

nature (y compris la psychologie) et la métaphysique; les cours étant anonymes, l'on prouve que Singleton en est l'auteur. Grâce à ces sources, on a pu présenter les points essentiels de sa philosophie.

La philosophie professée par Singleton s'appuie sur les principales conceptions d'Aristote, modifiées parfois par ses commentateurs, surtout par saint Thomas d'Aquin (le monde fut créé par Dieu dans le temps, l'âme humaine doit son existence à l'action créatrice immédiate de Dieu, l'existence des intelligences — anges). Cependant dans certains problèmes, il présente des vues scotistes ou suarézienne, probablement sous l'influence des Espagnols, professeurs au Collège Romain où il acquit une partie de sa formation intellectuelle, p. ex. que l'essence et l'existence ne diffèrent pas réellement, la matière (*materia prima*) n'est pas une puissance pure, mais elle possède sa propre essence et existence ainsi que sa propre quantité qui ne provient pas de la forme, les êtres concrets constituent le premier objet de la connaissance intellectuelle.

MIECZYSLAW GOGACZ

CZŁOWIEK I WSPÓLNOTA W DEFENSOR PACIS MARSYLIIUSZA Z PADWY

(PROBLEM NIEKONSEKWENCJI W AWERROIZMIE JAKO
ARYSTOTELIZMIE NEOPLATONIZUJĄCYM)

1. Erudycja przygotowująca do analizy tekstu; 2. Tezy Marsyliusza z Padwy; 1) Teoria człowieka, 2) Teoria wspólnoty; 3) Aspekty teorii wspólnoty nie rozwinięte w tekście *Defensor pacis*.

1. ERUDYCJA PRZYGOTOWUJĄCA DO ANALIZY TEKSTU

Wiadomo powszechnie, że metafizyka średniowiecznych filozofów arabskich była połączeniem ujęć *Metafizyki* Arystotelesa i tak zwanej *Teologii* Arystotelesa, stanowiącej wypisy z *Ennead* Plotyna. Zawierała więc tezy arystotelesowskie i zarazem neoplatonistyczne, skomponowane w jedną teorię bytu. Znaczący to dla historyka filozofii, że połączono w jedną całość arystotelesowską teorię bytu jako jednostki — ukonstytuowanej ze stanowiących ją przyczyn wewnętrznych, jako archai bytu, będących podmiotem przypadłości — z neoplatonistyczną teorią bytu jako zespołu relacji, scalanych pomyślaną przez nas wartością w sztuczny wytwór, zajmujący miejsce na drabinie przecinających się relacji, podmiotowanych przez najwyższy i najniższy punkt kosmosu. Połączono wobec tego w jedną całość dwie wykluczające się teorie bytu: teorię bytu jednostkowego, ukonstytuowanego z koniecznych archai i z niekoniecznych przypadłości, razem z teorią bytu jako kosmosu, obejmującego scalane myśleniem zespoły przypadłościowych relacji. Utworzono ponadto jedną metafizykę z teorii bytu, pojętego dystrybucywnie, oraz z teorią bytu, pojętego kolektywnie.

Metafizykę Awerroesa rozumiem jako próbę oddzielenia w średniowiecznej metafizyce arabskiej arystotelizmu od neoplatonizmu. Awerroes jednak dokonując tego oddzielenia i identyfikując tezy Arystotelesa, stosował kryteria neoplatonistyczne. Znaczący to, że z pozycji wiedzy, a tym samym metafizyki, a nie z pozycji bytu, ustalał treść arystotelizmu i zarazem to, czym są substancje i czym są relacje.

Awerrości, a wśród nich Marsyliusz z Padwy, budowali swoje myślenie i rozstrzygnięcia filozoficzne z twierdzeń Awerroesa i z stawianych przez siebie akcentów. Za Awerroesem oddzielali arystotelizm od neoplatonizmu i identyfikowali tezy Arystotelesa kryteriami neoplatonickimi. Ustalając z pozycji wiedzy, a nie z pozycji bytu, czym są relacje w kolektywnie pojmowanym kosmosie, interpretowali je poznawczo.

Awerroizm, będący radykalnym arystotelizmem, identyfikowanym kryteriami neoplatonickimi i wzbogacany teraz stawianymi przez awerroistów akcentami, zaczął się charakteryzować w metafizyce przewagą ujęć kolektywnych i ogólnych na niekorzyść teorii bytów jednostkowych; przewagą teorii zespołów relacji jako bytów na niekorzyść teorii niepowtarzalnych w bycie jednostkowym archai, stanowiących przyczyny wewnętrzne tego bytu, nawiązującego relacje; przewagą wiązania wszystkich relacji tylko z intelektem i wolą, przez co wszystkie te relacje stawały się tylko aktywnością ludzką. Zapomniano, że byty mogą odnosić się swym istnieniem, prawdziwością, dobrem, także wprost do istnienia, prawdy, dobra innego bytu, a nie tylko do jego intelektu i woli, jeżeli tym innym bytem jest człowiek.

Marsyliusz z Padwy do tego neoplatonizującego akcentu awerroistów dodał swoje własne, także jednak neoplatonizujące akcenty.

Za najważniejsze uważałbym następujące:

a) Dając przewagę może myśleniu metafizyką kosmosu uznał wspólnotę (*communitas*) za bytowanie bardziej pierwotne niż jednostka, za zespół relacji, będących poznawczo-wolitywną aktywnością ludzi, tylko równowagą działań i zadań, wyznaczających właściwe ludziom życie (*bona vita*), spełniające się w posiadaniu dóbr.

b) Taki wniosek wskazuje zarazem na tezę, że myślenie, mające kształt głównie logiki, jak uczył Marsyliusza Ockham, rozstrzyga, czym coś jest, a nie rozstrzygają tego same byty, tylko ujmowane myśleniem, w którym logika jest kryterium raczej negatywnym, wskazującym na błąd właśnie w myśleniu, a nie w bytowaniu. Marsyliusz z Padwy korygował przecież nie tylko, jak Ockham, metafizykę, lecz także układy relacji, wiążących ludzi we wspólnoty. Mamy prawo do zmiany relacji, do nie nawiązywania tych relacji, których nie chcemy. Mamy jednak także filozoficzny obowiązek identyfikowania relacji zgodnie z tym, czym są. I wprost nielogiczne

jest pomijanie relacji, tworzących wspólnotę, mianowicie relacji wyznaczonych bytowaniem, prawdą, dobrem osób, a zamiast tego akcentowanie we wspólnocie relacji poznawczych i wolitywnych.

c) Marsyliusz z Padwy akcentuje więc we wspólnocie relacje, przyczynowane przez intelekt i wolę oraz związane z tymi relacjami potrzeby (*indigentia*) człowieka i jego uzdolnienia, pozwalające realizować dla wspólnoty zadania w postaci rzemiosł, sztuk, nauk, struktur społecznych, prawnych, ekonomicznych, zapewniających właściwe ludziom życie (*bona vita*). Wydobył on te relacje, potrzeby i zadania ludzi z myśli Arystotelesa, zgodnie z charakterem awerroizmu jako arystotelizmu. Po neoplatoniku jednak zinterpretował relacje, tworzące wspólnotę, uważając je za poznawczo-wolitywną aktywność ludzi.

d) Odróżniając życie czasowe i ziemskie od życia wiecznego i niebiańskiego, które trwa już w życiu ziemskim, jeżeli kapłani mają na ziemi cześć bogów (*honorari deos*), przypisał tylko ludziom prawo do decyzji w sprawach życia zarówno czasowego, jak i wiecznego. Jeżeli życie religijne jest relacją z Bogiem, to o tej relacji nie decyduje wyłącznie człowiek. Marsyliusz z Padwy relacje religijne włączył do spraw ludzkich i zarazem przesunął je w obszar życia wiecznego, które — według niego — nie może funkcjonować w życiu czasowym niezależnie od kontroli ludzi. Wbrew pozorom nie rozpoznał realnej granicy między tymi dwoma obszarami życia. Podjął tylko decyzję, realizującą wyłącznie pomyślany podział sądząc, że rozdziela to, co realnie bytuje, w związku z tym po neoplatoniku utożsamił poznanie z bytowaniem.

Jeżeli przez historię filozofii rozumie się badanie rozstrzygnięć filozoficznych w ich źródłach, przekształceniach, formułach i konsekwencjach, to historyk filozofii, prezentujący tezy Marsyliusza z Padwy, wprost musi wskazać na obecne w awerroizmie neoplatonickie kryteria identyfikacji arystotelizmu i zarazem na wyznaczone tym neoplatonizmem niekonsekwencje w doktrynie, która chce być głównie arystotelizmem. Jest tym arystotelizmem, lecz także niekonsekwentną tezą o pierwszeństwie kolektywnie pojętej całości kosmosu, o pierwotności myślenia w formule logiki i jej ingerencji w bytowanie relacji, o poznawczej strukturze tych relacji, o przyczynowaniu wszystkich relacji przez człowieka, nawet relacji z Bogiem. I może w związku z tym, wbrew arystotelizmowi, człowiek jawi się w poglądach Marsyliusza z Padwy albo jako su-

ma żywiołów, albo jako świadomość, jako suma aktywności poznawczo-wolitywnej, mimo że jest zbudowany z żywiołów, z duszy i ciała. Taką sumą aktywności poznawczo-wolitywnej jest także wspólnota. Człowiek wobec tego różni się od wspólnoty tylko ilością relacji.

Czy tak naprawdę jest? Ujawniając tę erudycję historyka filozofii, z którą przystępuję do analizy tekstu Marsyliusza z Padwy, chcę tylko uzyskać warunki obiektywnego odczytania treści tekstu.

2. TEZY MARSYLIIUSZA Z PADWY

1) Teoria człowieka

Marsyliusz z Padwy najpierw i najchętniej w swym *Defensor pacis* mówi nie o jednostkowym człowieku, lecz o ludziach ukazując ich w relacji do potrzebnego im właśnie pokoju oraz w relacji do rozlicznych zadań i działań, wyznaczonych uzdolnieniami i potrzebami ludzi¹. Jeżeli jednak niekiedy mówi nie o ludziach, lecz o jednostkowym człowieku, używając zamiast terminu „homines” terminu „homo”, to tylko w tym celu, aby wykazać, że człowiek dla utrzymania się przy życiu oraz zrealizowania swego czasowego i wiecznego celu potrzebuje (*indiget*) wielu zabiegów, wprost sztuk, chroniących go przed tym, co mu zagraża. Dokonanie tych zabiegów oraz sztuk wymaga wielu ludzi, wprost wspólnoty, tak jednak zorganizowanej, że stanowiącej państwo². Także więc jednostkowego człowieka Marsyliusz z Padwy ukazuje w relacji do czegoś poza nim: do wspólnoty będącej państwem.

Nie ulega wątpliwości, że człowiek potrzebuje innych ludzi, ich starań i zabiegów, ich sztuk, wprost wspólnoty i państwa.

¹ Artykuł ten stanowił tekst wykładu, wygłoszonego 18 września 1980 w Padwie na Międzynarodowym Kongresie, poświęconym myśli Marsyliusza z Padwy. Por. takie wyrażenia, jak np. „pax hominibus”, „humanum genus”, „humanorum actuum”, „natura...producens...inclinata ad... artificiorum et disciplinarum genera”, „est quo indigent”. Marsyliusz von Padua, *Defensor pacis*, bearb. von R. Scholz, Leipzig und Berlin 1914, kolejno dla poszczególnych wyrażen s. 1, 3, 4, 16, 10 (Cytaty z tekstu Marsyliusza z Padwy będą dalej oznaczane tylko jego imieniem i numerem odnoszącym nie do części lub rozdziału tekstu, lecz do strony przytoczonego wydania, np. Marsyliusz 1).

² „Homo...possibilis et corruptibilis...indiget artibus diversorum generum et specierum ad declinationem nocentia...; quae quoniam exerceri non possunt, nisi a multa hominum pluralitate, nec haberi, nisi per ipsorum invicem communicationem, oportuit homines simul congregari... Oportuit civitatem”. Marsyliusz 10.

Jednak Marsyliusz z Padwy nie akcentuje tego, że człowiek potrzebuje ludzi jako ludzi. Podkreśla to, że człowiek, narażony na zagrożenie z powodu stanowiących go, wykluczających się żywiołów, które go otaczają, potrzebuje właśnie sztuk (*indiget artibus*), zabezpieczających przed tym, co szkodliwe. A wykonanie tych sztuk wymaga ludzi i zarazem wyzwala klótnie. Potrzebne jest więc państwo, w którym poszczególne grupy społeczne (*partes civitatis*) uprawiają różne rodzaje sztuki i potrzebne są prawa, chroniące pokój³.

Rozważając wspólnotę, tożsamą z państwem⁴, lub rozważając jednostkowego człowieka, Marsyliusz z Padwy wskazuje na relacje, jako na punkt wyjścia w ustalaniu, kim jest człowiek i czym jest wspólnota.

Ta droga jest zawodna. Z pozycji relacji nie można jednoznacznie określić jej podmiotu. Wychodząc na przykład z poznania zmysłowego, które jest przeciw relacją, musimy wskazać zarówno na człowieka, jak i na zwierzę. Poznanie umysłowe odniesie nas aż do trzech podmiotów: do człowieka, anioła, Boga. Trzeba więc wychodzić od podmiotu relacji, aby ją zidentyfikować. Tej jednak drogi Marsyliusz z Padwy wyraźnie nie ukazuje.

Korzystając ze wskazanych relacji i ich skutków, wiedząc ponadto, że jest to w arystotelizującym awerroizmie neoplatońska droga badawcza, postaramy się jednak ustalić, kim jest człowiek.

W swej wewnętrznej zawartości bytowej człowiek jest kompozycją „wykluczających się żywiołów” i jest zarazem duszą i ciałem. Objawia bowiem „działania vegetatywnej części duszy” oraz te uzdolnienia lub „władze duszy”, którymi są „w ludziach intelekt i wola”, przejawiając się „w myśleniu i pragnieniach, ... w działaniach praktycznych i teoretycz-

³ „Homo nascitur compositus ex contrariis elementis, propter quorum contrarias actiones et passiones quasi continue corrumpitur aliquid ex sua substantia, rursumque quoniam nudus nascitur et inermis, ab excessu continentis aeris et aliorum elementorum, ...indiget artibus...Quia inter homines...congregatos eveniunt contentiones et rixae, quae per normam iustitiae non regulatae, causarent pugnas, ...oportuit... statuere iustorum regulam et custodem... Custos... oportuit civitatem... Quoniam indiget communitas aliquibus... reparationibus et custodiis... et aliis tempore pacis aliisque tempore bellico, necesse fuit in ea esse provisos... Est, quo indigent communicantes civiliter pro statu futuri seculi...et utile etiam pro statu vitae praesentis, cultus videlicet ac Dei honoratio... tam pro receptis in hoc seculo beneficiis, quam recipiendis etiam in futuro”. Marsyliusz 10.

⁴ „Est autem civitas...perfecta communitas”. Marsyliusz 9.

nych". Objawia także „działania i doznania ciała”, „dotyk i smak”, inne zmysły. Jest w ruchu, jest „mężczyzną lub kobietą”. „Rodzi się nagi i bezbronny, ... podlega działaniu i zniszczeniu”⁵.

Wymieniane przez Marsyliusza duchowe i cielesne działania człowieka upoważniają do stwierdzenia, że człowiek jest właśnie duszą i ciałem, a nie tylko kompozycją żywiołów.

2) Teoria wspólnoty

Jeżeli Marsyliusz z Padwy chętniej mówi o ludziach, powiązanych działaniami, niż o jednostkowym człowieku, to nie spowodował tego tylko temat tekstu *Defensor pacis*. Dodajmy też, że najwięcej mówi o tych właśnie działaniach, do spełnienia których potrzebni są ludzie. Spowodował to więc przedmiot jego myślenia, którym są relacje, a nie ich podmioty. Marsyliusz z Padwy myśli relacjami i dlatego zespół relacji, scalonych w państwo, jest dla niego ważniejszy niż jednostkowy człowiek. Myśli więc neoplatońską metafizyką kosmosu, tłem lub kontekstem człowieka, którego po arystotelesowsku identyfikuje jako kompozycję duszy i ciała, czytelną jednak tylko w tym tle i kontekście relacji.

Wspólnota dla Marsyliusza z Padwy to nie zespół ludzi, powiązanych relacjami, lecz zespół relacji, podmiotowanych przez dobra, wytwarzane przez ludzi. Ludzie są twórcami i użytkownikami tych dóbr, lecz nie ich celem. Nie są współtwórcami wspólnoty, lecz właśnie dóbr, podmiotujących relację, stanowiącą z władcą i z tymi dobrami wspólnotę, która zabezpiecza pokój, rozdziela ludziom zadania i pozwala im używać tego, co wytworzyli. Zaskakującą konsekwencją tych ujęć Marsyliusza z Padwy jest właśnie znalezienie się człowieka właściwie poza wspólnotą, na pozycji użytkownika i wytwórcy tego wszystkiego, czego wspólnota dóbr i ich relacji do władcy udziela człowiekowi na miarę jego potrzeb przez tę wspólnotę określonych. Ta zaskakująca konsekwencja przeakcentowania relacji jest w obrębie awerroizmu neoplatońską niekonsekwencją.

⁵ „Compositus ex contrariis elementis”. „Actus nutritivae partis animae”. „Habitus animae, ...mentes et voluntates hominum, ... per suas cognitiones et desideria, ...ad operativorum et speculabilium habitum genera”. „Actiones et passiones nostri corporis, ...tactus aut gustus, verum etiam aliorum sensuum”. „Fuit masculi et feminae”. Kolejno dla zdań oddzielonych kropką: Marsyliusz 10, 11, 16, 11, 16, 7, 10.

Marsyliusz z Padwy formułuje więc teorię wspólnoty w myślowym schemacie „całość – część”. Całością jest wspólnota, tło i kontekst człowieka, który jest swoistą częścią tej całości, gdyż używającej mu miejsca, a nie wkomponującej go w siebie. Ta całość trwa bowiem nawet wtedy, gdy nie ma w niej człowieka. Wynika to z tekstu, w którym Marsyliusz za Arystotelesem porównuje wspólnotę do żywego organizmu. Arystoteles tym porównaniem chciał scharakteryzować najlepsze warunki duchowo-cielesnego rozwoju człowieka we wspólnocie, natomiast Marsyliusz w tej wspólnocie wyznacza człowiekowi zadanie wytwarzania dóbr (*facere opera*)⁶. Arystoteles myśli substancjami, Marsyliusz myśli relacjami i wobec tego z konieczności neoplatońskim schematem „całość – część”. Częściami tej całości są jednak tylko relacje i dobra.

To, czym dla Marsyliusza z Padwy jest wspólnota, wynika także z opisanej przez niego genezy wspólnoty doskonałej. Uważa on, że zróżnicowanie ludzi na mężczyzn i kobiety było przyczyną pierwszej wspólnoty, to znaczy domu, zarazem z powodu małżeństwa powstawania wielu domów, które tworzyły sąsiedztwo lub wieś, podlegającą ojcu, z czasem najstarszemu bratu jako seniorowi, potem władcy. Zwiększanie się ilości domów i wsi wymagało właśnie władcy (*custodem*), który potrzebował państwa. Wszystkie te potrzeby doprowadziły do powstania pełnej i doskonałej wspólnoty, nazywanej państwem⁷. Wspólnota jest tu więc całością ilościową, raczej sumą wsi, autorytetów niż ludzi.

Marsyliusz z Padwy utożsamiając wspólnotę z państwem, rodziną, administracją, tę samą pozycję bytową przypisuje potrzebom człowieka i jego sprawom, temu więc, co w nim realne i temu, co tylko myślnie, relacjom realnym i relacjom myślnym, strukturom naturalnym i strukturom wytworzonym, tym, które uwzględniają to, kim naprawdę jest człowiek

⁶ „Civitate esse velut animatam seu animale naturam... Sicut animal...componitur ex quibusdam proportionatis partibus invicem ordinatis suaque opera sibi mutuo communicantibus et ad totum, sic civitas...poterit unaquaque suarum partium facere perfecte operationes convenientes sibi secundum rationem et suam institutionem, ...facere opera”. Marsyliusz 6–7.

⁷ „Combinatio, ex qua etiam aliae provenerunt, fuit masculi et feminae...qui primo repleverunt domum unicam...Ex ampliores factes... combinationes, tanta hominum propagatio facta est, ut eis...plures oportuerit facere domos, quarum pluritas vocata est vicus seu vicinia; et haec fuit prima communitas...Inventae sunt artes regulae ac modi vivendi perfectiores... et instituta est perfecta communitas vocata civitas”. Marsyliusz 7–9.

i tym, które uwzględniają to, co o człowieku myślimy. Mógł więc powiedzieć, że „państwo... jest ... doskonałą wspólnotą, ...samowystarczalnym kresem; powstało dlatego, że żyjemy, a istnieje w tym celu, abyśmy lepiej żyli, ... zajęci działaniami, wyznaczonymi przez praktyczne i teoretyczne cnoty duszy”⁸, niezbędnymi wspólnocie—państwu.

To, że żyjemy (*vivere*) i to, abyśmy lepiej żyli (*bene vivere*), spełnia się w wymiarze czasowym i wiecznym. Osiągnięcie celów życia ziemskiego i niebiańskiego wymaga sztuk, instytucji, nauk, wytwarzania dóbr, a wobec tego działań wielu ludzi, tak w tym działaniu określonych przez władcę normami prawa, że stanowiących właśnie doskonałą wspólnotę (*communitas*), którą jest państwo (*civitas*), potrzebne władcy dla kierowania ludźmi, ich potrzebami i sprawami⁹. W jakimś więc aspekcie chodzi tu o człowieka, w innym bardziej o wytwarzane przez niego dobra, jego potrzeby i sprawy.

3. ASPEKTY TEORII WSPÓLNOTY NIE ROZWINIĘTE W TEKŚCIE DEFENSOR PACIS

Swoją teorię człowieka i wspólnoty, tożsamej z państwem, Marsyliusz z Padwy buduje z twierdzeń filozofii Arystotelesa. Bardzo ciekawie też wszystkie relacje, wiążące człowieka ze wspólnotą i wytwarzanymi dobrami, opiera na teorii potrzeb (*indigentia*), wyznaczonych przez naturę (*homini natura*) oraz przez rozum i doświadczenie ludzi (*per hominum rationem et experientiam*)¹⁰. Identyfikuje te potrzeby odwołując się do myślenia i pragnień, jako działań intelektu i woli¹¹. Ponieważ intelekt i wola są przypadłościami istoty człowieka, wszystko więc, co przez intelekt i wolę odniesione jest do istoty, uzyskuje arystotelesowskie, esencjalistyczne uzasadnienie.

⁸ „Est autem civitas...perfecta communitas, omnem habens terminum per se sufficientiae: facta quidem agitur vivendi gratia, existens autem gratia bene vivendi... Bene vivunt vacantes... operibus liberalibus, qualia sunt virtutum tam practicae, quam speculativae animae”. Marsyliusz 9.

⁹ „Vivere...et bene vivere...est in duplici modo, quoddam temporale sive mundandum, aliud vero aeternum sive caeleste... Homo...indiguit artibus, ...quae quoniam exerceri non possunt, nisi a multa hominum pluralitate...oportuit homines simul congregari...Oportuit...statuere iustorum regulam et custodere... Custos...oportuit civitatem...Quoniam indiget communitas... reparationibus, ...est, quo indigent...pro statu futuri seculi... et utile etiam pro statu vitae praesentis”. Marsyliusz 9—10.

¹⁰ Por. Marsyliusz 50, 11, 9.

¹¹ Por. Marsyliusz 16.

Znaczy to, że Marsyliusz z Padwy wskazał tylko na istotowe potrzeby człowieka.

Należy zaraz zauważyć, że człowiek ma także potrzeby osobowe, które dają się identyfikować, gdy odwołamy się w człowieku nie do jego istoty i istotowych własności, lecz do jego istnienia i własności transcendentálnych, które człowiek jako byt posiada ze względu na swe istnienie.

Potrzeby osobowe to relacje, które powstają w ten sposób, że człowiek, jako byt, swym istnieniem, prawdą, dobrem, oddziaływa na istnienie, prawdę, dobro drugiego człowieka, a nie tylko na jego intelekt i wolę. Spotkanie ludzi w ich istnieniu wywołuje miłość. Spotkanie we własności prawdy wyzwala wiarę. Spotkanie we własności dobra powoduje nadzieję. Miłość, wiara, nadzieja nie są jednak skutkami spotkania. Są tylko sposobami uobecniania się sobie osób.

Obecność lub uobecnianie nie jest więc tworzeniem lub stwarzaniem skutków. Nie jest powoływaniem do istnienia. Jest tylko współobecnością osób, udostępniających się sobie na sposób miłości, wiary, nadziei, dzięki istnieniu, prawdzie i dobru.

Relacje poznania i decyzji to odniesienie ludzi, nawet ich istnienia, prawdy i dobra do intelektu i woli, jako własności istoty. Relacje osobowe to odniesienie ludzi przez ich istnienie, prawdę i dobro do istnienia, prawdy i dobra w innym bycie.

Te odniesienia lub relacje osobowe, spotkania osób, są potrzebą człowieka równie silną jak potrzeba myślenia, decyzji, wytwarzania teorii i rzeczy.

Marsyliusz z Padwy zna te potrzeby. Używa terminu miłość (*amor, caritas*), wiara (*fides*), osoba (*persona*) zawsze jednak w odniesieniu do życia wiecznego, wyłączonego z życia na ziemi¹². Tymczasem przecież potrzeba osób, spotkania ludzi, a więc potrzeba relacji osobowych z ludźmi jest jeszcze potrzebą z obszaru życia ziemskiego. Jest potrzebą spotkań, bycia w ludzkim środowisku osób, a nie tylko w środowisku wytworzonych idei i rzeczy. Owszem, relacje osobowe wiążą

¹² Por. Marsyliusz 4, 93 i 95, 77—80. Poza tekstem *Defensor pacis* Marsyliusza z Padwy korzystałem z następujących opracowań: E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966, 510—513; Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, 278—290; Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1973, 411—412, 517—523; C. Miglio, *Marsilio da Padova*, W: *Enciclopedia Filosofica*, t. IV, Firenze 1967, f. 320—321.