). Następnie mamy odniesienie do starotestamentalnego rozumienia pamiętki na przykładzie obchodu Paschy żydowskiej, przy czym w tej celebracji liturgicznej wspomniane wydarzenia zbawcze stają się tylko „w pewien sposób (*quodammodo*)²¹ obecne i aktualne” (1363). „W Nowym Testamencie pamiętka otrzymuje nowe znaczenie. Gdy Kościół celebruje Eucharystię, wspomina Paschę Chrystusa, a ona zostaje uobecniona (*praesens fit*). Ofiara, którą Chrystus złożył raz na zawsze na krzyżu, pozostaje zawsze aktualna” (1364). Stąd płynie wniosek, że „ponieważ Eucharystia jest pamiętką Paschy Chrystusa, jest ona także ofiarą” (1365, por. 1099) lub, inaczej mówiąc, „Eucharystia jest więc Ofiarą, ponieważ (*repraesentat*) *u-obecnia* (czyni obecną) Ofiarę Krzyża, jest jej pamiętką (*memoriale*) i udziela (*applicat*) jej owoców” (1366). Takie spojrzenie w nowym świetle stawia naukę Soboru Trydenckiego o jedności Ofiary Chrystusa i ofiary Eucharystii (1367), do której odwołuje się i którą potwierdza Katechizm, ponieważ fundamentalne dla trydenckiego nauczania o ofierze eucharystycznej pojęcie „*repraesentare*” widziane jest tu jednoznacznie w jego mocnym znaczeniu jako uobecnienie i w jedności z biblijnym rozumieniem pamiętki²². Widzimy zatem, że pojęcie pamiętki znalazło w nauczaniu Katechizmu pełne obywatelstwo i stało się kluczowym terminem teologicznym, wyjaśniającym uobecnienie jedynej Ofiary Chrystusa w ofierze eucharystycznej przy zachowaniu ciągłości Tradycji.

Tę naukę zawartą w Katechizmie o roli biblijnej kategorii pamiętki w teologii Eucharystii jako ofiary Jan Paweł II przedstawił *expressis verbis*, w sposób najpełniejszy w okresie pełnienia swego pontyfikatu, w katechezie środowiej z 4 października 2000 r.²³ Już na samym początku podkreślił tu rangę pojęcia pamiętki zakorzenionego w Biblii: „Pośród różnych aspektów Eucharystii

²¹ Wszystkie odniesienia do typicznego tekstu łacińskiego Katechizmu za: „Santa Sede”, https://www.vatican.va/latin/latin_catechism.html [dostęp: 12 maja 2025 r.].

²² Por. G. Strzelczyk, *Sakrament Eucharystii*, dz. cyt., s. 370.

²³ Jan Paweł II, *Eucharystia jako pamiętka „mirabilia Dei”*. Katecheza z 4 października 2000 r., „L'Osservatore Romano” (ed. polska) 2001, nr 3, s. 28–29.

wyróżnia się szczególnie aspekt «pamiętki», wiążący się z niezmiernie ważnym tematem biblijnym²⁴. Następnie przedstawił panoramiczny przekrój tekstów starotestamentowych ukazujących znaczenie pamiętki-*zikkaron* dla przeżywania wiary przez lud Starego Przymierza, gdzie ona „nie jest tylko wspomnianiem wydarzeń z przeszłości, lecz głoszeniem cudów, jakich Bóg dokonał dla ludzi”, które stale uobecniają się w liturgicznej celebracji tych wydarzeń zbawczych²⁵. Szczególnie „liturgia paschalna Wyjścia była w najwyższym stopniu «pamiętką» dzieł Bożych dokonanych w dziejach: za każdym razem, kiedy naród izraelski celebrował Paschę, Bóg ofiarowywał mu rzeczywisty dar wolności i zbawienia”²⁶. Ten starotestamentowy wzorzec, jak pisze dalej:

[...] stanowi również centrum Eucharystii, która jest w najwyższym stopniu „pamiętką” chrześcijańskiej Paschy. „Anamneza”, co znaczy akt wspomnienia, stanowi serce celebracji: Ofiara Chrystusa, jedyne w swoim rodzaju wydarzenie, dokonane *efápaks*, to znaczy „raz na zawsze” (Hbr 7, 27; 9, 12.26; 10, 12), wypełnia swą zbawczą obecnością czas i przestrzeń ludzkich dziejów²⁷.

Te dwa zdania to niezwykła synteza tego, czym dla Eucharystii jest biblijna kategoria pamiętki i jej liturgiczna realizacja – anamneza. Dalej papież wskazał na trzy wymiary mieszczące się w zastosowaniu kategorii pamiętki do Eucharystii: „Eucharystia jest pamiętką śmierci Chrystusa, lecz uobecnia również Jego Ofiarę i antycypuje jego chwalebne przyjście”²⁸. W końcu podkreślił związek tak rozumianego „wspominania” z działaniem Ducha Świętego: „Owa pamięć, budząca i ożywiająca wiarę, jest dziełem Ducha Świętego”²⁹. Podsumowu-

²⁴ Tamże, nr 1, s. 28.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, nr 2, s. 28.

²⁷ Tamże, nr 3, s. 28.

²⁸ Tamże. Ważnym uzupełnieniem oddającym tu pełniejszy sens jest zdanie poprzedzające: „Przeszłość «Ciała wydanego za nas» na krzyżu żyje w chwili obecnej i, jak stwierdza św. Paweł, otwiera się na przyszłość ostatecznego odkupienia: «Ileż bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie» (1 Kor 11, 26)”.

²⁹ Tamże, nr 4, s. 28. Warto zauważyć, że tekst angielski nie używa tu wyrazu „wspominanie” czy „pamięć”, ale „*memorial*”, który oznacza w kontekście liturgicznym pamiętkę – zob. „Santa Sede”, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/2000/documents/hf_jp-ii_aud_20001004.html [dostęp: 12 maja 2025 r.]. Związek działania Ducha Świętego z ofiarą Chrystusa papież ukazał szerzej już wcześniej w: Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et vivificantem* (18 maja 1986 r.), nr nr 40–41. Na temat związku anamnezy z epiklezą por. G. Strzelczyk, *Sakrament Eucharystii*, dz. cyt., s. 373–374. Zob. szerzej nt. działania Ducha Świętego w liturgii w imponującej monografii M. Błaza, *Kościół w stanie epiklezy*, Kraków 2018; w odniesieniu do nauczania Jana Pawła II, tamże, s. 444–445. Por. W.P. Dziedzina, *Eucharystia w nauczaniu Świętego Jana Pawła II*, „Nurt SVD” 2020, t. 148, nr 2, s. 295, 290–301.

jąc analizę tej katechezy papieskiej, widzimy jak po raz pierwszy Jan Paweł II niezwykle dowartościował biblijną kategorię pamiątki, prezentując wszystkie najważniejsze punkty jej teologii w sposób kompleksowy, a jednocześnie niezmiernie głęboki w odniesieniu do nauki o ofierze eucharystycznej.

3. ENCYKLIKA *ECCLESIA DE EUCHARISTIA* (2003 R.)

Najważniejszym dokumentem doktrynalnym Jana Pawła II, poświęconym wyłącznie Eucharystii jest jego ostatnia Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*³⁰. Już sam tytuł wskazuje, że temat ten został tu wyraźnie wpisany w kontekst eklezjologiczny, co jest jej istotnym *novum*³¹. Papież umiejscawia swoje zawarte tutaj nauczanie w ciągu Tradycji³², poczynsz od dekretów Soboru Trydenckiego, przez co chce niejako zintegrować reformę *Vaticanum II*, tak aby ta encyklika przyczyniła się „w skuteczny sposób do rozproszenia ceni wątpliwości doktrynalnych i zaniechania niedopuszczalnych praktyk” (EE 10), jakie pojawiły się w trakcie wprowadzania zmian w liturgii posoborowej. Między innymi zauważa on, że zdarza się, iż Eucharystia zostaje „ogłocona z jej wymiaru ofiarniczego, jest przeżywana w sposób nie wykraczający poza sens i znaczenie zwykłego braterskiego spotkania” (EE 10). Dlatego też w rozdziale pierwszym encykliki (nr nr 11–20), który – jako wprowadzający – jest zasadniczo krótkim wykładem teologii Eucharystii, koncentruje się zwłaszcza na jej ofiarniczym wymiarze.

Już od początku podkreśla, że Eucharystia jest nie tylko przywoływaniem wydarzenia jej ustanowienia na ostatniej wieczerzy, lecz sakramentalnym uobecnieniem Ofiary Chrystusa³³ i wiąże to stwierdzenie wyraźnie z pojęciem pamiątki: „Gdy Kościół sprawuje Eucharystię, pamiątkę Śmierci i Zmartwychwstania swojego Pana, to centralne wydarzenie zbawienia staje się obecne i dokonuje się dzieło naszego Odkupienia” (EE 11), oraz także, cytując KKK 1382: „Msza święta jest równocześnie i nierozdzielnie pamiątką ofiarną, w której przedłuża się Ofiara Krzyża” (EE 12). I dalej mamy jeszcze wyraźniejsze stwierdzenie uobecnienia ofiary:

³⁰ Por. M. Kahle, „*Ecclesia de Eucharistia*” – wizja Jana Pawła II, tłum. A.A. Napiórkowski, w: *Wspólnota eucharystyczna*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków 2022, s. 121.

³¹ Zob. szerzej tamże, s. 130–135.

³² Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (17 kwietnia 2003 r.) [dalej: EE], nr 9.

³³ EE 11. Zob. też tamże: „Jezus złożył ją [ofiary] i wrócił do Ojca dopiero wtedy, gdy zostawił nam środek umożliwiający uczestnictwo w niej, tak jakbyśmy byli w niej obecni”.

Kościół żyje nieustannie odkupieńczą ofiarą i zbliża się do niej nie tylko przez pełne wiary wspomnienie, ale też poprzez aktualne uczestnictwo, ponieważ „ofiara ta wciąż się uobecnia”, trwając sakramentalnie w każdej wspólnocie, która ją sprawuje przez ręce konsekrowanego szafarza. W ten sposób Eucharystia umożliwia ludziom współczesnym dostąpienie pojednania, które Chrystus uzyskał raz na zawsze dla ludzkości wszystkich czasów. W rzeczywistości: „Ofiara Chrystusa i ofiara eucharystyczna są jedną ofiarą” (KKK 1367)³⁴.

Należy zauważyć, że Jan Paweł II w swojej argumentacji odwołuje się tutaj do fundamentalnego świadectwa patrystycznego, wręcz najbardziej klasycznego tekstu na temat pamiętki, jaki znajdujemy u Jana Chryzostoma (*In Hebr. hom. 17, 3*). Warto tu go w całości przytoczyć ze względu na jego rangę, gdyż przez kategorię pamiętki-*anamnesis* tłumaczy, tak mocno podkreśloną w Liście do Hebrajczyków, jedyność – niepowtarzalność (gr. *efapaks*) ofiary Nowego Przymierza i jej relację do liturgii eucharystycznej. Jedyna Ofiara Chrystusa jest ofiarą składaną w każdej celebracji eucharystycznej na zasadzie pamiętki z mocy ustanowienia Jezusa, tym samym ofiara eucharystyczna jest uobecnieniem Ofiary Krzyża:

Czyż my nie składamy codziennie ofiary? Tak, składamy, ale sprawując pamiętkę Jego męki – jest ona jedna i nie ma wielu ofiar. Jak może być ona jedna, a nie ma wielu ofiar? Ponieważ została złożona raz jeden jak owa w Świętym Świętych (Hbr 9, 12). Jest ona figurą tamtej, a ta owej: składamy bowiem w ofierze Tego samego, a nie składamy dziś innego, a jutro znowu kogo innego, ale zawsze jest On ten sam. I dlatego jest jedna ofiara. Powiedzmy jednak: skoro składany jest w tylu miejscach, to znaczy, że jest wielu Chrystusów? Żadną miarą, ale wszędzie jest jeden Chrystus: cały tu i cały tam, ale jest jedno ciało. Tak więc wszędzie składane jest jedno ciało, a nie liczne ciała, tak też jest jedyna ofiara. Nasz wielki Kapłan jest tym, który złożył za nas ofiarę oczyszczającą. Tę samą ofiarę składamy i dziś – ofiarę wprawdzie złożoną, ale nie spożytą. A wszystko to dzieje się na wspomnienie tego, co miało niegdyś miejsce. „To bowiem czyńcie” – mówi – „na moją pamiętkę”. Nie składamy innej ofiary od tej, którą złożył wtedy arcykapłan, ale składamy zawsze tę samą, lub raczej sprawujemy wspomnienie (*anamnesis*) ofiary³⁵.

Kluczowe w kontekście naszego zagadnienia wydaje się stwierdzenie, które rozwiewa wszelkie wątpliwości, jakie rodził zapis w liście *Dominicae cenae*, gdyż jednoznacznie określa, o czym jedynie możemy mówić w liturgii, że jest powtarzane czy ponawiane:

³⁴ EE 12.

³⁵ PG 63, 131 – tekst polski: *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii*, wybór i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1987, s. 20.

Msza św. uobecnia Ofiarę Krzyża, nie powiększa jej, niczego jej nie dodaje ani jej nie mnoży. To, co się powtarza to sprawowanie *memoriale*, „ukazanie pamiątki” (*memorialis demonstratio*), przez co jedyna i ostateczna odkupieńcza Ofiara Chrystusa zawsze uobecnia się w czasie³⁶.

Wydany rok później, z racji Roku Eucharystii, List apostolski *Mane nobiscum Domine*, który można nazwać „eucharystycznym testamentem” Jana Pawła II, potwierdza tę zależność pomiędzy ofiarniczym wymiarem Eucharystii a pojęciem pamiątki, jednak takimi słowami, które nie są już tak precyzyjne, jak powyższy tekst z encykliki, głównie przez określenie „przedkłada na nowo”:

Nie można jednak zapominać, że uczta eucharystyczna ma też i przede wszystkim wymiar ofiarniczy. W niej Chrystus przedkłada na nowo ofiarę spełnioną raz na zawsze na Golgocie. Choć jest w niej obecny jako zmartwychwstały, nosi znaki swej męki, której „pamiątką” jest każda Msza św.³⁷

PODSUMOWANIE

Reasumując dokonaną analizę tekstów magisterialnych Jana Pawła II, możemy stwierdzić, że temat Eucharystii był stale istotny w jego nauczaniu papieskim, ale jednocześnie to jego nauczanie ewoluowało w ciągu 27 lat pontyfikatu. Nastąpiła tutaj wyraźnie recepcja osiągnięć współczesnej teologii Eucharystii, będąca jednocześnie ich integracją z żywą Tradycją Kościoła. W gruncie rzeczy mamy tu do czynienia z powrotem do myślenia biblijnego rozwiniętego w tradycji patrystycznej, co stale zachowywał chrześcijański Wschód. To bez wątpienia również wymiar ekumeniczny tego obszaru nauczania Jana Pawła II, co miało swoje znaczenie w międzykościelnych dialogach teologicznych. Zwłaszcza encyklika *Ecclesia de Eucharistia* pozostaje wciąż aktualnym dziedzictwem tego Papieża, gdyż poza adhortacją Benedykta XVI *Sacramentum Caritatis* (2007 r.) – stanowiącą w istocie jej przedłużenie, nie mamy do tej pory w Kościele równie ważnego rangą dokumentu na ten temat.

Próbując głębiej spojrzeć na przedstawioną w tym tekście analizę, można pokusić się o twierdzenie, że mamy tutaj w warstwie teologicznej do czynienia z fundamentalną zmianą paradygmatyczną w podejściu do rozumienia Eucharystii jako ofiary. Otóż następuje w tych tekstach, śladem współczesnej teolo-

³⁶ EE 12. Por. L. Feingold, *The Eucharist*, dz. cyt., s. 363–364, gdzie autor podkreśla, że wypowiedź ta podsumowuje i zamyka dyskusję na temat natury ofiary eucharystycznej prowadzone od czasów orzeczeń Trydentu.

³⁷ Jan Paweł II, List apostolski *Mane nobiscum Domine* (7 października 2004 r.), nr 15.

gii Eucharystii, przejście od rozumowania teologii potrydenckiej, gdzie ofiara eucharystyczna jest w istocie skutkiem obecności, do myślenia patrystycznego, gdzie anamneza ofiary jest przyczyną obecności eucharystycznej Chrystusa. Inaczej mówiąc, teologia potrydencka wychodziła od konsekracji (obecności) i to była podstawa aktu ofiary w Eucharystii³⁸, a współczesne nauczanie, wzorując się na Ojcach Kościoła (głównie greckich) i odczytując na nowo w tradycji biblijnej termin pamiątka ze słów ustanowienia, koncentruje się na uobecnieniu jedynej ofiary Chrystusa, która skutkuje Jego obecnością eucharystyczną³⁹. To wydaje się rzadko dostrzeganą zasługą Jana Pawła II w obszarze nauczania magisterialnego i ten właśnie element w jego przebogatej spuściźnie artykuł niniejszy chciał wyeksponować w dwudziestą rocznicę jego śmierci.

BIBLIOGRAFIA

- Bianco Sarto P., *Eucharystia*, tłum. K. Chorzewska, Kielce 2022.
- Blaza M., *Kościół w stanie epiklezy*, Kraków 2018.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 2000.
- Bouyer L., *Eucharystia. Teologia i duchowość modlitwy eucharystycznej*, tłum. L. Rutkowska, Lublin 2015.
- Casel O., *Pamiątka Pana w liturgii pierwotnego Kościoła. Główne idee kanonu mszalnego*, tłum. A. Ziemiński, D. Świderski, Kraków 2005.
- Comby J., *L'Eucharistie au XX^e siècle le temps des «renouveaux»*, w: *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, ed. M. Brouard, Paris 2004, s. 291–312.
- Corbon J., *Liturgia ze źródła*, tłum. A. Foltńska, Kraków 2024.
- Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. IV/2: (1511–1870) Lateran V, Trydent, Watykan I, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007.
- Dziedzina W.P., *Eucharystia w nauczaniu Świętego Jana Pawła II*, „Nurt SVD” 2020, t. 148, nr 2, s. 290–301.
- Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii*, wybór i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1987.
- Feingold L., *The Eucharist: Mystery of Presence, Sacrifice, and Communion*, Steubenville (OH) 2018.
- Froniewski J., *Eucharystia jako ofiara w nauczaniu św. Tomasza z Akwinu – próba poszukiwania adekwatnego klucza hermeneutycznego*, w: *Piękna dama Teologia. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Romanowi E. Rogowskiemu*, red. W. Wołyniec, J. Froniewski, Wrocław 2016, s. 231–244.

³⁸ Zob. L. Feingold, *The Eucharist*, dz. cyt., s. 366–367.

³⁹ Por. P. Bianco Sarto, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 73–74.

- Froniewski J., *Ewolucja rozumienia biblijnego pojęcia pamiętki w protestanckiej teologii Eucharystii*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 2016, R. XIII, nr 2, s. 45–62.
- Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et vivificantem* (18 maja 1986 r.).
- Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (17 kwietnia 2003 r.).
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4 marac 1979 r.).
- Jan Paweł II, *Eucharystia jako pamiętka „mirabilia Dei”*. Katecheza z 4 października 2000 r., „L'Osservatore Romano” (ed. polska) 2001, nr 3, s. 28–29.
- Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Fidei depositum* (11 października 1992 r.).
- Jan Paweł II, List apostolski *Dominicae cenae* o tajemnicy i kulcie Eucharystii (24 lutego 1980 r.).
- Jan Paweł II, List apostolski *Mane nobiscum Domine* (7 października 2004 r.).
- Kahle M., „*Ecclesia de Eucharistia*” – wizja Jana Pawła II, tłum. A.A. Napiórkowski, w: *Wspólnota eucharystyczna*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków 2022, s.121–137.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań ²2002.
- Kilmartin E.J., *The Eucharist in the West. History and Theology*, Collegeville (MN) 1998.
- Kowalski M., *Eucharystia jako Wieczerza Pańska (1 Kor 11, 17-34)*, w: *Wspólnota eucharystyczna*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków 2022, s. 35–61.
- Levy I. Ch., *The Eucharist in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, w: *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*, eds. H. Boersma, M. Levering, Oxford 2015, s. 235–248.
- Luther M., *De captivitate Babylonica ecclesiae. Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche. Lateinisch/Deutsch*, übersetzt und hrsg. H.-H. Tiemann, Stuttgart 2016.
- O'Connor J.T., *The Hidden Manna. A Theology of the Eucharist*, San Francisco ²2005.
- Paweł VI, Encyklika *Mysterium fidei* (3 września 1965 r.).
- Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2008.
- Strzelczyk G., *Sakrament Eucharystii*, w: *Znaki tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R.J. Woźniak, Kraków 2018, s. 347–387.

EVOLUTION OF THE TEACHING ON THE EUCHARISTIC SACRIFICE IN MAGISTERIAL PRONOUNCEMENTS OF POPE JOHN PAUL II

Summary

The 20th anniversary of John Paul II's death is an opportunity for renewed reflection on his teaching and evaluation of his legacy from a certain distance in time, which allows us to see the elements that have become the Church's lasting heritage. This article stops at a narrow slice of his legacy, concerning the issue of the sacrificial dimension of the Eucharist. An analysis of John Paul II's texts pertaining to this subject, covering the

entire, very long pontificate of this Pope, shows that there has been a clear evolution of his views in this regard, concerning the sphere of the theological interpretation of the sacrificial dimension of the Mass itself. It involves the reception of 20th-century discoveries in the theology of the Eucharist having their source in biblical and patristic studies, which in magisterial terms have been crucially exposed in the *Catechism of the Catholic Church*, which is one of the monumental achievements of this pontificate.

Keywords: John Paul II, Eucharist, mass as sacrifice, anamnesis, memorial-*zikkaron*

NOTA O AUTORZE

Ks. dr hab. Jacek FRONIEWSKI – teolog. Absolwent Uniwersytetu Wrocławskiego (studia z zakresu geografii społeczno-ekonomicznej) oraz Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, gdzie się również doktoryzował. W latach 2011–2014 studiował teologię ekumeniczną w Paderborn (Niemcy). Obecnie pracownik naukowo-dydaktyczny oraz kierownik Katedry Eklezjologii i Sakramentologii na PWT we Wrocławiu. Wyniki swoich dotychczasowych badań zawarł w licznych studiach i artykułach głównie z zakresu sakramentologii i ekumenizmu oraz w dwóch monografiach naukowych. Od 2017 r. pełni urząd kanclerza Kurii Metropolitalnej Wrocławskiej, a od roku 2024 również wikariusza generalnego Archidiecezji Wrocławskiej.

COMMERCIIUM PERSONARUM. PROPOZYCJA NOWEGO SPOJRZENIA NA MAŁŻEŃSTWO W ŚWIELE MYŚLI IMMANUELA KANTA I JANA PAWŁA II

ABSTRAKT

Artykuł stanowi porównawczą analizę rozumienia instytucji małżeństwa w ujęciu Immanuela Kanta i Jana Pawła II, odpowiednio koncentrując się na dwóch kluczowych tu pojęciach: *commercium sexuelle* oraz *communio personarum*. W pierwszej części omówiono Kantowskie rozumienie małżeństwa jako *commercium sexuelle*, czyli naturalną wspólnotę płci, ukształtowaną według zasad rozumu i opartą na wzajemnym oddziaływaniu małżonków. Filozof z Królewca postrzegał małżeństwo przede wszystkim jako dynamiczną relację opartą na wymianie (zarówno cielesnej, jak i społecznej) pomiędzy dwojgiem równorzędnych osób. Druga część poświęcona została analizie Jana Pawła II, który w swojej teologii ciała oraz dokumentach papieskich określa małżeństwo mianem *communio personarum*, czyli rozumiejąc je jako głęboką wspólnotę życia i miłości, zakorzenioną w chrześcijańskim pojmowaniu osoby jako daru dla drugiego człowieka. Papież położył też nacisk na duchowy wymiar małżeństwa, ukazując je jako sakramentalną rzeczywistość odwzorowującą „komunię osób” Trójcy Świętej. W dalszej części artykułu dokonano zestawienia obu perspektyw, wskazując zarówno na zbieżności – takie jak pojmowanie małżeństwa jako trwałą wspólnotę osób – jak i fundamentalne różnice wynikające z odmiennego punktu wyjścia: świeckiego ujęcia Kanta i teologicznego podejścia Jana Pawła II. Autor proponuje również nowe spojrzenie na małżeństwo jako *commercium personarum*, czyli dynamiczną wspólnotę osób, która łączy elementy interakcji i wzajemnego daru, integrując filozoficzne i teologiczne wątki obu myślicieli.

Słowa kluczowe: Immanuel Kant, Jan Paweł II, *commercium sexuelle*, *communio personarum*, wspólnota dynamiczna, osoba ludzka, „małżeństwo”

WPROWADZENIE

12 lutego 2024 r. minęło 220 lat od śmierci Immanuela Kanta, a 22 kwietnia tego samego roku przypadła 300. rocznica urodzin filozofa z Królewca. Rocznice te były dobrymi tytułami do tego, aby ponownie zreflektować dokonania Kanta, co też w środowiskach naukowych nimi się zajmującymi w ostatnich miesiącach uczyniono, organizując wiele konferencji, sympozjów, seminariów itp. Ponadto w 2022 r. minęło 225 lat od opublikowania przez Kanta *Metafizyki moralności*. Filozof podjął się tu analizy wielu szczegółowych zagadnień. Wśród nich jednym z najrzadziej dotąd podejmowanych w istniejącej literaturze na temat filozofii Kanta jest pojęcie „małżeństwa”, które – zdaniem Kanta – oznacza *commercium sexuelle* (wspólnotę płci / wspólnotę seksualną) realizującą się zgodnie z normami rozumu w sposób naturalny pomiędzy dwiema osobami płci przeciwnej¹. W obliczu ogromu opracowań na temat filozofii Kanta, dotychczasowy dorobek, w którym skomentowane zostało jego rozumienie „małżeństwa”, względnie też podjęte zostały zagadnienia pokrewne, jak np. kwestie rodziny, współżycia seksualnego, wychowania dzieci itp., jest iście znikomy². Już

¹ I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, w: *Gesammelte Schriften Immanuel Kants*, B. 6, Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, De Gruyter 1968, s. 277.

² Przykład wybranej literatury na temat Kanta pojęcia „małżeństwa” i tematów pokrewnych: F. Bouterwek, *Rezension von Kants Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre*, Akademie-Ausgabe von Kants Schriften, B. 20, s. 445–453; *Rezension zu Erläuternde Anmerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre*, „Göttingische Anzeigen” 1799, s. 1197–1200; R. Brandt, *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant*, Stuttgart 1974, s. 199–200; R. Brandt, *Kants Ehe- und Kindesrecht*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 2004, Nr 52, H. 2, s. 199–219; R. Brandt, *Kants Eherecht*, w: *Sexualität, Recht, Leben: die Entstehung eines Dispositivus um 1800*, hrsg. M. Bergengruen, J.F. Lehmann i H. Thüning, München 2005, s. 113–131; G. Buchda, *Das Privatrecht Immanuel Kants*, Jena 1929, s. 69–70; S. Byrd, *Kant's Theory of Contract*, „The Southern Journal of Philosophy” 1997, Nr 36 (Supplement), s. 131, 143; F. di Donato, *Nei limiti della ragione. Il problema della famiglia in Kant*, Pisa 2004; J. Ebbinghaus, *Über den Grund der Notwendigkeit der Ehe*, w: J. Ebbinghaus, *Gesammelte Schriften*, B. 1, Bonn 1986, s. 47–94; C.A. Emge, *Das Eherecht Immanuel Kants. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtswissenschaft*, „Kant-Studien” 1924, Nr 29, s. 243–279; G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main 1986, § 75, § 161 Zusatz, § 163 Anm; K.E. Heinz, *Der Ehebegriff bei Kant und Hegel*, „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy” 1993, Nr 79, H. 2, s. 216–227; B. Herman, *Ob es sich lohnen könnte, über Kants Auffassungen von Sexualität und Ehe nachzudenken?*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 1995, Nr 43, H. 6, s. 967–988; S. Holtman, *Familie*, tłum. J.P. Strepp, w: *Kant-Lexikon*, B. 1, Hrsg. von M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin, Berlin–Boston 2015, s. 599–600; A. Horn, *Immanuel Kants ethisch-rechtliche Eheauffassung. Eine Rechtfertigung seines Eherechts*, Würzburg 1991; W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin–New York 1984, s. 193–196; P. König, *Episodischer Abschnitt*, w: *Im-*

sama stosunkowo niewielka ilość istniejących obecnie analiz spojrzenia Kanta na „małżeństwo” skłania do tego, aby ten dorobek wzbogacać, co też autor niniejszego opracowania konsekwentnie od kilku już lat czyni³.

Inspiracją w poszukiwaniu perspektywy, z jakiej na Kanta rozumienie „małżeństwa” warto by jeszcze spojrzeć, są przypadające również w tych latach rocznice związane z twórczością innego myśliciela, którego dokonań w ramach refleksji nad „małżeństwem” nie sposób przecenić. Chodzi tu o papieża Jana Pawła II, jako że 22 listopada 2021 r. minęło 40 lat od ogłoszenia przez niego posynodalnej adhortacji *Familiaris consortio* o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym. W dokumencie tym określił „małżeństwo” mianem głębokiej wspólnoty życia i miłości⁴. Z kolei 2 lutego 2024 r. minęło 30 lat od wystosowania przez Papieża Listu do rodzin *Gratissimam sane*. List ten napisał z okazji obchodzonego w 1994 r. Międzynarodowego Roku Rodziny, który został ogłoszony przez ONZ. W dokumencie tym Papież stwierdził m.in., że katolickie rozumienie „małżeństwa” najlepiej oddaje określenie *communio personarum*⁵. I chociaż *communio personarum* było odnoszone do wspólnoty małżeńskiej w oficjalnych wypowiedziach Kościoła katolickiego jeszcze przed

manuel Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, hrsg. O. Höffe, Berlin 1999, s. 141–145; F. Kuhne, *Kants Schwierigkeiten mit der Ehe. Anmerkungen zum Verhältnis von Autonomie und Heteronomie*, w: *Kant und die Berliner Aufklärung, Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, B. 4, hrsg. G. Volker, Berlin 2001, s. 189–195; F. Kuster, *Verdinglichung und Menschenwürde. Kants Eherecht und das Recht der häuslichen Gemeinschaft*, „Kant-Studien” 2011, Nr 102, H. 3, s. 335–349; B. Ludwig, *Kants Rechtslehre*, Hamburg 2005, s. 137–148; K. Mosser, *Kant and Feminism*, „Kant-Studien” 1999, Nr 90, s. 322–353; H. Oberer, *Sittengesetz und Rechtsgesetze a priori*, w: *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, B. 3, hrsg. H. Oberer, Würzburg 1997, s. 188–189; P. Rinne, *Kant on Love*, Berlin–Boston 2018, s. 16–17, 57–83, 167–173; *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, ed. R.M. Schott, Pennsylvania State Press 1997; K. Steigleder, *Kants Moralphilosophie: Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*, Stuttgart 2002, s. 189–197; E. Swoboda, *Kant und das Zivilrecht*, „Kant-Studien” 1943, Nr 43, s. 382–383; K. Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Wiesbaden 2003, s. 190–192.

³ Zob. np. Z. Kieliszek, *Relacje rodzinne Immanuela Kanta*, „Forum Teologiczne” 2021, nr 22, s. 31–50; tenże, *Interpretacje Kanta rozumienia „rodziny” jako wspólnoty domowej*, „Studia Warmińskie” 2022, nr 59, s. 25–52; tenże, *Potential of Immanuel Kant’s philosophy in the context of the Encyclical Amoris Laetitia of Pope Francis*, „Logos (Lithuania)” 2023, nr 117, s. 36–45; tenże, *„Marriage” in the light of the thought of Immanuel Kant and John Paul II: Commercium sexuelle or communio personarum*, „Ekklesiastikos Pharos” 2024, Vol. 105, Issue 5, s. 1–10; tenże, *The Concept of Fatherhood in Kant’s Philosophy and its Current Potential*, „Logos (Lithuania)” 2024, nr 121, s. 6–27.

⁴ Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja *Familiaris consortio* (22 listopada 1981 r.), nr 17.

⁵ Tenże, List do rodzin *Gratissimam sane* (2 lutego 1994 r.), nr 7.

pontyfikatem Jana Pawła II⁶, to jednak dopiero polski Papież w swoim nauczaniu rozwinął i pogłębił rozumienie *communio personarum*, a w tym aspekcie szczególnie istotne są właśnie dokumenty *Familiaris consortio* i *Gratissimam sane*. Należy też pamiętać, że w swoim nauczaniu na temat „małżeństwa” Jan Paweł II rozwinął myśl, którą wyraził znacznie wcześniej, tzn. jeszcze jako Karol Wojtyła, m.in. w dziełach *Miłość i odpowiedzialność* oraz *Osoba i czyn*, a także innych „przedpapieskich” tekstach.

Wskazane wyżej rocznice wydają się być dobrym motywem do tego, aby dokonać porównania Kanta rozumienia „małżeństwa” jako *commercium sexuelle* z zaproponowanym przez Jana Pawła II pojmowaniem „małżeństwa” jako *communio personarum*. Ponadto nie istnieją w dostępnej literaturze analizy porównawcze spojrzenia obu myślicieli na „małżeństwo”, jeśli nie liczyć dość pobieżnych opinii, w których stwierdza się np., że myśl Kanta jest całkowicie sprzeczna z katolickim rozumieniem „małżeństwa”⁷. Owszem, istnieją już opracowania, w których zestawiono wybrane kwestie zaprzatające zarówno Kanta, jak i Jana Pawła II – Wojtyłę, ale wyraźnie brakuje analiz porównawczych rozumień „małżeństwa” wyłaniających się z dorobku obydwu autorów⁸.

Z uwagi na ogrom opracowań, jakie dotychczas poświęcono filozofii Kanta i nauczaniu Jana Pawła II, można się tylko dziwić, że wspomnianego porównania jak dotąd nie przeprowadzono. Usprawiedliwieniem jest tu pewnie fakt, że o ile problematyka małżeńska jest w filozofii Kanta całkowicie marginalna, o tyle nauczanie Jana Pawła II na temat małżeństwa przynależy do samego rdzenia papieskiej spuścizny⁹. Ponadto Kant z wiadomych przyczyn nie mógł pro-

⁶ Zob. np. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes o Kościele w świecie współczesnym* (7 grudnia 1965 r.), nr nr 47–52; Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae* (25 lipca 1968 r.), nr 8.

⁷ Zob. np. T. Guz, *Subiektywistyczne pojęcie małżeństwa i rodziny według Immanuela Kanta*, cz. 1–4, „Nasz Dziennik” 2015, nr nr 142, 148, 154, 160.

⁸ Zob. np. E. Struzik, *Problem transcendencji i integracji osoby w Karola Wojtyły/Jana Pawła II antropologii adekwatnej*, w: *Filozofia Kanta i jej recepcja*, red. D. Bęben i A.J. Noras, Katowice 2011, s. 229–245; Z. Waleszczuk, *Wolność osoby ludzkiej w ujęciu Karola Wojtyły i Immanuela Kanta*, Wrocław 2014. Istnieją też opracowania, w których zwraca się uwagę na to, że Kant był jednym z myślicieli, którzy zainspirowali Wojtyłę do wypracowania własnej, personalistycznej wizji człowieka, zob. np. J. Kupczak, *W stronę wolności*, Kraków 1999, s. 37–39; A. Guggenheim, *Pour un nouvel humanisme. Essai sur la philosophie de Jean-Paul II*, Paris 2011, s. 203–205; A. Półtawski, *Filozoficzna droga Karola Wojtyły*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2013, nr XLI, z. 1, s. 6–7.

⁹ Nie dziwi więc, że literatura na temat Jana Pawła II rozumienia „małżeństwa” jest przegromna i trudna do ogarnięcia. Zob. np. R. Hogan, J.M. Levoir, *Covenant of Love: Pope John Paul II on Sexuality, Marriage, and Family in the Modern World*, Ignatius Press 1992; A. Pastwa,

wadzić polemiki z Janem Pawłem II. Tworzył przecież dwa stulecia wcześniej, co oznacza, że badaczy swej filozofii Kant nie mógł być sam „naprowadzić” na to, aby spróbowali ją przeanalizować w porównaniu z myślą Papieża. Z kolei Jan Paweł II w swoim papieskim nauczaniu na temat małżeństwa do Kantowskiego rozumienia „małżeństwa” ani razu się nie odniósł, a w swej twórczości jeszcze sprzed papieskiego okresu Karol Wojtyła owszem filozofa z Królewca czasem przywoływał (bezpośrednio lub pośrednio), ale nigdy nie uczynił tego w kontekście Kantowskiego pojmowania „małżeństwa”¹⁰. Z tych też pewnie powodów badacze dotąd nie zainteresowali się ani wnikliwszym porównaniem myśli obydwu autorów na temat „małżeństwa”, ani też w konsekwencji nie zastanawiali się, jaka z dokonania takiego zestawienia może wypłynąć korzyść odnośnie sposobu pojmowania „małżeństwa”. A zauważmy, że dyskusje nad tym, jak „małżeństwo” rozumieć, są obecnie żywo prowadzone¹¹.

Porównania Kanta i Jana Pawła II rozumienia „małżeństwa” dokonamy według następującego planu. Najpierw zostanie rozwinięte Kanta spojrzenie na „małżeństwo” jako *commercium sexuelle*, a następnie scharakteryzowane Jana Pawła II rozumienie „małżeństwa” jako *communio personarum*. W kolejnym punkcie pokażemy podobieństwa i różnice obydwu spojrzeń na „małżeństwo”. Wreszcie wskażemy słabe i mocne strony obydwu pojęć „małżeństwa”, a także na tej bazie zostanie wysunięta propozycja jeszcze innego pojmowania „małżeństwa”.

Istotne elementy małżeństwa. W nurcie odnowy personalistycznej, Katowice 2007; tenże, *Przymierze miłości małżeńskiej*. Jana Pawła II idea małżeństwa kanonicznego, Katowice 2009; M.M. Schumacher, *A Plea for the Traditional Family: Situating Marriage within John Paul II's Realist, or Personalist, Perspective of Human Freedom*, „The Linacre Quarterly” 2014, Vol. 81, Issue 4 (November), s. 314–342.

¹⁰ Wojtyła parę razy wspomina Kanta m.in. w *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Lublin 1960. Czyni to w kontekście znaczenia formuły imperatywu kategorycznego (s. 18), postrzega filozofa jako zdecydowanego przeciwnika utilitaryzmu (s. 26), uważa też Kanta za zdecydowanego etycznego rygorystę (s. 262). W kilku swoich publikacjach zwraca również uwagę na to, że etyka Kanta ma charakter nazbyt formalistyczny. Zob. np. K. Wojtyła, *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*, „Roczniki Filozoficzne” 1955–1957, nr 5, z. 3, s. 113–140; tenże, *W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 1955–1957, nr 5, z. 4, s. 303–317; tenże, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce. Na tle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume'a i Kanta*, „Roczniki Filozoficzne” 1958, nr 6, z. 2, s. 13–31.

¹¹ Zob. np. A. Varga, G.L. Budinaite, *New Marriage Trends: The Contemporary Marriage*, „Human systems” 2015, Vol. 26, Issue 2, s. 205–221; M. Składanowski, *Spór o małżeństwo w Kościele katolickim. Próby reinterpretacji tradycyjnych sformułowań doktrynalnych w dyskusji wokół zgromadzeń Synodu Biskupów poświęconych rodzinie*, „Studia Religioznawcze” 2016, nr 49, z. 2, s. 133–143; F. Maillolchon, *From tradition to personalization: Changing marriage norms in France since the 1960s*, tłum. C. Dutreuilh, „Population” 2019, Vol. 74, Issue 1–2, s. 41–70.

1. IMMANUELA KANTA ROZUMIENIE „MAŁŻEŃSTWA”

Jak już wspomniano, swoje rozumienie „małżeństwa” Kant przedstawił w *Metafizyce moralności*. W innych pismach Kanta, m.in. w *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, gdzie filozof podjął refleksję m.in. nad ludzką płciowością, również można odnaleźć uwagi powiązane z problematyką życia małżeńskiego¹². Ale to *Metafizyka moralności* jest pod tym względem kluczowym dziełem filozofa, bo właśnie tu Kant zdefiniował „małżeństwo” jako dokonującą się zgodnie z obowiązującymi normami rozumu naturalną wspólnotę dwojga osób różnej płci (*commercium sexuelle*), której celem jest dożywotnie i wzajemne posiadanie przez nie swoich własności płciowych¹³. Kantowska definicja „małżeństwa” ze względu na swoją logiczną budowę ma postać definicji równościowej klasycznej, gdyż filozof, określając w niej „małżeństwo”, podał rodzaj gatunkowy (*genus*), do którego małżeństwo przynależy i jednocześnie wskazał jego różnicę gatunkową (*differentia specifica*). W Kanta określeniu „małżeństwa” pojęcie *commercium* wskazuje na rodzaj gatunkowy (*genus*) małżeństwa. Można na tej podstawie powiedzieć, że Kant uznał, iż małżeństwo należy przede wszystkim do gatunku desygnatów oznaczanych nazwą *commercium*. Natomiast *sexuale* wraz z pozostałymi uściśleniami, w których jest mowa o obowiązujących normach rozumu, o dwóch osobach różnej płci i o celu związku tych dwóch osób, wskazuje na różnicę gatunkową (*differentia specifica*) małżeństwa, tzn. doprecyzowuje, jakiego typu (jakiego rodzaju, o jakiej charakterystyce itp.) *commercium* jest małżeństwo i tym samym odróżnia małżeństwo od innych desygnatów nazwy *commercium*. Tak skonstruowane przez Kanta w *Metafizyce moralności* określenie „małżeństwa” sugeruje, jego zdaniem na małżeństwo należy w pierwszej kolejności spoglądać jako na desygnat nazwy *commercium*, a następnie rozpatrywać je jako coś, co jest charakteryzowane przez określenie *sexuale*, a także jest związkiem dwóch osób różnych płci, który dokonuje się zgodnie z normami rozumu i ma określony cel. Stąd też przyjrzymy się najpierw, w jaki sposób Kant rozumiał pojęcie *commercium*. Dalej zobaczymy, co ten łaciński termin oznaczał w czasach starożytnych. Następnie rozważymy, uwzględniając poczynione ustalenia, co można powiedzieć na temat Kanta spojrzenia na „małżeństwo” jako naturalną wspólnotę płci (*commercium sexuelle*), dokonującą się zgodnie z obowiązującymi normami rozumu itd.

¹² I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, w: *Gesammelte Schriften Immanuel Kants*, B. 7, Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, De Gruyter 1973, s. 303–310.

¹³ Tenże, *Die Metaphysik der Sitten*, dz. cyt., s. 277.

1.1. COMMERCIMUM W FILOZOFII KANTA

W przedstawionej przez Kanta w *Krytyce czystego rozumu* tablicy (wykazie) kategorii pojęcie „wspólnota” (*der Gemeinschaft*) przynależy do kategorii stosunku (relacji)¹⁴. Według Kanta *commercium* oznacza natomiast stosunek (relację, interakcję) pomiędzy przynajmniej dwoma substancjami (całościami bytowymi), które wzajemnie i równocześnie oddziałują na siebie (*Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden*). Pozostawanie poszczególnych substancji ze sobą w stosunku *commercium* jest równoznaczne z tym, że jedna substancja zawiera określenia (właściwości) mające swą podstawę w drugiej, czyli dla każdej z poszczególnych substancji obowiązuje równocześnie, iż przynajmniej jedna z ich właściwości zmienia się wskutek bliskości (wspólności, wspólnoty) innej substancji. *Commercium* oznacza więc – według Kanta – porządkowanie sobie wzajemne rzeczy, a nie ich podporządkowanie. Substancje pozostające w stosunku *commercium* nie określają się więc wzajemnie jednostronnie, jak w jakimś szeregu, ale określają się na przemian i do tego jeszcze równocześnie, jak w agregacie, czyli każda z substancji jest przyczyną określającą pozostałe substancje. Zdaniem Kanta przykładem *commercium* jest ciało, którego poszczególne części równocześnie i na przemian się wzajemnie przyciągają i odpychają¹⁵.

Dalej, Kant, omawiając trzecią z analogii doświadczenia¹⁶, czyli podstawowych zasad określających istnienie zjawisk w czasie, zauważył, że dla możliwości empirycznego zaobserwowania (doświadczenia) pomiędzy określonymi substancjami stosunku *commercium* niezbędne jest – po pierwsze – aby istniały one w jednym i tym samym czasie, tzn. konieczne jest, aby można było je sobie przedstawić jako istniejące równocześnie. Po drugie, muszą również ustawicznie (stałe) poszczególne substancje pozostawać ze sobą pośrednio lub bezpośrednio we wspólnotie dynamicznej. Zdaniem Kanta pod tymi właśnie przede wszystkim dwoma warunkami jest możliwe zaobserwowanie (doświadczenie) czegokolwiek na temat wzajemnego stosunku do siebie określonych przedmiotów (obiektów). Oznacza to także, że współbycie substancji w przestrzeni może być poznane w empirycznym doświadczeniu tylko wówczas, jeśli przyjmie się z góry ich wzajemne oddziaływanie na siebie. Po trzecie zauważył dalej, że dzięki *commercium*, tj. realnej dynamicznej wspólnotie substancji, ich zjawi-

¹⁴ Tenże, *Kritik der reinen Vernunft*, w: *Gesammelte Schriften Immanuel Kants*, B. 3, Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, De Gruyter 1970, A 80 / B 106.

¹⁵ Tamże, B 111–113.

¹⁶ Tamże, A 211–215 / B 256–262.

ska, pozostając od siebie oddzielonymi i jednocześnie łącząc się ze sobą, tworząc empirycznie coś złożonego (*compositum reale*). Po czwarte, takie zaś złożenia stają się możliwe dzięki podstawowym trzem dynamicznym stosunkom, czyli dzięki stosunkowi inherencji, konsekwencji i kompozycji. Przy czym inherencję Kant pojmował jako empiryczne istnienie akcydensu (np. istnienie ruchu jako akcydensu materii)¹⁷, konsekwencję jako konkluzję, czyli nieuchronne powiązanie we wnioskowaniu prawdziwości następstwa (wniosku) z prawdziwością poprzednika (przesłanki)¹⁸, a kompozycję jako empiryczną możliwość całości za pośrednictwem części¹⁹.

Kant w sposób przemyślany wybrał termin „*commercium*” na określenie wzajemnego i równoczesnego oddziaływania na siebie substancji. Zauważył, że niemieckie słowo *Gemeinschaft* (wspólnota) jest dwuznaczne i może oznaczać zarówno *communio*, jak *commercium*. O ile – zdaniem Kanta – *communio* odnosi się do empirycznie ujętej wspólnoty miejsca, czyli wspólnotę oznacza na sposób pasywny (stały, zastygły, nieruchomy), to *commercium* oznacza wspólnotę dynamiczną. A ponieważ – według Kanta – wspólnota miejsca (*communio spatii*) danych rzeczy (obiektów) może być poznana empirycznie tylko dzięki uchwyceniu zachodzenia między nimi wspólnoty dynamicznej, *commercium* nadaje się lepiej na określenie wspólnoty jako trzeciej z analogii doświadczenia. Mówiąc inaczej, Kant zdecydował się na *commercium* jako pojęcie określające oddziaływanie na siebie substancji, gdyż termin ten podkreśla dynamiczny charakter tego oddziaływania²⁰.

Kant rozważył też, czy wspólnota (związek) ciała i duszy podpada pod zakres obowiązywania trzeciej analogii doświadczenia. Ale uznał, że nie podpada, ponieważ wszelkie zmiany w duszy są nie-przestrzenne. Na takim stanowisku Kant stanął w *Krytyce czystego rozumu*, gdzie *commercium* ograniczył li tylko jako opisujące podstawową zasadę poznawania równoczesnych i stałych stosunków pomiędzy substancjami w przestrzeni²¹. Ale, co warto zauważyć, terminem „*commercium*” Kant posługiwał się – wedle relacji Mrągowskiego – podczas wykładów z metafizyki (1782/1783), mówiąc o tym, że termin ten oznacza ścisły związek (*die Verknüpfung*), jaki zachodzi pomiędzy ciałem i duszą. Uważał on, że już samo tylko myślenie (aktywność właściwa duszy) wywiera niewątpliwy

¹⁷ Tamże, A 186–187 / B 229–230.

¹⁸ Tamże, A 303–304 / B 359–360.

¹⁹ Tamże, A 438 / B 466.

²⁰ Tamże, A 213–214 / B 260–261.

²¹ Tamże, A 384–396.

wpływ na ciało. Sądził przy tym, że chociaż *commercium* ciała i duszy bez wątpienia stwierdzamy, to jednak nie sposób tego związku wyjaśnić²².

Zastanawiające jest, że np. w *Kant-Lexikon* omówienie *commercium* w filozofii Kanta ograniczone zostało zasadniczo do treści zawartych w *Krytyce czystego rozumu*²³. Nie zwrócono natomiast uwagi na to, że termin ten pojawia się również w paru istotnych fragmentach *Metafizyki moralności*, tzn. w rozważaniach, w ramach których Kant podjął refleksję nad możliwymi sposobami nabywania przedmiotów zewnętrznych, nad „małżeństwem” oraz prawem obywatelstwa światowego. A tymczasem treści kryjące się w pojęciu *commercium*, jakie Kant wyraził w *Metafizyce moralności*, zawierają w sobie ciekawy potencjał. Na bazie tych treści można chociażby reflektować wskazówki, jakich Kant udzielił odnośnie do możliwości oraz warunków urzeczywistnienia projektu ogólnoswiatowego kosmopolitycznego społeczeństwa, cieszącego się „wiecznym pokojem”²⁴.

We fragmentach *Metafizyki moralności*, gdzie Kant posłużył się terminem *commercium*, filozof określił m.in. „małżeństwo” jako pojęcie odnoszące się do naturalnej *commercium sexuelle* pomiędzy dwoma osobami płci przeciwnej, dokonującej się zgodnie z obowiązującymi normami rozumu²⁵. Natomiast, reflektując, na czym polega prawo obywateli świata (*ius cosmopoliticum*), Kant zauważył, że pierwotne pozostawanie ze sobą wszystkich narodów w stosunku wspólnoty ziemi, nie oznacza ani prawnej wspólnoty posiadania (*communio*), ani tym bardziej użytkowania gruntu czy wspólnej własności związanej z tym gruntem, ale oznacza raczej możliwość fizycznego oddziaływania na siebie (*commercium*) poszczególnych narodów. *Commercium* odnosi się tu do powszechnego stosunku każdego z poszczególnych narodów do wszystkich innych narodów. Natomiast stosunek ten jest związany ze stałą gotowością (otwarcie) na możliwość wchodzenia w interakcję (*Verkehr*) poszczególnych narodów ze sobą. Zgodnie z *ius cosmopoliticum* każdy naród – jak w świetle przemysłów Kanta można powiedzieć – stale ma prawo (tzn. uprawnienie, którego nie można zabronić) wchodzić w interakcję (*commercium*) z innym narodem²⁶.

²² Tenże, *Vorlesungen Wintersemester 1782/1783 Metaphysik Mrongovius*, w: *Gesammelte Schriften Immanuel Kants*, B. 29, Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, De Gruyter 1980, s. 904, 907u.

²³ S. Heßbrüggen-Walter, *Commercium*, w: *Kant-Lexikon*. B. 1, hrsg. M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin, Berlin–Boston 2015, s. 332–334.

²⁴ B. Milstein, *Kantian Cosmopolitanism beyond “eternal Peace”: Commerce, Critique, and the Cosmopolitan Problematic*, „European Journal of Philosophy” 2010, Vol. 21, Issue 1, s. 118–143.

²⁵ I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, dz. cyt., s. 277–278.

²⁶ Tamże, s. 352–353.

Kant terminem *commercium* posłużył się również, przedstawiając podział sposobów nabywania przedmiotów zewnętrznych. Filozof wskazał, że można wyróżnić sposoby nabywania przedmiotów ze względu na materię, formę oraz podstawę prawną. Pojęcie *commercium* Kant wykorzystał w ramach opisywania poszczególnych członów podziału sposobów nabywania rzeczy ze względu na materię. Kant zauważył, że można nabyć m.in. samą inną osobę, tzn. jej stan, ale tylko pod warunkiem, gdy ma się uprawnienie do tego, aby tym stanem rozporządzać, tzn. ma się prawo przeprowadzać z daną osobą operacje o charakterze transakcyjno-handlowym (*das Commercium mit derselben*)²⁷. Takie rozumienie *commercium*, jakie Kant w tym miejscu *Metafizyki moralności* przedstawił, jest zbieżne ze starożytnym znaczeniem tego łacińskiego terminu.

1.2. ROZUMIENIE COMMERCIIUM W STAROŻYTNOSCI

Termin *commercium* pochodzi ze starożytnego rzymskiego porządku prawnego. W starożytnym Rzymie *commercium* było stosowane na oznaczenie uprawnienia do zawierania stosunków handlowych ważnych i prawnie skutecznych w świetle prawa cywilnego. *Commercium* obejmowało więc przede wszystkim prawo do nabywania lub zbywania rzeczy, czyli czynności, które są podstawą handlu. Przedmiotem zaś obrotu handlowego, do którego odnosił się termin *commercium*, były m.in. takie dobra, jak: zboże, wino, warzywa, sery, mięso, miód, ubrania, materiału budowlane, metale, w szczególności złoto i srebro, wyposażenie domostw. *Commercium* w antycznym Rzymie gwarantowało rozwój budownictwa, produkcji odzieży, produkcji rolnej i zwierzęcej, transportu lądowego i morskiego, a przede wszystkim szerokiej gamy usług. *Commercium* wyrażało także przyznane komuś uprawnienie do dokonywania z wykorzystaniem wagi uroczystych czynności handlowych, rodzących skutki prawne, tzn. skutkujące np. tym, że dana rzecz w zamian za określoną kwotę należną za jej wagę (ilość) stawała się czyjąś własnością.

Prawa związane z *commercium* w najdawniejszych okresach starożytnego Rzymu, tzn. w okresie królewskim i republikańskim, przysługiwały wyłącznie rzymskim obywatelom. Dopiero pod koniec republiki uprawnienia te rozszerzono i przyznano je m.in. Latynom i niektórym sprzymierzeńcom Rzymu, na zasadzie klauzuli najwyższego uprzywilejowania w handlu z Rzymianami (*ius commercii*).

Starożytnego rozumienia *commercium* nie można jednak w prosty sposób utożsamiać ze współczesnymi terminami typu „handel” czy „obróć handlowy”.

²⁷ Tamże, s. 259–260.

Porządek prawno-handlowy starożytnego Rzymu był bowiem odmienny niż analogiczne współczesne porządki, w szczególności chodzi o to, że gospodarka starożytnego Rzymu w znacznej mierze oparta była na pracy niewolniczej, zaś niewolnicy nie mogli być podmiotami działalności handlowej, a także, że w antycznym Rzymie sektor gospodarczy nie był sektorem wydzielonym, oddzielnym od innych sektorów działalności publicznej, np. politycznej.

Commercium w starożytnym Rzymie bezpośrednio wiązało się zatem głównie z ekonomicznymi transakcjami o charakterze wymiennym. Pierwotnie oznaczało natomiast uprzywilejowane prawnie dokonywanie przez obywateli rzymskich, a później także innych uprawnionych ludzi, czynności typowych dla obrotu handlowego. Ale pośrednio *commercium* rozciągało się również na całą sferę działalności gospodarczej, która w antycznym rzymskim porządku publicznym była integralnie powiązana z innymi jego sferami. Można przez to powiedzieć, że *commercium* oznaczało swobodę, jaką cieszyli się obywatele rzymscy i inni uprawnieni do prowadzenia działalności handlowej, a także dokonywania związanych z nią ważnych i skutecznych czynności prawnych na obszarze podlegającym władzy Rzymu²⁸.

1.3. „MAŁŻEŃSTWO” JAKO INTERAKCJA MIĘDZY MAŁŻONKAMI

Wykorzystajmy teraz powyższe ustalenia i wskażmy treści, jakie można odnaleźć w Kanta rozumieniu „małżeństwa” jako naturalnej *commercium sexuelle* pomiędzy dwoma osobami płci przeciwnej dokonującej się zgodnie z obowiązującymi normami rozumu.

Można – po pierwsze – powiedzieć, że Kant, wykorzystując w określeniu „małżeństwa” termin *commercium*, dał podstawy do tego, aby na bazie jego filozofii rozumieć „małżeństwo” jako pojęcie odnoszące się do realnej, dynamicznej i ścisłej wspólnoty małżonków, tzn. związku, w którym dwie osoby go tworzące pozostają ze sobą w interakcji. Oznacza to, że – według Kanta – ujmowana empirycznie osoba męża zawiera w sobie pewne określenia ujmowanej empirycznie osoby żony, jak również zawiera w sobie skutki przyczynowości tej ostatniej. Mówiąc inaczej, na podstawie Kanta rozumienia *commercium* można wysnuć wniosek, że filozof pojmował „małżeństwo” jako realne, ustawiczne i dynamiczne oddziaływanie na siebie dwóch osób, ponieważ empirycznie rozpatrywani

²⁸ S.T. Roselaar, *The Concept of Commercium in the Roman Republic*, „Phoenix” 2012, Vol. 66, Issue 3/4, s. 381–413; J.-J. Aubert, *Commerce*, w: *The Cambridge Companion to Roman Law*, ed. D. Johnston, Cambridge University Press 2015, s. 213–245.

małżonkowie stale są obecni w zjawisku, w którym ujawnia się istnienie związku małżeńskiego.

Po drugie, mając na uwadze spostrzeżenia Kanta odnośnie do tego, w jaki sposób dzięki *commercium*, czyli realnej wspólnocie substancji, jest możliwe zaobserwowanie czegoś złożonego, można powiedzieć, że empiryczne zaobserwowanie istnienia małżeństwa staje się możliwe na mocy stosunku kompozycji. Oznacza to, że – według Kanta – „małżeństwo” odnosi się do pewnej całości, której empiryczne zaobserwowanie jest możliwe tylko za pośrednictwem obserwacji części. Zaś częściami w tym przypadku są obydwaj małżonkowie.

Po trzecie, można także powiedzieć, że „małżeństwo” przedstawia się w filozofii Kanta jako pojęcie odnoszące się do pewnego złożenia, które jest możliwe wskutek zachodzenia stosunku inherencji. Chodzi o to, że „małżeństwo” w filozofii Kanta należy traktować jako oznaczenie akcydensu zarówno osoby męża, jak i osoby żony. Oznacza to, że w filozofii Kanta „małżeństwo” wskazuje na szczególny sposób istnienia małżonków. Polega on na bytowym (ontycznym) pozostawianiu ich w stałej interakcji ze sobą, wskutek czego tworzą oni swego rodzaju bytowe złożenie. Zdaniem filozofa taki też sposób istnienia charakteryzuje tylko małżonków.

Po czwarte, z uwagi na to, że Kant pojął „małżeństwo” jako *commercium sexuale*, można powiedzieć, że filozof za fundamentalną płaszczyznę interakcji między małżonkami uznał sferę seksualną. Chodzi o to, że – według niego – małżonkowie, pozostając względem siebie w ramach małżeństwa w stosunku *commercium*, określają się wzajemnie, na przemian i równocześnie, a dzieje się to przede wszystkim dzięki ich płciowości (seksualności).

Po piąte, uwzględniając starożytnie znaczenie *commercium*, można powiedzieć, że Kant postrzegał „małżeństwo” jako określenie związku, w którym pomiędzy małżonkami dokonuje się wymiana o charakterze handlowym. Oznacza to, że treść pojęcia „małżeństwo” domaga się – jego zdaniem – tego, aby małżonkowie w ramach zawartego małżeństwa dali sobie nawzajem uprawnienie do korzystania z własnych właściwości płciowych, czyli dokonali tym samym między sobą swoiście rozumianej wymiany handlowej na płaszczyźnie seksualnej, np. wzajemnie sprawiając sobie rozkosz. Ale przedmiotu tej wymiany pomiędzy małżonkami Kant nie ograniczył wyłącznie do sfery seksualnej. Stała bowiem też na stanowisku, że małżonkowie w ramach zawartego małżeństwa biorą się wzajemnie na własność jako całe osoby. Zdaniem Kanta przedmiotem wymiany, jaka dokonuje się w małżeństwie między małżonkami, są oni sami jako całe osoby, czyli także wraz ze wszystkimi swoimi określeniami (właściwościami). Można na tej podstawie powiedzieć, że w filozofii Kanta „małżeństwo”

przedstawia się jako określenie wspólnoty, w ramach której małżonkowie nie tylko dokonują między sobą swoistej wymiany na płaszczyźnie seksualnej, ale także wymieniają się ze sobą np. posiadaną wiedzą, snutymi planami, oczekiwaniami i obawami, oddziałując w ten sposób wzajemnie na siebie, tzn. wzajemnie modyfikując swoje poglądy, ubogacając swoją wiedzę itd.

Po szóste, uwzględniając Kanta spojrzenie na „małżeństwo”, można wreszcie powiedzieć, że wzajemne oddziaływanie na siebie małżonków w ramach zawartego małżeństwa, jeśli ma być godziwe, powinno się – jego zdaniem – odbywać zgodnie z obowiązującymi normami rozumu. Oznacza to, że kształtowanie się stosunków między małżonkami, w szczególności relacji o charakterze seksualnym, nie może być zupełnie dowolne. Filozof uważał, że kształt tych relacji daje się w głównym zarysie rozumnie określić. Zaś fundamentalnymi rozumnymi zasadami, które wchodzą w skład prawa małżeńskiego (*Eherecht*) i regulują tym samym relacje między małżonkami, są podmiotowe traktowanie się przez małżonków nawzajem i równość małżonków we wzajemnych relacjach.

2. JANA PAWEŁ II ROZUMIENIE ISTOTY I NATURY „MAŁŻEŃSTWA”

Określenie *communio personarum*, jakim Jan Paweł II posłużył się na opisanie małżeństwa, wywodzi się z języka łacińskiego. Mamy tu podobnie, jak to było w przypadku Kanta, do czynienia z definicją „małżeństwa” zbudowaną w sposób klasyczny. Papież, określając „małżeństwo”, podał bowiem rodzaj gatunkowy (*genus*), do którego małżeństwo przynależy i jednocześnie wskazał różnicę gatunkową (*differentia specifica*) małżeństwa. Uznał, że małżeństwo należy do gatunku desygnatów, które można oznaczyć jako *communio* i następnie dopełnić, jakiego typu (jakiego rodzaju, o jakiej charakterystyce itp.) *communio* jest małżeństwo, odróżniając je od innych desygnatów nazwy. Zakres nazwy *communio* jest bardzo szeroki, gdyż jej desygnatami jest wszystko, co przedstawia się jako „wspólność”, „jedność” itp.²⁹ I tę właśnie „wspólność”, „jedność” itp. Papież dopełnił określeniem *personarum* („osób”)³⁰, wskazując tym samym, że „małżeństwo” oznacza „wspólnotę”, „jedność” itp., która zachodzi pomiędzy

²⁹ H.U. von Balthasar, *Communio – ein Programm*, „Internationale katholische Zeitschrift Communio” 1972, Vol. 1, s. 4–17; F.A. Heimchens, *Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch*, Leipzig 1917, zob. tam terminy: *communis*”, „*moenia*”, „*munus*”.

³⁰ K. Witko, *U zarania łacińskiego pojęcia osoby (persona). Przyczynek do teologicznego myślenia o osobie*, „Vox Patrum” 2015, nr 35, z. 64, s. 517–528.

osobami i ma tym samym charakter osobowy³¹. *Communio personarum* oznacza więc bytowanie i działanie małżonków na sposób możliwie najbardziej wspólnotowy, zjednoczony itp. Ale też określenie *communio personarum* podkreśla osobowy charakter relacji pomiędzy małżonkami, co oznacza, że – według niego – małżeństwo jest wspólnotą dwóch osób, które w małżeństwie nie zatracają swej podmiotowości³². Przyjrzyjmy się bliżej temu rozumieniu „małżeństwa” jako *communio personarum*, zwracając kolejno uwagę na papieskie spojrzenie na ludzką osobę w wymiarze daru, na cielesność człowieka jako fundamentalny wymiar daru, jakim małżonkowie nawzajem siebie obdarzają, i na małżeństwo jako związek ukierunkowany na wspólnotę całego życia małżonków.

2.1. KOMUNIJNA STRUKTURA CZŁOWIEKA

Na człowieka Jan Paweł II spoglądał przede wszystkim z perspektywy biblijnego Objawienia. Uważał, że nauki przyrodnicze, społeczne i humanistyczne owszem dostarczają cennych danych, w świetle których można sformułować wiele trafnych tez na temat człowieka, ale dane te nie wystarczą do tego, aby właściwie zrozumieć, jaką istotą jest człowiek, jakie jest jego przeznaczenie, jak przedstawia się jego struktura ontyczna itp. Papież zauważył, że zgodnie z biblijnym orędziem na człowieka należy patrzeć przede wszystkim jako na obraz Stwórcy, którym jest nie tylko przez samo swoje człowieczeństwo (ludzką naturę), ale także przez „komunię osób”, którą od początku stworzenia tworzą między sobą mężczyzna i kobieta. Zdaniem Jana Pawła II można na tej podstawie powiedzieć, że mężczyznę i kobietę zgodnie z zamysłem Stwórcy od początku stworzenia charakteryzuje swego rodzaju „samotność”. Dzięki tej „samotności” pomiędzy mężczyzną i kobietą może zaistnieć „komunia osób”, czyli spotkanie się ich obojga w „wyodrębnieniu” od świata pozostałych istot żyjących (roślin, zwierząt), a także zaistnienie mężczyzny i kobiety w szczególnej „wzajemności” do siebie, tzn. wejście ze sobą w osobową relację, stworzenie osobowej więzi itp.³³ Dalej Jan Paweł II wskazał, że wzorcem „wzajemności” pomiędzy mężczyzną i kobietą jest „komunia osób” Trójcy Świętej. Oznacza to, że chrześcijańska prawda o Trójcy Świętej podkreśla nie tylko komunijny charakter Osób Boskich (Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego), ale również rozświetla ontyczną

³¹ K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie” 1974, nr 83, z. 3, s. 353.

³² Tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 98–101.

³³ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, t. 1. Lublin 1998, s. 40, 50; *Familiaris consortio*, nr 19; K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 283–326.

strukturę ludzkich osób, które rozpoznają swoją osobową podmiotowość i ontycznie relacyjny charakter, tzn. nie tylko stałą otwartość na drugiego człowieka, ale również konieczność wchodzenia w relacje z innymi ludźmi³⁴.

Papież zauważył, że u podstaw małżeńskiej *communio personarum* „rozpościera się” miłość. Istnieje ona jako stała więź (trwała relacja) pomiędzy „ja” i „ty” obydwu małżonków (mężczyzny i kobiety) oraz czyni z nich wspólnotę. Jego zdaniem miłość sprawia również, że małżonkowie stają się dla siebie nawzajem bezinteresownym darem. Oznacza to, że małżonkowie dzięki miłości zarówno dają się sobie nawzajem w darze, jak również ten dar od siebie nawzajem przyjmują. Jeden człowiek drugiego nie może bowiem ani kupować, ani też sprzedawać. Ludzie mogą się sobą nawzajem, tzn. swoim człowieczeństwem, istnieniem jako ludzka osoba itd., wyłącznie obdarowywać³⁵.

Dalej Papież zwrócił uwagę, że dar z siebie wymaga nie tylko umiejętności obdarowywania. Konieczna jest także zdolność do tego, aby dar drugiej osoby przyjąć i to jeszcze przyjąć w sposób ściśle określony. Według niego chodzi o to, aby jeden człowiek drugiego człowieka, który daje się mu w darze, nie instrumentalizował (nie uprzedmiotawiał). Jan Paweł II powołał się tu na tzw. normę personalistyczną, zgodnie z którą jednemu człowiekowi nigdy nie wolno traktować drugiego człowieka jako środka do osiągania własnych celów. Człowiek zawsze musi i może być tylko celem ludzkiego działania, nigdy zaś środkiem³⁶.

Według Jana Pawła II dar ze swojej natury przejawia wspólnototwórczy charakter. Oznacza to, że dar kształtuje, wyraża i umacnia wzajemną więź pomiędzy tym, który dar składa, a tym, który jest obdarowywany. Ponadto, dar jest autentyczny tylko wtedy, gdy cechuje się bezinteresownością, a także wolnością osób w czasie składania go i przyjmowania oraz nieodwołalnością. Jan Paweł II podkreślił, że tak rozumiane „prawo daru” wpisane jest w sam rdzeń bycia ludzką osobą. Według Papieża człowiek jest zdolny do bycia darem dla drugiego człowieka, ponieważ nie jest czymś (rzeczą, przedmiotem), ale jest kimś, tzn. osobą zdolną do tego, aby o sobie samej decydować (stanowić o sobie samej). Z tego samego też powodu człowiek jest zdolny do tego, aby przyjąć drugiego człowieka jako dar³⁷.

³⁴ *Gratissimam sane*, nr 6–8; Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., t. 1, s. 40, 67; K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*, art. cyt., s. 350.

³⁵ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., t. 1, s. 51–68; *Gratissimam sane*, nr 11.

³⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 41–45.

³⁷ *Gratissimam sane*, nr 11; K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 101–105; tenże, *Rodzina jako „communio personarum”*, art. cyt., s. 356–361.

Wreszcie Papież podkreślił, że komunijna struktura człowieka odniesiona do małżeństwa rozumianego jako *communio personarum* wyraża się w oblubieńczym charakterze małżeństwa. Oznacza to, że małżeńskie *communio personarum* konstituuje się na mocy daru skierowanego wyłącznie do jednej osoby i przyjętego tylko przez jedną osobę. Według niego małżeńskie *communio personarum* może być także urzeczywistnione jedynie pomiędzy jednym, konkretnym mężczyzną i jedną, konkretną kobietą. Zdaniem Jana Pawła II *communio personarum* w małżeństwie nie tylko zakłada odmiennosć płci małżonków, ale również rodzi się z płciowej odmienności mężczyzny i kobiety³⁸.

2.2. CIELESNOŚĆ FUNDAMENTALNYM WYMIAREM DARU, JAKIM MAŁŻONKOWIE SĄ DLA SIEBIE NAWZAJEM

Jan Paweł II, jeszcze jako Karol Wojtyła, napisał w studium *Miłość i odpowiedzialność*, że „miłość prawdziwa, miłość wewnętrznie pełna, to ta, w której wybieramy osobę dla niej samej, a więc ta, w której mężczyzna wybiera kobietę, a kobieta mężczyznę nie tylko jako partnera życia seksualnego, ale jako osobę, której chce oddać życie”³⁹. Jednocześnie Wojtyła wskazał, że w przypadku człowieka dawanie siebie drugiemu człowiekowi zawsze przebiega przez ludzkie ciało, ponieważ człowiek zawsze i tylko za pośrednictwem swego ciała wchodzi w kontakt (relacje, buduje więzi itd.) z drugim człowiekiem, a także wyraża się i objawia siebie, swoje wnętrze, duchowość itd. Oznacza to, że fakt cielesności przenika całe istnienie człowieka jako ludzkiej osoby. Według Wojtyły cielesność nie może więc być traktowana w kategoriach przypadłościowych, ale należy ją uznać za *proprium*, tzn. istotną właściwość człowieka, czyli taką, która przysługuje każdemu człowiekowi zawsze i wszędzie⁴⁰.

Zdaniem Wojtyły, rola, jaką w obdarowywaniu się ludzi sobą nawzajem odgrywa cielesność, szczególnie się uwidacznia podczas współżycia seksualnego małżonków. Wojtyła podkreślił ponadto, że należy bardzo uważać, aby znaczenia ciała jako daru nie zafałszowywać. Zdaniem przyszłego Papieża takim zafałszowaniem daru ciała są przede wszystkim pozamałżeńskie akty seksualne. Dlatego na straży daru osoby i jej ciała stoją ściśle określone normy moralne, które m.in.

³⁸ *Gratisimam sane*, nr 19; Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., t. 1, s. 54; t. 3, s. 35–36.

³⁹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, dz. cyt., s. 52.

⁴⁰ Tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 216–220; T. Styczeń, *Ciało jako znak obrazu Stwórcy*, w: Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., t. 1, s. 96–97.

oceniają pozamałżeńskie współżycie seksualne jako cudzołożne (grzeszne, niegodne człowieka)⁴¹.

Znaczenie, jakie w *Miłości i odpowiedzialności* Wojtyła przyznał ludzkiej cielesności w obdarowywaniu się ludzi sobą nawzajem, potwierdził później już jako papież. Wielokrotnie, m.in. w cyklu katechez *Kobietą i mężczyzną stworzył ich*, stwierdzał, że akt seksualny (akt małżeński) jest istotnym wyrazem miłości, jaką małżonkowie siebie nawzajem darzą, i więzi, która ich ze sobą łączy. Papież często podkreślał, że małżeńskie *communio personarum* obejmuje przede wszystkim wymiar cielesny. Można nawet powiedzieć więcej: według niego ciało konkretnego człowieka wyraża całą jego ludzką osobę i jej powołanie do miłości. Zdaniem Papieża małżeńskie *communio personarum* ujawnia się również w otwarciu się małżonków na rodzicielstwo. Oznacza to konieczność afirmacji rodzicielstwa w seksualnym współżyciu małżonków, nawet gdy chodzi o rodzicielstwo tylko potencjalne (możliwe, ewentualne, przypuszczalne, zakładane)⁴². Podkreślił również, że chociaż ludzkie rodzicielstwo przewyższa biologię, tzn. do niej się nie ogranicza, ponieważ rodzicielstwo oznacza także m.in. wychowanie potomstwa (moralne, kulturalne, społeczne, religijne itp.), to jednak zawsze jest ono zakorzenione w ludzkiej cielesności. Chodzi o to, że – jego zdaniem – początkiem rodzicielstwa zawsze jest moment połączenia się męskiej i żeńskiej komórki rozrodczej⁴³.

Według Jana Pawła II małżeńska *communio personarum*, jeśli owocuje zrodzeniem potomstwa, wówczas staje się również komunią pokoleń. Oznacza to, że – jego zdaniem – komunია małżeńska stanowi fundament, na którym powstaje szersza komunია, tzn. rodzina, czyli rodzice i dzieci, bracia i siostry pomiędzy sobą, a także inni krewni⁴⁴.

2.3. COMMUNIO PERSONARUM JAKO PRZYMIERZE UKIERUNKOWANE NA CAŁOŚĆ ŻYCIA MAŁŻONKÓW

Jan Paweł II dokonał rozróżnienia pomiędzy „komunią” a „wspólnotą”. Jego zdaniem terminy te choć są bliskoznaczne, to jednak nie są tożsame. „Komunია” dotyczy przede wszystkim samej relacji międzyosobowej, która rozciąga

⁴¹ Tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 231–238.

⁴² *Familiaris consortio*, nr 14; Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., t. 1, s. 54; t. 3, s. 35–36.

⁴³ *Gratissimam sane*, nr 12.

⁴⁴ *Familiaris consortio*, nr 21; Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., t. 4, Lublin 1998, s. 51.

się pomiędzy „ja” i „ty”. Natomiast „wspólnota” odnosi się bardziej do jakiegoś „my”, tzn. określonej „społeczności”, którą tworzą dane osoby wzięte razem. Jan Paweł II zauważył także, że wyrażenie „komunia osób” (*communio personarum*) lepiej niż określenie „wspólnota osób” nadaje się na interpretację relacji pomiędzy małżonkami w świetle biblijnego Objawienia⁴⁵.

Papież uważa, że wyrażenie „komunia” ma dla chrześcijan znaczenie przede wszystkim religijno-sakralne, co uwidacznia się zwłaszcza w związku z ich uczestnictwem w Eucharystii i przyjmowaniem w jej trakcie Komunii Świętej, dzięki czemu chrześcijanie w sposób sakramentalny jednoczą się z Chrystusem. Stąd też, preferując termin „komunia” przed określeniem „wspólnota” na określenie małżeństwa, Jan Paweł II dał wyraz przekonaniu, że każda ludzka *communio personarum*, a już w szczególności jest tak w przypadku chrześcijańskiego małżeństwa, powinna być odniesiona do Jezusa Chrystusa. Według Papieża tylko człowiek, który zakorzenił się przez chrzest w Chrystusie, jest w stanie budować z innymi ludźmi prawdziwą „komunię osób”⁴⁶.

Jan Paweł II zaznaczył, że małżeńskiej *communio personarum* nie należy sprowadzać li tylko jako oznaczającej konkretne przedsięwzięcia, jak np. wspólne wychodzenie małżonków do kina czy teatru, wspólne spędzanie przez nich wakacji, wspólną pracę itp. Według Papieża prawdziwa *communio personarum* pomiędzy małżonkami to coś o wiele więcej. Zauważył, że małżeńska *communio personarum* odnosi się przede wszystkim do swego rodzaju duchowości komunii. Małżeńska *communio personarum* ma bowiem swój wzór w tajemnicy Trójcy Świętej. Oznacza to, że małżonkowie powinni nawzajem w swoim człowieczeństwie dostrzegać Boże podobieństwo. Oznacza to także, że chrześcijańscy małżonkowie dzięki wspólnie przeżywanej wierze w Chrystusa i zakorzenieniu w Jego Kościele są dla siebie nawzajem „kimś najbliższym”, z kim można i powinno się dzielić wszelkie radości i cierpienia życia, kogo pragnienia i potrzeby można i powinno się odgadywać oraz zaspokajać. Małżeńska *communio personarum* – zdaniem Jana Pawła II – oznacza więc prawdziwą i głęboką przyjaźń pomiędzy małżonkami, dostrzeganie we współmałżonku najpierw tego, co pozytywne i cenne, a także wzajemne „noszenie brzemion”, odrzucanie pokus egoizmu, rywalizacji, bezwzględного dążenia do kariery, nieufności, zazdrości itd.⁴⁷

⁴⁵ K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*, art. cyt., s. 353; *Gratissimam sane*, nr 7–8.

⁴⁶ *Familiaris consortio*, nr 48–49, 53.

⁴⁷ Tamże, nr 13; *Novo millennio ineunte* (6 stycznia 2001 r.), nr 43.

Według Papieża duchowość małżeńskiej „komunii osób” sprawia, że przedstawia się ona jako przymierze, które małżonkowie między sobą zawierają i które rozciąga się na całość ich życia, tzn. wszystkie jego wymiary. Papież nie miał przy tym żadnych złudzeń odnośnie do tego, że bez przyjęcia przez małżonków duchowej postawy właściwej dla małżeńskiej *communio personarum* na niewiele zdadzą się zewnętrzne narzędzia komunii, jak np. wspólne wychodzenie do kina, wspólna praca itd. Bez właściwej duchowej postawy będą one co najwyżej bezdusznymi mechanizmami, raczej tylko pozorującymi „komunię osób” między małżonkami niż ją prawdziwie wyrażającymi i służącymi jej rozwojowi⁴⁸.

3. ZBIEŻNOŚCI I RÓŻNICE POMIĘDZY IMMANUELA KANTA A JANA PAWŁA II ROZUMIENIEM MAŁŻEŃSTWA

Porównajmy teraz Kanta spojrzenie na małżeństwo jako *commercium sexuale* z Jana Pawła II rozumieniem małżeństwa jako *communio personarum*. Można tu zauważyć kilka zbieżności, a także różnic. Zacznijmy od tych pierwszych.

3.1. ZBIEŻNOŚCI

W obydwu przypadkach mamy do czynienia z małżeństwem rozumianym jako związek (wspólnota) dwóch osób różnych płci, tzn. jednego mężczyzny z jedną kobietą. Ponadto, zarówno Kant, jak Jan Paweł II pojmowali małżeństwo jako związek dożywotni, w ramach którego obydwaj partnerzy są sobie równi, jeśli chodzi o przysługujące im uprawnienia i ciążące na nich zobowiązania. Dalej, według Kanta i Jana Pawła II małżeństwo oznacza wspólnotę, w której relacje o charakterze seksualnym pomiędzy małżonkami mają istotne znaczenie. Jednak ani Kant, ani Papież swojego spojrzenia na małżeństwo nie zawężali tylko do relacji o charakterze seksualnym między małżonkami. Obydwaj autorzy uważali, że skoro w związek małżeński małżonkowie wchodzić jako całe ludzkie osoby, to małżeństwo oznacza wspólnotę, która nie sprowadza się jedynie do współżycia seksualnego małżonków. Obaj stali również na zbieżnym stanowisku, twierdząc, że właściwe rozumienie małżeństwa wyklucza przedmiotowe traktowanie się przez małżonków nawzajem.

⁴⁸ *Familiaris consortio*, nr 18–20; *Novo millennio ineunte*, nr 43.

3.2. RÓŻNICE

Chociaż Kanta i Jana Pawła II spojrzenie na małżeństwo w ukazanych wyżej punktach jest zbieżne, to jednak można wskazać również różnice pomiędzy myślą obydwu na temat małżeństwa.

Po pierwsze, Kant w swoich analizach małżeństwa ograniczył się do perspektywy przyrodzonej (naturalnej). Nie odwoływał się zaś do danych Objawienia biblijnego. Oznacza to m.in., że Kant nie rozpatrywał małżeństwa ani jako „odwzorowania” jedności Trójcy Świętej, ani też jako rzeczywistości sakramentalnej. Natomiast Jan Paweł II swoje rozumienie małżeństwa głęboko osadził w biblijnym Objawieniu. Tym samym jego spojrzenie na małżeństwo jest obficie wypełnione treściami o charakterze nadprzyrodzonym, tzn. teologicznym, a nawet religijno-sakralnym. Papież mówił m.in. o tym, że „komunia osób” Trójcy Świętej jest wzorcem „wzajemności” (jedności, miłości), jaka istnieje pomiędzy małżonkami – mężczyzną i kobietą. Zwracał też uwagę na to, że małżeństwo jest jednym spośród siedmiu katolickich sakramentów, co jest równoznaczne z tym, że małżeństwo jest związkiem, dzięki któremu małżonkowie zostają zakorzenieni w Jezusie Chrystusie i Jego Kościele.

Po drugie, Kant, mówiąc o małżeństwie jako o wspólnotcie między małżonkami, posłużył się terminem *commercium*. Zrezygnował natomiast z bliskoznacznego z nim pojęcia *communio*, ponieważ uznał jego znaczenie za nazbyt pasywne, tzn. odnoszące się do wspólnoty pojętej jako coś statycznego itp. Przewaga *commercium* polega – według Kanta – na tym, że jest to termin o dynamicznej konotacji, gdyż ujmuje wspólnotę, w tym przypadku małżeńską, jako stałe przyporządkowanie i wzajemne oddziaływanie (interakcję) na siebie osób ją tworzących. Z kolei Jan Paweł II opisał małżeństwo jako wspólnotę, wykorzystując pojęcie *communio*. Zdaniem Papieża termin ten odnosi się bowiem do samej relacji osobowej, która rozciąga się pomiędzy „ja” i „ty” małżonków. Według niego termin „*communio*” dobrze też się nadaje do tego, aby relację, jaka istnieje pomiędzy małżonkami, zinterpretować w świetle Objawienia biblijnego. Posłużenie się terminem „*communio*” na określenie małżeństwa umożliwia spojrzenie na nie jako na wspólnotę „odwzorowującą” w ludzkiej rzeczywistości doskonałą Boską „komunię”, a także jako na jeden z sakramentów.

Po trzecie, w Kanta rozumieniu małżeństwa jest wyraźnie wyakcentowany dynamiczny charakter związku małżeńskiego. Natomiast w pojmowaniu małżeństwa przez Jana Pawła II na pierwszy plan wysuwa się obraz idealnego małżeństwa, tzn. wzoru czy doskonałej postaci małżeńskiej wspólnoty. O ile Kant zaakcentował, że pojęcie małżeństwa zawiera w sobie myśl o nieustannym od-

działaniu na siebie małżonków, tzn. zachodzeniu między nimi stałej interakcji, dzięki której wzajemnie się oni określają (kształtują itp.), o tyle Jan Paweł II wskazał, że małżeństwo przede wszystkim „odwzorowuje” w ziemskich realiach doskonałą boską „komunię” Trójcy Świętej.

Po czwarte, chociaż Kant stał na stanowisku, że małżeństwo oznacza wspólnotę małżonków jako całych osób, to jednak użycie przez filozofa terminu *sexuale* w określeniu małżeństwa sprawia, że seksualność w jego rozumieniu małżeństwa wysuwa się zdecydowanie na pierwszy plan, jeśli chodzi o kształtowanie się relacji między małżonkami. Z kolei obecność terminu *personarum* w Jana Pawła II określeniu małżeństwa uwypukla, że małżeństwo jest tu rozumiane jako związek zawierany ze sobą przez małżonków, osoby ludzkie. W papieskim rozumieniu małżeństwa zostaje więc podkreślone, że chociaż od momentu zawarcia związek małżeński rozciąga się na całe życie małżonków, to jednak małżonkowie nie tracą w nim własnej podmiotowości. Owszem, jest też docenione znaczenie ludzkiej seksualności w małżeństwie, ale Jana Pawła II określenie małżeństwa bardziej niż Kantowskie podkreśla, że oznacza ono wspólnotę życia dwojga osób, które w tej wspólnocie dalej zachowują własną podmiotowość.

ZAKOŃCZENIE.

WNIOSKI ORAZ PROPOZYCJA POJMOWANIA MAŁŻEŃSTWA JAKO *COMMERCIIUM PERSONARUM*

Na podstawie przeprowadzonych rozważań można dojść do kilku spostrzeżeń, a także zaproponować inne niż Kanta i Jana Pawła II pojmowanie małżeństwa.

Po pierwsze, Kanta i Jana Pawła II rozumienia małżeństwa nie są ani rozłączne, ani też nie są w pełni zbieżne. Istnieje pomiędzy nimi zarówno kilka różnic, jak również można się w nich doszukać nieco zbieżności.

Po drugie, Kanta określenie małżeństwa jako *commercium sexuale* nie zrobiło jak dotąd „kariery” w ramach refleksji na małżeństwem. Świadczy o tym m.in. znikoma liczba istniejących opracowań, które zostały poświęcone jego rozumieniu małżeństwa. Można też przypuszczać, że to określenie nie ma już raczej szans na upowszechnienie się w badaniach nad małżeństwem.

Po trzecie, z Jana Pawła II określeniem małżeństwa jako *communio personarum* sprawy się mają całkiem inaczej. Ono – z jednej strony – mocno się zakorzeniło, w szczególności w katolickiej refleksji nad małżeństwem. Ale równocześnie – z drugiej strony – znacznie zostało rozszerzone pole semantyczne

communio personarum, ponieważ obecnie wykorzystuje się to określenie nie tylko przy analizie wspólnoty małżeńskiej, ale coraz częściej oznacza ono idealny wzorzec wszelkiej ludzkiej wspólnoty, tzn. używa się tego określenia także w ramach refleksji np. nad narodem czy całą społecznością chrześcijańską rozumianą jako wspólnota ludzi wierzących w Jezusa Chrystusa – Boga-Człowieka⁴⁹.

Po czwarte, obydwa określenia mają swoje wady. Zaproponowane przez Kanta *commercium sexuale* przewartościowuje znaczenie sfery seksualnej w relacjach między małżonkami, choć owszem, niewątpliwie odgrywa ona ważną rolę w kształtowaniu się relacji między nimi, ale małżeństwo do relacji o charakterze seksualnym przecież się nie ogranicza. Oprócz sfery seksualnej istotne znaczenie dla życia małżeńskiego mają kwestie, jakie pomiędzy małżonkami rozgrywają się na płaszczyźnie chociażby ekonomicznej, wychowawczej w odniesieniu do potomstwa, religijnej itd. Z kolei Jana Pawła II określenie jako *communio personarum* nazbyt ukierunkowuje myślenie o małżeństwie jako wspólnocie doskonałej, tzn. odwzorowującej idealną, Boską „komunię”. W odniesieniu do rzeczywistych, konkretnych małżeństw ten ideał wydaje się być zbyt odległy. Chodzi o to, że faktycznym małżonkom w obliczu przeżywanych np. kryzysów, napięć, kłótni, porażek itp. w relacjach pomiędzy sobą, które wciąż i wciąż się powtarzają, trudno jest się zidentyfikować w myśleniu o swoim rzeczywistym małżeństwie, które odwzorowuje doskonałą, Boską „komunię”.

Po piąte, oba rozumienia mają swoje zalety. W spojrzeniu Kanta uwypuklone zostaje pojmowanie małżeństwa jako wspólnoty dynamicznej, tzn. takiej, która przeżywa momenty lepsze i gorsze, w ramach której małżonkowie mogą się zmieniać, rozwijać, poszukiwać kompromisów, rozmawiając ze sobą, rozwiązywać życiowe trudności, napięcia, wzbogacać się nawzajem posiadaną wiedzą, doświadczeniem życiowym itd. Natomiast w określeniu zaproponowanym przez Jana Pawła II chodzi o wyraźnie zaakcentowaną myśl, że w ramach małżeństwa małżonkowie zachowują swoją podmiotowość jako ludzkie osoby, co m.in. oznacza, że są sobie równi w prawach i obowiązkach. Wyraźnie jest też zaakcentowane przekonanie, że małżeństwo jest (względnie powinno być) wspólnotą całego życia małżonków, tzw. we wszystkich jego wymiarach.

Uwzględniając powyższe, interesująco przedstawia się możliwość połączenia ze sobą Kanta i Jana Pawła II określeń małżeństwa, przy jednoczesnej wymianie w nich poszczególnych członów. Chodzi o to, że małżeństwo można określić

⁴⁹ J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, Lublin 1997; *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2004; M. Jagodziński, *Systematic Communio Theology Today*, „Roczniki Teologiczne” 2017, nr 64, z. 7, s. 77–95.

jako *commercium personarum*. Jest to równoznaczne z uznaniem małżeństwa za przynależące do gatunku desygnatów nazwy *commercium*, a w zbiorze wszystkich desygnatów tej nazwy odróżniającego się od innych jego elementów tym, że małżeństwo odnosi się do *commercium* zachodzącej między małżonkami. Z jednej strony, takie spojrzenie na małżeństwo wyraźnie uwypukla, że małżeństwo jest wspólnotą dynamiczną pomiędzy małżonkami, tzn. taką, w której życie oznacza nieustanną interakcję między nimi na wielu płaszczyznach. Zauważmy, że określenie małżeństwa mianem *commercium* dobrze też odpowiada faktycznej sytuacji małżonków we własnych małżeństwach. Małżonkowie bez względu na przynależność narodową, religijną itp. doświadczają przecież częstokroć w swoich związkach wielorakich napięć, a czasem nawet głębokich konfliktów między sobą, zależności od siebie nawzajem, wzajemnego pobudzania się do podjęcia jakichś działań, motywowania się, wzajemnego ubogacania się posiadaną wiedzą, doświadczeniem, wzajemnie się wspierają itd. Równocześnie – z drugiej strony – w proponowanym pojmowaniu małżeństwa zostaje wyraźnie podkreślone, że jest to związek równych sobie osób, w szczególności równych w przysługujących im wobec siebie prawach i ciążących obowiązkach. Wykorzystując przemyslenia Kanta i Jana Pawła II, można powiedzieć, że określenie *commercium personarum* zastosowane w odniesieniu do małżeństwa dobrze akcentuje, iż jest to związek, który domaga się przede wszystkim zachowania równości między małżonkami na wszystkich możliwych polach, w których między nimi dochodzi lub może dochodzić do interakcji. Zaś uzasadnieniem tej równości jest to, że małżonkowie są na równi ludzkimi osobami. Chodzi zatem o to, że pojmowanie małżeństwa jako *commercium personarum* znacznie lepiej niż określenia używane przez Kanta i Jana Pawła II oddaje poczynione przez nich obu trafne spostrzeżenia, że małżonkowie mają wobec siebie równe prawa i obowiązki w ramach zawartego małżeństwa, co jednocześnie oznacza, iż na wszelkich możliwych polach, na jakich może zachodzić interakcja pomiędzy małżonkami, musi im być na równi zagwarantowana podmiotowość.

BIBLIOGRAFIA

- Aubert J.-J., *Commerce*, w: *The Cambridge Companion to Roman Law*, ed. D. Johnston, Cambridge University Press 2015, s. 213–245.
- Balthasar von H.U., *Communio – ein Programm*, „Internationale katholische Zeitschrift Communio” 1972, Vol. 1, s. 4–17.
- Bouterwek F., *Rezension von Kants Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre*, Akademie-Ausgabe von Kants-Schriften, B. 20, s. 445–453.
- Brandt R., *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant*, Stuttgart 1974.

- Brandt R., *Kants Ehe- und Kindesrecht*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 2004, Nr 52, H. 2, s. 199–219.
- Brandt R., *Kants Eherecht*, w: *Sexualität, Recht, Leben: die Entstehung eines Dispositivs um 1800*, hrsg. M. Bergengruen, J.F. Lehmann i H. Thüring, München 2005, s. 113–131.
- Buchda G., *Das Privatrecht Immanuel Kants*, Jena 1929.
- Byrd S., *Kant’s Theory of Contract*, „The Southern Journal of Philosophy” 1997, Vol. 36 (Supplement), s. 131–153.
- Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2004.
- Donato di F., *Nei limiti della ragione. Il problema della famiglia in Kant*, Pisa 2004.
- Ebbinghaus J., *Über den Grund der Notwendigkeit der Ehe*, w: J. Ebbinghaus, *Gesammelte Schriften*, B. 1, Bonn 1986, s. 47–94.
- Emge C.A., *Das Eherecht Immanuel Kants. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtswissenschaft*, „Kant-Studien” 1924, Nr 29, s. 243–279.
- Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, ed. R.M. Schott, Pennsylvania State Press 1997.
- Guggenheim A., *Pour un nouvel humanisme. Essai sur la philosophie de Jean-Paul II*, Paris 2011.
- Guz T., *Subiektywistyczne pojęcie małżeństwa i rodziny według Immanuela Kanta*, cz. 1–4, „Nasz Dziennik” 2015, nr nr 142, 148, 154, 160.
- Hegel G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main 1986.
- Heimchens F.A., *Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch*, Leipzig 1917.
- Heinz K.E., *Der Ehebegriff bei Kant und Hegel*, „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy” 1993, Nr 79, H. 2, s. 216–227.
- Herman B., *Ob es sich lohnen könnte, über Kants Auffassungen von Sexualität und Ehe nachzudenken?*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 1995, Nr 43, H. 6, s. 967–988.
- Heßbrüggen-Walter S., *Commercium*, w: *Kant-Lexikon*, B. 1, hrsg. M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin, Berlin–Boston 2015, s. 332–334.
- Hogan R., Levoir J.M., *Covenant of Love: Pope John Paul II on Sexuality, Marriage, and Family in the Modern World*, Ignatius Press 1992.
- Holtman S., *Familie*, tłum. J.P. Strepp, w: *Kant-Lexikon*, B. 1, hrsg. M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin, Berlin–Boston 2015, s. 599–600.
- Horn A., *Immanuel Kants ethisch-rechtliche Eheauffassung. Eine Rechtfertigung seines Ehe-rechts*, Würzburg 1991.
- Jagodziński M., *Systematic Communio Theology Today*, „Roczniki Teologiczne” 2017, nr 64, z. 7, s. 77–95.
- Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* (6 stycznia 2001 r.).
- Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane* (2 lutego 1994 r.).
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, t. 1, 3–4, Lublin 1998.
- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja *Familiaris consortio* (22 listopada 1981 r.).
- Kant I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, w: *Gesammelte Schriften Immanuel Kants*, B. 7, Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, De Gruyter 1973, s. 117–333.
- Kant I., *Die Metaphysik der Sitten*, w: *Gesammelte Schriften Immanuel Kants*, B. 6, Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, De Gruyter 1968, s. 203–493.

- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, w: *Gesammelte Schriften Immanuel Kants*, B. 3, Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, De Gruyter 1970, s. 1–552.
- Kant I., *Vorlesungen Wintersemester 1782/1783 Metaphysik Mrongovius*, w: *Gesammelte Schriften Immanuel Kants*, B. 29, Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, De Gruyter 1980, s. 743–940.
- Kersting W., *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin–New York 1984.
- Kieliszek Z., *The Concept of Fatherhood in Kant's Philosophy and its Current Potential*, „Logos (Lithuania)” 2024, Vol. 121, s. 6–27.
- Kieliszek Z., *Interpretacje Kanta rozumienia „rodziny” jako wspólnoty domowej*, „Studia Warmińskie” 2022, nr 59, s. 25–52.
- Kieliszek Z., *“Marriage” in the light of the thought of Immanuel Kant and John Paul II: Commercium sexuelle or communio personarum*, „Ekklesiastikos Pharos” 2024, Vol. 105, Issue 5, s. 1–10.
- Kieliszek Z., *Potential of Immanuel Kant's philosophy in the context of the Encyclical Amoris Laetitia of Pope Francis*, „Logos (Lithuania)” 2023, Vol. 117, s. 36–45.
- Kieliszek Z., *Relacje rodzinne Immanuela Kanta*, „Forum Teologiczne” 2021, nr 22, s. 31–50.
- König P., *Episodischer Abschnitt*, w: *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, hrsg. O. Höffe, Berlin 1999, s. 133–153.
- Kuhne F., *Kants Schwierigkeiten mit der Ehe. Anmerkungen zum Verhältnis von Autonomie und Heteronomie*, w: *Kant und die Berliner Aufklärung, Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, B. 4, hrsg. G. Volker, Berlin 2001, s. 189–195.
- Kupczak J., *W stronę wolności*, Kraków 1999.
- Kuster F., *Verdinglichung und Menschenwürde. Kants Eherecht und das Recht der häuslichen Gemeinschaft*, „Kant-Studien” 2011, Nr 102, H. 3, s. 335–349.
- Ludwig B., *Kants Rechtslehre*, Hamburg 2005.
- Maillochon F., *From tradition to personalization: Changing marriage norms in France since the 1960s*, tłum. C. Dutreuilh, „Population” 2019, Vol. 74, Issue 1–2, s. 41–70.
- Milstein B., *Kantian Cosmopolitanism beyond “Perpetual Peace”: Commercium, Critique, and the Cosmopolitan Problematic*, „European Journal of Philosophy” 2010, Vol. 21, Issue 1, s. 118–143.
- Mosser K., *Kant and Feminism*, „Kant-Studien” 1999, Nr 90, s. 322–353.
- Nagórny J., *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, Lublin 1997.
- Oberer H., *Sittengesetz und Rechtsgesetze a priori*, w: *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, B. 3, hrsg. H. Oberer, Würzburg 1997, s. 157–200.
- Pastwa A., *Istotne elementy małżeństwa. W nurcie odnowy personalistycznej*, Katowice 2007.
- Pastwa A., *Przymierze miłości małżeńskiej. Jana Pawła II idea małżeństwa kanonicznego*, Katowice 2009.
- Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae* (25 lipca 1968 r.).
- Półtawski A., *Filozoficzna droga Karola Wojtyły*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2013, nr XLI, z. 1, s. 5–14.

- Rezension zu Erläuternde Anmerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre*, „Göttingische Anzeigen” 1799, s. 1197–1200.
- Rinne P., *Kant on Love*, Berlin–Boston 2018.
- Roselaar S.T., *The Concept of Commercium in the Roman Republic*, „Phoenix” 2012, Vol. 66, Issue 3/4, s. 381–413.
- Schumacher M.M., *A Plea for the Traditional Family: Situating Marriage within John Paul II’s Realist, or Personalist, Perspective of Human Freedom*, „The Linacre Quarterly” 2014, Vol. 81, Issue 4 (November), s. 314–342.
- Składanowski M., *Spór o małżeństwo w Kościele katolickim. Próby reinterpretacji tradycyjnych sformułowań doktrynalnych w dyskusji wokół zgromadzeń Synodu Biskupów poświęconych rodzinie*, „Studia Religioologica” 2016, nr 49, z. 2, s. 133–143.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* o Kościele w świecie współczesnym (7 grudnia 1965 r.).
- Steigleder K., *Kants Moralphilosophie: Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*, Stuttgart 2002.
- Struzik E., *Problem transcendencji i integracji osoby w Karola Wojtyły/Jana Pawła II antropologii adekwatnej*, w: *Filozofia Kanta i jej recepcja*, red. D. Bęben i A.J. Noras, Katowice 2011, s. 229–245.
- Styczeń T., *Ciało jako znak obrazu Stwórcy*, w: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, t. 1, Lublin 1998, s. 85–138.
- Swoboda E., *Kant und das Zivilrecht*, „Kant-Studien” 1943, Nr 43, s. 369–392.
- Varga A., Budinaite G.L., *New Marriage Trends: The Contemporary Marriage*, „Human systems” 2015, Vol. 26, Issue 2, s. 205–221.
- Vorländer K., *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Wiesbaden 2003.
- Waleszczuk Z., *Wolność osoby ludzkiej w ujęciu Karola Wojtyły i Immanuela Kanta*, Wrocław 2014.
- Witko K., *U zarania łacińskiego pojęcia osoby (persona). Przyczynek do teologicznego myślenia o osobie*, „Vox Patrum” 2015, nr 35, z. 64, s. 517–528.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność: studium etyczne*, Lublin 1960.
- Wojtyła K., *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce. Na tle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume’a i Kanta*, „Roczniki Filozoficzne” 1958, nr 6, z. 2, s. 13–31.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.
- Wojtyła K., *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*, „Roczniki Filozoficzne” 1955–57, nr 5, z. 3, s. 113–140.
- Wojtyła K., *Rodzina jako „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie” 1974, nr 83, z. 3, s. 347–361.
- Wojtyła K., *W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 1955–57, nr 5, z. 4, s. 303–317.

COMMERCIIUM PERSONARUM.
A PROPOSAL FOR A NEW PERSPECTIVE ON MARRIAGE
IN LIGHT OF THE THOUGHT
OF IMMANUEL KANT AND JOHN PAUL II

Summary

The article presents a comparative analysis of the concept of “marriage” in the thought of Immanuel Kant and John Paul II, focusing on two key notions: *commercium sexuale* and *communio personarum*. The first part discusses Kant’s understanding of marriage as *commercium sexuale*, a natural community of sex formed according to the principles of reason and based on the mutual interaction of spouses. The philosopher from Königsberg viewed marriage primarily as a dynamic relationship founded on exchange – both bodily and social – between two equal individuals. The second part is dedicated to the analysis of John Paul II, who, in his theology of the body and papal documents, defines marriage as *communio personarum*, a profound community of life and love rooted in the Christian understanding of the person as a gift to another. The Pope also emphasized the spiritual dimension of marriage, presenting it as a sacramental reality that reflects the “communion of persons” within the Holy Trinity. The subsequent section of the article compares both perspectives, highlighting their convergences – such as the notion of marriage as a lasting community of persons – as well as fundamental differences arising from their distinct foundations: Kant’s secular perspective versus John Paul II’s theological approach. The author further proposes a new perspective on marriage as *commercium personarum*, a dynamic community of persons that integrates elements of interaction and mutual gift, thereby synthesizing philosophical and theological aspects from both thinkers.

Keywords: Immanuel Kant, John Paul II, *commercium sexuale*, *communio personarum*, dynamic community, human person, “marriage”

NOTA O AUTORZE

Ks. dr Zdzisław KIELISZEK – filozof i teolog. Absolwent Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie oraz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Obecnie adiunkt w Katedrze Filozofii i Prawa Kanonicznego, a także od roku 2012 prodziekan ds. kształcenia na Wydziale

Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; członek Stowarzyszenia Kant-Gesellschaft. W latach 2011–2023 pełnił funkcję redaktora naczelnego czasopisma naukowego „Studia Warmińskie”. W kręgu jego zainteresowań znajduje się m.in.: filozofia człowieka, myśl polityczno-społeczna i historia filozofii – w szczególności w odniesieniu do dokonań Immanuela Kanta. Aktualnie także proboszcz Rzymskokatolickiej parafii pw. św. Mateusza Apostoła i Ewangelisty w Olsztynie.

„A NA POCZĄTKU BYŁ ŚW. JAN OD KRZYŻA...” DOKTOR MISTYCZNY W RECEPCJI KAROLA WOJTYŁY – JANA PAWŁA II

ABSTRAKT

Chcąc poznać i zrozumieć człowieka, trzeba wniknąć w historię jego życia. Chcąc zrozumieć duchową sylwetkę św. Jana Pawła II, trzeba podjąć wysiłek odkrywania świata, w który zakorzenia się historią swojego życia. Częścią tego świata jest bez wątpienia postać św. Jana od Krzyża, hiszpańskiego mistyka żyjącego przed ponad czterema wiekami. Niniejszy artykuł jest próbą naszkicowania owej niezwyklej relacji, jaką od wczesnej swojej młodości Karol Wojtyła nawiązał z karmelitańskim Mistrzem życia duchowego, którego osoba stanowi jeden z ważnych punktów odniesienia w wewnętrznym krajobrazie życia późniejszego Następcy św. Piotra. Jak każdy szkic, tak i ten nie rości sobie pretensji do uchwycenia wszystkich niuansów i szczegółów, lecz koncentruje się jedynie na zasadniczych rysach.

Słowa kluczowe: Karol Wojtyła, św. Jan Paweł II, św. Jan od Krzyża, religia, teologia, filozofia, mistyka

„Ojczyzna – kiedy myślę – wówczas wyrażam siebie i zakorzeniam”¹. Tak rozpoczyna się opublikowany w 1974 r. poemat kard. Wojtyły zatytułowany *Myśląc Ojczyzna*. Ten prosty werset przywodzi na myśl ciekawą refleksję o człowieku. Czyż człowiek nie jest podobny do drzewa, które wraz z upływem czasu coraz bardziej się „zakorzenia” w otaczającą go rzeczywistość? Jak drzewo sięga w głąbiny utrzymującej go przy życiu ziemi, tak człowiek zatapia się i tłumaczy przez należącą do niego historię. Ona pozwala zrozumieć tkwiącą w nim tajemnicę na podobieństwo korzeni, które choć niewidoczne dla oka, tak bardzo przecież są obecne w wyglądzie liści czy konarów. Chcąc poznać i zrozumieć człowieka, trzeba wniknąć w historię jego życia, w ów splót wydarzeń, których

¹ K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, Kraków 1987, s. 90.

był i jest uczestnikiem i które w jakiś sposób stanowią o nim samym, o tym, kim jest, w co wierzy i czego oczekuje. Chcąc zrozumieć, choć z pewnością w jakimś bardzo ograniczonym zakresie, duchową sylwetkę papieża Jana Pawła II, trzeba podjąć wysiłek odkrywania korzeni, z których wyrasta, penetrowania świata, w który zakorzenia się historią swojego życia. Częścią tego świata jest bez wątpienia postać św. Jana od Krzyża, hiszpańskiego mistyka żyjącego przed ponad czterema wiekami, o którym to Papież w rozmowie z ks. M. Malińskim miał powiedzieć, że „był na początku”².

Niniejsze przedłożenie jest próbą naszkicowania owej niezwyklej relacji, jaką od wczesnej swojej młodości Wojtyła nawiązał z karmelitańskim Mistrzem życia duchowego, którego osoba stanowi jeden z ważnych punktów odniesienia w wewnętrznym krajobrazie życia późniejszego Następcy św. Piotra. Jak każdy szkic, tak i ten nie rości sobie pretensji do uchwycenia wszystkich niuansów i szczegółów, lecz koncentruje się jedynie na zasadniczych rysach.

1. SEGOWIA

W trakcie pierwszej pielgrzymki do Hiszpanii Ojciec Święty stanął 4 listopada 1982 r. przy ołtarzu w Segowi. Dlaczego to, niewyróżniające się jakąś specjalną wielkością miasto w Kastylii znalazło się na trasie papieskiej wizyty? Z pewnością nie przyciągnął tam Papieża czynny do dziś akwedukt rzymski, jeden z ciekawszych zabytków inżynierii starożytnej. Nie przyciągnęła go piękna w swojej smukłości katedra Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, ostatnia z gotyckich wybudowanych w Hiszpanii. Powodem jego wizyty nie było też potężne zamczysko, Alkazar, jedna z rezydencji królewskich, której dumne wieże górują nad północno-zachodnią częścią miasta. Zasadniczą racją jego tam obecności był niepozorny klasztor Karmelitów Bosych, leżący gdzieś na uboczu, poza murami miasta, niejako wciśnięty pomiędzy ośmiokątny kościół Świętego Krzyża, niegdysiejszą własność templariuszy, a urocze sanktuarium maryjne w Fuencisla. Tamże, w bocznej kaplicy klasztornej kościoła, w pięknym mauzoleum, spoczywają doczesne szczątki karmelity bosego, św. Jana od Krzyża. To z jego powodu Segovia została wpisana w *itinerarium* pierwszej pielgrzymki papieskiej do Hiszpanii. Podczas wygłoszonej tam wówczas homilii Ojciec Święty uczynił bardzo osobiste wzniesienie:

Dziękuję Opatrzności, że mi pozwoliła przyjść, aby uczcić relikwie i przypomnieć postać i doktrynę św. Jana od Krzyża, któremu tyle zawdzięczam w mojej

² M. Maliński, *Wezwano mnie z dalekiego kraju*, Poznań–Warszawa 1980, s. 142.

formacji duchowej. Poznałem go w mojej młodości i wszedłem w intymny dialog z tym mistrzem wiary, z jego językiem i z jego myślą. Ów dialog znalazł swoje ukoronowanie w przygotowaniu mojej pracy doktorskiej, zatytułowanej „Wiara u św. Jana od Krzyża”. Od tamtego czasu znalazłem w nim przyjaciela i mistrza, który mi wskazywał światło świecące pośród ciemności, aby iść zawsze ku Bogu³.

2. MAGISTER IN FIDE

Gdy minęło bez mała osiem lat od tamtej pamiętnej wizyty w Segowii, Jan Paweł II napisał list apostolski z okazji 400. rocznicy śmierci św. Jana od Krzyża, nadając mu znamienity tytuł: *Magister in fide*⁴. Tam również, już na samym wstępie, Papież zdobył się na bardzo osobistą refleksję:

Ja sam poczułem się szczególnie pociągnięty przez doświadczenie i nauczanie świętego z Fontiveros. Od pierwszych lat mojej formacji kapłańskiej znalazłem w nim pewnego przewodnika na ścieżkach wiary. Ten aspekt jego doktryny wydał mi się niezwykle ważny dla każdego chrześcijanina, szczególnie w naszej epoce, która poszukuje nowych dróg, ale jest także wystawiona na ryzyko i pokusy w sferze wiary⁵.

Gdzie szukać korzeni tej papieskiej znajomości z hiszpańskim karmelitą, kiedy i w jakich okolicznościach została ona zadzierzgnięta?

3. JAN TYRANOWSKI

W książce André Frossarda pt. *Nie lekajcie się! Rozmowy z Janem Pawłem II*, Ojciec Święty wspomina czas swojej młodości⁶. Wymienia wiele osób, którym zawdzięcza swoje wykształcenie, określony sposób widzenia świata, odkrycie powołania. Przy jednej z postaci zatrzymuje się dłużej:

Inny natomiast – mówi Papież – [...] przekazał mi szczególnie wiele bogactw swej duszy, rozmiłowanej w samym Bogu: z bogactw życia duchowego, życia miśtycznego. Był to [...] człowiek świecki. Jeden z tych nieznanych świętych, ukrytych pośród ludzi, jakby szczególne światło na głębi życia – na takiej głębi, na której

³ Juan Pablo II en Espana. Texto completo de los discursos, Madrid 1982, s. 98.

⁴ Jan Paweł II, List apostolski *Magister in fide* z okazji czterechsetlecia śmierci św. Jana od Krzyża, „Życie Zakonne”, <https://www.zyciezakonne.pl/dokumenty/kosciol/jan-pawel-ii/jan-pawel-ii-listy-i-przeslania/1990-12-14-watykan-list-apostolski-magister-in-fide-z-okazji-czterechsetlecia-smierci-sw-jana-od-krzyza-22434/> [dostęp: 3 czerwca 2025 r.].

⁵ Tamże, nr 2.

⁶ A. Frossard, *Rozmowy z Janem Pawłem II*, tłum. A. Turowiczowa, Vatican 1982, s. 20–21.

zwyczajnie panuje mrok. Posiadał średnie wykształcenie, ale pracował jako krawiec w pracowni swego ojca. Ta praca bardziej sprzyjała życiu wewnętrznemu, jakie prowadził. Co więcej za zgodą swego spowiednika, w owych latach okupacyjnych stał się nauczycielem dróg życia wewnętrznego dla wielu młodych ludzi, którzy skupiali się w formie Żywego Różańca przy parafii, do której należałem. Człowiek, o którym wspominam – było mu na imię Jan – reprezentował całkiem inny świat: inny w stosunku do wszystkich, z jakimi spotkałem się dotychczas. Nie tylko mówił o życiu wewnętrznym, jego zasadach i metodach. Był sam żywym świadectwem tego, czym jest życie wewnętrzne – albo raczej: kim staje się (od wewnątrz i zarazem na zewnątrz) człowiek, który pozwala Bogu działać w sobie; człowiek, który wrażliwy na to działanie – nauczył się współpracować z Łaską⁷.

To właśnie ów Jan – kontynuuje Jan Paweł II – przyczynił się do tego, że bardzo wcześniej – wcześniej niż skonkretyzowała się sprawa powołania kapłańskiego – trafiły do moich rąk książki ascetyczne najwyższej rangi. To od niego usłyszałem po raz pierwszy o św. Janie od Krzyża. Ten człowiek był z jego szkoły [...] za pośrednictwem Jana zostałem wprowadzony w świat, o którego istnieniu w sobie przedtem nie wiedziałem. Był to przewrót⁸.

Ten przewrót zapoczątkowany został w lutym 1940 r., w kościele parafialnym pw. św. Stanisława Kostki na Dębnikach w Krakowie⁹. Tamże dwudziestoletni Karol Wojtyła zetknął się z Janem Leopoldem Tyranowskim, o którym wypowiedział powyżej cytowane słowa pięknego świadectwa. Tyranowski był samotnikiem przekonanym o tym, że jego życiową misją jest przybliżanie Boga i wiary innym, zwłaszcza młodym ludziom. Okazją do rozpoczęcia owej misji były organizowane w kościele Księży Salezjanów na Dębnikach rekolekcje wielkopostne dla okolicznej młodzieży. Tyranowski, mimo iż do młodzieży już się nie zaliczał, miał bowiem wówczas 40 lat, z pełnym zaangażowaniem włączył się w program rekolekcji. Kiedy salezjanie zaproponowali mu zorganizowanie Żywego Różańca, który miał jeszcze bardziej związać młodzież z parafią, zgodził się bez wahania¹⁰. Po raz pierwszy zatem Wojtyła spotkał Tyranowskiego na sobotnim zebraniu kółka różańcowego. Z czasem wytworzyła się między nimi silna, osobista więź. Po latach napisał o nim w opublikowanym w „Tygodniku Powszechnym” poświęconym mu eseju pt. *Apostoł*:

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 21.

⁹ *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, red. A. Boniecki, Kraków 2000, s. 50–55. Zob. T. Szulc, *Papież Jan Paweł II. Biografia*, tłum. Z. Uhrynowska-Hanasz, M. Wroczyński, Warszawa 1996, s. 107–109.

¹⁰ Por. G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia Papieża Jana Pawła II*, tłum. M. Tarnowska, J. Piątkowska, D. Chylińska, J. Illg, R. Śmietana, Kraków 2000, s. 81–85.

[...] był to apostoł Bożej wielkości, bożej piękności, bożej transcendencji. Tego nauczył się od swojego głównego przewodnika: był nim św. Jan od Krzyża¹¹. Ten świecki mistyk i asceta sam ukształtował swoje wnętrze na dziełach mistyków Karmelu: św. Jana od Krzyża i św. Teresy od Jezusa. Byli dla niego nie tylko mistrzami, oni dosłownie pozwolili mu odkryć siebie samego, wytłumaczyli mu i uzasadnili własne jego życie¹².

4. POWOŁANIE KARMELITAŃSKIE

Tyranowski obudził w młodym Wojtyłę tak silne pragnienie życia kontemplacyjnego, że ten dwukrotnie wyraził chęć wstąpienia do zakonu karmelitów bosych. Po raz pierwszy, gdy pod koniec 1942 r. uczestniczył w obchodach 400. rocznicy urodzin św. Jana od Krzyża. Utrzymywał wówczas bliskie kontakty z klasztorem Ojców Karmelitów Bosych: „Odwiedzałem ich, a raz nawet odprawiłem u nich swoje rekolekcje zamknięte, korzystając z pomocy o. Leonarda od Matki Bożej Bolesnej” – wspomina Papież w książce *Dar i Tajemnica*¹³. Nawiązał również kontakt z o. Bernardem Smyrakiem, który w tym czasie pracował nad pierwszym polskim przekładem dzieł św. Jana od Krzyża. Zwrócił się więc do o. Józefa Prusa, ówczesnego prowincjała, z prośbą o zgodę na wstąpienie do klasztoru. Ponieważ podczas okupacji karmelici nie przyjmowali nowicjuszy, o. Prus poradził Karolowi, żeby zgłosił się po wojnie¹⁴. Ponowił zatem swoją prośbę w połowie 1945 r., ale drogę do klasztoru zamknęła mu wówczas zdecydowana postawa arcybiskupa Sapięhy. „W pewnym okresie zastanawiałem się nawet, czy nie powinienem wstąpić do Karmelu – pisze Jan Paweł II w *Darze i Tajemnicy* – Wątpliwości rozstrzygnął wówczas Książe Kardynał Adam Stefan Sapięha w sposób sobie właściwy, mówiąc krótko: «Trzeba najpierw dokończyć to, co się zaczęło». I tak też się stało”¹⁵. Wojtyła był już wówczas alumnem seminarium duchownego w Krakowie i na przejście z seminarium duchownego do zakonu potrzebne było pozwolenie ordynariusza. Książe Sapięha nie udzielił swego *placet* i Wojtyła musiał pozostać w krakowskim seminarium¹⁶. Ponad pół wieku później Jan Paweł II w rozmowie z G. Weiglem stwierdził, że pomimo

¹¹ K. Wojtyła, *Apostoł*, „Tygodnik Powszechny” 1949, nr 5 (35), s. 8–9. Cyt. za *Kalendarium...*, dz. cyt., s. 54.

¹² Cyt. za *Kalendarium...*, dz. cyt., s. 55.

¹³ Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996, s. 26.

¹⁴ Por. *Kalendarium...*, dz. cyt., s. 72.

¹⁵ Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, dz. cyt., s. 26.

¹⁶ *Kalendarium...*, dz. cyt., s. 86.

żywego zainteresowania Janem od Krzyża, nie sądzi, „by miał bardzo głębokie powołanie do karmelitów”¹⁷.

5. CIEMNA NOC OKUPACJI

Bez wątpienia tamten wojenny czas był dla młodego Karola okresem wielkiej fascynacji pismami karmelitańskiego mistyka. Możemy się zastanawiać, dlaczego św. Jan od Krzyża oddziaływał z taką siłą? Bez wątpienia jednym z czynników był przykład samego Tyranowskiego. Jego życie poniekąd było ucieleśnieniem ideału zawartego w pismach mistyków Karmelu¹⁸. Słowa uczą – przykłady pociągają. Inną część odpowiedzi znajdziemy w ówczesnej sytuacji życiowej Wojtyły. Jednym z istotnych elementów formujących jego osobowość był niezwykle tragiczny splot wydarzeń, jaki zrzędzeniem Opatrzności stał się jego udziałem. Przed ukończeniem 21 roku życia utracił bowiem całą rodzinę. Najpierw, gdy miał prawie 9 lat, umarła mu matka¹⁹. Była to pierwsza jego tragedia osobista. Dziesięć lat później napisał w jednym ze swoich wierszy: „Nad Twoją białą mogiłą / kwitną białe życia kwiaty – / o, ileż lat to już było / bez Ciebie – przed iluż to laty? / [...] Nad Twoją białą mogiłą / o Matko, zgasłe Kochanie / za całą synowską miłość / modlitwa: / Daj wieczne odpoczywanie”²⁰. Trzy lata po śmierci matki, gdy miał już 12 lat, umarł jego starszy brat Edmund, dobrze zapowiadający się lekarz miejskiego szpitala w Bielsku. Edmund Wojtyła zmarł, zarażony szkarlatyną od swojej pacjentki, zaledwie dwa lata po ukończeniu studiów²¹. Byli ze sobą bardzo zżyci. Kiedy już jako Papież odwiedził w 1983 r. Uniwersytet Jagielloński, gdzie otrzymał doktorat *honoris causa*, wspominając swoją matkę i brata, powiedział: „Te wydarzenia głęboko wryły mi się w pamięć. Śmierć brata chyba głębiej niż śmierć matki, zarówno ze względu na szczególne okoliczności, rzecz można tragiczne, jak też z uwagi na moją większą już wówczas dojrzałość”²².

¹⁷ G. Weigel, *Świadek nadziei...*, dz. cyt., s. 105.

¹⁸ „Ten człowiek był nie tylko znawcą, ale również naśladowcą św. Jana od Krzyża. Tak spotkałem się z dziełami św. Jana od Krzyża, czytałem je i usiłowałem zrozumieć. To tłumaczy temat mojej rozprawy doktorskiej” (cyt. za C. Gil, *Jan Paweł II o świętych Karmelu*, Kraków 1986, s. 53).

¹⁹ *Kalendarium...*, dz. cyt., s. 34–35.

²⁰ K. Wojtyła, *Poezje...*, dz. cyt., s. 11.

²¹ Por. *Kalendarium...*, dz. cyt., s. 86.

²² Cyt. za T. Szulc, *Papież Jan Paweł II*, dz. cyt., s. 71.

Gdy Karol miał 19 lat wybuchła wojna. Wraz z ojcem mieszkali już wówczas w Krakowie na ul. Tynieckiej. Zamknięto Uniwersytet Jagielloński, aresztowano profesorów. Śmierć, okupacyjny terror, nieustanne zagrożenie stały się chlebem powszednim. Młody Wojtyła był wówczas pracownikiem kamieniołomów w Zakrzówku, gdy w lutowe popołudnie 1941 r., po powrocie z pracy, zastał swego ojca martwego. Zmarł na atak serca. Karol miał wówczas niespełna 21 lat²³. „Nigdy nie czułem się tak samotny” – wspominał po latach, przywołując pamięcią tamte chwile w rozmowie z Juliuszem Kydryńskim²⁴.

W maju 1942 r., podczas ulicznej łapanki, został aresztowany przez gestapo. Zwolniono go, ponieważ posiadał dokument stwierdzający, że pracuje w ważnej dla przemysłu niemieckiego fabryce. Większość wówczas aresztowanych wywieziono do Oświęcimia, a 25 z nich stanęło pod obozową ścianą śmierci²⁵. W lutym 1944 r., gdy wracał z pracy, potrąciła go niemiecka ciężarówka. Upadł, uderzając głową o krawężnik. Stracił przytomność. Gdyby nie pomoc życzliwych ludzi, pożegnałby się z życiem²⁶. W sierpniu 1944 r., w parę dni po wybuchu powstania warszawskiego, Niemcy, obawiając się podobnego zrywu w Krakowie, zorganizowali w całym mieście masową łapankę. Aresztowano wówczas około 8 tysięcy osób. Obława dotarła także na ul. Tyniecką. Żołnierze i policjanci weszli do budynku, gdzie mieszkał Karol, jednakże dziwnym zrządzeniem Opatrzności ominęli pomieszczenie, w którym przebywał²⁷.

To przedziwne doświadczenie kruchości życia ludzkiego, poczucie niepewności i zagrożenia, samotność, przy jednoczesnej potrzebie jakiegoś trwałego punktu odniesienia pośród tej całej wojennej przygodności, stanowiły niezwykle kontekst, w którym przyszło młodemu Karolowi zetknąć się z Janem od Krzyża. W jego tekstach znalazł niezwykłą wizję ludzkiej egzystencji, widzianej w perspektywie najbardziej ostatecznych wymiarów, przybierających doczesną formę w wezwaniu do zjednoczenia z Chrystusem w miłości. Realizacja tegoż wezwania wiodła właśnie przez oczyszczające cierpienie, opuszczenie, ciemność. Jakże łatwo było wejść w klimat nocy mistycznych, opisywanych w dziełach św. Jana, gdy niemal każdego dnia doświadczało się bolesnego mroku okupacyjnej rzeczywistości. W tak złożonych okolicznościach krystalizowało się także ostateczne powołanie młodego aktora Teatru Rapsodycznego. „Wobec szerzącego się zła i okropności wojny sens kapłaństwa i jego misja w świecie stawały

²³ *Kalendarium...*, dz. cyt., s. 62–63.

²⁴ Cyt. za T. Szulc, *Papież Jan Paweł II*, dz. cyt., s. 112.

²⁵ Por. tamże, s. 119.

²⁶ *Kalendarium...*, dz. cyt., s. 74–75.

²⁷ Por. G. Weigel, *Świadek nadziei...*, dz. cyt., s. 97–98.

się dla mnie nadzwyczaj przejrzyste i czytelne” – napisał kilkadziesiąt lat później²⁸. Wprawdzie z wstąpienia do Karmelu nic nie wyszło, to jednak kontakt z Tyranowskim i przez niego poznanie św. Jana od Krzyża, wejście w atmosferę głębokiego życia wewnętrznego, pozwoliło Wojtyła odkryć swoje powołanie do kapłaństwa. Święty Jan od Krzyża zatem towarzyszył przyszłemu Papieżowi od niemalże pierwszego kroku na drodze realizacji powołania kapłańskiego.

6. POETYCKA WRAŻLIWOŚĆ

Poza tym trzeba pamiętać, że Wojtyła był młodym poetą, niezwykle wrażliwym na słowo. W pismach hiszpańskiego mistyka, a szczególnie w jego poezji odkrył osobliwe piękno, przemawiające doń z niezwykłą siłą. Było to piękno nie tylko formy, ale także i treści, która wynosiła ludzkiego ducha na szczyty istnienia.

„Jeszcze przed wstąpieniem do tajnego seminarium – wspominał po latach – czytałem dzieła tego mistyka, zwłaszcza poezje. W tym celu nauczyłem się też języka hiszpańskiego, aby móc czytać dzieła św. Jana w oryginale. To był bardzo ważny etap w moim życiu”²⁹. Był to nie lada wyczyn, zważywszy na fakt, że hiszpańskiego uczył się sam, posługując się jedynie słownikiem niemiecko-hiszpańskim. Język św. Jana od Krzyża nie należy do najłatwiejszych – jest to hiszpański złotego wieku, z XVI stulecia, brzmiący dziś nawet dla współczesnych Hiszpanów już nieco archaicznie. Na poziomie akademickim tę „mistyczną” pasję Wojtyły, w 1945 r. studenta ostatniego roku teologii na Uniwersytecie Jagiellońskim, wspierał i potęgował wytrawny teolog, ks. prof. Ignacy Różycki³⁰, u którego napisał pracę seminaryjną zatytułowaną „Pojęcie środka zjednoczenia duszy z Bogiem w nauce św. Jana od Krzyża”³¹.

Jak bardzo ta poezja mistyczna była inspirująca, świadczy chociażby lektura poematu *O Bogu ukrytym*, który Wojtyła napisał jesienią 1944 r., a który opublikował anonimowo w latach 1946–1947 na łamach „Głosu Karmelu”³². Nawet pobieżna jego analiza ukazuje całe bogactwo motywów i tematyki za-

²⁸ Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, dz. cyt., s. 34.

²⁹ Tenże, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 115.

³⁰ G. Weigel, *Świadek nadziei...*, dz. cyt., s. 105.

³¹ *Kalendarium...*, dz. cyt., s. 81. Zob. K. Wojtyła, *Pojęcie środka zjednoczenia duszy z Bogiem w nauce św. Jana od Krzyża. Praca na Seminarium Teologii Dogmatycznej U.J. pod kierunkiem ks. Dr. Ignacego Różyckiego*, w: *Św. Jan od Krzyża w recepcji Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. J. Machniak, (seria: Studia nad myślą Jana Pawła II, t. 2), Kraków 2008, s. 15–41.

³² *Pieśń o Bogu ukrytym*, „Głos Karmelu” 1946, nr 1–2, s. 23–26; 1946, nr 3, s. 25–28; 1947, nr 3, s. 17–18; 1947, nr 5, s. 24–25.

czerpniętej z poezji św. Jana od Krzyża, którą młody poeta nie tylko czytał, ale zapewne także czynił przedmiotem swych medytacji.

7. DOKTORAT

Zaledwie dwa tygodnie po swoich święceniach kapłańskich, które przyjął 1 listopada 1946 r., ks. Wojtyła jako neoprezbiter został wysłany do Rzymu, gdzie podjął studia na dominikańskim uniwersytecie *Angelicum*. Tam pod kierunkiem światowej sławy profesora, R. Garrigou-Lagrange’a OP³³, napisał pracę doktorską zgodnie z panującym wówczas zwyczajem w języku łacińskim, której dał tytuł *Quaestio de fide apud S. Joannem a Cruce* („Zagadnienie wiary u św. Jana od Krzyża”)³⁴. Po jej pomyślnej obronie, w czerwcu 1948 r., nie uzyskał tytułu doktora teologii, ponieważ według obowiązujących na *Angelicum* przepisów warunkiem jego przyznania było wydrukowanie pracy, a ks. Wojtyłę nie było na to stać³⁵. Przyznano mu go rok później, 16 grudnia 1948 r., po obronie na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, kiedy był już wikarym w Niegowici. Promotorem doktoratu był wówczas ks. prof. Władysław Wicher³⁶. Tak więc praca o wierze u św. Jana od Krzyża była broniona na dwóch uniwersytetach³⁷.

Już wówczas przeczuwałem – dzielił się swoją ówczesną intuicją w *Magister in fide* – że synteza dokonana przez świętego Jana od Krzyża zawiera nie tylko solidną doktrynę teologiczną, ale przede wszystkim wyjaśnienie życia chrześcijańskiego w jego podstawowych elementach, którymi są: zjednoczenie z Bogiem, kontemplacyjny wymiar modlitwy, teologalna siła misji apostolskiej, dążenia nadziei chrześcijańskiej³⁸.

³³ Warto w tym miejscu zauważyć, że o. R. Garrigou-Lagrange OP był w 1926 r. postulatorem nadania przez Piusa XI św. Janowi od Krzyża tytułu Doktora Kościoła. Na temat analizy rozprawy Wojtyły i jej stosunku do myśli Garrigou-Lagrange’a zob. R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Lublin 1996, s. 79–91.

³⁴ K. Wojtyła, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*, tłum. K. Stawecka, Lublin 2000, s. 13–232. Zob. także M. Zięba, *Jestem z wami. Kompendium twórczości i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 2010, s. 23–26.

³⁵ *Kalendarium...*, dz. cyt., s. 96.

³⁶ Tamże, s. 98–99.

³⁷ Pokłosiem tych akademickich zainteresowań Wojtyły doktryną św. Jana od Krzyża było wiele publikacji: *Questio de fide apud s. Joannem a Cruce*, „Collectanea Theologica” 1950, nr 21, s. 418–468; *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, „Ateneum Kapłańskie” 1950, R. 42, t. 52, s. 24–42, 103–114; *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, „Znak” 1951, R. 6, nr 1 (27), s. 6–20.

³⁸ *Magister in fide*, nr 2.

8. Z WYSOKOŚCI PIOTROWEJ KATEDRY

Chociaż dalsze zainteresowania naukowe ks. Wojtyły poszły raczej w kierunku filozofii niż teologii i mistyki, to jednak spotkanie z dziełami św. Jana od Krzyża wpisało się już na trwałe w wewnętrzny krajobraz krakowskiego kapłana, biskupa, metropolity i kardynała. Szczególnie stało się to widoczne, gdy po latach przyszło mu z wysokości Piotrowej katedry przypomnieć nieprzemijające wartości myśli Świętego z Fontiveros. Uczynił to po mistrzowsku we wspomnianym już liście apostołskim napisanym w 400. rocznicę śmierci św. Jana od Krzyża. Tę samą doskonałą znajomość pism Doktora Mistycznego spotykamy również w książce *Przekroczyć próg nadziei*. Już sama analiza indeksu nazwisk osób wymienionych w tej publikacji przez Ojca Świętego, wskazuje na dość uprzywilejowaną pozycję Jana od Krzyża. Największą ilość razy Papież odwołał się do autorytetu świętych Apostołów Piotra i Pawła, których imiona wymienione zostały odpowiednio 10 i 18 razy. Następnie 9 razy pojawia się imię św. Tomasza z Akwinu, jednego z największych teologów i filozofów Kościoła. Zaraz za nim, św. Jan od Krzyża wspomniany został 6 razy. Można powiedzieć tylko 6 razy, ale gdy weźmiemy pod uwagę, że imię św. Augustyna pojawia się 2 razy, św. Franciszka z Asyżu 3 razy, a św. Ignacego Loyoli zaledwie raz, to wówczas widzimy, że św. Jan od Krzyża jest dla Papieża kimś ważnym. Jan Paweł II wspomina go, mówiąc m.in., że „pełnię modlitwy osiąga człowiek nie wtedy, kiedy najbardziej wyraża siebie, ale wtedy, gdy w niej najpełniej staje się obecny sam Bóg”³⁹. Polemizując z buddyzmem, z proponowaną przezeń koncepcją oderwania od świata i nirwany – stanu doskonałej obojętności wobec świata jako kulminacji duchowego procesu – cytuje znany fragment komentarza do schematu Góry Doskonałości, stanowiący swoiste streszczenie jednego z najważniejszych dzieł św. Jana od Krzyża. Na tym przykładzie ukazuje, że oczyszczenie i oderwanie od świata nie jest celem samo w sobie. To stwierdzenie służy mu do podkreślenia oryginalności mistyki chrześcijańskiej w stosunku do buddyzmu. Czytamy tam:

Te klasyczne teksty Jana od Krzyża bywają nieraz rozumiane na azjatyckim wschodzie jako potwierdzenie dla tamtejszych metod ascetycznych. Jednakże Doktor Kościoła nie proponuje samego tylko oderwania się od świata. Proponuje oderwanie się od świata dla zjednoczenia z tym, co jest poza-światowe, a to, co jest poza światowe, nie jest nirwaną, ale jest Osobą, jest Bogiem. Zjednoczenie z Nim urzeczywistnia się nie na drodze samego oczyszczenia, ale przez miłość. Mistyka karmelitańska zaczyna się w tym miejscu, w którym kończą się rozważania Buddy i jego wskazówki dla życia

³⁹ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 35.

duchowego. Święty Jan od Krzyża widzi w oczyszczeniu czynnym i biernym duszy ludzkiej, w owych swoistych nocach ciemności zmysłów i ducha, przede wszystkim przygotowanie do tego, ażeby duszę ludzką mógł przeniknąć *żywy płomień miłości*⁴⁰.

Do tego „płomienia miłości” nawiąże raz jeszcze, odpowiadając na pytanie o istnienie życia wiecznego. Przyjdzie mu tutaj z pomocą mistyczne doświadczenie św. Jana od Krzyża.

Jakimś szczególnie przekonującym argumentem za czyścem [...] stały się dla mnie dzieła mistyczne św. Jan od Krzyża – pisze, wspominając zapewne czasy, gdy beztrząsowo mógł oddawać się ich lekturze – *Żywy płomień miłości*, o którym mówi, jest przede wszystkim oczyszczający. Mistyczne noce, o których ten wielki Doktor Kościoła pisze z własnego doświadczenia, są poniekąd tym, czemu odpowiada czyścić. Bóg przeprowadza człowieka przez taki wewnętrzny czyściec całej jego zmysłowej i duchowej natury, ażeby go doprowadzić do zjednoczenia z sobą. Nie stajemy tutaj tylko wobec sądu. Stajemy wobec potęgi samej miłości. To miłość przede wszystkim sędzi. Bóg, który jest miłością, sędzi przez miłość. Ta miłość domaga się oczyszczenia, zanim człowiek dojrzeje do tego zjednoczenia z Bogiem, które jest ostatecznym celem, jego powołaniem i przeznaczeniem⁴¹.

Powyższe słowa Papieża, będąc niezwykle trafną syntezą mistyki św. Jana, ukazują także ważne miejsce, jakie ona zajmuje w papieskim widzeniu świata. Właśnie broniąc chrześcijaństwa jako dynamicznej wizji rzeczywistości, jako religii Bożego i ludzkiego działania, cytuje znane *adagium* mistrza Karmelu: „Pod wieczór będą cię sądzić z miłości, naucz się kochać, jak Bóg chce być kochany, i zapomnij o sobie”. Odwołuje się również do znanego tekstu z *Pieśni duchowej*, gdy stara się „usprawiedliwić” milczenie Boga ową pełnią objawienia, jaka została nam już dana w Chrystusie Jezusie, który jest „jakby ogromną kopalnią z mnogimi pokładami skarbów, w jakie choćby się nie wiem jak wgłębiało, nie znajdzie się kresu i końca”⁴².

Wprawdzie w opublikowanej w 1998 r. encyklice *Fides et ratio*, poświęconej relacjom między wiarą a rozumem, Ojciec Święty nie powołuje się na autoritet Doktora Mistycznego, ale być może dlatego, że już to uczynił, omawiając dokładnie tę samą kwestię we wspomnianym już liście apostolskim. Czytamy tam m.in.:

Może dziwić, że doktor wiary i ciemnej nocy podkreśla z takim zaangażowaniem wartość rozumu ludzkiego. Do niego bowiem należy słynna maksyma: „Jedna

⁴⁰ Tamże, s. 78–79.

⁴¹ Tamże, s. 141.

⁴² Tamże, s. 106–107.

myśl człowieka warta jest więcej niż cały świat, przeto tylko Bóg jest jej godzien". Wyższość człowieka, istoty rozumnej, w stosunku do całej rzeczywistości ziemskiej, nie powinna rodzić w nim pragnienia panowania nad światem, lecz raczej kierować go ku jego własnemu celowi, do zjednoczenia z Bogiem, do którego upodabnia się w godności. Dlatego też w sferze wiary nie ma miejsca na pogardzanie rozumem ani na opozycję między rozumnością ludzką a przesłaniem Bożym. [...] Wiara się wciela i działa w człowieku, bycie racjonalnym [...]; teolog i człowiek wierzący nie mogą wyrzekać się swojej rozumności, lecz raczej powinni otwierać ją na horyzonty tajemnicy⁴³.

9. CZŁOWIEK MODLITWY

Jednym z najbardziej charakterystycznych rysów duchowej sylwetki św. Jana Pawła II było jego oddanie modlitwie. Kiedy w 1994 r. amerykański tygodnik „Time” ogłosił Jana Pawła II człowiekiem roku, w artykule poświęconym jego osobie napisano, że „modlitwa bardziej niż jedzenie i picie jest siłą podtrzymującą życie tego Papieża”⁴⁴. Bez wątpienia byłoby przesadą stwierdzenie, że to św. Jan od Krzyża nauczył Wojtyłę modlitwy. Nie minimy się jednak z prawdą, mówiąc, że to właśnie on ukazał mu ostateczne wymiary kontemplacji, jej niezwykle zakorzenienie w „najgłębszych istnościach” ludzkiej duszy i jej moc zjednoczenia z Bogiem, stanowiącą eschatologiczne usensownienie ludzkiej egzystencji. „On podejmuje decyzje na kolanach” – czytamy we wspomnianym już wydaniu specjalnym „Time”⁴⁵. Sam Papież napisał parę lat później w *Darze i Tajemnicy*: „Napisałem kiedyś «Modlitwa tworzy kapłana i kapłan tworzy się przez modlitwę». Tak, kapłan winien być przede wszystkim człowiekiem modlitwy, przekonany, że czas przeznaczony na bliski kontakt z Bogiem jest czasem najlepiej wykorzystanym, ponieważ wspomaga nie tylko jego samego, ale i pracę apostołską”⁴⁶.

Owo głębokie życie modlitwy, które św. Jana od Krzyża doprowadziło na szczyty mistycznego zjednoczenia z Chrystusem, było nierozdzielny elementem osobowości św. Jana Pawła II tak dalece, że – jak to wyraził kard. Z. Grocholewski – „doświadczenie modlitwy – oto wewnętrzny sekret Ojca Świętego i zarazem klucz do zrozumienia dynamizmu mozaiki jego niezwykle osobowości”⁴⁷.

⁴³ Juan Pablo II, *San Juan de la Cruz. Maestro en la fe*, Madrid 1991, s. 12.

⁴⁴ J. Elson, *Lives of the Pope*, „Time” Dec. 26.1994 – Jan 2 1995, s. 64. Zob. A. Riccardi, *Jan Paweł II. Biografia*, Częstochowa 2014, s. 476–478.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, dz. cyt., s. 86.

⁴⁷ Z. Grocholewski, *Jan Paweł II w służbie Kościołowi i światu*, Poznań 2003, s. 31.

10. DOKTOR MISTYCZNY

Pora więc zadać pytanie, kim był św. Jan od Krzyża⁴⁸, co o nim wiemy? Mówi się o nim „największy święty pośród poetów i największy poeta pośród świętych”. Juan de Yepes, bo tak brzmi jego rodowe imię, urodził się w roku 1542 w kastylijskiej miejscowości Fontiveros. Utraciwszy w dzieciństwie ojca, żył z matką w bardziej niż skromnych warunkach. Oddany do przytułku, pracował najpierw w szpitalu, następnie chwycił się rozmaitych rzemiosł, wreszcie pobierał naukę gramatyki w kolegium jezuitów. Ze szkoły tej wyniósł kulturę humanistyczną i pierwsze szlify filozoficzne.

Mając lat 21, wstąpił do karmelitów i przyjął imię Jan od św. Macieja. Po odbyciu studiów filozoficzno-teologicznych na uniwersytecie w Salamance przyjął święcenia kapłańskie, mając lat 25. Tylko opatrnościowe spotkanie ze św. Teresą, która zjednała go rozpoczętym przez siebie dziełem reformy zakonu, powstrzymało go od ucieczki do kartuzów. W 1568 r., zaledwie w rok po święceniach kapłańskich, wraz z dwoma towarzyszami złożył ślubowanie zachowania pierwotnej reguły karmelitańskiej w całej ścisłości i przyjął imię Jan od Krzyża. Miał wówczas 26 lat. Niestety nie dane mu było zbyt długo cieszyć się zaciszem domu w Duruelo, gdzie mieścił się pierwszy klasztor karmelitów bosych. Rosnące potrzeby dynamicznie powiększającej się rodziny zakonnej sprawiły, że musiał objąć urząd mistrza nowicjatu, a następnie rektora kolegium w Alcalá de Henares, po czym, wezwany przez św. Teresę, podjął obowiązki spowiednika przy klasztorze karmelitanek w Avila.

Na skutek konfliktu natury prawnej między dwiema władzami zakonnymi jako buntownik, a w rzeczywistości ofiara zawikłanego prawodawstwa, wtrącony został do więzienia w karmelitańskim klasztorze w Toledo. Nieludzkie traktowanie (przez dziewięć miesięcy był zamknięty w małej i ciemnej celi o wymiarach 2 na 3 m), rozterki i upokorzenia, z karami cielesnymi włącznie, nie zdołały złamać w nim wierności ideałom, za którymi poszedł. Dla św. Jana od Krzyża toledońskie uwięzienie było nie tylko czasem fizycznych utrapień, ale i także okresem bolesnego doświadczenia duchowych oczyszczeń, które na kształt „nocy ciemnej” ogarniały jego duszę. Owe doświadczenia, prowadzące w konsekwencji do mistycznych zaślubin, zapoczątkowały duchowe promieniowanie jego osoby. Dość powiedzieć, że miesiące spędzone w więzieniu paradoksalnie zaowocowały najpiękniejszymi strofami poezji, którą znawcy języka

⁴⁸ Zob. J.V. Rodriguez, *Święty Jan od Krzyża. Biografia*, tłum. D. Wandzioch, E. Strach, Poznań 2019.

zaliczają do pereł hiszpańskiej liryki. Chodzi tu przede wszystkim o utwór *Noc ciemna* oraz liczącą 40 strof *Pieśń duchową*.

Po dramatycznej ucieczce z więzienia i okresie powrotu do pełni sił fizycznych piastował kilkakrotnie urząd przeora w zakładanych przez siebie klasztorach, został mianowany wikariuszem prowincjalnym oraz definitem generalnym.

Powstanie nowych rygorystycznych prądów w dopiero co zreformowanym zakonie i zdecydowana postawa Jana od Krzyża, broniącego krzywdzonych niesłusznymi decyzjami, sprawiły, że ten, od którego rozpoczęła się reforma, został teraz odsunięty od wszelkich urzędów i zesłany do klasztoru w Ubeda, w międzyczasie zapadł na zdrowiu i zmarł 14 grudnia 1591 r., w 49 roku życia.

Badacze życia i działalności św. Jana od Krzyża są zdania, iż pisarstwo było dla niego zajęciem drugorzędnym i prawie marginesowym. Nie pisał on z rozkazu jak św. Teresa, lecz pod naciskiem przyjaznych i podziwiających go osób. Stronice jego dzieł wypełnione są pismem pospiesznym, tak jakby ich autor nie zastanawiał się nad ich znaczeniem dla przyszłości.

W 84 lata po swej śmierci św. Jan od Krzyża został beatyfikowany (1675), kanonizowany zaś w 1726. W roku 1927 papież Pius XI ogłosił go Doktorem Kościoła powszechnego, nadając mu tytuł Doktora Mistycznego.

Spuścizna literacka Jana od Krzyża obejmuje głównie cztery obszerne traktaty o życiu duchowym, będące *de facto* komentarzami do skomponowanych wcześniej utworów poetyckich. Są to: *Droga na górę Karmel*, *Noc ciemna*, *Pieśń duchowa*, *Żywy płomień miłości*. Ponadto znajdujemy jeszcze kilkanaście utworów poetyckich, zbiór *Rad i wskazówek*, których największa część nosi tytuł *Słowa światła i miłości* oraz niewielki zbiór korespondencji⁴⁹.

Jako ciekawostkę lub pewne *polonicum* związane z postacią św. Jana od Krzyża można dodać, że autorem pierwszego łacińskiego tłumaczenia jego dzieł, które rozpowszechniło je poza granice krajów romańskich był polski karmelita, o. Andrzej od Jezusa⁵⁰.

⁴⁹ Pełnego przekładu całości dzieł św. Jana od Krzyża dokonał o. Bernard od Matki Bożej, Smyrak, karmelita bosy. Zostały one wydane w latach 1939–1949 w Wydawnictwie Karmelitów Bosych. Zatem kolejne wydania *Dzieł* św. Jana od Krzyża są zasadniczo wznowieniami tego pierwszego wydania, aczkolwiek przejrane i poprawione. Z najnowszych przekładów dzieł Doktora Mistycznego ukazały się w ostatnich latach jedynie dwa dzieła: *Pieśń duchowa* w tłumaczeniu Carlosa Marrodana Casasa i Marcina Kurka (2017 r.) oraz *Żywy płomień miłości* w przekładzie Marleny Krupy-Adamczyk i Marcina Kurka (2024 r.). Oba dzieła ukazały się w Wydawnictwie Karmelitów Bosych.

⁵⁰ *Opera mystica V. ac Mystici Doctoris F. Joannis a Cruce, ex hispanico idiomate in latinum translata per R.P.F. Andream a Jesu [Brzechwa] Polonum. Coloniae Agripinae 1639. Za: Radio*

ZAKOŃCZENIE

Cóż mogę powiedzieć na zakończenie? Uważam, że dla zrozumienia godności osoby ludzkiej, powołania człowieka, trzeba przejść przez kurs teologii św. Jana od Krzyża, trzeba spojrzeć na człowieka w perspektywie ukazanej przez naukę św. Jana od Krzyża i dopiero wówczas się zrozumie, co znaczy słowo Człowiek! Później już nigdy się nie zapomni o jego godności!

Słowa te Jan Paweł II wypowiedział niemal na początku swego pontyfikatu, 22 kwietnia 1979 r., podczas wizyty na prowadzonym przez karmelitów bosych w Rzymie Papieskim Wydziale Teologicznym *Teresianum*⁵¹. Wypowiedź ta miała charakter swego rodzaju rekapitulacji, w której, mówiąc o swoich związkach ze św. Janem od Krzyża, Papież wypowiedział rzeczy najistotniejsze i godne zauważenia. A było nimi bez wątpienia odkrywanie ostatecznych wymiarów osobowej godności człowieka widzianej przez pryzmat drogi duchowej, jaką przemierzył w swoim życiu Święty z Fontiveros. Dopiero w perspektywie mistycznej odsłania się najpełniej owo misterium ostatecznych przeznaczeń człowieka.

Przemawiając zaś w 1985 r. do uczestników Kapituły Generalnej Karmelitów Bosych, św. Jan Paweł II dzielił się swoim doświadczeniem, które nazwał wprost „wielkim oświeceniem duchowym”. Mówił:

A potem przyszło spotkanie z dziełami Waszych Świętych, przede wszystkim ze św. Janem od Krzyża, które dało mi w okresie późniejszym – podczas studiów teologicznych – wielkie oświecenie duchowe. Tak więc przyjmując Was dzisiaj i przemawiając do Was, miałem przed oczyma doświadczenie osobiste z różnych okresów mojego życia, w których obecność duchowości karmelitańskiej była bardzo mocna⁵².

Ojciec Marian Zawada zauważa, że św. Jan Paweł II przejął prawdopodobnie od św. Jana od Krzyża „wizję człowieka, a zatem podstawy antropologii teologicznej, następnie teologiczny wymiar wiary i życia chrześcijańskiego, znaczenie doświadczenia (zwłaszcza wewnętrznego) w teologii, oraz głębię uzasadnienia dla samotności i ukrycia”⁵³. Święty Karmelita nie tylko zaoferował świętemu

Watykańskie w 400-lecie Śmierci świętego Jana od Krzyża, red. M.T. Machejek, wyd. Polska Sekcja Radia Watykańskiego 1991, s. 88.

⁵¹ Cyt. za: C. Gil, *Jan Paweł II o świętych Karmelu*, dz. cyt., s. 53.

⁵² *Przemówienie do uczestników Kapituły Generalnej Karmelitów Bosych w Watykanie, 4 maja 1985*, w: *Acta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum* 1986, 31/II, s. 8–9.

⁵³ M. Zawada, *Jan Paweł II – „Papież karmelitański”*, „Itinera Spiritualia” 2010, t. III, s. 22, „Theo-logos”, <https://theo-logos.pl/server/api/core/bitstreams/206f7492-6ab1-43e1-9487-a9bfe14fa7e4/content> [dostęp: 12 czerwca 2025 r.]. M. Zawada stoi na stanowisku, że można mówić nie tylko o wpływie św. Jan od Krzyża na Wojtyłę, ale i wpływie jego rozprawy doktorskiej na recepcję duchowości sanjuanistycznej w Polsce, jak i w świecie. Zob. D. Wi-

Papieżowi podstawy antropologiczne w odniesieniu do doświadczenia religijnego, ale również – jak to podkreśla s. prof. J. Zdybicka – nowy typ teologii mistycznej, „którą Jan Paweł II określał jako «teologię podmiotu». Chodzi bowiem w niej o «odnalezienie człowieka w Bogu i wzajemnie o odkrycie Boga w człowieku» w «sposób doświadczalny»»⁵⁴. Właśnie ten doświadczalny wymiar wiary w Boga wydaje się szczególnie cenny dla współczesnego człowieka, do którego najbardziej przemawia własne przeżycie poparte duchowym doświadczeniem. Niezwykle wartościowa wydaje się również owa umiejętność „nawiązywania wewnętrznego dialogu z nauczycielem wiary, z jego językiem i myśleniem”. Miała ona wartość nie tylko w osobistym życiu duchowym Papieża-Polaka, ale wydaje się uniwersalną wartością jako przykład pełnego życia chrześcijańskiego w każdym czasie, wszak na drodze ku Bogu potrzeba współczesnemu człowiekowi nie tylko światłego „nauczyciela wiary”, ale nade wszystko prawdziwego „mistrza i przyjaciela”, a takim niewątpliwie był św. Jan od Krzyża dla św. Jana Pawła II.

BIBLIOGRAFIA

- Buttiglione R., *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Lublin 1996.
- Elson J., *Lives of the Pope*, „Time”, Dec. 26 1994 – Jan 2 1995, 62–69.
- Frossard A., *Rozmowy z Janem Pawłem II*, tłum. A. Turowiczowa, Vatican 1982.
- Gil C., *Jan Paweł II o świętych Karmelu*, Kraków 1986.
- Gogola J.W., *Źródła myśli Jana Pawła II: św. Jan od Krzyża*, w: *Św. Jan od Krzyża w recepcji Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. J. Machniak, „Studia nad myślą Jana Pawła II”, vol. 2, Kraków 2008, s. 351–361.
- Grocholewski Z., *Jan Paweł II w służbie Kościołowi i światu*, Poznań 2003.
- Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996.
- Jan Paweł II, List apostolski *Magister in fide* z okazji czterechsetlecia śmierci św. Jana od Krzyża, „Życie Zakonne”, <https://www.zyciezakonne.pl/dokumenty/kosciol/jan-pawel-ii/jan-pawel-ii-listy-i-przeslania/1990-12-14-watykan-list-apostolski-magister-in-fide-z-okazji-czterechsetlecia-smierci-sw-jana-od-krzyza-22434/> [dostęp: 3 czerwca 2025 r.].

der, *Wpływ rozprawy ks. Karola Wojtyły „Nauka wiary u św. Jana od Krzyża” na rozwój duchowości sanjuanistycznej w Polsce*, w: *Św. Jan od Krzyża w recepcji Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. J. Machniak, (seria: Studia nad myślą Jana Pawła II, t. 2), Kraków 2008, s. 333–340 oraz J.W. Gogola, *Źródła myśli Jana Pawła II: św. Jan od Krzyża*, w: *Św. Jan od Krzyża w recepcji Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. J. Machniak, (seria: Studia nad myślą Jana Pawła II, t. 2), Kraków 2008, s. 360–361.

⁵⁴ J.Z. Zdybicka, *Jan Paweł – filozof i mistyk*, Lublin 2009, s. 123–124.

- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników Kapituły Generalnej Karmelitów Bosych w Watykanie, 4 maja 1985*, w: *Acta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum* 1986, 31/II, s. 8–9.
- Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków ⁴1986.
- Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, tłum. C. Marrodoan Casas, M. Kurek, Kraków 2017.
- Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, tłum. M. Krupa-Adamczyk, M. Kurek, Kraków 2024.
- Juan Pablo II, *San Juan de la Cruz. Maestro en la fe*, Madrid 1991.
- Juan Pablo II en España. Texto completo de los discursos*. Madrid 1982.
- Kalendarium życia Karola Wojtyły*, red. A. Boniecki, Kraków 2000.
- Maliński M., *Wezwano mnie z dalekiego kraju*, Poznań–Warszawa 1980.
- Opera mystica V. ac Mystici Doctoris F. Joannis a Cruce*, ex hispanico idiomate in latinum translata per R.P.F. Andream a Jesu [Brzechwa] Polonum. Coloniae Agripinae 1639.
- Radio Watykańskie w 400-lecie Śmierci świętego Jana od Krzyża*, red. M.T. Machejek, Polska Sekcja Radia Watykańskiego 1991.
- Riccardi A., *Jan Paweł II. Biografia*, Częstochowa 2014.
- Rodriguez J.V., *Święty Jan od Krzyża. Biografia*, tłum. D. Wandzioch, E. Strach, Poznań 2019.
- Szulc T., *Papież Jan Paweł II. Biografia*, tłum. Z. Uhrynowska-Hanasz, M. Wroczyński, Warszawa 1996.
- Św. Jan od Krzyża w recepcji Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. J. Machniak, (seria: Studia nad myślą Jana Pawła II, t. 2), Kraków 2008.
- Weigel G., *Świadek nadziei. Biografia Papieża Jana Pawła II*, tłum. M. Tarnowska, J. Piątkowska, D. Chylińska, J. Illg, R. Śmietana, Kraków 2000.
- Wider D., *Wpływ rozprawy ks. Karola Wojtyły „Nauka wiary u św. Jana od Krzyża” na rozwój duchowości sanjuanistycznej w Polsce*, w: *Św. Jan od Krzyża w recepcji Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. J. Machniak, (seria: Studia nad myślą Jana Pawła II, t. 2), Kraków 2008, s. 333–340.
- NN (Wojtyła K.), *Pieśń o Bogu ukrytym*, „Głos Karmelu” 1946, nr 1–2, s. 23–26; 1946, nr 3, s. 25–28; 1947, nr 3, s. 17–18; 1947, nr 5, s. 24–25.
- Wojtyła K., *Apostoł*, „Tygodnik Powszechny” 1949, nr 5 (35), s. 8–9.
- Wojtyła K., *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, „Znak” 1951, R. 6, nr 1 (27), s. 6–20.
- Wojtyła K., *Poezje i dramaty*, Kraków 1987.
- Wojtyła K., *Pojęcie środka zjednoczenia duszy z Bogiem w nauce św. Jana od Krzyża. Praca na Seminarium Teologii Dogmatycznej U.J. pod kierunkiem ks. Dr. Ignacego Różyckiego*, w: *Św. Jan od Krzyża w recepcji Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. J. Machniak, „Studia nad myślą Jana Pawła II”, vol. 2, Kraków 2008, s. 15–41.
- Wojtyła K., *Questio de fide apud s. Joannem a Cruce*, „Collectanea Theologica” 1950, nr 21, s. 418–468.
- Wojtyła K., *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*, tłum. K. Stawecka, Lublin 2000.
- Wojtyła K., *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, „Ateneum Kapłańskie” 1950, R. 42, t. 52, s. 24–42, 103–114.

Zawada M., *Jan Paweł II – „Papież karmelitański”*, „Itinera Spirituality” 2010, t. III, s. 11–43, „Theo-logos”, <https://theo-logos.pl/server/api/core/bitstreams/206f7492-6ab1-43e1-9487-a9bfe14fa7e4/content> [dostęp: 12 czerwca 2025 r.].

Zdybicka J.Z., *Jan Paweł – filozof i mistyk*, Lublin 2009.

Zięba M., *Jestem z wami. Kompendium twórczości i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 2010.

“AT THE BEGINNING WAS ST. JOHN OF THE CROSS...”. THE MYSTICAL DOCTOR AT THE RECEPTION OF KAROL WOJTYŁA – JOHN PAUL II

Summary

To know and understand a person, one must delve into the story of his life. To understand the spiritual figure of St. John Paul II, one must make an effort to discover the world in which he is rooted by the story of his life. Part of this world is undoubtedly the figure of St. John of the Cross, a Spanish mystic who lived over four centuries ago. This article is an attempt to outline the extraordinary relationship that Karol Wojtyła established from his early youth with the Carmelite Master of spiritual life, whose person is one of the important points of reference in the inner landscape of the life of the later Successor of St. Peter. Like any sketch, this one does not claim to capture all the nuances and details, but focuses only on the essential features.

Keywords: Karol Wojtyła, St. John Paul II, St. John of the Cross, religion, theology, philosophy, mysticism

NOTA O AUTORZE

Ks. dr Mirosław KIWKA – filozof i teolog. Absolwent Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu oraz Wydziału Filozofii Uniwersytetu Nawarry w Pamplonie (Hiszpania), adiunkt w Katedrze Filozofii Systematycznej w Instytucie Filozofii Chrześcijańskiej i Nauk Społecznych Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, autor publikacji z dziedziny propedeutyki filozofii, mistyki oraz szeroko pojętej filozofii religii.

MACIEJ MANIKOWSKI
UNIwersytet Wrocławski

NATURALNE POZNAWANIE BOGA. WCZESNY TEKST KAROLA WOJTYŁY

A Ty jeszcze co dzień pomnażasz
moją bezsilność,
poddając Twą nieskończoność
pod moją myśl omylną.

Karol Wojtyła,
Pieśń o Bogu ukrytym, 1946 r.

ABSTRAKT

Karol Wojtyła w konferencjach skierowanych do młodzieży z parafii św. Floriana w Krakowie podejmuje ważne kwestie dotyczące nie tylko wiary, ale i religijnego światopoglądu. Zaczyna od kwestii zasadniczych, od zagadnienia istnienia Boga i pewnych cech Jego istoty. Zastanawia się najpierw nad kwestią rozumowej poznawalności Boga, by potem ukazać, na jakich drogach ludzki rozum może dojść do istnienia Boga. Jest nią droga wnioskowania *a posteriori*, czyli przechodzenia od skutku do przyczyny, która pokazuje nie tylko prosty fakt istnienia Boga, ale również odkrywa to, że jest On Istnieniem, które w drodze stwarzania obdarza inne byty istnieniem.

Słowa kluczowe: Karol Wojtyła, Bóg, poznawalność, istnienie, istota, wnioskowanie *a posteriori*

1

Opublikowana w Watykanie 4 marca 1979 r. pierwsza encyklika Jana Pawła II *Redemptor hominis* dość szybko przez wielu komentatorów, zwłaszcza w Polsce, została okrzyknięta „encykliką przywiezioną z Krakowa” czy wręcz „napisaną w Krakowie”. I jest to poniekąd prawda, zważywszy na dwa teksty katechez, konferencji czy wykładów wygłaszanych przez ks. Karola Wojtyłę w krakowskiej parafii św. Floriana. Pierwszy tekst dotyczy poznawania Boga

i jest zatytułowany *O poznawalności i poznawaniu Boga*¹, drugi zaś, bardziej zbliżony do problematyki encykliki, dotyczy człowieka, a właściwie jego istoty, i nosi tytuł *Rozważania o istocie człowieka*². Oba cykle pochodzą z okresu jego posługi w parafii św. Floriana, czyli z lat 1949–1951, a więc tuż po doktoracie uzyskanym w Rzymie na *Angelicum*, a wygłaszane były na spotkaniach dla młodzieży, która o takie konferencje poprosiła proboszcza parafii³. I choć tylko pierwszy tekst posiada dopisek *Zarys zagadnień*, to jednak oba trzeba traktować jako propedeutyczne, poczynione na poczet dalszych analiz i dyskusji, które już nie zostały spisane. Dodać też trzeba, że mamy tutaj do czynienia także z tekstem roboczym, są to bowiem notatki czy pomoce do prowadzenia wykładów, obszernie wprowadzające, ale zawsze mające postać szkicową.

Interesujący nas tutaj pierwszy tekst, będący także pewnym, odległym w czasie wprowadzeniem do innej ważnej encykliki Jana Pawła II, *Fides et ratio*, jest próbą ukazania możliwości naturalnego ludzkiego rozumu w poznawaniu Boga, także Jego istoty czy natury. Jest on również mocno osadzony – jak będę się starał pokazać – w łacińskiej tradycji teologicznej. Wojtyła, podążając drogą tradycji Soboru Watykańskiego I, filozofii i teologii Tomasza z Akwinu, a także – choć nie jest to wyraźnie widoczne – drogą Jana od Krzyża, o którym pisał w niedawno przecież obronionym doktoracie, próbuje pokazać, jak ludzki rozum może, jeśli tylko zechce, poznać Boga i Jego istotę w sposób naturalny. Pominę tym samym całą drugą część tego tekstu, traktującą o poznawaniu nadnaturalnym, będącą zasadniczo częścią teologiczną. Idę w tym miejscu za Tomaszem z Akwinu, który, dokonując pewnego rozróżnienia, pisze:

Prawdy, które wyznajemy o Bogu, są dwojakiego rodzaju. Niektóre prawdy dotyczące Boga przewyższają wszelkie zdolności ludzkiego rozumu, jak na przykład ta, że Bóg jest troisty i zarazem jeden. Do innych zaś prawd można dojść także rozumem przyrodzonym, jak na przykład do tej, że Bóg istnieje, że jest jeden itd. Te prawdy o Bogu udowodnili również filozofowie, kierując się światłem rozumu przyrodzonego⁴.

Mamy więc, idąc w porządku, prawdy, które muszą nam być objawione, bo bez tego nigdy nie bylibyśmy w stanie ich poznać. Nazwijmy je tutaj prawdami teologicznymi. Są też prawdy, które wszak są objawione, ale do których ludzki

¹ Zob. K. Wojtyła, *O poznawalności i poznawaniu Boga. Zarys zagadnień*, Kraków 2000.

² Zob. Tenże, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2003.

³ Zob. *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, oprac. ks. A. Boniecki, Kraków 2000, s. 101.

⁴ Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, I, 3, 2. Polska wersja językowa za: Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003, t. 1, s. 21.

przyrodzony, czyli naturalny, rozum jest w stanie dojść swą własną mocą, i dzięki czemu je poznajemy. Nazwijmy je tu prawdami filozoficznymi. W poznawaniu Boga jest, zasygnalizujmy to już teraz, pewien problem. Z jednej strony, jak zaznacza Tomasz, możemy dojść do prawdy, że Bóg jest, jednak z drugiej strony nie możemy dojść do prawdy Kim / Czym jest, bo to jest dane tylko w objawieniu, czyli do poznania Jego istoty czy natury, a to przecież jest dla nas najważniejsze. Akwinata jednak uchyla przed nami pewną furtkę, dzięki której ludzki rozum może, przy pewnych założeniach i konsekwencjach, poznać naturę Boga. Pisze:

Jeśli więc intelekt ludzki ujmuje substancję jakiejś rzeczy, na przykład kamienia lub trójkąta, to nic z tego, co jest poznawalne o tej rzeczy, nie przewyższa zdolności rozumu ludzkiego. Jednak nie dotyczy to naszego poznania Boga. Intelekt ludzki nie może bowiem własnymi siłami dojść do ujęcia Jego substancji, skoro poznanie naszego intelektu w życiu doczesnym rozpoczyna się od zmysłów. Dlatego też rzeczy, które pod zmysły nie podpadają, intelekt nie może poznać – pojmuje je tylko o tyle, o ile ich poznanie wywnioskuje się z rzeczy poznawalnych zmysłowo⁵.

Mamy zatem kilka zagadnień filozoficznych, które będę się starał poniżej podjąć w swym komentarzu: poznawalność i poznawanie, istnienie Boga i Jego natura, poznawanie naturalne i nadnaturalne oraz droga wnioskowania, na której możemy poznać to, co wydaje się niepoznawalne drogą naturalną.

2

Poznawalny to tyle, co dający się poznawać, czyli coś, co jest z zakresu możliwości. Z jednej strony mamy pewne warunki, które nazwijmy podmiotowymi. Aby podmiot mógł poznawać, musi być „wyposażony” w to wszystko, co to poznawanie umożliwia, a więc w zmysły i rozum. Z drugiej strony mamy pewne warunki, które będę nazywał przedmiotowymi. Przedmiot, rzecz czy to, co w filozofii nowożytnej nazywamy przedmiotem poznania, musi być poznawalny, czyli musi dawać się poznawać, i zmysłowo, i intelektualnie. Pojawia się jeszcze jeden ważny warunek poznawalności i poznawania, który nazwałbym – za Kantem – warunkiem możliwości poznawania w ogóle. Chodzi tutaj nie tyle o pewne warunki świadomościowe, o których w *Krytyce czystego rozumu* pisał królewiecki filozof, a o warunki związane z otoczeniem: rzecz może być poznawalna, możemy też posiadać cały skomplikowany aparat poznawczy to umożliwiający, a poznawanie nie będzie możliwe, bo albo warunki zewnętrzne

⁵ Tamże, I, 3, 3 (s. 21–22).

uniemożliwiają poznawanie zmysłowe (mgła, zapylenie, ogromna odległość), albo nasz stan psycho-fizyczny to uniemożliwia (zły wzrok, słaby słuch, ośpienie czy brak umiejętności lub chęci), albo też nasza nieumiejętność myślenia abstrakcyjnego powoduje, że zatrzymujemy się w pewnym momencie i już nie robimy kroku do przodu. Inaczej rzecz ujmując: poznawalność, która jest możliwością, przechodzi w to, co aktualne, czyli w poznawanie, jeśli są spełnione wszystkie warunki. Oczywiście jest pytanie, które trzeba tutaj postawić, a mianowicie, czy wszystko jest poznawalne w wyżej podanych znaczeniach? Tomasz z Akwinu, jak wspominałem powyżej, pokazuje nam, że są pewne prawdy, które są poznawane w sposób naturalny, i są pewne prawdy, które poznajemy tylko dlatego, że zostały nam przekazane w inny sposób, np. w Objawieniu czy mistycznym doświadczeniu albo też przez wiarę.

Czy Bóg jest poznawalny? Jedni zdecydowanie powiedzą, że tak, inni znów, że nie, natomiast będą też i tacy, którzy od razu dostrzegą tutaj pewne skomplikowanie. Idąc za Tomaszem z Akwinu, widzimy, że Bóg jest poznawalny w swoim istnieniu, nie jest jednak (bezpośrednio) poznawalny w swej naturze czy istocie. Więcej, możemy wskazać pewne prawdy, które są dla nas niepoznawalne w sposób naturalny, jak choć wspomniane przez Akwinatę to, że Bóg jest jednocześnie troisty i jeden (choć może dałoby się to jakoś rozumowo wykazać⁶), czy Wcielenie – jednoczesność bycia przez Jezusa Chrystusa prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, czy też grzech pierworodny. Nawet wtedy, kiedy mówimy o Bogu, że jest wszechmocny, wszechwiedzący czy też sprawiedliwy i miłosierny, nie wiemy, czy mówimy o Jego naturze, bo została ona przez nas poznana w taki czy inny sposób, czy też mamy tutaj do czynienia jedynie z wnioskowaniem (niekoniecznie analogicznym). A może jest tak, jak mówi nam chrześcijańska myśl wschodnia, że Bóg w swej naturze czy istocie zawsze, to znaczy metafizycznie, jest niepoznawalny, a zatem nie ma drogi przejścia od możliwości do zrealizowania, bo jest to metafizycznie niemożliwe. By krótko przypomnieć: ponieważ Bóg jest Stwórcą, to wszystko to, co Nim nie jest, a jest stworzeniem, w tym i człowiek, jest od Niego diametralnie różne, a więc istnieje, jak pokazał to choćby Grzegorz z Nyssy, wyraźna przepaść, metafizyczna przepaść, której w żaden sposób nie da się pokonać, zatem, o ile możemy dojść do prawdy o istnieniu Boga, o tyle do prawdy o Jego istocie już nie. Nie wynika to z niepoznawalności epistemologicznej, ale metafizycznej – Bóg jest tym, co jest z istoty swej niepoznawalne

⁶ Zob. M. Manikowski, *Relacja i dialog. Wprowadzenie do ontologii trynitarnej*, Wrocław 2018.

w swej istocie⁷. Nie oznacza to oczywiście, że Bóg jest zupełnie niepoznawalny, że nie mamy dróg dojścia nie tylko do Jego istnienia, ale też do Jego istoty, choć tutaj trzeba będzie dokonać pewnych ważnych dopowiedzeń, jak prawosławna nauka o energiach. Ponieważ jednym z zasadniczych fundamentów myślenia Karola Wojtyły o poznawalności i poznawaniu Boga jest dogmat o Jego naturalnym poznawaniu, uchwalony podczas Soboru Watykańskiego I, kilka uwag poświęcę teraz na jego przedstawienie i komentarz⁸.

3

Odpowiadając w dość zdecydowany sposób na pojawiające się w ówczesnym Kościele i w myśleniu wielu katolików błędy fideizmu z jednej strony i zbytniego racjonalizowania wiary z drugiej, uchwalona 24 kwietnia 1870 r. Konstytucja dogmatyczna *Dei Filius* o wierze katolickiej Soboru Watykańskiego I rozstrzyga kwestię relacji wiary i rozumu, zajmując jednocześnie stanowisko w kwestii początku argumentacji czy refleksji dotyczącej Boga. Na początku rozdziału IV czytamy:

Kościół zgadzał się i nieprzerwanie się zgadza również na to, że istnieje dwójaki porządek poznawczy, różniący się nie tylko zasadą, ale i przedmiotem: zasadą, ponieważ w jednym z nich poznajemy przy pomocy naturalnego rozumu, a w drugim – przy pomocy wiary Bożej; przedmiotem zaś, ponieważ oprócz tego, czego może osiągnąć naturalny rozum, podawane nam są do wierzenia tajemnice ukryte w Bogu, których nie można poznać inaczej, jak tylko dzięki Bożemu objawieniu⁹.

Patrząc wpięrk całościowo na przytoczony fragment nauczania soborowego, możemy zauważyć, jak wpisuje się on w kontynuację tych refleksji podjętą przez Jana Pawła II na początku encykliki *Fides et ratio*, gdzie metaforycznie czy obrazowo pisze on o rozumie i wierze, które są jak „dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”¹⁰. Jest to też, choć nie w sposób

⁷ Zob. tenże, *Bóg z perspektywy człowieka. Odczytując Grzegorza z Nyssy*, Wrocław 2012, s. 141–190.

⁸ Pisałem o tym w innym miejscu; zob. M. Manikowski, *Rozum i wiara czy wiara i rozum: problem początku. Anzelm z Canterbury i Jan Paweł II*, w: *Nauka, metoda, wartości. Księga Jubileuszowa dedykowana Profesorowi Krzysztofowi Szlachcicowi*, red. M. Kotowski, D. Leszczyński, Wrocław 2022, s. 261–274.

⁹ Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna *Dei Filius* o wierze katolickiej (24 kwietnia 1870 r.), IV, 43. Tekst polski za: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV: *Lateran V, Trydent, Watykan I*, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 901 i 903.

¹⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* (14 września 1998 r.), Prolog.

bezpośredni, nawiązanie do słów, jakie powyżej przytoczyłem z *Summy contra gentiles* Tomasza z Akwinu, gdzie wspominał on o dwóch prawdach, a co za tym idzie – również o dwóch drogach poznawania.

Jednakże tak wyraźne wskazanie tych dwóch porządków poznawczych i wskazanie oraz podkreślenie przede wszystkim ich różnic, ma dwa ważne powody jako swe źródła. Po pierwsze, jak już wspomniałem, jest to reakcja na fideizm z jednej strony i na nadmierne racjonalizowanie wiary z drugiej. W swym nauczaniu Sobór wyraźnie podkreśla te dwa porządki, wskazuje ich metodologiczną i przedmiotową różnicę, a zaznaczeniem tej dwoistości (a niekiedy i współzależności) podkreśla niewłaściwe sprowadzanie rozumu do wiary czy wiary do rozumu, czy też zdecydowane odrzucanie którejś z tych metod poznawczych. Po drugie, tak ująwszy to zagadnienie, w kolejnych punktach przechodzi do dwóch ważnych kwestii – omawia status rozumu i pokazuje wzajemne relacje między wiarą i rozumem. Wpierw zaznacza, że jakkolwiek poznanie rozumowe czy naturalne jest owocne i prowadzące do prawdy, to jednak nie może się ono równać mocą z poznaniem przez wiarę czy poznaniem nadnaturalnym, ponieważ rozum poznaje przez analogię (czyli wnioskowanie), a to nie może być poznaniem ostatecznym, tym bardziej nie może być poznaniem wnikającym w tajemnicę¹¹. Następnie wskazuje, że aby rozum mógł sprostać całościowemu poznaniu prawdy dotyczącej przede wszystkim Boga, musi być niejako „oświecony wiarą”¹², bowiem tajemnice, ku którym zmierza ludzkie poznanie, „nadał są ukryte za zasłoną wiary”¹³, i w ten sposób niedostępne przyrodzonemu rozumowi, bo nie dysponuje on poręcznymi ku temu narzędziami. W tym aspekcie, po trzecie, wiara przewyższa rozum, jednak nie prowadzi to do sprzeczności, rywalizacji czy wzajemnego zastępowania, jak również ku dominacji¹⁴. Prowadzi to do ostatecznego wniosku, iż – jak naucza Sobór – „wiara i rozum nie tylko nie mogą nigdy pozostawać w niezgodzie, ale się wzajemnie wspomagają, gdyż prawy rozum ukazuje podstawy wiary, a oświecony jej światłem oddaje się wiedzy w sprawach Bożych. Z kolei wiara uwalnia i chroni umysł przed błędami i naucza go różnorodnej wiedzy”¹⁵. Wiara może pomagać w rozumowaniu, a rozumowanie może w pewien sposób uzupełniać wiarę.

Choć te dwie drogi poznawania Boga, wiara i rozum, nie będąc w wyrażnym konflikcie, a zdecydowanie w dialogu i współpracy, są dwoma różnymi

¹¹ *Dei filius*, IV, 45–46.

¹² Tamże, IV, 45.

¹³ Tamże, IV, 46.

¹⁴ Zob. tamże, IV, 47.

¹⁵ Tamże, IV, 51.

sposobami poznawania, to jednak i taki wydaje się wniosek z soborowego nauczania, w sprawach dotyczących właśnie Boga: to wiara jest pierwsza, a rozum niejako podąża za nią. Zbliżone stanowisko zajmuje w tej kwestii nauczanie papieskie Leona XIII w encyklice *Aeterni patris* (4 sierpnia 1879), jak również Jana Pawła II we wspomnianej już encyklice *Fides et ratio* (14 września 1999), jak i we wspomnianych wykładach o poznawaniu i poznaniu Boga, jakie w latach 50. XX wieku w Krakowie wygłaszał Karol Wojtyła.

4

Zastanawiając się nad samym terminem *Bóg*, jak i nad drogami poznawczymi będącymi efektem zaakceptowania filozofii Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, Wojtyła stawia ważne pytanie: „Czy i o ile nasze poznanie umysłowe dosięga zewnętrznej rzeczywistości i ujmuje samą jej istotę”¹⁶. Pytanie to wynika z tego, że wcześniej Wojtyła analizuje naturę ludzkiego poznania i podkreśla trzy płaszczyzny: po pierwsze, zmysły, bo od nich zaczyna się poznawanie, które przez swą naturę nie wykrywają w obrębie świata zewnętrznego takiego przedmiotu poznawania jak Bóg; po drugie, pojęcia, którymi posługujemy się w naszym podejściu intelektualnym, a będącymi wynikiem procesu abstrahowania, w wyniku którego wydobywamy istotę rzeczy; po trzecie „rozum ludzki posiada zupełnie odrębną od zmysłów zdolność wyrazistego uściślenia i porządkowania różnorodnego materiału poznawczego, jakiego dostarcza samo doświadczenie zmysłowe”¹⁷. Idąc tą drogą, Wojtyła z jednej strony widzi zagrożenie w skupieniu się jedynie na poznawaniu zmysłowym (wtedy Bóg nigdy nie byłby znaleziony), a z drugiej strony na podejściu jedynie intelektualnym, które, za sprawą filozofii kantowskiej, traktowałoby Boga tylko jako wytwór podmiotu poznającego. Dlatego optuje za realizmem poznawczym:

Otóż wbrew takim założeniom [idealizmu teoriopoznawczego – przyp. M.M.], filozofia chrześcijańska stanowczo przyjmuje realizm teoriopoznawczy, tzn. tezę, która głosi, że nasze poznanie umysłowe dosięga rzeczy, wychodzi niejako naprzeciw transcendentnej rzeczywistości i czyni z niej przedmiot swojego poznania. Tylko w takim realistycznym założeniu teoriopoznawczym dadzą się ustalić sądy o istnieniu czegokolwiek, a więc również o istnieniu Boga¹⁸.

¹⁶ K. Wojtyła, *O poznawalności i poznawaniu Boga*, dz. cyt., s. 17.

¹⁷ Tamże, s. 16.

¹⁸ Tamże, s. 17.

Po tych ustaleniach, które są nie tylko metodologiczne, ale i filozoficzne w swej istocie, Wojtyła przechodzi do komentarza dogmatycznego orzeczenia Soboru Watykańskiego I, o którym pisałem powyżej, by na tej bazie przejść do swych własnych uwag o poznawalności i naturalnym poznaniu Boga i Jego natury.

Krakowski filozof konstatuje, że skoro nasze poznanie zmysłowe z natury swojej nie prowadzi bezpośrednio do odkrycia w świecie zewnętrznym Boga, to trzeba oprzeć się na drodze pośredniej, dzięki której istnienie Boga stanie się również dane naszemu rozumowi, jednak na drodze pewnego przeświadczenia¹⁹. I tutaj pojawiają się dwie wskazówki. Pierwszą jest odwołanie się do Objawienia, do tego fragmentu, do którego zazwyczaj wielu się odwołuje, choć nie do tego, od którego swą refleksję w *Proslogionie* zaczął Anzelm z Canterbury²⁰, oraz od tego, który przywołuje Sobór Watykański I w konstytucji *Dei Filius*²¹. Z jednej strony za Księgą Psalmów możemy powiedzieć, jak wspomniany Anzelm, „mówi głupi w swoim sercu: nie ma Boga” (Ps 13, 1; 52, 1)²², a z drugiej możemy stwierdzić, że „głupi już z natury są wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga: z dóbr widzialnych nie zdołali poznać Tego, który jest, patrząc na dzieła nie poznali Twórcy” (Mdr 13, 1). Ten, który mówi, że Boga nie ma, musi mieć chociażby Jego pojęcie (czy jakieś określenie), by mógł sensownie powiedzieć, kogo nie ma, a z tego, jak pokazał Anzelm, można już wywnioskować, ale tylko wywnioskować, że Bóg jest²³. Jednak drugie odwołanie zawiera pewne, być może oczywiste dla autora, ale już nie dla wszystkich, założenie: tak, z tego, co jest stworzone, możemy wnioskować o Stwórcy, przy czym musimy założyć to, że cała rzeczywistość jest stworzona, bo jeśli jak Grecy przyjmujemy, że świat jest wieczny, to takiego wnioskowania przeprowadzić już nie możemy. Ponieważ prelekcje, które wygłaszał Karol Wojtyła, skierowane były do ludzi wierzących (i być może poszukujących), takie założenie byłoby całkowicie oczywiste.

Drugi fragment, do którego odwołuje się Wojtyła, a który był też przytoczony przez nauczanie soborowe, pochodzi z Listu św. Pawła do Rzymian:

¹⁹ Zob. tamże, s. 18.

²⁰ Zob. Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, rozdz. II: *Bóg naprawdę jest*, w: św. Anzelm z Canterbury, *Monologion, Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, Kęty 2007.

²¹ Zob. *Dei Filius*, II. 20.

²² Odwołania do fragmentów Pisma Świętego za Biblią Tysiąclecia, która jest podstawą do cytatów w opublikowanych pracach Wojtyły.

²³ Zob. E. Gilson, *Trudny ateizm*, w: E. Gilson, *Bóg i ateizm*, tłum. P. Murzański, Kraków 1996, s. 125.

Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła, tak że nie mogą się wymówić od winy. Ponieważ, choć Boga poznali, nie oddali Mu czci jako Bogu ani Mu nie dziękowali, lecz znikczemnieli w swoich myślach i zaćmione zostało bezrozumne ich serce (Rz 1, 20-21).

Zwrócić trzeba uwagę na trzy aspekty. Po pierwsze, na wyraźny nacisk, jaki kładzie św. Paweł odnośnie należnej Bogu czci i podziękowaniu; po drugie, że to, co oferuje nam świat, winno być dla nas jakąś wskazówką, która prowadzi nas głębiej ku poznaniu przyczyny i istoty świata; po trzecie, co jest dla nas najważniejsze, że droga poznania rozumowego prowadząca ku Bogu jest drogą pośrednią, od tego co stworzone ku temu, co jest Stwórcą, od obserwowalnych skutków ku ich przyczynom i Przyczynie. I ta możliwość powinna być przez nas wykorzystana: „przedmioty świata widzialnego miały im zaświadczyć o Bogu, miały naprowadzić co najmniej na fakt Jego istnienia”²⁴. Konstatacja Wojtyły jest taka: tak to wygląda od strony biblijnych źródeł, a co zostało potem sformułowane w postaci dogmatycznej na Soborze Watykańskim I (z odwołaniem się do Listu do Rzymian), co pozwala teraz przejść krakowskiemu kapłanowi do filozoficznego skomentowania soborowego nauczania.

5

Karol Wojtyła przytacza po łacinie orzeczenie soborowe, by następnie w dwóch zasadniczych punktach zrekonstruować podstawową naukę. Sobór mówi: „Ta sama święta Matka Kościół utrzymuje i naucza, że Boga, początek i cel wszystkich rzeczy, na pewno można poznać z rzeczy stworzonych naturalnym światłem rozumu ludzkiego, «albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła»”²⁵. Wojtyła komentuje to tak:

Reasumując wszystkie te dane, należy podkreślić w nauce objawionej dwa zasadnicze pierwiastki. Po pierwsze: rozumowi, tzn. naturalnej duchowej władzy poznawczej człowieka, przypisuje się rzeczywistą możliwość poznania Boga. Po drugie: poznanie to nosi charakter rozumowania wnioskującego *a posteriori*, czyli ze skutków na przyczynę. Rozum poznaje istnienie Boga, ba nawet pewne zasadnicze Jego przymioty z przedmiotów otaczającego świata, tych, które podpadają doświadczeniu zmysłowemu, i które wywołują w umyśle ludzkim pytanie o ich właściwą przyczy-

²⁴ K. Wojtyła, *O poznawalności i poznaniu Boga*, dz. cyt., s. 19.

²⁵ *Dei Filius*, II. 20.

nę – i to nie o przyczynę jakąkolwiek, ale właśnie o przyczynę pierwszą. Przyczyna pierwsza będzie tą, która ostatecznie zaspokoi przyrodzone dążenie umysłu ludzkiego w poszukiwaniu za wystarczającym uzasadnieniem faktu istnienia świata, którego oczywistość rozum mniej lub bardziej bezpośrednio ujmuje²⁶.

Wojtyła, komentując nauczanie soborowe i wskazując dwa jego aspekty, zwraca uwagę na to, że rozum ma zdolność poznawania Boga, choć nie zaznacza, czy chodzi jedynie o Jego istnienie, czy też Jego istotę. Tym samym podąża drogą nauczania soborowego, które, przypomnijmy, ogłasza ten dogmat w reakcji na skrajny racjonalizm i fideizm, jakie szerzyły się wtedy wśród teologów i filozofów. Jednak drugi aspekt podkreślany przez Wojtyłę prowadzi do pewnego uściślenia tego pierwszego. Wskazując bowiem na charakter tego poznawania, rozstrzyga jednocześnie, choć nie wprost, co jest poznawane przez przyrodzony rozum. Bowiem jeśli mamy tutaj do czynienia z wnioskowaniem i to wnioskowaniem *a posteriori*, to można to odnieść i do poznawania istnienia, jak i istoty Boga: ze skutków bowiem wnioskujemy o przyczynie, a więc nie tylko o jej istnieniu, co jest oczywiste, ale również o pewnych właściwościach tej przyczyny, a zatem – i o istocie Boga. Bo choć wnioskowanie przedstawione przez Tomasza z Akwinu w *Summie contra gentiles* można byłoby odczytywać jako nie tylko filozoficzne, ale i *a priori*, to jednak jest ono wnioskowaniem pośrednim z właściwości poznawanych przez to co zewnętrzne, prowadzących do dwóch wniosków: Bóg jest swą istotą, a zatem – Jego istotą jest Jego istnienie²⁷. Wojtyła jednak zwraca uwagę na jeszcze jeden ważny szczegół tego procesu poznawania: możliwość poznawania opiera się na samej sprawczości i mocy rozumu²⁸. To prowadzi do konstatacji: poznajemy Boga jako Pierwszą Przyczynę.

Naturą rozumu jest jego rozumność, czyli pewna umiejętność, która ujawnia się właśnie w procesie poznawania tego, co jest poza nim, a będąca jego naturą czy istotą (z istoty swej rozum właśnie tak poznaje). Wojtyła podkreśla:

Polega ona w tym wypadku na tym, że rozum zdolny jest tworzyć swoistą, umysłową wizję tego świata, który podpada w swej konkretnej, materialnej postaci do świadczenu zmysłów. I w takim właśnie umysłowym obrazie świata, który niemniej stanowi prawdziwe odzwierciedlenie rzeczywistości otaczającej, fakt istnienia Pierw-

²⁶ K. Wojtyła, *O poznawalności i poznaniu Boga*, dz. cyt., s. 19–20.

²⁷ Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, dz. cyt., rozdz. 20–22 (s. 63–79).

²⁸ Zob. K. Wojtyła, *O poznawalności i poznaniu Boga*, dz. cyt., s. 20.

szej Przyczyny narzuca się z całą ścisłą oczywistością jako logiczny wniosek z odpowiednio pojętej analizy tej rzeczywistości²⁹.

Widać tutaj wyraźnie pewną różnicę między tym, co jest elementem dominującym w filozofii nowożytnej, gdzie poznawany świat jest niejako przedstawieniem czy nawet konstrukcją wynikającą z korelacji tego, co do nas dociera dzięki zmysłom, a nakładanymi na to uwarunkowaniami umysłowymi³⁰. Tutaj wprawdzie mamy zewnętrzny świat, którego prawdziwości nie podważamy, dane zmysłowe, które do nas za pośrednictwem zmysłów docierają i są analizowane przez umysł, w wyniku czego tworzona jest umysłowa wizja tego świata, gdzie wszystkie elementy układane są w pewną racjonalną i logiczną całość, z której, jak zaznacza Karol Wojtyła, istnienie Pierwszej Przyczyny samo się nam narzuca. Jest ono nie tylko wynikiem racjonalnej analizy czy logicznego wynikania, ale również – samonarzucającą się oczywistością.

Krakowski filozof zauważa jednocześnie dwie bardzo ważne konsekwencje takiego podejścia do zagadnienia poznawalności i poznawania Boga. Po pierwsze, by uniknąć posądzenia opierania myślenia filozoficznego jedynie na dogmatach wiary, zaznacza, że soborowe orzeczenie mówi jedynie o „możliwości poznania” i nie powinno być ono traktowane jako jakiegokolwiek dowód, w szczególności jako „dowód na istnienie Boga”³¹. To prowadzi do podkreślania, że – po pierwsze – poznanie rozumowe jest naturalne, a co za tym idzie – po drugie – jest niezależne od wiary czy poznawania przez wiarę (może brać wiarę pod uwagę, ale nie musi)³². Inaczej mówiąc: człowiek może wierzyć w istnienie Boga, może przyjmować naukę soborową jako swoisty przewodnik, ale może też swoim przyrodzonym rozumem, mocą tegoż rozumu, dojść do faktu istnienia Boga. Zagadnienie Pierwszej Przyczyny i Jej istnienie są jednak problemami filozoficznymi (z zakresu tzw. teodycei czy filozofii Boga), a więc zgodnie z przytaczaną już nauką Tomasza z Akwinu przynależnymi do teologii naturalnej (filozofii), a nie teologii objawionej. Oba porządki przy tym zagadnieniu są od siebie całkowicie niezależne, choć mogą na siebie wzajemnie wpływać). Czy jednak w ten sam sposób, racjonalnie i mocą samego rozumu, możemy powiedzieć cokolwiek o istocie czy naturze Boga? To ważny filozoficznie problem i ciekawie ujęty przez Karola Wojtyłę.

²⁹ Tamże, s. 20.

³⁰ Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, Warszawa 2001, s. 276.

³¹ Zob. K. Wojtyła, *O poznawalności i poznaniu*, dz. cyt., s. 24.

³² Zob. tamże, s. 23.

6

Zaczyna on od pewnego powtórzenia tego, o czym mówił w poprzednich częściach swych wykładów, które ma, jego zdaniem, prowadzić do konstatacji, że mimo wszystko jesteśmy w stanie poznać na drodze rozumowej również i istotę Boga, czyli to, Kim / Czym On jest. Zwraca uwagę na pewien ważny, jak sądzę, szczegół: „Zasada jest taka: całe nasze rozumowe dojście do Boga przybiera kształt wnioskowania *a posteriori*, tj. ze skutków na przyczynę. Otóż skutek nie tylko ujawnia nam prosty fakt istnienia przyczyny, ale nadto określa również bodaj w pewnym stopniu jej istotę”³³. Kluczowe są tutaj, jak sądzę, dwa wskazania: po pierwsze – „prosty fakt” oraz – po drugie – „w pewnym stopniu”. Znaczy to, że wnioskowanie ujawnia nam to, co jest oczywiste, że Pierwsza Przyczyna jest, że istnieje („prosty fakt”) oraz że dzięki temu na pewnej drodze czy w wyniku jakiegoś sposobu wnioskowania jesteśmy w stanie odkryć pewne cechy czy właściwości Pierwszej Przyczyny, czyli odkryć Jej istotę. Chciałbym to ukazać przez analizę pewnego fragmentu z tekstu Wojtyły, gdzie wydaje się, że sam to mówi, choć w dalszej części jakby o tym zapomina i przechodzi do teorii analogii³⁴. Zanim jednak przejdę do tego tekstu, przywołam dwa zdania z tekstu późniejszego, choć trudnego do jednoznacznego datowania³⁵, a mianowicie z *Kazania na Areopagu*. W drugiej katechezie, zatytułowanej *Ten, który jest*, czytamy dwa takie zdania: „Bóg jest Istnieniem, podczas gdy wszelkie byty stworzone «mają» istnienie”, i dalej: „*Być Stwórcą to znaczy być Dawcą wszystkiego*”³⁶. Zatem: Bóg jest Istnieniem i Dawcą wszystkiego, także, a może przede wszystkim: istnienia stworzeń.

Podobny wątek odnajdujemy w analizowanych tutaj wykładach Wojtyły. Kontynuując swe rozważania dotyczące wnioskowania *a posteriori*, gdzie odkrywamy nie tylko fakt istnienia Pierwszej Przyczyny, ale również i coś z Jej istoty, wskazuje:

Każda bowiem przyczyna, wywołując odnośny skutek, sprawia go z zasobów tych doskonałości, jakimi sama rozporządza; przez to zaś wyraża w nim [w skutku – przyp. M.M.] niejako sama siebie, swą doskonałość i naturę. Pierwsza Przyczyna jest

³³ Tamże, s. 43.

³⁴ Nie wiem, czy jest to tylko nieuwaga, czy też fakt, że młody ksiądz, wykształcony w tradycji Tomaszowej, rozwiązanie kwestii istoty i istnienia Boga widzi jedynie w myśleniu analogicznym.

³⁵ Tekst jest najwcześniej z końca lat 60., ponieważ Wojtyła odwołuje się do trzech dokumentów Soboru Watykańskiego II. Zob. M. Burghardt, *Komentarz*, w: K. Wojtyła, *Kazanie na Areopagu. 13 katechez*, Kraków 2018, s. 157 i 159.

³⁶ Tamże, s. 25. Wojtyła wyraźnie zaznacza, że biblijne określenie „Jestem, który Jestem” (Wj 13, 14) czyta za Tomaszem z Akwinu, jako „*Esse subsistens*”.

sprawcą bytu (*esse*). Bytem jednak jest wszystko, co w jakikolwiek sposób istnieje, stąd więc wszystko sprowadza się w jakiś sposób do pewnych doskonałości w porządku bytu. Te doskonałości muszą tym bardziej zawierać się w Pierwszej Przyczynie. I to w stopniu nieporównanie wyższym, w stopniu bezwzględny³⁷.

Rozumowanie Wojtyły jest tutaj takie: przyczyna powoduje skutek przez to, że wywołuje go, „wyrażając” w nim sama siebie, co oznacza, że wnioskując *a posteriori*, odkrywamy nie tylko sam fakt istnienia przyczyny, co i pewne jej właściwości, a więc i coś o jej naturze czy istocie. Zatem: jeśli mówimy o skutkach Pierwszej Przyczyny, to z Jej skutków da się wywnioskować coś o Jej istocie. Przeczytajmy jednak przytoczony tekst Wojtyły w nieco zmienionym kształcie: „Pierwsza Przyczyna jest sprawcą istnienia (*esse*)”. Co z tego wynika? Nakładając to, co zostało przytoczone z *Kazania na Areopagu*, na to zdanie, możemy powiedzieć: przyczyna, wywołując istnienie rzeczy (które do tej pory nie istniały), obdarzając je tym, co sama ma lub czym sama jest, jest Istnieniem. Wnioskując z faktu istnienia Pierwszej Przyczyny i tego, że jest właśnie pierwszą, a nie kolejną, dowiadujemy się czegoś o niej samej, a mianowicie tego, że jest Istnieniem. A to jest informacja dotycząca Jej natury, informacja, której poszukiwaliśmy. Mówiąc językiem Tomasza z Akwinu: Pierwsza Przyczyna jest Istnieniem, jest *Esse subsistens*, Jej istotą jest Jej Istnienie, dlatego jest Istnieniem. Tym samym Wojtyła pokazuje, że naturalny rozum, idąc za swą naturą (racjonalnością), stwierdza nie tylko fakt istnienia Boga, co również pewne elementy Jego istoty.

Trzeba jednak coś dodać: poznając istotę Boga w drodze wnioskowania, nie powinniśmy jednoznacznie czy też ostatecznie stwierdzać, że poznaliśmy naturę Boga w pełni, czyli, że wiemy z pewnością, do jakiej prowadzi wnioskowanie logiczne, że wiemy, Kim / Czym Bóg z natury swej jest. To, że udaje nam się to wywnioskować i wynika to z samej poznawalności Boga, nie jest równoznaczne z tym, Kim / Czym jest On sam w sobie, bo to zawsze pozostanie tajemnicą. Wydaje się, że wykłady ks. Karola Wojtyły skierowane do krakowskiej młodzieży nie miały na celu jednoznacznego dawania odpowiedzi na ważne filozoficzne pytania, a jedynie być wskazówkami czy pomocniczymi materiałami w ich dalszym samodzielnym poszukiwaniu. Jednak, co warto podkreślić, w myślach Wojtyły odnajdujemy nie tylko istotne dla wiary zagadnienia filozoficzne dotyczące Boga i Jego istnienia ważne w Polsce pod koniec lat 50., ale również echo własnych filozoficznych i teologicznych poszukiwań autora. Zawsze przy takiej okazji warto pamiętać, że najpierw samemu trzeba być przekonany o istnieniu Boga, by innym o Nim mówić i wykazywać Jego istnienie.

³⁷ Tamże, s. 43–44.

BIBLIOGRAFIA

- Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, w: św. Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, Kęty 2007.
- Burghardt M., *Komentarz*, w: K. Wojtyła, *Kazanie na Areopagu. 13 katechez*, Kraków 2018, s. 157–162.
- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* (14 września 1998 r.).
- Gilson E., *Trudny ateizm*, w: E. Gilson, *Bóg i ateizm*, tłum. P. Murzański, Kraków 1996.
- Kalendarium życia Karola Wojtyły*, oprac. A. Boniecki, Kraków 2000.
- Manikowski M., *Bóg z perspektywy człowieka. Odczytując Grzegorza z Nyssy*, Wrocław 2012.
- Manikowski M., *Relacja i dialog. Wprowadzenie do ontologii trynitarnej*, Wrocław 2018.
- Manikowski M., *Rozum i wiara czy wiara i rozum: problem początku. Anzelm z Canterbury i Jan Paweł II*, w: *Nauka, metoda, wartości. Księga Jubileuszowa dedykowana Profesorowi Krzysztofowi Szlachcicowi*, red. M. Kotowski, D. Leszczyński, Wrocław 2022, s. 261–274.
- Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna *Dei Filius* o wierze katolickiej, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV: *Lateran V, Trydent, Watykan I*, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, Warszawa 2001.
- Wojtyła K., *Kazanie na Areopagu. 13 katechez*, Kraków 2018.
- Wojtyła K., *O poznawalności i poznawaniu Boga. Zarys zagadnień*, Kraków 2000.
- Wojtyła K., *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2003.

NATURAL KNOWLEDGE OF GOD: AN EARLY TEXT BY KAROL WOJTYŁA

Summary

In his lectures addressed to young people from the parish of St. Florian in Krakow, Karol Wojtyła raises important issues concerning not only faith but also religious worldview. He begins with fundamental questions, such as the existence of God and certain characteristics of His essence. He first reflects on the question of the rational knowability of God, and then shows how human reason can arrive at the existence of God. This is the

path of *a posteriori* gathering, i.e. moving from effect to cause, which not only shows the simple fact of God's existence, but also reveals that He is the Being who, through creation, endows other beings with existence.

Key words: Karol Wojtyła, God, existence, knowability, essence, *a posteriori* gathering

NOTA O AUTORZE

Prof. dr hab. Maciej MANIKOWSKI – filozof i teolog. Studia filozoficzne odbył na Uniwersytecie Wrocławskim, zaś studia i formację teologiczną zdobywał podczas staży naukowych w Leuven, Rzymie i w Bochum. Obecnie wykładowca filozofii w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, kierownik Pracowni Studiów nad Religiami i przewodniczący Rady Dyscypliny Naukowej: Filozofia na Uniwersytecie Wrocławskim. Autor licznych studiów z zakresu antropologii, filozofii religii i filozofii mistyki (ze szczególnym uwzględnieniem mistyki śląskiej). W kręgu jego filozoficznych pasji znajdują się także: patrystyka, filozofia języka i filozofia dialogu.

