

ARTUR ANDRZEJUK
ISTNIENIE I ISTOTA

Książka Artura Andrzejuka jest popularyzatorską próbą
zarysowania klasycznej filozofii bytu.
Autor jest wykładowcą antropologii filozoficznej,
historii filozofii i etyki.

Tegoż Autora:

Niepełnosprawność (Aspekty teologiczne), Warszawa Pallottinum 1991 ss. 135, (współautor: M. Gogacz).

Człowiek i decyzja, Warszawa Navo 1996 ss. 80.(wyd. II Warszawa Navo 1998, ss. 75).

Słownik terminów, Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 35, Warszawa-Londyn Veritas/Navo1998.

(Red) *Zagadnienie etyki zawodowej*, praca zbior., Warszawa Navo 1998.

Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu, Warszawa Navo 1999 ss. 206.

Małe Vademecum Tomizmu. Wypisy z ksiąg filozoficznych Tomasza z Akwinu, Warszawa-Londyn Veritas/Navo1999 ss. 128.

(Red.) *Krótkie moralia chrześcijańskie. Wady, cnoty, nadużycia, upomnienia*, tł. zbior. trzech klasycznych tekstów z łac., Warszawa-Londyn Veritas/Navo2000 ss. 136.

Prawda o dobru. Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej, Warszawa Wydawnictwo UKSW 2000 ss. 367.

Człowiek i dobro, Warszawa Navo 2002, ss. 96.

ARTUR ANDRZEJUK

ISTNIENIE I ISTOTA

Wstęp do filozofii bytu Tomasza z Akwinu

Warszawa 2003

Książkę zredagował Autor
Reezyent: dr Paweł Milcarek

CIP - Biblioteka Narodowa

Andrzejuk Artur
Istnienie i istota / Artur Andrzejuk
. – Warszawa : „Navo”, 2003

Wydanie I

NAVO
05-806 Komorów, ul. Klonowa 2/6

ISBN 83-87809-95-0

SPIS TREŚCI

Mieczysław Gogacz: <i>Radosne rozumienie rzeczywistości (przedmowa)</i>	7
Od Autora	11
Wprowadzenie	13
<i>Rozdział pierwszy</i>	
Spotkanie jako źródło rozumienia bytu	17
<i>Rozdział drugi</i>	
Wynikające ze spotkania rozumienie bytu	23
<i>Rozdział trzeci</i>	
Wyznaczone przez spotkany byt elementy metodologii filozofii	27
<i>Rozdział czwarty</i>	
Ustalona w dziejach metafizyki terminologia dotycząca bytu	31
Wewnętrzne pryncypia bytu	31
Własności istnieniowe bytu	35
Zewnętrzne przyczyny bytu	39
<i>Rozdział piąty</i>	
Bóg – samoistny akt istnienia	43
<i>Rozdział szósty</i>	
Człowiek jako osoba	47
<i>Rozdział siódmy</i>	
Relacje	51
Struktura relacji	51
Relacje osobowe	53
Współobecność osób	55

<i>Rozdział ósmy</i>	
Relacja poznania	61
Poznanie zmysłowe	61
Poznanie intelektualne	65
<i>Rozdział dziewiąty</i>	
Relacja postępowania	69
Struktura postępowania	69
Podejmowanie decyzji	71
Dobro moralne czynu człowieka	78
Etyka i teologia moralna	82
Zakończenie	87
Informacje bibliograficzne	89

Mieczysław Gogacz

RADOSNE ROZUMIENIE RZECZYWISTOŚCI (PRZEDMOWA)

Książka jest zarysem klasycznie ujętej filozofii. Klasycznie ujęta filozofia lub klasyczna filozofia ma zawsze dwie cechy: 1) Pierwszą w niej dyscypliną filozoficzną jest metafizyka bytu, 2) Wszystkie inne dyscypliny filozoficzne, różniące się przedmiotem badań, są ujęciem tego przedmiotu zawsze jako odmiany bytu lub jego przypadłości, a więc realnie bytującej cechy lub właściwości.

Klasyczne więc są takie ujęcia filozoficzne, w których rozważa się sam byt lub jego cechy jako w tym bycie znajdujące się jego realne przypadłości.

Arystoteles nazwał bytem kompozycję z tego, co w nim kształtujące i kształtowane. Z kolei to, co kształtujące nazwał aktem, a to, co kształtowane możliwością. Według Arystotelesa wszystkie więc byty są aktem i możliwością. Byt bez możliwości jest absolutem i według Arystotelesa ma pozycję Pierwszego Poruszydela, powodującego ruch ciał niebieskich i ruch w każdym bycie przez poruszenie jego możliwości, z której pochodzi w tym bycie jego forma, identyfikująca byt.

Awicenna, kontynuujący myśl filozoficzną Arystotelesa, dopowiedział, że forma porusza każde ciało niebieskie jako materię tego ciała. Wyróżnił wobec tego sferę księżycową i poruszającą ją formę, którą uznał za dawcę form (*dator formarum*) wszystkich bytów pod sferą księżycową. Także w człowieku ruch wywoływany przez formę księżyca, taki ruch jak np. myślenie i decydowanie, jest tylko pobudzeniem materii do wewnętrznych przemian. To właśnie „dawca form”, a nie jednostkowy człowiek jest przyczyną myślenia, decydowania i fizycznego rozwoju człowieka. Decyduje wspólna myśl, rozwija się gatunek, a nie jednostkowy człowiek.

W średniowieczu Awerroes i jego kontynuatorzy uznali, że myślenie jest wspólnym i jednym działaniem całego gatunku „człowiek”. Autorem więc właściwego ludziom myślenia nie jest jednostkowy człowiek, lecz cały gatunek ludzki, który podlega wpływowi formy całej sfery podksiężycowej.

Dopiero św. Tomasz z Akwinu zdystansował tę trudności głosząc, że aktem pierwszym każdego bytu jest akt istnienia, a nie forma, która jest aktem wewnątrz istoty jednostkowego bytu. Każdy więc byt jest istnieniem i istotą. Istnienie jest aktem całego jednostkowego bytu, forma jest aktem jedynie wewnątrz istoty tego bytu. A byt pierwszy jest Samoistnym Istnieniem i Osobą.

Autor książki szczęśliwie pominął nawiązywanie do tych stanowisk, które zdystansował św. Tomasz i usunął te, które mogłyby wciągnąć autora książki w problem istoty bytu jako samego bytu. Autor książki zdystansował nawet bliski mi tomizm konsekwentny.

Jego tomizm jest wprost inną, przemyślaną i inaczej zorganizowaną w teorię metafizyką. Jest wskazywaniem w bycie

i w odmianach bytu na pryncypia. Jest ponadto uwyrażnieniem i ułożeniem w teorię naturalnych zareagowań człowieka na rzeczywistość. Uzyskał także to, że w jego ujęciu „uzasadniały się uzyskiwane kolejno twierdzenia o bycie”, których „dostarcza sam byt”. Jest to rzeczywiście, jak twierdzi, „trudna droga analizy skutków spotkania z bytem, pozbawiona często erudycji, tak atrakcyjnej w filozofii, gdyż narastającej przez ponad dwa i pół tysiąca lat uprawiania tej dziedziny wiedzy”. Autor książki zaprasza na tę drogę i zapewnia, że ta droga „przybliży do radosnego dla ludzkiego intelektu rozumienia całej rzeczywistości”.

Fragment tego ostatniego zdania czynię tytułem swojej przedmowy. Pragnę bowiem, aby książka Artura Andrzejuka właśnie powodowała „radosne rozumienie rzeczywistości”.

I podobnie jak autor książki sądzę, że metafizyka bytu i cała klasyczna filozofia w wersji Arystotelesa i św. Tomasza dobrze wprowadzą ludzi w wiek dwudziesty pierwszy, w trzecim tysiącleciu. Musimy właśnie „wkroczyć w wiek dwudziesty pierwszy z dobrą filozofią: realistyczną metafizyką św. Tomasza”. Ta metafizyka spowoduje „bierne (...) oczyszczenie naszego intelektu” z poglądów, które mogą zakłócić kierowanie się wiernością realnej rzeczywistości.

Niech polem naszych oddziaływań w trzecim tysiącleciu będzie właśnie sama realna rzeczywistość i niech ona wyznacza nasze oddziaływania, a nie teorie, nawet te, które są propozycją Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu

I niech lektura książki Artura Andrzejuka wspomaga bierne oczyszczenie naszego intelektu z wątpliwych teorii filozoficznych oraz niech ułatwi nam zachwycanie się istnieniem bytu i naszego, trzeciego tysiąclecia.

A zachwyty nadaje poznaniu charakter kontemplacji.
Poznanie istnienia i kontemplacja to dobry przedmiot i sposób wejścia w trzecie tysiąclecie. Jest to przedmiot i sposób, które wyzwala w człowieku właśnie radość. Człowiek rozumiejący i radosny to godny ludzi dar odchodzących wieków, przekazywany trzeciemu tysiącleciu.

OD AUTORA

Istnienie i istota jest trzecią, po *Człowiek i decyzja* oraz *Człowiek i dobro*, książeczką usiłującą w sposób popularny traktować o głównych problemach filozofii klasycznej: filozofii bytu, czy też metafizyce; filozofii człowieka, nazywanej też antropologią filozoficzną; filozofii moralnej, czyli etyce. Taka też powinna być ich kolejność, niezależnie od tego, że ukazywały się w innym porządku: najpierw powstał tekst pt. *Człowiek i decyzja*, który doczekał się już dwu wydań (1996 i 1998), a w przygotowaniu jest wydanie trzecie, zmienione i rozszerzone właśnie pod kątem roli, jaką ma odgrywać w całej tej „mini-trylogii filozoficznej”. Od tego momentu *Istnienie i istota*, trzecie wydanie *Człowiek i decyzja* oraz *Człowiek i dobro* stanowią pewną ujednoliczoną całość i tak też powinny być traktowane.

Książeczka *Istnienie i istota* usiłuje zarysować repertuar problemowy tomistycznej filozofii bytu, tak prezentowanej, aby była punktem wyjścia dla antropologii filozoficznej i etyki. Z tego też względu człowiek, jako byt i jako osoba, stanowi

główną egzemplifikację rozumowań przeprowadzanych na kartach książeczki.

Z *Informacji bibliograficznych* Czytelnik zorientuje się, iż najczęściej proponuje się Mu publikacje Profesora Mieczysława Gogacza, współczesnego, polskiego tomisty, bez którego refleksji i stałej życzliwości nie powstałaby te broszury. Pan Profesor zechciał napisać przedmowy do wszystkich trzech książeczek i był też pierwszym recenzentem tekstów. Poszczególne książeczki mają ponadto innych recenzentów: *Istnienie i istotę* recenzował Pan Doktor Paweł Milcarek, *Człowieka i decyzję* – Ksiądz Doktor Jacek W. Czartoszewki, a *Człowieka i dobro* – Pan Profesor Tadeusz Klimski. Panu Profesorowi Mieczysławowi Gogaczowi oraz wszystkim wymienionym osobom serdecznie dziękuję.

Nota bibliograficzna

1. *Istnienie i istota* jest zmienionym tekstem jednego z rozdziałów 35. tomu *Sumy Teologicznej* św. Tomasza z Akwinu, czyli *Słownika terminów*, zatytułowanego *Wprowadzenie do filozofii Tomasza z Akwinu*.

2. *Człowiek i dobro* stanowi popularyzatorską wersję trzeciej części rozprawy pt. *Prawda o dobru. Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej*.

WPROWADZENIE

Filozofia bytu, nazywana częściej metafizyką, jest dyscypliną filozoficzną, która identyfikuje to, co podstawowe i pierwsze w samej rzeczywistości. Jest to nauka o strukturze realnie istniejącego bytu, takiego na przykład, jak człowiek. Nazwa „metafizyka” powstała dość przypadkowo, w I wieku przed Chrystusem, gdy scholarcha Liceum, Andronikos z Rodos, porządkował spuściznę Arystotelesa, pierwszego wielkiego metafizyka: zespół notatek do wykładów na temat tego, co Arystoteles nazywał filozofią pierwszą, Andronikos umieścił „po fizyce”, co po grecku brzmi „tà metà tà fisicā”.

Nazwa, której używał Arystoteles bardziej oddaje istotę filozofii bytu, jako nauki o rzeczywistości, czyli nauki o bycie. Jej źródła musimy szukać w naszych najpierwotniejszych zetknięciach z realną rzeczywistością, nazywanych tu spotkaniem lub niekiedy doświadczeniem. Wszyscy bowiem spotykamy na przykład innych ludzi, rozmawiamy z nimi, zaprzyjaźniamy się lub nie, ale zawsze pozostajemy z nimi w jakiś powiązaniach czy zależnościach. I wszyscy podobnie doświad-

czamy innych ludzi. É. Gilson nazwał to „jednością doświadczenia filozoficznego” i próbował dociec, dlaczego powstają tak różne interpretacje tego doświadczenia. Gilson zwraca uwagę na to, iż fakt pierwotnego zdziwienia realnością bytu, które – według Arystotelesa – jest początkiem metafizyki, filozofowie wyjaśniali zgodnie z kulturą filozoficzną swoich czasów. Na jakimś etapie analizy rezygnowali ze żmudnego znajdowania przyczyn dla doznawanych skutków spotkania z bytem i ułatwiali sobie drogę korzystając ze „skrótów” zastanych wyjaśnień. Tymczasem filozof, a zwłaszcza metafizyk, musi swoją wiedzę ciągle konfrontować z realnością bytu. Jeśli ta wiedza o bycie wyklucza jego istnienie, to zarazem przecież eliminuje swój przedmiot i sprowadza się do absurdu. Nie ulegajmy złudzeniom forsowanym przez Hegla i innych idealistów, że jeśli rzeczywistość nie jest zgodna z naszymi ujęciami, to tym gorzej dla rzeczywistości. To nieprawda. Byty istnieją niezależnie od naszych ujęć (wbrew temu, co wydawało się Kantowi). Oczywiście, możemy twierdzić, że nie istnieją np. konie. Koniom to jednak nie zaszkodzi – najwyżej nam samym. Lepiej więc wiedzieć jak jest naprawdę! Na tym polega realizm i w filozofii, i w życiu.

Książeczka *Istnienie i istota* jest tak skonstruowana, aby uzasadniały się uzyskiwane kolejno twierdzenia o bycie. Tych uzasadnień ciągle dostarcza sam byt. Jest to więc trudna droga analizy skutków spotkania z bytem, pozbawiona często erudycji, tak atrakcyjnej w filozofii, gdyż narastającej przez ponad dwa i pół tysiąca lat uprawiania tej dziedziny wiedzy. Zapraszając na tę drogę nie obiecujemy, że jest łatwa, lecz możemy zapewnić, że przybliży do radosnego dla ludzkiego intelektu rozumienia całej rzeczywistości.

Studiowanie metafizyki przez współczesnego człowieka może stać się dla niego biernym – to znaczy bez żadnych dodatkowych zabiegów – oczyszczeniem intelektu. To oczyszczenie jest człowiekowi żyjącemu w dwudziestym pierwszym wieku niezbędne. Dotyczy ono zaplątań, w które umysłowość naszą uwikłał jeszcze wiek dziewiętnasty: relatywizm, scjentyzm, gnoza, agnostycyzm, ateizm, woluntaryzm i sentymentalizm. Metafizyka jest więc konieczna, aby człowiek wkroczył swym myśleniem w trzecie tysiąclecie ery chrześcijańskiej i aby był to czas prawdziwie ludzki. Zauważmy też, że w filozofii nie zaczął się jeszcze wiek dwudziesty, gdyż żyjemy błędami filozoficznymi poprzedniego stulecia. Jasne się więc staje, że musimy wkroczyć w trzecie tysiąclecie z dobrą filozofią: realistyczną metafizyką św. Tomasza.

SPOTKANIE JAKO ŹRÓDŁO ROZUMIENIA BYTU

Źródłem całej naszej wiedzy o bycie jest sam ten byt. Zbudowanie tej wiedzy możliwe jest dzięki naszemu zetknięciu się z tym bytem, które filozofowie nazywają spotkaniem. Spotkanie jest więc źródłem naszej wiedzy o spotkanym bycie. Spotkanie to dostarcza nam różnorodnej wiedzy o bycie. Filozofia jest nauką o pryncypiach bytu, wyznaczających go zasadach, które starożytni Grecy określali słowem „arche” (αρχή), oznaczającym prąźródło, zasadę, podstawę czegoś. Do wiedzy o pryncypiach dochodzimy pytając o przyczyny. Filozofię bytu więc stanowią odpowiedzi na pytania o przyczyny skutków, obserwowanych i doświadczanych przez nas podczas spotkania z bytem.

Spróbujmy przeprowadzić taką filozoficzną analizę spotkanego przez nas bytu, np. innego człowieka. Pierwszym skutkiem, który uświadamiamy sobie spotykając człowieka są jego cechy fizyczne: wzrost, kolor włosów, płeć. Gdy zatrzymamy się jednak na samych tych cechach, zwanych przypadłościami, to zaczniemy uprawiać różne nauki szczegółowe dotyczące

człowieka. Możemy jednak postawić sobie pierwsze pytanie o przyczynę: jak się to stało, że uświadamiamy sobie spotkanego człowieka? Zmieniło się coś w nas – nasza świadomość wzbogaciła się o obraz owego spotkanego człowieka – zarazem nic nie zmieniło się w tym człowieku. Oznacza to dalej, iż na postawione pytanie możemy odpowiedzieć tylko w ten sposób, iż to spotkany byt przekazał nam o sobie informacje i że nasze władze poznawcze w sposób bierny te informacje przejęły w siebie. Zanim więc uświadomimy sobie spotkany byt – już wcześniej dokonuje się przepływ informacji od bytu do naszych władz poznawczych. Oznacza to dalej, że uświadomienie sobie spotkanego bytu to pewien etap poznania, a nie jego początek, czy źródło. Właśnie fakt uświadomienia sobie stanowi cezurę pomiędzy tym, co nazwano poznaniem niewyraźnym (w języku św. Tomasza: *intellectio*), a poznaniem wyraźnym, jako uświadamianiem sobie doznanych faktów i przeprowadzaniem dotyczących ich rozumowań (*ratiocinatio*). To odróżnienie jest więc pierwszym efektem filozoficznej analizy spotkania.

Zatrzymajmy się jeszcze przy analizie skutków głównie poznania niewyraźnego. Zauważamy bowiem, że równocześnie z faktem uświadomienia sobie spotkanego bytu następuje nasze połączone z uwagą zwrócenie się do niego. To zwrócenie się jest pewną otwartością na oddziałujący byt i ma charakter akceptacji, czy nawet podstawowej życzliwości, wobec tego, kogo spotykamy.

Są filozofowie, którzy nie akceptują poznania niewyraźnego, a za początek poznania uznają uświadomienie, zarazem – z powodu natury wspomnianego zwrócenia się do spotkanego bytu – uważają samo poznanie za czynne działanie władz

człowieka. Nie mogą wtedy wyjaśnić źródła naszej wiedzy o bycie – tłumaczą ją zapamiętaniem świata idei (Platon), Bożym oświeceniem (Augustyn), pojęciami wrodzonym (Kartezjusz), harmonią „przedustawną” (Leibniz). Żadna z tych teorii jednak nie znajduje potwierdzenia w skutkach powodowanych przez byt, oddziałujący w spotkaniu.

Tym skutkiem jest bowiem realne zwrócenie się do bytu, który na nas oddziałował. Wskazuje to przede wszystkim na odrębność tego bytu od nas. Ponadto fakt realnego kontaktu z tym bytem wskazuje na jego realność. Oznacza to dalej, iż oprócz cech fizycznych odebraliśmy w poznaniu odrębność i realność bytu, a przede wszystkim jego jedność, gdyż wszelkie odebrane cechy fizyczne uświadamiamy sobie w ich jedności.

Godny uwagi jest też fakt, że uświadamiając sobie cechy fizyczne spotkanego bytu, zarazem wiemy, czym ten byt jest. Rozpoznajemy człowieka gdy jest on wysoki lub niski, biały lub czarny, jest blondynem lub brunetem. Przyczyną tego faktu jest odebranie obok jedności cech fizycznych także informacji o pryncypiach wyznaczających to, czym byt jest, czyli *quidditas*¹.

Św. Tomasz uważa, że w poznaniu niewyraźnym mają miejsce następujące „wydarzenia”:

1. Oddziaływanie na nasze władze poznawcze jedności pryncypiów istotowych bytu (tj. jedności *quidditas*) i własności fizycznych.

¹ Termin ten pochodzi od Boecjuszowego odróżnienia w bycie tego, czym jest (*quid est*) od tego, dzięki czemu jest (*quo est*).

2. Zrozumienie przez intelekt możnościowy owego bytu i spowodowanie naszego zwrócenia się w kierunku oddziałującego bytu. Dodajmy, że ów intelektualny powód zwrotu w kierunku oddziaływań, św. Tomasz nazwał „słowem intelektu” (*verbum intellectus*) lub nawet „słowem serca” (*verbum cordis*), gdyż natura tego zwrócenia się jest akceptująca i życzliwa. Z tego też powodu Akwinata cały ten zespół wydarzeń (lub proces – jak ktoś woli) nazwał „mową serca” (*sermo cordis*).

3. Realne nawiązanie z oddziałującym kontaktem w postaci życzliwości, otwartości i zaufania.

4. Doznanie własności towarzyszących istotowym pryncypiom bytu: realności, prawdy (otwartości) i dobra.

5. Usprawnienie się intelektu możnościowego w odbieraniu realnych bytów jednostkowych jako realnych, odrębnych od innych i ukonstytuowanych na zasadzie jedności. Nazywa się to sprawnością pierwszych zasad. Same te zasady wyznaczają podstawy filozofii bytu.

Warto też dodać, że relację poznania warunkuje własność prawdy, której skutkiem jest otwieranie się bytu na nasze władze poznawcze. Postępowanie natomiast jest uwarunkowane własnością dobra w bytach, która to własność powoduje „wybieralność” bytu przez wolę.

M. Gogacz uważa, iż „mowa serca” stanowi podstawę:

1. Pierwotnych rozumień, zapoczątkowujących zdobywanie wiedzy i nauki.

2. Pierwotnych zachowań, zapoczątkowujących postępowanie.

3. Pierwotnych skierowań wyznaczanych przez realność, prawdę i dobro, zapoczątkowujących osobowe relacje miłości,

wiary i nadziei, będące postaciami wzajemnej współobecności osób².

To pierwsze zareagowanie na spotkany byt owocuje doznaniem jego realności: źródło doznanych wrażeń realnie istnieje. Wprowadza to człowieka w zachwyty i zdumienie. Zdumienie jest zgodnie uważane przez filozofów za początek metafizyki. W fakcie zachwyty M. Gogacz widzi początki naturalnej religii³.

Filozoficzna analiza skutków spotkania bytu jest także zapoczątkowaniem poszczególnych dyscyplin filozoficznych:

1. Gdy bowiem zaczniemy stawiać pytania o pryncypia stanowiące oddziałujący na nas byt, skoro wywołuje on określone skutki – to odpowiedzi na te pytania będą stanowiły początek filozofii bytu, nazywanej zazwyczaj metafizyką.

2. Jeśli skupimy się bardziej na nas samych i zapytamy, co umożliwi odbieranie owych skutków oddziałującego bytu – to zaczniemy tworzyć filozofię człowieka, nazywaną też antropologią filozoficzną.

3. Gdy nasza uwaga skupi się na samym przepływie informacji od oddziałującego bytu do naszych władz poznawczych i zaczniemy pytać o strukturę i uwarunkowania tego przepływu – to zaczniemy tworzyć realistyczną teorię poznania.

4. Jeśli – z kolei – zajmiemy się faktem naszego zwrócenia się do bytu, który oddziałał i skutkami tego zwrócenia się, to zaczniemy formułować filozoficznie ujęte podstawy postępowania i zasady moralności. Ma więc tu swoje źródła etyka,

² M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm (dwie drogi do metafizyki)*, Warszawa 1996, s. 107.

³ *Platonizm i arystotelizm*, 108.

rozumiana jako filozoficzna nauka o zasadach działań chroniących osoby i ich dobro.

Taki układ treści proponowany jest w tym tekście.

Rozdział drugi

WYNIKAJĄCE ZE SPOTKANIA ROZUMIENIE BYTU

Skutki spotkania bytu odniesione do jego wewnętrznej struktury, informują nas najpierw o odrębności spotkanego bytu od nas, poznających go, od samej relacji spotkania oraz od innych bytów.

Rodzące się w intelekcie możliwościowym rozumienie istoty bytu wskazuje, iż w bycie znajduje się ta istota, ukonstytuowana na zasadzie jedności i w sposób odrębny od innych bytów. Zwracamy też uwagę na to, że istoty różnych bytów są różne, lecz charakteryzuje je za każdym razem jedność i odrębność.

Istota bytu umożliwia nam jednak wskazanie na konkretny byt. Treść zatem wnoszona przez istotę jest czymś więcej niż sama tylko odrębność jej od innych istot. Oznacza to, że odebraliśmy informację o znajdującym się w tej istocie czynniku decydującym o tożsamości i niepowtarzalności spotkanego bytu. Ten czynnik, czy to tworzywo bytu, w sposób stały decyduje o tym, że ów byt jest tym oto bytem, np. tym oto człowiekiem od urodzenia do śmierci.

Oprócz tego tworzywa bytu, które decyduje o jego stałej tożsamości znajdujemy w bycie także czynnik, który umożliwia jego zmienność. Świadczą o tym chociażby odebrane w poznaniu zmysłowym cechy fizyczne – podlegające w bycie ciągłym przemianom i przekształceniom. W istocie bytu znajduje się więc powód tej zmienności. Ten powód stanowi także wewnętrzne tworzywo bytu, gdyż na to wskazuje rozumienie bytu w intelekcie możliwościowym, jako czegoś zarazem kształtującego i kształtowanego.

Doznanie realności bytu w wyniku skierowania się w stronę źródła oddziaływań jeszcze bardziej pogłębia nasze rozumienie bytu. Realność bowiem w najbardziej widoczny sposób wskazuje na istnienie bytu. Doznajemy także prawdy bytu, jako jego otwartości na nasz intelekt oraz dobra bytu, jako podstawy naszego wyboru go jako czegoś dla nas.

Podsumowując to wszystko, co z pozycji analizy „wydarzeń” z poziomu „mowy serca” możemy powiedzieć o bycie, to przede wszystkim fakt, iż stanowi go istota oraz powód jego realności. W istocie znajdujemy powód kształtujący byt oraz kształtowane tworzywo. Obok istoty możemy wskazać na towarzyszące jej własności: odrębność, jedność, realność, prawda i dobro.

Wszystko to rozumiemy i możemy sobie uświadomić. Nazwanie jednak wszystkiego, co ujmujemy w rozumieniach oraz uporządkowanie tej wiedzy wymaga już nauki, wymaga filozofii bytu, znajomości rozważań poczynionych przez uczonych w dziejach tej filozofii, wymaga też przestrzegania określonej metodyki analizy treści naszych rozumień, czy nawet uświadomień. Ta metodyka nie jest czystym wytworem naszych władz poznawczych. Owszem, jest budowana przez inte-

lekt, tak jak wszelkie poznanie – lecz zgodnie z naturą intelektu – stanowi skutek spotkania bytu. Metodę filozofii wyznacza więc sam byt, jawiący się nam w poznaniu.

Zgodnie z tym, co dotychczas ustaliliśmy, zajmiemy się teraz metodologią filozofii wyznaczaną przez skutki spotkania, a następnie zapoznamy się z przemyśleniami na temat bytu, znajduwanymi w historii filozofii.

WYZNACZONE PRZEZ SPOTKANY BYT ELEMENTY METODOLOGII FILOZOFII

Prawomocność metafizyki jest jej zgodnością z bytem, który udostępnia się nam w relacji poznania. Twierdzenia metafizyki muszą być więc zgodne z pierwszym skutkiem spotkania, którym jest doznanie istotowych pryncypiów oddziałującego na nas bytu. Trzeba zatem odróżnić owe doznawane pryncypia od samego bytu, a także relację poznania od bytu, który ją podmiotuje, od nas, którzy jesteśmy jej kresem oraz od jej skutku w postaci rozumienia. To pozwoli na pozostanie w realizmie, czyli na nie poddanie się idealizmowi, jako tezie, że pryncypia bytu mają źródło w naszym intelekcie.

Przedmiot metafizyki wyznacza natura poznania: jest nią rozumienie pryncypiów bytu. Przedmiotem metafizyki więc są pryncypia bytu. Przedmiot ten – ciągle zgodnie ze skutkami doznań z poziomu „mowy serca” – wyznacza metody badawcze, takie jak np. odróżnianie bytu od niebytu, przyczyn od skutków, tego, co istotne od tego, co drugorzędne, wewnętrznych pryncypiów bytu od ich zewnętrznych przyczyn. To powoduje wyznaczenie dla każdego bytu istotowego układu

przyczyn zewnętrznych, gdyż każdy byt ma kilka zewnętrznych przyczyn powodujących jego wewnętrzne pryncypia, np. w odniesieniu do bytu ludzkiego, samoistny akt istnienia urealnia wewnętrzny w bycie akt istnienia, fizyczne substancje otaczające kształtują ciało człowieka, a rodzice są w nas przyczynami wszystkich tych cech, które określamy wspólnym mianem człowieczeństwa.

Odróżnianie przyczyn od skutków pozwala w dalszych konsekwencjach odróżnić bytowanie samodzielne (substancjalne) od bytowania niesamodzielnego (przypadłościowego). To – z kolei – umożliwia nie mylenie przyczynowania z relacjami, a więc porządku: „przyczyna – skutek” z porządkiem: „podmiot – kres”.

Takie rozumienie bytu wprowadza nas w realizm jako tezę, że rzeczywistość istnieje obiektywnie, niezależnie od naszego jej poznawania oraz w pluralizm jako tezę, że istnieje wiele różnorodnych bytów jednostkowych. Dodajmy, że realizm i pluralizm to istotne cechy wyróżniające metafizykę św. Tomasza z Akwinu.

Problemy wyrażania tez metafizyki mają swoje źródło także i w tym, że wszystkie pryncypia i przejawy bytu, które w tym bycie znajdują się zarazem, w naszej ludzkiej mowie musimy opisać po kolei. Po prostu, istotowy układ bytowania pryncypiów musimy prawidłowo przełożyć na liniowy układ naszej mowy. Musi to być swoście układ koła, gdyż każde pojedyncze zdanie metafizyki wymaga odwołania się do wszystkich pozostałych, stanowiących ją zdań. Jest ważne jednak, od którego punktu rozpoczniemy opisywanie tego koła.

Wydarzenia stanowiące „mowę serca” wskazują na fakt, iż to twierdzenie o odrębności bytów jest pierwszym zdaniem

metafizyki. Zdanie to nazywa się zasadą niesprzeczności i formuluje się w twierdzeniu: „byt nie jest tożsamy z innym bytem ani z niebytem”. Od zasady niesprzeczności więc rozpoczynamy porządkowanie naszej wiedzy o bycie.

Jedność istotowych elementów bytu jest przedmiotem rozumienia intelektualnego. Kolejnym więc zdaniem metafizyki powinno być zdanie opisujące tę właśnie własność. Zdanie to nazywa się zasadą tożsamości i brzmi ono następująco: „bytem jest to, co go stanowi”. Jest to więc zdanie na temat wewnętrznej zawartości bytu, wyrażające fakt, że treść bytu wyczerpuje się w tej wewnętrznej zawartości. Innymi słowy: niczego, co by stanowiło byt nie ma poza nim.

Pochodną tej zasady jest zdanie o niepowtarzalności wewnętrznych tworzów bytu. Nazywa się to zdanie zasadą wyłączonego środka i głosi ona, iż „nie ma części wspólnych pomiędzy bytem i niebytem oraz pomiędzy dwoma bytami”. Mówi się niekiedy, że zasada ta opisuje własność bytu nazywaną nieprzekazywalnością (*incommunicabilitas*). Wydaje się, iż ta własność stanowi jednoczesne ujęcie jedności i odrębności.

Własność realności mówi nam – z kolei – o tym, że realne skutki mają realną przyczynę. Nazwano to zasadą racji dostatecznej lub krótko zasadą realności, a brzmi ona następująco: „przyczyną bytu jest byt”.

Skutki, które powoduje byt w spotkaniu z nami, rozważane i opracowywane zgodnie z wyznaczonymi przez sam ten byt metodami, pozwalają nam powoli budować jego filozoficzne ujęcie. Mając już to ujęcie, musimy sobie jeszcze uświadomić, że odpowiedź na pytanie: jak dochodzimy do poznania bytu, nie stanowi odpowiedzi na pytanie: czy byt jest i czym jest. Porządek uświadamiania sobie jakichś rzeczy jest zwykle od-

wrotny do porządku bytowania tych rzeczy. Zilustrować to możemy przykładem z dziedziny wytworów. Zbliżając się do samochodu najpierw rozpoznajemy sylwetkę samochodu, potem jego kolor i markę. Model możemy określić będąc już bardzo blisko, a to, co najważniejsze – silnik – dopiero po zajrzeniu pod maskę. Odpowiadając jednak na pytanie: co to jest, zaczniemy od tego, co najważniejsze, wskażemy na markę, model i typ silnika. Taka jest z grubsza biorąc różnica pomiędzy ujęciem przedstawiającym porządek uświadomień oraz ujęciem strukturalnym, mającym odzwierciedlać porządek bytowania.

W dziedzinie bytu jego istnienie odkrywamy na końcu drogi poznania. Jednakże w porządku strukturalnym musimy je wymienić na pierwszym miejscu, gdyż jest dla bytu pryncypium najważniejszym – stanowiącym dla niego warunek – „być albo nie być”.

Pamiętając o tym wszystkim możemy przyjrzeć się zaproponowanej przez Arystotelesa i św. Tomasza terminologii bytu i rozumowaniom, związanym z omawianymi terminami.

Rozdział czwarty

USTALONA W DZIEJACH METAFIZYKI TERMINOLOGIA DOTYCZĄCA BYTU

Wewnętrzne pryncypia bytu

Przemyślenia, stanowiące historię filozofii, nie są martwym muzeum szacownych, lecz nikomu już nie przydatnych, tez i poglądów. W filozofii bowiem – jak w żadnej innej nauce – jej dzieje stanowią jej własny warsztat. Już bowiem w XII wieku, u zarania filozofii i kultury w Europie, jeden z jej twórców, Bernard z Chartres zwykł mawiać: „stając na barkach olbrzymów widzimy dalej, lepiej i dokładniej”.

Oczywiście jeśli chcemy, by historia filozofii nie była dla nas muzeum, lecz warsztatem – musimy ją tak potraktować. Niczego nas bowiem ona nie nauczy, jeśli zastane w niej poglądy będziemy traktować jak ciekawostki lub wręcz dziwactwa autorów, żyjących przed nami. Musimy zdobyć się na wysiłek odpowiedzi na pytanie, dlaczego ktoś głosi takie, a nie inne poglądy, skoro u ich podstaw leży

zawsze takie samo doświadczenie bytu, jawiącego się nam w spotkaniu⁴.

Tak właśnie opracowaną analizę historyczną, w wąskim wycinku dotyczącym terminologii bytu, proponujemy poniżej.

Podstawowym pojęciem filozofii klasycznej jest pojęcie bytu. W filozofii greckiej zaproponowano dwa sposoby określania bytu. Pierwszy z nich, sformułowany przez Parmenidesa (VI/V w. p. Ch.) polegał na wskazaniu na granice bytu. Dominuje tu więc problem odróżnienia bytu od niebytu, natomiast nie może pojawić się zagadnienie zróżnicowania bytów. Sam Parmenides decyduje się na stwierdzenie, że jest tylko jeden byt. Stanowisko takie nazwano później monizmem⁵. Spory wywołane przez Parmenidesa i jego uczniów pograżały filozofię grecką na co najmniej sto lat i doprowadziły do zakwestionowania filozofii przyrody przez sofistów. Dlatego żyjący na przełomie V i IV w. p. Ch., Arystoteles głosi, że dla zdefiniowania bytu należy wskazać na jego wewnętrzne tworzywo. Byt bowiem jest pewną stałą tożsamością (aktem) – dany byt jest zawsze tym samym bytem. Zarazem byt jest pewną potencjalnością: cały czas coś się w nim zmienia (możliwość) – nigdy jednak w takim zakresie, który naruszyłby jego tożsamość. Znaczy to, że jeden byt nie przekształca się w byt inny;

⁴ Zob. É. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, przekł. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968.

⁵ Dodajmy, że moniści różnie określali tworzywo przyjmowanego przez siebie jedynego bytu. Z tego względu wyróżniamy monizm materialistyczny, jak marksizm lub monizm spirytualistyczny, jak heglizm. Gdy doda się, iż tym jedynym bytem jest Bóg i wobec tego wszystko jest Bogiem, to taką odmianę monizmu nazwano panteizmem. Panenteizm, to z kolei pogląd, że Bóg jest tożsamy ze światem, lecz zarazem go przekracza stanowiąc źródło celu i sensu jego istnienia.

może co najwyżej ulec unicestwieniu. Te dwa wewnętrzne elementy bytu (czyli akt i możliwość) Arystoteles nazwał formą i materią.

Podstawa zmienności w bycie jednostkowym, materia, jest powodem, zasadą lub pryncypium nabywania przez byt wszelkich cech, które właśnie w materii się zapodmiotowują. Materia zatem jest jakby elastycznym podłożem cech. To dzięki niej nabywamy wymiarów, kolorów i innych cech fizycznych. Dzięki materii możliwa jest cała zmienność w obrębie bytu jednostkowego. Z tego powodu Arystoteles przypisał materii pozycję możliwości bytu. Zmienność ta jednak nie jest nieograniczona i nieokreślona. Człowiek na przykład nabywa określonego typu cech: ma nogi i ręce, a nie ma skrzydeł i piór. Oznacza to, iż możliwość w bycie jest ograniczona przez formę, przez nią swoiście wymierzona i określona – możliwość w człowieku podmiotuje w sobie tylko takie cechy i własności, które są właściwe bytowi ludzkiemu. Ta „właściwość” jest określana przez formę. Forma bowiem jest w bycie jednostkowym podstawą tego, co stałe i niezmienne. To forma decyduje o tym, że człowiek jest człowiekiem, a konkretny człowiek – konkretnym człowiekiem. Formie Arystoteles przypisał pozycję aktu.

Arystoteles wśród bytów wyróżnił byty samodzielne, czyli takie, które do swego aktualnego bytowania nie potrzebują innego bytu. Taki samodzielny byt nazwał substancją. I odwrotnie: byt niesamodzielny, który może bytować tylko jako własność lub cecha innego bytu nazwał przypadłością. Substancją zatem jest człowiek, zwierzę, roślina. Przypadłość to wzrost człowieka, ubarwienie zwierzęcia, czy zapach drzewa. Wśród przypadłości są jednak takie, które są zapodmiotowane tylko w jednym bycie; są to własności, takie jak przed chwi-

łą wymienione. Są jednak i takie przypadłości, które są zapodmiotowane zarazem w dwóch lub więcej bytach. Te przypadłości Arystoteles nazwał relacjami. Relacją jest więc rozmowa, przyjaźń, każde współdziałanie.

Arystoteles skupił się na zbadaniu tożsamości bytu, czyli aspektu, czym byt jest. Realność bytu uważał za jego niezbywalną cechę i wiązał je z formą. Tomasz z Akwinu idąc tą drogą przyznał rację Arystotelesowi tylko w tym zakresie, że istnienie jest aktem – nie jest jednak tym samym, co forma. Tomasz uznał, że byt – oprócz tożsamościującego go aktu formy – musi posiadać też akt swego bytowania. Nazwał go aktem istnienia, gdyż skutkiem, który powoduje, jest właśnie istnienie. Byt zatem stanowią dwa zespoły pryncypiów: o tym, że byt jest, decyduje akt istnienia, o tym, czym jest, decyduje istota bytu. Ta istota, gdy ujmemy ją w jej koniecznych elementach strukturalnych, to po prostu forma i materia. Gdy jednak ujmemy ją jako istotę konkretnego, istniejącego bytu, to oprócz formy i materii musimy wskazać w niej realność, jako skutek oddziaływania aktu istnienia. Ujęcie istoty w koniecznych elementach strukturalnych nazwano istotą *quidditas*. Służy ona operacjom klasyfikującym byt – jest więc chętnie używana w logice. Ujęciem preferowanym przez metafizykę jest istota pełniej ujęta, gdyż metafizyka interesuje przede wszystkim to, czy mówi o czymś istniejącym, czy o fikcji. Tak ujętą istotę nazwano „subsystencją”.

To – epokowe w dziejach filozofii – odkrycie św. Tomasza powoduje, że jego filozofia nie jest jedną z wielu propozycji filozoficznych. Jest wyznaczeniem nowych torów w metafizyce, stawiającą Akwinatę obok Platona i Arystotelesa. Ktoś wobec tego, mówiący, że pomija myśl Tomasza ponieważ jest

to przebrzmiała trzynastowieczna filozofia, jest podobny do kogoś, kto twierdzi, iż pomija w nauce fizyki Newtona, gdyż jest to przestarzała siedemnastowieczna koncepcja. Nieporozumieniem jest także twierdzenie, iż główną zasługą Tomasza jest dokonanie syntezy starożytnej filozofii z myślą patrystyczną. Główną zasługą Tomasza jest bowiem sformułowanie egzystencjalnej metafizyki bytu.

Wspomnianą doniosłość problematyki istnienia uświadomimy sobie dokładnie, gdy spróbujemy ustalić sposoby przejawiania się w bycie aktu istnienia. Wśród nich na czoło wysuwa się oczywiście realność bytu. Ale także wymieniana już wielokrotnie jedność, odrębność, prawda, dobro, a także piękno. Warto bliżej przyjrzeć się tym przejawom istnienia bytu.

Własności istnieniowe bytu

1. Realność (*res*) jest w bycie przejawianiem się aktu istnienia głównie w jego funkcji urealniania, czyli czynienia wszystkiego w bycie bytem, czymś realnie istniejącym. Realność wyklucza niebyt z obszaru ontycznego bytu.

Spotkanie dwu bytów w fakcie realności wyznacza najbardziej pierwotną relację, której naturę określa właśnie realność dwu spotykających się bytów (*complacentia*). Tę naturę opisuje się następująco: współzyczliwość, współodpowiedniość, współpodobanie, akceptacja. Wszystko to, co określamy słowem miłość.

Realność nie podmiotuje żadnych relacji kategoryalnych wprost, mimo że wszystkie je warunkuje, gdyż niebyt nie pod-

miotuje żadnych relacji. Może dlatego tak trudno określić to, co miłość wywołuje w porządku uświadomień i może dlatego tak często utożsamiano miłość z uczuciami, odpowiedzialnością, poznaniem lub postępowaniem. Miłość często wyznacza to wszystko, ale sama nigdy z tym się nie utożsamia.

2. Odrębność (*aliquid*) jest przejawianiem się w bycie aktu istnienia jednocześnie w jego funkcji urealniania i aktualizowania czyli wiązania z sobą wszystkich urealnianych pryncypiów. Oznacza to, że akt istnienia wyznacza realny obszar bytu jednostkowego, który wypełniają niepowtarzalne pryncypia, stanowiące wewnętrzne przyczyny bytu właśnie urealnione i zaktualizowane przez ten akt istnienia.

Odrębność, podobnie jak realność, nie podmiotuje wprost żadnych relacji kategorialnych. Wszystkie jednak relacje możliwe są dzięki temu, że łączone przez nie pryncypia lub byty są odrębne od siebie.

Odrębność, spotkana w drugim bycie, wywołuje postawę afirmacji, postawę czci wobec osobności spotykanego bytu. Ta postawa to szacunek wobec wolności i niezależności osoby. Wolność i niezależność osoby jest wyznaczana w głównej mierze przez odrębność i nieprzekazywalność (*incommunicabilitas*) wewnętrznych przyczyn bytu jednostkowego. Z tego też powodu własność odrębności stała się podstawą zdefiniowania osoby, jako bytu osobnego (*ens in se*) oraz samowystarczalnego (*ens per se*).

3. Jedność (*unum*) jest przejawianiem się w bycie aktu istnienia głównie w jego funkcji aktualizowania. Czyni ona ten byt strukturą wzajemnie podporządkowanych sobie przyczyn

wewnętrznych, wśród których akt istnienia dominuje i wyznacza charakter bytu.

Jedność, spotykana w innym bycie, wywołuje postawę szacunku wobec tego bytu jako całości. Jest to zarazem uznanie naturalnych potrzeb drugiego bytu, których spełnienie gwarantuje jego całość i wprost istnienie.

4. Prawda (*verum*) jest, dzięki istnieniu, odsłanianiem się przyczyn bytu, ich dostępnością. Własność ta umożliwia poznawanie.

Spotkanie dwu bytów w ich własności prawdy stanowi istnieniową relację wiary. Naturą tej relacji jest zaufanie, przy biernej postawie (*passio*) i informowanie zawsze prawdziwość, po prostu prawdomówność, w ramach postawy czynnej (*actio*). Jest to zatem przekazywanie prawdy i otwartość na prawdę.

Prawda podmiotuje kategorialną relację poznania. Jest to realna relacja nadawania przez byt poznawany i odbioru przez intelekt możliwościowy bytu poznającego informacji o pryncypiach tego poznawanego bytu. Poznanie jest ponadto zespołem relacji myślnych w obrębie poznawczych władz człowieka, zarówno zmysłowych jak i intelektualnych.

5. Dobro (*bonum*) jest udostępnianiem się, dzięki istnieniu, bytów, głównie w wywoływanych przez siebie skutkach. Własność ta warunkuje wybieranie bytu, jako czegoś dla nas pozytywnego.

Spotkanie dwu bytów, wywołane transcendentálną własnością dobra, stanowi istnieniową relację nadziei. Naturą tej relacji jest wymiana właśnie dobra. Wnoszenie dobra polega

na podejmowaniu tylko działań etycznych, to znaczy chroniących (*actio*). Odbieranie lub przejmowanie dobra to po prostu otwartość na nie, zwyczajne, ufne oczekiwanie dobra (*passio*).

Dobro podmiotuje kategorialną relację postępowania jako odniesienie pomiędzy dobrem bytu i wolą osoby podmiotującej postępowanie. Postępowanie w bycie jednostkowym uwarunkowane jest ponadto szeregiem relacji realnych i myślnych, zachodzących w obrębie zmysłowych i intelektualnych władz poznawczych i dążeńiowych.

6. Piękno (*pulchrum*) jest łącznym przejawianiem się wszystkich transcendentaliów. Jest zatem takim skutkiem aktu istnienia, jako urealnającego i aktualizującego, a także wyznaczającego formę bytu, że przejawia istnienie bytu głównie w jego formie.

Piękno opisuje się trzema terminami, które wskazują kolejno na transcendentalia, oddziałujące na intelekt możliwościowy wraz z *quidditas* bytu poznawanego. Te terminy to:

„Integritas” – całość bytu, wskazująca na jego własność jedności,

„Perfectio” – jest wyrazem wewnętrznej doskonałości bytu, posiadania wszystkiego, co go stanowi; wskazuje na istnieniową własność realności,

„Claritas” – wskazuje na fakt przejawiania się tego, czym byt jest. Dotyczy więc odrębności oraz wyznaczanej przez formę tożsamości bytu, dlatego tę własność piękna nazywa się też „splendor formae”.

Zauważmy tu, że tak ujęty byt oddziałuje na intelekt możliwościowy w poziomie „mowy serca”. Wtórnie, skutek odniesienia się pod wpływem „słowa serca” relacjami istnie-

niowymi, byt jawi nam się w swych własnościach prawdy i dobra. Wydaje się zatem, że prawda i dobro jako uczestniczące w tym, co nazywamy pięknem, stanowią o naszych odniesieniach do tego piękna.

Nie znamy istnieniowej relacji, podmiotowanej przez transcendentalną własność piękna. Wydaje się, że skoro „*pulchrum est quod visum placet* – pięknem jest to, co poznawane podoba się”, to relacją tą powinno być jakieś współupodobanie, właśnie „*complacentia*”, którą związane z istnieniową relacją, podmiotowaną przez własność realności w dwu bytach. Wskazuje to na ich głęboki związek i rolę piękna w miłości.

Pięknemu przypisuje się też ogromną rolę w kształceniu uczuć i kształtowaniu całej osobowości człowieka.

Zewnętrzne przyczyny bytu

Korzystając z języka filozofii Arystotelesa możemy powiedzieć, że byt ukonstituowany jest z przyczyn. Jego pryncypiami lub przyczynami wewnętrznymi są istnienie i istota, a w istocie forma i materia. Przyczynami zewnętrznymi są te byty, które sprawiają pryncypia wewnątrzbytowe oraz te, które już sprawione owe pryncypia odpowiednio ukształtują. W ten sposób wchodzimy w problematykę przyczyn zewnętrznych, wśród których wyróżniamy przyczynę sprawczą i przyczynę celową.

Sprawczość zawsze dotyczy istnienia bytu. Sprawianie bytu polega więc na stworzeniu jego aktu istnienia. Przyczyna sprawcza stwarza więc istnienie bytu. Decyduje zatem o tym,

że byt jest. Przyczynami celowymi są te byty, które – w rozmaity, charakterystyczny dla siebie sposób – wywołują w bycie skutki istotowe, mieszczące się w aspekcie tego, czym jest byt. Do przyczyn celowych bytów żywych należą więc uwarunkowania klimatyczne, kody genetyczne rodziców, składniki pożywienia, a nawet budulec organów naszego ciała.

Wśród przyczyn celowych, w odniesieniu do duszy ludzkiej, która zachowuje swoją substancjalność po utracie ciała, musimy wskazać substancjalne byty duchowe, pozbawione ciała⁶.

Zwrócić musimy tylko uwagę na pewną niezborność językową: przyczyna celowa kojarzy nam się z celem, często rozumianym jako zadanie, koncepcja, idea. Tymczasem w przyczynowaniu celowym chodzi o cel, którym jest sama natura bytu. Dla uniknięcia nieporozumień niektórzy metafizycy proponowali nazwać tę przyczynę wzorcą lub nawet posiłkującą; utrzymało się jednak wymyślone przez Arystotelesa określenie, które należy traktować jak każdą inną terminologię techniczną; nikt nie ma pretensji do informatyków, że jedno z pożytecznych urządzeń komputerowych ochrzcili nazwą pospolitego gryzonia.

Padł tu termin natura, który – w ujęciu strukturalnym – oznacza istotę bytu ujętą ze względu na podmiotowane przez nią relacje⁷. W ujęciu genetycznym oznacza istotę „przystoso-

⁶ Jest to teza prof. M. Gogacza, będąca wynikiem konsekwentnie tomistycznego zanalizowania zagadnienia przyczyn celowych, zob. *Filozoficzna konieczność istnienia aniołów jako celowych przyczyn dusz ludzkich*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, Warszawa 1979, s. 87-116.

⁷ „Natura jest istotą rzeczy ze względu na to, że ma przyporządkowanie do właściwych rzeczy operacji”, *De ente et essentia*, c. 1 (podaję w tłumaczeniu Stanisława Krajskiego).

waną przez wpływ pryncypiów zewnętrznych do właściwych jej działań”⁸. Pryncypiami zewnętrznymi istoty nie są relacje. Relacjami bowiem są działania, które natura podmiotuje. Tymi zewnętrznymi pryncypiami istoty są przyczyny celowe i to one kształtują naturę ludzką. (Wśród tych przyczyn celowych – przypomnijmy – wymienia się aniołów w odniesieniu do duszy ludzkiej, rodziców w odniesieniu do duszy wraz z ciałem i środowisko przyrodnicze w stosunku do ciała.) I jeszcze raz podkreślmy, że nie chodzi tu o przypadłości, które przyczyny celowe wywołują, lecz o skutki powodowane w samej istocie bytu przez oddziaływanie przyczyn celowych. Zatem po pierwsze, substancje rozumne i niematerialne (aniołowie) wpływają na ukonstytuowanie się w człowieku pryncypium intelektualności – możliwości intelektualnej, czyli intelektu możliwościowego. Wiemy, że ten intelekt możliwościowy powoduje samodzielność substancjalną duszy ludzkiej. Jest bowiem dusza samodzielna w istnieniu, lecz nie samodzielna co do gatunku, tzn. po utracie ciała jest człowiekiem „okaleczonym”. Po drugie, substancje, zawierające w swej strukturze materię, a co za tym idzie posiadające też przypadłości fizyczne, dzięki formie powodują „rozciągnięcie” się „części” możliwości tak, że nabywa ona struktury „szczelinowej”. W te „szczeliny” wchodzi przyczyny celowe stanowiąc organa ciała człowieka. Są to węgiel, azot, tlen, wodór, żelazo, wapń, itp. Dodajmy tylko, że taką „rozciągniętą” możliwość nazywamy materią. I tak ukonstytuowana istota ujawnia charakter bytu, wynikający właśnie z wzajemnych więzi

⁸ M. Gogacz, *Słownik terminów*, w: *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 166.

wewnętrznych pryncypiów bytu i ich powiązań z pryncypiami zewnętrznymi. I to jest właśnie ludzka natura.

Ponadto, naturę należy wiązać raczej z subsystemą, gdyż wtedy pojawia się w niej konsekwencje oddziaływania aktu istnienia. Najdonioślejsze z tych konsekwencji w postaci relacji istnieniowych w zasadniczy sposób decydują o tym, co „naturalne” dla człowieka. Związanie natury jedynie z istotą *quidditas* uczyni ją raczej powszechnym pojęciem człowieka.

BÓG – SAMOISTNY AKT ISTNIENIA

Na wstępie musimy odróżnić ujęcie Boga w filozofii od ujmowania Go w teologii. Filozofia jest bowiem rozumowym badaniem rzeczywistości, dostępnej naszemu, zmysłowo-intelektualnemu poznaniu. W filozofii arystotelesowskiej to badanie rzeczywistości polega na identyfikowaniu przyczyn dla obserwowanych skutków. Skutki naprowadzają intelekt ludzki na swe przyczyny. Filozofia nie korzysta przy tym z żadnych ponadnaturalnych źródeł. Odróżniając ją od teologii Tomasz z Akwinu przywołał arystotelesowskie odróżnienie przedmiotu materialnego („co?”) oraz przedmiotu formalnego („jak?”) i wskazał, że przedmiot materialny filozofii i teologii jest ten sam, lecz różnią się one przedmiotem formalnym. Filozofią bowiem jest poznanie za pomocą naturalnego światła rozumu; teologię stanowi zaś poznanie za pomocą rozumu oświeconego wiarą. Argumentem wobec tego w filozofii jest wskazanie na przyczynę, argumentem rozstrzygającym w teologii są dane Objawienia. Żyjący w tym samym czasie inny profesor Uniwersytetu Paryskiego – św. Bonawen-

tura – obrazowo wyraził tę prawdę mówiąc, że filozofia to odczytywanie księgi natury, a teologia to odczytywanie Księgi Pisma. Dodać należy, iż jednego i drugiego odczytywania dokonuje się za pomocą rozumu.

O Bogu w filozofii możemy więc powiedzieć tylko to, na co wskazują wywołane przez Boga skutki – akty istnienia bytów stworzonych. Skutek ten wskazuje przede wszystkim, że pierwsza przyczyna sprawcza jest Istnieniem, gdyż każda przyczyna może udzielić tylko tego, co posiada. Każdy jednak byt posiada istnienie. Istnienie stworzone urealnia bowiem wewnątrz bytu jednostkowego całą jego istotową zawartość. Istnienie, którym jest Bóg, urealnia na zewnątrz siebie stworzone akty istnienia. Oznacza to, iż wewnątrz siebie Bóg niczego nie urealnia – jest bowiem bytem absolutnym, samym tylko aktem, samoistnym aktem istnienia. Oznacza to dalej, iż Bóg jest bytem jednoelementowym, tylko aktem istnienia. Istnieje tylko jeden taki byt, gdyż tylko w jednym wypadku istnienie bytu może być zarazem jego istotą. Absolutność bytu Bożego wynika właśnie z faktu, iż Bóg jest samym aktem, nie ma w sobie możliwości, a więc potencjalności, którą można by aktualizować. Bóg jest więc wiecznym „Teraz”.

Św. Tomasz podkreśla, że o Bogu więcej wiemy, kim nie jest, niż kim jest. Z faktu jednak, iż Bóg jest samoistnym aktem istnienia, wynikają określone konsekwencje. Każdy bowiem akt istnienia przejawia się na zewnątrz w postaci własności istnieniowych. Bóg – jako absolutny akt istnienia – przejawia się w postaci własności istnieniowych mających także rangę absolutną. Możemy więc powiedzieć, że Bóg jest absolutną realnością, absolutną jednością, jest w sposób zasadniczy odrębny od innych bytów, a także jest absolutną

prawdą, stanowi absolutne dobro i także piękno. Są to tak zwane atrybuty Boga. Wymienione atrybuty wynikają wprost ze struktury Boga jako samoistnego aktu istnienia. Są to więc właściwe własności Boga. Możemy ponadto przypisać Bogu inne własności, wynikające z porównania Go z innymi bytami – są to własności aksjologiczne, swoiście oceniające pozycję Boga wśród bytów. Mówimy więc, że Bóg jest wieczny, nieskończony, wszechmogący, gdyż doświadczamy wśród bytów stworzonych czasowości, skończoności, słabości. Niekiedy też w religijnym uniesieniu określamy subiektywną pozycję Boga dla nas: mówimy, że Bóg jest dla nas wszystkim, że jest naszym światem i szczęściem. Obiektywnie rzecz ujmując Bóg nie jest wszystkim, nie stanowi świata i nie jest tożsamy z czymś szczęściem. Jest bowiem – przypomnijmy – samoistnym aktem istnienia. Możemy jednak tak mówić o Bogu, gdyż jest to język miłości. Nazwano to ujęciem eminentnym.

Kilka zdań wyjaśnienia należy poświęcić jeszcze tzw. dowodom na istnienie Boga. Nieprawdą jest, że nie ma takiego dowodu; jest nim metafizyczne ujęcie bytu jednostkowego – nie da się bowiem wyjaśnić jego struktury bez odwołania się do zewnętrznej przyczyny sprawczej jego aktu istnienia. Teza o istnieniu Boga jest więc warunkiem niesprzecznego pojmowania bytów jednostkowych⁹. W „Summa Theologiae” św.

⁹ Jest to wyrażenie M. A. Krapca, który też podaje efektowny, lecz usytuowany bardziej na terenie logiki niż metafizyki, sposób dochodzenia do tezy o istnieniu Pierwszej Przyczyny Sprawczej, jako warunku uniesprzeczniającego strukturę realnego bytu jednostkowego. Otóż Krapiec powiada, że pytając o przyczynę istnienia bytu możemy wyobrazić sobie cztery możliwe odpowiedzi: 1. Istnienie bytu jednostkowego nie ma przyczyny, 2. Przyczyną istnienia bytu jest jego istota, 3. Istnienie bytu pochodzi z nicości, 4. Istnienie urealnijające byt jednostkowy pochodzi od innego bytu. Proponuje rozważenie tych odpo

Tomasz przytacza pięć dróg dochodzenia do tezy o istnieniu Boga¹⁰. Błędem jest jednak traktowanie ich wszystkich jako dowodów na istnienie Boga. Drogi te bowiem są ilustracją teologicznej tezy, że rozum ludzki jest w stanie w zupełnie naturalnymi siłami dojść do stwierdzenia istnienia Boga. Tomasz zestawiał pięć takich „dojść”, które wydały mu się do-rzeczne w określonym systemie filozoficznym. I tak, pierwsza droga, droga z ruchu, jest usytuowana w arystotelizmie. Dru-ga droga wskazuje na własną metafizykę św. Tomasza. Droga trzecia jest nawiązaniem do filozofii arabskiej, czwarta jest neoplatońska, a piąta dotyczy wspólnej różnym kierunkom fi-lozoficznym problematyki „ordo” – porządku.

wiedzi: Ad 1) Przyjmując tę odpowiedź twierdziłoby się, że istnienie urealniają-ce byt jednostkowy jest zarazem istnieniem samoistnym, nieuprzączynowanym, czyli posiadającym cechy absolutne. Klóci się to jednak z faktem, iż istnienie bytu jednostkowego jest na stałe związane z jego istotą, którą urealnia i aktualizuje. Związek z istotą wskazuje, że istnienie to jest zależne od przyczyn, jest wobec tego uprzączynowane i nie można przypisywać mu pozycji absolutu. Odpowiedź pierwsza więc zawiera wewnętrzną sprzeczność. Ad 2) Gdyby rze-czywiście tak było, że istnienie pochodzi z istoty, którą następnie urealnia, to nie byłoby podstaw odróżniania istoty od istnienia, gdyż istota musiałaby posia-dać to, co udziela, czyli istnienie. Skoro jednak istota jest zespołem treści on-tycznych stanowiących o tożsamości bytu, a istnienie stanowi zespół treści urealnających byt, to niemożliwe jest pochodzenie istnienia z istoty, gdyż wte-dy posiadałoby ono cechy istotowe. Tymczasem stanowi je zupełnie inne pryncypium. Odpowiedź druga więc też wprowadza w sprzeczność. Ad 3) Istnienie nie może pochodzić z nicości, gdyż nic nie pochodzi z nicości, bo nicości (niebytu) nie ma. To, czego nie ma – nie działa. Nie może więc sprawić istnie-nia i w ogóle czegokolwiek. Ad 4) Trzeba wobec tego przyjąć tę ewentualność. Byt, który udziela istnienia innym bytom musi być do tego zdolny. Określenie warunków tej zdolności stanowi filozoficzną teorię istoty Boga.

¹⁰ S. Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Editiones Paulinae, Alba-Roma 1962, I, 2, 3 c; *Suma Teologiczna*, t.1, s. 81 - 84.

CZŁOWIEK JAKO OSOBA

Istotą tomistycznego rozumienia człowieka jest pojmowanie go jako osoby, czyli bytu rozumnego i wolnego, co upodabnia go tym do samego Boga. Dla Tomasza jednak teza powyższa jest wnioskiem jego analizy natury ludzkiej, której poświęca – na co warto zwrócić uwagę – *gros* swej „Summa Theologiae”.

Korzystając z ujęcia strukturalnego, człowieka musimy rozważyć w dwu aspektach: że jest i czym jest. Przypomnijmy to ujęcie, a raczej zastosujmy je teraz do konkretnego bytu jednostkowego, właśnie do człowieka.

Człowiek istnieje realnie, nie stanowi fikcji, pomysłu, czyjejs fantazji. Ta realność człowieka musi mieć jakąś przyczynę, a zarazem powodować określone skutki. Realność jest czymś faktycznym i niezależnym od naszego myślenia, a co za tym idzie i decydowania, gdyż decydowanie jest zawsze skutkiem myślenia.

Jeśli człowiek jest realny, faktycznie istniejący i „prawdziwy” to musi mieć w swej strukturze powód tego wszystkiego.

Nazywa się ten powód aktem istnienia. Aktem – bo jest on podstawą czegoś faktycznie dokonanego; istnienia – bo tym czymś faktycznie dokonanym jest realność człowieka.

Człowiek ponadto jest realnością określoną. Jest bowiem człowiekiem, Janem Kowalskim, Sokratesem lub św. Tomaszem. To bycie konkretnym człowiekiem jest kolejnym faktem raz na zawsze dla konkretnego człowieka określonym. Jest to więc kolejny akt, tym razem nazywany formą.

Nie jest jednak tak, że realny człowiek jest tak faktyczny i aktualny, że aż niezmienny. Jan Kowalski istniejąc realnie bezustannie zmienia się, lecz się nie kończy. To znaczy, że nie przestaje istnieć i nie przestaje być J. Kowalskim (nie traci ni aktu istnienia, ni formy). A jednak czegoś nabywa (np. nauczył się języka włoskiego) i coś traci (stracił przyjaźń Jana Nowaka). Musi zatem być w nim jeszcze powód zmienności, który w filozofii nazywa się możliwością. Ta możliwość jest ściśle przez formę określona i z tego jej określenia wynika, że może się człowiek nauczyć biegać, ale nigdy fruwać o własnych siłach.

Rozważmy bliżej możliwość zawartą w człowieku, stosując zwykłą, realistyczną metodę przechodzenia od skutków do przyczyn. Jakim więc zmianom podlega człowiek i jakie są w związku z tym odmiany możliwości w człowieku? Najpierw dostrzegamy cechy i zmiany cech fizycznych. Człowiek ma wzrost, którego nabywa w okresie dzieciństwa i młodości, ma zwykle tuszę, której nabywa po czterdziestce. Ma twarz, która czerwienieje mu ze złości i blednie ze strachu przed wizytą u dentysty. Wszystkie te fakty świadczą o posiadaniu przez człowieka możliwości materialnej, czyli podstawy cech (tzn. przypadłości) fizycznych. Tę możliwość materialną nazywa się krótko materią.

Zwróćmy przy okazji uwagę na to, czym jest materia: jest to podstawa przypadłości fizycznych w bycie jednostkowym. Tymczasem powszechnie stosuje się nieprecyzyjne, fizykalne określenie materii jako ogółu bytów zawierających cechy fizyczne.

Fakt nabywania przez człowieka niematerialnych rozumień oraz podejmowania przez niego równie niematerialnych decyzji świadczy tylko o tym, że w strukturze człowieka tkwi jeszcze możliwość niematerialna, podmiotująca wszelkie niefizyczne działania człowieka.

Rysuje nam się powoli struktura filozoficznie ujętego człowieka:

- 1) Akt istnienia czyni czymś realnym całą wewnętrzną wartość bytu ludzkiego.
- 2) Forma określa stałą tożsamość człowieka.
- 3) Możliwość niematerialna jest podstawą duchowości człowieka, jego intelektualnego i moralnego rozwoju (lub regresu).
- 4) Materia jest podstawą fizyczności człowieka.

Dzięki wyposażeniu człowieka w możliwość intelektualną, jest on bytem swoiście samodzielny, niezdeterminowany w stosunku do tego, co poznaje i do tego, do czego dąży. Poznanie bowiem ludzkie – dzięki właśnie intelektowi – jest zdolne do zdystansowania tego, co człowiek poznał. Ludzkie postępowanie nie jest także „ślepy instynkt”, gdyż – dzięki woli, rozumnej władzy decydowania – człowiek może zdystansować przedmioty swoich dążeń, czyli po prostu wybierać. To wszystko powoduje w sumie ową samodzielność i niezależność człowieka, o której wspomniano¹¹.

¹¹ W języku scholastycznym mówi się, iż osoba ludzka jest „ens in se” oraz „ens per se”. Osoba Boga natomiast jest „ens a se”, co ma wyrażać fakt, iż Bóg swoją samodzielność i niezależność posiada swą własną mocą.

Jest to dalej podstawą do określenia człowieka mianem bytu osobowego.

Osobę zatem stanowią następujące elementy struktury bytowej:

1) akt istnienia osoby i powodowane przezeń istnieniowe relacje osobowe;

2) możliwość intelektualna wraz z powodowanymi przez nią konsekwencjami w postaci rozumności i wolności.

Człowiek ponadto jest osobą posiadającą możliwość materialną, a co za tym idzie – ciało. Powoduje to niezwykle ubogacenie strukturalne bytu ludzkiego, a także fakt, iż funkcjonowanie tej struktury także jest pozostawione w gestii człowieka. Oznacza to, iż sam człowiek wprowadza ład lub jego zaprzeczenie w swoje działania. Powoduje to określone konsekwencje etyczne i pedagogiczne sprawiając, iż te dziedziny wiedzy nabierają szczególnego w życiu ludzkim znaczenia.

RELACJE

Struktura relacji

Relacje – przypomnijmy – są przypadłościami zapodmiotowanymi jednocześnie w dwu lub więcej bytach. Są więc relacje odniesieniami, związkami lub połączeniami bytów. Do relacji zaliczymy więc poznanie i postępowanie, uczucia i odniesienia osobowe – życzliwość, zaufanie, otwartość.

W tekstach św. Tomasza relacje występują pod różnymi postaciami i nazwami. Tomiści więc usiłowali znaleźć wspólną płaszczyznę dla występujących w różnych kontekstach i aspektach odniesień, które Tomasz, a wraz z nim cała tradycja, nazywają miłością, wiarą, nadzieją. Wydaje się, iż najtrafniejsze jest wskazanie na przejawy aktu istnienia – realność, prawdę i dobro – jako najgłębsze w bycie podstawy relacji nacechowanych życzliwością, zaufaniem i otwartością.

Do filozofii problematykę relacji wprowadził Arystoteles. On też zaproponował odnoszącą się do niej terminologię, określając samą relację jako „odniesienie jednego do drugie-

go”¹². Ten „pierwszy”, czyli byt zapoczątkowujący relację, jej autor, nazwany został podmiotem relacji. Byt, który ją odbiera, czy taki, do którego jest ona przez podmiot adresowana, został nazwany kresem relacji – niekiedy też, jej przedmiotem. Arystoteles wyróżnia dwa zachowania się bytów wobec łączącej je relacji: zachowanie aktywne (*actio*) przejawia podmiot relacji. Jej kres zachowuje postawę bierną (*passio*). Różne relacje nawiązują byty dzięki posiadanym własnościom, np. rozmowę warunkuje posiadanie mowy przez podmiot i słuchu przez kres tej relacji. Taki rodzaj możliwości, dzięki któremu podmiotuje się rozmaite relacje nazwano władzą. Do prowadzenia rozmowy, oprócz władzy mówienia i słuchania, potrzebna są jeszcze określone umiejętności, chociażby znajomość języka rozmówcy lub rozeznanie w dziedzinie, której rozmowa dotyczy. Te umiejętności nazwano, z kolei, sprawnościami. Oznacza to dalej, że z problemem podmiotowanych przez byty relacji wiąże się zagadnienie władz i sprawności.

Tomasz z Akwinu szczegółowo analizuje strukturę bytową relacji¹³. Zwraca w niej uwagę, iż formą relacji jest jej przedmiot, czyli to, do czego relacja jest skierowana. O możliwości relacji decyduje jej podmiot, czyli byt, który swoiście jest jej autorem, a dokładniej rzecz ujmując: władza bytu, która daną relację podmiotuje. I tak np. przedmiotem, czyli formą relacji postępowania jest dobro, jej możliwością jest akt woli, władzy decydowania. Tomasz zwraca ponadto uwagę na oko-

¹² Wyraża to zarówno greckie wyrażenie „τὸ πρὸς τι” (*tò prós ti*) jak i jego łaciński odpowiednik – „relatum”.

¹³ I-II, 6 -21; *Suma Teologiczna*, t. 9, s. 143 - 436.

liczności relacji, które posiadają w niej bytową rangę przypadłości.

Relacje dzieli się na dwie grupy. Relacje transcendentalne są relacjami wewnątrzbytowymi. Łączą zawsze akt z możliwością w taki sposób, że uwyraźnia się jedynie struktura z aktu i możliwości; relacja transcendentalna nie jest „czymś trzecim” w tej strukturze. Wszystkie pozostałe relacje, to relacje kategoryalne. Relacje te – z kolei – dzieli się ze względu na łączone przez nie kresy. Wyróżnia się wśród nich istnieniowe relacje sprawcze, istnieniowe relacje osobowe, istnieniowe relacje nieosobowe oraz relacje istotowe.

Relacje osobowe

Relacje, jako odmiana przypadłości wyznaczone są przez władzę. Jednak najbardziej podstawowe odniesienia człowieka do innych osób budują się wprost na przejawach aktu istnienia, które wobec tego trzeba omówić.

1) Znamy już ten przejaw aktu istnienia, który nazywa się realnością. Oznacza on, że akt istnienia uczynił wszystko w bycie czymś rzeczywistym, właśnie realnym. Jest to „działanie” tak podstawowe i wyjściowe, że i relacja, która buduje się na tej własności jest najbardziej naturalnym i pierwotnym odniesieniem osób do siebie. Relacja ta określana jest dość wieloznacznym słowem „miłość”, ale też trudno o bardziej szerokie po względem treści opisanie tej najbardziej podstawowej relacji. Naturę miłości wyznacza realność, w związku z tym miłość, w swej podstawowej formie jest współprzebywa-

niem, wzajemną obecnością, jakimś „byciem dla siebie”, gdyż to wszystko wyznacza spotkanie osób w fakcie ich realności, motywowane samym tylko istnieniem.

Ponadto, w tę relację człowiek wnosi treści istotowe. Coś rozpoznaje, decyduje, wnosi swoje emocje, wprost całą swą osobowość.

2) Kolejna relacja istnieniowa, współwystępująca z miłością, buduje się na własności prawdy. Prawda oznacza w bycie jego dostępność dla innych. Struktury prawdziwe w odróżnieniu od wymyślonych, są dostępne poznaniu każdego człowieka, podczas gdy istota pomysłu znajduje się w umyśle twórcy i nie jest nam bezpośrednio dana. W tym sensie mówimy o każdym bycie, że jest prawdziwy (w odróżnieniu od sztucznych wytworów). O żywym kocie mówimy, że jest prawdziwy – kot pluszowy, to kot sztuczny.

Relacja, która wspiera się na własności prawdy jest wzajemnym przekazywaniem prawdy. Ta wzajemność polega tu i na oddziaływaniu prawdą i na otwarciu na prawdę. Przekazywanie prawdy polega na wykluczeniu kłamstwa ze wszelkich informacji, jakie podajemy. Jest po prostu mówieniem prawdy. Otwarcie się na prawdę jest zaufaniem. Nie chodzi tu o naiwne przyjmowanie każdej informacji. Zaufanie nie wyklucza korzystania z rozumu, który przewiduje i ubezpiecza nas przed nadużyciem naszego zaufania. Jednak samo zaufanie jest czymś niesłychanie ważnym. Korzystanie z zaufania w wychowywaniu dzieci i młodzieży wyklucza z tego procesu element tresury i czyni go istotnie wychowywaniem, czyli przyuczaniem do wierności prawdzie i dobru.

Relacja, o której mówimy nazywa się wiarą. Ma ona postać prawdomówności, gdy przyjmujemy w niej postawę aktywną i na postać zaufania, gdy przyjmujemy postawę bierną.

3) Trzecią rozpoznaną przez specjalistów relacją istnieniową jest nadzieja. Wspiera się ona na istnieniowej własności dobra. Własność dobra w bycie oznacza, że może być on wybrany, akceptowany przez inny byt. Może stać się przedmiotem wyboru, właśnie dobrem dla kogoś.

Nadzieja jest wzajemnym przekazywaniem dobra. W aspekcie aktywnym jest świadczeniem dobra (dobroczynnością – po staropolsku). Jest to po prostu dobroć. Nadzieja w aspekcie biernym jest umiejętnością przyjęcia daru. Otwartością na świadczone nam przez kogoś dobro. Jest to bardzo ważna cecha człowieka. Dzięki niej jesteśmy w stanie przyjąć zaproponowaną nam przyjaźń czy miłość.

Tyle o relacjach wyznaczanych przez akt istnienia. Istota także podmiotuje cały zespół relacji. Relacje istotowe to przede wszystkim poznanie i postępowanie. Poznanie ludzkie posiada charakter zmysłowo-intelektualny. Podobnie postępowanie, które jest ostatecznie podmiotowane przez wolę – władzę o charakterze intelektualnym – doznaje wpływu uczuć, które są postaciami pożądania zmysłowego. Poświęćmy temu kolejne rozdziały tego tekstu.

Współobecność osób

Wzajemna obecność osób buduje się na relacjach osobowych. Już wiemy, że istnieniowa relacja miłości łącząc ze sobą

osoby, staje się relacją osobową. To samo dotyczy relacji wiary i nadziei. Wiemy także, że tylko tymi relacjami możemy ogarnąć drugiego człowieka w pełni jego bytu oraz, korzystając z informacji objawionych, osiągnąć Boga i usytuować się w obecności, która uświęca i zbawia. W relacje osobowe włączony jest cały człowiek, gdy intelekt i wola chronią tę relację swoimi działaniami.

Wobec takiego rozłożenia akcentów należy rozważyć tę obecność osób, zwaną po łacinie *dilectio* w różnych jej odmianach i aspektach. Ze strony człowieka towarzyszą tym odmianom *dilectio* rozmaite stany psychiczne, gdyż – jak już powiedziano – uczuciowość jest koniecznym elementem składowym osobowości człowieka, a wobec tego także i relacji osobowych. Wspomniane stany psychiczne św. Tomasz opisuje terminami iście metafizycznymi. Otóż sytuację, w której człowiek jest pewny swojej miłości i zarazem pewny wzajemności, a ponadto nie ma co do trwałości tej relacji żadnych obaw, odbiera ją jako zaspokajającą, pełną i dobrą, nazwano sytuacją *actus et actus*, akt i akt, faktyczność i faktyczność. Nazywamy ją dzisiaj bardziej psychologicznie sytuacją samowystarczalności miłości. Sytuacją dopełnienia jest stan psychiki człowieka, gdy czegoś nam brakuje, gdy nasze zaangażowanie sprawia ból, tęsknotę, cierpienie. Tomasz nazywa to stanem *actus et potentia*, czyli akt i możliwość, faktyczność i potencjalność.

Wersja samowystarczalności to przyjaźń – *amicitia*. Jest to miłość pozbawiona jakiegokolwiek zła. Wypełnia ją tylko dobro. Przyjaźń jest ufna, nie tęskni, raczej cierpliwie wyczekuje i raduje się z każdego kontaktu przyjaciół.

Współobecność osób w wersji przyjaźni jest najpełniejszą podstawą działań chroniących. Miłość, która jest przyjaźnią,

zapewnia człowiekowi podstawowe środowisko osób ludzkich. To środowisko akceptuje, wspomaga i chroni człowieka. Przyjaźń rodzi, tak ważne dla człowieka, poczucie bezpieczeństwa, pewność, że zawsze znajdziemy czyjąś pomocną dłoń, czyjąś radę, że ktoś zawsze wysłucha naszych zwierzeń, postara się pomóc i zawsze będzie dzielił z nami nasze radości i smutki. W ten sposób przyjaciele stają się jakby kimś jednym, jak zauważa św. Tomasz w swojej „Sumie Teologicznej”. Warunkiem przyjaźni i podstawową jej cechą jest wzajemność.

Odmianą *dilectio*, która nie oczekuje wzajemności, jest *caritas*. Ta relacja stanowi wersję dopełnienia. Nie sprawia to jednak człowiekowi bólu, gdyż *caritas* jest postacią altruizmu, który jednak nie jest jakąś formą działalności społecznej, ani nie stanowi braku równowagi psychicznej. W *caritas* chodzi na serio o drugiego człowieka, o jego dobro, jego miłość, tęsknoty, troski, utrapienia. I jeśli nawet czyjaś *caritas* ogarnia wielu ludzi, to tak jakby każdego obejmowała osobno, nie zaś wszystkich jednocześnie. Z tej to przyczyny *caritas* przekracza niekiedy naturalne siły człowieka. Któż bowiem ma sto par rąk, aby wszystkich objąć, gdy ogarnia ich miłością *caritas*. Przyjaźń dotyczy przyjaciół, wyklucza zaś tych, którzy nam szkodzą i których przez to określamy jako swoich nieprzyjaciół. Przyjaźń ich nie ogarnia. Ogarnia ich natomiast heroiczna *caritas*. To o tej odmianie miłości myślał Chrystus polecając miłowanie nieprzyjaciół. O niej też pisał św. Paweł do Koryntian, że jest cierpliwa i łaskawa, pozbawiona zazdrości i pragnienia sławy. Nie ma w niej pychy, bezwstydu, interesowności, gniewu, pamięci doznanych krzywd, uciechy z niesprawiedliwości. Ta miłość – według Apostoła – nigdy się nie

kończy, wszystko wycierpi, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystkiemu wierzy.

Caritas jest więc tą miłością, która chroni człowieka nawet, gdy on sam o tym nie wie, gdy nie chce o tym wiedzieć, gdy jest zły, gdy niszczy rzeczy wartościowe, innego człowieka, czyjaś miłość, wiarę, nadzieję, inne relacje, wszystko, co prawdziwe i dobre, nawet wtedy chroni człowieka czyjaś *caritas*.

A gdy nie ma wokół nas ludzi odnoszących się do nas miłością *caritas*, to zawsze, wiemy to z Objawienia, taką postawę ma wobec nas Bóg. Miłość Boga do człowieka jest zarazem *amicitia* i *caritas*. Nazwano tę miłość po grecku *agape*. Miłość Boga chroni nas przede wszystkim w tym, co dla człowieka najważniejsze, ale ze względu na to właśnie Bóg też wspiera nas w innych, drobniejszych sprawach. Nazywa się to Bożą Opatrznością.

Z kolei miłość człowieka do Boga naznaczona jest ludzką ułomnością. W tym wypadku staje się niekiedy szczególnie dotkliwa i bolesna, gdyż człowiek nie doznaje obecności Boga w swym normalnym, zmysłowo-umysłowym poznaniu. Bóg nie jest dla człowieka fizycznie obecny. A człowiek jako byt duchowo-cielesny wszystko poznaje poprzez zmysły i jak słusznie zauważył Arystoteles „niczego nie ma w intelekcie, czego by wcześniej nie było w zmysłach”. Miłość człowieka do Boga nie znajduje z tego powodu swego miejsca w psychice. Bóg dla zmysłów jest nieobecny. Sytuacja ta rodzi ból i cierpienie u osób odnoszących się do Boga miłością *amor*, czyli taką odmianą *dilectio*, która z powodu stałej potrzeby obecności ukochanej osoby rodzi tęsknotę, wywołującą właśnie ból i cierpienie.

Miłością *amor* odnosimy się także do osób ludzkich zawsze wtedy, gdy brakuje nam obecności drugiej osoby, gdy tęsknimy. Właśnie ta potrzeba stałej obecności jest znakiem tej odmiany miłości osobowej. I także, w przypadku gdy jest to miłość czysto ludzka, stała obecność kochanej osoby nie jest możliwa. Staramy się tylko by rozstania były krótkie, by jak najwięcej czasu spędzać razem. Zawsze jednak, gdy pozostajemy sami, dopada nas ból i tęsknota.

Miłość *amor* jest postacią *dilectio* najbardziej angażującą naszą psychikę, a w niej głównie uczucia.

Uczucia bowiem są elementem składowym ludzkiej osobowości, tak jak posiadanie ciała należy do istoty człowieka. Skutkiem złożenia człowieka z duszy i ciała jest właśnie posiadanie psychiki. Nasz stosunek do uczuć jest konsekwencją stosunku do ciała, a ten – z kolei – zależy od naszego rozumienia człowieka. Jeśli człowiek jest dla nas wyłącznie ciałem, to uczucia stają się wtedy podstawą rozumień, ocen i decyzji. Jeśli jednak uważamy człowieka za duszę jedynie uwięzioną w ciele, to uczucia potraktujemy jak pętające duszę więzy i będziemy je starali się zniszczyć. Tymczasem człowiek jest duchowo-cieleśną jednością, co oznacza, że do istoty bytu ludzkiego należy posiadanie zarówno duszy jak i ciała. Dlatego – być może – pisarze średniowieczni umieścili człowieka *in horizonte*, na horyzoncie świata materii i świata ducha, jako byt gromadzący w sobie doskonałości obydwu tych sfer.

RELACJA POZNANIA

Poznanie zmysłowe

Spotykany przez nas byt najpierw wywołuje nasze zwrócenie się do niego. Jest to więc pierwszy realny skutek spotkania. Musiał go jednak poprzedzić jakiś dokonujący się w nas proces poznania. Uświadamiamy go sobie jednak później. Najpierw skierowujemy się z otwartością i akceptującą życzliwością do bytu, który oddziałał; kierujemy tam zarazem naszą uwagę.

Filozofia poznania jest opisem tego poznania – najpierw faktu, że powoduje ono wspomniane zwrócenie się do oddziałującego bytu, a następnie faktu tworzenia pojęć ogólnych, rozumowań, wprost całej naszej wiedzy¹⁴. Analizując relację

¹⁴Jedną z charakterystycznych cech filozofii św. Tomasza jest zwrócenie uwagi na swoistą dwubiegunowość ludzkiego poznania, oprócz bowiem jego skutków w postaci wiedzy, owocuje ono także – a może przede wszystkim – realnym zwróceniem się do bytu, który oddziałał. Nie branie tego pod uwagę powoduje budowanie niepełnych teorii poznania w wersji Kartezjusza i Kanta.

poznania dostrzegamy przede wszystkim, iż wszelkie informacje docierają do nas drogą poprzez zmysły¹⁵. Najpierw są to zmysły zewnętrzne: wzrok, słuch, smak, powonienie i dotyk. Każdy z tych zmysłów odbiera właściwy sobie przedmiot: wzrok – barwy, słuch – dźwięki, smak – smaki, powonienie – zapachy, dotyk – kształty i wszelkie inne tzw. „wrażenia dotykowe”, np. temperaturę. Jednakże w sobie uświadamiamy posiadanie obrazu, który jest jednolity na miarę jednolitości oddziałującego bytu. W bycie zaś te wszystkie wrażenia są jednocześnie i stanowią pewną jedność. Skoro więc każdy ze zmysłów zewnętrznych odbiera – zgodnie ze swą naturą – właściwy sobie przedmiot, a w swojej świadomości zastajemy jednolity obraz oddziałującego bytu, to oznacza to, iż posiadamy wewnętrzną władzę zmysłową, która dokonuje scalenia wrażeń płynących z poszczególnych zmysłów. Tą władzą jest zmysł wspólny, nazywany także zmysłem właściwym (*sensus communis vel sensus proprius*). Możemy też zapytać, pod wpływem czego i na jaką miarę zmysł wspólny dokonuje swego dzieła? Odpowiedzią jest wskazanie na jedność bytu, jako czynnik powodujący scalenie płynących od bytu wrażeń. Oznacza to, iż zarazem odbieramy własność jedności oddziałującego bytu. Możemy też zapytać, jaka władza poznawcza ujęła jedność, skoro nie jest ona jakością zmysłową, dostępną władzom zmysłowym? Własność jedności nie jest bowiem ani zielona, ani głośna, ani słodka.

¹⁵ Św. Tomasz powtarzał za Arystotelesem znaną formułę: „nihil est in intellectu, quod non prius fuerat in sensu” – niczego nie ma w intelekcie, czego by wcześniej nie było w zmysłach.

Łatwiej nam sobie uświadomić dalsze operacje na treściach zmysłowych. Może dlatego tak wielu filozofów szczegółowo opisywało poznanie zmysłowe i kwestionowało poznanie intelektualne. Uświadamiamy sobie bowiem wszystkie operacje, jakich dokonujemy na scalonej w zmyśle wspólnym postaci zmysłowej (*species sensibilis*) i potrafimy wskazać na podmioty lub przyczyny tych operacji. Pierwszym takim dostrzeżanym przez nas faktem jest przechowywanie uzyskanych wrażeń. Posiadamy więc swoisty magazyn uzyskiwanych w poznaniu zmysłowym postaci zmysłowych. Ten magazyn nazywamy pamięcią (*memoria*)¹⁶. Pamięć jest bez wątpienia władzą bierną. My zaś potrafimy wydobywać z niej zapamiętane treści, ba – możemy nawet odszukać raz zapodzione w jej zakamarkach wrażenia i przypomnieć je sobie po okresie zapomnienia. Oznacza to, iż dysponujemy też „magazynierem” obsługującym nasz magazyn wrażeń. Tym magazynierem jest *reminiscentia* – władza przypominania. Zadanie jej polega właśnie na wydobywaniu z pamięci znajdujących się w niej wrażeń zmysłowych i przekazywaniu ich władzy osądu (*vis cogitativa*), która dokonuje na nich szeregu rozmaitych działań. Uświadamiamy sobie bowiem, iż potrafimy łączyć różne wrażenia zmysłowe ze sobą, rozczłonkować wrażenia pojedyncze, budować nie istniejące w rzeczywistości połączenia

¹⁶ W tekstach św. Tomasza często znajdziemy określenie „*memoria sive imaginatio*” – pamięć czyli wyobraźnia. Oznacza to, iż w średniowieczu obydwie te terminy oznaczały mniej więcej to samo: magazyn (skarbiec – *thesaurus*, powie św. Tomasz). Dziś termin wyobraźnia odpowiada bardziej władzy czynnej, łączącej ze sobą i przekształcającej wrażenia zmysłowe. Taką władzą jest „*vis cogitativa*” – zmysłowa władza osądu.

i figury. Przykładem takiego tworu nad Wisłą jest syrena, jako połączenie postaci kobiety i ryby. Podstawowym jednakże działaniem tej władzy jest dokonywanie zmysłowego osądu postrzeganych rzeczy. Na czym polega więc ten osąd? Otóż polega on właśnie na łączeniu wrażeń, lecz wrażeń określonych: wrażenia postrzeganej rzeczy łączymy z zapamiętanym wcześniej wrażeniem przyjemności lub przeciwnie – przykrości, związanymi w pamięci z wrażeniem poznawanej rzeczy. To wywołuje określone uczucia: pragnienie danej rzeczy lub chęć jej uniknięcia. Uczucia bowiem są funkcjonowaniem w nas zmysłowych władz pożądarkowych, które – na poziomie zmysłowym – są naszym ustosunkowaniem się do poznawanej rzeczywistości. Stąd św. Tomasz powie, że uczucia to zareagowanie pożądarkowe na wyobrażenie dobra lub zła.

Na spowodowaniu reakcji o charakterze uczucia kończy się w nas funkcjonowanie poznawczych władz zmysłowych. Człowiek jednak – na skutek działania w nim władz poznawczych – nie tylko doznaje uczuć, lecz także, a może przede wszystkim, w wyniku swej działalności poznawczej zdobywa wiedzę o świecie oraz cały szereg umiejętności, pozwalających mu na racjonalne zachowanie się, korzystanie z otaczających go bytów. Tak postawiony problem wyznacza teorię poznania jako problematykę przechodzenia z wrażeń do pojęć. Jest to prawidłowo wyznaczona problematyka, lecz zubożona o pytanie dotyczące przyczyn naszego pierwszego zareagowania na spotkany byt. Nie rozwiązuje ona ponadto problemu przejęcia przez nasze władze poznawcze istnieniowej własności jedności poznawanego bytu. Pamiętamy, że to właśnie ta jedność jest zasadą scalenia w zmyśle wspólnym wrażeń pochodzących od poszczególnych zmysłów zewnętrznych.

Poznanie intelektualne

Odpowiedzią na wyżej postawione kwestie jest teoria poznania intelektualnego. Dla większości filozofów jest jasne, że człowiek posługuje się poznaniem intelektualnym dla ujęcia otaczającej go rzeczywistości. Kontrowersje zaczynają się w momencie, gdy dochodzi do rozstrzygnięcia, w jaki sposób dokonuje się w nas to poznanie. Wielu uczonych podziela przekonanie Platona, że dysponujemy intelektem, który bezpośrednio odbiera treści poznawalne intelektualnie. Problemem jest jednak to – jak się to dzieje? Rozwiązań tego problemu jest kilka: sam Platon uważał, że przychodzimy na świat z zapamiętanym obrazem idei i tylko je sobie tutaj przypominamy (anamneza – przypominanie sobie), św. Augustyn, a za nim św. Anzelm z Canterbury sądzili, że idee poznawcze otrzymujemy od Boga (iluminacja – oświecenie), Kartezjusz przypuszczał, że owe idee są wrodzone, dla Kanta były kategoriami podmiotu. Husserl przyjmował, że to sam byt, z pominięciem drogi poprzez zmysły, przekazuje nam informacje o swych treściach intelektualnie poznawalnych (doświadczenie eidetyczne). Wspólną cechą tych poglądów jest pomijanie drogi zmysłowej w poznaniu intelektualnym. Dla wymienionych filozofów poznanie zmysłowe i intelektualne występują osobno i obok siebie, w niczym od siebie nie zależąc.

Arystoteles, a za nim św. Tomasz, stoją na stanowisku, że wszelkie treści poznawcze – zmysłowe i intelektualne – docierają do nas drogą poprzez zmysły. Zmysły zewnętrzne są bowiem ludzkim „oknem na świat”. Dlatego najpierw należy zbadać, w jaki sposób intelekt korzysta z powstającej w zmyśle wspólnym postaci zmysłowej. Arystoteles uważa, że posiada-

my dwa intelekty: jeden z nich – możnościowy – jest właściwym intelektem poznającym, zachowuje się biernie, zgodnie z naturą całego ludzkiego poznania, które od strony człowieka jest właśnie biernym odwzorowaniem oddziałującej na niego rzeczywistości. Chciałoby się powiedzieć: biernym, ale wiernym, gdyż właśnie owa bierność warunkuje odbieranie treści poznawczych zgodnie z tym, jak byt nam je udostępnia. Intellect możnościowy jednak może odbierać tylko „gotowe” treści intelektualnie poznawalne (*intelligibilia*). Tymczasem w postaci zmysłowej są one „zmieszane” z treściami poznawalnymi zmysłowo (*sensibilia*). Dlatego Arystoteles przyjmuje intelekt czynny jako tę władzę, która wydobywa z postaci zmysłowej treści poznawalne intelektualnie. Władza ta musi posiadać właśnie charakter intelektualny (choć nie jest w sensie ścisłym władzą poznawczą), gdyż musi być wrażliwa na treści intelektualne. Inną jej cechą jest właśnie czynne zachowanie się w obrębie ludzkiego aparatu zmysłowego.

Intellect czynny wydobywa z postaci zmysłowej treści poznawalne intelektualnie. Wśród tych treści znajduje się oczywiście i jedność, która powoduje ich scalenie na miarę jedności zawartej w poznawanym bycie. W ten sposób powstaje postać intelektualna (*species intelligibilis*). Działanie intelektu czynnego, polegające na wydobywaniu z postaci zmysłowej *species intelligibilis*, niektórzy nazywają abstrakcją, inni – separacją, a sam św. Tomasz mówi wprost o obnażeniu (*denu-datio*) tej *species* z treści zmysłowych.

Wydobytą przez intelekt czynny postać intelektualną (*species intelligibilis expressa*) przejmuje intelekt możnościowy, swoiście się nią wypełnia (*species intelligibilis impressa*) i rozumie. Właśnie rozumienie stanowi kres poznania intelek-

tualnego, jego zarazem istotę i spełnienie. Przeprowadzanie rozumowań, myślenie, tworzenie sądów, teorii, nauk jest wtórnym wobec rozumienia działaniem intelektu czynnego i poznawczych władz zmysłowych. Rozumienie spotykanego w poznaniu bytu staje się jakby bodźcem do naszego zwrócenia się w kierunku tego bytu. Ten bodziec św. Tomasz nazywa „słowem serca”, gdy ujmuje go właśnie jako motyw naszego skierowania się do oddziałującego bytu. W rozważaniach etycznych, to pierwotne i akceptujące zareagowanie na inny byt, Akwinata nazywa prasumieniem (*synderesis*). Na gruncie rozważań antropologicznych określa to pierwotne zareagowanie jako pożądanie naturalne (*appetitus naturalis*).

Znając strukturę osoby oraz zagadnienie relacji istnieniowych, możemy wskazać na naturę tego pierwotnego zareagowania na byt. Żadna bowiem z wewnętrznych władz człowieka nie opuszcza jego bytowego obszaru; nie może się wobec tego stać podstawą realnego kontaktu z oddziałującym bytem. Ten kontakt może być nawiązany tylko za pomocą własności istnieniowych i wobec tego posiadać postać relacji istnieniowych miłości, wiary i nadziei. Tomasz nazywa ten fakt „mową serca”. Tu tkwi odpowiedź na pytanie, dlaczego owo pierwotne zareagowanie na rzeczywistość jest zawsze akceptujące i wręcz życzliwe: jest ono bowiem w swej naturze podstawową formą relacji istnieniowych. Dlatego też na tym fakcie Tomasz nie waha się oprzeć tego, co dziś nazwalibyśmy etyką i pedagogiką.

Dzięki realnemu zwróceniu się do oddziałującego bytu docieramy do istnienia tego bytu. Po prostu zapodmiotowane w nas relacje nie trafiają w próżnię, nicość, brak. Dzięki nim znajdujemy realny byt tam, skąd docierały do nas informacje

o nim. Nie jest to jeszcze naukowe wykrycie aktu istnienia jako aktu bytu. Jest to raczej doświadczenie faktu realności źródła odebranych informacji. Ta realność wskazuje na *esse* bytu. Można więc powiedzieć, że „mowa serca” jest realnym dotarciem i doznaniem istnienia poznawanego bytu. Powoduje to zachwyt i zdziwienie. A zdziwienie jest według Arystotelesa początkiem metafizyki. Zachwyt natomiast jest początkiem religii, jej naturalną podstawą, gdyż naturą religii są osobowe powiązania z samoistnym aktem istnienia.

RELACJA POSTĘPOWANIA

Struktura postępowania

Relację postępowania rozważa Tomasz zgodnie ze swoim rozumieniem bytu. Postępowanie należy do tego typu relacji, które realnie kontaktują ze sobą dwa byty. Jego źródła należy się dopatrywać w „mowie serca”.

Zwykle relację poznania przedstawia się jako przyjmowanie informacji przez podmiot poznający; nadaje się jej kierunek do wewnątrz bytu (*ad intra*). Postępowanie, działanie lub po prostu czyn, uważa się za relację skierowaną na zewnątrz podmiotu działającego (*ad extra*). W relacji bowiem poznania przypisuje się podmiotowi zachowanie bierne, natomiast postępowanie jest zachowaniem czynnym, swoistą aktywnością podmiotu działającego. Jest to zasadniczo do przyjęcia. Trzeba jedynie pamiętać, iż to oddziałujący byt otwiera się wobec naszych władz poznawczych i tym samym powoduje relację poznania. Samo zaś to otwarcie jest w nim istnieniową własnością prawdy. Postępowanie natomiast wywołuje byt ukaza-

ny woli przez intelekt jako coś pozytywnego, jako cel i zadanie, czyli po prostu jako dobro. A zatem, skoro przyczyną relacji postępowania jest dobro, to po prostu oznacza, że jest nią sam byt, do którego się zwracamy.

Postępowanie, realnie kontaktując nas z innymi bytami, jest jakąś postacią relacji istnieniowej. A ponieważ jest wyznaczane przez istnieniową własność dobra, mieści się wobec tego w istotowym obszarze istnieniowej relacji nadziei¹⁷, podobnie jak poznanie należy bez wątpienia do istotowego obszaru istnieniowej relacji wiary. W przypadku postępowania sprawa komplikuje się w tym zakresie, w jakim miłość jest ostatecznym motywem wszelkich ludzkich działań, jak to wyraźnie głosi św. Tomasz¹⁸. Oznacza to zgodność z wyrażeniem św. Pawła Apostoła: „Największa jest miłość”. Nie da się zatem postępowania rozpatrywać poza kontekstem relacji osobowych, a wobec tego poza problemem samej osoby ludzkiej. Wszelkie więc działania ekonomiczne, społeczne, produkcyjne, konstrukcyjne czy inne, przestają posiadać jakikolwiek sens poza kontekstem osoby ludzkiej i poza obszarem relacji wiążących ją z innymi osobami. Tzw. odhumanizowanie, czy odpersonifikowanie wspomnianych działań ludzkich, stanowi patologię wobec tego, czym jest osoba, kolejne patologie dalej rodzi, i staje się zaprzeczeniem istoty osoby ludzkiej, gdyż opiera się na wadach, jako przekroczeniu pola wyznaczonego przez ludzką rozumność. Te wady to przede wszystkim chciwość, rozrzutność lub przeciwne jej skąpstwo, małostkowość

¹⁷ Wyraźnie pisze o tym św. Tomasz np. w swoim *Compendium Theologiae*, zob. *Streszczenie Teologii*, w: *Św. Tomasz z Akwinu. Dzieła Wybrane*, w tłumaczeniu i opracowaniu J. Salija, Poznań 1984, s. 11.

¹⁸ I-II, 28, 6c; *Suma Teologiczna*, t. 10, s. 72.

i pycha. Rodzą one w dalszej konsekwencji kłamstwo i moralne zło. Warto zwrócić uwagę, że współcześnie wymienionym pospolitym wadom przypisuje się pseudo-cnoty: oszczędność, gospodarność, przedsiębiorczość, zaradność. Zawsze jednak gdy oszczędność, czy przedsiębiorczość zwracają się przeciwko człowiekowi – są wadami, a nie zaletami. (Ujmuje to doskonale przysłowie: „zyskasz na kucharzu – stracisz na lekarzu”.)

Podjmowanie decyzji

1. Przygotowanie decyzji

Gdy podejmujemy decyzję, zwykle to, że ją podjęliśmy, widać dopiero dzięki ostatniemu jej etapowi – wykonaniu. Wykonanie jednak jest poprzedzone całym szeregiem operacji umysłowych.

Zanim więc jeszcze cokolwiek zdecydujemy, zanim cokolwiek w związku z tą decyzją zaczniemy rozważać, najpierw musimy ująć intelektualnie przedmiot naszej decyzji, po prostu poznać, w jakiś sposób się o nim dowiedzieć. Nie jest bowiem możliwe pragnienie posiadania czegoś, czego się nie zna. Nie będzie chciał kupić lunety astronomicznej ktoś, kto nigdy nie słyszał o astronomii i wykorzystywanych przez nią przyrządach. Potrzebna jest do tego określona wiedza. Wiedza bowiem oznacza nie tylko nagromadzenie wiadomości; to raczej należałoby nazwać erudycją. Wiedza w sensie właściwym jest sprawnością intelektualną, dzięki której możemy wskazać na istotę danej rzeczy, ująć sedno rozważanego zagadnienia, właściwie streścić przeczytane lektury, wskazując

na rzeczy najważniejsze. Św. Tomasz podkreśla, że wiedza polega na *discursum*, co wydaje się niezgodne z wcześniejszym określeniem tej sprawności jako umiejętności ujęcia istoty rzeczy. Zwróćmy jednak uwagę, że istota rzeczy nie jest czymś prostym i niezłożonym – przeciwnie: nawet ujmowaną w definicji *quidditas* rzeczy stanowi forma i materia. Ujęcie ich i wyrażenie w definicji wymaga w poznaniu wyraźnym starannego rozważenia. Wszystko to jest dziełem sprawności wiedzy. Dodawanie do siebie utworzonych w ten sposób ujęć daje w sumie erudycję, jako nagromadzenie wiadomości. A zatem wiedza rozumiana jako erudycja nie utożsamia się ze sprawnością wiedzy, lecz jest jej skutkiem.

Intelekt, to co rozpoznaje, ukazuje woli jako pewne dobro. Wola jednak jest autonomiczna w swoich wyborach – może zaakceptować lub odrzucić wskazanie intelektu. Akceptacja przez wolę przedmiotu pomysłu jest upodobaniem. Mówimy nawet, że pewne rzeczy nam się podobają, a inne – wręcz przeciwnie. Gdy coś nam się podoba, to może oznaczać, że chcielibyśmy tę rzecz posiadać; ale nie zawsze gdy mówimy, że coś jest dobre lub pożyteczne, co jest istotą upodobania, oznacza pragnienie posiadania tej rzeczy. Upodobanie jest rozważanym często przez św. Tomasza tzw. pierwszym poruszeniem pożądania, za które człowiek nie ponosi odpowiedzialności, gdy dokonuje się ono wyłącznie we władzach zmysłowych. To pierwsze poruszenie, upodobanie, ma naturę miłości. Dokonywać się ona może i w pożądaniu zmysłowym, i w woli. Zawsze jednak ma postać podstawowej życzliwości, określanej łacińskim słowem *complacentia*¹⁹.

¹⁹ Współupodobanie, współupodobnienie, akceptacja.

Jeśli chodzi o sprawne funkcjonowanie woli na tym etapie podejmowania decyzji, to trzeba powiedzieć, że warunkuje je główna własność woli, którą Akwinata nazywa *liberum arbitrium*²⁰. Wydaje się także, iż to na tym, swoście wstępnym etapie decydowania mamy do czynienia z prasumieniem – *synderesis*. Jest ono sprawnością (*habitus*) intelektu, która polega na wskazaniu woli przez intelekt spotkanego bytu jako dobra, co w dalszych konsekwencjach napędza wszelkie ludzkie postępowanie. Prasumienie więc jest ujęciem „słowa serca” jako powodu postępowania.

2. Zamierzenie

Przy podejmowaniu decyzji ujęcie intelektualne jakiegoś przedmiotu musi być wzbogacone o jego ocenę w stosunku do nas (*quo ad nos*). W sprawach obojętnych dla nas nie podejmujemy żadnych trudów. A zatem pierwszym, swoście warunkującym decyzję aktem musi być, oprócz poznania jakiegoś przedmiotu, zakwalifikowanie go jako czegoś użytecznego dla nas – lub wręcz przeciwnie – jako czegoś szkodliwego. Św. Tomasz z Akwinu nazwał to zamysłem. Zamysł jednak miłośnika astronomii, że teleskop jest czymś dobrym dla niego do obserwacji nieba, nie jest w stanie zmobilizować wspomnianego miłośnika gwiazdnych przestrzeni do zakupu teleskopu, ani nawet do wybrania się do obserwatorium, władzą bowiem napędzającą nasze działania jest zawsze

²⁰ „Wolna decyzja” – S. Swieżawski, *Św. Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku*, Poznań 1956, s. 436-452; „wolna wola” – P. Belch, *Św. Tomasz z Akwinu, Suma teologiczna*, t. 6, Człowiek, cz. 1, London 1980, s.163- 173; „wolny sąd” – J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, Lublin 1986, s. 130.

wola. Jednak już na etapie zamysłu intelekt musi dysponować aż sprawnością mądrości, gdyż to ostatecznie od zamysłu zależą ewentualne dalsze poczynania człowieka. Zamyśl zatem określa cel naszych działań, a według św. Tomasza, takie działanie intelektu wymaga sprawności mądrości. Zapewnia ona właściwą kontrolę intelektu także i nad tym, co podpowiadają wewnętrzne zmysły poznawcze. Wytwarzane bowiem przez zmysłową władzę konkretnego osądu (*vis cogitativa*) zestawienia wrażeń, nazywane wyobrażeniami, mogą być przez intelekt akceptowane lub odrzucone, zawsze jednak muszą zostać zdystansowane i poddane właśnie mądrościowej weryfikacji. Akceptację przez wolę zamysłu intelektu nazwano zamiarem. A zatem zamiar jest pierwszym, przygotowawczym etapem decydowania w sensie ścisłym. Zamiar jednak może odwoływać się do władz zmysłowych. Stosunek uczuć do decyzji woli może być w tym wypadku dwojaki: albo decyzja ta wyprzedza uczucie, czyli jest ono wtedy następstwem decyzji, wprężeniem uczuć w realizowanie podjętych przez wolę poczynań, albo uczucie wyprzedza decyzję woli i stara się na nią wpłynąć. Wola ten wpływ może zaakceptować lub odrzucić, zawsze jednak konieczne jest zdystansowanie przez nią uczuć, co stanowi istotę cnoty umiarkowania.

Możemy też rozważyć sytuację braku wymienionych sprawności na tym pierwszym etapie decyzji. Brak mądrości w określaniu celu naszych poczynań skazuje nas na dążenie do rzeczy niegodnej naszych zabiegów i naszej uwagi. Spowoduje trwonienie czasu, sił i środków na byle co. Brak umiarkowania, czyli opanowania uczuć, przy podejmowaniu zamiaru osiągnięcia jakiegoś celu spowoduje zdominowanie przez uczucia dalszych etapów naszej decyzji.

Gdy mamy już określony cel naszego działania (zamyśl) i decyzję o osiągnięciu go (zamiar), to musimy skupić się teraz na środkach prowadzących do jego realizacji. Jest to zwykle najtrudniejszy etap procesu decydowania. Pierwszą czynnością na tym etapie jest ustalenie wspomnianych środków, po prostu uświadomienie ich sobie wszystkich, swoista „burza mózgów”. Jest to czynność należąca do władz poznawczych, wśród których dominuje intelekt. Od jego zatem wiedzy i roztropności zależy właściwe przeprowadzenie tej operacji, w której przecież muszą uczestniczyć poznawcze władze zmysłowe na czele z władzą konkretnego osądu. Chodzi tu o zestawienie wszystkich możliwych środków, mogących służyć realizacji naszego zamiaru. Od starannego przeprowadzenia namysłu zależy jakość kolejnych etapów decyzji. Niepokoić nas może fakt, iż namysł uwzględnia wszystkie możliwe środki, ale zarazem interweniuje wola, która eliminuje z tych możliwości pomysły stojące w niezgodzie z dobrem moralnym. Nazwano to przyzwoleniem, gdyż wola dopuszcza te środki, które są według niej słuszne. Korzysta więc tu ze sprawiedliwości. Dopiero z tej grupy dopuszczalnych środków intelekt czynny rozważa wszystkie „za” i „przeciw”, swoiście porządkuje i osądza środki. Nazwano to rozmysłem. Intelekt korzystać tu musi z cnoty roztropności. Wola wybiera środek najodpowiedniejszy. Nazywa się to po prostu wyborem. Woli też w tym miejscu potrzebna jest roztropność²¹.

Niepowodzenie na tym etapie decyzji, który dotyczy środków do osiągnięcia celu, powoduje zwykle nie osiągnięcie za-

²¹ Według św. Tomasza roztropność jest z istoty swej cnotą intelektu, lecz nabywa jej też wola poprzez kontakt z intelektem.

mierzonego celu, czyli po prostu klęskę. Sprawia ją zawsze brak wiedzy i brak roztropności. Zauważmy też, że brak sprawiedliwości i wobec tego przyzwolenie na środki niedopuszczalne z moralnego punktu widzenia, czyli osiągnięcie nawet słusznego celu za wszelką cenę, nie powoduje wprawdzie klęski polegającej na nie osiągnięciu celu, lecz skutkuje swoistą klęską moralną, gdyż jak podkreśla św. Tomasz, do dobra moralnego ludzkiego postępowania nie wystarczy, by jego cel został dobrze określony, lecz potrzeba, aby został urzeczywistniony za pomocą odpowiednich środków.

3. Wykonanie

Wykonanie – jak już sygnalizowaliśmy – jest ostatnim, najbardziej widocznym, etapem decydowania. Wszystko jest już przygotowane. Potrzebne jest wprowadzenie tego, co przygotowane, w czyn. Potrzebny jest po prostu rozkaz. Samo zarządzanie czynu jest funkcją czasu. Rozkaz już niczego nie zmienia – pada tylko w odpowiednim czasie i uruchamia przygotowaną maszynę czynu. Czas jest okolicznością czynu, ma więc pozycję środka w stosunku do celu. W tym zatem aspekcie rozkaz wymaga roztropności. Ale jest jeszcze istotniejszy aspekt rozkazu. Może on nie paść w ogóle, niwecząc całe przygotowanie. A zatem rozkaz jest ostatnim momentem na refleksję, zastanowienie się, prześledzenie jeszcze raz wszystkich poprzedzających go etapów decyzji. Z tego powodu rozkaz musi być niejako potwierdzeniem zamiaru – potrzebuje do tego aż mądrości, która w tym etapie już niczego nie jest w stanie zmienić, ale może nie dopuścić do podjęcia jakichkolwiek szkodliwych działań. Z tego opisu natury rozkazu nietrudno się zorientować, że stanowi on dzieło rozumu. To

rozum wydaje rozkaz, a wola go wykonuje. I znów musimy pamiętać, że wola jest autonomiczna wobec intelektu, czyli po prostu wolna. Może nie wykonać rozkazu, gdyż „wola decyduje i ryzykuje”²². Komentatorzy tekstów św. Tomasza nazywają to wykonaniem czynnym w odróżnieniu od wykonania biernego, które jest dziełem innych władz człowieka, w zależności od charakteru czynu, który urzeczywistnia naszą decyzję. Trzeba tu zwrócić uwagę na sprawność sztuki (*recta ratio factibilium*), która jest umiejętnością wykonywania rozmaitych dzieł zewnętrznych. Za każdym więc razem, gdy urzeczywistnienie naszej decyzji polega na wytworzeniu czegoś zewnętrznego, na utrwaleniu naszej myśli w jakimś materiale fizycznym, takim jak choćby papier lub dźwięk, potrzebna jest do tego właściwa umiejętność, właśnie sztuka przelewania myśli na papier lub przemawiania. Do tego często dołącza się erudycja, bez której zresztą sztuka jest niemożliwa. Trzeba bowiem znać język w którym ma się przemawiać, co oznacza, że sztuka przemawiania buduje się na znajomości języka, lecz sama tylko znajomość języka nie daje automatycznie zdolności krasomówczych. Podobnym łączeniem działania wiedzy i sztuki pod nazwą technologii, operują nauki techniczne.

Ostatnim etapem procesu decydowania jest osąd intelektu i zadowolenie woli. Osąd jest prześledzeniem przez intelekt wszystkich etapów decyzji. Chodzi tu jednak o ocenę tych etapów: ich słuszności, skuteczności, prawości moralnej. Intelekt korzysta tu z różnych sprawności i cnót, właściwych dla

²² Jest to wyrażenie prof. M. Gogacza trafnie i lapidarnie ujmujące rolę woli w podejmowaniu decyzji, zob. *Szkice o kulturze*, Kraków-Warszawa/Struga 1995, s. 79.

danego etapu. Nad nimi wszystkimi trzyma jednak pieczę sumienia – *conscientia*. Jest ono, podobnym jak w praszumieniu, sądem intelektu, lecz tu już wyraźnie korzystającym z wiedzy człowieka, np. wiedzy dotyczącej wykonanego działania. Reakcją na sąd sumienia jest zadowolenie lub smutek woli. W dziedzinie uczuć odpowiadają im przyjemność i ból. A gdy mamy do czynienia z uczuciami, to te domagają się uporządkowania. I tak, przyjemność i zadowolenie należy ukazywać z umiarkowaniem. Smutek, w przypadku jakiejś klęski, domaga się niekiedy męstwa, które uchroni człowieka przed załamaniem się.

Dobro moralne czynu człowieka

Pierwszym zastrzeżeniem, które czyni św. Tomasz w swoim wykładzie, jest uwaga, że ocenie moralnej podlega postępowanie dobrowolne, czyli takie czyny, „które są właściwe człowiekowi jako człowiekowi... stąd tylko te akty nazywa się wyłącznie ludzkimi, których człowiek jest panem, a panem jest człowiek tych swoich aktów, które pochodzą z rozumu i woli”²³. Autor nasz nie waha się więc zawęzić w ogóle ludzkiego postępowania do czynów dobrowolnych, pisząc, iż *actus dicitur humani, inquantum sunt voluntarii*²⁴.

Kolejna sprawa to ścisłe związanie dobra moralnego z dobrem jako własnością istnieniową bytu. Dobro moralne

²³ I-II, 1, 1c.

²⁴ I-II, 18, 6c. „Działania nazywa się ludzkimi, jeśli są dobrowolne.”

to zespół określonych aspektów tej istnieniowej własności²⁵. W oparciu o nią Tomasz ustala zasady moralnego oceniania czynów ludzkich. Tak więc już samo działanie jako takie, jako byt, posiada własność dobra. Nazywa to Tomasz „dobrocią rodzajową” (*bonitas secundum genus*). „Dobroć gatunkowa” (*bonitas secundum speciem*) zależy od przedmiotu czynu, który jest formą tego przypadłościowego bytu. Przedmiot jest tym, co jako pierwsze decyduje o moralnym charakterze czynu. Ten charakter postępowania wynikający z jego przedmiotu Tomasz nazywa „pierwszą dobrocią” lub „pierwszą złością” ludzkiego czynu. Ten przedmiot ludzkiego postępowania jest dziełem rozumu. Tomasz pisze wprost, że różnica między dobrem i złem, rozważana w aspekcie przedmiotu, odnosi się sama przez się do rozumu. Przykładem jest tu kradzież, której przyczyna tkwi przede wszystkim i najpierw w sędzie rozumu postanawiającym zabrać komuś jego własność. Dlatego podkreśla, że „nazywa się jakieś działania ludzkimi lub moralnymi, dlatego, że pochodzą z rozumu”²⁶.

Św. Tomasz bliżej wyjaśnia, na czym polega owa zgodność postępowania z rozumem. Otóż dla każdej rzeczy dobrem jest to, co odpowiada jej formie, a złem – to, co jest przeciw porządkowi wyznaczanemu przez tę formę. Na przykład wśród bytów naturalnych dobro jest tym, co jest zgodne z naturą,

²⁵ I-II, 18, 1c. Tomasz pisze: *de bono et malo in actionibus oportet liqui sicut de bono et malo in rebus; ... In rebus autem unamquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse; bonum enim et ens conventuntur, ut in Primo dictum est [I,5,1c et 3c; 17, 4, ad 2].*

²⁶ I-II, 18, 5c. *Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione.*

a zło tym, co jest przeciw naturze. Dostosowanie zaś naszego postępowania do natury jest dziełem rozumu. Dlatego też można powiedzieć, że dobro ludzkie jest zgodnością z bytowaniem rozumnym, zło zaś jest tym, co przeciwne rozumowi.

Czynnikami stanowiącym o doskonałości bytu są także jego przypadłości. Przypadłościami relacji postępowania są okoliczności (*bonitas secundum circumstantias*). Tomasz pisze, że pełnia dobroci czynności ludzkiej nie cała opiera się na jej gatunku, lecz coś dodawane jest przez to, co dochodzi do niej jako jej pewne przypadłości. I tego rodzaju rzeczami są należyte okoliczności. Stąd – jeśli brakuje czegoś, co wymagane jest ze względu na właściwe okoliczności – działanie nie będzie miało waloru moralnego dobra. Akwinata nie rezygnuje z perspektywy metafizycznej w wyjaśnianiu roli okoliczności w ludzkim postępowaniu. Zauważa, że okoliczności nie należą do istoty postępowania; są jednak w samym działaniu jako pewne jego przypadłości. Przypomina też, że dobro w okolicznościach ma źródło w ich przypadłościowym bytowaniu. Pisze bowiem, iż „dobro zamiennie jest z bytem, jak byt orzeka się zarówno i o substancji, i o przypadłości, tak też dobro przysługuje im i według bytowania substancjalnego, i według bytowania przypadłościowego, tak samo w rzeczach naturalnych jak w aktach moralnych”²⁷.

Przyczyną zewnętrzną ludzkiego postępowania jest cel (*bonitas secundum finem*). Jest on niczym innym jak decyzją woli dotyczącą określonego czynu. Cel więc jest pomysłem, koncepcją, planem powstałym we władzach poznawczych

²⁷I-II, 18, 3, ad 3

i przyjętym przez wolę jako wyznacznik postępowania²⁸. Ta dobroć celowa nie utożsamia się w prosty sposób z przedmiotem postępowania, gdyż cel może różnić się z przedmiotem postępowania w sposób znaczny, gdy np. ktoś daje jałmużnę dla własnej chwały. Dobroć celowa nie jest także tożsama w prosty sposób z samym dobrem, jako tym „czego wszyscy pożądają” (zgodnie z tradycyjną definicją dobra). Akwinata wielokrotnie przyznaje, że nikt nie pragnie dla siebie tego, co uznaje za zło; problem tkwi tylko w tym, co ktoś uznaje za zło, a co za dobro. „Dobro, ze względu na które ktoś podejmuje działanie – pisze – niekiedy jest prawdziwym dobrem, a niekiedy – pozornym”²⁹.

Podsumowując tę część swoich rozważań Tomasz pisze, iż w ludzkim postępowaniu znajduje się poczwórna dobroć:

- 1) rodzajowa, ze względu na to, że działanie jest bytem i wobec tego przysługuje mu dobroć jako własność bytu;
- 2) gatunkowa, zależąca od przedmiotu postępowania;
- 3) okolicznościowa, zależąca od jego przypadłości;
- 4) celowa, według przystosowania do przyczyny dobroci³⁰.

Tomasz zauważa, że określone działanie może posiadać jeden z wymienionych rodzajów dobroci, a nie domagać w innym.

²⁸ Wokół pojęcia celu narosło wiele zbędnych nieporozumień, wynikających – jak się wydaje – z zamiennego stosowania terminów „cel” (*finis*) i kres (*terminus*). Kres jest tym samym, co przedmiot relacji; jest więc to określony byt. Celem jest wyznaczona przez intelekt i zaakceptowana przez wolę koncepcja naszego działania; nie jest więc cel realnym bytem, stanowi myślową konstrukcję naszych władz. Czym innym jest jeszcze przyczyna celowa (*causa finalis*), o czym pisałem w rozdz. 4.

²⁹ I-II, 18, 4 ad 1. ... *bonum ad quod aliquis recipiens operatur, non semper est verum bonum; sed quandoque verum bonum, et quandoque apparens.*

³⁰ I-II, 18, 4c. ...*secundum habitudinem ad causam bonitatis.*

Może być na przykład czynność dobra ze względu na swój przedmiot i okoliczności, a będzie się zwracała do niedobrego celu, albo odwrotnie. Dlatego zasadniczo tylko to działanie jest tylko wtedy naprawdę dobre, które posiada tę poczwórną dobroć³¹.

Etyka i teologia moralna

Etyka św. Tomasza jest dość prosta: jej podstawową normą jest rozumność człowieka. Dobre moralnie jest właśnie to, co zgodne z rozumną naturą ludzką, czyli z samym człowiekiem jako osobą. Rozumność nie jest tu więc arbitralnym decydowaniem o naszym postępowaniu. Jesteśmy bowiem w realizmie, a nie w idealizmie. Poznanie w realizmie to rozpoznawanie rzeczywistości, a nie wymyślanie nierealnych konstrukcji, pojęć, czy idei. A zatem postulat, aby rozumność wyznaczała nasze postępowanie, jest *de facto* postulatem uzgodnienia tego postępowania z realnie istniejącą rzeczywistością. Prawo naturalne, czy nawet prawo Boże, to w ujęciu św. Tomasza odczytanie rzeczywistości lub dzieła stworzenia,

³¹ I-II, 18, 4, ad 3. Zagadnienia te można zilustrować poniższą tabelą:

RODZAJ DOBRA MORALNEGO	ELEMENT STRUKTURALNY BYTU	ELEMENT STRUKTURALNY CZYNU	PRZYCZYNA
Rodzajowe	materia	działanie (<i>motus</i>)	istnienie
Gatunkowe	forma	przedmiot	rozum
Przypadłościowe	przypadłości	okoliczności	rozum
Celowościowe	przyczyna zewnętrzna	cel	wola

jako pola działania człowieka. Prawo naturalne jest tu po prostu rozpisaniem na zalecenia filozoficznie rozpoznanej struktury bytu ludzkiego. Jest właśnie wyznaczeniem pola naszego działania – tym polem jest sam człowiek. Człowiek bowiem istnieje – stąd pochodzi postulat chronienia tego istnienia i chronienia życia człowieka od poczęcia do naturalnej śmierci. Człowiek posiada intelekt i wolę – naturalnym prawem człowieka jest dostęp do wykształcenia i wiedzy, a także prawo do wychowania, liczącego się z naturą człowieka. Fakt ludzkiego ciała wyznacza także odpowiednie dla niego zachowania chroniące. Także sam fakt człowieczeństwa, np. porządek rodzenia jest objęty prawem naturalnym i też stanowi obszar działań wybitnie ludzkich. Stąd prawo naturalne obejmuje małżeństwo, rodzinę, problem przekazywania życia i odniesień do rodziców. Etyka św. Tomasza jest więc dla człowieka, a nie przeciwko człowiekowi. Jeśli ktoś sądzi, że wynikające z niej zasady postępowania naruszają wolność człowieka – są więc przeciwko człowiekowi – ten nie zrozumiał istotnego charakteru intelektualizmu etycznego Akwinaty. Trudno sobie bowiem wyobrazić, aby we wszelkich ludzkich poczynaniach liczenie się z realnymi faktami było niekorzystne dla efektów podjętych działań. Spróbujmy nie liczyć się z przyciąganiem ziemskim np. podczas wycieczek w górach, czy z prawem wyporności podczas pływania lub budowania łodzi – zawsze się to na nas zemści. Podobnie rzecz ma się w przypadku – może mniej na pierwszy rzut oka widocznych wad naszego postępowania – które zawsze są naruszeniem porządku rozumu. I skąpstwo, i rozwiązłość, i tchórzostwo – zawsze ostatecznie zwracają się przeciwko człowiekowi, który za ich pomocą starał się coś uzyskać.

Teologia moralna zajmuje się także ludzkim postępowaniem, i także jako nauka wskazuje na zasady chronienia powiązań z osobami. Te zasady ustala jednak w oparciu o Boże Objawienie. W taki sposób – rygorystycznie trzymając się ustaleń uczonych z XIII wieku – należy określić przedmiot teologii moralnej. Nie można się tu poddać pokusie dopowiedzenia, że teologię moralną interesuje głównie chronienie naszych powiązań z Osobami Boskimi, gdyż konsekwencją tej tezy byłby z gruntu fałszywy sąd, że wobec tego teologię moralną mniej interesuje chronienie powiązań z osobami ludzkimi. Nic bardziej błędnego: pamiętajmy – treścią ostatniego „przesłuchania”, przesłuchania na sądzie ostatecznym, będą nasze odniesienia nie wprost do Boga, lecz do ludzi, a poprzez nich do Chrystusa („Wszystko, czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, tegoście i Mnie nie uczynili” Mt 25, 45).

A zatem przedmiotem materialnym zarówno etyki jak i teologii moralnej jest ludzkie postępowanie. Różni te nauki przedmiot formalny; teologia moralna opiera swe twierdzenia na Bożym Objawieniu. Gdybyśmy mieli zatem – odnosząc się do przedmiotu materialnego obydwu nauk – przedstawić zakresowo przedmioty ich zainteresowań, to przedmiot etyki zawierałby się w całości w przedmiocie teologii moralnej. Przedmiot teologii moralnej wykraczałby poza przedmiot etyki swoistymi dla siebie zagadnieniami.

Pozostaje do omówienia jeszcze jedna – trudna do pojęcia dla współczesnej umysłowości – kwestia. Tak jak nie wszystko to, co dotyczy człowieka, zarezerwowane jest dla filozofii, tak też nie wszystko, co dotyczy Boga, należy do teologii. Nie wszystkie zatem ludzkie odniesienia do Boga są religią, czyli

odniesieniami osobowymi, nie wszystkie też należą wyłącznie do przedmiotu formalnego teologii moralnej. Skoro bowiem teza o istnieniu Boga jest jednym z wniosków metafizyki bytu, która – przypomnijmy – wskazuje na Boga, jako na pierwszą przyczynę sprawczą istnienia bytów przygodnych, będącego w swej naturze samoistnym aktem istnienia i osobą, to należy wskazać na zupełnie przyrodzone odniesienia ludzi do Osoby Boga. Św. Tomasz to naturalne – nie będące, przypomnijmy, religią – odniesienie człowieka do Boga nazywa czią Bożą i zalicza do sprawiedliwości, wyraźnie zaznaczając, że jest to cnota moralna, a nie teologiczna³².

³² II-II, 81, 5 c. Cnoty teologiczne to wlna miłość, wlna wiara i wlna nadzieja.

ZAKOŃCZENIE

Przedstawiony tekst miał za zadanie uzmysłwić czytelnikom, że po pierwsze, filozofia nie jest zbiorem dowolnych przemyśleń i poglądów, a po drugie, że nie jest obojętne, jaką filozofię uprawiamy.

Prof. É. Gilson zauważa, iż można być najpobożniejszym zakonnikiem, codziennie modlić się i pościć – jeśli jednak analizy filozoficznej nie rozpocznie się od własności odrębności i wynikającego z niej pluralizmu bytowego – nigdy nie dojdzie się do tezy o istnieniu pierwszej przyczyny sprawczej. Można być także bezbożnikiem i niedowiarkiem – jeśli jednak wyjdzie się w robocie filozoficznej od tezy o odrębności bytów – wtedy, czy się tego chce, czy nie, dojdzie się do problemu pierwszej przyczyny. Ten pogląd można potraktować jako przestrożę dla tych, którzy zdają się lekceważyć filozofię jako dziedzinę wiedzy.

Przestrogi zresztą można mnożyć: wszelkie koncepcje dotyczące nas, ludzi, czy to pedagogiczne, czy społeczne, ekonomiczne i polityczne, u swych podstaw mają – czy się do tego

przyznają czy nie – jakieś rozumienie bytu, człowieka, relacji międzyludzkich. Ważne jest, aby te rozumienia były zgodne z faktami, których dotyczą. Jeśli tak nie jest, wtedy owe koncepcje, miast służyć ludziom, stają się narzędziem zniewolenia, unieszczęśliwiają albo degradują człowieka do roli mechanizmu w strukturze państwa, automatu w procesie produkcji, niekończącego elementu kosmosu. Dawniejsza oraz całkiem współczesna historia dowiodła, jak tragiczne w skutkach mogą być tego rodzaju pomyłki.

INFORMACJE BIBLIOGRAFICZNE

- Andrzejuk A., *Małe vademecum tomizmu. Wypisy z ksiąg filozoficznych Tomasza z Akwinu*, 1999.
- Arystoteles, *Analityki wtóre*, tł. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dziela Wszystkie*, t. 1, 1994.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tł. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dziela Wszystkie*, t. 2, 1994.
- Arystoteles, *O duszy*, tł. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dziela Wszystkie*, t. 3, 1994.
- Awicenna, *Księga wiedzy*, tł. B. Składanek, 1974.
- Awicenna, *Metafizyka ze zbioru „Księga wiedzy”*, tł. zb. pod red. M. Gogacza, 1973.
- Bocheński I.J.M., *ABC tomizmu*, 1950.
- Bocheński I.J.M., *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, 1984.
- Chenu M.D., *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tł. H. Rosnerowa, 2001.
- Czeżowski T., *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, 1948.
- Dembińska-Siury D., *Indeks pojęć*, w: Arystoteles, *Dziela Wszystkie*, t. 7, 1994.
- Dudzic G.P., Muszyńska R.A., Nowik A.M., *O duszy. Arystoteles, Tomasz z Akwinu*, 1996.
- Gilson É., *Byt i istota*, tł. P. Lubicz i J. Nowak, 1963.
- Gilson É., *Duch filozofii średniowiecznej*, tł. J. Rybałt, 1958.
- Gilson É., *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tł. T. Górski, 1965.
- Gilson É., *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tł. Z. Wrzeszcz, 1968.
- Gilson É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tł. J. Rybałt, 1960.
- Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, 1987.
- Gogacz M., *Istnieć i poznawać*, 19762.
- Gogacz M., *Platonizm i arystotelizm. Dwie drogi do metafizyki*, 1996.
- Gogacz M., *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*, 1973.

- Granat W., *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, 1968.
- Kowalczyk S., *Metafizyka ogólna*, 1998.
- Krąpiec M.A., *Metafizyka*, 1988.
- Krąpiec M.A., *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, 1995.
- Krąpiec M.A., *Teoria analogii bytu*, 1993.
- Krąpiec M.A., *Z teorii i metodologii metafizyki* (współautor S. Kamiński), 1994.
- Maritain J., *Pisma filozoficzne*, tł. J. Fendrychowa, 1988.
- Morawiec E., *Odkrycie metafizyki egzystencjalnej. Studium historyczno-analityczne*, 1994.
- Morawiec E., *W kierunku metafizyki egzystencjalnej*, 1984.
- Morawiec E., *Zarys metafizyki klasycznej*, 1992.
- Narecki K., *Słownik terminów Arystotelesowych*, w: Arystoteles, *Dzieła Wszystkie*, t. 7, 1994.
- Roslan A., *Rozumienie istnienia w „Summa contra gentiles” Tomasza z Akwinu*, 1999.
- Stępień A.B., *Wprowadzenie do metafizyki*, 1964.
- Swieżawski S., *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, 1999.
- Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, 1995.
- Tomasz z Akwinu, *Dzieła Zebrane*, tł. J. Salij, Poznań 1986.
- Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tł. zbiorowe, 1998.
- Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, tł. zbior. pod dyr. S. Bełcha, t. 1 – 35, Londyn 1966 – 1998 [t. 35, *Słownik terminów*, oprac. A. Andrzejuk, 1998];
- Tomasz z Akwinu, *Summa Filozoficzna*, tł. Z. Włodkowa, t. 1-4, 1933.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku, Summa teologiczna I*, 75 – 89, oprac. S. Swieżawski, 1956.
- Tomasz z Akwinu *Opusculum „De ente et essentia”*. Na podstawie edycji R. Gosselina wydał, przełożył i słownikiem pojęć opatrzył W. Seńko, w: *Opera Philosophorum Medii Aevi, textus et studia*, t. II, cz. I, s. 9 – 28; *Byt i istota*, tł. M.A. Krąpiec, w: M.A. Krąpiec, *Byt i istota*, 1994.
- Weisheipl J.A., *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tł. Cz. Wesołowski, 1985.
- Wojcieszek K., *Stworzony i zrodzony. Metafizyczne wyjaśnienia biologicznego konstituowania się człowieka w poglądach św. Tomasza z Akwinu – próba aktualizacji*, 2000.
- Woroniecki J., *Katolickość tomizmu*, 1938.
- Żychliński A., *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, 1959.