U ŹRÓDEŁ WSPÓŁCZESNEGO RELATYWIZMU WARTOŚCI

Spis treści

WSTĘP

I. ... 3
II. ... 5
III. ... 10
IV. ... 14
V. Istnienie dla działania i doskonałości ... 18
VI. Rzeczowość (rem esse) ... 28
VII. Odrębność i indywidualizm ... 47

Rozdział I. ZASADA LICZBY

1. Wartość liczbowa ... 70
2. Aksjomaty i aksjologia. Wartość zerowa. Punkt odniesienia ... 77
3. Otwartość ... 92
4. Samo-poruszająca się liczba ... 98
5. Natura i Rzesza. Hierarchia i Asyndeton wartości ... 102
6. Prawdy wieczne przed oczyma demiurga ... 118
7. Teoria ewolucji ... 128

Rozdział II. OŚWIECENIE

1. Iluminacja ogólna. al-fayḍ al-ilāhī. Enlightenment. Aufklärung ... 134
2. Oświecenie i globalizacja myśli. Jarzmo grzbietów tysiąca ... 163
2. 1. Idea Oświecenia a fakty ... 163
2. 2. Dualizm wartości i faktów a „pojednanie” ... 170
2. 3. „Brak jednego celu” ... 174
3. Tropizm egzystencji ludzkiej. Wartość i partycypacja ... 178
4. Samo-wylewność dobra: emanacja i ewolucja ... 190

Rozdział III. WYTWÓRCZOŚĆ

1. Realność wytworów i bogactwo ludzi ... 198
2. Bogactwo natury i wartość naturalna ... 212
3. Istnienie człowieka w świecie materialnym ... 232
4. Czy wartość i dobro to jedno? ... 240
5. Wartość początkowa ... 246
6. Wartość początkowa i wartość końcowa ... 250
7. Wartościowanie i praca ... 253
8. Czy mieć miejsce znaczy to samo, co zaistnieć? ... 255
9. Konsumpcja i metabolizm informacyjny ... 259
10. Ekspresja wypowiedzi i waga słów ... 268
11. Czym jest praca? ... 279
12. Kształt człowieczeństwa ... 283
13. Konsumpcjonizm ... 290

Rozdział IV. INTUICJONIZM

1. Intuicja a resentyment ... 293
2. Intuicja tego, co „musi móc” towarzyszyć wypowiedziom i myślom.
Uwagi o Ich denke Immanuela Kanta ... 305

3. Anschauung (intuicja) i Weltanschauung (intuicja całości). Kanwa i wątek życia 322
4. Podmiotowość totalna. Czucie, intuicja i rozum szczegółowy 335
5. Doświadczenie czasu i a-czasowość rozumienia. Forma (eidos) i prywacja.
Dalsze uwagi o Ich denke Kanta 356

Rozdział V. PRYNCYPIA

1. Pryncypium i wolność czynienia i pomnażania dobra 368
2. Zasady filozofii klasycznej 389
3. Podstawa człowieczeństwa osobowego 403
4. Substancja i przypadłości 412
5. Indywidualizm 414

Rozdział VI. DEFINICJA

1. Pełen Logos wypowiedzi 417
2. Sylogizm a definicja 426
3. Współistnienie rzeczy a zasada Simplex sigillum veri 431
4. Problem esencjalizmu 434
5. Logos; Wert; Umwertung 449
6. Logizm ludzkiej egzystencji 453
7. Formalizm 460
8. Propria-właściwości 468
9. Właściwości ponad kategorialne bytu 475

Rozdział VII. DROGA UMYSŁU DO BOGA

1. Dowód kinetyczny i ruch witalny 484
2. Uwagi o dowodzie kinetycznym 504
3. Intencjonalne dążenie natury jako podstawa Powrotu do Boga 507
3. 1. Intencja natury 514
3. 2. Primomota dowodu kinetycznego 515
3. 3. Primomotum fenomenologii 522
3. 4. Wiedza o współistnieniu rzeczy 524
3. 5. Instynktowna obecność obiektu poznania świadomości zwierzęcej 525
3. 6. Miejsce tzw. świadomości w kosmosie i indywidualizm 527
3. 7. Przeżycie konkretności życia wobec przebycia drogi życia 531
3. 8. Zło jako „argument" przeciw kreacjonizmowi 534
3. 9. Droga intelektu jako droga serca 535
4. Jasność drogi ku Pełni 536
5. Propria Boga 539
6. Wskazywanie i wykazywanie (demonstrare) drogi do Boga 545

Rozdział VIII. PRZYLGNIĘCIE DO BOGA (ADHAERERE DEO 551

1. Problem partycypacji 552
2. Sens i cel istnienia 558
3. Hermeneutyka uczuć 575
4. Aktywność pełna 585
5. Dyskryminacja 593
6. Czucie i ocena 598
7. Afirmacja 603
8. Humanitaryzm 605
9. Reprezentacja i jej atrakcyjność 607
10. Fenomen atrakcyjności i fenomen „ucieczki" 615
11.Wolność słowa a mowa nienawiści 618

Rozdział IX. WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIE

1. Propria i appropriata Boga 624
2. Wartości chrześcijańskie. Character 630
3. Skradzione dziedzictwo Zachodu 634
4. Index Logosu 648

Wstęp

I

„Zmierzamy" – zwyczajnie – ku przyszłości, choć *za*-mierzenie czyniłyby ją przyszłością *specyficznie* ludzką. Nieczęsto owo „dokąd" bywa pojmowane abstrakcyjnie i powiązane z *przeszłością* (tradycją). Telos w języku greckim i finis i w języku łacińskim oznacza nie tylko kres, ale i cel, tzn. coś definitywnie zrozumianego. Na to zrozumiane zdobyła się filozofia grecka.

Przeszłość jest dla Arystoteles poniekąd uprzywilejowanym modusem poznania, gdyż zdarzenia przeszłe są nieodwracane, a więc i konieczne. Jeżeli chcemy zrozumieć nasze „teraz" zwracamy się – paradoksalnie – do tego, co minione, a zapamiętane, by w nim – aktem intelektu dokonującego abstrakcji – znaleźć ów sens. To stanowisko Arystotelesa jest propozycją uniwersalną. Cywilizcja zaś nasza (zbudowana po części na filozofii greckiej) jest uniwersalistyczna. Idzie o należyte zrozumienie filozofii greckiej.

W wiekach bezpośrednio po śmierci Arystotelesa filozofii jego nie rozumiano prawie wcale. „Zrozumiał" ją „po swojemu" Awicenna. Kluczem hermetycznym był dla niego podręcznik Al Farabiegeo, a pośrednio też i tradycja zapoczątkowana przez Aleksandra z Afrodyzji.

Nie dokonujemy – według Awicenny – żadnej abstrakcji. Nie zwracamy się do wyobrażeń, by z nich cokolwiek wyabstrahować. *Intelekt nie abstrahuje i nie oświeca* wyobrażeń, ale *czeka na oświecenie*. Nie pochodzi ono z natury, ale od Transcedentalnej Inteligencji Kosmicznej. Kosmologia zapełniła te miejsca w metafizyce Arystotelesa, których Awicenna nie pojął.

Oświecenie jest odwieczne, ale „oczekiwanie" na nie (z samej swej natury) „czasowe". Cała doskonałość człowieka polega na nieustannym przybliżaniu się do owej Inteligencji. U samego Awicenny jest jeszcze nikły pierwiastek nieśmiertelności w człowieku, ale u jego następców (Awerroesa), niknie on zupełnie. Im bardziej zbliżamy się do Inteligencji, tym bardziej pozbywamy się śladów indywidualności. Iluminacja była przez samego Awicennę nazywana Oświeceniem, natomiast proces jej przeciwny (do niej komplementarny) „wstępujący" – „ewolucją" – przez tych, którzy myślą Arabów się inspirowali we współczesności. Postęp „ludzkości" ma być tyleż bezosobowy, co zdepersonalizowany. Gwoli „natury egzystencjalnej" projektowanej w przyszłość, natura biologiczna ma być „ulepszana", „zmieniana", albo po prostu: *niszczona*.

Problem celu jest problemem etycznym, ale przede wszystkim metafizycznym. U rzeczników idei Oświecenia stanowisko antymetafizyczne łączy się z „metafizyką" Awicenny: nasączoną elementami kosmologii, ale też i „mistycyzmu". Stanowisko antymetafizyczne (Kanta) stało się jednak zarazem „rewolucyjnym" w etyce, i tak też być musiało: nie ma miejsca w „kosmologicznej" drodze człowieka na racjonalną etykę (w rozumieniu Arystotelesowskim). Transcendentalna Kosmiczna Inteligencja jest źródłem *prawdy i dobra bez żadnej różnicy*. Kierując się ku niej jednostki tracą rozumienie osobowe, a zarazem osobową moralną odpowiedzialność.

U Awicenny nie ma etyki jako osobnej nauki. *W żadnym systemie, w którym dobro i prawda utożsamiają się formalnie, miejsca na racjonalną etykę być nie może*. Formy „wypromieniowane" przez Transcendentalną Kosmiczną Inteligencję są prawdą i dobrem *zarazem*. Nie ma miejsca – ogólnie – na wielość źródeł i przedmiotów nauk, wskutek czego na przykład wybitny matematyk poczytany zostanie za „autorytet moralny".

Dobro zrozumiane porusza ludzką wolę. Prawda jako dobro intelektu (wartościowe gwoli samo w sobie) skłania intelekt do wysiłku nad jej zdobyciem. *Prawda jest wartością w relacji do woli,* jeśli jest zrozumiana, a *dobro jest wartością w relacji do intelektu*, jeśli jest upragnione. Jeżeli jednak wykluczymy możliwość obiektywnego *poznania dobra,* dobrem nazwane może być cokolwiek. Prawda, jeśli nie jest *umiłowana jako prawda,* jest tylko ciekawostką.

Akty woli i intelektu są ze sobą splecione; winny być splecione ściśle dla osiągnięcia moralnej dojrzałości oraz przede wszystkim – celu ostatecznego. *Linia życia osobowego jest linią zamkniętą*. Co prawda na drodze życia chrześcijanie znajdują pomoc w osobowej interwencji samego Boga (co Augustyn nazywa iluminacją *szczegółową*). Nie ma jednak bezosobowej *iluminacji ogólnej*. Nie ma drogi wstępującej „w otchłań kosmosu". Linia życia ludzkiego definitywnie zamyka się w momencie, kiedy intelekt przylgnie na wieczność do Stwórcy, a wola znajdzie w Nim pokój.

Linia życia rzeczników idei Oświecenia jest *linią otwartą*, a *postęp – linearnym*. Dobro i prawda są „formami" kosmicznymi po równi. Nie ma miejsca na bezinteresownie poznanianie prawdy dla niej samej, nie ma też nawet myśli, że czynić winniśmy dobro dlatego, że jest ono istotnie dobrem, a nie: *jakimś* dobrem. „Naturalną dla istoty rozumnej rzeczą jest kochać Źródło dobra bardziej niż samą siebie" – mówi Tomasz z Akwinu.

Linia życia starożytnych Greków była też linią zamkniętą (a czas był cyklicznym). Ikoną powrotu jest Homerowy Odys. *Znał* on ojczyznę i dlatego *chciał do niej wrócić*. Chrześcijanie nie znają Ojczyny *doskonale,* ale *mimo tego* pragną do niej „wrócić". Zwracamy się do przeszłości po to, aby upewnić się co do kierunku życia. Przeszłość jest naszą mistrzynią. Dzięki niej możemy rozumnie zawrócić się ku przyszłości, a nawet – do pewnego stopnia – nad nią zapanować.

Przeszłość ta nie jest „zacofana" dlatego tylko, że jest przeszłością, a wartości wcale wobec tego nie mogą być „doskonalone": jeśli kierujemy się intelektem abstrahującym, tzn. niezależnym i nieoczekującym „oświecenia".

Prawda jest przedmiotem intelektu, a dobro jest przedmiotem woli. Te dwie władze są odrębne, jakkolwiek (jak nadmieniono) integracja linii życia polega na ich harmonijnym współdziałaniu.

Odróżnienia tych władz Kant, Lotze i Scheler poniechali. Katastrofalne skutki tego zaniechania widzimy obecnie. Przywrócenie tych dystynkcji jest absolutnie konieczne dla przyszłości *personalistycznej* Cywilizacji Łacińskiej. Oby niniejsza praca do tego celu się przyczyniła.

II

Nietrudno przypisać jednoznaczny sens określeniu „bezwartościowy". Bezwartościową może być źle napisana książka lub niestarannie wykonany przedmiot codziennego użytku. Sensownym, choć mimo to problematycznym, jest nawet określenie mianem bezwartościowego jakiegoś człowieka. Niemożliwością (co prawda) jest takie jego istnienie, by jakichś impulsów ku dobru było całkiem pozbawione, gdyż istnienie jako takie jest zawsze dobre, nie jest jednak niemożliwe ignorowanie owego „szerszego kontekstu istnienia": z racji intensywnego przeżywania „horyzontu własnego", w którym tamto istnienie (jak się wydaje) „nie mieści się". Emocjonalnie tylko podbudowane określenie czyjegoś życia w terminach czysto negatywnych wciąż ma zrozumiały sens.

Obiekty wartościowe to te naprzód – w pospolitym tego słowa znaczeniu – użyteczne. Rzeczy takie są nam „bezwzględnie posłuszne", a to właśnie stanowi o ich wartości. Wszelako wraz z poszerzaniem własnego kręgu życia natrafiamy na obiekty „osobliwe", bo takie, które bezwzględnym imperatywem działania (depostico principatu) kierować się nie chcą i nie mogą – na ludzi.

Obiekty materialne, a stawiające opór (Anstoss Fichtego) budzą agresję. Problemem jest, w jakich granicach ta sama agresja jest moralnie dopuszczalna w stosunku do obiektów tak specyficznie (jak ludzie) żywych.

Pracownik, który nie spełnia dokładnie poleceń, zakłóca normalny tok pracy. Pracodawca ma na widoku cel, który integruje linię aktywności pracy, a obstrukcja tę ciągłość przerywa. Tak jest przynajmniej w wypadku pracy czysto wykonawczej, albowiem w wypadku pracy odkrywczej „znalezienie nowego początku" okaże się pożądane. Wobec nagiego „zrób to, co ci powiedziano", pytanie: „po co"? bywa tyleż irytujące, co destruktywne. Pytanie to wszelako postanowione w formie ogólnej jest – paradoksalnie – inspirujące. Człowiek bowiem – zanim stanie się prawodawcą lub pracownikiem – jest naprzód istotą myślącą, czyli poniekąd przynajmniej stawiającą pytania o przyczyny, z których najważniejszą jest przyczyna celowa (Platon, Arystoteles). *Permanentne* kwestionowanie autorytetów pracę paraliżuje, gdyż konieczna jest jej ciągłość. Wszelako sama ciągłość stać może się rutyną, obowiązek – przymusem, a bezrozumność wysiłku – jego marnotrawieniem.

Zręby tak pożądanej „ciągłości materialnej" Cywilizacji Łacińskiej położyli mnisi cysterscy, którzy – obok tego, że byli organizatorami i wykonawcami pracy – byli przede wszystkim ludźmi modlitwy: ta poprzedzała pracę i ją wieńczyła. Ratio deprecans – to kolejny fundament Cywilizacji Łacińskiej. Jeżeli znamy (zażyle) Cel Ostateczny życia ludzkiego oraz jego Przyczynę (sprawczą), życie to jest racjonalne. Fundamenty „ciągłości" Cywilizacji Łacińskiej zaczęły *się rysować* w momencie, w którym „cnoty mnisze" uznano – za Dawidem Hume'em – za bezwartościowe. Użyteczność uznano za wartość naczelną.

Wartość na przykład telefonu na bezludnej wyspie jest *de facto* żadna, gdyż racja jego „istnienia" zależy od konfiguracji („obecności") innych wytworów, które stanowią jego (jako np. źródło energii elektrycznej) „naturalne tło istnienia", choć tego faktu jednak zazwyczaj wcale *nie bierze się pod uwagę*. „Konfiguracji" tej nie da się ująć jednym aktem poznania, choć można mieć tyleż niejasne, co bezprzedmiotowe jej „poczucie". *Obecność całości* „zdobyczy" kultury materialnej przyjmuje się za bezdyskusyjną, choć ta bynajmniej oczywista nie jest.

Człowiek wytwarzający (to, co użyteczne) kieruje się jakąś „mądrością partykularną", czyli fachowością. Ponieważ jednak mamy do czynienia z celem partykularnym właśnie, zawsze pojawić się winno pytanie co do celu *ostatecznego*. Wytwory bywają coraz bardziej złożone, a z tej racji – tak bywa – podziwiane. Metafizyka ma na widoku cel ostateczny i zaczyna się od zdumienia (admiratio), choć jest to raczej naiwne „po co" (naukę inspirujące), niż bałwochwalcze „jakże wspaniałe" (nauce kładące kres). Analizowanie tego, co złożone (taki „cynizm") chroni przed bałwochwalczym uwielbieniem tego, co użyteczne.

Wartość dobrej książki jest problematyczna dla kogoś, kto nie zna języka, w którym ona została napisana. Nie jest niemożliwe, że skarby kultury tradycyjnej pójdą w zapomnienie dlatego tylko, że zabraknie tych, którzy mogliby je odczytać. Dla „konsumenta" wieku XXI *już teraz* bywają one de facto bezwartościowe, gdyż dla-niego-osobiście żadnej wartości (utylitarnej) nie przedstawiają.

W momencie, kiedy „klucz do rozumienia przeszłości" zniknie lub zastąpiony zostanie „kluczem hermeneutycznym" (bez sprawdzalnej wartości) przeszłość ta stanie się tak samo zagadkowa jak obecność telefonu na bezludnej wyspie. Bezcenna książka butwieje w bibliotece na długo przedtem zanim zakrzyknięto za Dawidem Hume'em: „w ogień z nią", gdyż jest „nieużyteczna". Zanim zapłoną stosy książek w nazistowskich Niemczech lub maoistowskich Chinach, książki te już umierają dla-nas.

Jest rzeczą poniekąd naturalną, a przynajmniej zwyczajną, że budując *własne* środowisko życia, dany człowiek usuwa zeń to, co wyda mu się niewygodne („nieużyteczne"). Uznając jedne rzeczy za bezdyskusyjnie wartościowe, innym on tego miana odmawia. Budując lub remontując własny dom usuwa zeń to, co razi jego poczucie estetyczne i wydaje się niepotrzebne. Obecnie (na progu XXI stulecia) za niepotrzebne uznano mnóstwo obiektów (np. książek), które przedtem uznawano za bezcenne. Nie bez znaczenia jest jednak ustalenie, czy to, co uznano za „niepotrzebne", może być z „domu naszego" usunięte tak, że nie zostaną naruszone jego *fundamenty*. Niefrasobliwe naruszenie konstrukcji ścian nośnych lub pogłębianie fundamentu „dla wygody" *chwili*, ostatecznie prowadzi do katastrofy (zniszczenia całej konstrukcji). Naruszenie fundamentów cywilizacji zachodnio-europejskiej stanowi zagrożenie życia tych, którzy w niej wzrośli.

Relatywizm dopuszcza swobodę dekonstrukcji, a zarazem sankcjonuje swobodę „przebudowywania" środowiska „naszego" życia (sankcjonuje nieingerencję w ten proces).

Budując dom *prywatny*, kierujemy się tyleż prywatnym systemem wartości: bez pretensji czasem do powszechnego uznania. Wszelako system wartości, usankcjonowany prawodawstwem *globalnym*, uznano już (za Kantem) za tyleż globalny system wartości.

Wielu sądzi, że struktura cywilizacji winna być na tyle elastyczna, a wzrost (growth) wyważony (sustainable), by nie naruszała naturalnych fundamentów, za które w dany razie poczytuje się zasoby naturalne. Może to być *do pewnego stopnia* słusznie, choć zasadniczym

problemem nie jest niszczenie natury w pospolitym tego słowa znaczeniu, ale niszczenie owoców rozumności i wolności *natury ludzkiej* – na niej bowiem przede wszystkim wpiera się cywilizcja. Natura ludzka jest definiowana przez rozumność i wolność, ale poniekąd też przez odniesienie do Celu Ostatecznego.

Odniesienie do celu partykularnego bywa stosunkowo proste. Odniesienie do celu uniwersalnego – niezwykle trudne. Dwie nauki nazwiemy mądrością uniwersalną: metafizykę i teologię. Różnią się on sposobem poznania Celu Ostatecznego: już to pozycji naturalnej (metafizyka), już to z pozycji nadnaturalnej (teologia). Metafizyka Arystotelesa konstatuje istnienie dwojakiego celu: celu immanentnego ludzkiej egzystencji oraz w stosunku do niej transcendentnego. Pytanie „po co" zawsze będzie polegać na *przekraczaniu aktualnego stanu immanencji ludzkiej*. Metafizyka (dowód na istnienie Boga) jest jej zamknięciem, a zarazem przygotowaniem do kontemplacji tego, co transcendentne w radykalnym (ostatecznym) tego słowa znaczeniu. Tym samym jest ona otwarta na teologię, a tę ostatnią sam Arystoteles nazywa „theologiką": niepoznawalną (jeszcze dla Greka wieku IV *przed* Chrystusem) mądrością samego Boga.

Uniwersalizm można uznać za przeżytek, choć globalizm będzie wówczas jego surogatem. „Krytyka" Kant miała być nauką najwyższą, ale stała – by tak rzec – anty-metafizyką z tej racji, że istnienie (poznawalność) tego, co transcendentne, wyklucza. Forma totalności musi być (w niej) bezwzględnie egzystencji ludzkiej *immanentna*.

Człowiek „globalny" jest miarą: dobra i zła, prawdy i fałszu. W starożytności Protagoras wystąpił z hasłem *naiwnego* relatywizmu: homo mensura. Arystoteles dowodzi, że jest to stanowisko nieracjonalne. Trudniej jednak *nam obecnie* przyjdzie wykazać irracjonalność tego nowożytnego „wyrafinowanego" relatywizmu. Jednostka nie jest prawem dla siebie, choć ludzkość jest jedynym źródłem prawa. Poza prawem stanowionym nie ma (być nie może) ani prawa naturalnego, ani prawa absolutnego. Istnienie obu da się wykazać w oparciu o Metafizykę Arystotelesa. Istnienie obu uznane zostało za „niepożądane" przez Kanta. W miejsce prostackiego: „rób, co ci się żywnie podoba", pojawia się dogmatyczne: „zrób wszystko, co w twej mocy, aby pozbyć się tego, co «zacofane», «nienowoczesne», «tradycyjne»".

Mam pełne prawo do budowania prywatnego środowiska, choć racja istnienia prywatnego systemu wartości wyda się krucha. Wszystko w danym razie zależy od definicji „prywatności". Dom jest prywatnym, o ile chroni przed intruzami. Każdy przedmiot ma w nim swe określone miejsce. Społeczeństwo („dom") otwarte z góry na to, co przychodzi doń z („materialnego") zewnętrz, musi ulec destrukcji. Społeczeństwo jest żywym, o ile jego immanencja jest ożywiana od wewnątrz przez pryncypium rozumności i wolności, a z zewnątrz: mocą Przyczyny transcendentnej (*nie*-materialnej). Bóg (tylko On) jest – jak pisze Augustyn – „bliższy nam niż my sami sobie". Tylko on może poruszyć nasz umysł i wolę nie niszcząc ich. Inna próba poruszenia woli jest (instytucjonalnym zazwyczaj) *przymusem*.

Przychodzimy na świat w domu ojczystym, a ten jest z tej racji jest dla na naturalnym (najbardziej prywatnym) środowiskiem życia. Prywatność ta jest definiowana przez rozumność i wolność. Sanktuarium życia to jednak pierwotnie ciało ludzkie, z zwłaszcza – ciało kobiece. Jego komercjalizacja równa się jego degradacji. „Kliniki" i „filmy" wnoszą wkład do PKB i tym samym są (jak by się mogło wydawać) „użyteczne". Któż jednak będzie konsumował to bogactwo? „Intruzi"?

Teologia i filozofia scholastyczna ugięła się pod ciosami „krytyki" Kanta. Powstała zaś „etyka", która miała się rozwijać od niech niezależnie. Rozwój ten pokazał się nieprzewidywalny. Doprowadził do relatywizmu.

Scheler twierdzi, że wartości afirmujemy w akcie intuicji (Anschauung). „Zafałszowanie" miałoby mieć miejsce wtedy, gdy intuicja ta nie dawałaby adekwatnego wglądu w pozycję danej wartości. W danym jednak razie zakłada się intuicję całości (Welt-Anschauung), w obrębie której umieścimy cząstkę owej „całości". Gdyby pryncypium naszego działania była Weltanschauung (adekwatna intuicja całości), dokonanie wyboru in concreto, więc też ustalenie pozycji na przykład „wolności" w relacji do „życia" nie przedstawiałoby żadnego problemu. Problem w tym, że ów system relacji, zwanych Weltanschuung powstaje *w wyniku* podejmowania działań in concreto, a *nie jest pryncypium* pojmowania tych działań.

Metafizyka i teologia odkrywa pryncypia i cel, ale żadna z nich z tej racji nie światopoglądem (Weltanschauung). Niezależnie od tego, jak dalece chcielibyśmy rozciągnąć partykularną intuicję (jej zakres), nigdy nie stanie się ona „intuicją całości" realnie istniejącej. Intuicja jest substytutem nauki, a nie jej cząstką. Powszechność (ogólność) nauki jest powszechnością działania przyczyn, które ona bada (Arystoteles, Awicenna), nie zaś wynikiem ekstensji tego, co naprzód intuicyjnie poznano. Metafizyka i teologia wychodzi od zasad. Zasady wszelako tylko *potencjalnie* zawierają w sobie całość wiedzy. Uniwersalnej intuicji (np. wolności) po prostu nie ma. Wartość uniwersalną może mieć tylko (jej) *definicja*.

Na takowej jednak nieuprawionej ekstensji oparta jest „etyka" kantowska. Tzw. „wola powszechna" jest prawodawcza. Jest źródłem prawa stanowionego. *Jedynego* prawa. Wszystkie podmioty prawa moralnego spełniają akt jego uznania jedocześnie. „Jednomyślność" ta stanowiłaby o naszym człowieczeństwie *tylko w chwili obecnej*. Ponieważ jednak słowa wypowiadane przez kogokolwiek są odczytywane lub słyszane (wiernie lub opacznie) *w czasie późniejszym*, ta „jednomyślność" wydaje się nieuchwytna.

„Chwila obecna" – ze swej natury – wyklucza „chwile minione". Jest trudna do definiowania, choć Bergson sądził, że może być przedmiotem intuicji. Można ją (jako punkt) przedstawić na wykresie ruchu oraz domniemywać, że ruch witalny człowieka dałby się opisać podobnie. Życie ludzkie też (może) dałoby się opisać na „układzie współrzędnych".

Nauka (Michelson, Morley, Einstein) falsyfikuje pojęcie realnego układu odniesienia, choć tym samym nie daje pozytywnej wiedzy na temat, czym mógłby być ruch witalny człowieka na przykład. „Układ współrzędnych" możemy chyba ująć jednym aktem intuicji, a potem domniemywać, że partykularne cząstki ruchu jakoś się w tamtym pomieszczą. Otóż ludzkie myśli na pewno w tych schemacie się nie mieszczą.

Scheler atakuje Kantowski formalizm etyczny, a choć Kant nie mówi nic explicite o tym, co Scheler określał potem mianem wartości, przepisuje on de facto wartościom ogólną formę a priori. Nie mówi on o ich hierarchii, ale mówi o Reich der Zwecke. „Celami" są podmioty i przedmioty wspominanego powyżej aktu „jednomyślnej" afirmacji całości, która de facto musi poprzedzać każdą etykę (włączając w to „materiale Wertethik" Schelera). Reich natomiast to system globalny, powyżej wspominany.

Niedorzecznym wydaje się przypuszczenie, że „moje własne miejsce na ziemi" ustalić mogę (powinienem) umieszczając intuicję „mojości" we wszechobecnej intuicji całości. Media co prawda narzucają nam Weltanschauung, tzn. „obraz rzeczywistości" na tyle

nachalnie, że potem wyobraźnia nasza wykrawa w tym obrazie nader skromny wycinek dla tego, co prywatne. Człowieka jednak definiuje intelekt, na nie wyobraźnia. Ustalenie racji tego, co „prywatne" do tego, co uniwersalne, wydaje się konieczne.

Racja istnienia „globalizmu poznawczego" jest następująca. Tzw. przez Kanta imperatyw *hipotetyczny* sprawnego działania z powodzeniem wystarczałby nam do skonstruowania zdania typu: „jeśli chcesz osiągnąć zysk, winieneś podjąć racjonalne działania w tym kierunku". Działanie „sprawne", to mniej niż działanie godziwe. „Jeżeli" imperatywu hipotetycznego sprawnego działania wyraża warunek, którego spełnienie dawałoby pożądany *skutek* „praktyczny". Owo „jeżeli" nie gwarantuje nam stuprocentowej pewności „sukcesu": choćby z tej racji, że inni ludzie mogą kierować się imperatywem hipotetycznym sprawnego działania w postaci np. takiej oto: „jeżeli chcesz dorobić się pieniędzy, winieneś bezwzględnie oszukiwać tych, którzy stają twemu celowi na przeszkodzie". Nawet gwoli zagwarantowania sprawnego działania gospodarczego potrzeba czegoś więcej.

Kant wobec tego wykreśla każdy poprzednik okresu warunkowego, czyli każde zdanie zaczynające się od jakiegokolwiek „Jeżeli". Zostaje nagie „powinieneś", które jest formą a priori imperatywu *kategorycznego*. Owo „Jeżeli" zawiera w sobie szereg okoliczności materialnych, które nie mogą – jak się wydaje – gwarantować „pełni człowieczeństwa"). „Imperatyw" je wykreśla.

Imperatyw kategoryczny miał być powszechnie zobowiązujący, lecz de facto bywał raczej powszechną formą przymusu. Człowiek jest istotą wolną, bo rozumną, a owo „jeśli" stanowi tkankę ludzkiego rozumowania, poprzedza no bowiem każdą z przesłanek sylogizmu, wskutek czego we wniosku mamy twierdzenie, które jest nie tyle „przekonaniem", co *pewnikiem*. Samo „jeżeli" w istocie stanowi o godności życia ludzkiego.

Tomasz z Akwinu (za Arystotelesem) odróżnia dwa typy sylogizmów: sylogizm dowodzący nauki oraz sylogizm działania. Sylogizm nauki wychodzi od zasad, a w naukach szczegółowych są nimi definicje. W nauce naczelnej (metafizyce) są nimi zasady, które same w ogóle tworzenie jakichkolwiek definicji dopiero umożliwią. Dla sylogizmu działania pryncypium jest wniosek sylogizmu dowodzącego nauki naczelnej. „Istnieje Bóg": źródło *wszelkiej* doskonałości.

Przedmiotem metafizyki jest byt. Przedmiotem teologii jest Byt (Najwyższy). Bytu w ogóle zdefiniować w się nie da, ale sam on (to pryncypium) pozwala na utworzenie każdej definicji realnej.

Każde stwierdzenie może być problematyczne dopóty, dopóki między podmiot i orzecznik (np. w zdaniu: *A jest C*) nie „wsunie się" terminu u średniego, który wobec tego z owego („prywatnego") domniemania uczynni *pewny wniosek nauki*. Termin średni pojawi się bowiem w obu przesłankach sylogizmu.

Dotyczy to, jak powiedziano – sylogizmu nauki, choć nie tylko jego. W sylogizmie *działania* mamy sytuację podobną (choć kwestia pewności jest bardziej złożona). *Wnioskiem* w nim *jest imperatyw* działania in concreto. Mamy tu konieczność warunkową; konieczność celu. W wypadku zwykłych działań „praktycznych" sprawa wydaje się jasna. Wszak po to, aby zbudować np. most trzeba odwołać się do zasad (wytrzymałości materiałów), których w tym wypadku dostarczy nauka teoretyczna (fizyka). Analogicznie rzecz przedstawia się w wypadku „budowaniu życia"; w sylogizmie działania w etyce. Tu również odwołujemy się do zasad, choć nie do „zasad wytrzymałości materiałów". Przesłanka większa jest wzięta z nauki

naczelnej. Imperatyw działania *jest wnioskiem* sylogizmu etyki, a przesłanką tegoż sylogizmu u jest najważniejszy wniosek nauki naczelnej metafizyki (lub teologii). Etyka czerpie od nich obu, a bez nich jest niczym. Ostatecznym i najważniejszym wnioskiem metafizyki jest ten oto: „istnieje Przyczyna Najwyższa poza światem, która jest źródłem i celem wszelkiego istnienia". Tenże wniosek wzięty jako przesłanka sylogizmu działania brzmi: „istnieje *dla ciebie* szczęście w Bogu: Przyczynie Najwyższej, a to niezależnie, jak dalece wypadło ci się uwikłać w ludzką immanencję".

Arystoteles mówi, jak powstaje całość zwana sylogizmem; jak rozumuje *każdy* człowiek; jak rozumować *winien* każdy; nie wyłączając zdeklarowanego fenomenalisty.

„Intuicją" niewłaściwie tak zwaną jest zdolność ujmowania terminu średniego sylogizmu. Ciągłość linii życia jest zagwarantowana przez istnienie takowej *„intuicji"* (anchinoia; eustochia) *w całości podporządkowanej* tworzeniu sylogizmów. Poszczególne kroki na drodze do celu przybierają tylko *wartości dyskretne (nieciągłe)*: inaczej niż na wykresie, na którym mamy ciągły („płynny") rozkład wartości. O płynności wartości w systemie Arystotelesa wcale mowy być nie może, a w systemie fenomenologii płynność ta wydaje się nieuchronną konsekwencją założeń.

Dla Kanta istnieje ludzkość określona przez formę imperatywu kategorycznego, wszelako jego agnostycyzm wyklucza uznanie pomiotu człowieczeństwa (osób), które to człowieczeństwo by *w naturze* by podtrzymywały. Świadomość jest bytem autonomicznym, a nic do jej istnienia jej nie potrzeba (nulla re indiget ad existendum, jak mówi Husserl). Nie jest jej potrzebna ani natura, ani jej Stwórca, ani realne substancje zwane osobami.

Bóg jest Stwórcą (czego wedle „zasad" kantyzmu „udowodnić się nie da"), a tym samym jest on Celem Ostatecznym naszego życia. Dokładniej: jest przyczyną celu, który możemy *i powinniśmy* poza tym światem „ludzkim" osiągnąć. Przyczyną szczęścia.

III

„Wspólne założenie wszystkich nowożytnych teorii etycznych brzmi, iż wartości w ogóle, a wartości moralne w szczególności są tylko subiektywnymi zjawiskami w świadomości ludzkiej – i że niezależenie od niej w ogóle nie istnieją ani nie mają żadnego sensu. Wartości są to tylko cienie naszych pragnień i uczuć. «Dobre jest to, co pożądane, złe to, do czego czuje się wstręt». Bez świadomości ludzkiej, która pożąda i czuje, rzeczywistość byłaby bytem i procesem obojętnym wobec wartości".[1] Scheler nazywa to (inkryminowaną przez siebie) „subiektywizacją wartości". Wszystkie wartości są – dla subiektywisty – względne i subiektywne, a zmieniają się razem z jednostkami, pożądaniami, rasami, ludami etc.[2] Zdaniem Schelera, winny one być obiektywne. Rzeczywistość dobra ludzkiego winna być niezmienna, choć *wewnątrz świadomości* – czego Scheler nie chce przyjąć do wiadomości – *zmienną być ona musi.* Pokaże się to jasno, gdy sięgniemy *do źródeł*.

[1] Max Scheler, Resentyment a moralność, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1977, Rozdz. V Resentyment i inne przesunięcia wartości w moralności nowożytnej, 2. Subiektywizacja wartości, s. 174 nn.

[2] Max Scheler, Resentyment, s. 178.

Kolektywna świadomość ludzkości jest u Awicenny wynikiem połączenia intelektu jednostek z transcendentalnym Dawcą Form; Intelektem Czynnym (Aql al-Fa'al.; Wahib al-Suwar – kosmiczną inteligencją pochodzącą na drodze emanacji od Boga – Bytu Najwyższego. Dawca Form dokonuje iluminacji, czyli pełni rolę gwaranta przedmiotowości („sensu") poznania.

Awicenna twierdzi, że udowodnienie istnienia Boga (w sensie Arystotelesowskim) jest niemożliwe, a istnienie Bytu Najwyższego jest dla jego następców – w nowożytności – (w najlepszym razie) „postulatem" jedynie. Naturę „postulatu" określano dowolnie. Bóg na pewno (według Arystotelesa) istnieje, nawet gdyby – w danej chwili – brakło osobistego co do tego faktu przekonania. Idzie bowiem o przyszłość, a nie o „chwilę obecną". „Ideałom", żadnej realnej treści (a zwłaszcza bycia osobą) przypisać nie podobna. Ta „rzeczywistość obiektywna" (Descartes'a) czy też transcendentalna (Kanta) ma jakieś bytowanie, znane na Zachodzie od czasów Jan Dunsa Szkota, choć rzeczywistością w zwykłym tego słowa znaczeniu na pewno nie jest. Obok (ponad) bytowaniem myślnym i faktycznym mamy owo „obiektywne": o niedookreślonym charakterze, dopuszczającym dookreślenie *dowolne*. Ponieważ nie jest ono ani bytowaniem faktycznym, ani myślnym – nie wiadomo dokładnie, czym ono właściwie jest – a może być wszystkim. W owym spectrum „wszystkiego" z powodzeniem daje się pomieścić czysty kantyzm i marksizm zarówno. Wszak za wartość najwyższą można uznać to, co „ogólnoludzkie" („boga").

Stanowisko samego Szkota odnośnie do Boga jest stanowiskiem teologa zasadniczo wiernego tradycji, ale i tak w jego filozofii pojawia się sławetna „różnica formalna" przedmiotów intelektu i woli Boga. „Wartości najwyższe" obu formalnie identyczne nie są, wobec czego nie wiadomo dokładnie, czym są one *realnie.* John Locke zachowuje pojęcie „rzeczywistości obiektywnej" (Descartes'a) i pojęcie esencji realnej, choć stoi na stanowisku subiektywizmu właśnie, jako że „idea Boga" jest „konstruowana" *w umyśle ludzkim*.

„Duchowe dziedzictwo Europy", jest dość pojemne, by pomieścić się w nim mogła zarówno duchowość zwana teistyczną, jak i to „intelektualnie wyrafinowana" duchowość *a*-teistyczna. Ogół tych tzw. wartości można by nazwać „bogiem" lub jakkolwiek inaczej – nie ma to żadnego znaczenia, gdyż przyjęcie, że Bogu przysługuje bytowanie obiektywne (że jest on Najwyższą Wartością *w rozumieniu fenomenologii*, czyli „Formalnością"; „Ideałem") *przeczy stanowisku* religii, która uznaje, że jest on Bytem *Sprawczym*. Modernizm – nie licząc się z tą sprzecznością – usiłował pomieścić „religię w obrębie samego rozumu", jak to zalecał Kant (tak ją jemu podporządkować). Nie jest jednak pewne, że filozofia Kanta jest filozofią jako taką, a nie *filozofią jakąś*. W istocie jest ona mutacją awerroizmu, a słusznych racji po temu, aby uznać a priori wyższość zracjonalizowanego islamu nad „ortodoksyjnym" chrześcijaństwem nie widać.

W umyśle rzecznika emanacjonizmu „stworzenie" polegać będzie na „oderwaniu się" „cząstki dobra" do Dobra samego. Wedle zaś tego, co mówią Augustyn i Grzegorz, „oderwanie się" takowe (np. deizmu) pociągałoby za sobą anihilację tego, co pochodne. Stwarzanie polega na nieustannym udzielaniu istnienia. Bóg jest nieustannie obecny w stworzeniu, a to niezależenie do tego, czy sobie tego ktokolwiek życzy, czy też – nie.

Husserl zalecał przeprowadzenie fenomenologicznej epoché i „wzięcie w nawias" przekonania co do istnienia Boga-Stwórcy. W zredukowanej tak świadomości zostanie tylko idea „słabego Boga", na pewno zaś nie pomieści się w niej pojęcie sprawiedliwego sędziego

ludzkich czynów. Jest On Stwórcą wszystkiego: nie tylko w przeszłości i przyszłości, ale aktualnie. „Wszystkiego" włącznie z aktami woli, które nas do niego efektywnie kierują.[3]

Jan Duns Szkot wzdragał się przed „greckim naturalizmem". Istotnie, przyjęcie *teologii* Szkota to *doraźna* korekta paradygmatu Awicenny. Teologia Szkota nie różni się jednak wyraźnie od jego metafizyki, a wpływ tej ostatniej na fenomenologię wydaje się dowiedziony. Odwoływanie się do religii nie jest bynajmniej przypadkowym elementem anty-subiektywizmu Schelera. *Po to*, aby uchylić subiektywizm, Scheler przyjmuje obiektywizm religii. Pojawia się pojęcie wartości *specyficznie* (bo „filozoficznie") chrześcijańskich. Mają *określoną funkcję filozoficzną*; są potrzebne po to, aby legitymizować „istnienie obiektywne" i uchronić teorię wartości od subiektywizmu. „Filozoficzne oświecenie" jest (według niego) tylko zbyt prostacką antytezą subiektywizmu. Filozofia Oświecenia wieku XVIII posunęła się – według Schelera – najdalej w zastępowaniu (pożądanego) obiektywizmu (wulgarną) ogólnością.[4]

Scheler bynajmniej jednak nie odrzuca *idei Oświecenia* „Objawienie" jest – według Schelera – „konstytutywnym sposobem poznania" *w ogóle*. „Objawienie" to nie różni się de facto od *Oświecenia jako takiego,* wobec czego o *nad*-naturalnym Objawieniem wcale być nie może:

> W systemie aksjologii obiektywnej pojęcie „objawienia" – niezależnie od sensu i znaczenia jakie przepisują my religie pozytywne – oznacza najpierw tyle tylko, że istoty o silniejszych zadatkach poznawczych lub większej wrażliwości uczuciowej mogą przekazywać przedmiotowe prawdy wiary i wartości ludziom innej grupy, którym do poznania ich brak pierwotnie organu. Ci ostatni muszą wówczas „wierzyć", w to, co tamci „widzą". *W tym sensie formalnym „objawienie" jest podstawowym pojęciem teorii poznania i zasadniczym pojęciem wszelakiej prawdziwej kultury ludzkiej*. Narzuca się ono z bezwzględną koniecznością, ilekroć o społecznym podziale poznania prawdy i poznania wartości decydować ma znajomość rzeczy i oparta na niej kompetencja […].[5]

Instrumentalne traktowanie chrześcijaństwa żadnego pożytku samemu chrześcijaństwu najpewniej nie przyniesie. Naiwnie tylko można się cieszyć z tego, że „coś wspólnego" z „przekonaniami religijnymi" znaleźć można w pismach uznanego filozofa. Wszelako cena takiego „uznania" jest bardzo wysoka. Stawką tą jest uznanie lub odrzucenie kreacjonizmu. Wartość Najwyższa (jeżeli jest wartością w sensie wskazanym przez fenomenologów) nie może być Stwórcza. Prowadzi to do wywrócenia całej religii, gdyż wszyscy wierzący –

---

[3] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 67 n. 7. Hinc est quod dicitur Isaiae 26-12, *omnia opera nostra operatus es in nobis, domine*; et Ioan. 15-5, *sine me nihil potestis facere,* et Philip. 2-13, *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate*. Et hac ratione frequenter in Scripturis naturae effectus operationi divinae attribuuntur, quia ipse est qui operatur in omni operante per naturam vel per voluntatem: sicut illud Iob 10-10 *nonne sicut lac mulsisti me, et sicut caseum me coagulasti*; Contra Gentiles, lib. 3 cap. 88 n. 7. Hinc est quod dicitur Prov. 21-1: *cor regis in manu domini, et quocumque voluerit inclinabit illud.* Contra Gentiles, lib. 3 cap. 89 n. 1.; cap. 148 n. 4.; lib. 4 cap. 41 n. 12.

[4] Max Scheler, Resentyment a moralność, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1977, Rozdz. V Resentyment i inne przesunięcia wartości w moralności nowożytnej, 2. Subiektywizacja wartości, s. 179.

[5] Max Scheler, Resentyment, s. 178.

zdaniem Tomasza – przez Boga rozumieją „Tego, od Kogo zależy *zupełnie całe ich* życie". Bóg, który nie jest Stwórcą, nie może być aktualnie obecny w życiu chrześcijanina, a tzw. uznanie Jego „obecności" będzie polegać tylko na usilnym wmawianiu sobie, że jest on istotnie obecny. Taka ma być siła „świadomości religijnej modernizmu", choć w istocie jest to wyraz duchowej prostracji.

Wartości chrześcijańskie powinny być przez filozofię *bronione*, nie zaś przez nią *wykorzystywane*. Filozofia to jakby diakonia prawdy. Justyn Męczennik nazywa chrześcijaństwo prawdziwą filozofią, a choć dosłownie tego dziś nie przyjmiemy, to rozumiemy, że „umiłowanie mądrości" (filo-sophia) *w ogóle*; umiłowanie Mądrości *Boga* jest jego istotą. Umiłowanie mądrości (filozofia) to jej *pożądanie*; ta mądrość jest bowiem czymś-dla-mnie pożądanym właśnie. Tymczasem we właściwym tego słowa znaczeniu, miłość to pragnienie dobra *dla kogoś* (a nie: dla-mnie). „Chrystus jest mądrością Boga". Filozof, jeżeli jest wierzącym – jako taki – chce siebie-dla-Boga; chce takiego wobec Niego *poddania*.

Chrześcijańskim, w oczywistym tego słowa znaczeniu, jest to, co przynależy do Chrystusa (tej Osoby). Natomiast *doskonale* chrześcijańskim jest to, co jest Jemu całkowicie *podległe*. Ceną zaś odrzucenia tej zależności jest przyjęcie innej: „wartości ogólnoludzkich". Według Hegla, jarzmo niewoli ludzkiej jest drogą do tego, co nazywa on (z sobie tylko znanych powodów) „wolnością".

> […] musimy należeć do Jezusa Chrystusa i Jemu służyć, nie tylko jako słudzy lub najemnicy, lecz jako niewolnicy z miłości, którzy oddają się Mu i poświęcają z wielkiej a serdecznej miłości, by Mu służyć jako niewolnicy dla samego zaszczytu, że do Niego należą. Przed Chrztem św. byliśmy niewolnikami szatana. Chrzest św. uczynił nas niewolnikami Jezusa Chrystusa (zob. Rz 6,22). Chrześcijanie zatem są koniecznie: albo niewolnikami szatana, albo niewolnikami Jezusa Chrystusa.[6]

Wartości chrześcijańskie to po prostu Wartości Chrystusowe: wartości takiego nas wobec Niego *poddania.*

Należy sprecyzować, czy też zdefiniować pojęcie wartości najwyższej w świetle *klasycznej* teologii i metafizyki – jej służebnicy. Otóż według Tomasza, Bóg jest „wartością" w tym tylko sensie, że jest *Dobrem Najwyższym,* które jest sprawcze, tzn. stwarza rzeczy wolnym aktem woli zgodnie z zamysłem stwórczym poczętym w swym intelekcie. Z tego zaś wynika, że ani Wartością Najwyższą, ani wartością w ogóle *w rozumieniu fenomenologii* Bóg wcale być nie może.

W myśl *tradycyjnej* metafizyki, wartości *muszą być sprawcze.* Sprawczość jest aktem woli poprzedzonym przez akt intelektu: aktem wolnym i rozumnym zarazem. Te dwie czynności intelektu i woli koniecznie trzeba odróżnić. Dotyczy to Boga, ale też ograniczonej

---

[6] Św. Ludwik, Traktat. Apostoł z dumą określa się jako servus *Christi* – sługa Chrystusa (Rz 1,1; Ga 1,10; Flp 1,1; Tt 1,1). W Piśmie Świętym chrześcijanie niejednokrotnie nazywani są servi *Christi* – sługami *Chrystusowymi* (1 Kor 7,22; 2 Tym 2,24). Wyraz zaś *sługa* – servus w starożytności nie oznaczał nic innego, jak niewolnika, bo wtedy nie było jeszcze sług w dzisiejszym rozumieniu, a panów obsługiwali tylko niewolnicy lub wyzwoleni. Katechizm Soboru Trydenckiego, nie chcąc pozostawić najmniejszej wątpliwości, że jesteśmy niewolnikami Jezusa Chrystusa, posługuje się wyrazem wykluczającym wszelką dwuznaczność i nazywa nas *manci*pia *Christi – niewolnikami* Jezusa *Chrystusa.*

możliwości „stwarzania dobra" dostępnej człowiekowi. Nie stwarza on niczego w sensie ontycznym, ale raczej stwarza-dla-siebie drogi powrotu do Źródła własnego istnienia. Akty tego „stwarzania" nazwiemy „wyborem wartości". Wartości muszą być sprawcze, a wcale nie mogą być „obiektywne" w rozumieniu Awicenny i w rozumieniu fenomenologii. Anty-subiektywizm, który jest jedynie werbalną deklaracją obiektywizmu (jest deklarowany tzn. nie uzasadniony racjonalnie) wcale subiektywizmu nie uchyla; przeciwnie; daje mu raczej do ręki narzędzie działania tym skuteczniejsze, o ile pokazuje, że bardziej *logiczną konsekwencją* awicenianizmu jest subiektywizm właśnie, a nie obiektywizm.

Za jedno z najdonioślejszych dokonań Tomasza uważa się odróżnienie filozofii i teologii. Przedmiotem teologii jest Bóg; przedmiotem metafizyki Bóg *być nie może*, gdyż zwracamy się (chcąc udowodnić Jego istnienie) nie do Niego samego (byłoby to błędne koło), ani nawet nie do tego, co Zeń (rzekomo) „emanuje", ale do „tego-co-Nim-nie-jest: do natury po to, aby upewnić się co do tego, czego pewności wcale wprzód nie mamy lub czego pewność w nas podkopano. Zwracamy się do natury jako istoty rozumne (nie: „czujące") w pełnym tego słowa znaczeniu, a nie znaleźć „śladów" Jego obecności na naturze wówczas nie możemy.

„Zwracanie się ku naturze" może mieć co prawda charakter ambiwalentny. *Pożądanie* przedmiotów materialnych nas ewidentnie degraduje. Wszelako metafizyka jest pożądaniem *mądrości*, a więc poniekąd „obcości" tych rzeczy. Rzeczy mogą być „przygodne", a więc potencjalnie przynajmniej – wieść na manowce. Wszelako *konfiguracja* rzeczy (przedmiot metafizyki) przygodną wcale nie jest. W samym sercu natury znajdujemy to, co konieczne obok tego, co przygodne (Summa Theol., I, 84, a. 1 ad 3), to zaś jest przesłanką do udowodnienia konieczności istnienia Boga. Nie jest on bytem koniecznym w tym sensie, by „dobro pochodziło Odeń z konieczności" (Awicenna), ale w tym sensie, że z konieczności pochodzi Odeń ład stworzenia, a świata, który byłby chaosem, Bóg stworzyć by nie mógł. Jeżeli zaś ktoś (wzorem XIV-wiecznych nominalistów) upierałby się, że mógłby to uczynić, majuskuła w jego imieniu byłaby zgoła niestosowna.

IV

Spośród kilku ludzi obserwujących to samo na przykład drzewo, jeden dokona oceny taksonomicznej, inny – oceny wartości opałowej lub materiałowej, inny – oceny estetycznej, inny zaś przejdzie obok niego całkiem obojętnie. Obojętność *wydaje się* najmniej wartościowym sposobem patrzenia. Nikt wszelako z tych, którzy widzą, a nie tylko na nie patrzą (anschauen) nie będzie przeczył, że zawsze patrzymy na *to samo drzewo* – istniejące niezależnie do tego, czy i jak na nie patrzymy. Gdyby było inaczej – nigdy na nie spojrzeć nie moglibyśmy od nowa; popatrzeć na nie „lepiej". Problem wartości to problem poniekąd takowej „doskonałości patrzenia".

Patrzymy na tę samą rzecz, choć niejednakowo uważnie; niejednakowo trafnie potrafimy ją też potem nazwać. Wszystkie te ujęcia pozostają w jakimś stosunku do tego, czym wartość jest istotnie, choć *pierwotnie* wartość ta może wydać się dyskusyjna. Natomiast *wynikiem* dyskusji z poglądami tych, którzy w kwestii wartości wypowiadali się w sposób różny, ba, niekiedy diametralnie odmienny, jest definicja. Definicja – zdaniem

Arystotelesa – jest skrótem rozumowania. Definicja drzewa przyjdzie „nam" – patrzącym, na drzewo realne – w danym razie stosunkowo łatwo, natomiast definicja „sposobu patrzenia" – nierównie trudniej.

W dobie dominacji postmodernizmu, Arystotelesowska koncepcja definicji (a zatem i dialogu, i rozumowania) spotkać się może ze zdecydowanym sprzeciwem. Przyjmuje się bowiem, „zasadę nieprzekładalności języków" filozoficznych: tzn. niemożliwość ich wymierzenia wedle jednej miary. Przyjrzyjmy się bliżej owej „zasadzie".

Przede wszystkim, nikt – włączając w to zdeklarowanych postmodernistów – *konsekwentnie* takiej zasady nigdy nie przestrzegał, gdyż przestrzeganie jej dla istoty *myślącej* jest tak samo niemożliwe jak latanie o własnych siłach dla czworonoga. Porozumiewamy się z kimś, kto myśli własne przyobleka *we własne* słowa, a komunikacja z nim bynajmniej nie polega na ujednoliceniu języka, ani też narzuceniu języka własnego – innym. Nie można wymagać abnegacji a priori i rezygnacji z tego, co własne, choć trzeba wymagać praktycznej ekstensji tego, co „własne" – w celu rozumienia, które nie jest (z istoty swej) „ani moje ani twoje", choć jednym i drugim w końcu *stać się może*. Język jest *narzędziem*, które możemy teoretycznie przynajmniej – kształtować ad hoc: wedle wymogów konstruktywnego dialogu filozoficznego. W dialogach Platona pojawiają się osoby o określonych i często diametralnie różnych od Platońskich poglądach. Platon najwyraźniej nie uważał, by jedyną (lub bodaj zasadniczą) ich „winą" było to, że nie posługiwali się jego własnym językiem, ale „oddawał głos im" *samym*. Dialog nie jest „mocną wypowiedzią" wykrzyczaną w twarz oponenta (media przyzwyczają nas obecnie do takiej infantylnej emocjonalności), ale raczej ryzykiem wypowiedzi myśli własnych wobec kogoś, w stosunku do kogo tylko żywimy nadzieję, że wypowiedzi naszej nie przeinaczy, ale trzeźwo i rozumnie ją weźmie pod uwagę (to, że często wcale nie ma rozumnych racji po temu, aby takową nadzieję żywić, jest sprawą osobną).

Trzymając się kurczowo omawianej „zasady" skazywalibyśmy się od razu na sui generis solipsyzm. Kantysta mógłby się porozumieć z Kantystą jedynie; Heideggerysta – z Heideggerystą, etc. Natomiast wcale nie widać, jak ktoś mógłby *zostać* Kantystą, Heideggerystą, etc., a stać się nim wszak musiał, bo nikt tej „wiedzy" ze sobą na świat nie przyniósł. Powstaje ona na drodze dyskusji: nauczyciel z poglądów werbalnie „nieswoich" wyprowadza pojęcia filozoficzne (Heideggera, Kanta, etc.). „Wiedza" ta wcale nie jest wrodzona, chyba że za „narodziny świadomości" poczytamy wyłanianie się z Wahali mroków pod-świadomości danego systemu myśli. Mitologia nauki legitymizować nie może.

Zasada „nieprzekładalności" nie jest tak dalece nowoczesna, jak to się na pierwszy rzut oka wydaje. Przyjmuje się, że dwie rzeczy stanowią o wartości filozofii „czyjeś": intuicja wyjściowa (spełniana, jako się rzekło, privatissime) i logiczna spójność systemu. Nietzsche bywał chwalony za to pierwsze; Hegel – za to drugie.

Jest to paradygmat utworzony *w średniowieczu* przez Jana Dunsa Szkota. Powstał on w-opozycji-do tych krytykowanych przez Szkota. Nie widać zaś słusznych racji po temu, by szktotystyczny paradygmat nauki był prawdziwym i prawdziwym być musiał, skoro uzasadnienie jego opiera się raczej na tym, co Szkot poczytuje za teologię, a nie na argumentach rozumu naturalnego.

Wciąż powstaje szereg prac o tytułach (lub treści) wyrażonych słowami: „O … (egzystencji, poznaniu, historii …) *w filozofii* … Heideggera, Kanta, etc.". Ujęcie tematu winno być kompetentne, choć – z drugiej strony – sam tytuł i jego ujęcie winien skłaniać

czytelnika do uznania tego ujęcia za *wartość większą od innych*, gdyż czytając daną książkę musi on zrezygnować z czytania wielu innych; musi dokonać takiej „dyskryminacji": z tego bodaj tylko powodu, że kilku czynności na raz spełnić nie może. Wartości poszczególnych systemów wymierzamy wedle jakiegoś wzorca, wcale nie immanentnego żadnemu z nich.

Obiektywną wartość poglądów przyjmuje się de facto zawsze, jakkolwiek nie zawsze wartość ta jest deklarowana jako uniwersalna: wyjątkiem jest oczywiście („uniwersalna" rzekomo) „zasada nieprzekładalności". Uznanie bywa mierzone ilością cytowań danej pracy, a w ten sposób ewidentnie poglądy między sobą porównujemy. Bywa też mierzona ilością odwiedzin stron internetowych lub ilością sprzedanych egzemplarzy danej książki: Heideggera, Kanta, etc. Tak *praktycznie* bywa mierzona wartość danego sytemu i tak też bywa ona oceniana. Rzecz tylko w tym, czy wartość *w ogóle* zrównamy z użytecznością (Bentham, Mill), czy też pokusimy się o jej bardziej uniwersalne ujęcie.

Miarą wagi i wartości bywa czas. Poglądy modne rychło stają się niemodne – dlatego tylko, że naprzód były *tylko modne*. Patrząc zaś na stulecia, które upłynęły od czasu powstania wielkich (jak domniemamy) dzieł, widzimy ich trwałość – lepiej ewidentnie niż ci, którzy poza horyzont lat kilku nigdy myśli swej nie wznoszą. „Zasadę nieprzekładalności" mamy w oryginale Szkotowym, choć tylko w żywej dyskusji na temat analogii bytu (z Henrykiem z Gandawy), czy też realnego złożenia bytu stworzonego z istoty i istnienia (Tomasza z Akwinu). Szkot stał się wszak – podobno – „mistrzem czasów obecnych".

Filozofia postmodernizmu bywa nazywana filozofią końca filozofii, choć winna być raczej nazwana filozofią końca *pewnej* filozofii. Od czasów publikacji Medytacji Descartes'a do czasu wydania Medytacji Husserla (takiego do tego „oryginału" „komentarza") minęło trzysta bez mała lat. Jest to – w perspektywie 26 wieków historii filozofii – okres krótki. Warto sięgać do źródeł, jeśli chcemy znaleźć nowy początek: być może w tym miejscu, gdzie zerwano wątek myśli klasycznej.

Filozofia – według Arystotelesa – jest nauką najbardziej ogólną,[7] stąd też (paradoksalnie) nie ma – biorąc rzecz od strony Analityk Wtórych – filozofii Arystotelesa jako takiej. Jest tylko filozofia *w ujęciu* Arystotelesa: tak jak nasze „drzewo", które zawsze było drzewem, niezależnie od tego, jak uważnie na nie patrzeliśmy. Filozofia, którą zajmował się Arystoteles, jest nauką *o rzeczach*, a nie „poglądach". Podobnie jak nie ma praw „wymyślonych" przez Newtona tylko dlatego, że ten był ich *odkrywcą*, tak też nie ma „systemu Arystotelesa", który by był rzeczywistością autonomiczną – od natury niezależną.

Przy przyjęciu „zasady nieprzekładalności" (Quine) mielibyśmy tylko „fachowców od" Heideggera, Kanta, etc., natomiast *nie mielibyśmy w ogóle filozofów*, którzy byliby w stanie te dwa np. systemy ze sobą *krytycznie* porównać. Filozofia „nowoczesna" w ten sposób byłaby skazana na posługiwanie się nowomową zrozumiałą dla „znawców" tej lub innej filozofii, natomiast hermetycznie zamkniętą na dyskusję z innymi stanowiskami. Skutkiem tego musiałaby być komercjalizacja prawdy i filozofii. Jeżeli nie uznaje się, że

[7] Metaph., I, c. 2.

[982α][20] ὑπολήψεις τοιαύτας καὶ τοσαύτας ἔχομεν περὶ τῆς σοφίας καὶ τῶν σοφῶν: τούτων δὲ τὸ μὲν πάντα ἐπίστασθαι τῷ μάλιστα ἔχοντι τὴν καθόλου ἐπιστήμην ἀναγκαῖον ὑπάρχειν （οὗτος γὰρ οἶδέ πως πάντα τὰ ὑποκείμενα, σχεδὸν δὲ καὶ χαλεπώτατα ταῦτα γνωρίζειν τοῖς ἀνθρώποις, τὰ μάλιστα [25] καθόλου （πορρωτάτω γὰρ τῶν αἰσθήσεών ἐστιν）

celem filozofii jest *bezinteresowne* poszukiwanie prawdy poza poszczególnymi jej ujęciami, „interesowność" będzie definiensem nowoczesności. Filozofią taką zajmowali by się ludzie ze snobizmu tylko, nie mając wcale na widoku przekonywania innych racjonalnymi argumentami, które językiem tylko *się posługują*, nigdy zaś go nie uznają za rzeczywistość autonomiczną. Trudno przypuścić, by zasadniczą wartością sytemu na przykład Kanta (jeśli takowa istnieje) było stworzenie „nowych możliwości" – dla tych, którzy się nią będą zajmować.

W nauce chodzi o możliwość stworzenia definicji realnych: poza-językowych w tym sensie, że wyprowadzonych w konfiguracji *zupełnie różnych* od siebie języków. Gdyby ona (ta możliwość) nie istniała, filozofia musiałaby się stać ostateczne „wiedzą ezoteryczną" – skazaną na naturalną śmierć. Tymczasem chcemy mieć wiedzę o wartości (większej lub mniejszej) poszczególnych systemów myśli *w relacji* do wykończonego systemu myśli. Doskonałość tego systemu jest wprost proporcjonalna do zakresu i siły racjonalnej perswazji – odnośnie do ujęć „nie-naszych".[8] Definiując tę wartość przyjmujemy możliwość definiowania w ogóle.

Credo „racjonalisty" brzmi: „Jeżeli miałbym wybrać między świadectwem zmysłów i wiedzą, którą zdobyłem, wybrałbym to drugie". Rzecznik zaś tzw. zdrowego rozsądku powie: „Niektóre idee są tak głupie, że tylko intelektualiści mogą w nie uwierzyć" (Orwell); lub: „Nie ma niczego tak absurdalnego, by filozofowie tego już nie powiedzieli" (Cicero).[9] „Teorie" są – rzekomo – bezużyteczne, gdyż obracają się wokół problemów wydumanych; tylko teoretycy tracą czas na zajmowanie się bezużytecznymi abstrakcjami.

Abstrakcja *totalna*, o której mówi Krąpiec, *jest* stratą czasu. Abstrakcja jako metoda nauki jest to sposób *racjonalnego wykorzystania* czasu. *Może się zdarzyć*, że ktoś się tak intensywnie skupi na pracy intelektualnej, że straci z oczu *jakieś fakty*. Nie może jednak (nie powinno) stać się to *regułą*, wedle osławionego Heglowskiego „tym gorzej dla faktów" – jeśli przeczą one „teorii".

> W dwojaki sposób można abstrahować, czyli odrywać: pierwsze na sposób łączenia i odłączania [tj. wydawania sądu], np. gdy myślimy, że coś nie jest w czymś, lub że jest od tego oddzielone. Drugie, na sposób prostego i bezwzględnego ujmowania, np. gdy myślimy o jednym, nie zajmując się drugim. Jest więc w błędzie ta myśl, która według pierwszego

[8] Metaph., III, c. 1.

[995α] [24]ἀνάγκη πρὸς τὴν ἐπιζητουμένην ἐπιστήμην ἐπελθεῖν ἡμᾶς [25] πρῶτον περὶ ὧν ἀπορῆσαιδεῖ πρῶτον: ταῦτα δ᾽ ἐστὶν ὅσα τε περὶ αὐτῶν ἄλλως ὑπειλήφασί τινες, κἂν εἴ τι χωρὶς τούτων τυγχάνει παρεωραμένον. ἔστι δὲ τοῖς εὐπορῆσαι βουλομένοις προῦργου τὸ διαπορῆσαι καλῶς: ἡ γὰρ ὕστερον εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων ἐστί, λύειν δ᾽ οὐκ [30] ἔστιν ἀγνοοῦντας τὸν δεσμόν, ἀλλ᾽ ἡ τῆς διανοίας ἀπορία δηλοῖ τοῦτο περὶ τοῦ πράγματος: ᾗ γὰρ ἀπορεῖ, ταύτῃ παραπλήσιον πέπονθε τοῖς δεδεμένοις: ἀδύνατον γὰρ ἀμφοτέρως προελθεῖν εἰς τὸ πρόσθεν. διὸ δεῖ τὰς δυσχερείας τεθεωρηκέναι πάσας πρότερον, τούτων τε χάριν καὶ διὰ τὸ τοὺς [35] ζητοῦντας ἄνευ τοῦ διαπορῆσαι πρῶτον ὁμοίους εἶναι τοῖς ποῖ δεῖ βαδίζειν ἀγνοοῦσι, καὶ πρὸς τούτοις οὐδ᾽ εἴ ποτε τὸ ζητούμενον εὕρηκεν ἢ μὴ γιγνώσκειν: [995β] [1] τὸ γὰρ τέλος τούτῳ μὲν οὐ δῆλον τῷ δὲ προηπορηκότι δῆλον. ἔτι δὲ βέλτιον ἀνάγκη ἔχειν πρὸς τὸ κρῖναι τὸν ὥσπερ ἀντιδίκων καὶ τῶν ἀμφισβητούντων λόγων ἀκηκοότα πάντων.

[9] De Divinatione II, c. 119. Sed nescio quo modo nihil tam absurde dici potest quod non dicatur ab aliquo philosophorum.

> sposobu abstrakcji odrywa od rzeczy to, co od niej faktycznie, rzeczowo (secundum rem) nie jest oderwane. Nie jest zaś w błędzie ta myśl, która według drugiego sposobu abstrakcji odrywa od rzeczy to, co od niej nie jest faktycznie, rzeczowo oderwane. […] to, co należy do istoty gatunku którejkolwiek z rzeczy materialnych […] można ujmować z pominięciem pierwiastków jednostkowych (principia individualia), które nie wchodzą w istotę gatunku; a to właśnie znaczy: odrywać powszechnik od poszczegółu lub formę myślową od wyobrażeń: mianowicie [ujmować] myślą naturę gatunku nie bacząc na pierwiastki jednostkowe, które są przedstawione przez wyobrażenia. A zatem powiedzenie: „myśl poznająca rzecz inaczej, niż się ma, jest w błędzie", jest prawdziwe, jeśli wyraz „inaczej" odnosi się do rzeczy poznawanej przez myśl. Bowiem wtedy myśl jest w błędzie, gdy o danej rzeczy myśli, że ona istnieje inaczej, niż faktycznie jest. I dlatego myśl byłaby w błędzie, gdyby odrywała gatunek kamienia od materii w ten sposób, jak to uczynił Platon, mianowicie myśląc, że ów gatunek nie istnieje w materii. Natomiast to powiedzenie nie jest prawdziwe, jeśli wyraz „inaczej" weźmiemy od strony myślącego. Albowiem nie ma żadnego błędu w tym, że sposób myślącego w myśleniu jest inny niż sposób rzeczy w istnieniu, ponieważ przedmiot poznawany przez myśl jest [niematerialnie, a nie na sposób rzeczy materialnej].[10]

Dialog i rozumowanie jest drogą, a droga bez celu jest bezdrożem. Celem jest definicja. W dialogu usiłujemy pogodzić to, co (skądinąd) pogodzić jest trudno: akceptację wspólnej płaszczyzny wypowiedzi (bez prób zakrzyczenia czy kompromitowania adwersarza) oraz gotowość (wzorem Platońskiego Fileba) do korekty własnego stanowiska, zawsze wszelako z myślą *o celu* korekty, nie zaś o „korygowaniu" – wzorem Lessinga – bez końca. Chodzić zawsze winno o prawdę, która nie jest – jak pisze Augustyn: „ani moja ani twoja". Nie jest niczyją prywatną własnością. Ona po prostu jest.

V. Istnienie dla działania i doskonałości

To, co najcenniejsze, jest tym samym zapewne najtrudniejsze do nazwania, a – z drugiej strony – nazwanie tego, co unikatowe w oryginalny sposób, zawsze uczynić może to tak *pospolitym*, tak jak pospolitą bywa moda wyrażania się oryginalnie.

Kochać – zdaniem Arystotelesa i Tomasza – jest to „chcieć dobra dla jakiejś osoby"; dobra o charakterze *definitywnie określonym* – dla osoby *wybranej spośród innych*. Tymczasem wedle Marcela i Levinasa, miłość to raczej bycie-dla niż działanie-dla. Descartes utożsamił de facto bycie (istotą myślącą) z jej atrybutem (myśleniem właśnie), a stanowisko powyższe jest tego konsekwencją.

Podobno nie można być w pełni, jeżeli nie jest to bycie dla innych: w relacji (availability; *disponibilité*). Prawdziwa egzystencja polegałaby na dawaniu innym siebie, a nie tego, co posiadane. Ewidentnie mieć można – nie przymierzając – ospę wszelako o

[10] Św. Tomasz z Akwinu Suma teologiczna Tom 7. Człowiek Część druga 1. 85-102. Przełożył i objaśnieniami zaopatrzył o. Pius Bełch, O.P. (I, 85, 1, ad 1)
Dostęp 2026-10-09
https://www.zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/

„ideach" *domniemywa się*, że czymś jakościowo od „ospy" być muszą – nawet jeżeli są od niej *bardziej toksyczne*. Otóż idee raczej *są* (w tym paradygmacie), niż są-posiadane.

Idea disponibilité jest osadzona w paradygmacie Heglowskim. Sartre kontrastuje (za Heglem właśnie) bycie w sobie **(***en-soi***)** i bycie dla **(***pour-soi***)** To pierwsze jest trwałe i niezmienne (czym egzystencja być nie powinna) i pozbawione samoświadomości (tą egzystencja koniecznie być musi).

Ludzie – tak bywa – żyją „nieautentycznie" – w sferze bycia w sobie: w złej zatem wierze (*mauvaise foi*), cokolwiek miałaby „wiara" oznaczać. Życie autentyczne (wedle Marcela) jest duchową egzystencją dla innych. Tej raczej się „doświadcza" niż się ją „mierzy".

Za wyznacznik „egzystencji autentycznej" przyjęte bywa obecnie tzw. bycie-dla. Nie określono jednak *sposobu poznawania* egzystencji: inaczej jak intuicyjnie. Zupełnie „nieintuicyjnie" sens „bycia-dla" jest definiowalny przez relację istnienia bytu stworzonego do Istnienia Samoistnego (Stwórcy). Perspektywa *tego* spełnienia (bycia-dla) jest jednak odległa. Fakt ten nie kompromituje nadziei osiągnięcia pełni, ale dezawuuje przykrawanie jej przedmiotu do zbyt pospolitych obiektów.

W ramach reakcji antykartezjańskiej przyjmowano, że „abstrakcyjne" poznanie dobra miałoby mniejszą wartość niż „egzystencjalnie zaangażowane" poznanie dobra konkretnego. Ważniejszym (w bezpośredniej opozycji Kierkegaarda do „racjonalizmu" Hegla) miałoby być poznanie, czym jest coś dla-mnie, od poznania, czym-coś-jest-w-sobie (an sich).

Filozofia praktyczna podaje uniwersalnie ważne przesłanki, z których możemy wyprowadzić potem rzetelne działanie in concreto, które można by nawet nazwać „egzystencjalnie zaangażowanym" – bardziej niż tamto „poznanie konkretów". Poznanie zmysłowe (poznanie konkretów) nie daje nam dość wyraźnych wskazówek, jak wyjść poza „orientację egotyczną" fenomenologii, a orientacja tak wydaje się przekreślać uniwersalną ważność zasad. Rzetelnie poszukiwane dobro, nie jest zasadniczo dobrem dla-mnie (tylko) po prostu dlatego, że być winno dobrem-dla-każdego. W praktyce egzystencjalizm prowadzi do subiektywizmu.

Egzystencjalizm cieszył się niemałą popularnością, być może dlatego, że zawsze (słusznie skądinąd) „wiedzę książkową" ceniono mniej od wiedzy „życiowej", choć dziwnym sposobem przyjęto, że można by napisać książkę, która byłaby „mniej-książkową" niż wszystkie inne. Bycie i Nicość Sartre'a to zupełnie pedantyczne wywody fenomenologiczne (Bocheński). Każda książka, po to, aby dojść do większej liczby czytelników, musi wyrażać się w kategoriach ogólnych (o tyle „nie-swoich" samego autora, że antycypujących sposób jej odbioru). W tym sensie książka o „filozofii życia" jest i być musi przynajmniej tak samo „abstrakcyjna" jak każda inna. Rzecz tylko w tym, by (na co zwraca uwagę Krąpiec) zamiast rzetelnej abstrakcji powszechnika nie zadowalać się tzw. abstrakcją totalną: tworzeniem „idej filozoficznych" – tylko na granicy rozumności.

Za wyznacznik wartości „życiowej" danego systemu filozoficznego przyjąć byśmy mogli możliwość jego zastosowania (jako autentycznej mądrości) do konkretów życia. Otóż w wypadku egzystencjalizmu możliwości tej po prostu brak. Nie ma w niej bowiem rzetelnych ogółów, które moglibyśmy (dzięki ich abstrakcyjnej ogólności właśnie) odnieść wysiłkiem woli i intelektu praktycznego do sytuacji konkretnych. W tym sensie „filozofia życia" jest filozofią zupełnie nieżyciową: dlatego właśnie, że punktem jej wyjścia jest

uogólnienie, czyli skonstruowanie modelu i kompleksu „idej filozoficznych" zupełnie dowolnie: z próżną nadzieją, że owa „odkrywcza" konstrukcja w zetknięciu z „rzeczywistością" pokaże się czymś bodaj tylko efektownym. „Zastosowanie" wymaga ujęcia pryncypium, którym jest definicja realna (człowieczeństwa i dobra mu przysługującego jako jego właściwość) – w terminach neutralnych i „egzystencjalnie niezaangażowanych" po to, aby „egzystencjalnie zaangażowanie" w ogóle *potem* umożliwić. Życie w świecie obiektów danych „w cielesnej samo-obecności" (Husserl) jest egzystencją zdegradowaną. W cielesnej bowiem samo-obecności są nam dosłownie dane przedmioty dotyku, a w sensie analogicznym: przedmioty wyobraźni; „idee"; czyli uogólnienia właśnie.

Egzystencja takowa mogłaby być *nieco* podobna do egzystencji zwierzęcej, dlatego też sam Husserl pisze (w Badaniach i Ideach) expressis verbis o „świadomości zwierzęcej". Powszechna obecnie czułostkowość w stosunku do zwierząt może wyrastać z tego właśnie „nowoczesnego" stanowiska.

„Zbratanie" ze zwierzętami nie jest dla człowieka możliwe. Mamy jednak istotnie pewną „ewolucję" myśli w tym kierunku zapoczątkowaną przez ideę transformizmu gatunków Darwina i Spencera. „Ewolucja" ta jest *ewolucją idei człowieczeństwa*, a ma nadto ewidentnie kierunek przeciwny temu wskazanemu przez Darwina. Rozum wszak powinien in plus wyróżniać człowieka, a tymczasem coraz częściej mówi się obecnie o „trans-humanizmie" i o końcu epoki antropocenu, po której rozum chyba zaniknie.

Pragnienie bycia zwierzęciem nie jest dla człowieka ziszczalne, a samo jest o tyle amoralne, o ile sprzeczne jest z naturą. Tak samo nienaturalnym (tak samo destruktywnym) byłoby – powiedzmy – dla psa pragnienie stania się koniem. Zwierzę takich pragnień żywić nie może, gdyż zabezpiecza je od nich (od takich idej) instynkt zwierzęcy. Człowiek nie posługuje się instynktem w sposób doskonały, dlatego, że „instynkt" ów to *u niego* to tzw. (przez scholastyków) rozum szczegółowy.

U dzieci „instynkt" działa jeszcze dość poprawnie, ale w miarę, jak człowiek dochodzi do używania rozumu lub w miarę, jak do jego używania koniecznie już dojść powinien, rola jego słabnie. Podejmuje bowiem ewidentnie szereg działań auto-destruktywnych, czego żadne zwierzę nie czyni. Rozum szczegółowy (ratio particularis) – ta władza – winien (w dorosłym życiu) partycypować w umyśle abstrahującym (ratio universalis). Bez tej partycypacji może ona „wytwarzać" idee nie tylko destruktywne, ale i absurdalne.

Człowiek posiada zdolność liczenia liczb „dużych", a na niej opiera się matematyka. Zwierzę też wszelako zapewne ma podobną nieco zdolność – choć w ograniczonym dla danego gatunku zakresie (dla ptaka na przykład dwa jajka w gnieździe to ewidentnie mniej niż trzy). Taka zdolność pozwoli zatem na skonstruowanie bodaj namiastki równania: 1 + 1 = 2. Natomiast po to, aby skonstruować równanie 1+ 1 = 56 (2014), potrzeba dominacji rozumu szczegółowego: *zdegradowanej* władzy poznawczej. Wytwarza ona „idee" tyleż nowatorskie, co destruktywne i absurdalne. Żadna przyczyna nie może wytworzyć więcej bytu niż sama posiada (nie może dokonać autokreacji). Otóż „dwoje rodzi specyficzną dwoistość", a *niczego innego rodzić nie może*.

Tęsknota za „*czystą* emocjonalnością zwierząt" jest dla umysłu zdominowanego przez rozum szczegółowy tyleż dojmująca, co nieziszczalna. Naturalissimum bowiem człowieka to (wbrew Heideggerowi) wcale nie uczucia, ale rozum. Chcieć się go pozbyć jest niemożliwością, gdyż człowiek może położyć kres swej własnej egzystencji, nie może jednak

sprawić, by stał się on czymś innym: podczłowiekiem, albo nadczłowiekiem; nie może też sprawić, by fakt jego istnienia w przeszłości uległ zmianie (fakt ten jest absolutnie niezmienny). Jeśli człowiek miałby podjąć działania sprzeczne z naturą (rozumną), byłyby one niemoralne, a „niemoralne" wydaje się być specjalnie ludzką kategorią dla ogólnego: nienaturalne, nieziszczalne. Ceną, jaką płacimy za żywienie „serca dla zwierząt" jest fetyszyzacja rozumu szczegółowego (ratio particularis). Wytwarza on idee tyle nowe, co szokujące; tyleż nowe, co szkodliwe. Można by przypuszczać, że im bardziej będą one szokujące, im bardziej apelować będą do uczuć wywołując tym samym silne wrażenia i tym pewniej będą one (uważane za) „twórcze".

Przyjmuje się, że poznanie, czym-coś-jest-dla-mnie jest o tyle cenniejsze od suchego i abstrakcyjnego poznania *natury* rzeczy, że to ostatnie zostawia nas (podobno) obojętnymi na treść tego, co poznajemy. Można po części uznać słuszność tego stwierdzenia. Nie można jednak powiedzieć, że „obojętność" owa *musiałaby* być tym samym czymś nagannym.

Zastanówmy się, czy istotnie „obojętność" czymś złym *być musi*: naprzód biorąc za przedmiot „rzeczywistość ludzką", czyli kulturę, w jakiej żyjemy.

1. Reklama (z punktu widzenia producenta) ma za zadanie wywołać w potencjalnym jej odbiorcy na poły mechanicznie pragnienie nabycia (posiadania) danego przedmiotu. „Procent" ewidentnie nie chce „zmysłu krytycznego", a właściwie obecności osądzającego *obiektywnie* daną wartość intelektu. Chce go poniekąd „przymusić" do podjęcia jakichś działań. Jest to instrumentalizacja działań „odbiorcy" tych treści. Obojętność na daną wartość oceni on *z subiektywnego* punktu widzenia za naganną.

2. W przestrzeni zwanej medialną pojawiają się informacje, „wywołujące falę oburzenia", a metafora ta wydaje się dobrze wskazywać na *mechanizm* procesu. prawdopodobnie zgodnie z intencją tych, którzy go wyprodukowali. Rozum szczegółowy (ratio particularis) stoi na przeszkodzie trzeźwej ocenie zdarzeń. Jeżeli ktoś mnie popchnie, prawie mechanicznie przemieszczę się w danym kierunku: po to, aby nie stracić równowagi i nie upaść. Emocje działają właśnie w ten sposób: popychają nas do spełnienia (lub zaniechania) działań, czego sami (bez „pomocy" bodźca) wcale byśmy nie uczynili. Głęboka nieufność do rozumu każe odwoływać się do emocji nawet tym, którzy przyjmują tradycyjny model człowieczeństwa. Rzecznicy „postępu społecznego" (emotywizacji społeczeństwa) narzucają w ten sposób innym nie tylko swe absurdalne poglądy, ale nadto (co gorsza) wpajają im tę nieufność do rozumu (misologia), której obawiał się już Platon. Słuchacz – jeśli byłby dość samodzielny i „egzystencjalnie niezaangażowany"– sam potrafiłby wyciągnąć trafne wnioski: bez „oburzenia", choć nie bez ironii. Człowiek jest wszak naprzód „zwierzęciem abstrahującym" (Arystoteles), zanim stanie „zwierzęciem czującym" (Heidegger). Wobec krzywdy innych obojętnie przejść nie wolno. Wobec *ostatecznej* skuteczności działania krzywdzicieli, *trzeba być obojętnym*, choćby po to, aby przekonać pokrzywdzonych, że moc zła jest ograniczona przez opatrznościowe rządy Boga nad światem, a to samo już wszak rodzi ulgę w cierpieniu.

3. Obojętność sui generis cechuje nadto nasz stosunek do sztuki. Człowiek, który szedłby do muzeum lub na salę koncertową, „aby się wzruszać" zapewne się nie wzruszy wcale. Tym, co porusza nasz rozum szczegółowy w kierunku partycypacji w działaniu rozumu abstrahującego jest na przykład *nieoczekiwany* zwrot narracji muzycznej w V Koncercie Brandenburskim lub w ostatnich taktach Spem in Alium Tallisa. Potężne wrażenie

wywołać mogą pierwsze – ubogie w środki wyrazu tony Nokturnu c-moll Chopina, *dlatego że są ubogie* lub zwrot kaskady dysonansów do prostej i jakże polskiej kolędy w Scherzu h-moll. Nieoceniona i niedoceniona niestety jest przede wszystkim muzyka *religijna* renesansu. Usłyszeć piękno muzyki Shepparda, Tallisa, Palestriny mogą ci, którzy zobojętnieli na nachalność „muzyki" doby współczesnej. „Wzruszenia" wcale sami nie pragniemy: nie manipulujemy emocjami. Ktoś zaś nas przez nie pociąga do Siebie. Uczucia, które się rodzą się z silnego impulsu woli – w muzyce religijnej – (z pragnienia dobra w ogólności) są nierównie silniejsze niż te tworzące się pod wpływem mechanicznych bodźców. Takim dziełem jest na przykład Miserere Allegriego. Jan Paweł II mówiąc o powołaniu artysty odwołał się do biblijnej przypowieści o Łazarzu, którego rany lizały psy. Silne emocje wszak ranią, sztuka winna być „oczyszczeniem".

4. Tak samo „obojętności" szukamy w kontakcie pięknem przyrody. Nie pragniemy zmienić nic patrząc np. na urokliwy krajobraz górski. Dlatego właśnie *potem* mamy moc, by zmienić „w naszym świecie" tak wiele.

5. Obojętność ta jest namiastką prawdziwego szczęścia. Sam Arystoteles twierdzi, że być nim winna intelektualna kontemplacja Dobra Najwyższego; *nagroda* za działanie i „nieobojętność", która wobec tego działaniem praktycznym wcale być nie może. Działanie jest tu tylko *środkiem* do osiągnięcia celu.

6. Fakty „medialne" tak samo jak fakty zupełnie zwyczajne (śmierć, choroba, prywacja w ogóle) dotykają nas niekiedy tak boleśnie, że sam nasz w stosunku do nich dystans wydaje się być pożądany. Chorobliwym zaś jest uznanie ich za pożądane jako „sytuacji granicznych", w których (rzekomo) wychodzi na jaw nasz prawdziwy charakter (Jaspers). Oderwanie się od nich – taka wobec nich obojętność – jest roztropnością, oderwanie zaś innych od tego cierpienia jest uczynkiem miłosierdzia.

Jak powiedziano, „nieufność" w stosunku do poznania abstrakcyjnego może być o tyle uzasadniana, o ile samo ono byłoby celem w sobie. Tymczasem poznanie natury ludzkiej in abstracto (taka o niej wiedza), jak również poznanie in abstracto natury tego, czym chcielibyśmy te osobę ubogacić, jest pryncypium tego daru, jakim jest miłość autentyczna: przeciwieństwo „*egzystencji* autentycznej". Etyka bez nauki o naturze (poznawanej abstrakcyjnie) obejść się nie może. Doświadczenie zaś uczy, że największe zbrodnie (destrukcja postaw etycznych) rodzą się z przyjęcia idei transformizmu w natury w ogóle, a transhumanizmu natury ludzkiej w szczególności.

Wszelako ani nauka o naturze, ani etyka nie jest nauką najwyższą. Nauką najwyższą jest (w aspekcie naturalnym) dopiero metafizyka. Bazując na poznaniu abstrakcyjnym, dokonuje ona nad treściami wyabstrahowanymi osądu; iudicium to jest właściwa metoda. Chodzi tu metafizykę Arystotelesa i Tomasza, nie zaś metafizykę Jan Dunsa Szkota (wraz z jej „fenomenologicznym" dziedzictwem). Tzw. scientia quidditativa (wiedza istotowa Szkota) w ogóle nie może pretendować do miana summy mądrości. Otwiera zaś na rozcież wrota heglowskiego „abstrakcjonizmu" (Krąpiec), potem już konsekwentnie kontestowanego przez egzystencjalistów.

Niepoważnym jest przekonanie, że tzw. tomizm egzystencjalny jest tak „egzystencjalnym" właśnie i że antidotum na heglizm („esencjonalizm") poszukiwać winniśmy w czymś podobnym do egzystencjalizmu. Negacja negacji prawdy wcale prawdą

być nie musi. „Galeria boskich wizerunków" Hegla (dzieje filozofii po Descartesie) to raczej spirala nonsensu. Idzie o to, aby się z niej *wywikłać*.

Przedmiotem metafizyki jest to, co dotyczy *istnienia* rzeczy w ogóle (quocumque modo).[11]. Nie mamy (co przyjmował Szkot) i mieć nie możemy intuicji istnienia, gdyż w danym razie stracilibyśmy z oczu istotny sens *prawdziwego* istnienia.

W tym kontekście ustalić możemy klasyczny sens bycia-dla. Bycie-dla jest (to określnie winne być) naturą celowości. Ręka jest dla ciała, płuco – dla serca, ciało – dla człowieka. Człowiek zaś jest-dla-Boga.[12]

> wszystkie stworzenia tworzą jeden wszechświat, tak jak części tworzą całość. Otóż gdy silimy się ustalić cel danej całości i jej części, odkrywamy, [po] pierwsze, że *poszczególne części istnieją dla swoich czynności* tak jak oko dla patrzenia; [po] drugie, że *część poślednia istnieje dla szlachetnej* tak, jak istnieje zmysł dla myśli a płuca dla serca; [po] trzecie, że *wszystkie części istnieją dla doskonałości całości*, tak jak materia dla formy, jako że części są jakby materią całości. *Wreszcie cały człowiek istnieje dla jakiegoś celu zewnętrznego, np. aby rozkoszował się Bogiem*. Podobnie jest i z częściami wszechświata: pierwsze, *każde stworzenie istnieje dla swojego własnego działania i doskonałości; drugie, stworzenia poślednie istnieją dla szlachetnych; tak to niższe od człowieka stworzenia istnieją dla człowieka; trzecie, poszczególne stworzenia istnieją dla doskonałości całego wszechświata. I wreszcie cały wszechświat ze swymi poszczególnymi częściami jest skierowany ku Bogu jako ku celowi*, gdyż każde z nich przez jakoweś naśladowanie przedstawia dobroć Bożą dla chwały Boga; przy czym stworzenia rozumne mają ponadto w szczególniejszy sposób Boga za cel, mogąc Go dosięgnąć swoim działaniem: poznaniem i miłowaniem. Jak więc z tego widać, dobroć Boża jest celem wszystkich rzeczy cielesnych.[13]

---

[11] Summa Theologiae I, q. 44 a. 2 c. [...] Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium.

[12] Summa Theologiae I, q. 65 a. 2 c. […] ex omnibus creaturis constituitur totum universum sicut totum ex partibus. Si autem alicuius totius et partium eius velimus finem assignare, inveniemus primo quidem, quod singulae partes sunt propter suos actus; sicut oculus ad videndum. Secundo vero, quod pars ignobilior est propter nobiliorem; sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor. Tertio vero, omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam, partes enim sunt quasi materia totius. Ulterius autem, totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi, unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem, creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores sicut creaturae quae sunt infra hominem, sunt propter hominem. Ulterius autem, singulae creaturae sunt propter perfectionem totius universi. Ulterius autem, totum universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem, inquantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei, quamvis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando. Et sic patet quod divina bonitas est finis omnium corporalium.

[13] Summa Theologiae I, q. 65 a. 2 c.
https://www.zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/

„Leksykalne" trudności „nazywania" istnienia porusza Gilson w Bycie i Istocie. Nie mamy słów-kluczy, mamy jednak pryncypia (naukę o naturze; physica), a na bazie ich meta-physica dokonuje osądu co do tak poznanych natur.[14] Istnienie poznajemy bynajmniej nie „obok" poznania istoty rzeczy. Jedno i drugie jest ściśle ze sobą splecione.[15] Każda bowiem z tych tak abstrakcyjnie poznanych natur z konieczności nastawiona na partycypację w swym akcie istnienia.[16] Nie tyle nagie istnienie (nagie a więc i jednostkowe), co raczej *uniwersalny fakt* partycypacji w istnieniu jest przedmiotem metafizyki. Ono jest czymś-dla-tej-rzeczy właśnie, a co zatem idzie, czymś-dla-kogo-innego *wcale być nie może*. Istnienie-dla-kogoś jest niemożliwością. Działanie-dla-kogoś jest moralnym obowiązkiem.

Metafizyka traktuje o celu przyrodzonym każdego człowieka. „Przyrodzone" zarazem określimy mianem „stworzone". Deizm kazałby pojmować „akt stwórczy" jako sui generis „oddalenie" od Boga. Otóż separatum esse („oddalenie") jest sposobem istnienia stworzeń wobec Stwórcy, nie zaś sposobem Jego działania, ani też *sposobem istnienia* Stwórcy wobec-stworzeń (mamy tu bowiem relację asymetryczną). Bóg wszak po coś stworzył człowieka: w takim do Siebie wobec tego odniesieniu. Istota rozumna (jak pisze Tomasz-*teolog*) oryginalnie zawsze musiała być stworzona wraz z pryncypium powrotu do Stwórcy. To pryncypium nazywamy łaską. O niej filozofia (jako filozofia) nie powie nic. Powie zaś o niej niezwykle wiele, o ile sama stanie się *służebnicą teologii*.

To samo, co budziłoby może wątpliwość w filozofii dotyczy teologii. Tomasz stawia expressis verbis pytanie, czy jest ona nauką praktyczną, czy też teoretyczną. Oczywiście musi być *również* nauką praktyczną, gdyż nikt sana mente nie będzie przypuszczał, że teolog nie powinien zajmować się Przykazaniami, a List św. Jakuba ostrzega nas, byśmy „nie byli tylko słuchaczami oszukującymi samych siebie". Rzecz jednak w tym, czy jest ona *wyłącznie* lub bodaj tylko *zasadniczo* nauką *praktyczną*. Na to pytanie Tomasz odpowiada negatywnie.

Teologia (ta nauka; ta wiedza) jest partycypacją w wiedzy samego Boga. Możliwość jej istnienia antycypował już Arystoteles, jakkolwiek nie mógł mieć żadnego pojęcia o konkretnym kształcie scholastyki. W świetle Objawienia wyraźnie już wiemy, że „Maria lepszą cząstkę wybrała" gdyż kontemplacja *w ogóle* jest lepsza do działania. Nie kończy się on wraz z tym życiem, natomiast działanie musi się z nim kończyć.

Trudno co prawda *wyobrazić* sobie, na czym polegać by mogła doskonała kontemplacja Dobra najwyższego, w której „koniec" nie byłby zarazem unicestwieniem. Kres byłby „zatopieniem w Bogu", gdyby Bóg był neoplatońską jednią, a naturą Jego byłaby otchłań niepoznawalności. Rzetelna jednak teologia opiera się na Objawieniu, którego

[14] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 c. 1.

[15] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 2 ad 9.

[16] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 2 c. [...] Cum autem omnes creaturae imitentur ipsam essentiam quantum ad esse, non tamen omnes quantum ad vivere: nec iterum illa quae imitantur ipsam quantum ad esse, eodem modo esse participant, cum quaedam aliis nobilius esse possideant: et ex hoc efficitur alius respectus essentiae divinae ad ea quae habent tantum esse et ad ea quae habent esse et vivere, et similiter ad ea quae diversimode esse habent [...]; lib. 2 d. 37 q. 1 a. 2 c.; Summa Theologiae I, q. 44 a. 1 c.; De substantiis separatis, cap. 8 c.; Super Io., pr. 1

zasadniczą częścią jest Pismo św., w którym czytamy: „w Nim było życie". Pytanie zatem: „czym jest szczęście", możemy przeformułować do postaci: „czym jest pełnia życia".

Rzeczy w ogóle (na przykład ziemia, metale, etc.) żywymi być nie muszą. Rozważane *w sobie* – jak pisze Tomasz – być nie muszą życiem. Są zaś życiem, o ile rozważamy je jako istniejące w Słowie (w Bogu), a to dlatego, że pojmowanie intelektualne Boga jest jego życiem i istnieniem; istnieją one w Słowie na sposób duchowy jak w Bożej mądrości.[17]

Jeżeli stawialibyśmy znak równości między życiem a prze-życiem, „dojście do kresu" byłoby niewątpliwie czyimś nużącym. Kierując się „zasadą" variatio delectat, wartości kontemplacji nie dostrzeżemy wcale. Arystoteles stwierdza jednak (w Etyce Nikomachejskiej), że dla człowieka życiem jest myśleć i chcieć o wiele bardziej niż „czuć" („przeżywać"). Życie (w pospolitym tego słowa znaczeniu) składa się z szeregu ulotnych może wrażeń, choć pełnia (o którą pytamy) polegałaby na tym raczej, by to co ulotne „ocalić od zapomnienia". Każde drgnienie ludzkiego serca i każde poruszenie bodaj tylko liści na wietrze jest połączone z ukojeniem, o ile zdołamy je „ocalić". „W Nim jest i było życie", gdyż wszystko, co wartościowe (w przeżyciu nawet również) jest wartościowym, o ile jest drogą ku Pełni.

Widzimy na przykład blask słońca na wodzie i to budzi nasz zachwyt, natomiast patrzenie w samo słońce nasz wzrok męczy (lub niszczy). Tę metaforę światła znajdziemy w Politei Platona i II księdze Metafizyki Arystotelesa. Simonides doradzał „humanistyczny" umiar; Arystoteles (za Platonem) doradza *umiar cnót* na drodze do Celu „Nadludzkiego".

Według Heraklita, wartości sytości nie znajdziemy bez poczucia (naprzód) głodu; spełnienia – bez poczucia tęsknoty, etc. „Logos" Heraklita jest światu immanentny. Pospolite wyobrażenia co do pełni życia są tyleż pospolitym ujęciem tej myśli.

Na granicy wyobraźni i rozumu szczegółowego (ratio particularis) pojawia się niejasna antycypacja Pełni daleka od formalnej wiedzy o Niej, gdyż nagie poczucie prywacji uczynić nie może formy (doskonałości) „bardziej formalną": na drodze „kontrastu". Nikt nie pragnie zła jako zła, choć bywa, że pragnie on odmiany; urozmaicenia. W nieskończoność trwać ono jednak w tej postaci nie może. Trwać w nieskończoność musi *substrat* „przeżycia": nawet kosztem przeżycia samego. „Za progiem" będziemy mieli na zawsze dobro lub zło *definitywnie oddzielone*.

---

[17] Super Io., cap. 1 l. 2 […] [91] Augustinus autem aliter legit, sic punctando: *quod factum est*, distingue, *in ipso vita erat*. Res enim dupliciter considerari possunt, secundum scilicet quod sunt in seipsis et secundum quod sunt in verbo. Si considerentur secundum quod sunt in seipsis, sic non omnes res sunt vita nec etiam viventes, sed aliquae carent vita, aliquae vivunt. Sicut facta est terra, facta sunt etiam et metalla, quae nec vita sunt, nec vivunt; facta sunt animalia, facti sunt homines, quae secundum quod sunt in seipsis, non sunt vita, sed vivunt solum. Si vero considerentur secundum quod sunt in verbo, non solum sunt viventes, sed etiam vita. Nam rationes in sapientia Dei spiritualiter existentes, quibus res factae sunt ab ipso verbo, sunt vita: sicut arca facta per artificem in se quidem nec vivit nec vita est, ratio vero arcae, quae praecessit in mente artificis, vivit quodammodo, inquantum habet esse intelligibile in mente artificis, non tamen est vita, quia per ipsum intelligere artificis non est in sua essentia, neque suum esse. In Deo autem suum intelligere est sua vita et sua essentia: et ideo quicquid est in Deo, non solum vivit sed est ipsa vita, quia quicquid est in Deo, est sua essentia. Unde creatura in Deo est creatrix essentia. Si ergo considerentur res secundum quod in verbo sunt, vita sunt.

Ostateczny sens bycia-dla jest rozświetlany przez teologię (opartą na Objawieniu), a nie przez „mistykę" – prywatną (lub filozofię prze-życia). Celem naszego życia jest bycie-dla-Boga, co zresztą sugeruje już Platon (a nawet Platoński Sokrates). Najwięksi spośród filozofów stanęli „na progu tajemnicy": nie mogąc go przekroczyć, czując jednak ku temu tęsknotę.

Pożądanie dobra-dla-siebie nie jest miłością sensu stricto. Miłością jest raczej pożądanie dobra-dla-kogoś. Jeżeli zaś – w co wątpić niepodobna – jesteśmy *jakimś* dobrem, a być winniśmy być dobrem jak największym, to pragnienie bycia-„dobrym"-dla-Boga (pragnienie osobistej doskonałości jako naszego dla Niego daru) jest zupełnie racjonalne i dobre.

Po to, aby pożądać *czegoś* dla *kogoś* w sposób rozumny i odpowiedzialny potrzeba rozumienia natury jednego i drugiego. Wszak np. lekarz (który kieruje się zasadniczo życzliwością, bo jego zawód zwyczajnym fachem nie jest), musi poznać naprzód naturę somatyczną człowieka, jak również naturę związków chemicznych, które mu podaje jako lekarstwa. Niedbalstwo lub „spontaniczność" czy też „emocjonalność" w działaniu w danym razie równałoby się niemoralności.

Co prawda poznanie abstrakcyjne jest warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym. Eksperymenty medyczne nazistów, jak również działania „ginekologów" pokazują, że wiedzą medyczną można posłużyć się źle – czyniąc wprost ludziom krzywdę. Zaniechanie poznania samo jest złe, gdyż czyni je przypadkowym. Dołożenie starań w poznaniu teoretycznym nie czyni automatycznie działania dobrym. Nie ulega wszelako kwestii, że obdarzać możemy kogokolwiek tylko czymś niewątpliwie cennym. Zwykła nieoględność sprawi, że „obdarowując" kogoś litością na przykład możemy go skrzywdzić, bo upokorzyć.

Na granicy – jak nadmieniono – poznania abstrakcyjnego i poznania konkretów jako potencjalnych darów mamy etykę. Etyka sama działaniem nie jest. Nie jest zresztą nim (być nie może) żadna w ogóle nauka, choć Wittgenstein wydaje się sądzić inaczej. Czytanie Etyki Nikomachejskiej może mieć wartość moralną, choćby dlatego, że wysiłek jej zrozumienia wymaga niekiedy „dojrzałości", a może nawet aktualnego „dojrzewania". Teksty klasyczne (specjalnie Pismo św.) bywają studiowane jednak (w imię „postępu") tylko z intencją ich „uwspółcześnienia". Książka *naukowa* jest na tę możliwość „interpretacji twórczej" narażona tym mniej, im bardziej suchym, zwięzłym i abstrakcyjnym językiem jest spisana. Jako że jednak Pismo św. jest – według Tomasza – adresowane do wszystkich, takim językiem spisane być nie mogło. Stąd zaś pokazuje się potrzeba teologii: strażniczki winnicy, wedle określenia Klemensa Aleksandryjskiego i św. Augustyna. Prawie na pewno zło nie wyniknie z czytania dziel scholastyków. Zło wyniknąć może z nieuważnego czytania Pisma. Niekiedy zaś wypływało ono z *wybiórczego* czytania pism Ojców (zwłaszcza greckich).

Arystoteles był obdarzony tak potężnym intelektem, że większość prób „uwspółcześnienia" go narazi tego, kto by tego próbował, tylko na śmieszność. *Tylko większość*. Dlatego to samo czytanie Etyki Nikomachejskiej miewa dodatnią wartość moralną. Między „konkretami" życia a „abstrakcją" nauki nie mamy dialektyki Heglowskiej (materii „egzystencjalizmu"), mamy jednak zależność kazualną. Czytamy to, co ważne w ogóle, ale czynność czytania spełniamy jest tu i teraz. „Tu i teraz" czynność tę spełniam dlatego, że wprzód uznałem ją za cenną w ogóle, a – z drugiej strony – czytanie „tu i teraz"

daje mi przesłanki do poznania prawdy uniwersalnie ważnej. Czytamy np. Traktat o Trójcy Augustyna, który ma za przedmiot to, co niestworzone i niestwarzalne, gdyż Boga nikt (z wyjątkiem może myślicieli bardzo „postępowych") „lepszym" uczynić nie będzie zamierzał. Z drugiej zaś strony to poznanie teoretycznie jest przedmiotem wyboru, a nawet pożądania. Po to, aby być tu i teraz „egzystencjalnie zaangażowanym" potrzeba wprzód być od tego „egzystencjalnego zaangażowania" *wolnym*. Potrzeba trwałości poznania, które stanowiłoby punkt wyjścia: trwały i nieporuszony fundament, na bazie którego potem zastosujemy „suche" wywody teoretyczne do praktyki życia.

Dystynkcje zwane „scholastycznymi" są konieczne; są zaś pogardzane przez tych, którzy w ogóle ludźmi i pracą gardzą. Tej pracy w Polsce – jak na to zwracał uwagę Stanisław Brzozowski – bardzo brakuje. Same zresztą koleje jego życia są wymownym dowodem tego, że on sam tę pracę pojął poważnie. Marksista, który u schyłku życia przyjmuje chrześcijaństwo, ceni pracę na roli i nigdy nie podpisuje się pod marksowską „krytyką" religii, jest to zaiste fenomen zdumiewający. Nigdzie chyba indziej nie znaleźlibyśmy tak wyraźnie problemu i zmagania się z nim.

Przedmiotem Etyki „Nikomachejskiej" nie jest dobro-dla-mnie, ale dobro, które jest potencjalnie dobrem-dla-każdego, a więc dobrem-*wyłącznie*-dla-mnie wcale być nie może. Dobro rzetelnie rozpoznane można uczynić darem. Jest ono w tym sensie wartością, a z drugiej strony wobec tego widać, że „człowiek wartością najwyższą" (marksistów) wcale nie być nie może. Mogę ofiarować *własne* życie („coś") dla kogoś, ale nie mogę dysponować życiem cudzym, chyba że prawo to zostało dla mnie rozumnie scedowane. W ten sposób dowódca szafuje krwią żołnierzy, a jeśli czyni to rzetelnie i ofiarnie dzieli z nimi niebezpieczeństwo, jest darczyńcą tak samo, jak ci, którzy są jemu podlegli. „Awangarda postępu" cech tych wcale nie posiada.

Dobro o „wartości egotycznej" może być tylko przedmiotem pożądania, a miłość od pożądania różni się dość wyraźnie. Nie można nawet powiedzieć, by własne bycie pożądanym – akceptacja i zgoda na ten stan; czyli własne uzależnienie od danej osoby – było miłością. Niektórzy wydają się „kochać zwierzęta" i sądzą, że zwierzęta ich wzajemnie kochają: dlatego, że są od nich uzależnione. Ta świadomość, że „ktoś" jest ode mnie uzależniony może być przyjemna, jeśli ktoś kieruje się zasadniczo rozumem szczegółowym; namiastką rozumności. Otóż, gdyby zwierzę mogło być szczęśliwe, to szczęśliwym by było zapewne tylko wówczas, gdyby było od człowieka zupełnie *niezależne.* Zwierzę „szczęśliwe" to zwierzę *zupełnie dzikie*. Dzikość bowiem jest poniekąd naturą zwierzęcia. Uzależnienie zaś ludzi od ludzi bywa degeneracją, dlatego że upośledza w człowieku samą zdolność darowania (redamare); odwzajemniania miłości.

Odróżniamy uzależnienie od bycia obdarowanym. Do obdarowania zwierzęta są niezdolne. Człowiek zaś może chcieć dobra dla kogoś innego, choć fakt, że jest on istotą rozumną i wolną (jest tak obdarowany) przesądza o tym, że tego daru, *jako prawa* komukolwiek przysługującego nikt wyegzekwować nie może – z wyjątkiem tylko tego, kto jest absolutnym Panem poruszeń ludzkiego serca – Boga.

VI. Rzeczowość (rem esse)

„Na początku był chaos", według *mitologii*. Początku (w czasie) nie było, bo świat był zawsze, a Logos w nim panujący jest wieczny, według *filozofa* Heraklita. „Na początku było Słowo", a „świat stał się przez Nie", choć „świat Go nie przyjął", według *Objawienia*. Droga filozofii jest potencjalnie przynajmniej drogą ku wierze, „Początek" bowiem to zasada (pryncypium). Czas filozofii klasycznej nie zajmuje; zajmuje ją logos-definicja, dlatego też jest ona potencjalnie otwarta na Logos: Słowo Boga. Droga zaś wyobraźni mitologicznej jest drogą chaosu.

Ruch drobin kurzu w powietrzu można – z dobrym przybliżeniem – traktować jako chaotyczny. Z takich „drobin-atomów" miałby się – zdaniem Demokryta – składać cały świat. Demokryt nazywa człowieka mikrokosmosem. Jeżeli wszelako rozum Demokryta też byłby kompleksem drobin, całkiem niezrozumiałym byłby fakt, że pojawił się w nim *określony* „kształt myśli" – taki właśnie, jaki znamy z historii filozofii. Świat jest makrokosmosem, a umysł ludzki – mikrokosmosem tamten „wielki" odzwierciedlającym. Atomizm ontologiczny Demokryta nie da się racjonalnie uzasadnić. „Filozofia chaosu" być może nie jest wcale filozofią, ale może dlatego właśnie jest obecnie tak modna.

Materia (pierwsza) jest (według Arystotelesa) nieokreślona: o ile nie partycypuje w specyficznej formie, a materialne rzeczy – z tej racji – też mogą *wydać się* bezładne. Porządek form pojawia się niewątpliwie w umyśle ludzkim, choć nie jest to porządek w umyśle „ustanawiany", jak sądzą następcy Kanta, ale raczej w umyśle *odkryty*; w nim „utrwalony". Dość trwałą postać musi mieć każda książka – nawet zdeklarowanego „materialisty". Pisma Demokryta do nas (prawie wcale) nie doszły, ale z pewnością były zredagowane starannie: inaczej bowiem Platon nie poczytałby go za niebezpiecznego przeciwnika. Demokryt dostrzegł problem stosunku mikrokosmosu do makrokosmosu, choć nie zdołał go rozwiązać.

Ruch przedmiotów o wymiarach porównywalnych z rozmiarami ludzkiego ciała daje się przedstawić w określonej (nawet graficznie) formie. Obok i ponad wszelako przedmiotami, które nazywamy „rzeczami" w pospolitym tego słowa znaczeniu, mamy też „rzeczy" poznające, czyli jakby „bardziej formalne", bo różniące się – zdaniem Tomasza – od niepoznających tym, że obok właściwej im formy bytowej mają nadto formę poznawczą – dzięki której rzecz „zwykła" uobecnia się w „rzeczy" poznającej.[18]

Neoplatonicy pojmowali poznanie jako „odwzorowanie" – zupełnie dosłownie; jako odciśnięcie się formy rzeczy w umyśle. Prawdą jest – istotnie – że forma w umyśle człowieka winna ona uobecniać się trwale (w umyśle zwierzęcia spoczywa ona tylko względnie trwale), choć forma rzeczy poznawanej nie jest „wzorem" podobnym do sygnetu wyciskającego na wosku swe odwzorowanie, o czym świadczy sama różnorodność postaci ludzkiej myśli. Po to,

[18] Summa Theologiae I, q. 14 a. 1 c. […] cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata, natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem.

aby trwale spocząć w bycie poznającym (na przykład umyśle filozofa), forma musi pojawić się w nim w określonym porządku. Porządek ludzkiego życia (jego ład) jest pochodną porządku poznania. Jest on w wypadku człowieka problemem, a nie faktem, zważywszy, że władz poznawczych w człowieku jest (wbrew temu, co twierdzi Descartes) wiele; więcej niż tych zwierzęcych, a obstrukcja wyobraźni staje często na przeszkodzie naturalnej dla człowieka dominacji *intelektu*. Ze zwykłej introspekcji wiemy, jak trudno nam skupić *myśli*, kiedy *wyobraźnia* bywa poruszana przez *przypadkowe* bodźce płynące z zewnątrz.

Forma poznawcza spoczywa w umyśle zwierzęcia względnie trwale. „Względnie", dlatego, że poznanie zwierzęce nie jest w stanie zagwarantować mu trwania *zupełnie* niezależnego do materialnego środowiska. Za ową niezdolnością „oczyszczania formy poznawczej od uwarunkowań materialnych" idzie śmierć. Otóż to „oczyszczenie" jest udziałem umysłu ludzkiego przynajmniej potencjalnie. Forma poznawcza wyabstrahowana z materii trwa dalej w umyśle ludzkim na całą wieczność. *Może* ona zatem być również zasadą życia – podobnie nieograniczonego. Jest to możliwość, choć nie konieczność.

Według Husserla, mamy jednak – podobno – w umyśle człowieka formy, które „prezentują się w swej *cielesnej* samo-obecności". Otóż „umysł" Husserla to tzw. „świadomość", a mówienie o „świadomości zwierzęcej" (Badania Logiczne; Idee I) wcale nie jest wewnętrzną sprzecznością. To, co Husserl nazywa „świadomością", w terminologii scholastycznej nazwiemy rozumem szczegółowym: *zmysłową* władzą poznawczą. Do analizy jej form w całości ogranicza się transcendentalizm.

Obok uporządkowanego „ruchu myśli" – prowadzącego do „petryfikacji form" w umyśle – mami też ruch „twórczy". Obok pojęć abstrakcyjnych mamy „idee filozoficzne" (w rozumieniu kartezjańskim są to modi myślenia). Otóż formy niewolne od uwarunkowań materialnych muszą pokazać się ostatecznie „formami zniszczenia". Człowiek nimi tylko dysponujący byłby „zwierzęciem", tyle osobliwym, że świadomym faktu, że jego „idee" są tylko apercepcją nieuchronnej śmierci (Heidegger).

Formy umysłu szczegółowego są chaotyczne, o ile nie partycypują w umyślne abstrahującym. Ten ład płynie z określonego porządku poznania. *Wydawać się* może, że fakt, że dziś oto spotykam tę na nie inną osobę, jest czysto przypadkowy. Istotnie, *różne byty* mogą wydawać się tak przypadkowo ze sobą związane. Natomiast nie jest bynajmniej przypadkową *kolejność poznawania właściwości bytu*. O niej to pisze Tomasz co następuje[19]:

[19] De veritate, q. 1 a. 1 c. Responsio. Dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens; unde probat etiam philosophus in III Metaphys., quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis. Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera. Substantia enim non addit super ens aliquam differentiam, quae designet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur specialis quidam modus essendi, scilicet per se ens; et ita est in aliis generibus. Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se; alio modo

Każde dociekanie, czym coś jest, należy sprowadzić, jak ma to miejsce w dowodach, do pewnych zasad, które znane są intelektowi same przez się; inaczej postępowałoby się w nieskończoność, a w ten sposób zupełnie upadłaby nauka i poznanie rzeczy. Tym zaś, co intelekt pojmuje najpierw jako najbardziej znane i do czego sprowadzają się wszystkie pojęcia, jest „byt" [*ens*] […] zczego wynika, że wszystkie inne pojęcia intelektu otrzymujemy w wyniku dodania czegoś do bytu. Lecz do bytu nic nie może być dodane jako zewnętrzne w taki sposób, w jaki różnicę gatunkową dodaje coś do rodzaju albo przypadłość do podmiotu, ponieważ każda natura jest istotowo bytem. Dlatego także Filozof w III księdze *Metafizyki* dowodzi, że byt nie może być rodzajem […] a jednak pewne pojęcia dodają coś do „bytu", o ile wyrażają ten jego sposób bycia [*modus*], którego nie wyraża nazwa „byt". To zachodzi w dwóch przypadkach. W pierwszym przypadku, aby wyrazić sposób bycia, który jest *pewnym szczególnym sposobem bycia bytu*. Są bowiem różne stopnie bytowości, ze względu na które pojmowane są różne sposoby bytowania i zgodnie z tymi sposobami pojmuje się różne rodzaje rzeczy. „Substancja" bowiem nie dodaje do bytu jakiejś różnicy, która oznaczałby jakąś naturę dodaną do bytu. Nazwa „substancja" wyraża pewną szczególną postać bytowania, mianowicie byt sam przez się [*ens per se*] — i tak jest w innych rodzajach. W drugim przypadku, aby *wyrazić ogólny sposób bycia towarzyszący każdemu bytowi*, a w tym sensie sposób bycia może być rozumiany dwojako. Pierwszy sposób, z tej racji, że przysługuje każdemu bytowi wziętemu w sobie [*in se*] [1], drugi – ze względu na to, że przysługuje każdemu bytowi będącemu w relacji z czymś innym [*ad aliud*] [2]. Jeśli idzie o pierwszy sposób bycia, to wyraża on w bycie coś pozytywnie [1a] lub negatywnie [1b]. Nie znajdujemy zaś [niczego innego wziętego absolutnie] dla każdego bytu, niż jego istota, odnośnie do której orzeka się istnienie. Tak ustanowiona jest nazwa „realność"[*res*], która tym różni się od „bytu", wedle Awicenny na początku *Metafizyki*, że termin *„byt" [ens]* [1aα] *pochodzi od aktu istnienia [ab actu essendi], natomiast nazwa „realność" wyraża istotę gatunkową [quidditatem], czyli istotę [essentiam] bytu* [1aβ]. Negacją zaś towarzyszącą absolutnie każdemu bytowi jest *niepodzielność, a tę wyraża nazwa „jedność" [unum], bowiem jedność nie jest niczym innym,*

---

secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphys., quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quiditatem vel essentiam entis. Negatio autem consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae quodam modo est omnia, ut dicitur in III de anima. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, unde in principio Ethicorum dicitur quod bonum est quod omnia appetunt. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis: sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris, cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus.

> *jak niepodzielonym bytem* [1b]. Gdy zaś sposób bytowania bytu [*modus entis*] jest przyjmowany w drugi sposób, mianowicie według relacji jednego do drugiego [2], to też może być rozumiany dwojako. Najpierw w sensie *oddzielenia jednego bytu od drugiego, co wyraża nazwa „odrębność”* [2a]. *Mówi się bowiem „odrębność” [aliquid] w znaczeniu „coś innego” [aliud quid]*. Stąd jak o bycie orzeka się „jedność”, gdyż jest w sobie niepodzielony, tak orzeka się „odrębność”, ponieważ jest oddzielony od innych. Inny sposób bytowania [orzeka się] według zgodności jednego bytu z drugim. Ta jednak nie może istnieć jeżeli nie przyjmie się czegoś, co z natury byłoby zgodne z każdym bytem [2b]. A taka jest *dusza, która „w pewnym sensie jest wszystkim”,* jak powiedziano w III księdze *O duszy*. W duszy zaś są władze poznawcza i pożądawcza. *Odpowiedniość bytu wobec władzy pożądawczej wyraża nazwa „dobro” [bonum], o czym czytamy na początku Etyki: „Dobro jest tym, czego wszystko pożąda”* [2bα]. *Odpowiedniość bytu wobec intelektu wyraża nazwa „prawda” [verum] [2bα]. Każde poznanie dokonuje się przez upodobnienie poznającego do rzeczy poznawanej, tak że upodobnienie nazywa się przyczyną poznawania.* Wzrok na przykład poznaje barwę dzięki temu, że zmienia swój stan zależnie od gatunku barwy. Pierwsze porównanie bytu z intelektem wykazuje, że byt jest zgodny [*concordet*] z intelektem — właśnie ta zgodność nazywa się odpowiadaniem intelektu i rzeczy i w tym spełnia się formalnie natura prawdy. Tym więc, co dodaje „prawda” do „bytu”, jest dostosowanie, czyli odpowiadanie rzeczy i intelektu, a z tego dostosowania wynika poznanie rzeczy. Tak więc bytowanie rzeczy wyprzedza naturę prawdy, ale poznanie jest pewnym skutkiem prawdy.[20]

Poznanie polega niekiedy na podciąganiu rzeczy pod jakieś kategorie, i jest to „pewien szczególny sposób bycia bytu” (aliquis *specialis modus* entis), dlatego też pospolicie mówimy o „myśleniu w kategoriach …”. Każda zresztą książka (włączając w to dzieła zdeklarowanych wrogów kategorializowania rzeczy) bez kategorializowania obyć się nie może. Wszelako na owym „podciąganiu” poprzestać nie można, choćby z tej racji, że nieuchronną pokaże się reakcja „egzystencjalistów”.

Arystoteles wymienia 10 kategorii. Pierwszą z nich jest kategoria substancji. Wszelako kategoria pierwsza nie jest tylko kategorią. Od strony bowiem zupełnie ogólnej, „substancjalność” człowieka, konia, kamienia … można pojmować jako rzeczowość rzeczy w ogóle, tzn. bycie-określonym. Stąd też pytanie, jak poznajemy istotę człowieka, konia, kamienia … sprowadza się do pytania, jak poznajemy rzeczowość czegokolwiek w ogóle. Agnostyk będzie przeczył, że możemy ją poznać, dlatego stwierdzić należy, że nie jest to problem *jakiejś* substancji, ale problem substancji – statusu tej kategorii – w ogóle. W danym zaś razie, „rzeczowość” (rem esse) jest już więcej niż kategorią, bo ponad-kategorialną właściwością bytu. Rozciąga się ona na wszystkie kategorie, bo ilość, jakość, etc., jest też „czymś”, („rzeczą”), choć tylko tkwiącą w rzeczy w mocniejszym tego słowa znaczeniu.

Człowieka, konia, kamień … możemy zdefiniować skoro poznajemy istotę każdego z nich w takiej bodaj postaci, jaka pomoże na spisanie słownika. Słowniki jednak poprzestają na podaniu definicji nominalnych. Przy ich pomocy *możemy odróżnić znaczenia, nie możemy zaś odróżnić rzeczy*, nawet gdyby do opisu dodano ilustrację. To, co jest umyśle (i w

[20] Św. Tomasz, Kwestie dyskutowane o prawdzie, tłum. A. Białek, Lublin 1999.

książkach) nie „odzwierciedla" rzeczy w ten sposób, byśmy potem mogli – wyposażani w „idee" nieomylnie *odróżniać realne rzeczy. Do ich odróżnienia potrzeba definicji realnej, nie zaś nominalnej*.

Definicja nominalna pozwala na posługiwanie się rzeczami; na ich używanie. Problem zaś pojawi się momencie, kiedy pomiędzy rzeczami znajdzie się człowiek. Większość ludzi pragnie wygodnie używać rzeczy. Nikt zaś (z wyjątkiem może ludzi upodlonych) nie pragnie, by się nim posługiwano.

Nie jest więc rzeczą bez znaczenia, jak formułujemy definicję. Według Tomasza, res („bycie rzeczą") jest to tzw. convertibile bytu (bytowa właściwość wszystkiego), a poznana bynajmniej nie jest w pierwszej kolejności. O tym, że mamy rzetelną wiedzę co do istoty i poznajemy definicje *realne*, a nie (utylitarne) „przybliżenia" istoty rzeczy, stanowi to, że poznanie istoty jest poprzedzone przez poznanie innych „zamienników" (convertibilia) bytu. *Przed* poznaniem rzeczy poznajemy kolejno jej: istnienie, odrębność w stosunku do innych i jedność: nie tematycznie, ale efektywnie. Nie operujemy tymi kategoriami filozoficznymi, wszyscy jednak poznajemy ich istotną treść. Poznanie istoty definiowanej definicją realną jest poznaniem tego, co (naprzód) realnie istnieje (ens), jest czymś odrębnym do innych (aliquid) i w sobie niepodzielnym (unum). Bez uwzględnienia pierwotnych w stosunku do „rzeczowości" rzeczy właściwości bytu („pierwotnych" to znaczy: poznawanych w pierwszej kolejności) definicja rzeczy byłaby tylko definicją nominalną, a nie – realną. Nasza wiedza o świecie byłaby szeregiem „przybliżeń", nie zaś budowaniem gmachu wspartego na solidnych fundamentach. Historia cywilizcji w ogóle przebiega w dwu kierunkach: z jednej strony mamy rzetelną pracę tych, którzy dążą do zachowawczości form poznania i *budują*, z drugiej zaś strony mamy działania wrogów „fundamentalizmu", których całą „pracą" jest niszczenie tego, co wytworzyli tamci. Osąd stosunków ludzkich jest dziełem intelektu. Bezład i chaos jest dziełem „kreatywnej wyobraźni". Czasem zresztą (a może nawet: często) granica ta przebiega nie tyle między odrębnymi jednostkami, ale między różnymi aspektami działania tych samych ludzi: naukowym i ideologicznym przede wszystkim. Np. na niekwestionowanych osiągnięciach *fizyków* Szkoły Kopenhaskiej cieniem kładzie się forsowanie „filozoficznego" paradygmatu samej fizyki.

Wydawałoby się, że np. dwie osoby spotykam jednym dniu w kolejności zupełnie przypadkowej. Lecz oto na przykład dwu ludzi ze sobą rozmawia, i *jest to pewien fakt*. Czy dopatrzyć się w nim można jakiejkolwiek konieczności, czy – za atomizmem logicznym Wittgensteina – uznać należy fakt ten za zupełnie przygodny? Gdyby „rozmowa" była „przygodna", do zrozumienia (i np. napisania książki) nigdy doprowadzić by nie mogła. Umysł jednej osoby jest czymś odrębnym (aliquid) od umysłu innej, a jedna „świadomość" obu jest mitem. Dwu ludzi ze sobą rozmawia i *siebie nawzajem rozumie* tylko dlatego, że dzielą oni wspólną naturę biologiczną (rem), a różnią się bytowo; to jest istota dialogu. Komunikują oni – w oparciu o „zasady dialogu" sobie prawdę, a dalej wskazują dzięki niej na dobro.[21]

[21] Summa Theologiae I, q. 39 a. 8 c. Respondeo dicendum quod intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quod Deum consideret secundum modum quem ex creaturis assumit. In consideratione autem alicuius creaturae, quatuor per ordinem nobis occurrunt. Nam primo, consideratur res ipsa

Kolejność poznania zamienników bytu jest następująca: ens, aliquid, unum, res, verum, bonum. Filozofia ją zachowuje; „filozofia" – niszczy.

Poznanie dobra przychodzi na końcu; ewentualnie *niemal* na końcu, gdyż jako ostatnią z właściwości bytu poczytuje się niekiedy pulchrum – piękno. Porządek właściwości transcedentalnych – w ogóle – jest taki, że po „bycie" mamy jedno, a po prawdzie – dobro.[22]

To, że przed poznaniem dobra mamy poznanie prawdy, zgadza się dobrze w powszechnie jeszcze dawniej przyjmowaną zasadą: nihil appetitum nisi praecognitum. Prawda to stwierdzenie przedmiotowego stanu rzeczy („coś przysługuje czemuś"). Zwyczajny fakt (na przykład to, że Kowalski czyta obecnie książkę w parku) może wydawać się przygodny, tzn. niekonieczny, gdyż najpewniej nikt Kowalskiego do czytania nie zmusił. *Praktycznie* szereg (stanów) rzeczy traktujemy jako przygodne. Wszelako nauka zaczyna się tam, gdzie „przygodne" ustępuje miejsca temu, co konieczne.

W „świecie nominalisty" tego ostatniego w ogóle brak, gdyż brak innej zasady poza świadomością własnego istnienia. Wypada się zgodzić, że nikt nie może tej świadomości się wyprzeć, *jeżeli* zostanie o to wprost zapytany, choć – z drugiej strony – w zwykłym dialogu takich pytań sobie wcale nie zadajemy. *X* ma raczej naprzód „świadomość" istnienia *Y-a*, gdy z nim właśnie rozmawia. Świadomość istnienia własnego przychodzi dopiero na drodze refleksji, a wobec tego oczywistością pierwszą wcale nie jest.

Fakt, że Kowalski czyta obecnie książkę … jest o tyle przygodny, że konieczności mechanicznej wcale w jego czytaniu nie widać. Jest wszelako we wszystkich czynnościach zwanych przez Tomasza czynnościami prawdziwie ludzkimi (actiones humanae)[23] konieczność *celu*. Nie jest rzeczą obojętną (przypadkową), *jak* Kowalski czyta książkę, czy czyta ją uważnie, i czy nikt w czytaniu jej mu nie przeszkadza. „Czytanie" bowiem jest cząstką ogólnej linii życia Kowalskiego, a dla spełnienia się tego życia (osiągnięcia kresu, który jest celem) *potrzeba koniecznie* spełnienia pewnych czynności.

Koniecznie potrzeba zachowania zasad prawa naturalnego (zasad Dekalogu) opartego na zasadach bycia. Czytanie przeważnie nie pozostaje w dość ścisłym do niego związku, a jednak ten związek istnieć powinien. Czytanie (z upodobaniem) treści niemoralnych, fałszywych, oszczerczych, etc. już z konieczności pociąga za sobą przerwanie linii życia.

---

absolute, inquantum est ens quoddam. Secunda autem consideratio rei est, inquantum est una. Tertia consideratio rei est, secundum quod inest ei virtus ad operandum et ad causandum.

[22] De veritate, q. 21 a. 3 c. Et ita plura includit in se ratio boni quam ratio veri, et se habet quodammodo per additionem ad illam; et sic bonum praesupponit verum, verum autem praesupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur; unumquodque autem intelligibile est in quantum est unum; qui enim non intelligit unum, nihil intelligit, ut dicit philosophus in IV Metaph. Unde istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se considerentur, quod post ens est unum, deinde verum post unum, et deinde post verum bonum. Si autem attendatur ordo inter verum et bonum ex parte perfectibilium, sic e converso bonum est naturaliter prius quam verum, duplici ratione.

[23] Summa Theologiae I-II, q. 1 a. 1 c. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem hominis actiones; sed non proprie humanae, cum non sint hominis inquantum est homo. Manifestum est autem quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti.

Pomiędzy cechami, które „przydarzają się" ludziom (takim „rzeczom") mamy nie tylko te zupełnie przygodne, ale i te, które *koniecznie* przydarzają się im jako ich właściwości (propria). Per se (jako proprium) orzekamy np. o człowieku: męskie, żeńskie, zdolność do śmiechu, metabolizmu pokarmu, etc. Fakt, że takowe propria istnieją, świadczy o tym, że człowiek jest nie tylko „zlepkiem atomów", ale nadto rzeczą o stałej i definiowalnej naturze. Z konieczności bowiem orzekamy o człowieku nie tylko to, co mu z konieczności przysługuje od strony dziewięciu kategorii, bo np. „ile" dorosłego człowieka mieści się z konieczności pomiędzy bodaj 0,5 a 2,7 m., a „podróże Guliwera" są właśnie niemożliwością, ale nadto i to, co przysługuje mu jako jego różnica gatunkowa. Jest nią rozumność tkwiąca w ciele animalnym: człowiek o jakimś „olbrzymim" lub „nieznacznym" rozmiarami ciele nie mógłby dobrze poznawać rzeczy w naturze. Cielesność animalna daje „rodzajową" płaszczyznę porównywania rzeczy. Dzięki poznaniu rodzaju i różnicy gatunkowej ujmujemy „rzeczowość" człowieka – poznajemy definicję realną człowieczeństwa. Nie jest ona dowolna lub „tymczasowa", gdyż trzeba i można ją trwale ująć odróżniając jedną rzecz od innych, czyli ująć convertibile zwane odrębnością (esse aliquid). Skoro zaś ujmiemy tę odrębność, ujmujemy integralność, czyli wewnętrzną niepodzielność rzeczy w sobie (unum esse) i w tym tylko sensie weryfikuje się zasada: omnis determinatio est negatio (Spinoza, Hegel). Wszelako zupełnie pierwszym jest ujęcie bytu (ens) po prostu. Nasze poznanie czegokolwiek różni się od sennych fantazji tym, że poznajemy „coś": realnie istniejącego (ens), a dalej: odrębnego od innych (aliquid) i niepodzielnego (unum), ale i posiadającego określoną naturę (res), która sprawia, że jest to coś „bez cudzysłowu"; coś – dalej – zdolnego do konfigurowania stanów rzeczowych (spośród których koniecznymi są te, które idą za „pierwotnymi" zamiennikami bytu). Verum (prawdę) poznajemy po ujęciu „pierwotnych" właściwości bycia, a po poznaniu prawdy poznajemy dobro: zdolność (właściwość) do doskonalenia tego, kto rzetelnie daną rzecz poznał. Dana bowiem rzecz może być posiadana, a posiadanie tego, co właściwe, jest ubogaceniem bytowym człowieka na przykład. Jeżeli człowiek ma być mikrokosmosem, a „dusza jest «w pewnym sensie jest wszystkim», (jak powiedziano w III księdze *O duszy*)", musi istnieć proporcja między materialnym ciałem a intelektem, który nim się posługuje.

Problem filozofii w ogóle, a problem filozofii nowożytnej w szczególności polega na zakłóceniu omawianego tu porządku poznania.[24]

Każdy człowiek „czegoś chce dla siebie", a życie w ogóle bez pragnienia i posiadania: wody pokarmu, dachu nad głową i szeregu rzeczy „mniej potrzebnych", ale jednak

[24] Mieczysław Gogacz, Osoba jako byt jednostkowy.
chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://katedra.uksw.edu.pl/opera/tom_8/gogacz_osoba_jako_byt_jednostkowy.pdf
Dostęp 2025-09-13
Metafizyk […] skupiwszy uwagę przede wszystkim na własności odrębności odkryje pierwsze zasady bytowania i pluralizm bytów, wie także, że rozpoczęcie analizy od jedności zmusi go do izolowania bytów jak w filozofii Leibniza, a rozpoczęcie tej analizy od realności nie doprowadzi go do istnienia, gdyż realność jako własność bytu, a zarazem własność istoty, stanowiącej właściwy przedmiot intelektu, może być uznana za skutek przyczynowania ze strony intelektu, co wprowadza w idealizm, a tym samym cały problem istnienia sytuuje w teorii poznania usuwając go z metafizyki.

pożądanych, rozwijać się nie będzie. Cała rzecz w tym, gdzie poszukiwać będziemy *źródła* dobra; co uznamy za *wartościowe*.

Filozofia nie jest jedyną, ani – jak pisze Tomasz – najpewniejszą drogą odpowiedzi na pytanie o źródło.[25] Dla człowieka wierzącego źródłem dobra w ogóle jest Dobro Samoistne, czyli Bóg, wszelako „nikt nie wierzy, jeżeli tego nie chce" (nemo credit nisi volens, mówi Augustyn). „Chcieć" idzie bowiem za „rozumieć", a większość ludzi – według Tomasza – kieruje się uczuciami, a nie rozumem. Droga rozumu winna doprowadzić do Objawienia, choć drugiej strony tzw. „racjonalizm"' prowadzi w kierunku zgoła przeciwnym. Wszystko zależy bowiem od tego, czy mamy do czynienia z rozumem partykularnym, czy też abstrahującym.

Gros twórczości pisemnej „ludzkości" temu, co objawione: to, co koniecznie musiało być objawione dla osiągnięcia zjednoczenia ze Źródłem, oraz to, co objawione zostało ze względu na aktualną przygodną intelektu ludzkiego (revelabile w języku Tomasza), mniej lub bardziej zdecydowanie się sprzeciwia. „Czytanie" samo może być przyjemną rozrywką, ale w samej etymologii wyrazu „roz-rywka" tkwi złowrogi podtekst; może dojść do *rozerwania* linii życia, które winno prowadzić od dobra „jakiegoś" („niekoniecznego") do Dobra Samego: do spełnienia w Nim.

Szereg sytuacji opisywanych w książce czytanej przez Jana Kowalskiego ma charakter hipotetyczny. „Mogłoby się tak zdarzyć", a czy to się zdarzyło nie ma właściwie żadnego znaczenia.[26] Pomiędzy książkami są jednak i te bardziej ambitne, bo określane jako filozoficzne. Te już pretendują do poznania czegoś więcej. Jeżeli aspiracja ta jest radykalna, to wzorem Platona można by nawet zapragnąć „wygnania z państwa poetów", a całą filozofię pojąć jako „niszczycielkę hipotez". Zdaniem Platona, literatura zwykle człowieka do Dobra Samego nie prowadzi (Politeja, ks. II). Greków do Boga zaprowadziła rzetelna filozofia. Zaprowadziła ich – ściślej – ich do *progu* wiary jako praeparatio evangelica. Wszelako naszego Jana Kowalskiego, czytana przezeń książka może (fakt aż nadto zbyt znany) odwieść od poznania Boga – a zatem: odwieść od Boga po prostu. Co więcej, książka de nomine filozoficzna (lub teologiczna) może być napisana przez zdeklarowanego ateistę, lub – co gorsza – przez człowieka, który do swego ateizmu otwarcie nie ma odwagi się przyznać lub ma dość przebiegłości, by się do niego nie przyznawać, a w miejsce poznania Boga podaje jakiejś mgliste dywagacje o „Absolucie" itp.

Filozofia Arystotelesa jednak takową „burzycielką" nie jest. Sam Arystoteles z predylekcją cytuje maksymy poetów: ślady dawnej (a być może zapomnianej już) mądrości. Jego system nastawiony jest dużo bardziej na budowanie. Tomasz z Akwinu idzie w tym

[25] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 4 (Quod veritas divinorum ad quam naturalis ratio pertingit convenienter hominibus credenda proponitur) n. 1; n. 5 […] oportuit per viam fidei fixam certitudinem et puram veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi.; n. 6 Salubriter ergo divina providit clementia ut ea etiam quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet: ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse et absque dubitatione et errore.

[26] De veritate, q. 9 a. 5 c. […] quandoque contingit aliqua nobis manifestari per locutionem, ex quibus intellectus nullo modo ad intelligendum magis roboratur; sicut cum recitantur mihi aliquae historiae […] huiusmodi enim indifferenter possunt cognosci et ignorari ab eo qui habet debilem intellectum et fortem.

kierunku jeszcze dalej. „Maksymy poetów" co prawda nie zajmują go wiele, bo cytat np. z Eneidy pojawi się w Summie tylko en passant. Wszelako nie odrzuca on niemal nigdy poglądów filozoficznych en bloc: nawet gdyby wydawać się mogły tylko poezją sui generis. Gdyby żył w czasach obecnych, to mógłby zapewne podjąć polemikę z Feuerbachem, Sartre'em, Marksem – o ile uznałby, że czyniąc to uwalniałby umysł „czytającego" od toksyn przez nich wytworzonych; gdyby zatem osądził, że jest to właściwa droga ratowania umysłu np. Jana Kowalskiego. A choć nie żyje on w naszych czasach, to mamy jego pisma, a razem z nimi obowiązek, by wyrwać się obecnie z sieci powszechnie rozpowszechnianych fałszów.

Tales z Miletu był pierwszym filozofem, choć co prawda sam (i inni za nim) jeszcze określał się mianem „mędrca": zanim Pitagoras nazwał się skromniej „miłośnikiem mądrości". Dwie cnoty są koniecznie potrzebne dla filozofa: ów umiar, ale i nadto wielkoduszność, która każe nie poprzestawać na *celach* „skromnych". Połączenie ich obu wydaje się niesłychanie trudne.

Tomasz był przede wszystkim teologiem. Dlatego wszelko, że był najwybitniejszym teologiem wszechczasów, by też doskonałym filozofem (teologia nie była dlań „inspiracją", ale *wyzwaniem*). Filozofia jest służebnicą teologii, dlatego że wskazują one obie – dostępnymi siebie środkami – na cel ostateczny naszego życia. Oczywiście dostępnym wierzącym środkiem jest nadprzyrodzony dar mądrości; Dar Ducha Św. i on jest nierównie więcej wart niż jakkolwiek filozofia (a nawet: teologia). Wszelako rzecz w tym, że większość ludzi tego daru nie posiada, a fakt ten dla tych, którzy go posiadają, obojętnym być nie może, a musi być połączony z jasną świadomością, że wierzący udzielić go innym wcale *nie mogą*, choć niewątpliwie pragną go dla nich. Dlatego to zwracają się do nieprzekonanych językiem mądrości *przerodzonej* – metafizyki, a nie językiem wiary (czy nawet teologii, która w całości opiera się na wierze nadprzyrodzonej).

Platon na pytanie o źródło dobra odpowiada zdecydowanie wskazując na *Wzór* dobra – Dobro Samo. To ostatnie określenie jest w zasadzie poprawne, choć nie dość ścisłe, zważywszy, że życie zyskuje właściwy kierunek, *jeśli przedtem* jest on właściwie poznany, gdy tymczasem źródło poznania i życia (bytowania) człowieka jest – według Platona – jedno: Dobro Samoistne. Jak stwierdza Arystoteles, mamy w pojęciu wzoru zabieg bardziej leksykalny niż filozoficzny.[27] Filozofia odpowiedzieć winna na pytanie, jak *poznanie* dobra pozwoli *skierować* nasze ku Niemu życie. „Samo-" (αὐτός) dodane do jakiejkolwiek nazwy (na przykład: τὸ αὐτοάνθρωπος: ipse homo, z: "autos" i "anthropos"), czyni u Platona z niej „ideał",[28] a nie jest wcale jasne, gdzie należałby go umiejscowić. Rozmaite interpretacje myśli Platona pokazują, że umieszczano je często w „miejscach" zaiste przedziwnych. Sam Platon (według Tomasza) inspirował się Pismem św. (choć nie jest jasne, gdzie i jak miałby czytać ST), natomiast ci, którzy szli jego śladem w nowożytności, dążyli do jego (Pisma) „racjonalizacji". Bóg może być nazwany Dobrem Samym (Metaph., III, c. 2), choć lepiej

[27] H. Bonitz, Index Aristotelicus, sv. αὐτός, s. 125a. 6-14.

[28] Metaph., XIII, c. 5, 1079b 31-35
ἔσται τε πλείω παραδείγματα τοῦ αὐτοῦ, ὥστε καὶ εἴδη,
οἷον τοῦ ἀνθρώπου τὸ ζῷον καὶ τὸ δίπουν, ἅμα δὲ καὶ
αὐτοάνθρωπος. ἔτι οὐ μόνον τῶν αἰσθητῶν παραδείγματα
τὰ εἴδη ἀλλὰ καὶ αὐτῶν, οἷον τὸ γένος τῶν ὡς γένους
εἰδῶν· ὥστε τὸ αὐτὸ ἔσται παράδειγμα καὶ εἰκών.

byłoby Go określać mianem Dobra Samoistnego, bo „Idea Dobra" to jednak określenie niejasne (Ethica, I, c. 6). Filozof (Arystoteles) będzie poszukiwał „nazywania" Boga tak, aby umysł „czytelnika" odwieść od bałamutnych wyobrażeń co do źródła dobra (bonum) tyleż zdecydowanie, co w sposób pewny.

Pierwszą daną intelektu (według Tomasza) jest ujęcie bytu. Jest to poznanie nam poniekąd wrodzone, bo każda czynność witalna jest z nim spleciona. Jest to pierwsza wskazówka drogi życia: drogi od dobra (tego, co mi się nim wydaje, a ma dla-mnie wobec tego jakąś wartość) do źródła. Od tego „niewyraźnego" poznania istnienia u początku życia winniśmy dojść do poznania Pełni Istnienia: u jego kresu. Filozoficzna nazwa Boga u Tomasza to Istnienie Samoistne: Ipsum esse subsistens.[29]

Jan Kowalski, czytając jakąkolwiek wartościową książkę, może przyłożyć jej treść do treści podanej przez summum mądrości w aspekcie naturalnym: jeśli (czego życzyć by sobie należało) zna metafizykę Arystotelesa i słusznie poczytuje ją za mądrość w ocenie tego, co wartościowe (a dystrakcji i „rozrywki"; za wartość w sobie on nie poczyta). Nie dlatego więc osądza, że wiara skłania go do tego, ale dlatego, że filozofia ta skłania go do wiary. Nie chodzi zasadniczo o „zniszczenie" czegokolwiek. Chodzi raczej o „naiwne" odkrycie treści bytowej tego, o czym pisano, za którą „zniszczenie" iść może, ale nie musi. „Naiwność" taka jest cechą po równie dzieci jak i filozofów (klasycznych), gdyż jedni i drudzy pytają o rzeczy podstawowe, obok których (jako niekwestionowanych wartości) często przechodzi się do porządku dziennego.

Wierzący jest „w drodze" (bo jest realnie usprawiedliwiony, choć faktu własnego usprawiedliwienia nigdy z pewnością naukową nie pozna), ale nie jest tym samym spełniony: linia życia może zostać przerwana, a cel wiary – utracony. Szereg czynności i „książek" prowadzi go w kierunku od Celu ostatecznego najdalszym. Trudności należy antycypować, co jest zadaniem mądrości. Podejmując „dialog wewnętrzny" z „reformatorami" („czytając …")

[29] Summa Theologiae I, q. 4 a. 2 c. […] Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi, secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent.; Summa Theologiae I, q. 4 a. 2 ad 3; Contra Gentiles, lib. 3 cap. 19 n. 3.

Summa Theologiae I, q. 7 a. 1 c. Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est; manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.

Summa Theologiae I, q. 11 a. 4 c. Utrumque autem competit Deo. Est enim maxime ens, inquantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam cui adveniat, sed est ipsum esse subsistens, omnibus modis indeterminatum. Est autem maxime indivisum, inquantum neque dividitur actu neque potentia, secundum quemcunque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex, ut supra ostensum est.

Summa Theologiae I, q. 12 a. 4 c. Solius autem Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens.

Summa Theologiae I, q. 44 a. 1 c. Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse.

stajemy się „na niby" (na poły) niewierzącymi. W samej filozofii-nie-wierzącej trzeba szukać środka odparcia zarzutów „reformatorów".

Arystoteles był – podobno – filozofem pogańskim. Wyrażenie „pogański" nie jest jednak jednoznaczne. Albo bowiem rozum *zmierza do* wiary, a więc jest on umysłem tego, kto „jeszcze nie jest chrześcijaninem", albo jest on umysłem „już-nie-chrześcijańskim", czyli umysłem *odstępcy*. Nie wiemy, czy Arystoteles był poganinem w tym pierwszym tego słowa znaczeniu (a mamy prawo wątpić, że było tak istotnie), choć wiemy z pewno, że nie był nim w tym drugim. Przyjaźń, która połączyła umysły Arystotelesa i Tomasza zapewne była „przyjaźnią wieczną". Otóż Arystoteles jest nie tylko przewodnikiem rozumu naturalnego ku wierze, ale i naprawcą rozumu naturalnego, który od wiary się odwraca. Na pytanie o sens dobra-wartości („skąd bierze się dobro"), Arystoteles odpowiada językiem filozoficznym – wskazując na zasady tworzenia definicji. Problem zaś filozofii „po" Arystotelesie polega na zapoznaniu naturalnej kolejności poznania właściwości bytu, czyli zasad tworzenia definicji.

Sens bycia-dla-mnie (wartością) jest rozświetlany dla człowieka wierzącego przez Bycie (Istnienie) Samo. Jest to droga olbrzymiej większości ludzi niedostępna. Dostępna *dla wszystkich* jest *droga do* wiary, która wiedzie przez osąd intelektu co do wiarygodności Objawienia (Vaticanum I, Dei Filius, c. 3, Denzinger, 1790). Na tej (na poły filozoficznej) drodze dobro (bonum) okazuje się być „manifestacją" – idąc kolejno wstecz – prawdy, natury, jedności, odrębności, bycia. Język filozoficzny jest językiem uniwersalnym. Język wiary – nie.[30] Dla ustalenia uniwersalnej (tzn. nie dającej się racjonalnie odrzucić) wartości dobra język filozoficzny wydaje się niezbędny.

Problem sensu dobra (i wartości) zrozumieć można w kontekście starego sporu o uniwersalia. Stanowisko nominalistów „odgradza" nas od tego, co realne (pojawia się problem tzw. „klatki świadomości"). Stanowisko „realistów" z nią by nas łączyło, gdyby poznanie było odwzorowaniem, co – jak widzieliśmy – jest niemożliwością. „Umiarkowany realizm" Tomasza jest jedyną alternatywą. Rzecz definiowana utożsamia się z tym, co ją definiuje. Mamy podstawy do formownia definicji, a są nimi pierwsze zasady, o których mówiliśmy powyżej.

Definicyjne poznanie rzeczy (res) jednej w sobie, a odrębnej od innych (aliquid) jest podstawą orzekania o niej propria (verum). Bez niego poznanie dobra w niezmiennej postaci byłoby niemożliwe. Inaczej; to, co nazywamy wartością, czyli dobrem obiektywnie ważnym, będzie nim o tyle, o ile będzie ono dobrem rzetelnie (jako verum) rozpoznanym; określonym (res); jednym w sobie (unum), odrębnym (aliquid) od innych, i – ostatecznie, tym, co w ogóle przyciąga naszą uwagę jako byt (ens). Niedokonanie owej „redukcji" skutkuje podcięciem obiektywnie ważnych korzeni dobra (wartości).

Pozostaje jeszcze jedna własność bytowa, co do której niektórzy wątpią jednak, czy zasługuje na miano convertibile bytu, a mają po temu pewne racje. Stróżewski wymienia trzy

---

[30] Contra Gent., I, c. 2, nr 3, 4 […] quidam eorum [singulorum errantium], ut Mahumetistae et Pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius Scripturae, per quam possint convinci, sicut contra Iudaeos disputare possumus per vetus testamentum, contra haereticos per novum. Hi vero neutrum recipiunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur. Quae tamen in rebus divinis deficiens est.

„najważniejsze” wartości: prawdę, dobro i *piękno*. Czy jednak piękno jest w ogóle czymś obiektywnym? Wszak ludzie miewają zgoła różne upodobania. Jeżeli zaś zgodzilibyśmy się, że mogą je mieć (że mają do nich prawo), a trzy wymienione powyżej wartości byłyby wartościami w tym samym sensie, to również – jak się wydaje – nikomu prawa do „posiadania własnej prawdy” oraz uznania czegokolwiek za dobre wedle własnego uznania odmówić byśmy nie mogli.

Pulchra sunt quae visa placent mówi Tomasz. Rzeczy piękne to te, które „podobają się kiedy są widziane”. *Kiedy (o ile) są widziane*, nie zaś o ile budzą pożądanie. Jednym z najdziwniejszych nieporozumień co do natury przyjemności jest (według Tomasza) pomieszanie jej z pożądaniem właśnie. Ludzie pożądają – istotnie – rzeczy „bardzo różnych”. Pożądanie jest jakby ruchem; *przyjemność jest* jednak *spoczynkiem*. Ruch określić jest dość trudno. Naturę *celu ruchu* można określić dość ściśle. Przyjemność w danym razie nie będzie czymś bardziej „subiektywnym” od – nie przymierzając – snu: wszak koniecznie potrzebnego i dającego się od strony fizjologicznej nawet wymierzyć. Ukojenie w przedmiocie, który budzi upodobanie, jest przeciwieństwem pożądania tego przedmiotu.

> Wprawdzie piękno i dobro spotykane zbieżnie w podmiocie są tym samym rzeczowo, gdyż zasadzają się na tej samej rzeczy, mianowicie na formie – i z tej racji dobro wychwala się jako piękne – jednakowoż są to dwa różne pojęcia. Dobro bowiem właściwie jest przedmiotem władz pożądania; jest przecież tym, czego wszyscy pożądają; tym samym zawiera w sobie całą treść celu; wiadomo bowiem, że pożądanie to jakby jakiś ruch – dążenie ku rzeczy. Natomiast piękno jest przedmiotem władz poznawania; co bowiem uważa się za piękne? To, czego widok wzbudza w nas upodobanie; widać z tego, że piękno polega na należytej proporcji; a wiadomo: zmysły podobają sobie w rzeczach według należy tej propocji ułożonych, bowiem zarówno zmysły jak i każda władza poznawcza, stanowią też pewien jakiś harmonijny układ [wrażeń i pojęć]; ponieważ zaś poznanie polega na asymilacji – upodobaniu, a podobieństwo to współdziała w formie, dlatego piękno właściwie i zasadniczo należy do przyczyny formalnej.[31]

Uczuć jako takich Bogu (jako Sumie doskonałości) przypisać nie możemy. Pomiędzy jednak jedenastoma afektami (jest to pojęcie szersze niż „uczucia”) mamy miłość i radość, a te Bogu przypisać możemy i musimy. Wszystkie zaś inne są poniekąd związane z ludzką niedoskonałością. Nawet filozofia nie rodzi się z miłości. Rodzi się z obawy przed „nieznanym” i tęsknoty za „Nieznanym”. Jest to cnota, podobnie jak bojaźń Pana: obawa

[31] Św. Tomasz z akwinu Suma teologiczna Tom 1. O Bogu część I (1, 1-13). Przełożył i objaśnieniami zaopatrzył o. Pius Bełch, O.P.
Access 2026-10-29
https://www.zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa.html

Summa Theologiae I, q. 5 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam, et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum, est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.

utarty szczęścia w Nim. Tylko *wynik* rozważań filozofa (i teologa) daje radość (upodobanie). Droga obu jest wysiłkiem, choć o tyle racjonalnym, że skierowanym bezpośrednio na Cel. Co do innych „wysileń"' ludzkich takiej pewności nie mamy. Pożądania prowadzą często ludzi na manowce. Kontemplacja prawdy budzi radość, a dla kogoś, kto nie jest w stanie przeprowadzić analiz nauki, jest to droga do prawdy najlepsza (Physica, ks. VII, rozdz. 3). To, co sprawia autentyczną przyjemność (radość) koi pożądanie; nie budzi zaś go nigdy:

> Piękno i dobro zwykle są utożsamiane. Różnią się tylko myślnie. Dobrem bowiem jest to, czego wszyscy pożądają. Pojęcie dobra przeto wyraża zaspokojenie pożądania. Pojęcie zaś piękna wyraża zaspokojenie pożądania przez oglądanie przedmiotu pięknego, względnie poznanie go. Stąd te zmysły w sposób szczególny spostrzegają piękno, które najbardziej są poznawcze, jako służące rozumowi, a mianowicie wzrok i słuch. Mówimy bowiem o pięknych widokach i o pięknych dźwiękach. Mówiąc o przedmiotach innych zmysłów nie nazywamy ich pięknymi. Nie mówi się np. o pięknych smakach lub zapachach. Tak więc piękno dodaje do dobra pewien stosunek do władzy poznawczej: dobrem mianowicie jest to, co wprost podoba się pożądaniu, a pięknym ton co wskutek samego poznania budzi w nas upodobanie.[32]

Psalm 50 to psalm pokutny. Treść *wydaje się* jasna, choć dokładne zrozumienie tekstu (na które on zasługuje) wcale łatwe nie jest. Mamy Komentarze Augustyna i Tomasza. Staranne ich jednak przeczytanie wymaga wysiłku, a – co gorsza – czytając możemy się pogubić i stracić z oczu cel: zrozumienie. Ani filozofia ani teologia znamion „piękna" zasadniczo nie nosi.

Elementarna tylko znajomość łaciny i miejsce wolne od zgiełku wystarczy, aby zapoznać się ze zgoła innym komentarzem do Pasmu 50. Miserere Giorgio Allegriego jest takim komentarzem. Nie analizujemy (słuchając), ale czujemy pokój umysłu. Kontemplujemy, choć nie jesteśmy teologami. Neoplatonicy słusznie kładli nacisk na tę rolę muzyki.

Neoplatonizm jednak to przede wszystkim filozofia jedności; „filozofia pominięcia" istnienia i odrębności. Ceną „pominięcia" jest jednak w danym razie zapoznanie prawdziwej natury samej jedności. Najprościej jest ją sobie uzmysłowić jako jedność liczby. Ten błąd wielokrotnie (jak pisze Tomasz) popełniali filozofowie. Zamiast jedności bytowej ujmuje się jej substytut: jedność matematyczną.

---

[32] Św. Tomasz z akwinu Suma teologiczna Tom 10. Uczucia. Przetłumaczył dr Jan Bardan, objaśnieniami zaopatrzył prof. o. Feliks W. Bednarski, O.P.
Access 2026-10-29
https://www.zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa.html

Summa Theologiae I-II, q. 27 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus, sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes, dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum, non utimur nomine pulchritudinis, non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.

To, co określone jest – przede wszystkim – czymś jednym. „Ten, kto nie pojmuje czegoś jednego, nie pojmuje niczego". (Qui non intelligit aliquid unum nihil intelligit.[33]) „Rzecz wszelako jest jedna z racji bycia *niepodzielną w sobie, a oddzieloną od innych*. Stąd też, ktokolwiek zna daną rzecz, musi znać [naprzód] fakt je bycia odrębną od innych".

To, co tak „niepodzielne" nie może stać się przedmiotem manipulacji; „uwspółcześniania" etc. Prawdy matematyczne ewidentnie ewolucji podlegać nie mogą, a przeciwnego temu stanowiska J. St. Milla za poważne uznać nie można. 1+1=2; zawsze i to niezależnie od tego, czy umysł ludzki podlega ewolucji, czy też nie. Co prawda stanowisko Milla jest o tyle zrozumiałe, że – według Descartes'a – myśl (np. 1+1=2) jest to modus „rzeczy myślącej". Gdyby ta ostatnia „się ulepszała" (lub zmieniała w jakikolwiek sposób), to również i to, co znajduje się w niej – zmieniałoby się podobnie. Tego wniosku jednak nikt na serio nie przyjmie. Matematyka (i wiara w nią: matematycyzm) ratuje nas niekiedy (choć tylko tymczasowo) od totalnego relatywizmu. Mamy w niej „oparcie się" na jedności, która wszelako nie tyle jest jednością bytu (unum indivisum), co jednością matematyczną (unum multiplicabile). To stanowisko neoplatonizmu, dezawuowane jest w wielorakich postaciach przez Mieczysława Gogacza. Istnieją – wedle niego – pewne „wartości" neoplatonizmu, choć skądinąd jest to jednak okaleczona postać filozofii.

Matematycyzm (nieodróżnienie jedności bytowej i matematycznej) ma ten skutek, że hierarchię wartości pojmuje się w kategoriach wartości odłożonych na osi współrzędnych. Gdyby wartościami były liczby naturalne, ta postać matematycyzmu byłaby *tylko* redukcjonizmem. Jednakowoż uznanie wartości za „liczby rzeczywiste" nasuwa się samo. W danym zaś razie między dowolnymi elementami znajdowałaby się *nieskończona* liczba innych, co już prowadzi *wprost* do relatywizmu.

Ten typ filozofii ma – jak wspomniano – charakter ambiwalentny. Edmunda Husserla trudno pomawiać o relatywizm, choć nie można go nie uznać za rzecznika matematycyzmu, skoro pisze on w Ideach, że „każda istota ma swój matematyczny zakres". Kierunek rozwoju (choć nie sama istota) myśli Husserla) wydaje się wskazywać na postmodernizm jako oczywistą „kontynuację".

Hierarchia wartości nie może być przedstawiona graficznie, choć takie jej przedstawienie czyni zadość wygodzie ujęć dydaktycznych. Rzetelnie ustalona hierarchia wartości ma za przesłankę definicyjnie ustaloną rzeczowość (rem esse) bytu: każdego z „elementów". Na definicji bowiem wspiera się ustalenie, co jej właściwe i niewłaściwe (proprium; improprium). Te dwa pojęcia przynależą poniekąd do sfery poznania (jako verum i falsum), choć z drugiej strony stosują się w sposób naturalny do przedmiotu wyboru (bonum; malum). Ujęcie zaś samej definicji – jak wspominano – jest jedynie możliwe po uprzednim ujęciu „pierwotnych" (względem res) convertibilia bytu. To, że Descartes uznał

[33] De veritate, q. 2 a. 15 c. Responsio. Dicendum quod, secundum Philosophum in IV Metaphysicae, qui non intelligit aliquid unum nihil intelligit; per hoc autem aliquid est unum quod est in se indivisum et ab aliis distinctum; unde oportet quod quicumque cognoscit aliquid quod sciat distinctionem eius ab aliis; prima autem ratio distinctionis est in affirmatione et negatione; et ideo oportet quod quicumque scit affirmationem cognoscat negationem; et quia privatio nihil aliud est quam negatio subiectum habens, ut dicitur in IV Metaphysicae, et *alterum contrariorum semper est privatio*, ut dicitur in eodem (et) in I Physicorum, inde est quod ex hoc ipso quod cognoscitur aliquid cognoscitur eius privatio et eius contrarium.

zdefiniowanie człowieka za niewykonalne, wypływa z faktu, że nie uwzględnił on tradycyjnej nauki o convertibilia bytu.

Neoplatonizm bywa atrakcyjny, gdyż struktura jego myśli jest zarazem strukturą wyobraźni. Mamy jakby „piramidę" bytów w Jednią na szczycie. Nie jest to samo w sobie fałszem, choć jest niewątpliwie grubym uproszczeniem. Jako pierwszą korektę weźmy tekst Arystotelesa De Caelo, ks. II, rozdz. 12.

Świat (w relacji do jego Przyczyny) można by – w pewnym uproszczeniu – przedstawić nie tyle jako „jeden stożek bytu", ale raczej dwa – o wspólnej podstawie (bazie). Z jednej strony (u jednego z wierzchołków) mamy Byt dokonały, którego jedność wypływa z Jego absolutnej niepodzielności. Po „drugiej stronie" mamy to, co „proste" w zgoła przeciwnym tego słowa znaczeniu. Materia pierwsza (zanim partycypuje w jakiejkolwiek – bodaj elementarnej – formie) jest *prosta, gdyż niedoskonała*. Natomiast pomiędzy tymi dwoma biegunami mamy cały świat stworzony. (Materia pierwsza jest tylko *współ*-stworzona; sama z siebie nie istnieje). Dawid z Dinant utożsamił te dwa „punkty" (materię pierwszą z Bogiem), co było – wedle słów Tomasza – „skrajną głupotą", choć z drugiej strony też i konsekwencją zasad „filozofii jedności".

Bóg posiada z natury summę doskonałości; nie musi do niej dążyć, gdyż Jego działanie jest tożsame z Jego naturą. Stworzenia nieco Odeń mniej doskonałe (Pismo św. nazwa je aniołami), doskonałość swą (szczęście) zdobywają jednym lub bodaj niewieloma tylko działaniami. Im zaś są mniej doskonałe, tym więcej działań potrzebują, by pozyskać tę doskonałość. Jest to *droga zastępująca* „ku bazie; podstawie" („mikrokosmosowi", jakim, jest człowiek.

Byty elementarne wykonują bodaj tylko jedną czynność, a w każdym razie jest ich niewiele, ale doskonałości posiąść *nie mogą*. Znane z fizyki współczesnej cztery typy odziaływań są – istotnie dość – „proste". Z racji tejże prostoty (z racji ubóstwa bytowego) mogą być doskonale poznane przez nauki zwane ścisłymi. Im zaś wyżej wznosimy się nad materię pierwszą, tym bardziej działania bytów (zwłaszcza tych żywych) się zwielokrotniają. *W umyśle naszym wydają się* one podlegać nawet „ewolucji". Czynności wykonywane przez zwierzęta są doskonalsze niż te wegetatywne tak dalece, że doskonałość animalną niektórzy wyobrażają sobie jako „szczęście". W każdym razie, doskonałość ich zbliża się do tej dostępnej „zwierzęciu najdoskonalszemu" – człowiekowi. Mamy tu *drogę wstępującą*. Człowiek – w przeciwieństwie do zwierząt – może pozyskać *prawdziwe* szczęście, tzn. zjednoczyć się z Bogiem. Potrzeba mu jednak po temu wielu czynności, a szczęście i tak zdobywa z niesłychanym trudem.

Historia cywilizcji jest ewidentne „zwielokrotnianiem" czynności. To ostatnie jednak określenie może mieć charakter ambiwalentny. Potrzeba „wiele", choć wciąż *nie nieskończenie wiele*, a tymczasem „człowiek cywilizowany" zwielokrotnia swe działania i aspiracje bodaj czy nie w nieskończoność właśnie. Gdyby „sukces życiowy" był kompromisem między marzeniem a dostępnymi nam siłami, byłoby to sensowne. Tak jednak nie jest. Dla celowego działania trzeba mieć ciągle przed oczyma cel zamierzony i określony. Rozum abstrahujący kieruje zawsze do Źródła Dobra: przy zachowaniu koniecznego minimum środków. Umysł partykularny; umysł „racjonalisty"; będzie mnożył „idee filozoficzne" gwoli samego wyrafinowania kulturowego, a nie gwoli celu, który w każdym

działaniu mieć trzeba na widoku. Budowla cywilizcji bywa też labiryntem, w którym jednostki się gubią.

„Myślenie w kategoriach" *przed* myśleniem w ogóle (zamiast niego) ma zawsze wartość problematyczną, nawet gdyby były to kategorie nauk ścisłych. W oparciu o nie zbudowano cywilizcję naukowo techniczną. Jest ona złożona, choć wciąż *jeszcze* daje się analizować; dopóty, *dopóki nauki nie zastąpi wiara w naukę*. Ideologia nauką nie jest, jest zaś wynikiem „zagubienia". Dla naukowca, dzieła techniki *są wytworami i niczym nadto*. Dla niektórych jednak bywają one „cudami techniki", a nie jest to prosty kolokwializm.

Jeżeli tracimy z oczu Cel, „cele" (idee, wytwory) zwielokrotniają się potencjalnie ad infinitum. Podziw dla nich jest już bałwochwalstwem. Przeciwnie, brak tego „uwielbienia" bywa poczytywany za cynizm, choć to ostatnie to perswazyjne tylko zdefiniowana niemoralność *heglowska*.

„Gatunki rzeczy są jak liczby" (species rerum sunt sicut numeri"),[34] choć liczbami – dosłownie nie są". W naturze liczby nie istnieją, a powstawanie rzeczy nie polega na addycji tworzyw (np. atomów). „Powstawanie rzeczy" (the origin of species) *w naszym umyśle* jest w istocie postawaniem (pojawianiem się) w nim *podobizn* rzeczy: o ile są z materii wyabstrahowane. To „powstawanie rzeczy", czyli pochodzenie definicji realnych pokazano powyżej. „Dodawanie i odejmowanie" to konstatacja bytowej odrębności.

Matematycyzm jest naturalnie lepszy od irracjonalizmu, a neoplatonizm – od materializmu. W pierwszych rozdziałach Metafizyki Arystoteles wspomina o twórcach matematycyzmu – pitagorejczykach. Obok zastrzeżeń co do redukcjonizmu tej filozofii pojawia się uwaga, że „zasady, którymi dysponowali" *mogły* ich wyprowadzić ponad materializm, którego mimo wszystko ostatecznie nie zdołali uniknąć.

W ten sposób (uogólniając) przechodzimy od nauki podporządkowanej (ὑποτιθημένη) do nadrzędnej; architektonicznej, bo matematyka *jest* nauką w stosunku do metafizyki podrzędną; podporządkowaną (subalterna). Traktuje ona o bycie *jakimś* (mnogim) a nie o bycie jako takim (ens inquantum est ens). Hierarchię nauk i poznania mamy zanim zyskamy hierarchię wartości.

„Kategorii" pełno jest w – dobrych i złych – książkach. Jakoś je wartościujemy. Filozofia nowożytna jednak niestety – jak pisze Gogacz – „nie pyta o pochodzenia pojęć". *Uczymy się* nazywać rzeczy jako dzieci, choć potem o konieczności takowego „uczenia się" czasem zapominamy. Otóż filozofia – sit venia verbo – „nienowożytna" jest sui generis anamnezą. Dla filozofii „nienowożytnej" „nieznane" – choć opatrzone jest prefiksem prywatywnym – prywacją poznania nie jest. „Coś" przykuwa (w naturze) moją uwagę (jako ens), choć jest to „coś nienazwane"; ba, niewyraźnie dopiero (confuse; συγκεχυμενῶς) ujęte. Dalej przychodzi poznanie odrębności od innych, jedności w sobie, to zaś dopiero dalej

[34] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 41 n. 3 Est autem impossibile quod alicui speciei in sua integritate iam constitutae aliquid extraneum uniatur in unitatem naturae, nisi species solvatur. Cum enim species sint sicut numeri, in quibus quaelibet unitas addita vel subtracta variat speciem si quid ad speciem iam perfectam addatur, necesse est iam aliam speciem esse: sicut si substantiae animatae tantum addatur sensibile, erit alia species; nam animal et planta diversae species sunt. Contingit tamen id quod non est de integritate speciei, in aliquo individuo sub illa specie contento reperiri: sicut album et vestitum in Socrate vel Platone, aut digitus sextus, vel aliquid huiusmodi.

pozwoli na wyrażenie owej „nowości" w dostępnym mi skądinąd systemie pojęć: umożliwi zdefiniowanie rzeczy. Na definicji zaś istoty wspiera się definicja własności, czyli prawda o tej rzeczy. Bez poznania prawdy nie ma wyboru dobra.

Metafizyka w ogóle odpowiada na najtrudniejsze pytania, a w danym razie odpowie na pytanie, *dlaczego* (w jakim sensie) gatunki „są jakby liczby". Dzieje się tak dlatego, że jedność dodana lub odjęta zmienia gatunek.[35] „Jedność" wszelako w danym razie to jedność bytu, a „dodanie" to tylko hipoteczna możliwość poznania bytu gatunkowo odrębnego. Jedność (ujęta intelektualnie) stanowi o doskonałości bytowej i każe odróżnić – powiedzmy – jelenia od łosia. O różnicy między gatunkami nie stanowi – jak mogłoby się wydawać ewolucjonistom – „ilość bytowości" (czegoś takiego bowiem nie ma, a genotyp jest znakiem, a nie rzeczą), ale różnica jakościowa, która wyraża *dyskretny* stopień doskonałości bytowej.

Określenie natury jest konieczne dla przypisania jednoznacznie czegokolwiek czemukolwiek. To „przypisanie" może mieć charakter sądu teoretycznego lub praktycznego, może mieć jednak nadto charakter ofiary. Wszystko w danym razie zależy od tego, czy mamy na uwadze czynność intelektu, czy też woli (ewentualnie nadto specjalny charakter tej ostatniej). Owo „przypisanie" dla woli jest bowiem aktem sprawiedliwości lub miłości (amare est bonum velle alicui: kochać to chcieć dla kogoś dobra). Etyka naturalnie bada przede wszystkim na pojęcie sprawiedliwości, czyli „tego, co się należy". Z drugiej wszelako strony, czyn „inicjujący" (a nie tylko „wyrównujący": suum cuique) jest nie tyle wymogiem, co darem właśnie.

Nie można darować komukolwiek czegokolwiek nieokreślonego (nie godzi się nawet próbować to uczynić). Zarówno natura rzeczy darowanej (jako bonum-wartość) jak i natura tego, czemu „przypisać" chcielibyśmy cokolwiek, musi być określona, a więc naprzód: odróżniona od innych.

Dobro jako proprium-wartość bywa ofiarowane komuś – jest w takiej do niego relacji (o której mówi cytowany powyżej tekst De Veritate, 1,1). Jest ono czymś „względnym" tylko w tym sensie, że bonum to ta własność bytu, która sprawia, że jest on przedmiotem wyboru; jest w takiej relacji do woli człowieka. Dla osoby rzetelnie obdarowanej (jednostki o określonej biologicznej naturze) dobrem „umownie tak zwanym" wartość być nie może.

„Pomiędzy" naukami teoretycznymi a działaniem in concreto mamy nauki praktyczne. Lekarz-praktyk czerpie od tego, kto zna np. biologię molekularną. „Mądrością" będzie zaś ta nauka, która poznaje to, co najbardziej ogólne (Metaph. I, c.2, 982a 19-25), to znaczy obdarzone największą mocą sprawiania realnych skutków.

Etyka zaś jest praktyczną nie w tym sensie, by przedmiotem jej było wytwarzanie rzeczy (przedmiotem medycyny jest „wytwarzanie" zdrowia, a wytwarzanie metalurgii – wytwarzanie stali). Człowiek działając (choć nie „wytwarzając") doskonali samego siebie, a nie coś materialnego. Marks – jak wiadomo – poniechał fundamentalnej dystynkcji między

[35] Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 1 c. […] si adderetur ad bonitatem essentialem aliquid, non esset eadem res, sed alia: quia, secundum philosophum in 8 Metaph. sicut numeris unitas addita vel subtracta semper variat speciem; ita in definitionibus differentia addita vel subtracta; verbi gratia, si definitioni bovis addatur rationale, jam non erit bos, sed alia species, scilicet homo; si subtrahatur sensibile, remanebit vivens vita arborum.

πράττειν ι ποιεῖν; agere: facere; machen: tun; do: make – obecną w bodaj wszystkich językach.

Idąc w kierunku „mądrości" również etyk będzie cofał się ku poznaniu teoretycznemu. Pierwszym ujęciem intelektu każdego człowieka jest ujęcie bytu. Refleksja jednak prowadzi do ujęcia bytu jako bytu, a to jest już przedmiotem metafizyki, czyli nauki naczelnej. Sens wartości i dobra chcemy znaleźć „u źródeł" we własnościach ponad-kategorialnych („transcedentalnych") bytu. Dokonując zaś tego czynimy refleksję, czyli stajemy się metafizykami. Przedmiotem jej jest byt poddany takiej refleksji (ens inquatum est ens). Jest ona mądrością w porządku przyrodzonym ostateczną. Nie dlatego wszelako jest „theologiką", że zajmuje się bytem, ale dlatego, że (jak skądinąd każda nauka, która wszak bada przyczyny własnego przedmiotu) bada ona przyczyny bytu jako bytu. Tą Przyczyną jest istnienie samoistne – Bóg.

Jest więc metafizyka nauką o Bogu, albo inaczej: dyscypliną poddania naszego intelektu Bogu (dyscypliną poddania naszego woli Bogu jest etyka): takim bowiem poddaniem jest mądrość (teoretyczna i praktyczna). Arystoteles poza tym „poddaniem" o natury Bogu mówi o Nim bardzo niewiele. Relatywizm sofistów jest definitywnie odsunięty, choć mimo wszystko „poddanie" nie daje bliskości, która uwalniałaby nas może od zagubienia w świecie relatywizmu.

Arystoteles mówi, że theologika jest dwojaka: w dwu bowiem znaczeniach możemy mówić o „wiedzy Boga" (łac. „scientia Dei" zawiera wyraźnie tę ekwiwokację, która jest widoczna dopiero w polskim np. „poznanie Boga": tym rzeczowniku odczasownikowym). Albo jest to wiedza (nasza) o Bogu, albo wiedza Boga o Nim Samym (Metaph. I, c.2, 983a 5-10). Metafizyka Arystotelesa jest w całości tą pierwszą mądrością: dość skuteczną w odparciu relatywizmu, bo cofając się do bytowych źródeł bytu, tym samym wracamy do Boga. Arystoteles (jako „poganin") nie widzi jednak możliwości poznania Boga „od owej drugiej strony": przez *aktualną* partycypację w wiedzy samego Boga.

Istotnie, „wydrzeć" tej wiedzy Bogu o Nim samym wcale my-ludzie nie możemy. Jednakowoż trzy stulecia po śmierci Arystotelesa zostaliśmy nią przez samego Boga *obdarowani*. Wiedzą tą – czymś definitywnie określonym – jest Objawienie, jest nadto skierowana do człowieka, który też jest czymś podobnie określonym: jest zatem skierowana „precyzyjnie".

Etyka musi czerpać z innych nauk, podobnie jak praxis w ogóle. Np. niedbałe wykonanie mostu (przy nieznajomości wytrzymałości materiałów) da wynik katastrofalny. Musi jednak czerpać i z nauki zupełnie teoretycznej. Możemy mianowicie (a czasami w „dobie zamętu": musimy) postawić sobie (naiwnie) pytanie „dlaczego należy czynić dobro", co jest inną formą „pytania o źródło", lub – niekoniecznie cynicznie: „dlaczego coś musi mieć określoną wartość". Odpowiedzi na to konkretne (wyrażane w takim języku) pytanie możemy udzielić ostatecznie dopiero w „egzystencjalnie niezaangażowanym" języku metafizyki. Bóg jest Ostateczną przyczyną sprawczą i celową, od Niego wszystko pochodzi i do Niego też naturalną koleją rzeczy wraca. To, o czym mówi Heraklit w słowach: „ta sama jest droga w górę i w dół", jest poniekąd odpowiedzią na nasze pytanie. Droga naszego życia to powrót: to metafora; pryncypium jest tożsame z kresem: to ścisła odpowiedź filozofa. Na zdanie to musi zgodzić się każdy, kto rzetelnie się nad problemem „źródła" się zastanowi, tzn.

o ile się nad nią zastanowi (jest konieczność celu; warunkowa; nie ma bowiem przymusu myślenia).

„Podporządkowując się" komukolwiek oczekujemy odeń czegoś – jakiejś „odpowiedzi". Jak powiedziano, poganin *jako poganin* nie ma prawa do tej odpowiedzi. Filozofia (i rozum naturalny w ogóle) prowadzi nas tylko *do progu* wiary. Filozof, który „wyciąga ręce do Bytu" (Fedon c. X, 65 C) wcale nie wie, czy może go dosięgnąć. Jest to sławetna angustia philosophorum: niepokój wobec Nieznanego i Upragnionego zarazem; niepokój, który odczuć mogli tylko ci (jak mówi Tomasz) najwięksi.

„My chrześcijanie od tego lęku zostaniemy uwolnieni"[36] mocą samego objawiającego wiedzę o sobie Boga. Pytanie o źródło dobra jest – jak powiedziano – dla człowieka wierzącego pytaniem o Źródło (a majuskuła jest tu rozstrzygająca). Naturalnym wszelako ogniwem na drodze do tego ostatniego jest poznanie właściwe mądrości przyrodzonej (pytanie o tzw. transcendentalia, tzn. wspomniane convertibilia entis) o to, jak inaczej, bardziej ogólnie możemy „nazwać dobro".

Metafizyka pytanie o źródło rozstrzyga w zupełnie abstrakcyjnym odróżnieniu dwojakiego rodzaju celu: τινός; τινί (celu naturze: immanentnego i wobec niej transcendentnego) (Metaph. XII, c.7, 1072ba 1-14). W etyce ma to naoczną postać czynienia czegoś (τινί) dla kogoś (τινός) (Sama morfologia tych zaimków: genetivus; dativus; mogłaby być w tym wypadku zupełnie myląca). Bez celowości w ogóle nie ma etyki, ale nie ma też odpowiedzialnego działania w jakiejkolwiek dziedzinie ludzkiego życia.

Tę proporcję: „coś dla kogoś" wciąż trzeba mieć na uwadze działając in concreto. Badanie moralnych okoliczności czynu jest koniecznym warunkiem jego godziwości, gdyż „coś dla kogoś" ma od strony materialnej postać wieloraką, czego nie uwzględnia imperatyw kategoryczny Kanta. Ta sama rzecz darowana jednemu może dobrem, choć dla-innego może być śmiertelną toksyną. Niemówienie prawdy może być dobre albo złe (mówienie nieprawdy jest zawsze złe) – w zależności od tego, co i do kogo się mówi. Zdrada tajemnicy jest złem, a tymczasem nieprzyznanie się do wspólnoty – tchórzostwem. Uniwersalnej formy „dobra" (w rozumieniu kantowskim) brak. Stwierdzenie to nie prowadzi jednak wcale do relatywizmu, ale tylko uświadamia sobie konieczność ujęcia bytowych (metafizycznych) podstaw etyki.

Na drodze (wspominanej) pożądanej (a nawet: koniecznej) analizy redukcyjnej pryncypiów poznania (dobra; wartości) ludzie zatrzymują się „gdzieś" z rozmaitych przyczyn. Te zacieśniają perspektywy ludzkiej egzystencji: przedziwie szerokie, kiedy dostrzeżmy rzeczywiste źródło dobra i wartości.

Etyka mówi o celu ostatecznym, temu zaś podporządkowuje cele partykularne. Warunkiem podporzadkowania jest ujęcie transcendentalnej właściwość „rzeczowości" – natury tej oto; natury potem definiowalnej. Definicja wartości (ustalenie jej-wartości trwałości) jest drogą wiodącą od pierwszego ujęcia bytu do Pełni Istnienia – Boga.

[36] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 48 n. 16 In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia. A quibus angustiis liberabimur si ponamus, secundum probationes praemissas, hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortali existente in quo statu anima intelliget per modum quo intelligunt substantiae separatae, sicut in secundo huius operis ostensum est.

VII. Odrębność i indywidualizm

Boecjusz zdefiniował osobę jako „indywidualną substancję natury rozumnej". W każdej definicji, ale w definicji substancji wyróżnionej (rozumnością) zawarte są implicite convertibilia (właściwości) bytu (jako takiego). Substancjalność nadto (rem esse) sama jest takowym convertibile. „Odrębność" i „indywidualność" znaczą „wiele", a na pewno coś pozytywnie określonego w języku potocznym. Wszelako więcej znaczą one jako convertibilia bytu. Stosownie do tego, osoba (ludzka) to więcej niż „punkt na mapie intuicyjnie poznawanego kosmosu": obecny na niej, lecz niezdolny do działania; nieświadom (jako „punkt właśnie) ani początku ani końca swego istnienia.

Pojęcie bytu, jakkolwiek nie pojawiło się u samych początków filozofii greckiej, od czasów Parmenidesa („początku drugiego") stanowiło naczelne pojęcie filozoficzne. Specjalne znaczenie ma w filozofii Platona, a zwłaszcza Arystotelesa. Arystoteles uznaje pierwszeństwo zasady niesprzeczności, której terminami są byt i niebyt. Jest to – w terminologii Tomasza – principium complexum: zasada złożona, bo wyrażona w sądzie o czymś (bycie), ujęcie którego nazwiemy zasadą niezłożoną (principium incomplexum): ujęciem bytu po prostu. Wszelako *takiego* ujęcia principium incomplexum u samego Arystotelesa brak. Przyczyną mogła być tradycja Parmenidesowa – przez samego Arystotelesa mimo wszystko kwestionowana.

W Metafizyce Arystoteles dowodzi, że byt nie jest rodzajem: polemizując z „Sofistą" i „Parmenidesem" Platona. Jesteśmy w stanie zdefiniować dowolną wartość ujęcia intelektu i woli, a skoro definitum utożsamia się u Arystotelesa z przedmiotem definicji, samą wartość nazwiemy definicją (realną). Możemy to uczynić ponieważ wartość ta jest ufundowana na pierwszym pryncypium – ujęciu bytu. Nie moglibyśmy wszelako zdefiniować niczego w sposób ostateczny i niepodważany, że jeżeli „dzielilibyśmy" (wzorem Platona) byt-rodzaj na jego domniemane gatunki. „Podział" (diaresis) jest metodą właściwą matematyce (a może nadto: teorii mnogości). Arystoteles i Tomasz zarzucają Platonowi (i Parmenidesowi) nieuprawnioną ekstrapolację metody matematycznej na obcy jej metodologicznie przedmiot. Matematyka jest kluczem do poznania przyrody w tzw. przez Arystoteles scientiae mediae (nauka „pośrednia" to współczesna physics). Wszelako w naturze obiekty matematyczne nie istnieją. Okrąg, prosta, etc., są to ideata, które nadają się schematyzowania natury w fizyce współczesnej, a nie jest bynajmniej pewne, że używając tych ideata (tej metody również) otrzymamy adekwatny opis natury samej. Specjalnie chodzi nam o naturę człowieka. Zapewne nie jest on cząstką trójwymiarowej przestrzeni, tylko dlatego, że takimi cząstkami są wymiary jego ciała. Zapewne „wymiar ludzkiej egzystencji" jest metaforą, faktem jest jednak, że często bierze się to określenie w sensie „intuicyjnie" dosłownym.

Byt nie jest rodzajem innym, jak rodzajem metodologicznym, albowiem przedmiotem metafizyki jest właśnie byt jako byt (τὸ ὂν ᾗ ὂν)[37], a określenie genos (γένος ὑποκείμενον) to w danym razie określenie metodologii nauk.

[37] Metaph., IV, c. 2, 1003a 21-32
῎Εστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ
ὑπάρχοντα καθ' αὑτό. αὕτη δ' ἐστὶν οὐδεμιᾷ τῶν ἐν μέρει
λεγομένων ἡ αὐτή· οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ
καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτε-

Dla filozofa (którego zajmuje poznanie bytu) ujęcie bytu będzie cząstką każdego „zwyczajnego" pojęcia. Wszak różnie rodzaje czynności to jakby różne rodzaje bycia. Z drugiej zaś strony, różne „rzeczy" (wyrażane przez rzeczowniki) podejmujące te czynności, w tych czynnościach partycypują, wobec czego możemy nazwać je bytami przez partycypację. To samo mutatis mutandis stosować się będzie do „innych części mowy"; do innych kategorii bycia. Problemem jest tylko, jak uogólnić to pojęcie bytu nie uciekając się przy tym do pojęcia „zbiornika bytu" (Parmenides, Platon). Pierwsze pryncypium zawiera w sobie *potencjalnie* to, co odeń zależne, lecz nie zawiera gatunków tak jak zawierają się zbiory lub zawarte jest np. powietrze w pokoju. „Zawierać" ma jedno dosłowne znaczenie („zawarcie drzwi"), ale nadto (podobnie jak principium i finis w łacinie) znaczenia filozoficzne, pozyskane przez ekstensję pierwotnego pojęcia; przez analogię. Następną trudnością będzie nazwanie pryncypium nazywania: rzecz – wydawałoby się – beznadziejna jako że nic nie jest przyczyną samego siebie.

Etymologicznie „byt" (ens) to „mniej" niż istnienie (esse), bo jest to (w łacinie średniowiecznej) participium. Na podstawie etymologii dochodzimy (analizując ją) do tematu stricte filozoficznego – partycypacji. Rzecz partycypuje w istnieniu, istnieniem nie zaś jest (Tomasz). Pierwotnie w języku greckim: μετέχειν to „mieć razem", a podobnie jak łacińskie participare wnosi konotację „udziału". Dosłownie jednak część jest częścią całości. (Tak) wyobrazić sobie treści ujęcia Tomaszowego oczywiście nie można.

Wszyscy ludzie posługują się pojęciem bytu faktycznie (nierefleksyjnie), ale przeważająca część ludzi nie rozumie znaczenia słowa „byt", a tym bardziej znaczenia formuły przedmiotu metafizyki: ens inquatum est ens. Stwierdzenie, że wszyscy ludzie ujmują byt jako oczywistość pierwotną, rozumieć należy ewidentnie tak, że wszyscy poznają coś, co w jakikolwiek sposób partycypuje w istnieniu, choć faktu tego właściwym imieniem nazywać nie będą. Powietrze, którym oddychamy i ziemia, po której stąpamy podtrzymuje naszą egzystencję, choć zwyczajnie wcale się nad tym nie zastanawiamy. Nauka (w razie skażenia powietrza lub groźby ruchów tektonicznych) takowej refleksji musi dokonywać, gdyż poznanie zasady daje możliwość podtrzymania egzystencji (jeżeli jest ona zagrożona) lub „poszerzenia" jej możliwości, jeśli je poznamy.

Zdanie rzucone mimochodem często ma wartość znikomą. Jeżeli zaś zdania nauki mają wartość znaczącą, to dlatego, że mają odniesienie do zasady wartości i wartościowania. „Punkt Archimedejski" daje moc działania: wprost proporcjonalną do konsekwencji i „fundamentalizmu" zasad. Otóż metafizyka dokonuje „refleksji totalnej", wobec czego, z jednej strony, stwarza ona „obszar wolności" (to, co możliwe *potencjalnie,* a *nie przez ekstensję,* o której mowa była powyżej), a z drugiej, odkrywa tejże wolności fundament. *Wartościowanie nie jest stwarzaniem*. Nietzsche się myli. Kreujemy „obszar wolności"

μόμεναι περὶ τούτου θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός, οἷον αἱ μαθη-
ματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν. ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκρο-
τάτας αἰτίας ζητοῦμεν, δῆλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς
ἀναγκαῖον εἶναι καθ' αὑτήν. εἰ οὖν καὶ οἱ τὰ στοιχεῖα τῶν
ὄντων ζητοῦντες ταύτας τὰς ἀρχὰς ἐζήτουν, ἀνάγκη καὶ τὰ
στοιχεῖα τοῦ ὄντος εἶναι μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλ' ᾗ
ὄν· διὸ καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος ᾗ ὂν τὰς πρώτας αἰτίας
ληπτέον.

opierając się na niewzruszonym fundamencie zasad. Wartości są zakorzenione w naturze: 1) poznawalnej intelektualnie; 2) stworzonej przez Boga.

Każdy człowiek „tworzy" tyle, ile przedtem przemyśli; w świecie, który jest mu dany, a nie przezeń „stwarzany". Ku Stwórcy (Pełni Bycia) kieruje intelekt ludzki metafizyka opierając się na naturalnych dla nas (stworzonych w nas) zasadach. Metodą metafizyki jest osąd (iudicium; χωρισμός), czyli – w pewnym sensie „wartościowanie" – przez odniesienie do pryncypium poznania, a w relacji do Celu naszego istnienia. Wartości egzystują „pomiędzy" stworzoną przez Boga rozumną naturą, a Nim samym.

Ujęcie bytu jest to czynność witalna, a wobec tego sama może być poddana refleksji, co daje w wyniku naukę o bycie jako bycie (bycie poznanym refleksyjnie), podczas gdy sama ta czynność co do swej natury tematycznie poznana nie jest. Można wszak dobrze np. strawić pokarm nie znając zasad fizjologii. Lekarz, który je zna, pomoże temu, kto cierpi na dyspepsję, „sztuka" wszelako w tym wypadku (i innych jemu podobnych) tylko wspomaga naturę; nie zastępuje jej nigdy. Intelekt i wola są – według Tomasza – *naturalnym* uposażeniem *każdego* człowieka.

„Człowiek jest zwierzęciem metafizycznym" Gilson) nie dlatego, że każdy rodzi się metafizykiem (wielu umiera nic o niej nie wiedząc), ale dlatego, że każdy może „na swój własny sposób" nazwać to, co ściśle nazywa metafizyka bytem. W tym sensie byt jest „naturalnym przedmiotem intelektu" (naturale obiectum intellectus).[38] Jeżeli zatem Tomasz mówi: quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens (tym, co jako pierwsze pojmuje byt jako najbardziej znane, i do czego redukuje on wszystkie swe pojęcia, jest byt),[39] to ma na myśli człowieka, który jest metafizykiem in spe.

Powyższe zdanie jest pomieszczone na samym początku Quaestiones de Veritate. Czytamy:

> sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens.
>
> W dowodzeniu należy dokonać redukcji do pryncypiów znanych przez się, a podobnie – w dociekaniu, czym jest cokolwiek [co poznajemy]. W innym razie nauka ległaby w gruzach a

[38] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 29 Adhuc. Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum obiectum: sicut visus colorem, et auditus sonum. Intellectus igitur cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita: sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles. Quod non est aliud quam ens. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis inquantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare, et alia huiusmodi. Haec igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa: sicut per colorem cognoscit visus tam communia quam sensibilia per accidens.

[39] De veritate, q. 1 a. 1 c.

> razem z nią wszelkie poznanie rzeczy. Otóż tym, co najpierw poznaje [ludzki] intelekt i do czego sprowadza wszelkie swe [późniejsze] pojęcia, jest byt. Stąd też wszystkie one (tak wypada) są ujmowane na postawie naddania [czegoś] nad ujęcie bytu.

W młodzieńczym dziele Tomasza: De ente et essentia, dwanaście razy pada imię Awicenny. W uznaniu przez Tomasza pierwszeństwa poznania bytu dopatrywano się wpływu Awicenny właśnie. Istotnie: pisma Arystoteles doszły do nas za pośrednictwem Arabów. W Metafizyce Awicenny czytamy: „omnes homines imaginant certitudinem entis". *Wydaje się*, że jest to stwierdzenie podobne do Tomaszowego. Czy istotnie?

„Wyobrażać sobie" (imaginare) cokolwiek można przyoblekając to w postać znaku, który potem zapamiętujemy, a nawet: spisujemy, a „znak" i „przyczynę" musimy odróżnić. Wzięte w nagiej dosłowności stwierdzenie Awicenny jest oczywistym fałszem: dla „wszystkich (niemal) ludzi" wyraz „byt" jest niejasny. Tomasz mówi o poznaniu przed-językowym; Awicenna mówi o „*pojęciu-idei* bytu". Większość ludzi poznając świat realny nie czyni w tym poznaniu dystynkcji innych, jak tylko tych koniecznie potrzebnych do zwykłego życia. Odróżniać w ogóle muszą wszyscy, gdyż zamęt rodzi degradację życia. Radykalne wszelako odróżnienie (uporządkowanie systemu pojęć) jest domeną nauki naczelnej (metafizyki).

„Wyobrażamy sobie" znaki, natomiast pojęcia raczej rozumiemy: o ile są zdefiniowane, czyli zawierają w sobie sąd. „Wyobrażamy sobie" np. męstwo – przywołując na pamięć obraz ludzi mężnych; ofiarność: przywołując na pamięć tych, którzy się poświęcają dla innych. Natomiast „unaocznić sobie" treści sądu w ogóle nie można. Znak tkwi w umyśle, natomiast rozumienie polega raczej na asymetrycznym podporządkowaniu (relacji) intelektu do rzeczy, która znajduje się poza nim.

Dwie osoby są odrębne, a wobec tego (ściśle rzecz biorąc) nieporównywalne. Porównywać możemy ich poglądy oraz właściwości charakteru (cnoty i wady), ale człowiek nie jest tym, o czym myśli, ani tym, do czego dąży. Możemy i powinniśmy porównywać ze sobą systemy filozoficzne oraz poszczególne (wzięte z nich) poglądy, wszelako jest to tylko środek pomocniczy do odnalezienia *drogi życia, która wiedzie wszak przez rzeczy, a nie przez znaki*. Porównanie nie prowadzi nigdy (choć Hegel sądził inaczej) do ujęcia tego, co absolutnie ważne.

Principium complexum (zasada niesprzeczności) to zasada odrębności. Metafizyka zaczyna się od jej zastosowania, a dochodzi do uniwersalnie ważnych konkluzji. Kontrastowanie pojęć i zdań nie jest konstatowaniem odrębności bytu, ale odmienności jego ujęć. W ten właśnie sposób porównać można zdania Tomasza i Awicenny w kwestii prymatu zasady bycia.

Filozofia arabska nie musi być uważana za filozofię islamu, choć ten może mieć na nią wpływ tak silny, że wręcz destrukcyjny. Chrześcijanie wierzą w jednego miłosiernego Ojca wszystkich (bez wyjątku). Niektórzy zaś wierzą w bóstwo mściwe i plemienne; prywatne lub kastowe, przemoc zaś zalecają jako środek propagowania „prawdy", którą – jak „wierzą" – należy narzucić (siłą pięści lub emocji), nie zaś co do niej przekonać racjonalnymi

argumentami.[40] Chrześcijanie nie wierzą dlatego, że są tacy „szlachetni", a Zachód tak dalece „cywilizowany" (w przeciwieństwie do Orientu). Szlachetność (jeśli jest w nich istotnie) została w nich stworzona przez Boga, co wcale ich („Zachodu") zasługą nie jest. Jest ona raczej (Zachodu) misją: podstawą uniwersalizmu tej Cywilizacji. Co więcej, Chrześcijanie wierzą w Słowo Boga (które jest Drugą osobą Trójcy), a akt czci wobec jakiegokolwiek słowa (przez małe „s") poczytają za idolatrię. Tymczasem poza słowem *spisanym* niektórzy Słowa (Osoby) wcale niekiedy nie widzą: pozostając w sferze znaków, a nie rzeczy. *W tym właśnie* punkcie Islam oddziałał na filozofię samego Awicenny.

Filozofia religią nie jest, choć doprowadziła ona Justyna Męczennika do progu wiary, wskutek czego ten stwierdził, że chrześcijaństwo jest prawdziwą filozofią. Filozofia powinna do niego prowadzić, jeżeli zaś tego nie czyni (a wielu chrześcijan obecnie odsuwa się od „filozofii" ze wstrętem), to w danym razie jest ona filozofią „końca"; jej zgliszczem.

Czy możemy wobec tego mówić (za Gilsonem) o filozofii chrześcijańskiej? Nazwa ta wydaje się niezbyt szczęśliwa. Pogańska filozofia Arystotelesa o Bogu mówi nieporównanie więcej niż filozofia uprawiana przez niektórych Chrześcijan w wieku XIX. Filozofia samego Tomasza jest o tyle chrześcijańska, o ile jest uniwersalistyczna. Jeżeli wierzymy w jeden Cel życia wszystkich ludzi bez wyjątku, a chcąc go osiągnąć stajemy na progu wiary, tym, samym sięgnąć musimy do czystych zasad – dostępnych z natury każdemu. Tu właśnie mamy problem pierwszej zasady bytu.

Metafizyka jest *jakąś* nauką, ale mimo to jest nauką naczelną. Arystoteles pisze, że odkrycie metafizyki przyszło najpóźniej: po tym, jak odkryto już wszystkie inne nauki.[41] Partykularne formy mądrości – im bardziej są partykularne – tym bardziej zasługują na miano *niezbędnej* fachowości, a tym mniej na miano *bezcennej* mądrości teoretycznej. „Inne nauki" zajmują się bytem *jakimś* (mnogim, żywym, zdolnym do ruchu, etc.). Nawet jeśli za Szkotem i Kantem, przyjęlibyśmy ideę „akumulacji" wiedzy (takiego jej postępu), to i tak lepiej byłoby mówić o *uhierarchizowaniu* wiedzy z nauką naczelną na szczycie. „Wyższość" jest ewidentnie postacią relacji. „Krytyka" osądu co do natury owej relacji nigdy nie była w stanie spełnić.

---

[40] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 6 n. 7 Hi vero qui sectas errorum introduxerunt processerunt via contraria: ut patet in Mahumeto qui carnalium voluptatum promissis, ad quorum desiderium carnalis concupiscentia instigat, populos illexit. Praecepta etiam tradidit promissis conformia, voluptati carnali habenas relaxans, in quibus in promptu est a carnalibus hominibus obediri. Documenta etiam veritatis non attulit nisi quae de facili a quolibet mediocriter sapiente naturali ingenio cognosci possint: quin potius vera quae docuit multis fabulis et falsissimis doctrinis immiscuit. Signa etiam non adhibuit supernaturaliter facta, quibus solis divinae inspirationi conveniens testimonium adhibetur, dum operatio visibilis quae non potest esse nisi divina, ostendit doctorem veritatis invisibiliter inspiratum: sed dixit se in armorum potentia missum, quae signa etiam latronibus et tyrannis non desunt. Ei etiam non aliqui sapientes, in rebus divinis et humanis exercitati, a principio crediderunt: sed homines bestiales in desertis morantes, omnis doctrinae divinae prorsus ignari, per quorum multitudinem alios armorum violentia in suam legem coegit. Nulla etiam divina oracula praecedentium prophetarum ei testimonium perhibent: quin potius quasi omnia veteris et novi testamenti documenta fabulosa narratione depravat, ut patet eius legem inspicienti. Unde astuto consilio libros veteris et novi testamenti suis sequacibus non reliquit legendos, ne per eos falsitatis argueretur. Et sic patet quod eius dictis fidem adhibentes leviter credunt.

[41] Metaph., I, c. 1, 981b 13-23.

Wszystkie partykularne aspekty poznawcze są odrębne od siebie, albowiem jakkolwiek chemia np. może czerpać od fizyki, to przeniesienie twierdzenia z „jednego rodzaju metodologicznego na inny" wymaga użycia analogii (Analityki Wtóre, I, c. 7; c. 13). Filozofia nowożytna jest zbudowana jednak na teorii jednoznaczności bytu Jana Dunsa Szkota, a nie na Analitykach Wtórych. Istnieje rzekomo jedno (zwane potem „transcendentalnym") źródło wiedzy. Szkot-teolog myśli jeszcze o Bogu, wszelako jego osławiona „różnica formalna atrybutów Boga" (zniesienie de facto absolutnej jedności natury Boga), *potem* z „myśli o Bogu" uczyni myśl o „absolucie" lub czymkolwiek podobnie mętnie nazwanym. Bóg (według Tomasza) jest Stwórcą, a stworzenia są (zgodnie z Jego opatrznościowym zamysłem) wtórymi źródłami wiedzy. Na ich badaniu poprzestaje Arystoteles, gdyż są to źródła nam naturalnie bliższe, co jednak nie znaczy, że na ich poznaniu poprzestać należy. Opierając się na zasadach Arystotelesa można sięgnąć „wyżej".

Szkot-teolog widział cel „akumulacji" (postępu), którego wszelako współczesny kontynuator tej tradycji myśli w Bogu nie widzi. Nauka najwyższa Szkota jest „drogą wstępującą" ku źródłu poznania, lecz zarazem źródłu istnienia. Tym samym w Traktacie o Pierwszej Zasadzie mamy – w miejsce dowodu na istnienie Boga – de facto błędne koło (potrzebujemy Boga do poznania Boga). Stworzenia nie są tu instrumentem (jak u Arystotelesa) poznania Stwórcy. Theoremata Szkota tak właśnie tę sprawę już otwarcie stawiają („dowód na istnienie Boga jest niemożliwy"). Nowożytność poszła za Theoremata, nie za Traktatem (choć co prawda oryginalność Theoremata bywała podawana w wątpliwość z powodu rażącej sprzeczności z Traktatem o Pierwszej Zasadzie).

Sama formuła przedmiotu metafizyki Tomasza (ens inquatum *est* ens) inna będzie od Szkotowej (ens inquatum ens). Szkot zastanawia się, nad sensem owego inquantum (bez „est"): albo „byt" bierzemy per reduplicationem, albo per specificationem. Otóż ens bierzemy *per reflectionem*, o której była mowa powyżej. Refleksji ten Szkot przeprowadzić nie może, a poznanie u niego jest „drogą wstępującą" do Źródła istnienia i poznania *zarówno*. Świat materialny nie będzie u niego *pewnym* instrumentem poznania Boga.

Antynaturalizm Szkota wyklucza możliwość refleksji nad bytem. Refleksji takowej – istotnie – nie podobna dokonać nad „niewyraźną (jak mówi) intuicją bytu jednostkowego realnie istniejącego": takim „pryncypium" poznania. Poznanie to ma być (rzekomo) wzięciem części (partem-capare) bycia całości w celu poznania Pełni Bycia (Boga). Według Tomasza, każdy byt partycypuje zasadniczo *we własnym istnieniu*,[42] a nie jakiejkolwiek totalności.

> Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 a. 2 c. … ens invenitur in pluribus secundum prius et posterius. Illud tamen verissime et primo dicitur ens cujus esse est ipsum quod est, quia esse ejus non est receptum, sed per se subsistens. In omnibus autem quae secundum prius et posterius dicuntur,

[42] De spiritualibus creaturis, a. 1 c. Hoc autem non potest dici de aliquo alio: sicut enim impossibile est intelligere quod sint plures albedines separatae; sed si esset albedo separata ab omni subiecto et recipiente, esset una tantum; ita impossibile est quod sit ipsum esse subsistens nisi unum tantum. Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum. Et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam.

> primum eorum quae sunt, potest esse causa; et per se dictum, est causa ejus quod per participationem dicitur: et ideo oportet quod illud ens quod non per participationem alicujus esse quod sit aliud quam ipsum, dicitur ens (quod primum inter entia est), sit causa omnium aliorum entium. Alia autem entia dicuntur per posterius, inquantum aliquod esse participant quod non est idem quod ipsa sunt; et haec procedunt usque ad ultima entium; ita quod quamcumque rationem essendi aliquid habeat, non sit sibi nisi a Deo; sed defectus essendi sit ei a seipso.
>
> To nazwane jest bytem najprawdziwiej i pierwotnie, czego istnienie jest jego istotą, ponieważ istnienie to nie jest przyjęte, ale jest samo przez się. [Otóż „pierwotne" jest Przyczyną: tego, co jest przez partycypację. Wszystko bowiem, co w jakikolwiek sposób „uczestniczy w istnieniu" musi od Boga pochodzić. Nie pochodzą od Niego tylko braki]

Nauki partykularne wychodzą od własnych pryncypiów. Metafizyka – od pryncypiów pierwszych. Wartość każdej definicji naukowej oraz wartość każdego czynu ludzkiego również; jego bycie-ku-Bogu; jest ustalona w nauce naczelnej.

To, co naprzód (wszyscy) poznajemy, jest *de facto* bytem przez partycypację, choć fakt ten uświadamiamy sobie jednak dopiero dzięki metafizyce. Jest ona „jakąś" nauką w tym sensie, że byt jako byt jest metodologicznie odrębny od bytu mnogiego (badanego przez matematykę), bytu w ruchu (badanego przez fizykę) bytu żywego (badanego przez biologię), etc. Bez odróżnienia metodologicznego nauka staje się ideologicznym holizmem.

Zasada: sapientis est distinguere, *wydaje się* zasadą różnorodności; ba, pluralizmu. Istotne jest jednak, czy distinguere ma tu za przedmiot „różność", czy też odrębność. Mamy pełne prawo porównywać ze sobą przedmioty w danej nauce, nie ma zaś żadnego sensu porównywanie ze sobą rzeczy od siebie radykalnie odrębnych (różnią się tylko te rzeczy, które mają wspólny rodzaj). Dotyczy to przede wszystkim osób.

Jan Kowalski (taka substancja) jest odrębny od Pawła Nowaka, a nie tylko odeń różny, a metafizyka – nauka o substancji – tę kwestię rozstrzyga. Różny (mierzalny) dla ludzi może być stopień znajomości np. języka polskiego, matematyki, wydolności fizycznej etc. Ich substancje jednak są po prostu odrębne; „różną" lub „podobną" może być *droga* do Boga; szczęście zaś (*kres* drogi) nie może być innym, jak tylko zupełnie *własnym*. Różnice w „wartości" osób (jeśli są poznane) mają wartość dla uczynienia szczęścia dobrem powszechnie (możliwie) dostępnym: *dla każdego z osobna*. Trudność (i paradoks metafizyki) polega na pogodzeniu pożądanej ogólności twierdzeń z nienaruszalnością (tych) zasad.

Istotna jest specyfika metody metafizyki. Każda z wymienionych powyżej nauk (biologia, fizyka, etc.) posługuje się abstrakcją. Natomiast metafizyka posługuje się separacją: byt określany jest przez zasadę odrębności: zasadę niesprzeczności. Metafizyka posługuje się *sądem*, co oznacza tyle, że z (definicji) jej przedmiotu nie da się wyprowadzić (wydedukować) wniosków co do rzeczy, które są tego przedmiotu właściwościami (w innych naukach wyprowadzamy z definicji ich przedmiotu (z tego pryncypium) „właściwości" przedmiotu (Analityki Wtóre, I, cc. 4, 6, 7, 8, 9, 10). Tylko dla nauki *szczegółowej* definicja przedmiotu jest jej pryncypium dowodzenia.

> Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod secundum philosophum in 10 Metaph. non est idem esse diversum et esse differens: quia differens ad aliquid dicitur (unde oportet omne differens, proprie loquendo, aliquo differre); diversum autem absolute

dicitur; unde quae diversa sunt, non oportet aliquo diversa esse, sed seipsis: si enim oporteret omnia diversa in aliquo differre, in infinitum abiretur; et ideo oportet devenire ad prima simplicia, quae seipsis diversa sunt, ut patet in differentiis, quibus species distinguuntur.

[Arystoteles twierdzi, że nie jest tym samym „odrębne" i „różne". To, co różne, różnić musi się *czymś*, natomiast rzeczy odrębne „czymś" odrębne bynajmniej nie są. Dojście do pierwszych zasad prostych odrębnością, a nie różnością, jest konieczne dla uniknięcia regressus in infinitum].

Summa Theologiae, I q. 3 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod simplicia non differunt aliquibus aliis differentiis, hoc enim compositorum est. Homo enim et equus differunt rationali et irrationali differentiis, quae quidem differentiae non differunt amplius ab invicem aliis differentiis. Unde, *si fiat vis in verbo, non proprie dicuntur differre, sed diversa esse, nam, secundum philosophum X Metaphys., diversum absolute dicitur, sed omne differens aliquo differt*.

Tylko rzeczy złożone różnią się jakimiś różnicami między sobą; natomiast rzeczy niezłożone nie różnią się jakimiś różnicami, ale same sobą. Np. człowiek i koń różnią się, bo jedno jest rozumne, a drugie nierozumne; obie zaś te różnice już dalej nie różnią się od siebie jakimiś dalszymi różnicami [ale same sobą]. Wyrażając się ściśle, różnice te: rozumne i nierozumne, właściwie nie różnią się, ale stanowią rzeczy rozbieżne. Zdaniem bowiem Filozofa: diversum – rzecz biegunowo różna, rozbieżna – wyraża coś w sposób bezwzględny; natomiast differens – wszystko, co się różni – wskazuje na różnicę.[43]

Przedmiotem metafizyki jest „byt przez partycypację" poddany metodologicznej refleksji. Sposobów partycypacji w istnieniu jest wiele, a „zestawienie ich" ze sobą jest specjalną trudnością. Na drodze analogii można zestawić różne proporcje partycypacji w istnieniu, a to właśnie czyni metafizyka. Odkrycie metafizyki było odkryciem *uniwersalnego sposobu* partycypacji w istnieniu,[44] choć jest to zawsze istnienie odrębne.[45] Pogodzić „bytowy pluralizm" (Krąpiec) z uniwersalizmem jest niesłychanie trudno, choć nie jest to niewykonalne.[46]

---

[43] Św. Tomasz z Akwinu Suma teologiczna Tom 1. Przełożył i objaśnieniami zaopatrzył o. Pius Bełch, O.P. Dostęp 2026-10-09
https://www.zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/

[44] Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 a. 2 c. .

[45] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 c. […] sicut est unum esse divinum quo omnia sunt, sicut a principio effectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est;

[46] Summa Theologiae I, q. 44 a. 1 c. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est.

De substantiis separatis, cap. 8 c. Tertia vero ratio efficaciam non habet. Cum enim ens non univoce de omnibus praedicetur, non est requirendus idem modus essendi in omnibus quae esse dicuntur; sed quaedam perfectius, quaedam imperfectius esse participant. Accidentia enim entia dicuntur, non quia in se ipsis esse habeant, sed quia esse eorum est in hoc quod insunt substantiae.

W czasach nowożytnych „odkrycie nowych możliwości" myślenia równało się *ekstensji kategorii* myślenia przy *pogwałceniu* zasady odrębności. Przed Arystotelesem, „dywersyfikacja" przedmiotów doprowadziła do metafizyki. Po Szkocie, zestawianie ze sobą różnic (w jednym uniwersalnym rodzaju poznawczym) doprowadziło do destrukcji: metafizyki – najpierw, a nauk szczegółowych – potem. Za innowacyjne w filozofii poczytywano przeciwstawianie stanowiska własnego – stanowiskom poprzedników. W ten sposób Ockham przeciwstawia się Szkotowi; Locke – Descartesowi, Kant – Wolfowi; Kierkegaard – Heglowi; Husserl – scjentystom, a egzystencjaliści – esencjalizmowi. Ten paradygmat filozofii – jak się wydaje – kończy się na postmodernizmie.

Mamy pewien (choć mało wyszukany) sposób zamanifestowania oryginalności poglądów. Jasną jest rzeczą, że niektóre poglądy (a nawet ludzie, którzy je uporczywie forsują) budzą w nas niechęć. „W opozycji do nich"; do tego, co poczytujemy za ewidentny fałsz; chcielibyśmy może zbudować filozofię od fałszu tego „najdalszą". Nie będzie to jednak filozofia w pełnym tego słowa znaczeniu. „Umiłowanie mądrości" tylko akcydentalnie wiąże się z wstrętem do fałszu, o czym poniżej.

Zgodnie z prawem implikacji logicznej, przeciwieństwem fałszu jest prawda i fałsz po równi (przeciwieństwem prawdy jest zawsze fałsz), co znaczy, że negacji fałszu wcale prawdy otrzymać nie musimy, a wynik jest przypadkowy. Dotyczy to zresztą nie tylko filozofii, ale w ogóle każdej nauki. „Zdecydowani przeciwnicy" …czegokolwiek rzadko bywają oryginalni, dlatego właśnie, że „przeciwstawiając się" tym samym przejmują (na ogół nieświadomie) presupozycje adwersarza.

Powyżej zestawiono szereg różnic poglądów filozoficznych. Zestawienie ma jednak wartość tylko pomocniczą, albowiem, filozofia nie jest nauką o filozofii (Hegel), ale o bycie, który „filozofie" pokazują lepiej lub gorzej. Porównujemy ze sobą poszczególne systemy pośrednio tylko: o tyle mianowicie, o ile prowadzą one do odkrycia zasady (i Zasady) istnienia.

W omawianiu poglądów filozofów odnotowujemy szereg przeciwieństw (różnic), ale przeciwieństwa te dotyczą sposobu ujmowania rzeczy, nie zaś rzeczy. „Przeciwstawne" można przetłumaczyć na ścisły język filozoficzny i w ten sposób „spór o istnienie" przestanie być sporem werbalnym. ᾽Αντικείμενα (opposita) to jeden rodzaj, w obrębie którego mieści się zarówno „różne", jak i „odrębne". Jest to jednak rodzaj metodologiczny, ba, specyficznie metodologiczny, bo mamy tu na uwadze ogólną metodologię nauk (Analityk Wtórych). Dzięki niej rozwiązać możemy naczelny problem transcendentalizmu po Kancie: „w jaki sposób przedmiot staje wobec podmiotu". Jest to problem, który zajmie nas specjalnie, gdyż prosta zamiana podmiotowości transcendentalnej na podmiotowość wulgarnego subiektywizmu prowadzi do moralnego i poznawczego relatywizmu. Otóż nauka (scientia) i jej przedmiot też mieszczą się rodzaju Opposita. Nauka jest nauką, o ile bada (porównuje) ze

---

De substantiis separatis, cap. 8 c. Sic igitur omne quod est post primum ens, quod est ipsum esse, cum sit participative ens, habet materiam. Sed considerandum est, quod ea quae a primo ente esse participant, non participant esse secundum universalem modum essendi, secundum quod est in primo principio, sed particulariter secundum quemdam determinatum essendi modum qui convenit vel huic generi vel huic speciei. Unaquaeque autem res adaptatur ad unum determinatum modum essendi secundum modum suae substantiae.

sobą rzeczy jako ἐνάντια (contraria) (trzeci gatunek ἀντικείμενα). Samo porównanie dotyczy „mniej" i „więcej", choć pełniejsze poznanie wydaje się polegać na ujęciu formy i prywacji (drugi gatunek ἀντικείμενα). Jest to jednak możliwe tylko dlatego, że pierwszym gatunkiem opposita jest „twierdzenie i przeczenie" (affirmatio et negatio; κατάφασις ἀντίφασις) (pierwszy gatunek ἀντικείμενα), dzięki czemu wiedza staje się „relatywem", a cała jej wartość – jak się pokazuje – polega na byciu-odniesionym (czwarty gatunek ἀντικείμενα) do tego, co wiedzą nie jest, znajduje się bowiem poza intelektem. „Przedmiot staje wobec podmiotu", o ile wprzód uznano takie relatywne „nie-bycie" wiedzy, tzn. odróżniono „jest" zdania od „jest" bycia": na przykład „fakty medialne" do faktów w normalnym tego słowa znaczeniu.

Hegel wprost atakuje zasadę niesprzeczności, skoro jednak myślenie bez zasady myślenia jest niczym, a dotyczy to *wszystkich* ludzi, „atak" kieruje się raczej na pojęcie „nagiego faktu". Poza umysłem nie ma – rzekomo – obiektywnych i warunkowo koniecznych stanów przedmiotowych bytu, których analiza doprowadziłaby nas do poznania Stwórcy bytu: Istnienia Samoistnego; (JHWH Księgi Wyjścia). „Absolutem" (nam „potrzebnym") byłaby tylko myśl ludzka: myśl Hegla, ściślej rzecz biorąc, w której „historyczne" splata się z „absolutnym". Historia jednak na Heglu się nie skończyła, zaczęła się tylko epoka relatywizmu.

Wiedza jest byciem-w-opozycji do bycia realnego, a stąd można by mówić o „opozycji konstruktywnej". Nie jest zaś ona wiedzą dlatego, że spodobało się komukolwiek zająć pozycję „zdecydowanego oponenta" – wobec zastanego systemu wiedzy. Pierwszym pryncypium jest „istnienie przez partycypację" (takie bycie), a nie „bycie w opozycji" – do czegokolwiek.

Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium. Prov. 8.7. Prawdę rozmyślać będzie gardło moje, a wargi moje będą się brzydzić niezbożnością (BW). Te słowa otwierają Summę przeciw poganom Tomasza z Akwinu.

> Zadaniem jednej i tej samej osoby jest dociekać jednego z przeciwieństw, a zwalczać inne. Tak na przykład medycyna „sprawia" zdrowie, a „wyklucza" – chorobę. Stąd też, skoro rzeczą mędrca jest rozważanie prawdy o Pierwszej Zasadzie [bycia] i przedkładanie tej prawdy innym, do niego też należeć będzie zwalczanie fałszu jej przeciwnego.[47]

Idzie tu o kwestię pierwszeństwa. „Zwalczamy fałsz" o tyle tylko, o ile zacieśnia on naturalną drogę rozwoju intelektu. Chcemy „odzyskać świat realny" (Krąpiec), a jeśli ktoś by nam odpowiedział: „niceśmy wszak nie utracili", powiemy: Utraty tego, co najcenniejsze, nie jesteście świadomi, odkąd przyjęliście, że „umysłowi ludzkiemu potrzeba ołowiu, a nie skrzydeł" (Bacon), a ruch w kieracie uznaliście za cenniejszy od *wolnego ruchu witalnego*.

Obronie zasady niesprzeczności poświęca Arystoteles IV księgę Metafizyki. Atakom na nią poświęcona jest znaczna (zwłaszcza ta „reformatorska") część filozofii nowożytnej. „Postawę filozofów przybierają dialektycy i sofiści. Sofistyka … jest mądrością pozorną"

[47] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 1 n. 6 Eiusdem autem est unum contrariorum prosequi et aliud refutare sicut medicina, quae sanitatem operatur, aegritudinem excludit. Unde sicut sapientis est veritatem praecipue de primo principio meditari et aliis disserere, ita eius est falsitatem contrariam impugnare.

(Metaph., IV, c. 2, 1004b 18-19).[48] Poznanie istoty (jak czytamy) możliwe jest tylko dzięki zastosowaniu zasady niesprzeczności. Odwrotnie: nieuwzględnienie jej prymatu prowadzi do płynności definicji, a – co z tym idzie – do przypisywania „rzeczom" cech zupełnie dowolnie – do relatywizmu.

W De Veritate 1, 1, Tomasz odróżnia *specialis* modus entis od: *generalis* modus entis. Bez tego odróżnienia (bez uwzględnienia poznania convertibilia bytu; bez sprawdzenia „sensu wartości" przez redukcję do pryncypium, jakim jest ujęcie bytu) filozofia staje się „teorią jednoznaczności bytu" (Szkot). Po Szkocie powstawać będą systemy kategorii, ale spojrzenie na te poglądy (na te systemy) „z dystansu" – z perspektywy convertibilia stanie niemożliwe: rzecz pożądana dla „znawcy"; zgubna – dla filozofii o zakroju maksymalistycznym.[49]

„Dla znawcy" „logika systemu Kanta" różnić się będzie od „logiki systemu Husserla". Każda z nich będzie całością *zamkniętą* na wartościowanie, choć zwyczajnie porównywaną w podręcznikach historii filozofii: co do pryncypium. Zazwyczaj przeciwstawia się np. fenomenologię scjentyzmowi (tak je ze sobą „zestawia") *en bloc*. Natomiast niedozwolonym będzie porównywanie ze sobą (prawdziwości) *poszczególnych* cząstek tych systemów. Każde zdanie *z osobna* będzie umocowane tylko w zupełnym kontekście całości (takiego sformułowania używa sam Kant w Krytyce). Języki poszczególnych filozofii są – rzekomo – nieprzekładalne (Quine).

Można się zgodzić, że dane pojęcie (zwłaszcza pojęcie bytu) ma inne znaczenie np. u Descartes'a i Kanta. Jednakże nie znaczy to wcale, że każdy z „wielkich" ma jakąś wyjściową intuicję bytu, a potem już rozwija (spójnie, jeżeli jest dość po temu sprawny) tę wyjściową intuicję w zamknięty system pojęć. Jest to uznane za *dogmat*.

Dogmat ten byłby niepodważalny, gdyby dotyczył każdego myślącego człowieka, a dotyczy wszak tylko tych, którzy „czują" naprzód, a potem do „czucia" przykrawają myśli: koherencja systemu jest zakładnikiem autentyczności „czucia". Systematycznie ujął to dopiero u schyłku XIII wieku Jan Duns Szkot. Komplementarną do teorii jednoznaczności bytu jest u niego teoria intuicji bytu. Od czasów Parmenidesa wielu sądziło, że intelekt („w ogóle") utożsamia się z tym, co przezeń ujęte (ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα. Frg. 8. 34). Otóż najprostszym sposobem „utożsamiania" wydała się intuicja bytu (i oparta na niej „zasada" tożsamości, o czym poniżej).

---

[48] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 4 n. 573: visa sive apparens scientia.

[49] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 98 n. 9 Est enim proprium obiectum intellectus ens intelligibile: quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibiles; quicquid enim esse potest, intelligi potest. Cum autem omnis cognitio fiat per modum similitudinis, non potest totaliter suum obiectum intellectus cognoscere nisi habeat in se similitudinem totius entis et omnium differentiarum eius.

Summa Theologiae I, q. 5 a. 2 c. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu, ut dicitur in IX Metaphys. Unde ens est proprium obiectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile. Ita ergo secundum rationem prius est ens quam bonum.

Arystoteles mówi, że intelekt utożsamia się ze swym przedmiotem *dopiero po dokonaniu abstrakcji* nad treściami sobie tak zasadniczo nawet „obcymi" („transcendentnymi"), że budzącymi naukowotwórczą „obawę" popełnienia błędu (zwaną zdumieniem). Fakt ten (fakt transcendencji przedmiotu) musimy zachować „w pamięci", aby nie zamknąć się zaklętym kręgu fenomenów.

Wspominane powyżej zdanie Awicenny: „omnes homines imaginant certitudinem entis", podlega *osądowi* nauki naczelnej, bo osąd co do trafności (zręczności) użycia *pojęć* tyczy raczej estetyki wypowiedzi. Wyjściowe pryncypium (ujęcie bytu) jest *identyczne* u wszystkich ludzi, a choć Awicenna był *bliski* tego odkryciu, to siła i konsekwencja użycia tego pryncypium ulega osłabieniu, skoro przyjmuje on pierwszeństwo zasady wyłączonego środka nad zasadą niesprzeczności. W IV księdze Metafizyki Arystotelesa, zasada wyłączonego środka jest wymieniona tuż *za* zasadą niesprzeczności. Powinna ona iść *za nią*, gdyż termiami zasady niesprzeczności (principium complexum) są: byt (principium complexum) i niebyt, natomiast terminami zasady wyłączonego środka jest prawda i fałsz. Prawdę (podobnie jak dobro) definiujemy w terminach bycia-ku: intelektowi (i woli pośrednio).

Quaestiones disputatae Tomasza są świadectwem polemiki *z poszczególnymi* twierdzeniami *różnych* systemów filozoficznych. Obiectiones wyrażone są różnymi językami (z obszernymi niekiedy i dosłownymi cytatami); tak dalece „różnymi", że nie brak w nich niekiedy nawet błędów logicznych. Nie znaczy to, by „logika poszukiwań" była wielowartościowa, ale tylko tyle, że tezy przedstawione w Obiectiones mają wartość warunkową: o ile mianowicie wykaże się aspektowość ujęcia, a nie po prostu jego nieprawidłowość (Chenu). Metoda ta jest rozwinięciem metody Arystotelesowskiej.[50] *„Metodologia odrębności" wyklucza relatywizm, ponieważ zawęża zakres dopuszczalnego racjonalnie relatywizmu.*

„Każdy z wielkich" – *w pojęciu Tomasza* – wniósł coś cennego do filozofii. Tak było choćby z Awicenną, na którego w De ente et essentia Tomasz powołuje się w kwestii prymatu poznania bytu. Sytuacja nasza – 750 lat po jego śmierci – jest *inna*. Chcemy *odzyskać* bezcenne narzędzie poznania świata realnego (jakim jest jego nauka), w związku z czym odrzucenie fałszów ją zaciemniających wydaje się konieczne. Jak jednak nadmieniono, sama negacja nie prowadzi do niczego konstruktywnego. Nie chodzi o poznanie tomizmu *jako tomizmu* (rzecz dla „znawców"), ale *poznanie bytu*, które *dzięki tomizmowi* pozyskujemy.

„Nowoczesność" dotknęła niestety również współczesnych interpretacji tomizmu. Praktycznym probierzem „nowoczesności" filozofii jest stosunek do zasady niesprzeczności: po Kancie zdecydowanie negatywny. Przyjmuje się prymat zasady tożsamości, a w Krytyce czytamy, że zasada niesprzeczności jest tylko w stosunku do niej pochodna. Rozmijając się z

[50] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 1 n. 6 Est autem attendendum, quod propter has rationes consuetudo Aristotelis fuit fere in omnibus libris suis, ut inquisitioni veritatis vel determinationi praemitteret dubitationes emergentes. Sed in aliis libris singillatim ad singulas determinationes praemittit dubitationes: hic vero simul praemittit omnes dubitationes, et postea secundum ordinem debitum determinat veritatem. Cuius ratio est, quia aliae scientiae considerant particulariter de veritate: unde et particulariter ad eas pertinet circa singulas veritates dubitare: sed ista scientia sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate; et ideo non particulariter, sed simul universalem dubitationem prosequitur.

literą tekstów Tomasza, przyjmuje się niekiedy prymat zasady tożsamości. Jeżeli miałaby to być zasada „Systemu" Schellinga A≡A, byłby to jawny nonsens. Tomasz nigdy takiej „zasady" nie podaje. Co prawda Mieczysław Krąpiec wcale tak zasady tożsamości nie rozumie. Zgodzić się wypada, że w punkcie wyjścia poznania poznajemy proporcję istoty i istnienia (czyli rzeczony „partycypialny" charakter bytu). Nie jest istotne, czy nazwiemy to sądem egzystencjalnym („tożsamościowym"), wszelako lepiej byłoby tak tego nie nazywać, zważywszy, że o sądach egzystencjalnych mówią Brentano i Husserl, a Tomasz o nich nie mówi nigdy.

W duchu „nowoczesności" zaczęto pomawiać o „esencjalizm" twórcę metafizyki – Arystotelesa. Jakimż jednak sposobem *twórca* nauki mógł naruszyć *pryncypium*, które stanowi o jej (nauki) istnieniu?

Przyjmuje się – już zupełnie bałamutnie – że zdefiniować możemy cokolwiek. W wyniku konceptualizacji otrzymywalibyśmy (rzekomo tylko) pojęcia, idee, a zawsze możemy mieć obawę, że będą to Ideen des reinen Idealismus.

Tomasz mówi, że możemy podać *quasi*-definicję bytów fikcyjnych, natomiast nigdzie nie mówi, że możemy podać ich definicję *realną*. W istocie, ujęcie „rzeczowości" rzeczy jest naprzód ujęciem bytu (jednego i odrębnego od innych), a więc ujęciem jakiegoś modus generalis bytu. Według zaś Jana Dunsa Szkota, im bardziej oddalamy się od wyjściowej intuicji bytu, tym bardziej zbliżamy się do „poznania istotowego".

Tak istotnie być może, choć „poznanie istotowe" w danym razie wcale nie jest poznaniem *istoty bytu realnego*; nie jest poznaniem „przedmiotu właściwego intelektu" (proprium obiectum intellectus).[51]

---

[51] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 58 n. 5 Item. Proprium obiectum intellectus est quod quid est: unde circa hoc non decipitur intellectus nisi per accidens, circa compositionem autem et divisionem decipitur;

Summa Theologiae I, q. 17 a. 3 ad 1 […] quidditas rei est proprium obiectum intellectus, propter hoc tunc proprie dicimur aliquid intelligere, quando, reducentes illud in quod quid est, sic de eo iudicamus, sicut accidit in demonstrationibus, in quibus non est falsitas.

Summa Theologiae I, q. 85 a. 5 c. [...] similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc, necesse habet unum apprehensum alii componere vel dividere; et ex una compositione vel divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari.

De veritate, q. 1 a. 12 c. […] dicimur proprie intelligere cum apprehendimus quidditatem rerum, vel cum intelligimus illa quae statim nota sunt intellectui notis rerum quidditatibus, sicut sunt prima principia, quae cognoscimus dum terminos cognoscimus; unde et intellectus habitus principiorum dicitur. Quidditas autem rei est proprium obiectum intellectus; unde, sicut sensus sensibilium propriorum semper verus est, ita et intellectus in cognoscendo quod quid est ut dicitur in III de anima.

De veritate, q. 15 a. 2 ad 3

Sentencia De anima, lib. 3 l. 8 n. 18 Apparet autem ex hoc quod philosophus hic dicit, quod proprium obiectum intellectus est quidditas rei, quae non est separata a rebus […]

Definicję realną można wyprowadzić tylko w oparciu o zasadę niesprzeczności. Z „zasady tożsamości" – przeciwnie – można wyprowadzić wszystko bez różnicy, przy czym „wszystko" w danym razie oznacza nie tylko zatarcie różnic metodologicznych (postulowane przez Fichtego, Hegla i Schellinga), ale nadto zatarcie różnicy między filozofią sensu stricto a „filozofią" w znaczeniu kolokwialnym (którego filozofowie co prawda nie chcą), a wreszcie: zatarcie różnicy między prawdą a fałszem; dobrem i złem (czego nie chce żaden uczciwy człowiek).

Wydaje się, że – idąc na przykład przez las – tym samym powinienem ujmować również (spontanicznie i bodaj bezwiednie) realność bytu. Tak jednak nie jest w świecie zdominowanym przez Realität ludzkiej wytwórczości. „Zagłuszanie" głosu natury jest fenomenem kultury (jej interakcji ze światem natury), a nie zjawiskiem fizykalnym. „Troska" (Sorge, jak mówi Heidegger) o rzeczy „ważne" każe nam wikłać się w „rzeczywistość ludzką", w której – paradoksalnie – brak ludzi, bo jest ona zapełniona tym, co przez nich *wytworzone*.

Bezpośredni kontakt z przyrodą dla ludzi żyjących kilka pokoleń wcześniej był czymś zwyczajnym. Czy Sorge (zaangażowanie) sprawi, że istotnie, będziemy aktywnie (może: aktywniej) partycypować w życiu publicznym? Bynajmniej. Aktywna partycypacja wymaga zmysłu krytycyzmu i dystansu. Ten zaś nabywamy przez kontakt z naturą sensu largo. Naturalną jest dla nas nie tylko „przyroda"; naturalnym *przede wszystkim* jest pierwsze drgnienie woli i pierwsze poruszenie umysłu. Nie dotyczy więc problem natury tylko przyrody zwyczajnie tak zwanej. Odkrywanie – nadto – tajemnicy ludzkiego ciała (w płodnym małżeństwie) staje się – w systemie „kopiowania" i komercjalizacji myśli czymś coraz trudniejszym. W efekcie, to środowisko życia, w którym człowiek chciałby znaleźć pokój przystani, „do której okręt w noc pochmurną zmierza" („spoczynek, szczęście, ukojenie") ma go coraz mniej („światła tej przystani nie dla niego [bywają] zapalone"). Filozofia winna nam przybliżyć to, co naturalne (zasady). Z „filozofią" bywa różnie.

> [Własna] filozofia, popierająca rozumowo męskie instynkta Połanieckiego, wskazywała mu małżeństwo jako jeden z głównych celów życia… [Natomiast] świat kobiecy, czysto uczuciowy, którego główny interes polega na kochaniu, na szczęściu blizkich, różny jest od świata męskiego, pełnego współzawodnictw, walki …Ale porównywając dalej te dwa światy, nie mógł się jednak oprzeć uznaniu, że ten kobiecy, kochający, ma swoją zasadę i swoją racyę bytu. (Sienkiewicz, Rodzina Połanieckich, Rozdz. IV; XXIV).[52]

Kobiety zazwyczaj z nieufnością odnoszą się do „teorii", co jest usprawiedliwione poniekąd mętnym (neo-pozytywistycznym) sensem tego wyrażenia. „Teoria", która nie byłaby trwała i zachowawcza, jest niczym. Kobieta jest zasadniczo zawsze bardziej konserwatywna niż

Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 10 n. 5 Est autem considerandum quod intellectus apprehendit rem intellectam secundum propriam essentiam, seu definitionem: unde et in III de anima dicitur quod obiectum proprium intellectus est quod quid est.

Sententia Ethic., lib. 6 l. 5 n. 5 Dicitur autem intellectus ex eo quod intus legit intuendo essentiam rei. Unde et in tertio de anima dicitur, quod obiectum proprium intellectus est quod quid est. Et sic convenienter cognitio principiorum quae statim innotescunt cognito quod quid est circa terminos intellectus nominatur.

[52] Ortografia oryginalna.

mężczyzna. „Kreatywność" myśli idzie bowiem często w kierunku zgoła nieprzewidywalnym, a ze zdroworozsądkowego punktu widzenia: niepewnym.

„Poznanie istoty" nie jest pojęciem jednoznacznym. Istoty (Wesen) czy też Sachen (rzeczy) Husserla różnią się toto caelo od essentia Tomasza i τὸ τί ἦν εἶναι Arystotelesa. Mieczysław Gogacz mówi w kontekście polemiki z idealizmem o istocie pełnej zwanej przez niego subsystencją. Chodzi tu uwzględnienie – obok – treści definicji – jej bytowego pochodzenia, czyli właściwości-zamienników (convertibilia) bytu.

Bez ujęcia tego, co określamy niekiedy mianem właściwości transcendentalnych (ściślej: convertibila bytu) możliwość „porównywania", tzn. *oceny poszczególnych tez poszczególnych* systemów filozoficznych nie byłaby możliwa (w dobie postmodernizmu bywa ona niekiedy istotnie „niepożądana"). Pozostawałoby tylko kontrastowanie wyjściowych intuicji bytu (tego, co za nią poczytano). Jeżeli *ponad* kategoriami filozofii tej lub owej nie mamy właściwości ponad-kategorialnych, sprawdzenie trafności definicji danej nauki w terminach *obiektywnych* staje się niewykonalne.

Co więcej, jeśli każdy filozof ma swobodę spełniania wyjściowej intuicji bytu, nie ma jasnych (należących do logiki materialnej Analityk Wtórych) kryteriów oceny, czy dany system *jeszcze* jest filozofią, czy też nią *już być przestał*. Miano filozofii w wieku XX przypisywano dość swobodnie – czemukolwiek. Filozofia (jeżeli nie jest nauką po równi ze wszystkimi innymi w paradygmacie Analityk Wtórych) staje się metaforą, jak np. w wyrażeniu: the philosophy of clothing. Każdy byłby (być może: wedle własnego uznania) filozofem, gdyż każdy chyba może mieć intuicję bytu taką, jaka dałaby początek filozofii. To właśnie nazwiemy relatywizmem.

„Nieprzekładalność" jest inną nazwą relatywizmu. Jeżeli każdy ma swobodę „patrzenia na swój sposób" na świat, to każdy ma też swobodę wyboru „własnego systemu wartości" na niej zbudowanego. Praktycznie zaś wygląda to tak, że dominujące w umyśle danego człowieka uczucie (któremu przypisze on poznawczą funkcję intuicji) usprawiedliwiane bywa „teorią" zbudowaną tak, by z tym uczuciem żyło się dość wygodnie. Mogłoby to być znamieniem „indywidualizmu" gdyby nie fakt, że uczuciami można manipulować (wolą i intelektem – nie), a wobec tego, „teoretyzowanie" będzie może takąż manipulacją. Należałoby się zatem zastanowić nad sensem owego „każdy" (… ma swobodę …).

Użycie tzw. przez scholastyków dictio synkategorematica (omnis: każdy) jest tematem raczej Analityki niż Metafizyki. Filozofia zwana współczesną bywa ceniona nie tyle za język przedmiotowy, ale za owe dictiones synkategorematicae tak dalece, że może wydawać się nawet w całości „badaniami logicznymi". Według zaś Arystotelesa, logika (Analityka) jest raczej *narzędziem* (Organon) nauki niż nauką (przedmiotową).

Tomasz oczywiście używa określenia omnis homo, choć nie jest oczywiste, co uprawnia *innych* do jego użycia. Problem uniwersaliów sam nie jest problemem logicznym; jest on u Tomasza – jak wiemy – rozwiązany tak, że powszechniki mają swój odpowiednik w przedmiotowych stanach rzeczowych, jakkolwiek brak im odpowiednika lustrzanego (jak to jest u Platona). Logika jednak nie odpowie na pytanie, *dlaczego* tak jest. *Metafizyka* mówi, że między „światem myśli", a światem rzeczy od myśli niezależnych, istnieje relacja realna: poznawcza (De Veritate, 1, 1). Verum (prawda) to dla intelektu ludzkiego bycie-w-relacji do rzeczy, która znajduje się *poza intelektem*. (Z punktu widzenia fenomenologii – „badań

logicznych" – stwierdzenie to jest nonsensem: albo coś jest w tzw. świadomości, albo go w niej nie ma; „przed" byciem poznanym rzecz poznana *potem* istnieć „nie może".) „Ogół jest cenny, gdyż wskazuje przyczynę" *u Arystotelesa* (Analityki Wtóre, I, c. 31), wydaje się zaś być cenny w „badaniach logicznych", dlatego że jej *nie* wskazuje.

Na myśli nowożytności zaważyło potężnie dziedzictwo nominalizmu. Można by się zgodzić z twierdzeniem, że „tylko jednostki istnieją", ale tym samym wcale nie mamy jasności co do znaczenia wyrazu „jednostka". „Każdy-jednostka ma prawa…" o ile jego „każdość" da się obiektywnie określić (w terminach ogólnych). Jednostka jest jednostką *jakąś*, a nie jednostką „w ogóle". Praktycznie zawsze nominalizm był łączony z jakąś postacią filozofii spekulatywnej dalece poza „czystą logikę" wykraczającą. Najczęściej był nią atomizm. Czasem rolę atomów zajmowały „jednostki sensu" lub „jednostki psychiczne". Otóż jeżeli realne i „wolne" są *tylko* te jednostki, to *wolni i realni na pewno nie są* ci, którzy są tychże jednostek zaledwie „sumą"; agregatem".

Po wtóre, nominalizm był łączony z jakąś postacią „teorii poznania". Nawet jeśli „tylko jednostki istnieją", to nie jest wcale oczywiste, że te jednostki poznajemy intuicyjnie, a to właśnie w XIV wieku powszechnie przyjmowano.

Po trzecie, nominalizm bywał łączony z jakąś postacią „realizmu", a reizm Kotarbińskiego jest jej najwyrazistszym przykładem. Ataki Husserla przeciw *tej postaci* „realizmu" są zupełnie usprawiedliwione. Tomasz jednak tej postaci „realizmu" wcale nie przyjmuje. „Rzecz rodzi w naszym umyśle swe własne podobieństwo". Rodzenie nie jest „odzwierciadleniem"; jest to czynność witalna, a nie „piktograficzna". Wiedza jest relatywem, a cała jest wartość polega na byciu odniesionym do rzeczy, przez tej rzeczy *specyficzną* „każdość". Coś podobnego widać choćby w naturalnej prokreacji. Koń płodzi konia, a *nie może spłodzić niczego innego*. Analogicznie rzecz przedstawia się ze „zrodzeniem podobizny rzecz w intelekcie ludzkim". Mogą w nim (w wyobraźni właściwie) pojawić się monstra, ale „transformizm" postaci myśli równy jej „ulepszaniu" kosztem form zachowawczych równy jest chaosowi absurdu.

Jeśli istotnie realne są takie jednostki jak na przykład atomy, to wokół nich znajduje się jednak pole o określonym potencjale energetycznym. Otóż cząstki elementarne mogą powstawać nie tylko *w* polu, ale i *z* pola (Schwinger effect; photon-mediated pair production). Analogicznie rzecz może się przedstawiać z bytami *specyficznie złożonymi*. Ich potencjał energetyczny może ulec substancjalizacji w biologicznym egzemplarzu tegoż samego gatunku. Co więcej, może rozciągnąć swą moc na intelekt ludzki, a w tym wypadku – po dokonaniu abstrakcji na tym, co stanowi materialną stronę potencjału – pojawi się w nim podobieństwo tej rzeczy (jej istoty).

Wychodząc od starego Parmenidesowego: „tym samym jest myślenie i przedmiot myślenia" (ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα. Frg. 8. 34) filozofowie dochodzili do bardzo osobliwych niekiedy wniosków.[53] Stwierdzenie, że to, o czym się aktualnie nie myśli, nie istnieje, wyda się człowiekowi nieobeznanemu z filozofią jawnym absurdem, wszelako to właśnie twierdził Berkeley. Filozofia zwana nowożytną jest naznaczona piętnem

[53] „Równość" ta weryfikuje się wyłącznie u Arystotelesa w wypadku Boga: Metaph. XII, c. 9, 1074b 15-1075a 5.

agnostycyzmu, a oznacza to, że relacji między tą oto rzeczą jeszcze-nie-poznaną, a intelektem, który ją poznaje *potem*, ustalić się w niej nie da.

Rzutuje to na sens zdania „każdy człowiek …". „Każdy- jednostka" w tym wypadku nie oznacza każdego egzemplarza biologicznej natury „człowiek", gdyż „biologia" leży poza zakresem zainteresowań „badań logicznych", a istnienie takowej natury (takiego „powszechnika") tzw. „humaniści" powszechnie podają w wątpliwość. Dla człowieka-jednostki, która doszła do stanu hominizacji istnieje jego „własny" świat „fenomenologiczny" właśnie, czyli świat fenomenów (rzeczy fenomenologicznie „zredukowanych"), nie zaś transcendentnych wobec świadomości rzeczy. Paradoksalnie, hasło Husserla „powrotu do rzeczy" (Sachen) oznacza postulat *odwrócenia się* od rzeczy (w znaczeniu scholastycznych res). Dla człowieka, który namaszczenia heglowskiej hominizacji nie otrzyma, świat taki (świat świadomości) nie istnieje. Czy zatem „każdy …" w potocznym (niefenomenologicznym; naturalnym stanie) „ma prawo …"? Oczywiście – nie.

„Każdy- jednostka" będzie to osobnik o naturze egzystencjalnej, a nie biologicznej. Człowiek (dziecko nienarodzone) w wielu krajach prawa do wyboru zasadniczej wartości życia *nie ma*. Nie jest „fenomenem"; nie można się „naocznie" upewnić co do jego podmiotowości, a wobec tego praw tych „nie ma" (*wydaje się*, że nikt się o nie nie upomni). Nasciturus w wieku dwu tygodni (po poczęciu) jest tak drobny jak główka szpilki. Jest bezpośrednio „niewidoczny" w zasadzie dla każdego, choć paradoksalnie (na poły „intuicyjnie") odczuty jest przez serce kochającej matki. Jest to jedyna możliwa postać intuicji: wypływająca ze świadomości własnego ciała.

„To, czego nie widać, tego nie ma". Jest to może wulgarna interpretacja filozofii podmiotu, trudno jednak wymagać, by ci, którzy filozofią jako taką się nie zajmują, zdobyli się na „wyrafinowanie intelektualne".

„Każdemu" z nas przydarzyć się może wiele, a czasem: niebezpiecznie wiele, choć gdyby antycypacja zła była połączona z jasną świadomością siły Opatrznościowych rządów Boga nad światem, zło dla nas stałoby by się dla nas „niczym".

Przydarza się każdemu słyszeć poglądy, których czasami ocenić samodzielnie nie jesteśmy w stanie. Osławiona „wolność ekspresji" (freedom of expression) wcale nie jest wolnością człowieka jako takiego, gdyż słysząc coś, co obraża religię, czujemy (tak być może) ból, nie zaś – „swobodę". Roger Scruton, broniąc tej „wolności" On Liberty J. St. Milla, pisze, że jeżeli jakaś „niewygodna prawda" dotyka mnie osobiście, winien jestem – zapewne ja sam. Otóż nie jest wcale winą zwykłego człowieka (nie-filozofa) to, że nie potrafi on wykazać sine ira et studio absurdalności poglądów obrażających religię. Inteligencja bywa pojmowana jako ruchliwość myśli: „myśli" to w danym razie są tym „swobodniejsze", im bardziej ruchliwe. Mill *musi* negować wolność woli (integralność personalną) jeśli bezwarunkowo afirmuje wolność jednostek/atomów („jednostek psychicznych").

Wolność *słowa* to zgoła coś innego. Rema – słowo, to coś, co da się definicyjnie ująć. Jeżeli ktoś nie jest w stanie wskazać jasno *źródła* pochodzenia własnej wiedzy, a nadto wziąć za nie osobistej odpowiedzialności (tzn. wskazać algorytm weryfikacji; redukcji ontycznej, o której powyżej była mowa), „freedom of expression jest niczym. Czy w imię wolności ekspresji mam prawo zanegować samą wolność ekspresji? Oczywiście – nie. Forma „ekspresji" bowiem została dana a priori. „Wolno ci mówić wszystko, pod warunkiem, że pozytywna treść «wszystkiego» zostanie uprzednio instytucjonalnie ustalona".

Wedle podglądów, które poczytujemy za własne (dobro-bonum), układamy swe życie, choć najczęściej nie mamy dość sprawnego intelektu, by je osądzić i antycypować pożądany lub niepożądany kierunek życia. Kierunek życia pokażą „mistrzowie przeszłości" (Arystoteles; Tomasz). Nie analizujemy, choć czujemy pokój umysłu, który płynie z ich akceptacji (Physica. VII, c. 3, 247b-247a).

Człowiek epoki paleolitu miał swobodę wyboru wielu „dróg". Jedna z nich zaprowadziła jego potomnych do klasycznej Grecji; inna – do starożytnego Egiptu; inna – do cywilizacji prekolumbijskich. Dróg tych było tak wiele, jak wiele było kierunków migracji gatunku homo sapiens z jego pierwotnej siedziby, którą prawdopodobnie była (przed 40 tysiącami lat) Afryka. Tam też najpewniej znajdował się biblijny Eden. „Wygnanie" z niego wiązało się z obraniem kierunku poniekąd „dobru oryginalnemu" przeciwnego. Za „pochodzeniem" (od Boga) winien iść do Niego powrót.[54] Oczekujemy „lepszej Ojczyzny": terra desiderabilis to na pewno nie jest ziemia z jej naturalnymi bogactwami. „Ziemia ojczysta" jest ojczystą, dlatego, że jest prefiguracją Ojczyzny po prostu: tej, do której „wracamy", choć – paradoksalnie jej jeszcze w pełni nie znamy.[55] Dramat, a czasem i tragizm ludzkiej egzystencji polega na tym, że tę drogę do Ojczyzny gubimy.[56]

[54] De veritate, q. 20 a. 4 c. Quantumcumque etiam creatura rationalis Deum cognoscat et amet, nunquam tamen ita perfecte eum cognoscit et amat, quantum ipse diligibilis et cognoscibilis est. Sicut autem creaturae imperfecte essent, si a Deo procederent, et in Deum non reordinarentur; ita imperfectus esset creaturarum a Deo exitus, nisi reditio in Deum exitum adaequaret. Et ideo unaquaeque creatura, quantumcumque participat de esse, tantum participat de bonitate.

[55] Augustinus, In Psalmum 105, Enarratio

22. [v 24.] Et pro nihilo habuerunt terram desiderabilem. Sed numquid viderant eam? Quomodo ergo pro nihilo, quam non viderant, habuerunt, nisi quomodo sequitur: Nec crediderunt in verbis eius? Profecto nisi terra illa significaret aliquid magnum, quae terra dicebatur fluens lac et mel, per quod visibile sacramentum ad invisibilem gratiam regnumque coelorum duceret eos qui mirabilia eius intellegebant; nullo modo isti culparentur, quia pro nihilo habuerunt illam terram, cuius temporale regnum etiam nos pro nihilo habere debemus, ut Ierusalem liberam matrem nostram, quae in coelis est, vere desiderabilem diligamus. Sed potius hic infidelitas merito redarguitur, quia in eo quod terram desiderabilem pro nihilo habuerunt, verbis Dei non crediderunt, per quaedam parva ducentis ad magna, et festinantes beari temporalibus rebus, quas secundum carnem sapiebant, non sustinuerunt, sicut supra dictum est, consilium eius.

[56] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod caritas pro tanto dicitur esse altior virtus ceteris quae sunt in via, quia ipsa est quae ordinat omnes in Deum; ipsa est etiam cujus erit in patria ultima quietatio in Deum. Hoc tamen non dat ei quod actus ejus sit substantia ipsa beatitudinis; sed vel inclinatio quaedam in ipsam, sicut in statu viae, vel quietatio in ipsa, sicut in statu patriae.

Summa Theologiae II-II, q. 28 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod, quamvis in incolatu huius miseriae aliquo modo participemus divinum bonum per cognitionem et amorem, tamen huius vitae miseria impedit a perfecta participatione divini boni, qualis erit in patria.

Summa Theologiae II-II, q. 184 a. 2 c. Alia autem est perfectio quae attenditur secundum totalitatem absolutam ex parte diligentis, prout scilicet affectus secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deum. Et talis perfectio non est possibilis in via, sed erit in patria.

De virtutibus, q. 2 a. 9 ad 12 [...] illi qui sunt in patria, sunt coniuncti ultimo fini: et ideo solum illorum dilectio regulatur ex ipso fine; unde ordo caritatis in eis non attenditur nisi secundum propinquitatem ad Deum: et propter hoc Deo propinquiores magis amantur. Sed in via nobis est necessarium tendere in finem; et ideo ordo dilectionis

Obranie każdego kierunku wiązało się z koniecznością podjęcia ryzyka. Strach przed nieznanym musiał towarzyszyć człowiekowi od zarania dziejów. Strach jest jednym z 11 podstawowych uczuć. Nie jest „uczuciem negatywnym", choć pomiędzy jedenastoma znajdziemy i takie (smutek), któremu to miano da się może przypisać. Człowiek epoki paleolitu – z racji bliskiego kontaktu z przyrodą – odczuwał zapewne nierównie bardziej autentycznie niż jacykolwiek zwolennicy sentymentalizmu doby obecnej. *Nie mógł jednak odczuwać jednego tylko – lęku.*

Jeżeli wierzyć temu, co mówią Hegel i Heidegger (a w tym punkcie chyba mają oni rację), „*ich* cywilizcja" (hominizacja) rodzi się z bojaźni-lęku; z bojaźni przed „panem". Według nich, cywilizcja jest nie tyle drogą ku transcendentnemu Bogu, co zamkniętą w sobie całością; „nieskończonością – jak się wyraża Hegel – dobrą", bo obcą tamtej Transcendentnej; całością zrodzoną przez kulturotwórczy lęk. W Biblii timor separationis to poczucie nie-bycia-u-kresu, świadomość możliwości utraty Boga. Jest to cnota. Za strachem – naturalną koleją rzeczy – iść winno pragnienie zaatakowania trudności – agresja. Tymczasem post-heglowski, przymus instytucjonalny zmierza do wyplenienia wszelkich postaci agresji. Agresja wydaje się być czymś zupełnie naturalnym dla zwierzęcia, które jej potrzebuje dla podtrzymania osobniczego i gatunkowego istnienia. Wszelako „cywilizacja" post-heglowska woli „misie pluszowe" od tych realnych; dzikich. Czyżby agresja – jeżeli jest ujęta do postaci życiowej energii – wcale nie była człowiekowi potrzebna?

Wybieramy jakąś drogę (iter), która tymczasem staje się drogą (via) w fizycznym tego słowa znaczeniu, gdyż, podejmując szereg czynności związanych z wyborem drogi życiowej i podążając nią potem, posługujemy się rzeczami *wytworzonymi* przez ludzi, choć tym samym wcale wszak nie chcemy im służyć (z niewolniczą czasem bojaźnią). „Każdy-jednostka" naszej aporii to nie zawsze człowiek, który idzie drogą *przez siebie* rozpoznaną, ale niekiedy tylko człowiek rozpoznany na niej, a dążenie jego jest tak dalece przez drogę (via) zdefiniowane, że on sam potem bywa poczytywany za tejże drogi cząstkę (Dasein Heideggera).

Pewność wyboru drogi ku Pełni istnienia daje pokój umysłu. Odrzucenie jej daje niejasne poczucie zagrożenia (Angst) oraz apercepcję śmierci. Droga, która nie wiedzie ku Pełni, prowadzi ku przepaści, a towarzyszy jej apercepcja bytowania ku śmierci. Lęk-Angst jest na granicy zmysłowości, a wyradza się ze spaczonej racjonalności człowieka: zwierzętom zgoła obcej. Wobec tego „odczucia" można usilnie pragnąć zbydlęcenia (wyzbycia się racjonalności), choć jest to fizycznie niewykonalne.

---

attenditur etiam secundum mensuram auxilii, quod ex aliis consequitur ad tendendum in finem; et sic non semper meliores magis amantur, sed attenditur etiam ratio propinquitatis, ut ex utroque coniunctim sumatur ratio maioris dilectionis.

De virtutibus, q. 2 a. 12 c. [...] Caritas autem implet potentialitatem sui subiecti, secundum quod suum subiectum reducit in actum dilectionis: et ideo in patria, ubi actu creatura rationalis diligit Deum ex toto corde suo, et nihil aliud diligit nisi actualiter referendo in Deum, caritas inamissibiliter habetur; in statu autem viae caritas non implet totam potentialitatem animae, quae non semper actualiter movetur in Deum, omnia in ipsum actuali intentione referens.

„Każdy" liberalizmu to nie każdy biologicznie człowiek od momentu poczęcia do naturalnej śmierci, ale suma „momentów egzystencjalnych", która tylko umownie (resp. tymczasowo) stanowić będzie o tożsamości człowieka. Filozofia klasyczna mówi o osobach. Współcześnie mówi się o „osobowości" tylko.

Człowiek w tzw. filozofii współczesnej nie jest czymś (w mocnym tego słowa znaczeniu), ale wypadkową relacji do stosunków jemu współczesnych. Nikt wymagać czegokolwiek od takiej „wiązki wrażeń" nie będzie (jest to „niehumanitarne"); nie będzie też jej karać: byłoby to „nieludzkie". „Każdy" nie oznacza rzeczy, która – znajdując się poza aktualną o niej świadomością – jest obiektywnym kryterium oceny tego, co w świadomości się pojawi, ale raczej „miejsce", „drogę" ułożoną w elementów intencjonalnych.

Prawdą jest, że każdy z nas ma określoną osobowość, natomiast wielce wątpliwym jest stwierdzenie, że osobowość ta definitywnie rozstrzyga o kierunku życia. „Każdy może wybrać…" wcale w nierównym stopniu, gdyż osobowość człowieka uzależnionego jest zdegradowana do tego stopnia, że nawet fizycznie rzecz biorąc „wielu kierunków" obrać nie może. Jest – jak by *się wydawało* – tylko jeden: ku kolejnej dawce używki. „Wolność" humanistów" sprowadza się de facto do takiego uzależnienia.

„Każdy ma prawo …", ale sens owego „każdy" bywa zdefiniowany ideologicznie. Bo też podobno „człowiekiem się nie jest; człowiekiem się staje". Ktoś, kogo za człowieka się nie uważa, „być może" wcale nim nie jest. Osoba stworzona by była przez „społeczeństwo" lub przez prostą doń opozycję: równie „socjalną" jak to, co wobec czego określa ona swą tożsamość.

W naturze nie ma żadnego uprzywilejowanego kierunku. Cywilizcja zaś jest w całości wytyczeniem *określonego* kierunku. Poszczególne cywilizcje możemy wartościować (oceniać). Ewidentnie człowiek, który narodził się w Grecji epoki Peryklesa, miał lepsze widoki na to, by stać się przyzwoitym człowiekiem, niż ten, kto narodził się w Rosji za rządów Iwana Groźnego. Między „wygnaniem" a powrotem" do ojczyzny" mamy szereg bardzo często pokrętnych ścieżek ludzkiego życia. Nikt bowiem z nas samotnie do Kresu nie podąża. Jest to tyleż cenne, co niebezpieczne. Nie potrzeba bowiem nawet złośliwości, by kogoś innego skierować na manowce. Wystarczy głupota.

Zdaniem egzystencjalistów, niektórzy „idą własną drogą", inni zaś – tą „wydeptaną". Odkrywanie nowych „możliwości egzystencjalnych" jest (rzekomo) udziałem niewielu. Podążamy (naprawdę) za tym, co słuszne, lub w czego słuszność uwierzyliśmy. „Nowe" wszelako nie znaczy tym samym „dobre". Dobro poznajemy na drodze (omawianej powyżej) refleksji, a nie zaś na drodze tworzenia „projektów" życia. Między Wygnaniem a Powrotem mamy coś, co jest niedookreślone; coś, co może być możliwością *zdobycia dobra,* ale bywa też zagrożeniem jego posiadania. Żyjemy na ziemi ojczystej, choć ta nie zawsze bywa „Ziemią Kapłańską".[57]

[57] Augustinus commentarius Psalmi 85 15. [vers.12.] *Prawda wyrosła z źiemie: a sprawiedliwość z nieba poyźrzała* [Wujek, Psalm 84. 12.] *Prawda wyrosła z źiemie:* Chrystus narodził się z Niewiasty. *Prawda wyrosła z źiemie:* Syn Boży postąpił z ciała. Czym jest prawda? Synem Bożym. Czym jest ziemia? Ciałem. Zapytaj, skąd narodził się Chrystus, a zobaczysz, że *Prawda wyrosła z źiemie.* Ale ta Prawda, która wyrosła z ziemi, istniała przed ziemią, a przez nią samą stało się niebo i ziemia. Ale, aby sprawiedliwość spojrzała z nieba, to znaczy, po to, aby ludzie zostali usprawiedliwieni łaską bożą, sprawiedliwość narodziła się Maryi Dziewicy – aby mogła złożyć ofiarę dla ich usprawiedliwienia; ofiarę męki; ofiarę krzyża. A jak złożyłaby ofiarę za nasze grzechy,

Żadna natura o własnych siłach nie osiągnie pełni *naturalnej* doskonałości. Objawienie nadto jednak uczy, że pełnia nieosiągalna dla natury (pełnia filozofii) jest nadprzyrodzonym darem. „Nadprzyrodzonym" wszelako względem człowieka *wydało się* (wskutek oszustwa) to, co doskonałość natury ludzkiej przewyższa *formalnie*, choć doskonałości samo *sprawić* nie może. „Przewyższenie" miłością być nie musi; wcale zaś nie jest miłością ofiarną. Człowiek został oszukany (i wygnany), dlatego że uległ podszeptowi zawiści tego, kto sam chciał być dlań „nadprzyrodzony".[58] „Nadprzyrodzone" człowieka jest

---

jeżeli by nie umarła? A jak mogłaby umrzeć, jeżeli od nas nie wzięłaby tego, co może umrzeć? To znaczy: Chrystus – gdyby nie wziął od nas śmiertelnego ciała – nie mógłby umrzeć. Bo Słowo nie umiera: Boskość nie umiera, Moc i Mądrość Boga nie umiera. Jak mogłaby złożyć jako ofiarę zbawienny dar ofiarny, jeżeli by nie umarła? Jak zaś mogłaby umrzeć, jeżeliby nie przywdziała ciała? Jakże mogłaby przywdziać ciało, jeżeli ona – Prawda – nie wyrosłaby z ziemi? *Prawda wyrosła z źiemie: a sprawiedliwość z nieba poyźrzała.*

[58] Summa Theologiae I, q. 63 a. 3 c. […] Appetere autem esse ut Deus per similitudinem, contingit dupliciter. Uno modo, quantum ad id in quo aliquid natum est Deo assimilari. Et sic, si aliquis quantum ad hoc appetat esse Deo similis, non peccat, dummodo similitudinem Dei debito ordine appetat adipisci, ut scilicet eam a Deo habeat. Peccaret vero si quis etiam appeteret secundum iustitiam esse similis Deo, quasi propria virtute, et non ex virtute Dei. Alio vero modo potest aliquis appetere similis esse Deo, quantum ad hoc in quo non natus est assimilari; sicut si quis appeteret creare caelum et terram, quod est proprium Dei; in quo appetitu esset peccatum. Et hoc modo Diabolus appetiit esse ut Deus. Non ut ei assimilaretur quantum ad hoc quod est nulli subesse simpliciter, quia sic etiam suum non esse appeteret, cum nulla creatura esse possit nisi per hoc quod sub Deo esse participat. Sed in hoc appetiit esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suae naturae poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quae est ex gratia Dei. Vel si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem quae datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suae naturae, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem. […] appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei.

Summa Theologiae IIª-IIae, q. 163 a. 2 c. Respondeo dicendum quod duplex est similitudo. Una omnimodae aequiparantiae. Et hanc similitudinem ad Deum primi parentes non appetierunt, quia talis similitudo ad Deum non cadit in apprehensione, praecipue sapientis. Alia autem est similitudo imitationis, qualis possibilis est creaturae ad Deum, inquantum videlicet participat aliquid de similitudine ipsius secundum suum modum. […] Quodlibet autem bonum in creatura existens est quaedam participata similitudo primi boni. Et ideo ex hoc ipso quod homo appetiit aliquod spirituale bonum supra suam mensuram, ut dictum est, consequens est quod appetierit divinam similitudinem inordinate. […] cum uterque, scilicet Diabolus et primus homo, inordinate divinam similitudinem appetierint, neuter eorum peccavit appetendo similitudinem naturae. Sed primus homo peccavit principaliter appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni et mali, sicut serpens ei suggessit, ut scilicet per virtutem propriae naturae determinaret sibi quid esset bonum et quid malum ad agendum; vel etiam ut per seipsum praecognosceret quid sibi boni vel mali esset futurum. Et secundario peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad propriam potestatem operandi, ut scilicet virtute propriae naturae operaretur ad beatitudinem consequendam, unde Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., quod menti mulieris inhaesit amor propriae potestatis. Sed Diabolus peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad potestatem, unde Augustinus dicit, in libro de vera Relig., quod magis voluit sua potentia frui quam Dei. Veruntamen quantum ad aliquid uterque Deo aequiparari appetiit, inquantum scilicet uterque sibi inniti voluit, contempto divinae regulae ordine.

Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 2 c. […] Angelus […] non appetiit aequalitatem simpliciter quantum ad substantiam desiderati, ut scilicet vellet tantam bonitatem habere quantam Deus habet; sed tamen appetiit aequalitatem secundum quid, scilicet quantum ad modum habendi. Bonitas autem sive beatitudo est in Deo, quam habet per suam naturam, et a qua omnis creaturae beatitudo et bonitas transfunditur. Videns ergo Angelus dignitatem naturae suae, qua creaturis ceteris praeeminebat, voluit a se beatitudinem et bonitatem in omnia inferiora derivari; voluit etiam per sua naturalia in perfectionem beatitudinis pervenire: et ideo dicitur, quod sine

w istocie przyrodzonym Boga. Dar fałszywy stanowi lichy surogat tamtego prawdziwego i wcale natury naszej do Boga nie kieruje.

> Zło polega nie tylko na prywacji dobra, ale również nadto na prywacji [właściwego działaniu] umiaru i porządku. Stad też zło w działaniu woli płynie nie tylko ze strony jego [działania] przedmiotu, choć to istotnie daje temuż działaniu określoną „formę", ze względu na którą ten, kto działa [istotnie określany jest jako ten, kto], chce zła. Zło płynie również z braku właściwego sposobu i porządku działania. Na przykład płynie ono [tylko stąd], że ktoś – chcąc [co prawda] dobra, nie zachowuje [jednak] miary i porządku dobra. Taki to właśnie był grzech Demona i z tego powodu stał się złym.[59]

---

merito habere voluit hoc quod ex meritis habiturus esset si perstitisset. Nec etiam quantum ad modum habendi, simpliciter Deo aequiparari voluit: non enim voluit a se beatitudinem habere, nec esse primum in alios transfundens; sed a Deo et sub Deo, secundum quod ipse in omni natura operatur.

Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 1 a. 1 c. […] in primo peccato hominis multae deformitates apparent; unde Magister supra in eo notavit gulam, inanem gloriam, et avaritiam: propter quod unum peccatum multiplex potest dici; nihilominus tamen sunt omnia alia materialia respectu superbiae: quia ad finem excellentiae consequendae omnia ordinavit, sicut promissio Daemonis ostendit quae ad peccatum instigavit, dixit enim: *eritis sicut dii*, Genes. 3, 5. Et merito utriusque peccatum, et Daemonis et hominis a superbia incepit, quia omnium aliorum peccatorum defectus aliquis occasio solet esse: sola vero superbia est quae fundamentum ex perfectione sumit; unde Augustinus dicit, quod etiam bonis operibus insidiatur ut pereant.

Contra Gentiles, lib. 3 cap. 109 n. 8 […] intelligendum est quod appetiit Dei aequalitatem: non quidem ut bonum suum esset divino bono aequale; hoc enim in intellectu cadere non poterat; et hoc appetendo appeteret se non esse, cum distinctio specierum secundum diversos gradus rerum proveniat, ut ex supra dictis apparet. Velle autem alios regulare, et voluntatem suam a superiori non regulari, est velle praeesse, et quodammodo non subiici, quod est peccatum superbiae. Unde convenienter dicitur quod primum peccatum Daemonis fuit superbia.

De malo, q. 16 a. 2 c.; De malo, q. 16 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod secundum Augustinum in Lib. de natura boni, malum non solum consistit in privatione speciei, sed etiam in privatione modi et ordinis. Unde malum in actu voluntatis non solum est ex obiecto, quod dat speciem actui per hoc quod aliquis velit malum, sed etiam ex subtractione debiti modi vel ordinis ipsius actus; puta, si aliquis in hoc ipso quod vult bonum, non servat debitum modum et ordinem. Et tale fuit Daemonis peccatum, quo factus est malus. Non enim appetiit aliquod malum, sed quoddam bonum sibi conveniens; inordinate tamen et immoderate illud appetiit, quia scilicet non appetiit illud ut assequendum per divinam gratiam, sed per propriam virtutem: quod excedebat modum suae conditionis, ut Dionysius dicit cap. IV de Divin. Nomin.: aversio ergo Daemonibus est malum, in quantum scilicet eorum appetitus avertit se a directione superioris regulae: et convenientium ipsis excessus, in quantum scilicet appetendo bona convenientia modum suum excesserunt. Semper autem in peccato defectus intellectus (vel rationis) et voluntatis proportionabiliter se concomitantur. Unde non oportet ponere in primo peccato Daemonis talem defectum intellectus, ut aliquid falsum existimaverit, puta aliquod malum esse bonum; sed in hoc quod defecit ab apprehensione suae regulae, et ordinis eius.

[59] De malo, q. 16 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod secundum Augustinum in Lib. de natura boni, malum non solum consistit in privatione speciei, sed etiam in privatione modi et ordinis. Unde malum in actu voluntatis non solum est ex obiecto, quod dat speciem actui per hoc quod aliquis velit malum, sed etiam ex subtractione debiti modi vel ordinis ipsius actus; puta, si aliquis in hoc ipso quod vult bonum, non servat debitum modum et ordinem. Et tale fuit Daemonis peccatum, quo factus est malus. Non enim appetiit aliquod malum, sed quoddam bonum sibi conveniens; inordinate tamen et immoderate illud appetiit, quia scilicet non appetiit illud ut assequendum per divinam gratiam, sed per propriam virtutem: quod excedebat modum suae conditionis, ut Dionysius dicit cap. IV de Divin. Nomin.: aversio ergo Daemonibus est malum, in quantum scilicet eorum appetitus avertit se a directione superioris regulae: et convenientium ipsis excessus, in quantum scilicet

Chciał być dobry *w stosunku* do człowieka (chciał mu „użyczyć dobra" w swoisty dla siebie sposób), choć nie polegał na łasce Boga, wskutek czego nie stał się *dobry dla* człowieka. Phantasia proterva[60] wskazała sposób realizacji „marzenia".

> Widząc zaś doskonałość swej natury, która wyróżniał się nad inne stworzenia, anioł ten zapragnął, by szczęśliwość i dobro – od niego – przeszło na wszystkie niższe stworzenia. Pragnął nadto przez swe naturalne uposażenie dojść do doskonałości szczęścia.[61]

Boecjusz z Dacji i inni awerroiści (również w czasach nowożytnych) sądzili, że szczęściem (spełnieniem) dla człowieka jest połączenie się z Oddzieloną („transcedentalną") Inteligencją kosmiczną, dlatego tylko, że ta jest bezpośrednio *wyższa formalnie* od partykularnego intelektu ludzkiego. „Inteligencje" awerroiści średniowiecza utożsamiali z aniołami, tym samym wszelako wyraźnie rozmijając się z literą Pisma św. Aniołowie są – istotnie – formalnie „wyżsi" od ludzi, bo ich natura czysto intelektualna to więcej niż racjonalna (posługująca się wyobraźnią) natura ludzka, ale tym samym wcale nie jest jasne, by byli oni dla nas ludzi dobrymi efektywnie. Ba, nie wynika z tego nawet tyle, by *mogli* nimi być. Określenie człowieka jak capax Dei oznacza, że nikt poza samym Bogiem zapełnić ludzkiego serca nie może. Mogli oni być dla nas dobrymi, o ile sami byliby (dobrowolnie) *instrumentem* działania samego Boga. Tylko w Nim każda osoba znajdzie szczęście. Nie jest jasne, dlaczego „z natury" (każdy) anioł miałby być dla człowieka aniołem dobrym. Tyczy się to również awerroistycznej „Inteligencji" jak i dokonywanej przez nią (wspomnianej) Iluminacji („generalnej"). Kolektywna świadomość ludzkości współczesnych awerroistów wcale nie jest źródłem szczęścia dla ludzi, nawet gdyby była formalnie lepsza od każdego poszczególnego człowieka (co nie jest wcale oczywiste).

---

appetendo bona convenientia modum suum excesserunt. Semper autem in peccato defectus intellectus (vel rationis) et voluntatis proportionabiliter se concomitantur. Unde non oportet ponere in primo peccato Daemonis talem defectum intellectus, ut aliquid falsum existimaverit, puta aliquod malum esse bonum; sed in hoc quod defecit ab apprehensione suae regulae, et ordinis eius.; De malo, q. 16 a. 2 c.

[60] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 2 a. 1 ad 1 Omnis enim defectus animae qui in nobis accidit, vel est ex phantasia quantum ad cognitionem, cujus proprium est falsitas, secundum philosophum, vel ex passionibus irascibilis et concupiscibilis quantum ad affectionem: et ideo voluntas Daemonum inordinate detestans et appetens aliquid, dicitur furor et concupiscentia; et intellectus suus deordinatus, dicitur phantasia. Haec autem deordinatio intellectus est ex prava voluntate: et ideo dicitur phantasia proterva, quia protervus est qui pertinaciter verum impugnat. Irrationalitas autem et amentia, furor et concupiscentia important obliquitatem voluntatis a recto judicio intellectus vel rationis; et ignorantiam non speculationis, sed electionis, secundum quam omnis malus est ignorans.

[61] Super Sent., lib. 2 d. 5 q. 1 a. 2 c. […] Angelus […] non appetiit aequalitatem simpliciter quantum ad substantiam desiderati, ut scilicet vellet tantam bonitatem habere quantam Deus habet; sed tamen appetiit aequalitatem secundum quid, scilicet quantum ad modum habendi. Bonitas autem sive beatitudo est in Deo, quam habet per suam naturam, et a qua omnis creaturae beatitudo et bonitas transfunditur. Videns ergo Angelus dignitatem naturae suae, qua creaturis ceteris praeeminebat, voluit a se beatitudinem et bonitatem in omnia inferiora derivari; voluit etiam per sua naturalia in perfectionem beatitudinis pervenire: et ideo dicitur, quod sine merito habere voluit hoc quod ex meritis habiturus esset si perstitisset. Nec etiam quantum ad modum habendi, simpliciter Deo aequiparari voluit: non enim voluit a se beatitudinem habere, nec esse primum in alios transfundens; sed a Deo et sub Deo, secundum quod ipse in omni natura operatur.

W tzw. filozofii współczesnej świadomość i niepozwalana rzeczowość rzeczy są sobie obce, a skoro rzeczowość jest naturą, świadomość będzie tym, co nadnaturalne. Ideologia współczesności sama chce być „nadprzyrodzonym": zajmując miejsce Boga. System Marksa (oparty na podobnym schemacie) jest „filozofią" o tyle „nową", że właściwie żadną. Jest raczej bardzo osobliwą „teologią".

„Świadomość społeczna" będzie tym bardziej „społeczna", im gruntowniej odetnie się od natury biologicznej człowieka: rozumnej, wolnej, obdarzonej płodną cielesnością. Rozumność (rationale) definiuje go w filozofii klasycznej. Tymczasem ideologia tzw. „postępu" w całości opiera się degradacji cielesności i reinterpretacji znaczenia rozumności.

Wolność indywidualizmu bywa *dezintegracją* osób, które z „cząstek" miałyby się tylko składać. „Każdy …" w danym razie wstępuje na *drogę wiodącą ku dezintegracji (śmierci).*

Rozdział I. ZASADA LICZBY

1. Wartość liczbowa

Równowaga między podażą a popytem wydaje się adekwatnie opisywać istotę wartości *ekonomicznych*. Domniemywa się jednak, że podobna równowaga – wartości tego, co konsumowane, i pragnienia konsumpcji – winna istnieć w stosunkach ludzkich *w ogóle*. Kluczową wydaje się tu kategoria geniessen („konsumpcji") Hermanna Rudolfa Lotzego. Konsumujemy przede wszystkim dobra, które bywają wytwarzane przez innych, choć twórczość w nobilitującym tego słowa znaczeniu możemy traktować jako wytwarzanie idei raczej niż „rzeczy."

Równanie matematyczne jest dość przejrzyste w przeciwieństwie do stosunków społecznych, które nigdy tak proste nie są. Pytaniem zasadnym wobec tego wyda się, czy można dokonać ekstrapolacji tego modelu na sferę wartości *w ogóle*: wychodząc mianowicie od wartości użytecznych, ku wartościom wyższym.

O niektórych książkach mówimy, że zawierają one wartości ogólnoludzkie. Wydawałoby się, że twórca ich *coś* „kreuje", zarazem jednak owo „zawierają" nie daje wprost odpowiedzi na pytanie, czy twórca jest – literalnie rzecz biorąc – twórcą wartości, czy też tych wartości jedynie odkrywcą. Dla ekstrapolacji, o której cały czas mowa, potrzebne jest owo „nieodpowiedzenie". Wartości ogólnoludzkie mogą być zawarte w tekstach fundamentalnych (np. konstytucji państwa lub dziełach klasyków). To, co „zawarte" – za racji bycia zawartym właśnie, może być tej „rzeczywistości ludzkie" (dzieł ludzkich) immanentne. Nietzsche był w tej kwestii dość konsekwentny. Rzeczą niebagatelnej wagi jest ustalenie, że wartości w ogóle, a (co nas specjalnie obchodzi dziś) wartości zachodnie – na pewno przez nikogo „kreowane" i „unowocześniane" nie są i *być nie mogą*.

Matematykę dość często uważa się za królową nauk, co miałoby legitymizować próby ekstrapolacji ważności jej twierdzeń. Matematycyzm *w filozofii* pojawia się od czasów

pitagorejczyków i Parmenidesa. Arystoteles używa terminu „filozofia matematyczna", lecz zestawia ją z „filozofią fizyczną" (filozofią przyrody) oraz „filozofią teologiczną", którą obecnie nazywamy metafizyką. Każda z tych nauk (i wszystkie nauki w ogóle) ma swoją specyficzną metodę, a mieszanie metod i przedmiotów prowadzi do chaosu pojęciowego. Zazwyczaj to, co wyda się trudne, próbujemy wyjaśnić przez to, co *dla nas* jasne: dzięki wiedzy, która aktualnie dysponujemy. Przedmioty matematyki są dane naocznie, a skoro tej naoczności metafizyce brak, uznamy ją może za pseudo-naukę (Kant) lub spróbujemy uczynić ją „ścisłą" (Husserl) lub może użyczyć jej naoczności sui generis (Bergson).

Na drugim krańcu oikoumene greckiej Heraklit sformułował „równanie *metafizyczne*" w postaci: „ta sama jest droga o górę i w dół" (Frg. 60). Filozofia Platona poniekąd godzi te stanowiska (usiłuje to czynić). Choć Platon hołdował matematycyzmowi, mówi: droga „Tam" wcale prosta nie jest (Fedon 108A). Tylko zupełnie proste stosunki społeczne *mogą wydawać się* cząstką geometrycznie regularnej linii społecznego postępu, o ile mianowicie to, co je konstytuuje uznamy za podobnie proste. Osoby – ewidentnie – tak „sumowanymi" być nie mogą i (zazwyczaj) nie chcą. Natomiast u „kreatorów" pojawia się potrzeba atomizacji ich osobowości emocjonalnej (Condillac) lub somatycznej (scjentyzm). *Jedynie ważną* (naprawdę) jest droga rozwoju osobowego, a społecznego wtórnie tylko. Tę zależność wielokrotnie usiłowano odwrócić.

Intelekt (i wola) jest pryncypium integracji rozwoju osobowego; „atomizm" jest to *pryncypium dezintegracji*. Można co prawda mieć złudną nadzieję osiągnięcia (materialnych) korzyści z owej dezintegracji, gdyż daje ona pole do społecznej manipulacji, ostatecznie wszelako destrukcja części musi prowadzić do destrukcji całości.

Biorąc elementy różniczkowe: hiperboli, paraboli, czy też okręgu (drogi mniej skomplikowanej niż trajektoria ludzkiej egzystencji) możemy „zrekonstruować całość": tworząc całkę krzywoliniową. Jest to wszelako możliwe tylko wówczas, jeżeli dana funkcja *jest ciągła*. Trajektoria cząstki materialnej, która znajdzie się na jakiś czas w polu grawitacyjnym Ziemi jest – jeżeli pole grawitacyjne nie jest skwantowane – parabolą. Problem tylko w tym, że ciągłość ta (jeśli rzeczywiście istnieje) stosuje się tylko do ciał elementarnych, a ciałem elementarnym na pewno ciało ludzkie nie jest. Jest ono „sformalizowane" przez intelekt i wolę, wobec czego „ciągłość" jest pochodną niezakłóconego procesu rozumowania i decyzji, a nie postulatem (jak strumień świadomości fenomenologii). Nie jest jasne, że możemy zrekonstruować „całkę krzywoliniową trajektorii ludzkiej egzystencji" opierając się na modelu tego matematycznego ideatum. Tymczasem Husserl istnienie tego ideatum uznaje za niepodważalny pewnik.

Nie możemy działać inaczej, jak tylko zmieniając pozycję naszego ciała, a działanie prawe polega na dokładnym obliczeniu się z „precyzją ruchu" własnego ciała. Cierpienie jest jednak nie-dys-pozycją naszego ciała. Działanie wobec niej jest nierównie trudniejsze od tego, które ma za przedmiot coś określnego *pozytywnie*. Cierpienie (passio) jest prywacją. „Drogi wyjścia" (sensu cierpienia) ktoś, kto jest weń uwikłany, *własnymi siłami* nie znajdzie. Czym jest prywacja, możemy (teoretycznie przynajmniej) dowiedzieć się znając formę, która ją usuwa. „Sens" na przykład głodu jest czytelny wobec poczucia sytości. Ostatecznie jednak Źródłem odsunięcia prywacji może być tylko Istnienie Samoistne: taki Akt. Filozofia jest w danym razie bezsilna, choć tylko ona określa *ogólnie* pojęcie prywacji. Prawdziwa filozofia teoretyczna (bez etyki, która idzie za nią) jest „obojętna" wobec partykularnych prywacji,

ponieważ ma za przedmiot to, co najbardziej ogólne (istotne). Może ona zdefiniować prywację, a wobec tego być unikatową inspiracją dla etyki. Jednostki zaś poznajemy tylko przez refleksję: nie wprost.

Matematyka zajmuje się tylko tym, co „formalne" (specyficznie „uproszczone"). Tylko w matematyce punkt jest *czymś*. Od strony *bytowej* jest on jedynie *prywacją* ciągłości. Stąd też i *naturalna* aktywność intelektualna nie może być ciągłością następstwa „chwil-punktów" w strumieniu świadomości. Gdyby istniała świadomość takowej „chwili teraźniejszej" jako punktu w czasie, byłaby to świadomość prywacji. Być może to miał na myśli Heidegger mówiąc o świadomości śmierci. Jest to „realistyczna" wersja fenomenologii. Podobnie rzecz ma się z „sytuacjami granicznymi" egzystencjalistów, które mają dawać uprzywilejowany wgląd w tajemnicę istnienia: śmierć, choroba, poczucie winy są to niewątpliwie prywacje. „Wgląd" ten wszelako żadną wiedzą nie jest.

Skoro liczby rzeczywiste są nieskończenie podzielne, to i proces „podziału", który czasem istotnie stanie się „kreowaniem wartości", przebiegałby w nieskończoność. Uznanie dla przejrzystości lub tylko odkrywczości modelu „naukowego", który miałby tłumaczyć to, co złożone, przesłania realność rzeczy w zwykłym tego słowa znaczeniu. Jeżeli realne są tylko atomy (scjentyzm), albo „stosunki społeczne" (marksizm), to, co z nich złożone, wcale realnym nie jest, a z życiem ludzkim wcale nie potrzeba się liczyć. To, czego się nie da naocznie przedstawić, (zapewne wcale) nie istnieje. Tymczasem to, co tak „niechwytne" – dla człowieka jest w istocie najcenniejsze. Jeżeli by mierzyć wartość życia ludzkiego jego długością, to ewidentne bardziej wartościowym będzie życie dziecka niż życie starca. W istocie jednak chodzi raczej o to, co „długości" owej z natury normalnie towarzyszy. Bardziej wartościowym będzie życie niosące *więcej potencjalności* możliwych do urzeczywistnienia, a więc życie człowieka nienarodzonego, choć „go nie widać". Istnieje więź afektywna; taka relacja – a skutek spłodzenia nie jest relacją przestrzenną; mierzalną – między matką a dzieckiem. Zerwanie jej jest największym złem, jakie można człowiekowi wyrządzić.

„Rozkładnie na elementy proste" jest znakomitym sposobem manipulacji tym, co zwyczajnie nazywa się zachowaniami ludzkimi. *Działaniami* ludzkimi manipulować się nie da, a wolność – w bodaj rudymentarnej postaci – zawsze w człowieku tkwi, choćby z tej racji, że „rozkładanie" – ten „uprzywilejowany" modus egzystencji „analityków" – strukturą addycyjną ewidentnie nie jest. Nie tłumaczy się jednak, dlaczego „rozkładanie" to miałoby być (czy też być „powinno") jakimś uprzywilejowanym sposobem bycia: różnym od „bycia-sumą". Sprawność działania mechanizmu zależy od „znajomości" „zasad", a polega zazwyczaj na upowszechnieniu powszechnie (i bezmyślnie często) *uznawanych* pewników.

Forma „równowagi" między podażą a popytem jest uznana za uniwersalną, bo definiującą wszelkie przejawy ludzkiej egzystencji. Sprowadza się ona do akcji i reakcji. Ani po konsumentach, ani producentach (w państwie etatystycznym specjalnie) samodzielności myślenia się nie wymaga; jest ona po prostu szkodliwa. Reakcje dość łatwo sprowokować, a znaczna część przekazu medialnego opiera się na założeniu, że *należy* to czynić.

Ciągłość każdej doskonalszej postaci bycia, a życia specjalnie, *jest problemem, a nie faktem*, o tyle mianowicie, że wszystko, co cenne, łatwo ulega dezintegracji i zniszczeniu, a ciało ludzkie jest na nie specjalnie podatne. Najbardziej zagrożonym gatunkiem na Ziemi jest – paradoksalnie – człowiek; nie jako istota czująca (Libelt, Lotze, Heidegger), ale jako istota rozumnie działająca. Jest rzeczą dowiedzioną przez naukę, że brak aktywności umysłowej w

wieku starczym prowadzi do demencji. Być może takie jest też podłoże wielu innych chorób zwanych cywilizacyjnymi.

Po dwu stronach równania matematycznego (stosowanego często do opisu stosunków społecznych) mamy gęste zbiory liczb rzeczywistych. Egzystencja ludzka – mimo swej złożoności – byłaby (rzekomo) przez nie określona. Byłoby tak, gdyby liczby *na pewno* istniały same z siebie i były „rzeczywistością pierwotną". Matematycyzm konsekwentnie uchyla się od odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób istnieją same liczby, a pytanie, jak one istnieć zaczynają, wydaje się wielu niedorzeczne. Pytanie to jest jednak istotne, zważywszy, że – w normalnym tego słowa znaczeniu – istnieje *przede wszystkim* każdy z nas z osobna, a gdyby próbować „zanalizować" tę egzystencję wedle pomysłów behawioryzmu lub atomizmu, to pokaże się, że tym rzekomo „prostym elementom" realność typu np. drzew albo zwierząt wcale nie przysługuje. Ta ostatnia jest to realność (jak to poniekąd trafnie określa Husserl) przedmiotów „życia codziennego". Cząstki elementarne najwygodniej jest „zdefiniować" operacyjnie, a to wyklucza odpowiedź na pytanie co do sposobu ich istnienia. W jakiż zatem sposób *realna* całość może powstać z cząstek, które same (w normalnym tego słowa znaczenia) *realne nie są*? Los osławionego „Kota Schrödingera" może stać się chyba udziałem każdego. Nie mamy jasnej odpowiedzi na pytanie, czym cząstki *są naprawdę*, a skoro (podobno) bytować mogą „statystycznie", tak samo bytować (może) będzie to, co z nich złożone.

Materia jest *jedną* z przyczyn. Jakkolwiek filozofowie greccy odkryli ją najwcześniej, to wcale nie jest ona przyczyną najważniejszą, a Arystoteles pitagorejczykom zarzuca właśnie faktyczny materializm (Metaph., I, c. 5, 987a 1-5; 13-14; 20-21), tym bardziej godny ubolewania, że ich *matematyczne* zasady (przez zastosowanie analogii) „pozwoliłyby im dojść do rzeczy wyższego rodzaju" (c. 8, 989b 29-990a 32).

Matematyka to triumf intelektu ludzkiego nad chaosem, który zapełniał jeszcze wyobraźnię mitologiczną. Jednakże *wiara* w naukę ścisłą sama jest już mitologią.

Od czasów Parmenidesa i Platona zdarzyło się tak „wiele", że matematycyzm trudno sprowadzić do jednego schematu. Emanacjonizm neoplatoników (w wieku III po Chr.) w całości opiera się on na idei continuum energii kosmicznej i jest to novum. Współcześnie jednak (począwszy od wieku XVIII) dominuje w Europie emanacjonizm Oświecenia Generalnego *Awicenny*. Między początkiem a kresem życia ludzkiego można by – rzekomo – wykreślić jakież continuum, którego horyzontem jest „transcedentalny ideał ludzkości." Dla Awicenny, jak pisze Gilson, charakterystyczna jest filozoficzna koncepcja zbawienia.

Człowiek jest człowiekiem nie ze względu na materię swego ciała, a tym mniej: ciała w ogóle, które dawałoby się *ująć w sposób elementarny*, ale ze względu na formę, która istnienia tej materii użycza.[62] Ciała nasze „rozciągają" się w przestrzeni mierzalnej podobnie

[62] De veritate, q. 28 a. 7 c. Dicendum, quod in quolibet genere causae, causa naturaliter est prior causato. Contingit autem secundum diversa genera causarum idem respectu eiusdem esse causam et causatum; sicut purgatio est causa sanitatis in genere causae efficientis, sanitas vero est causa purgationis secundum genus causae finalis; similiter materia causa est formae aliquo modo in quantum sustinet formam, et forma est aliquo modo causa materiae in quantum dat materiae esse actu. Et ideo nihil prohibet aliquid altero esse prius et posterius secundum diversum genus causae.

jak mierzalnymi są bryły geometryczne. „Rozciągają się" one wszelko też w przyszłość, która nie da się odłożyć na osi współrzędnych, dlatego że pomiędzy „było-na-pewno", a „będzie-być-może" żadnej relacji kwantytatywnej nie ma. Konieczność (zdarzeń przeszłych) i możliwość (zdarzeń przyszłych) to modalności *bycia,* a nie *ilości* bycia.

Pitagorejczycy (podobnie jak współcześni nam scjentyści) uznają *formalną wartość* metody matematycznej: w relacji do „materii świata", a to wszak co innego, niż wskazanie, co jest *źródłem istnienia* tej materii. Zapewne nie jest nim umysł eksperymentatora tylko dlatego, że materię tę on poznaje. Umysł ten – za Tomaszem i Arystotelesem – uznamy za formalissimum w bycie *ludzkim* choćby z tej racji, że żadna istota na świecie poza człowiekiem w umyśle swym idei formalizmu matematycznego nie znajdzie.

„Kształt człowieczeństwa" – taka jego forma– jest przede wszystkim określony przez formę gatunkową (niezbywalne dla każdego człowieczeństwo), a *po wtóre*: przez formy poznawcze; postaci (species) rzeczy, które „uzupełniają" od strony przypadłościowej to, czego nie dostaje człowiekowi od strony substancjalnej. Formy matematyki są to *pewne formy*; przypadłościowe formy myśli, a zdolność doskonalenia umysłu ludzkiego przez nie jest znaczna, choć w sumie ograniczona. „Ile" jest przypadłością. Mimo, że wielkość np. ciała ludzkiego zmienia się, dziecka raczej nie nazwiemy człowiekiem „cząstkowym". Pierwotnie poznawczo ujmujemy formę, która jest zasadą bytowania nie-mojego, bo bytowania Innego: zazwyczaj osoby bliskiej mi więzami pokrewieństwa lub przyjaźni. Wiedzy z umysłu mojego (wzorem Kanta) wcale nie wyprowadzę: nawet jeżeli jest to tylko nauka ścisła. Forma poznawcza pochodzi od formy, która wcale formą mojego istnienia nie jest.

Ciągła linia egzystencji tego oto człowieka „bierze początek" z jego formy *osobniczej*. Faktyczna zaś ciągłość tej linii w przyszłości, którą chciałby on uczynić „swoją", zależy od współistnienia z formalnie odrębnymi od niego istotami – przede wszystkim równymi mu co do natury (co do stopnia doskonałości bycia). Współistnienie owo to szereg po sobie – możliwie „blisko" – następujących aktów woli, doprowadzanych do jedności (choć nie ciągłości literalnie rzecz biorąc) przez umysł. Forma ciała mojego, z tej właśnie racji, że jest ona formą moją, formą ciała innego być nie może. Poza mną istnieją formy bytów innych, a z tej tylko racji – poznawalnych. Principium działania (bycia-wobec-czegoś), jest forma poznawcza, lecz ona (jako przypadłość) tylko „dopełnia" to, czego nie dostaje formie osobniczej: zasadzie istnienia (bycia w ogóle).

Pomiędzy formami bytów innych mamy – jak nadmieniono – te „bliskie" nam więzią zażyłości, takiej, jaka zazwyczaj istnieje między nauczycielem a uczniem. Wartość jednak

---

Quaestio de anima, a. 9 c. Sic igitur anima, secundum quod est forma dans esse, non habet aliquid aliud medium inter se et materiam primam. Sed quia eadem forma quae dat esse materiae est etiam operationis principium, eo quod unumquodque agit secundum quod est actu; necesse est quod anima, sicut et quaelibet alia forma, sit etiam operationis principium. Sed considerandum est quod secundum gradum formarum in perfectione essendi est etiam gradus earum in virtute operandi, cum operatio sit existentis in actu.

De spiritualibus creaturis, a. 3 c. Perfectioris autem agentis est inducere perfectiorem formam. Unde perfectior forma facit per unum omnia quae inferiores faciunt per diversa, et adhuc amplius: puta, si forma corporis inanimati dat materiae esse et esse corpus, forma plantae dabit ei et hoc et insuper vivere; anima vero sensitiva et hoc, insuper et sensibile esse; anima vero rationalis et hoc, et insuper rationale esse. Sic enim inveniuntur differre formae rerum naturalium secundum perfectum et magis perfectum, ut patet intuenti.

wiedzy praktycznie dostrzegamy w harmonii między tym, czym człowiek jest naprawdę (z natury: formalnie, jako istota rozumna i wolna), a tym, co mówi (a co istnieje naprzód w jego umyśle). Dysharmonia jest życiowym fałszem. Kierujemy się do dobra w świecie fizycznym zasadniczo (i w nim spotykamy nauczycieli), a działanie dobra ich umysłu na nasz umysł jest *sprawcze*. Znaki napisane na papierze (lub wypowiedziane na głos) są fizycznym skutkiem ruchu ciała ludzkiego, a zarazem znakiem intencjonalnego uobecniania się formy umysłu Innego w życiu moim (i innych ludzi również). Dobro to jest sprawcze znacznie bardziej niż np. działania grawitacyjne lub elektryczne. Jest ono o tyle bardziej doskonałe, o ile forma ciała ludzkiego jest doskonalsza od formy ciała elementarnego (na przykład elektronu). Dobro jest to cel wszelkiego dążenia (Etyka Nikomachejska, Wstęp). Ono pociąga wolę człowieka.

Jeżeli zatem chcielibyśmy sformułować „równanie egzystencjalne", to w jednej strony znaku „=" mielibyśmy (wolitywne i rozumne) dążenie do dobra, a z drugiej: dobro, które na wolę ludzką wywiera określony wpływ. *Unikamy* zarazem twierdzenia, że „kreatorem wartości" jakichkolwiek jest człowiek, a przyjmujemy, że one są-po-prostu: istnieją w specyficzny, choć może „niejasny" naprzód dla nas sposób. Wprost proporcjonalnie do „integrującej" moją linię życia działania formy Innego, oceniam słowa wypowiedziane przez osobę inną jako cenne, tzn. wartościowe. Za kreatora wartości go jednak nie uznam, dlatego że każda próba wypowiedzenia „na głos" tego, co niezgodne z rozumną (tak właśnie przez Boga stworzoną) naturą (tego) człowieka, jest życiowym fałszem.

„Równanie heraklitejskie" łatwo zrozumieć w świetle Objawienia. Rzeczy od Boga pochodzą i Doń zmierzają.[63] O ile – w szczególności – istnienie człowieka jest zależne od Boga, to ostatecznym celem tegoż istnienia musi być powrót do Źródła. Wszelako bez pomocy Objawienia nie doszlibyśmy nigdy dalej niż Arystoteles. Stanął on „na progu" Tajemnicy, a choć sam go (być może) nie przekroczył (nie mamy na podstawie jego pism takiej wiedzy), zostawił on dla nas wskazówkę, że należy to mimo wszystko próbować to uczynić.

„Arystotelik" Awerroes, twierdził, że *nie należy* próbować tego czynić. Religia to mitologia, a próby racjonalnej refleksji nad Objawieniem (w pojęciu łacińskich awerroistów) tylko budzą fanatyzm tłumu, który jest niezdolny do zrozumienia „filozofii", choć zawsze skłonny do „wiary w mity". Twierdzenie, że teologia jest zepsutą mieszanką filozofii i mitologii uznamy za zupełnie nowoczesne. Państwo – zdaniem autorów dzieła Defensor pacis – winno dbać tylko o pomnażanie dóbr materiach. Kościół winien być od „państwa" oddzielony.

Alegorią życia mogłaby być waga. Na jednej szali mamy czyny moralne, które spełniamy z widokiem osiągnięcia dobra. Na drugiej – samo dobro. Czyny winny być tak starannie i z takim wysiłkiem spełniane, jak tego wymaga waga dobra. Nie wszystkie zaś dobra są równie ważne.

---

[63] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 1 n. 4 Finis autem ultimus uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus, ut infra ostendetur. Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; et circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere. Et ideo ad veritatis manifestationem divina sapientia carne induta se venisse in mundum testatur, dicens, Ioan. 18-37: *ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*.

Równość to w łacinie – etymologicznie – aequitas. W tym pojęciu mieści się jednak też idea sprawiedliwości. Starożytni wychodzili od „zwykłych", bo naocznie danych treści: principium; finis, aequitas, aby dość do tych trudniej uchwytnych. Od czasów renesansu (awerroizmu) ta tendencja się odwraca.

Dobra, które – z samej tylko racji, że są przez człowieka stwarzane – niewątpliwie mogą być łatwo porównane. Wartość pracy odpowiada wartości tego, co za pracę tę staram się pozyskać. Sytuacja jednak komplikuje się bodaj beznadziejnie w momencie, kiedy zapragnęlibyśmy pozyskać na własność nieutracalną istnienie – w tej postaci, w jakiej wyszło ono z rąk Boga i w jakiej On chciałby je zachować.

Roztropność każe nam zawsze obliczać się z nakładem sił i możliwości, ale jeśli obliczamy jedno i drugie przy pomocy liczb rzeczywistych, mamy tylko najprostszą postać rozumnego dążenia do Źródła, z którego czerpiemy istnienie. Zapewne Metafizyka Arystotelesa pokazałaby nam lepiej drogę – przynajmniej intelektu teoretycznego – do Arché kosmosu. Paradoksem jest jednak to, że „ostatnim słowem" *prawdziwej* filozofii jest wyraz pragnienia wiecznego połączenia z Arché, którego ona sama – filozofia – wcale dać nie może.[64] Nieocenioną zaletą filozofii *klasycznej* jest pokora, z jaką ta staje na progu Objawienia – własnymi siłami nie usiłując go przekroczyć.

Kant (awerroista) widział problem „równości" w perspektywie eschatologicznej sui generis. W idei tzw. Summum bonum mieści się zrównanie życia uczciwego z jednej strony i nagrody za nie – z drugiej. Kant jednak mówi o zrównaniu *formalnym*. Mówi o *Idei Boga,* bo Bóg, w jego pojęciu, *nie jest* Najwyższym Sędzią i Stwórcą. Istnieje co prawda olbrzymia dysproporcja między tym, co czynimy, a tym, co Objawienie każe nam za nie oczekiwać. Nie znaczy to jednak, by „czyny były bezwartościowe" (nie mogłyby „zaważyć" wobec Boga). Wagę tę mają z tej racji, że akt stwórczy Boga podtrzymuje w istnieniu również naszą wolną wolę. Specjalnie dotyczy to początku „nowego stworzenia".

> Zasługujący czyn człowieka może być rozpatrywany dwojako. Po pierwsze – jako wypływający z wolnej decyzji, a po drugie – jako pochodzący z łaski Ducha Świętego. Jeżeli będziemy go rozważać pod kątem jego istoty, jako pochodzący z wolnej decyzji, nie ma tu mowy o ścisłej sprawiedliwości ze względu na istniejącą najwyższą nierówność. Zachodzi tu jednak stosowność ze względu na pewną równość proporcjonalną. Wydaje się bowiem rzeczą stosowną, aby człowiekowi który działał na miarę swojej mocy, Bóg wynagrodził na miarę doskonałości swojej mocy. Jeżeli natomiast mówić będziemy o uczynku zasługującym, jako wypływającym z łaski Ducha Świętego – taki uczynek – *zasługuje w sposób ścisły na życie wieczne.* Wartość bowiem zasługi jest tutaj zależna od mocy Ducha Świętego, który nas do życia wiecznego prowadzi. „Stanie się w nim źródłem wody, wytryskającej ku żywotowi wiecznemu". Ponadto zaś wartość uczynku mierzy się godnością łaski, przez którą człowiek stając się uczestnikiem natury Bożej, zostaje przez Boga przybrany za syna. Synowi zaś

[64] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 48 n. 16. In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia. A quibus angustiis liberabimur si ponamus, secundum probationes praemissas, hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortali existente in quo statu anima intelliget per modum quo intelligunt substantiae separatae, sicut in secundo huius operis ostensum est.

należy się dziedzictwo na mocy samego prawa adopcji. „Jeśli synami, to i dziedzicami Bożymi”.[65]

Jezus Chrystus pragnie od nas, słabych ludzi, owoców, to znaczy dobrych uczynków, gdyż dobre uczynki nasze są Jego wyłączną własnością: *Jesteśmy* bowiem *Jego dziełem, stworzeni* w Chrystusie Jezusie dla *dobrych czynów,* które Bóg *z góry przygotował,* abyśmy je *pełnili* (Ef 2,10).[66]

2. Aksjomaty i aksjologia. Wartość zerowa. Punkt odniesienia

Pojęcie wartości jest obecnie niezbywalne. Pojęcie wartości ukształtowanych przez analogię do wartości *pomiarowych jest bezwartościowe.*

Wartości pomiarowe ustalane są wedle jakiegoś punktu odniesienia, którym może być na przykład „0” na skali amperomierza. Sam jednak przyrząd najpierw musi być *ściśle* skalowany. Umożliwią to nauki ścisłe.

Immanuel Kant uznał, że nauki ścisłe są paradygmatyczne dla poznania ludzkiego w ogóle. Etyka prawa moralnego („Krytyka Praktycznego Rozumu”) winna (wedle niego) być wyjątkiem, wszelako Kant i tak przyjmuje zupełnie ogólne zasady poznania a priori a te

[65] Św. Tomasz z Akwinu Suma teologiczna Tom 14 Nowe prawo i łaska (1 – 2; Q. 106 – 114) Przetłumaczył i w objaśnienia i skorowidze zaopatrzył o. Roman Kostecki, O.P.
https://www.zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/

Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 3 c. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt duae opiniones. Quidam enim dicunt, quod aliquis vitam aeternam non potest mereri ex condigno, sed ex congruo. Alii vero dicunt, quod etiam ex condigno potest quis vitam aeternam mereri per actus virtutum. Dicitur autem aliquis mereri ex condigno, quando invenitur aequalitas inter praemium et meritum, secundum rectam aestimationem; ex congruo autem tantum, quando talis aequalitas non invenitur, sed solum secundum liberalitatem dantis munus tribuitur quod dantem decet. Videntur autem utrique quantum ad aliquid verum dicere. Est enim duplex aequalitas, scilicet aequalitas quantitatis, et aequalitas proportionis. Secundum quantitatis aequalitatem ex actibus virtutum vitam aeternam ex condigno non meremur: non enim tantum bonum est in quantitate actus virtutis, quantum praemium gloriae, quod est finis ejus. Secundum autem aequalitatem proportionis ex condigno meremur vitam aeternam. Attenditur enim aequalitas proportionis, quando aequaliter se habet hoc ad illud, sicut aliud ad alterum. Non autem majus est Deo vitam aeternam tribuere, quam nobis actum virtutis exhibere; sed sicut hoc congruit huic, ita illud illi: et ideo quaedam proportionis aequalitas invenitur inter Deum praemiantem et hominem merentem; dum tamen praemium referatur ad idem genus in quo est meritum: ut si praemium est quod omnem facultatem humanae naturae excedit, sicut vita aeterna, meritum etiam sit per talem actum in quo refulgeat bonum illius habitus qui divinitus infunditur, Deo nos consignans. Illi tamen qui dicunt nos ex condigno vitam aeternam posse mereri, verius dicere videntur. Cum enim sit duplex species justitiae, ut in 5 Ethic. philosophus dicit, scilicet justitia distributiva, et commutativa, quae est in contractibus, ut in emptione, et venditione, justitia commutativa respicit aequalitatem arithmeticam, quae tendit in aequalitatem quantitatis: justitia vero distributiva aequalitatem respicit geometricam, quae est aequalitas proportionis. In redditione autem praemii ad merita magis servatur forma distributionis, cum ipse unicuique secundum opera sua reddat, quam commutationis, cum Deus a nobis nihil accipiat; quamvis a sanctis quandoque inveniatur metaphorice dictum, quod bonis operibus regnum caelorum emitur, inquantum Deus accipit opera nostra, ut acceptans ea: et ideo verius dicitur quod ex condigno meremur quam quod non ex condigno.

[66] Święty Ludwik Maria Grignion de Montfort, Traktat o doskonałym nabożeństwie, do Najświętszej Maryi Panny. ROZDZIAŁ II. Święte niewolnictwo. 1. Chrześcijanie są bezwzględną własnością Chrystusa Pana.

volens nolens musiał potem zastosować również do etyki. Przyjmuje się powszechnie obecnie, że wpływ paradygmatu Kantowskiego na metodologię nauk ścisłych jest żaden; wpływ zaś na tzw. humanistykę – ogromny. Ogólne zasady poznania a priori przedstawił on w Krytyce Czystego Rozumu. Skalowanie przyrządu, którym jest (rzekomo) umysł ludzki Kant nazwał transcedentalną dedukcją kategorii. Samo zaś „wymierzanie wartości" w sensie analogicznym (ogólnym), to odczytywanie ich na „skali" pomiaru zwanego „doświadczeniem" (Erfahrung). Wartości (ich ogólna forma a priori, potem wypełniona przez Schelera) są przedmiotem „Krytyki praktycznego rozumu", wszelako ramy jej istnienia są zakreślone w tej pierwszej Krytyce (Czystego Rozumu). W drugim rozdziale Analityki Transcendentalnej „Krytyki" (B 118-124) czytamy:

> Wśród licznych pojęć zaś, które tworzą bardzo powikłaną tkankę poznania ludzkiego, istnieje kilka pojęć, które przeznaczone są również do czystego użytku a priori (całkiem niezależnie od wszelkiego doświadczenia), a to ich uprawnienie wymaga zawsze dedukcji, ponieważ dla wykazania prawności takiego ich używania nie wystarczają dowody z doświadczenia (A 85; Ingarden).
> … w odniesieniu do tych [czystych pojęć a priori] może istnieć jedynie dedukcja transcendentalna (A 87).

Przedmiotem tzw. doświadczenia są „fakty" „widziane" przez pryzmat tychże „wartości":

> Teoretycy prawa, mówiąc o uprawieniach i roszczeniach, odróżniają w przewodzie prawnym pytanie co do tego, jakim prawem coś się dzieje (quid juris), od pytania, które dotyczy faktu (quid facti) (A 84; Ingarden).

Wartości pomiarowe odczytujemy na ekranie przyrządu pomiarowego. Domniemywa się zaś, że umysł ludzki mógłby być takim (lub podobnym) „przyrządem". Wartości takowe stanowią „orzeczniki czyste", a ich „odczytanie" jest – według Jana Dunsa Szkota („Kanta średniowiecza") – zadaniem filozofii, która za przedmiot ma byt zwany w średniowieczu „obiektywnym".

Kant sądził, że transcedentalna dedukcja kategorii jest najważniejszym zadaniem filozofii. Skoro zaś „pojęć czystych" jest dwanaście, liczba ta musiała być dla Kanta *istotna*. Dla kantystów, co wiemy, liczba ta była *w ogóle nieistotna*. Najpewniej „pojęcia czyste" są czymś innym – czymś więcej – niż sądził sam Kant. Rozszerzenie znaczenia „pojęcia czystego" poza 12 kategorii apriorycznych wskazanych przez Kanta umożliwiło wzięcie za przedmiot „oglądu czystego" również wartości moralnych. Husserl „wymierzanie wartości" nazwał redukcją ejdetyczną.

Wymierzamy wszystko wedle jakiegoś punktu odniesienia. Dla Kanta i Husserla jest nim – specyficznie pojęta – „zasada tożsamości". Treść jej znakomicie streścił Schelling w krótkim: „Jaźń jako Jaźń jest absolutnie wieczna". Tym punktem odniesienia jest Ja transcedentalne.

Jest to niewątpliwie „więcej" niż mówi tradycyjny neoplatonizm. W *tradycyjnym* neoplatonizmie zasada ta została hipostazowana do postaci Jedni-Dobra. Dobro Absolutne miałoby być (już u Platona) miarą tego wszystkiego, co dobrem jest „tylko po części", a wobec jest (i jest-dobrem) „przez partycypację". Rzeczy istnieją przez partycypację, a umysł ludzki poznaje przez partycypację w ideach.

Neoplatonizm *nowożytny* za Husserlem postuluje – w celu przeprowadzenia *ścisłej* redukcji ejdetycznej – przeprowadzenie wprzód tzw. epoché, tzn. „wzięcie nawias" przekonania co do istnienia *wszystkiego*, a zwłaszcza Owej hipostazowanej Jedni. W jej miejsce przyjmuje się „jednię" zgoła specjalnego rodzaju, bo „transcedentalną".

Jest to tyleż kontynuacja, co korekta. Jednia jest ponad-istniejąca, a stąd „wzięcie w nawias" wszystkiego, co istnieje, wydawałoby się zawsze właściwe (potrzebne dla jakiegoś – mimo wszystko – jej ujęcia). Wszelako z Jedni neoplatonizmu *tradycyjnego* emanuje istnienie, a tego współczesny neoplatonizm nie przyjmuje. W miejsce tradycyjnej emanacji przyjmuje się obecnie – od strony „fenomenologicznej" – iluminację ogólną, a od strony scjentystycznej: ewolucję. „Źródło" w fenomenologii jest transcendentalne; nie jest transcendentne. Rzecznicy ewolucjonizmu „źródło" wezmą – w najlepszym razie – w sensie metaforycznym.

U Kanta hipostazowaniu sui generis ulega samo poznanie – do postaci tzw. transcedentalnej jedności apercepcji:

> Jedność ta, poprzedzająca a priori wszelkie pojęcia powiązania, *nie jest* […] *kategorią* jedności […] Kategoria *zakłada* […] powiązanie. Musimy […] tej jedności […] szukać *jeszcze wyżej* (B 131; podkreślania moje).
>
> Jedność tej apercepcji nazywam transcedentalną jednością samowiedzy (B 132).
>
> Tylko […] dzięki temu, że różnorodność […] mogę powiązać w jednej świadomości, możliwe jest to, że przedstawiam sobie samą *tożsamość świadomości* […] analityczna jedność apercepcji jest możliwa tylko przy założeniu jakiejś syntetycznej jedności (B 133-134).
>
> […] zasada koniecznej jedności apercepcji […] jest *zdaniem identycznym*. Jestem […] *świadomy samego sobie identycznego* w porównaniu z różnorodnością […] (B 135).

Kant przyjmuje prymat tzw. zasady tożsamości, ale historia pokazała, że z zasady $1 \equiv 1$, określonego znaczenia czegokolwiek wyprowadzić się nie da. Mnogość tzw. wartości zachodnich i beztroska w ich mnożeniu równa się niedookreśleniu ich tożsamości: wartości te mnożone są zgoła dowolnie: współczesna „dedukcja transcendentalna" czystych pojęć daleka jest od (jak wyraża się sam Kant) „szkolnej ścisłości" „Krytyki".

„Analityka poznania" Kanta miała prowadzić do syntezy *wszelkich* typów poznania, doprowadziła zaś do *erozji* tkanki samej nauki; w pierwszym rzędzie: filozofii, co zresztą zawsze może stać się udziałem ideologii, nawet tej opartej na „wzniosłym": sapere aude. Od czasu Christiana Wolffa pojawiają się „nowe nauki", które przejmują dziedziny tradycyjnie będące częściami filozofii (taką częścią „ontologii" była jeszcze u Wolfa np. psychologia). Mogłoby się wydawać, że po „sukcesie" fenomenologii jedyną filozofią – bo „nauką ścisłą" – będzie tzw. teoria poznania. Powstanie jednak tzw. kognitywistki pokazało, że nawet ta dziedzina „wyłączną własnością" filozofii już nie jest.

Sama porażka filozofii oczywiście nie jest argumentem przeciw zasadności Krytyki, dopóki nie dowiedziono, że filozofia wcale nie jest zbytecznym balastem nauki. *Wydawało by się* może, że specjalizacja, a nie ogólność (filozofii) winna być znamieniem nauki. „Niewymierne" (filozofii) dla wielu wydało się zgoła niepotrzebnym. Czy jest nim istotnie?

Temperaturę na przykład powietrza w domu mogę wymierzyć tylko używając przyrządu, który w domu tym pojawi się z zewnątrz (zostanie naprzód wyskalowany). Ogólnie: wszelka aktywność immanentna dla jakiejś „dziedziny" jest (winna być) osądzona

wedle kryterium w stosunku do niej *zupełnie zewnętrznego*. Specjalizacja (podobno) pobudza rozwój. Wszelako bez sprawdzenia *kierunku* rozwoju, aktywność staje się aktywizmem, a ruch – chaotyczną ruchliwością. Potrzebna jest koniecznie transcendencja choćby w najsłabszym tego słowa znaczeniu. Transcendencja w immanencji jest niczym (jest nonsensem). Transcendencja *w ogóle* jest przedmiotem metafizyki Arystotelesa.

Specjalnie potrzebna jest ona dla etyki. Nie może ona istnieć bez fundamentalnego odróżnienie szczęścia od *przyczyny* szczęścia. Celem immanentnym dla ludzkiego życia jest szczęście; celem transcendentnym jest przyczyna szczęścia – Bóg.

Tradycyjnie Jednię neoplatonicy uważali za „coś" (hipostazę) i utożsamiali Ją z Bogiem. Zasada ta byłaby czymś-wobec-bycia wszystkiego, co odeń pochodne. Za Platonem przyjmowano, że Bóg jest „miarą". Wszelako teoria partycypacji Platona już zawiera w sobie możliwość zanegowania transcendencji Boga: istnieje taka „egzystencjalna możliwość" jej interpretacji: w duchu neokantyzmu. W normalnym zresztą tego słowa znaczeniu, przedmiot partycypacji jest „cząstką" tego, co w nim partycypuje, a więc *poza nim* nie jest. Rodzi się immanentyzm.

Stwierdzenie Platona, że Bóg jest miarą, może być ważkie od strony „egzystencjalnej", musi zaś być jest zupełnie nieścisłe od strony filozoficznej. Zupełnie ścisłe jest to, że Bóg jest sędzią ludzkich czynów. Jest Najwyższym Sędzią. Jako taki daje on przykazania, w których zawierają się „orzeczniki", a te moglibyśmy wobec tego nazwać „cząstkami" wartości religijnych. Jeżeli na przykład rodzina jest wartością, to jest nią w świetle IV i VI przykazania lub *innej ścisłej definicji*. To samo bowiem, co dane jest w Dekalogu, rozum naturalny (bez pomocy Objawienia, bo do Objawienia dopiero usilnie dążący), może „wyczytać w księdze natury". Wszak filozofia w całości polega na odczytaniu praw natury i ich Pryncypium: sprawiedliwości Boga; konsekwencji Jego działania w naturze. Jeżeli bierzemy definicję rodziny, którą można wyczytać w tekstach Pawłowych, wartość jej okazuje się racjonalnie niepodważalna. To samo (przynajmniej teoretycznie) ustali rozum naturalny. Coś *zupełnie innego* ustali „rozum oświecony", tzn. ten, który sam uzurpuje sobie prawo do „objawienia filozoficznego". W momencie, gdy spróbowano by redefiniować pojęcie rodziny, definiens – stanowiący o „wartości rodziny" – zniknie, bo w miejsce rozumienia pojawi się „intuicja"-ogląd „orzecznika idealnego". W konsekwencji pojęcie rodziny przypiszemy czemukolwiek dowolnie („intuicja"-ogląd zawsze tę możliwość subiektywizmu dopuszcza); „czuć" można wszak privatisssime: cokolwiek, na przykład „serce dla zwierząt", co widać w „szerokim" (stosowanym już do zwierząt) pojęciu adopcji.

Jurydyczne ujęcie Boga nie odpowiada tym, którzy chcieliby widzieć w Piśmie św. *jakieś* wartości, natomiast zupełnie nie chcieliby widzieć Tego, kto te w nim wartości ustanawia – Najwyższego Sędziego. W danym zaś razie odwoływanie się do Pisma św. ma dokładnie taki sam sens jak rozmowa z człowiekiem, który słucha tylko sam siebie, a powołuje się na słowa rozmówcy o tyle, o ile spodoba się mu wyjąć je z kontekstu. Dla człowieka o silnej wierze, autorytet Pisma i Objawienia jest równie niepodważalny jak definicje moralne, które są w nim implicite zawarte. Dla „humanisty", który chce „odczytać" Pismo św. na nowo i po swojemu (tzn. przeredagować je), autorytet Boga jest niczym.

Sprawiedliwość nie jest skierowana wprost *przeciw* komukolwiek, a raczej jest ona skierowana-w-obronie tych, którym praw odmówiono z racji „humanistycznych" na przykład. *Akcydentalnie* może ona być „przeciw" o tyle, o ile sam osądzany człowiek jest przeciw

dobru jako takiemu, a uparcie lgnie do dobra pozornego. Definitywne oddzielenie dobra od zła – nawet kosztem tych, którzy od zła oderwać się nie chcą – jest niewątpliwie dobrem.

Przykazania Boga stanowią definicje człowieczeństwa moralnego człowieka. Jedność każdej z tych definicji jest jednością autorytetu samego Boga. Natomiast zasadą (aksjomatom) jedności definicji *zwyczajnie* jest zasada bliższa; ta, wedle której osądzamy trafność *zwykłego* pojęcia wartości: w obrębie kompetencji rozumu naturalnego.

Definicje naukowe poznajemy dzięki naturalnym władzom poznawczym, a autorytet w dziedzinie nauki ma wartość tylko dydaktyczną lub (w jak Obiectiones Tomaszowych „Kwestii") – heurystyczną. Dla określenia zatem, czym jest „wartość człowieczeństwa", albo wartość czegokolwiek *w ogóle* trzeba ustalenia, co jest *zasadą* tworzenia definicji, m.in.: człowieczeństwa, materii biotycznej, życia, ruchu etc. etc. „Przedstawienie «ja myślę» (Krytyka, B 132) wcale *taką zasadą być nie może*.

Odwołanie się do naturalnych zdolności poznawczych człowieka *nie jest* próbą zakwestionowania autorytetu Pisma św. Odwołanie się zaś do „transcedentalnych zdolności poznawczych" *być nią musi*, gdyż jest (po pierwsze) bezrozumne, a po wtóre (wskutek tego): odwodzi od summum aktu rozumności, jakim jest assensus fidei. Poznanie polega – w ogóle – na ujęciu zasad i wniosków wyprowadzonych w ich świetle. Bóg (Jego działanie) jest „Zasadą zasad",[67] ale w świecie nam (materialnie) „bliższym" mamy zasady wtórne, bo poznawczo *nam-bliższe*. Na przykład w fizyce czy też w chemii rozumujemy zupełnie prawidłowo odwołując się do zasad tym tylko naukom właściwych (Analityki Wtóre, I, c. 32), a wprost do Zasady zasad wcale się nie odwołujemy. Dotyczy to jednak nie tylko nauk szczegółowych, ale i specjalnego (filozoficznego) poznania istnienia Przyczyny Najwyższej, które jest zasadniczo dostępne naturalnym zdolnościom poznawczym człowieka. Poznanie samej Zasady zasad (poznanie istnienia autorytetu; Boga) na drodze naturalnej jest ze wszech miar przez *autorytet Pisma* zalecane (a nie tylko możliwe).[68] Pismo św. potwierdza tym samym zdanie przytoczone na samym wstępie Metafizyki (i powtórzone w encyklice Fides et ratio): człowiek z natury jest w stanie poznawać przyczyny, a ostatecznie jest w stanie poznać Przyczynę przyczyn. Jeżeli świat jest *sprawiedliwie* rządzony, to jest przede wszystkim (o czym mówi filozofia) *racjonalnie: zgodnie-z-prawem* zorganizowaną całością. Wiemy o tym,

---

[67] Augustyn, De Trinitate, lib. XII, c. 2.

[68] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 12 n. 6. Tum ex philosophorum studio, qui Deum esse demonstrare conati sunt. Tum etiam apostolica veritate asserente, Rom. 1-20: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*.

Contra Gentiles, lib. 2 cap. 2 n. 3. Et ideo dicitur Sap. 13-4: *si virtutem et opera eorum*, scilicet caeli et stellarum et elementorum mundi, *mirati sunt*, scilicet philosophi, *intelligant quoniam qui fecit haec, fortior est illis*. Et Rom. 1-20 dicitur: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur: sempiterna quoque virtus eius et divinitas.* Ex hac autem admiratione Dei timor procedit et reverentia.

Summa Theologiae I, q. 13 a. 5 c. Quia secundum hoc, ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari; sed semper incideret fallacia aequivocationis. Et hoc est tam contra philosophos, qui multa demonstrative de Deo probant, quam etiam contra apostolum dicentem, Rom. I, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*. Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem.

Summa Theologiae I, q. 43 a. 7 c.; I, q. 56 a. 3 c.; I, q. 65 a. 1 ad 3; I, q. 79 a. 9 c.

nawet jeżeli nie bierzemy *wprost* pod uwagę faktu, że my sami owej sprawiedliwości ostatecznie podlegamy. Stwierdzenie, że Przyczyna przyczyn i Zasada zasad jest zarazem Najwyższym Sędzią wszystkiego, co odeń pochodzi, przychodzi dopiero jako corollarium dowodu na istnienie Boga. Na drodze naturalnej poznajemy: naprzód przyczyny bliższe, potem Przyczynę Najwyższą (Metaph., I, c. 2), a potem dopiero określamy *wyraźnie* Jej atrybuty (m.in. sprawiedliwość). Aequitas to równość specjalna, bo równa sprawiedliwości.

Punktem odniesienia, czyli zasadami w geometrii euklidesowej będą tzw. aksjomaty. ᾽Αξίωμα *w ogóle* to zasada, z której wyprowadzamy rozumowanie (Analityki Wtóre, I, c. 10, 76b 32-34; c. 2, 72a 17; c. 7, 75a 41; Metaph., III c. 2, 997a 10-11). W naukach zaś empirycznych – według Arystotelesa – rolę tę (rolę zasad – ἀξιώματα) pełnią definicje (Analityki Wtóre, II, c. 3). Wedle nich bowiem osądzamy wszystko, tzn. wyprowadzamy z nich wnioski.[69] Niestety jednak w neopozytywizmie przyjmuje się istnienie tylko definicji nominalnych (tzn. takich, które precyzują znaczenie pojęć), natomiast nie przyjmuje się istnienia definicji *realnych*, tzn. tych, które określają, *czym* dana rzecz *jest*, czyli jaką ma ona wartość (ἀξίωμα) w-relacji do tego, co stanowi o istnieniu i nieistnieniu jej i każdej rzeczy w ogóle. Tę wartość określimy w relacji do „aksjomatu pierwszego", o którym (o zasadzie niesprzeczności) mowa w IV księdze Metafizyki (c. 3, 1005b 33).

Jeżeli przyjęlibyśmy prymat zasady tożsamości (Leibniz, Kant), to podanie definicji innej, jak nominalna nie byłoby możliwe. Definicja realna – wedle Arystotelesa – ma określić „stopień bytowości" natury przez nią definiowanej.[70] Stopień ten moglibyśmy nazwać wartością sensu largo. O ile „orzeczniki" zawarte w przykazaniach definiują „człowieczeństwo moralne" człowieka, to orzeczniki zawarte w definicjach realnych *w ogóle*, byłyby wartościami mierzalnymi wedle jakiegoś – na razie może nie dość jasno widocznego –

---

[69] Metaphysicae, lib. 11 l. 7 n. 10. Deinde cum dicit quoniam autem ostendit differentiam mathematicae ad naturalem; et dicit, quod cum ita sit quod necessarium sit unicuique scientiarum cognoscere aliqualiter quod quid est, et uti eo quasi principio ad demonstrandum, oportet quod secundum diversum modum definitionis diversificentur scientiae. Et ita ad cognoscendum qualiter scientia naturalis differat ab aliis, oportet non latere quem modum servet naturalis in definiendo, et qualiter sit sumenda definitio in scientia naturali; utrum scilicet sicut definitur simum, aut sicut definitur concavum.

[70] Summa Theologiae I, q. 50 a. 2 ad 1. Ad primum ergo dicendum quod differentia est quae constituit speciem. Unumquodque autem constituitur in specie, secundum quod determinatur ad aliquem specialem gradum in entibus, quia species rerum sunt sicut numeri, qui differunt per additionem et subtractionem unitatis, ut dicitur in VIII Metaphys. In rebus autem materialibus aliud est quod determinat ad specialem gradum, scilicet forma, et aliud quod determinatur, scilicet materia, unde ab alio sumitur genus, et ab alio differentia.

De virtutibus, q. 5 a. 3 c. Differentia enim huiusmodi principii speciem variat, et ideo, si hoc principio esset additio vel subtractio, ex necessitate species variaretur. Unde et philosophus dicit in VIII Metaph. quod species rerum sunt sicut numeri, in quibus unitas addita vel subtracta variat speciem. Quaedam vero formae sunt quae sortiuntur speciem per aliquid suae essentiae, sicut omnes formae absolutae, sive sint substantiales sive accidentales; et in talibus impossibile est quod in eadem specie secundum hunc modum una forma maior alia inveniatur, non enim est una albedo secundum se considerata, magis albedo quam alia.

Contra Gentiles, lib. 2 cap. 44 n. 9. [...]secundum philosophum, species rerum sunt sicut numeri, quorum unus alteri addit aut minuit. Sic igitur, si fuerunt a principio multae substantiae rationales creatae, oportet quod fuerit in eis gradus diversitas.

punktu odniesienia; wedle *zasady zupełnie ogólnej*, a nam mimo to – stosunkowo *łatwo dostępnej*.

Zasada bytowania to nie to samo, co zasada poznawania. Udowadniamy istnienie Boga opierając się na zasadzie, która jest *dla nas* lepiej znana niż fakt istnienia Boga (Metaph., II, c. 2; Phys., I, c. 1). Takie jednak stawianie sprawy może wydać się komuś niedopuszczalne, a oskarżanie wobec tego filozofii Arystotelesa o „pogaństwo" – usprawiedliwione. Czyż bowiem ta zasada, która jest zasadą dla nas pierwszą, ma być tym samym czymś dla-nas „ważniejszym" do Boga?

W („chrześcijańskiej") filozofii Jana Dunsa Szkota, istnieją obok siebie dwa światy: ten wypływający z intelektu Boga i ten wypływający z jego woli, lecz tylko ten pierwszy dostępny jest metafizyce. U Husserla „bytują" one „paralelnie". Ten pierwszy to świat prawd koniecznych: *vérités de raison* (Leibniz); *relations of ideas* (Hume) ten zaś drugi to świat „bytów przygodnych": *vérités de fait* (Leibniz); *matters of facts* (Hume). Te ostatnie są u jeszcze u Szkota absolutnie zależne od woli Boga. Dla arabskich zaś Aszarytów czy też europejskich nominalistów, ta wola („Allacha") może być zgoła kapryśna, bo nieprzewidywalna, a doktryna tzw. absolutnej wszechmocy Boga głosi, że może On podejmować nawet działania absurdalne, co jest oczywistym antropomorfizmem. Pojawia się pytanie, w jakim świecie żyjemy naprawdę: czy w świecie afirmacji marzeń i nadziei na nie, czy też w świecie materialnym, w którym nadzieja jest sposobem „przekraczania" pospolitości tego świata, tzn. *wysiłkiem zmierzenia się z nią*.

Jan Duns Szkot usiłuje (jako filozof) – wedle własnego mniemania i wedle intencji, których prawości niepodobna kwestionować – dowodzić istnienia Boga: w celu obrony wiary. Ten jednak, kto 400 lat potem „odczyta" tę myśl „na nowo", usiłować będzie dowodzić *niemożliwości dowodu* istnienia Boga – wedle intencji, których prawości dopatrzeć się niepodobna; „odczyta" ją, aby zrobić miejsce dla „wiary filozoficznej" z „transcedentalną jednością apercepcji", która *zajmie miejsce* Boga. Odrywając się od naturalnych (empirycznie poznawalnych) zasad poznania świata stworzonego przez Boga, tym samym kierujemy się w sferę myśli, która (jako relations of ideas) zdaje się żyć swym własnym życiem, bo na pewno nie żyje życiem biologicznym. Można tylko spodziewać się, że „filozof chrześcijański" żyjący życiem modlitwy, znajdzie miejsce dla Boga w tej „swojej" filozofii, dlatego tylko, że – przynajmniej tymczasowo – o tym, że jest filozofem dualizmu myśli i faktów – zapomni.

Myślenie samo jest faktem i rzeczywistością, a *świat myśli jest cząstką świata realnego*, tak samo jak granica ciała fizycznego jest – jako byt matematyczny – takąż jego częścią. Życie (myśli również) jest (nieustannie) stwarzane przez Boga, a wobec tego Jego „miejsca" zająć nie może. Myślenie, które przestaje być rozumowaniem (ratiocinatio), a przemienia się w (cogitatio) staje się dążeniem zaś ku własnej śmierci.

Wartości, w sensie wskazanym przez Lotzego i Schelera, muszą układać się w sekwencji linearnej, gdyż istnieją tylko w relacji do tej quasi-matematycznej jedności, a wiodą ku Jedni – tak czy inaczej pojętej. Tymczasem „droga życia" tego oto człowieka wcale „linią prostą" nie jest. W realnym życiu i w świecie materialnym również, musimy się liczyć z okolicznościami materialnymi czynu, a te mogą się mnożyć w sposób dla nas trudny do przewidzenia. W „noumenalnym" świecie kantowskiej świadomości okoliczności materialne czynu w ogóle *istnieć nie mogą*. Jeżeli wobec tego sformułujemy pod adresem takiego (Kantowskiego) „autorytetu moralnego" pytanie dotyczące konkretnej sytuacji, to odpowiedzi

wyrażonej w terminach ogólnych – w *abstrakcyjnych* definicjach stosowanych do tych *konkretnych* sytuacji – w ogóle nie otrzymamy. Z tym pytaniem z powodzeniem skierujemy się raczej do Summy Tomaszowej. Rzeczywistą trudnością jest – istotnie – (po pierwsze) oderwanie się od „konkretów życia", po to, aby (po wtóre) ująć je w świetle tego, co uczyni „nowy początek życia" czymś możliwym.

Stworzenie (zdaniem Augustyna i Grzegorza Wielkiego) jest *ciągłym* stwarzaniem (continua creatio). Świat materialny, który mnie *otacza,* jest nieustannie stwarzany przez Boga, a to, że ten akt stwórczy nie jawi mi się dość jasno, wynika z mojej (zawinionej lub niezawinionej) niewiedzy. W istocie chaos pojęć i pseudodefinicji, dawać może poczucie, że świat ten mnie raczej „osacza", choć w danym razie jest to świat „myśli", tzn., niepoddanych intelektowi *wyobrażeń*. Bóg stwarza mnie i świat wokół mnie w określonym, bo racjonalnym porządku. Można by domniemywać, że w ten sposób Bóg „dotyka" naszego bycia tu i teraz w konkretnej sytuacji, choć wyrażenie „dotykać" jest dwuznaczne. Drzewo np. dotyka ściany domu, mimo tego, że ściana tego dotknięcia jest zupełnie nieświadoma, a jego „dotknięcie" to tyle, co działanie sprawcze (parcie). Natomiast my-ludzie dotknięcia przedmiotu materialnego zazwyczaj jesteśmy świadomi dzięki *zmysłowi* dotyku. Fakt, że Bóg jest realną przyczyną naszego życia w porządku natury i łaski, bynajmniej nie równa się temu, że zmysły mogą nas o tym działaniu adekwatnie informować; że tego dotknięcia mamy być *od razu* świadomi.

„Czuć Boga" – dosłownie – nie jesteśmy w stanie. Połaniecki (w powieści Sienkiewicza) zdawał się „czuć Boga", a to doprowadziło go do poważnego kryzysu życia (i wiary). Prze-życie (Erleben racjonalizmu niemieckiego) jest nędzną namiastką *realnego życia*. *Czasami* „odczuwamy" *skutki* działania Boga, a fakt, że często go „nie odczuwamy", znaczy tyle, że *zawsze* winniśmy być gotowi przyjąć *Jego działanie, mimo tego*, że go nie czujemy.

„Etyka świecka laikatu" kazałaby żyć „w dwu światach": jednym, świecie „wartości" (zależnym od najwyższego pryncypium o niedookreślonej naturze) i drugim, świecie rzeczy materialnych dopóty, dopóki granica między oboma nie zostanie przełamana przez sui generis inkluzywizm. W ten sposób profanum wejdzie w sferę tego, co do czego mamy nadzieję, że stać się może „humanistycznym" sacrum: tym pewniej, im lepiej daje się „wymierzyć": zgodnie z przytoczoną „zasadą".

„Wymierzyć" – najprościej – oczywiście można dochód. „Znany na całym świecie przemysł rozrywkowy […] będzie w dalszym ciągu napędzał wzrost gospodarczy dzięki dobrym miejscom pracy i zróżnicowanej, inkluzywnej sile roboczej". Czy „przemysł rozrywkowy" *istotnie* napędza ekonomię? (Imienia autora tego „poglądu" nie podajemy).

Zdolność do „napędzania" jest w oczywisty sposób zależna od zdolności konsumpcji. Otóż „konsumowanie" w języku filozofii klasycznej to po prostu odczuwanie przyjemności. Tomasz z Akwinu zwraca uwagę na fakt (który wszakże współcześnie wyda się może paradoksem), że człowiek o integralnie zwartej osobowości moralnej jest nieporównanie bardziej zdolny do odczuwania (choć naturalnie nie do *szukania*) przyjemności niż ten, kogo osobowość została zdegradowana: przez używki, „filmy", „muzykę" itp. Ta zdolność odczuwania przyjemności to wcale nie jest stała, którą można by bezpiecznie umieścić po stronie „równania ekonomicznego". Zdolność „cieszenia się" ewidentnie może ulec upośledzeniu. *Z czysto ekonomicznego* punktu widzenia „wzrost" jest danym razie fikcją.

„Przemysł" takowy może przyczynić się do pewnej ruchliwości *wyobraźni*, ale nigdy do kreatywności *umysłu*.

„Wzrost gospodarczy" wydaje się ewidentnie wartością, a wobec tego ruch siły roboczej (free movement of labour) winien być tak dalece swobodny (inkluzywny), by żadnego poruszenia ludzkiego ciała (na przykład „postaci scenicznej") nie uznać za niemoralne. Czy treści promowane przez media *w ogóle są* wartościami, czy też niekiedy wartościami *być nie mogą*? Treści niemoralne budzą w nas wstręt, ale odczucie wcale nie jest argumentem, którym moglibyśmy przekonać nieprzekonanych, choćby dlatego, że dla umysłu zdegradowanego wcale one wstrętne już nie są. Jakie *obiektywne* kryterium można w tym wypadku podać?

Zazwyczaj (pospolicie) ludzie przyjmują, że życie w „świecie Kantowskim" jest nieziszczalne, bo świat ten jest po prostu nierealny. Może być tylko „ideałem" tzn. marzeniem. „Zakres obowiązywania takich wartości możemy nazwać tylko ideałem". „Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heißen kann": to mówi *sam Kant*.

Żyjąc zaś w świecie „realnym" mimo wszystko stwierdzamy, że pewne rzeczy (a ostrożniej: pewne obiekty) są wymierne, gdyż widzimy na przykład różne ceny produktów na półce sklepowej. W ogóle jednak nasze życie polega na wymierzaniu – sprawiedliwie lub niesprawiedliwie. Uśredniona ocena stanowi o „cenie", czyli o tym, jak „cennym" (ἄξιος) jest dla nas dany obiekt. Protagoras twierdził, że miarą sprawiedliwości jest skuteczność („napędzania wzrostu"), i nie jest to pogląd tak starożytny, by był „anachroniczny". Trazymach idzie krok dalej: „siła jest prawem". Sceny przemocy rodzą przemoc (a „producenci" zyskują kosztem pokrzywdzonych), co może jeszcze wydawać się dość jasne, choć to, że rodzą one nadto poczucie bezradności wobec przemocy, już tak oczywiste nie jest. Nie nazywano by wszak „mową nienawiści" tego, co owo poczucie bezradności *odsuwa*: jako świadomość istnienia *sprawiedliwości ponad* swobodą ekspresji emocji. Fizyczną agresję piętnuje się jako niemoralną, obłudnie jednak odbiera się ludziom siłę przeciwstawiania się jej. Vim vi defendere omnes leges omniaque iura permittunt: to zasada prawa *Rzymskiego*.

Siła ekspresji emocji niewątpliwie *jest* siłą, a może być nawet *przemocą*. *Przemoc może być niczym, jeśli spotyka się od razu z adekwatną reakcją*, lecz siła jej rośnie w miarę odbierania – z motywów „humanitarnych" – siły do jej oparcia.

Nie musimy uznawać prymatu „wartości ekonomicznych," choć zgodnie ze zdrowym rozsądkiem powiemy, że wartość giełdowa danej „rzeczy" jest lepiej widoczna niż każda inna. Stwierdzamy jednak, że są to *jakieś* dobra i zapewne nie najważniejsze, a wobec tego pozostają one w jakiejś relacji *realnej* do Dobra Samoistnego. Precyzowanie pojęcia wartości ma sens. Wartości prawdziwe to *nie wartości* (dosłownie) *wyższe*, gdyż wedle jednej miary wartości niewymierne nie są. Droga do celu zawsze różni się *jakościowo* od samego celu. Ta sama rzecz (wymierna wedle wartości rynkowej) ma różną wartość w zależności od tego, jak dana osoba posłuży się nią w osiągnięciu celu najwyższego. Nawet zresztą z punktu widzenia ekonomicznego, zdolność konsumpcji danego dobra jest bardzo różna u różnych ludzi. Jest ono wartością w *niemierzalnej* relacji do tego, co stanowi o efektywności działania danej osoby.

W „świecie *materialnych* bytów przygodnych" pewne rzeczy miewają wartość, lub ją zyskują, kiedy – używając języka Heideggera – znajdują się pod ręką (zuhanden). Złoża niklu znajdujące się pod skorupą Ziemi *obecnie* żadnej wartości nie mają. Gdyby jednak ktoś zdołał

odkryć sposób ich wydobycia – pewną wartość by one zyskały. Zyskałyby niewątpliwie przynajmniej wartość rynkową, a ta dla wielu („nie-filozofów") jest wartością w jedynym sensownym tego słowa znaczeniu. Filozofia zaś, która chciałaby być „realistyczna" – a Heideggerowska idea „wydania światu" jest to homage złożone realizmowi filozoficznemu – dopowie, że możliwości egzystencjalne" (które byłyby istotną wartością) pojawiają się w tle tamtych „pospolitych".

Czytając fenomenologię („Idee I" Husserla), stajemy wobec osobliwego przypuszczenia, że rzeczy, zanim są-dla-mnie, są niczym. Jest to credo Kantyzmu, a zarazem pogląd, który każdy filozof klasyczny uzna za absurdalny. Rzeczy – według Arystotelesa – *są zanim* je poznajemy, gdyż poznanie nie jest poznaniem poznania (Fichte), ale rzeczy *poza* naszym umysłem. To, czym jest Rzecz w-sobie jest „ważniejsze" od tego, czym jest-ona-dla-mnie.

Heidegger jest „realistą", ale odwraca tradycyjny paradygmat filozofii, fundamentem bowiem jego „realizmu" jest emotywizm. „Wydanie" światu (Geworfenheit) oznacza, że świat ten wywiera na nas wpływ, a my winniśmy się nań „otwierać". Określenie „wydanie", czy też „zdanie się na" (bycie zależnym) jest zupełnie na miejscu, gdyż czucie *jest bierne*.

Sama etymologia greckiego πάθος i łacińskiego passio wskazuje na to, co Tomasz systematycznie udowadnia. Nie jest w naszej mocy nie słyszeć „muzyki" lub nie czuć dotknięcia gorącego przedmiotu. Człowiek – rzekomo – najpierw działa i czuje, a poznaje dopiero potem. Tymczasem „działanie", którego natury nie byłbym w stanie racjonalnie określić, musi być ślepe.

Heidegger nie tyle odkrywa coś zupełnie nowego, co raczej eksponuje pewną myśl Medytacji, która jest jakby w cieniu kartezjańskiego Cogito: oto wola człowieka upodabnia go rzekomo najbardziej do Boga (Medytacja IV, 57). Zarazem jednak wyraźnej granicy madzy „chceniem" a „czuciem" brak. Musi to (prędzej czy później) doprowadzić do woluntaryzmu i irracjonalizmu, a systemy Heideggera, Schopenhauera, Fichtego, Freuda, Bergsona „na mapie" nowożytnego kartezjanizmu w końcu *pojawić się muszą*. Nie zawsze widać wyraźnie, by człowiek miał być miarą (jak jest u Protagorasa), ale miarą tą byłby przynajmniej jakiś czyn, który „wydobywałby" nowe możliwości egzystencjalne lub po prostu – jak w powyższym przykładzie – złoża niklu z głębin Ziemi.

Odróżniamy jedno miejsce od drugiego. Rozpoznajemy istnienie jakieś, gdyż zwyczajnie w tym oto miejscu spodziewamy się natrafić na złoża na przykład bursztynu lub niklu. Mamy jakąś *wiedzę* na temat tego, gdzie on występuje. Działanie ludzkie po to, aby działaniem *jakimś*, musi być *celowym*, a zatem i rozumnym. Działanie zaś samo wcale zasadą być nie może. *Wiedza jest zasadą* o wiele bardziej niż działanie, gdyż ona je poprzedza. Wiedza zaś o tyle daje się do działania zastosować, o ile jest wyrażana *w definicjach*.

Nie tylko definicja moralna definiuje człowieczeństwo moralne. W ogóle definicja określa (nasz) sposób bycia w świecie materialnym – rozumny, bo godny istoty rozumnej. Są to definicje realne, a nie „przybliżenia" neopozytywizmu, gdyż nikt „w przybliżeniu" (statystycznie) żyć i wykonać niczego nie zdoła.

Definicje *są* zasadami (punktem odniesienia), choć być nie muszą zasadami *pierwszymi*. Definicje takie są adekwatnymi zasadami myślenia i działania w aspekcie specyficznym bo partykularnym; są to takie sposoby istnienia człowieka *w tym* świecie i takie sposoby poznania *nauk* specyficznych (szczegółowych; niefilozoficznych; partykularnych).

Jeżeli zaś pytamy o „zasadę jedności", która cementowałaby *całe* społeczeństwo *aktualnie*, czy też zasadę unifikującą *wszystkie typy* poznania, to oczywiście do żadnej z nauk szczegółowych odwołać się nie możemy. Odwołamy się do filozofii pierwszej, choć nie do Krytyki. Odwołamy się nadto do zasady, która jest poniekąd „właściwym przedmiotem" tej filozofii, tzn. do zasady niesprzeczności, nie możemy zaś odwołać się do „zasady jedności", gdyż ta jest niczym. Nie „pewność siebie" (żywiona przez Ego), ale jej brak, inicjuje pracę filozofa. Wszak po to, aby wiedzę zdobyć, musimy (co wiemy od czasów Sokratesa) naprzód być świadomi tego, że czegoś jeszcze nie wiemy. *Towarzyszy* nam w rozumnym pozyskiwaniu prawdy zdumienie („nie-pewność"), które za Teajetem Platona i Metafizyką Arystotelesa, uznamy za pryncypium filozofowania.

Według Arystotelesa, zasada niesprzeczności jest zasadą tworzenia definicji realnych. „Dowód zasady niesprzeczności" (elenchos) tę myśl zawiera. Gatunki definiowane są „jakby liczbami" (species rerum sunt sicut numeri), mają bowiem określoną przez definiensy „wartość" w relacji do zasady pierwszej (zasady niesprzeczności), oprócz tego, że mają bliższą binarną wartość prawdziwości lub fałszywości.

Definiowanie polega na odróżnianiu – tego oto specyficznego bytu od innego. Jednostek jednak nie definiujemy; nie definiujmy też poszczególnych osób (ich jednostkowości), chyba że przez definicję (sensu largo) pojęlibyśmy relację do Jedności Zasady, która jest *celem życia* tej oto jednostki. W ten bowiem sposób każdy ma unikatową – choć zawsze określoną – wartość „w oczach Boga".

Żyjemy wszyscy – włączając w to nawet idealistycznych filozofów – w realnym świecie, choć nie zawsze dostrzegamy jego ład równie dobrze jak Arystoteles. „Odrywamy" dane rozumu od danych zmysłowych, bynajmniej tym samym nie odrywając się od korzeni naszej egzystencji; od świata materialnego nie przenosimy się w świat „bytu obiektywnego". Abstrakcja daje nam reprezentację „stanu bytowości" („wartość") danego bytu, którego co prawda wymierzyć dosłownie nie możemy, możemy jednak określić go zawsze w terminach bycia i niebycia. W ten zaś sposób możemy odkryć „nowy początek".

Bóg nie jest *wyłącznie* Jednością i Dobrem. Jest nadto i przede wszystkim Samoistnym Istnieniem. Droga naszego życia prowadzi od bycia w świecie materialnym, które *postrzegamy* jako „mieszankę" bycia i niebycia – ku Pełni Bycia. Ta droga wcale nie jest prosta; nie da się jej wykreślić przy pomocy „miary" – jeżeli miarą tą miałoby być cokolwiek poza samym Bogiem. Miarą tą mógłby być Bóg istotnie, ale sama próba *posłużenia się nią przez nas* równałaby się próbie *posłużenia się Nim*. Celem wszak *w dążeniu do celu* posłużyć się nie możemy, a nawet nie powinniśmy próbować tego czynić.

Pierwsza zasada intelektu teoretycznego (metafizyki) mówi: bycie przyczyny jest różne od tego, co w byciu od niej zależne. Pierwsza zasada intelektu praktycznego (ta sama zasada zastosowana do etyki) mówi: istnienie jest dobre; należy dążyć do pełni istnienia; ono jest-dla-nas. Tę pełnię istnienia dla nas możemy znaleźć tylko dzięki *sprawczemu* działaniu Istnienia Samoistnego; jest-ona (szczęście)-dla-nas dzięki Pierwszej przyczynie sprawczej.

Wartość w relacji do Celu miewają rzeczy, a wtórnie i ludzie. Życie znakomitego naukowca *wydaje się* mieć większą wartość (ἀξίωμα) niż życie człowieka uzależnionego od narkotyków. Noblista jest „kimś"; narkoman jest „nikim". *Wydaje się* to jasne, jeżeli życie ułożymy wedle szablonu, czyli „miary" człowieczeństwu *immamentnej*. Tymczasem Cywilizacja Łacińska tej „miary człowieczeństwa" nigdy nie przyjmowała, gdyż jest z natury

swej personalistyczna. Osoba-persona jest czymś definitywnie określonym, a „więcej być" ona wcale nie może.

„Żadną" lub przynajmniej „niepotrzebną" jest jednostka obca schematowi immanentnemu dla danej ludzkiej aktywności; schematowi dla aktywności partykularnej *niezbędnemu*. Bez dyskryminacji praca jest niemożliwa, choć bez otwarcia na to, co nowe mimo wszystko, praca staje się rutyną („linią prostą"). Jest to paradoks, a tylko Cywilizacja Łacińska go rozwiązuje. W niej jest miejsce na rozwój i dyscyplinę po równi.

Po („oświeceniowym") odrzuceniu *zasad* została przynajmniej nie dość jasna świadomość, że *tak być powinno* i *nieudolne* próby zachowania owoców po usunięciu korzeni. Specyfikacja (nietolerancja) jest konieczna dla fachowości, choć – z drugiej strony – *swobodne* wejście i wyjście z *partykularnej* sfery aktywności (czy nawet wyjście ze stanu prywacji) wydaje się ze wszech miar pożądane dla zachowania dynamiki *całości*. Nie można poruszać się jednocześnie w dwu kierunkach. Nie można też rozwiązać tego paradoksu przyjmując linearną koncepcję rozwoju: indywidualnego i społecznego zarówno. Mimo tego, tak groteskowe próby są wciąż podejmowane.

Dziecko z Downem jest i być musi – wedle szablonu człowieczeństwu immamentnego – „kaleką", dlatego że postęp polega na „wyprzedzaniu" tych, którzy „zostają w tyle". Dla nadopiekuńczej matki może być ono „czymś więcej", o ile jest wciąż *czymś* – dla-niej właśnie: *przedmiotem* empatii, czyli *rzeczą* w pospolitym tego słowa znaczeniu. Podobnie rzecz przedstawia się z *państwem* „opiekuńczym": ludzie w nim to rzeczy, których ono potrzebuje dla okazania własnej „szlachetności". „Kreatywność" jest w danym razie czymś innym (i gorszym) od zaborczości. Po to, aby przyjemnie litować się nad pokrzywdzonymi trzeba, by było ich jak najwięcej i by byli jak najbardziej pokrzywdzeni. Co więcej, „roztropność" nakaże *wykreować racje pokrzywdzenia*, bo w ten sposób „obrońcy pokrzywdzonych" pokażą się naprawdę nieodzowni. Dziecku „daje się" możliwość określenia własnej „tożsamości", de facto jednak *zmusza się* je do dokonywania takiego wyboru, o którym ono samo z siebie wcale nie myśli. Wydaje się, że *każdy* ma (mieć powinien) swobodę myślenia lub niemyślenia o tym, „czym" (od strony przypadłościowej) chce być, a do tej wolności wcale nie potrzeba mu „nowoczesnych" ideologii. *Kreowanie racji odrzucenia i nienawiści* jest „doskonałym" sposobem obrony przed tym, co potem nazwie się „mową nienawiści" tzn. pokazania własnej nieodzowności w tej kwestii, gdy pokrzywdzonych już wykreowano.

Mechanizm wolnego rynku funkcjonuje do momentu, kiedy ludziom po prostu praca definitywnie obrzydnie. „Mechanizm" działania antykapitalizmu zapewne będzie funkcjonował do momentu powszechnego nim zniesmaczenia. Albowiem: „wszystko, co zmyślone, szybko opada jak zwiędłe kwiaty, *a nic, co udawane, trwałym być nie może*" (ficta omnia celeriter tamquam flosculi decidunt, nec simulatum potest quicquam esse diuturnum.[71]

Dla tego, kto kieruje się *miłością* miłosierną, istnienie osoby jest unikatowym sposobem zaistnienia „nowych możliwości egzystencjalnych". Dla tego zaś, kto kieruje się *intelektem*, są to możliwości nie tylko tego oto upośledzonego dziecka, ale całej personalistycznej Cywilizacji Łacińskiej. Obowiązkiem *sprawiedliwości i roztropności* jest maksymalne wykorzystanie zdolności wszystkich, nawet jeżeli zdolności te są „słabo

[71] Cicero, De officiis, II, XII.

wymierne". Słabość jest to cecha *poznania*, a *nie przedmiotu* poznania. Nie wystarczy chcieć czegoś dobrego. Motyw bowiem czynienia dobra może sam być zły.

Zastanówmy się, nad treścią pierwszego zdania Uzasadnienia Metafizyki Moralności Kanta:

> Nigdzie w świecie, ani nawet w ogóle poza jego obrębem, niepodobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uważać za dobrą, oprócz jedynie dobrej woli.
>
> Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.

Dobroć woli zależy od odróżniania przedmiotów, którego dokonuje rozum (teoretyczny). Dane twierdzenie może być (przypadkiem nawet) prawdziwe, ale tym samym wcale nie jest ono jeszcze wartościowym. Jeżeli na to, co dobre, trafiam przypadkiem, równie dobrze (kierując się takimż algorytmem postępowania) trafić mogę (w przyszłości) na jego przeciwieństwo. W nauce (przeciwnie) obok nagiego: „jest", mamy (mieć musimy): „tak jest z konieczności", a w etyce: „tak być powinno". Obok przedmiotu mamy modalność przedmiotu (konieczne, możliwe, niemożliwe), a jej ujęcie jest niezbywalnym dla nauki i etyki. „Jest konieczne byś czynił to, aby pozyskać szczęście"; „koniecznym jest dla zaistnienia tego oto stanu faktycznego istnienie przyczyny".

Fakt, że *ja aktualnie* nie mogę sobie czegoś pomyśleć (es ist für mich unmöglich) nie pociąga za sobą tego, że kto inny w innych okolicznościach „pomyśleć by tego" nie mógł. Możliwości bowiem poszczególnych ludzi różnią się znacząco. Lepiej oceni, co jest „dobrą wolą", święty niż zbrodniarz. Na przestrzeni wieków ludzie miewali bardzo rozmaite i bardzo osobliwe pojęcia co do „dobroci woli". Czy wobec tego *ludzie sami* kiedykolwiek „pomyśleć sobie" będą w stanie to, co pomyślenia jest bardziej godne niż wszystko, o czym dotychczas myśleli? Ograniczenia oceny bywają wpisane w ograniczenia ludzkiej natury, której możliwości sami bezpośrednio „nie dostrzegamy". Ocena istoty o intelekcie od naszego doskonalszym, będzie tyleż doskonalsza, o ile doskonalszą jest jej *natura*. „Pomyśli sobie" ona dobro *doskonalej*. Dotyczy to ewidentnie Boga, choć nie tylko Boga. Najpewniej Bóg potrafi dostrzec „dobrą wolę" tam, gdzie my dostrzegamy tylko złośliwość, dlatego że widzi *rzeczy pod fenomenami*. Ocena adekwatna bywa rzeczą niesłychanie trudną, dlatego że miara doskonałości immanentna naszemu człowieczeństwu *bywa niesprawiedliwa*, dlatego tylko, że jest to *miara nasza*, a tego, co „nasze", nie oceniająca *z zewnątrz*. Ocena winna być zawsze spojrzeniem „z zewnątrz", a na taką potrafi się zdobyć przede wszystkim ten, którego aktualna ocena jest tyleż aktualnie kształtowana przez żywą w jego życiu obecność *Transcendentnego Boga*.

Za „dobrą bez ograniczenia" można by uważać dobrość woli współtworzoną w nas razem za nami samymi. Pierwszy impuls woli ku dobru, z którym przychodzimy na świat jest trudno dostrzegalny dla każdego poza tymi, którzy przyjściu temu są fizycznie i duchowo bliscy. „Dobrymi bez ograniczenia" są praktycznie dla dziecka jego rodzice, gdyż nie ogranicza ono ich wartości. W ten sposób – paradoksalnie – obok tego, że samo ono „uczy się dorosłości", uczy rodziców owego „nieograniczenia". Jednak w końcu musi dorosnąć, a za tym idzie konieczność specyfikacji (dyskryminacji) pierwszego impulsu woli stosownie do okoliczności materialnych; tego zaś może dokonać tylko intelekt. W dorosłym życiu

wypadnie „wchodzić w świat" zresztą również w warunkach prywacji dobra – tego lub innego rodzaju. Każdy mniej więcej wie, co znaczy „być człowiekiem wartościowym" (to określenie zastosowane np. do wielkich postaci w historii naszego Narodu). Znacznie trudniej przyjdzie określić, *jak stać się* człowiekiem wartościowym, tzn. podać *ścisły algorytm postępowania* do tego celu prowadzący. (Jak stać się *czymś* – będąc wprzód „nikim"; „bezwartościowym"). „Ścisłość" nie jest jednak w danym razie wyłącznie cechą twierdzeń naukowych. Miłość miłosierna wykorzystuje *optymalnie słabe* zawiązki dobra dla osiągnięcia celów *wielkich*. Punkt wyjścia ku pełni może budzić estetyczną odrazę dla każdego, kto widzi „ideały" – na miejscu pierwszym. Życie dobre czasem w ogóle nie może być życiem pięknym. Prywacja bez owej relacji sprawczej do właściwej sobie formy *musi być odrażająca*.

Nowe możliwości egzystencjalne odkrywamy na granicy tego, co możliwe i „niemożliwe"; tego, co *jest* i *nie jest*. Beethoven pochodził z rodziny – wedle współczesnych standardów – patologicznej, a jego istnienie można by wedle nich uznać za niechciane. Jest w tym „uznaniu" jakaś ponura konsekwencja, gdyż współcześnie dzieła Klasyków Wiedeńskich są czymś *praktycznie* „bezwartościowym" wobec zalewu popkultury i tzw. „muzyki". Można w ogóle wątpić, czy „dzięki badaniom prenatalnym" miejsce dla Beethovena we współczesnym świecie by się znalazło. Jest w nim miejsce dla „muzyki"; nie ma miejsca dla muzyki *prawdziwej*.

Filozof żyje na granicy bycia i niebycia (Platon: Uczta, Fedon). Odkrywa on istotną wartość wszystkiego, co istnieje, wartości ten bynajmniej ustanawiać (setzen; stiften) nie usiłując. Ład kosmosu jest bowiem dziełem Najwyższego i Najlepszego Stwórcy (Timajos). Platon mówi, że sofista – przeciwnie – obraca się w mrokach niebytu. Wszelako tę swą „wiedzę" (resp. „egzystencjalne lęki") zechce on nadto „altruistycznie" komunikować innym.

Rolą filozofii, a nawet człowieka w ogóle rozumnego, jest odróżnienie tego, co *jest*, od tego, co istnieniem się tylko *się wydaje*; tego, co *jest-mówione*; od tego, *o czym* trzeba mówić tylko prawdę, a treścią „świadomości" wobec tego wcale nie jest.

Platon mówi, że filozofia polega na kierowaniu się do bytu, a dusza „najpiękniej rozumuje, kiedy [….] ręce do bytu wyciągnie" (Fedon, X, 65 C). Istotnie, celem ostatecznym naszego życia może być tylko Istnienie Samoistne. Z drugiej wszelako strony, *na drodze* ku Niemu spotykamy *byty*, które są istotnie bytami (choć istnieją tylko przez partycypację) a nie są pół-bytami (gdyż nic może być i nie być zarazem, a zasada wyłączonego środka wyklucza istnienie stanów pośrednich). Ten Platoński sposób wyrażania się oznacza tylko tyle, że zaczynając rozumnie patrzeć na świat, czyli oznaczając w naszym życiu punkt „0" (taką wartość zerową), podobną może do początku skali przyrządu pomiarowego, dalej wedle niego wykreślamy nasze życie idące ku Pełni istnienia – odrzucając to, co na drodze do Pełni istnienia jest przeszkodą, choć istotnie *jest bytem*. Odróżniamy bowiem to, co jest-w-możności, od tego, co jest-aktualnie, a wszystkie byty *stworzone* mają na sobie piętno owej możności (Summa Theol., I q. 9.), którą platonik nazwie może niebytem. Istotnie: *wobec* Tego-Który-Jest (bezwarunkowo) one *chyba są* „niebytem".

Tylko Chrystus – jako jedyna spośród wszystkich osób, które narodziły się na Ziemi – może powiedzieć o sobie prawdziwie *i w sposób nieuwarunkowany*, w pierwszej osobie liczby pojedynczej: „Ja Jestem". Oznacza to bowiem: „Ja, jako Bóg, Jestem Pełnią" (S. Thomae In Joan. c. 8., lect. 3, nr 1179). Każdy zaś z nas osobna raczej stwierdza: „jestem … szczęśliwy, smutny, zadowolony" etc. Kapitalnym głupstwem jest przypuszczenie, że spełnić

możemy tzw. sąd egzystencjalny w sensie wskazanym przez Descartes'a, Husserla i Gilsona. Tym bardziej zaś nie uznamy za oczywistość fundamentalną sądu egzystencjalnego w postaci Kantowskiego „Ja myślę" (Ich denke). W sobie samych bowiem częściej doświadczamy pustki, prywacji czy też zagubienia, które kazałaby nam raczej powiedzieć „nie jestem … zupełnie szczęśliwy, świadom konsekwencji tego oto zdarzenia, zupełnie pewien", etc. Pewność *siebie* (Selbstbewusstsein) jest cechą człowieka, który *źródła pewności poza sobą* poszukiwać nie chce. Nie tyle „pewność siebie" (pewność własnego Ja zwana Selbsbewusstsein), co – sit venia verbo – *jej brak*, towarzyszy pracy filozofa, ale i naukowca w ogóle.

Zasada niesprzeczności jest punktem „0", wedle którego odmierzamy nasze życie. Życie to zaczyna się w świecie materialnym, gdyż zasada niesprzeczności jest zasadą ładu materialnego świata poznawaną empirycznie (Analityki Wtóre, II, c. 19). Według tej zasady tworzymy definicje, a orzeczniki tych definicji pozwalają na ujęcie wartości. Dotyczy to po równi (analogicznie) definicji naszego bycia w świecie: nauki, techniki, sztuki, jak i naszego „bycia w obliczu Boga". Jesteśmy-wobec Niego z samej racji bycia stworzonymi (w porządku natury lub łaski). *Umownie* to bycie nazwalibyśmy wartością *zerową*. W istocie bowiem bycie w pełni, to *pomnożenie* tego, co wyjściowe. Natura i łaska jest *czymś* przez Boga *stworzonym*, a nie tylko przez Niego pomyślanym.

„Predykaty" *nie istnieją* bez tego, *kto* definicje te aktualnie *formuje*. Wartości chrześcijańskie (których natury chyba jednak Scheler nie rozumie) nie istnieją bez definicji danych w Orzeczeniach Doktrynalnych Kościoła Katolickiego; bez określeń danych w Przykazaniach. Podobnie człowiek formuje definicje, a jeśli czyni to poprawnie, to predykaty, które wchodzą w ich skład, są wartościowe w relacji do zasady w tworzenia definicji, której człowiek wcale nie „wymyśla", ani też nie „ustanawia", gdyż zasada porządku kosmosu jest wpół-stworzona z ładem kosmosu i zależy od woli i intelektu Boga po równi.

Selbstbewusstsein „wartością zerową" (wyjściową), o sensie naszego człowieczeństwa decydującym, wcale być nie może. Hominizacja wcale nie czyni nas „wartościowymi" ani w sensie dosłownym ani analogicznym. Przeciwnie: o wartości dokonań *intelektualnych* (dokonań sensu stricto) decyduje świadomość własnej *niewiedzy*, a nie świadomość *samego siebie*. Opierając się na tym pryncypium możemy cokolwiek osiągnąć. Arogancja – przeciwnie – bywa „matką błędu".[72]

Świadomym własnej niewiedzy (sensu largo) może być po równi geniusz i dziecko. W istocie świadomość ta to intelektualna pokora.

Daje nam to pojęcie o różnicy między intelektem i wolą. Pragniemy tylko dobra (tak czy inaczej pojętego), a pragnąc dobra rozpoznanego pracą *intelektu*, pragniemy poznania zarazem istnienia jak i nieistnienia: odróżnienia jednego od drugiego. Bez odróżnienia, które jest domeną zasady niesprzeczności, kierowalibyśmy się ku dobru na oślep, a „nadzieja"

[72] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 5 n. 4. Alia etiam utilitas inde provenit, scilicet praesumptionis repressio, quae est mater erroris. Sunt enim quidam tantum de suo ingenio praesumentes ut totam rerum naturam se reputent suo intellectu posse metiri, aestimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur et falsum quod eis non videtur.

byłaby dla brakiem umiaru *cnoty* (praesumptio videtur importare quandam immoderantiam spei).[73]

Ostateczną miarą naszej egzystencji jest jej Najwyższy Sędzia. Wszelako punktem *wyjścia* drogi do tego *Celu* jest odróżnienie tego, co jest i tego, co nie jest. Wszystkie rzeczy nas otaczające mają określone właściwości, a na tym przekonaniu opiera się nauka europejska w przeciwieństwie do tych, którzy istnienie poczytują za „tajemnicze" lub „mistyczne". Prawa natury są – poniekąd – sprawiedliwością tejże natury w stosunku do nas. Tej uniknąć nikt nie może: jeśli „zapomniałbym" o zadbaniu o zdrowie, *muszę* umrzeć. W bliższym horyzoncie rzeczy świata „potocznego" prawda ta uderza nas swą oczywistością. Tracimy ją – tak bywa – wraz z poszerzaniem tegoż horyzontu: dzięki nauce. Jest ona szansa, choć bywa i pułapką, gdy zapomnimy, czym ona jest ze swej natury.

Życie nasze wcale w bliższym horyzoncie zamykać się nie musi. Absolutna wolność człowieka opiera się na dostrzeżeniu i zrozumieniu tyleż absolutnego prawa rządzącego wszystkim – włącznie z nim samym. Zrozumienie jest źródłem wyjścia z każdej trudności, a tego, czego nie możemy sami (własnym rozumem), możemy – jak mówi Arystoteles – dzięki pomocy przyjaciół. Zazwyczaj są nam pomocni. *Zawsze* pomocnym jest nasz Najlepszy Przyjaciel.

3. Otwartość

Fakty – o czym wiadomo – są „wartościom" post-kantowskim zgoła obce. Biorąc pod uwagę *ostateczny* cel ludzkiego życia, stwierdzimy, że fakty *poszczególne* mogą – istotnie – wydawać się mu obce, lub przynajmniej dlań nieistotne. Ujęcie jednak ultimum jest skutkiem zintegrowania sieci faktów istotnych *potencjalnie* do jednej całości.

„Pomiędzy" poszczególnymi obiektami materialnymi mamy to, co (jako relacje) samo jest niematerialne. Istnieje jednak różnica między relacjami (ilościowymi) badanymi przez matematykę, a relacjami „parzystymi": przyczynowo skutkowymi badanymi przez filozofię przyrody oraz etykę. Te pierwsze można mnożyć dowolnie, bo „idealizacja" na tym właśnie polega; te drugie możliwości „idealizacji" nie dopuszczają. Te pierwsze są swobodnie izolowane; te drugie – tak izolowanymi być nie mogą.

Fakty mogą wydać się „faktami atomowymi" (od siebie odizolowanymi) wówczas tylko, gdy naprzód przyjmiemy (za Kantem), że myślenie to „wytwarzanie" przedmiotu myśli. Kierując się za schematem matematycznym, ludzie – istotnie – produkują (produzieren) rzeczy narzucając im formę, skądinąd naturze obcą. „Produkowanie" owo musi być – ze swej natury – otwarte „na nieskończoną możliwość modyfikacji". Tymczasem poznanie wcale „produkowaniem" nie jest, rzeczy bowiem istnieją (są powołane do istnienia; (producta in esse) zanim je poznamy. Owo boże producere różni się jednak od ludzkiego, gdyż niczego nikomu „nie narzuca" (na sposób Kantowski). „Sięga potężnie od krańca do krańca i włada wszystkim z dobrocią". (BT).[74]

[73] Summa Theologiae II-II, q. 21 a. 1 c.

[74] Księga Mądrości, 8. 1.

Biologiczna natura ludzka również nie może być przedmiotem uprzedmiotowienia właściwego dla „produkowania", gdyż naturalne dla niej myślenie produkowanie winno *poprzedzać*. Jeżeli ludzkie działanie ma w czymkolwiek przypominać działanie Boga, to na pewno nie będzie ono działanie wschodniego lub pruskiego despoty (narzucającego formy myśli), ale działaniem politycznym: respektującym naturę przedmiotu działania. Bóg może działać *obok* normalnego porządku natury (tym jest w sumie samo stwarzanie), ale nie działa wbrew niemu (jest to niedorzeczność nielicującą z godnością Najwyższego Intelektu).

Skoro „wartości" post-Kantowskie nie pozostają w realnej relacji do tego, co realne (bo naturalne) po prostu, to między nimi również relacji realnej – przede wszystkim sprawczej – nie będzie. Można będzie co najwyżej mówić o ich nowoczesności: takiej sekwencji czasowej *otwartej na przyszłość*. W danym wszelako razie – jako wartości liczbowe – wykluczać żadnej wartości ze swej autonomicznej sfery nie mogą. Ta to „otwartość" jest właśnie ikoną tzw. wartości zachodnich. Nie wyklucza się a priori żadnego „zbioru wartości" (set of values). Wyklucza się tylko takie wartości, które z samej swej istoty są dyskretnymi (tzn. odrębnymi) stanami natury: aktami umysłu i woli człowieka zwróconymi ku ostatecznemu celowi życia.

O celu tym mówi Arystoteles, dlatego też został on nazwany „wrogiem społeczeństwa otwartego". Arystoteles jest raczej rzecznikiem otwartości umysłu na to, co go *doskonali,* a nie gubi w „nieskończoności". Postępowanie ludzkie musi być „nieciągłe" i „zamknięte" na niedookreśloność.

Jeśli traktowalibyśmy „wartości" jako ciąg liczbowy tout cort, to nawet biorąc za punkt wyjścia (arché) ciąg liczb naturalnych, i tak moglibyśmy przy pomocy operacji na liczbach między elementy zbioru, które *wydawałyby się* elementami dyskretnymi „wsunąć" na przykład ułamki dziesiętne, a potem niekończoną liczbę wartości przyporządkowanych zbiorowi liczb rzeczywistych. „Byty matematyczne" egzystują (rzekomo) w świecie zgoła specyficznym. Świat ten na pewno odróżnimy od świata realnego, w którym nawet światło nigdy nie porusza się po linii prostej. Bytów matematycznych jako takich (istniejących samodzielnie) w naturze nie ma. Inaczej: wartości matematyczne nie pozostają w żadnym przedmiotowym stosunku do obiektywnie ważnych stanów fizycznych. Matematyka jest wykorzystywana do poznania tegoż świata, ale to zgoła coś innego, niż jego

---

Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 10. Patet ergo ex dictis quod, cum per divinam providentiam rebus creatis diversa accidentia, et actiones et passiones, et collocationes distribuantur, non hoc absque ratione accidit. Hinc est quod sacra Scriptura rerum productionem et gubernationem sapientiae et prudentiae divinae attribuit. Dicitur enim Prov. 3-19 *dominus sapientia fundavit terram, stabilivit caelos prudentia. Sapientia illius eruperunt abyssi, et nubes rore concrescunt*. Et Sap. 8-1 dicitur de Dei sapientia quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*. Et 11-21 eiusdem dicitur: *omnia in mensura, numero et pondere disposuisti*: ut per *mensuram* quantitatem, sive modum aut gradum perfectionis uniuscuiusque rei intelligamus; per *numerum* vero pluralitatem et diversitatem specierum, consequentem ex diversis perfectionis gradibus; per *pondus* vero inclinationes diversas ad proprios fines et operationes, et agentia et patientia, et accidentia quae sequuntur distinctionem specierum.

„odzwierciedlanie”. Inaczej niż eksperymentując teorematu matematycznego sprawdzić nie możemy.

Byty matematyczne są poniekąd „granicami” ciał fizycznych. Mogą one być ujęte mniej lub bardziej dokładnie, choć „dokładność” w danym razie równa się ich idealizacji. Nie ulega kwestii, że „przestrzeń” między fizycznymi ciałami jest nieskończenie podzielna, mimo że same te ciała wcale nieskończenie podzielne być nie muszą. Skoro zaś Arystoteles tak określa status bytów matematycznych, istotnie zasługuje on na miano „wroga” – niedookreśloności. Według Tomasza, „ruch ludzkiej woli musi być nieciągły” (Summa, I, 95, 1 ad 5), jest to bowiem szereg aktów, a „nieskończonej przestrzeni” między nimi nie ma.

Arystoteles jest (dla niektórych) „wrogiem otwartości” *obecnie*, choć jego filozofia była oryginalnie otwarta na to, co samo z siebie filozofią nie jest. Choć nie jest on rzecznikiem wartości chrześcijańskich *wprost*, to jego system etyczny jest na nie otwarty. 322 lat po jego śmierci sam Bóg otwarł nieskończone horyzonty egzystencji ludzkiej, a Arystoteles – jak się wydaje – miał nie dość może jasne poczucie zaistnienia tej możliwości (Metaphysica, I, c. 2; XII, c. 10).

Leibniz zarzuca Arystotelesowi brak respektu („otwartości”) na dokonania poprzedników, ale w istocie ostra nawet krytyka ich stanowisk wypływała, po pierwsze, z głębokiej ich znajomości (niemożliwej bez życzliwości), a po wtóre, z pragnienia zdobycia prawdy za wszelką cenę, a – co za tym idzie – uważnego wsłuchania się w każdą opinię: możliwe jej źródło. Dwie ostatnie księgi Metafizyki to – co prawda – polemika z matematycyzmem, ale jest to polemika ze stanowiskiem *uniemożliwiającym* gruntowne poznanie prawd o świecie *fizycznym*. „Niematerialne” – gdyby miało być tylko „matematycznym” byłoby zawsze otwarte na nieskończoną liczbę dowolnych modyfikacji: nie od strony sposobu poznania, lecz od strony jego wyimaginowanego przedmiotu.

Arystoteles jednak został okrzyknięty wrogiem „społeczeństwa otwartego” naprzód dlatego że był uczniem Platona. Musiało tak być zważywszy, że – chociaż Platon nie dokonuje dystynkcji celów wskazanych przez Arystotelesa, a definitywnie „zamykających” drogę do „twórczych poszukiwań” rzekomo definiujących egzystencjalną naturę człowieka i nie ma u niego dowodu na istnienie Boga: przedmiotowo zatem ważnego dowodu na istnienie Realnego Obiektu ludzkiej nadziei – nie twierdzi bynajmniej, by idee miały „bytowanie obiektywne”. One są *realne*. Co więcej, przyjmuje on na szczycie swego kosmosu istnienie 10 naczelnych idej przypisanych do pierwszych dziesięciu elementów ciągu liczb naturalnych. Są to elementy *dyskretne*. Możliwości „postępu” w odkrywaniu „nowych możliwości egzystencjalnych” w ogóle nie dopuszczają. Platon chyba istotnie jest „wrogiem” tej „otwartości”.

Platon mówi o 10 liczbach *idealnych*. Mimo że hołdował on matematycyzmowi, liczby owe – ściśle rzecz biorąc – „wymierne” nie są. Inaczej rzecz przedstawiałaby się z *konsekwentnym* matematycyzmem. Jak wiadomo, Kant za fakt definitywnie kompromitujący metafizykę uznał fakt, że nie posługuje się ona „naocznością” podobną do ten niezbędnej – jego zdaniem – matematyce.

Cechą „twórców” bywa to, że za osobistą krzywdę poczytują położenie tamy „kreatywności” – tworzeniu de facto kosztem słabszych, bo nie mogących przemawiać głosem dość natarczywym i donośnym – w obronie swej ludzkiej niezbywalnej godności.

Tymczasem jedynym *realnym gwarantem* tego, że cel immanentny ludzkiej egzystencji może być urzeczywistniony, jest tylko Cel Transcendentny.

Dobro ogólne „jest „boskie", dlatego, że jest uniwersalnie dostępne. Dobro zaś „jednostki", która z góry i a priori zamykałaby by się na to, co boskie, byłoby tylko dobrem *reglamentowanym* przez „społeczeństwo otwarte". Ma ono być jedynym antidotum na zmorę totalitaryzmu. W istocie zaś ten ostatni *jest dzieckiem egalitaryzmu* i otwartości sui generis, nie zaś jego antidotum. Totalitaryzm powstaje na drodze sui generis „demokratyzacji" władzy.

Władza jednych na drugimi jest naturalna (o ile jest to władza polityczna, a nie despotyczna), gdyż ludzie są różnie z natury uposażeni i wedle tego winni sobie – na miarę własnych uzdolnień – pomagać w osiągnięciu celu ostatecznego. *Władza ta jest legitymizowana przez jakość moralną*: osoba której władzę powierzono, winna być roztropna, dobra po prostu. Otóż w XX wieku otwarto możliwość aktywnej partycypacji we władzy ludziom, którzy *osobistego wysiłku* zdobycia doskonałości moralnej wcale podjąć nie chcieli. Władza jest – z natury – ku-doskonałości, niektórym zaś wydała się swobodą-krzywdzenia (rasowo, klasowo, biologiczne) słabszych *pod pozorem obrony kogokolwiek*. Władza gnębienia słabszych bywa atrakcyjna dla tych, którzy atrakcyjności dobra: władzy-służenia innym w-drodze-do-celu nie widzą (dostrzec nie chcą).

W realnym życiu wcale nie kroczymy do przodu „prostą drogą". Wartości (to, co cenimy) wcale nie układają się tak jak wartości na osi współrzędnych kartezjańskich. Nie chodzi tylko o to, że drogi ludzkiego życia bywają „pokrętne". Chodzi w ogóle o to, że żadne ciało fizyczne (a więc i ciało ludzkie, bez którego działać moralnie zwyczajnie nie możemy) „po linii prostej" – ściśle rzecz biorąc poruszać się nie może. Obiekty elementarne poruszać się mogą po trajektoriach *zbliżonych* do: prostych, elips, czy też paraboli. Im bardziej zaś złożony jest organizm, a nadto: im doskonalsza jest postać życia, tym „trajektoria" jego egzystencji" jest bardziej złożona. Ciało zaś ludzkie jest najbardziej złożonym i najdoskonalszym możliwym do zaistnienia obiektem w kosmosie. Tylko rozum ludzki może pokierować nią tak, by w „labiryncie życia" odnaleźć drogę dla nas o tyle „prostą", co: prawą. To bowiem ostatnie określenie wnosi konotację celowego powiązania przedmiotowych stanów faktycznych.

Powiązanie to (zadanie filozofii) jest niesłychanie trudne. Wykonując bowiem jakkolwiek pracę koncentrujemy się na niej, a to pociąga za sobą odsunięcie przedmiotów, które ją zakłócają (praca fizyczna pociąga za sobą pewną szorstkość obycia z tej właśnie racji). Tymczasem filozof – obok tego, że idzie za wytkniętą przez siebie myślą i winien ją konsekwentnie rozwijać – musi nadto być otwarty w ogóle tych, którzy podnoszą *uzasadnione* zarzuty: o ile są one uzasadnione. Niedościgłym wzorem takiego postępowania są średniowieczne Kwestie Dyskutowane, a także Summa Tomaszowa zbudowana na podobnym schemacie. Wydawać by się mogło, że słuchanie obiekcji (obiectiones) musi podważać zwartość struktury całości, w istocie zaś Summa tę właśnie zwartość zawdzięcza – paradoksalnie – uważnemu słuchaniu: otwarciu na tych, którzy chcą poznać prawdę, która „nie jest ani moja, ani twoja" (nie jest „własnością intelektualną"), gdyż dobrem wspólnym: „otwartym".

W tym punkcie Tomasz idzie za Arystotelesem. „Zanim ustalimy prawdę, musimy zająć się tymi tematami, co do których trzeba koniecznie podnosić obiekcje”.[75] W trzeciej księdze Metafizyki Arystoteles zbiera – przed sformułowaniem własnego stanowiska – aporie. Wysłuchanie (trudności i argumentów) adwersarza jest potrzebne z czterech racji:

1) Trudność umysłu jest czymś podobnym do fizycznego skrępowania członków ciała. Trzeba poznać naturę „więzów” żeby się z nich wyzwolić;[76]
2) Zanim wyruszymy w drogę (intelektu nawet) trzeba poznać i zamierzyć jej cel. Nie możemy bowiem zadowolić się tym, że na cel trafimy przypadkiem. Musimy chcieć do niego dotrzeć;[77]
3) Ten, który nie wie, dokąd idzie, nie będzie również wiedział, czy może już właśnie do celu nie dotarł. Gdy zaś poznamy naprzód „temat”, wiedzieć będziemy w końcu, żeśmy go rozpracowali;[78]
4) Stara jurydyczna zasada mówi „audiatur et altera pars”. Nikt nie jest świadom posiadania absolutnej prawdy, a gdyby miał takową świadomość, nie byłaby to prawda, ale ideologia. Zawsze lepiej naprzód popatrzeć na rzecz „oczami innych”.[79]

---

[75] S. Thomae, In Metaphysicam Aristotelis, III, lect. 1: Dicit ergo primo, quod ad hanc scientiam, quam quaerimus de primis principiis, et universali veritate rerum, necesse est ut primum aggrediamur ea de quibus oportet, dubitare, antequam veritas determinetur.

[76] **339**. Deinde cum dicit ***inest autem*** assignat quatuor rationes suae intentionis: et primo dicit quod volentibus investigare veritatem contingit ***prae opere***, idest ante opus ***bene dubitare***, idest bene attingere ad ea quae sunt dubitabilia. Et hoc ideo quia posterior investigatio veritatis, nihil aliud est quam solutio prius dubitatorum. Manifestum est autem in solutione corporalium ligaminum, quod ille qui ignorat vinculum, non potest solvere ipsum. Dubitatio autem de aliqua re hoc modo se habet ad mentem, sicut vinculum corporale ad corpus, et eumdem effectum demonstrat. Inquantum enim aliquid dubitat, intantum patitur aliquid simile his qui sunt stricte ligati. Sicut enim ille qui habet pedes ligatos, non potest in anteriora procedere secundum viam corporalem, ita ille qui dubitat, quasi habens mentem ligatam, non potest ad anteriora procedere secundum viam speculationis. Et ideo sicut ille qui vult solvere vinculum corporale, oportet quod prius inspiciat vinculum et modum ligationis, ita ille qui vult solvere dubitationem, oportet quod prius speculetur omnes difficultates et earum causas.

[77] **340**. Deinde cum dicit ***et quia quaerentes*** secundam rationem ponit; et dicit quod illi qui volunt inquirere veritatem non considerando prius dubitationem, assimilantur illis qui nesciunt quo vadant. Et hoc ideo, quia sicut terminus viae est illud quod intenditur ab ambulante, ita exclusio dubitationis est finis qui intenditur ab inquirente veritatem. Manifestum est autem quod ille qui nescit quo vadat, non potest directe ire, nisi forte a casu: ergo nec aliquis potest directe inquirere veritatem, nisi prius videat dubitationem.

[78] **341**. Deinde cum dicit ***et adhuc*** tertiam rationem ponit; et dicit, quod sicut ex hoc quod aliquis nescit quo vadat, sequitur quod quando pervenit ad locum quem intendebat nescit utrum sit quiescendum vel ulterius eundum, ita etiam quando aliquis non praecognoscit dubitationem, cuius solutio est finis inquisitionis, non potest scire quando invenit veritatem quaesitam, et quando non; quia nescit finem suae inquisitionis, qui est manifestus ei qui primo dubitationem cognovit.

[79] **342**. ***Et quia*** quartam rationem ponit, quae sumitur ex parte auditoris. Auditorem enim oportet iudicare de auditis. Sicut autem in iudiciis nullus potest iudicare nisi audiat rationes utriusque partis, ita necesse est eum, qui debet audire philosophiam, melius se habere in iudicando si audierit omnes rationes quasi adversariorum dubitantium.

Z tych to właśnie racji zwyczajem Arystotelesa było przytaczanie aporii przed wyłożeniem własnego stanowiska: było ono w danym razie „mniej własne". Metafizyka jednak w tym punkcie różni się od nauk szczegółowych. W niej wszystkie aporie są zebrane naprzód (w księdze III), a nie tak jak w innych dziełach: en passant. Tak być musiało: chodzi wszak tu o poznanie *uniwersalnej* prawdy.[80]

Arystoteles – istotnie – coś w tradycyjnym paradygmacie filozofii w ten sposób zmienił. Inni (przed nim) szli raczej za własnymi „ideami"; on zaś zamiast „dopasowywać fakty do teorii" naprzód zdecydował się ująć fakty (nawet te relacjonowane), a potem dopiero zbudować: *teorię, która była czymś więcej* niż teoria w sensie neopozytywistycznym: choć też i w sensie przed-arystotelesowskim.[81] Można to nazwać realizmem filozoficznym, lub „anty-idealizmem". Idealizm wszak to „tworzenie" raczej, niż poznanie (Krąpiec, Kowalczyk, Gogacz).

Dialog (aporematyka) poprzedza *definitywną* postać wiedzy, lecz może się on (ona) rozwijać tylko w atmosferze wzajemnego szacunku. Nowoczesny tzw. „indywidualizm" wydaje się go wykluczać. Mamy „filozofię dialogu", ale nie mamy niczego, co mogłoby odlegle bodaj przypominać średniowieczne kwestie dyskutowane.

Okazujemy szacunek tym, którzy potencjalnie mogą wszak zawsze poznać prawdę. Jest warunek konieczny i w sumie jedyny: innych warunków a priori nie ma. Jedynym warunkiem jest pragnienie poznania prawdy dla niej samej: to zaś definiuje specjalnie metafizykę (wiedzę najwyższą).

Dla nieskończoności egzystencji ludzkiej istnieje „miejsce" *specjalne*, bo określone nie tyle od strony sposobu jej (egzystencji) istnienia (substancjalnego lub przypadłościowego), co od strony sposobu istnienia przedmiotu (Przedmiotu), do którego ona dąży. Nieskończony postęp jest w istocie postępem nieokreślonym. „Zamykając" go wcale nie ferujemy „idei Boga", kładącej zaporę kreatywności w wynajdywaniu idej jakichkolwiek: *nie podajemy żadnej idei*, ale drogę do Boga *realnego*: tak, jak realnym jest np. słońce, które widzę, wiatr, który czuję na twarzy lub chleb, który biorę – *aktualnie* – do ręki. Jest On przedmiotem ludzkiej nadziei, a Jego natura jest – istotnie – nieskończona. Nie jest nieskończona jak np. linia prosta, nie jest to własność liczby, ale jakość. Osiągnięcie celu ostatecznego dla człowieka znaczy tyle, co partycypacja w nieskończonej doskonałości Boga.

---

[80] **343**. Est autem attendendum, quod propter has rationes consuetudo Aristotelis fuit fere in omnibus libris suis, ut inquisitioni veritatis vel determinationi praemitteret dubitationes emergentes. Sed in aliis libris singillatim ad singulas determinationes praemittit dubitationes: hic vero simul praemittit omnes dubitationes, et postea secundum ordinem debitum determinat veritatem. Cuius ratio est, quia aliae scientiae considerant particulariter de veritate: unde et particulariter ad eas pertinet circa singulas veritates dubitare: sed ista scientia sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate; et ideo non particulariter, sed simul universalem dubitationem prosequitur.

[81] **344**. Potest etiam et alia esse ratio; quia dubitabilia, quae tangit, sunt principaliter illa, de quibus philosophi aliter opinati sunt. Non autem eodem ordine ipse procedit ad inquisitionem veritatis, sicut et alii philosophi. Ipse enim incipit a sensibilibus et manifestis, et procedit ad separata, ut patet infra in septimo. Alii vero intelligibilia et abstracta voluerunt sensibilibus applicare. Unde, quia non erat eodem ordine determinaturus, quo ordine processerunt alii philosophi, ex quorum opinionibus dubitationes sequuntur; ideo praeelegit primo ponere dubitationes omnes seorsum, et postea suo ordine dubitationes determinare.

4. Samo-poruszająca się liczba

Platon utrzymywał, że dusza jest samo poruszającą się liczbą (dicebat animam esse numerum seipsum moventem). Ta pseudo-definicja duszy; definicja w terminach liczbowych, dopuszcza dowolne przegrupowanie wyrazów definicji: takie, jakie mamy w równaniach, w wyniku czego we wniosku nie otrzymujemy niczego poza tym, co zawarte by było w przesłance.[82]

Ci, którzy chcą definiować przy pomocy terminów zamiennych (convertibiles), a „zamienne" w danym razie miałoby oznaczać „równo-zakresowe", zawsze muszą popaść w błąd petitio principii. Przykładem (choć nie tylko przykładem) tego jest definicja Platona. Platon przyjmował: jako ogólną formę myśli – liczbę i liczenie. Sądził zatem, że liczba musi być substancją rzeczy, choć tego wcale *nie udowadnia*. Arystoteles zauważa, że jeżeli substancjalnym byciem dla człowieka byłoby bycie w ruchu, to Platoński człowiek-dusza

---

[82] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 3 n. 11 Secundo, ibi: qui quidem itaque per conversionem etc., proponit quod intendit; et dicit, concludens ex praemissis, quod illi qui volunt demonstrare per terminos convertibiles *quod quid est* alicuius rei, puta *quid est anima*, vel *quid est homo, vel quodcunque aliud huiusmodi*, necesse est quod incidant in hoc quod petant principium. Et inducit exemplum de definitione animae secundum Platonem. Quia enim anima vivit, et est corpori causa vivendi, sequitur quod differat a corpore per hoc quod corpus vivit per aliam causam, anima vero vivit per seipsam. Ponebat autem Plato quod numerus est substantia omnium rerum: eo quod non distinguebat inter unum quod convertitur cum ente, quod significat substantiam eius de quo dicitur, et unum quod est principium numeri; et ita sequebatur quod anima substantialiter sit numerus, sicut et quaelibet alia res multa in se continens. Item ponebat Plato quod vivere sit quoddam moveri. Duobus enim distinguitur vivum a non vivente, scilicet sensu et motu, ut dicitur in I de anima; et ipsum sentire sive cognoscere dicebat esse quoddam moveri. Sic ergo dicebat animam esse numerum seipsum moventem: dicebat etiam animam esse id quod est sibi causa vivendi. Si quis ergo velit probare *quid* est anima, quia scilicet est id quod est sibi causa vivendi, et assumat pro medio quod anima est numerus seipsum movens, necesse est hoc petere, scilicet quod anima sit numerus seipsum movens: ita scilicet quod hoc sit idem ipsi animae, tanquam quod quid est eius. Alioquin non sequeretur quod si aliquid est quod quid est numeri moventis seipsum, quod sit quod quid est ipsius animae.

Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 3 n. 12 Tertio, ibi: non enim si consequitur etc., probat propositum, scilicet quod talis probatio contineat petitionem principii; et dicit quod non sequitur quod maior extremitas, quae est a, sit *quod quid est* minoris extremitatis, quae est c, ex hoc quod a sequitur ad b et b sequitur ad c; sed sequitur simpliciter quod a insit c. Et si ulterius detur quod ipsum a sit quod quid est alicuius, et praedicetur universaliter de b, non adhuc sequitur quod a sit quod quid est ipsius c: manifestum est enim hoc quod est animali *esse*, idest quod quid est animalis, praedicari de hoc quod est homini *esse*, idest de eo quod est *quod quid est* hominis. Sicut enim verum est quod animal universaliter praedicatur de homine, ita verum est quod definitio animalis universaliter praedicetur de definitione hominis, non tamen ut sint omnino unum et idem. Sic igitur patet quod si aliquis non sic accipiat terminos, ut primum sit omnino unum et idem medio, et medium ultimo, non poterit syllogizari quod a, quod est primum, sit quod quid est ipsi c, quod est ultimum, et essentia eius. Si vero accipiantur termini modo praedicto, sequitur quod priusquam concludatur, accipiatur in praemissis quod quid est ipsius c, scilicet ipsum b. Ex quo sequitur quod non sit demonstratio, sed petitio vel acceptio principii.

byłby (istotnie) samo-poruszającą się liczbą, choć przecież nie jest jasne, że musiałby *być liczbą w ogóle*. Platon nie pokazuje wcale, co jest przyczyną życia ludzkiego, bo liczby przyczynami normalnie wcale być nie mogą. „Ta oto część kosmosu jest tą oto liczbą; a ta – inną". Jest to „podział", a nie definiowanie. Definiowanie bowiem musi wskazywać na przyczyny. Będzie tak z każdą definicją, choć „definicja definiującego" (definicja człowieka) winna być w tym względzie wzorcowa.

Terminy zamienne (convertibiles) funkcjonują *w prawdziwej* definicji, *o ile* „zamienne" oznacza: „dające się ująć na jednej bytowej płaszczyźnie". Przynajmniej dwie rzeczy splatają się w prawdziwym sylogizmie dowodzącym: jedność zrozumienia (dana we wniosku) i odrębność rzeczy, która do niego powodzi. Jedność, odrębność (a także określoność) rzeczy to convertibilia bytu: przedmiotu metafizyki. Bez metafizyki Analityka jest niczym. „Równanie filozoficzne" jest wobec tego możliwe, a wszystko w danym razie zależy od sensu, w jakim weźmiemy Arystotelesowskie ἀντιστρέφεσθαι (bycie zamiennym; convertibile). W sylogizmie doskonałym terminy *A, B, C* muszą być convertibilne (ἀντιστρέφεσθαι): dlatego, że jedno (rozumowania) jest zamienne z jego (rozumowania) przedmiotowym (obiektywnym) sensem.

Jedno zdanie składa się z wielu wyrazów, choć jest to (winno być) wciąż jedno zdanie. Zdanie zaś, które jest nie tylko zdaniem jednym, ale zdaniem *z konieczności* jedynym, jest wnioskiem sylogizmu, a więc jest poprzedzone przez „wielość wyrazów myśli". Problem, jak sprowadzić wielość do jedności, jest problemem niebanalnym. Mamy dwie skrajności: Schelling chciał jedności absolutnej (tautologii) przy odrzuceniu członów potencjalnie myśl integrujących. Z drugiej strony, mamy wypowiedzi tak dalece „spontaniczne", że niepowiązane: raczej chaos, niż wyraz rozumności człowieka.

Jedność myśli jest skutkiem zintegrowania wielości, a ta jest niemożliwa bez zasady niesprzeczności. W sylogizmie mamy convertiblia *bytu*, a nie zaś terminy równo-zakresowe, które dają tylko tautologie. Mamy w ten sposób *nową* myśl i *poszerzenie* zasobu myśli (dzięki zamiennikom bytu, zwanym niekiedy transcendentaliami), choć jest to wciąż myśl jedna i określona, a nowość jej nie równa się nieokreśloności.

Sam Platon *osobiście* był najdalszy od relatywizmu, choć jego poglądy zawierają (jeśli zostaną „zinterpretowane") in nuce korzenie relatywizmu. Jeśli bowiem życie jest „algorytmem liczenia", to żywymi mogą być też – w pewnym przynajmniej sensie – maszyny liczące. Dają się one zaprogramować, a potem żyją jakby własnym życiem. Otóż nie widać tu istotnej granicy między umysłem ludzkim a ową maszyną, a „własne" jest w danym razie określone przez tego, kto „programuje".

Platon nie wyciąga wniosków właściwych dla filozofii współczesnej wprost, gdyż uważa naturę duszy za wieczną i niezmienną. Jesteśmy dopiero u źródeł. Następny krok w kierunku relatywizmu współczesności czyni Awicenna. Życie (istnienie) nie pochodzi z samej duszy; jest jej dane – przez Boga, choć nie *bezpośrednio*. Byt i jedno jest *naddane* formom wypromieniowanym przez Dawcę Form: inteligencję kosmiczną *różną* od Boga, bo, ukonstytuowaną przez proces emanacji Jedności: zwielokrotniania się „liczb kosmicznych", co można by nazwać „życiem" sui generis. Byt i jedno to „przypadłości istoty".

Według Tomasza, istnienie i integralność bytów pochodzi bezpośrednio od Boga; istnienie nie może być naddane *czemukolwiek*; podobnie jak jedność bytu (trudno zresztą wyobrazić sobie, jak naddaną mogłaby być niepodzielność bytu, a tym wszak jest jego

jedność). Bóg (według Tomasza, choć nie: Awicenny) stwarza cały byt, a nie istnienie dla-czegoś, co jest-istotą: a tym jest stwarzanie dla Awicenny właśnie. Jego „stwarzanie" polega na naddaniu istnienia i jedności (takim jego „Placet") temu, co z Pierwszego pryncypium wypływa z konieczności kosmicznej.

Stosunek Tomasza do Awicenny jest daleki od jednoznaczności. Z jednej strony uznaje on wkład, jaki poczynił Awicenna w filozofii („odkrycie" istnienia było to wyjście poza stanowisko Arystotelesa: Summa, I, 44, 2), a z drugiej, przeciwstawia się w Komentarzu do *Metafizyki Arystotelesa* Awieceniańskiemu rozumieniu istnienia (i jedności) jako przypadłości. Jedno i byt są *jakby* przypadłościami właściwymi istoty (zwykłymi przypadłościami na pewno nie są), choć z drugiej strony, są one *właściwymi skutkami* działania Przyczyny Pierwszej.

> Awicenna twierdził, że jedno i byt nie oznaczają substancji rzeczy, ale coś jej naddanego. O bycie (istnieniu) mówił tak dlatego, że w każdej rzeczy, która ma istnienie pod czegoś innego („z zewnątrz"), czym innym jest istnienie rzeczy i tejże rzeczy substancja (istota): nazwa bowiem „byt" oznacza samo istnienie. Stąd też wydało się [Awicennie], że istnienie jest czymś [istocie] naddanym.[83]

---

[83] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 2 n. 9. **556**. Sciendum est autem quod circa hoc Avicenna aliud sensit. Dixit enim quod unum et ens non significant substantiam rei, sed significant aliquid additum. Et de ente quidem hoc dicebat, quia in qualibet re quae habet esse ab alio, aliud est esse rei, et substantia sive essentia eius: hoc autem nomen ens, significat ipsum esse. Significat igitur (ut videtur) aliquid additum essentiae.

557. De uno autem hoc dicebat, quia aestimabat quod illud unum quod convertitur cum ente, sit idem quod illud unum quod est principium numeri. Unum autem quod est principium numeri necesse est significare quamdam naturam additam substantiae: alioquin cum numerus ex unitatibus constituatur, non esset numerus species quantitatis, quae est accidens substantiae superadditum. Dicebat autem quod hoc unum convertitur cum ente, non quia significat ipsam rei substantiam vel entis, sed quia significat accidens quod inhaeret omni enti, sicut risibile quod convertitur cum homine.

558. Sed in primo quidem non videtur dixisse recte. Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia.

559. De uno autem non videtur esse verum, quod sit idem quod convertitur cum ente, et quod est principium numeri. Nihil enim quod est in determinato genere videtur consequi omnia entia. Unde unum quod determinatur ad speciale genus entis, scilicet ad genus quantitatis discretae, non videtur posse cum ente universali converti. Si enim unum est proprium et per se accidens entis, oportet quod ex principiis causetur entis in quantum ens, sicut quodlibet accidens proprium ex principiis sui subiecti. Ex principiis autem communibus entis inquantum est ens, non intelligitur causari aliquod particulariter ens sufficienter. Unde non potest esse quod ens aliquod determinati generis et speciei sit accidens omnis entis.

560. Unum igitur quod est principium numeri, aliud est ab eo quod cum ente convertitur. Unum enim quod cum ente convertitur, ipsum ens designat, superaddens indivisionis rationem, quae, cum sit negatio vel privatio, non ponit aliquam naturam enti additam. Et sic in nullo differt ab ente secundum rem, sed solum ratione. Nam negatio vel privatio non est ens naturae, sed rationis, sicut dictum est.

Unum vero quod est principium numeri addit supra substantiam, rationem mensurae, quae est propria passio quantitatis, et primo invenitur in unitate. Et dicitur per privationem vel negationem divisionis, quae est secundum

Jedność może być dodana do jedności, ale niepodzielność (integralność) tego oto bytu na pewno „dodana" do niczego być nie może. Istnienie może być „kruche" samo we sobie, ale każdy byt z konieczności do własnego istnienia dąży. Dążenie materialne kończy się wraz z rozpadem materialnego bytu, ale samo z siebie jest przedmiotem nauki naczelnej. Jest to dążenie konieczne, a nauka ta traktuje o tym właśnie, co konieczne. Wydaje się, że, według Awicenny, jedno i byt mogłyby być wzajem zamienne, choć idea „przygodności istnienia" (wobec istoty) wyklucza, by mogłyby być *dokładnie tak samo* zamienne z *istotą* (naturą) rzeczy.

Filozofia Awicenny wszelako nie dała dostatecznej przesłanki do sformułowania zasad nowożytnego relatywizmu, zanim nie uwypuklono jej „transcedentalnego" charakteru. Kant twierdził, że przedmioty matematyki są dane w czystej naoczności *czasu*. Jeżeli zaś człowiek jest „z definicji" istotą liczącą", to następnym: u Hegla i Heideggera krokiem będzie „zdefiniowanie" człowieczeństwa w terminach czasowości. W ten zaś sposób – obecnie już – „przyszłość" zawsze będzie mieć „przewagę" nad „przeszłością", a to, co „nowoczesne" nad tym, co „przestarzałe". Zakłada się, że czasowość rozwija się w kierunku samodoskonalenia „istoty liczącej". Jest to oczywiście sprzeczne z normalnym pojęciem zmiany. Zmiana sama w sobie wcale dobra być nie musi. „Zmienić coś w swym życiu" można na lepsze lub na gorsze. Za Parosem i Arystotelesem można powtórzyć, że „czas jest w pewnym sensie najgłupszy", albowiem bez wysiłku umysł ludzki „spontanicznie" ulega degradacji: zapomina i gnuśnieje. Procesom musi się on *z całych swych sił i za wszelką cenę przeciwstawiać*. Ewolucja ma prowadzić ku temu, co lepsze, a tymczasem zawsze de facto musi polegać na degradacji. Kosmiczna ewolucja (gdyby była faktem) nigdy nie prowadziłaby ku dobru, gdyż trudno nazwać dobrem „śmierć energetyczną kosmosu": jedyny możliwy racjonalne skutek ewolucji.

Czy jesteśmy „skazani" (jako cywilizacja również) na uwiąd starczy? Źródła *odrodzenia* poszukujemy w źródle *życia*. W nim, „odnowi się, jako orłowa młodość twoja". (Psalm 102. 5. BW; qui replet in bonis desiderium tuum: renovabitur ut aquilae juventus tua).[84] „… wróci siła członków, blask piór … będzie to jakby odrodzenie". „I będzie wywyższon róg mój jako jednorożców: a starość moja obfitem miłosierdziem" (Psalm 91. 11

---

quantitatem continuam. Nam numerus ex divisione continui causatur. Et ideo numerus ad scientiam mathematicam pertinet, cuius subiectum extra materiam esse non potest, quamvis sine materia sensibili consideretur. Hoc autem non esset, si unum quod est principium numeri, secundum esse a materia separaretur in rebus immaterialibus existens, quasi cum ente conversum.

[84] Augustinus in Psalmos. Dicitur aquila, cum senectute corporis pressa fuerit, immoderatione rostri crescentis cibum capere non posse.[…]

erit post senectutem tamquam iuvenis aquila; redit vigor omnium membrorum, nitor plumarum, gubernacula pennarum, volat excelsa sicut antea, fit in ea quaedam resurrectio. Ad hoc enim exposita est ista similitudo: sicut de luna ponitur, quia deminuta et quodammodo intercepta luna rursus nascitur et impletur; et significat nobis resurrectionem; sed impleta illa non permanet; rursus minuitur, ut semper significet. Sic ergo et hoc quod de aquila dictum est: non ad immortalitatem aquila reparatur, nos autem ad vitam aeternam; sed tamen propterea inde ducta est similitudo, ut quod nos impedit, petra nobis auferat. Non ergo praesumas de viribus tuis; firmitas petrae tibi excutit vetustatem: *Petra autem erat Christus* [27]. In Christo renovabitur sicut aquilae iuventus nostra.

BW). Jednorożec „bywa symbolem pychy, niekiedy jednak oznacza wywyższenie jedności; gdy zginą herezje wraz z nieprzyjaciółmi Boga”.[85]

Słowa Psalmu 91 (v.10) „Starość moja dozna wielkiego miłosierdzia w żywocie matki” św. Ludwik interpretuje w następujący sposób. „W łonie Maryi, które objęło i poczęło człowieka doskonałego i które skryło w sobie Tego, którego cały wszechświat nie ogarnie, młodzieńcy stają się starcami w światłości, w świętości, w doświadczeniu i w mądrości i w krótkim czasie dochodzą do pełni wieku Jezusa Chrystusa, czyli do zjednoczenia z Nim”.[86]

5. Natura i Rzesza. Hierarchia i Asyndeton wartości

Pewne rzeczy oceniamy i wybieramy, jest jednak rzeczą kapitalnej wagi wskazanie, *dlaczego* to czynimy, tzn. ocena, czy dokonując osądu kierujemy się kryteriami natury obiektywnej. „Obiektywne” musi być modalnością koniecznego powiązania przedmiotowych stanów faktycznych, gdyż „bytowanie obiektywne” *obok* faktów jest niczym i „przewartościowanie wszystkich wartości” (Nietzsche) musi nastąpić wcześniej czy później. Ocena (iudicium) dotyczy warunkowo koniecznego stanu przedmiotowego. W wypadku zaś przyjęcia „nastawienia egotycznego”, o którym mówi fenomenologia, sam subiektywizm – sama jego forma – dopuszcza możliwość przesunięcia znaczenia sensu „podmiotowości” o statusie (jak by się wydawało) stanowczo ugruntowanym (np. na drodze epoché Husserla) – na „podmiotowość” pospolitego subiektywizmu i relatywizmu.

Sąd naukowy jest zdaniem, którego orzecznikiem jest to, co niekiedy określa się mianem wartości. Egzystencjalne świadectwo, w sensie wskazanym przez Heideggera,[87] jest zdaniem, które wyklucza powiązanie przedmiotowe z innymi zdaniami. Określenie „egzystencjalny” staje się tym samym antytezą określenia „naukowy”, gdyż w nauce wskazujemy (mimo tego, co mówią pozytywiści) na powiązania przyczynowo skutkowe

---

[85] Idem. *Et exaltabitur sicut unicornis cornu meum.* Quare dixit, *sicut unicornis?* Aliquando unicornis significat superbiam, aliquando unicornis exaltationem unitatis significat: quia unitas exaltatur, omnes haereses cum inimicis Dei peribunt. *Et exaltabitur sicut unicornis cornu meum.* Et quando erit? *Et senectus mea in misericordia pingui.* Quid dixit, *senectus mea?* Novissima mea. Quomodo in aetatibus nostris novissima senectus est; sic totum hoc quod modo patitur corpus Christi in laboribus, in aerumnis, in vigiliis, in fame, in siti, in scandalis, in iniquitatibus, in pressuris, iuventus ipsius est: senectus ipsius, id est, novissima ipsius in laetitia erunt. Et intendat Caritas vestra, quia dixit senectutem, ne putetis et mortem: homo enim in carne ideo senescit, ut moriatur. Senecta Ecclesiae candida erit recte factis, morte autem non corrumpetur. Quod est caput senis, hoc erunt opera nostra. Videtis quemadmodum canescat caput, et inalbescat, quantumcumque senectus accedit. Qui bene senescit ordine suo, quaeris illi aliquando in capite capillum nigrum, et non invenis: sic cum fuerit vita nostra talis, ut quaeratur nigritudo peccatorum, et non inveniatur; senecta ista iuvenilis est, senecta ista viridis est, semper virebit. Audistis de feno peccatorum, audite de senecta iustorum: *Senectus in mea misericordia pingui.*

[86] ks. Mirosław Stankiewicz, Gazetka Ruchu Rodzin Nazaretańskich Archidiecezji Białostockiej grudzień 2018 Dostęp 2026-01-17
http://www.rrn.bialystok.pl/gazetki/201812gazetka_grudzien.pdf

[87] Bycie i czas, Dział I, § 54; tłum. pol. B. Baran, s. 337 nn. „Świadectwo winno dawać do rozumienia właściwą *możność bycia-Sobą*”.

między poszczególnymi faktami tylko w fenomenologii zwanymi „fenomenami”[88]. Powiązanie *w nauce ma* charakter *przedmiotowy*. Dlatego też mówimy o konieczności tkwiącej w samej naturze faktów, z którymi mamy do czynienia. Dlatego to nadto możemy poszczególne „zdania” powiązać ze sobą tak jak przesłanki sylogizmu – koniecznością warunkową.[89] Zgoła inaczej rzecz przestawiać się musi z „orzecznikami”, którymi byłyby wartości w sensie wskazanym przez Hermana Lotzego i Maxa Schelera oraz faktami w sensie wskazanym przez Wittgensteina (te dwa nurty w filozofii współczesnej są komplementarne).

Mimo, że Scheler poddaje krytyce Kantowski formalizm, filozofuje on w duchu kantyzmu. Mówi on „tabeli wartości”, choć sam Kant mówi jeszcze o ich formie: Reich der Zwecke: Rzeszy Immanentyzmu. Wartości u Kanta będą afirmowane przez poszczególne podmioty „mniej” lub „więcej” „prawodawcze”, a będą one powiązane relacjami natury matematycznej (Reichweite), o ile podmioty te (ci ludzie) będą bardziej lub mniej wartościowi moralnie.[90]

---

[88] E. Husserl, Idee, § 47, s. 143. Uwaga.

[89] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 31 n. 6. Praeterea. Ostensum est supra quod absoluta necessitas in rebus creatis non est per ordinem ad primum principium quod per se necesse est esse, scilicet Deum, sed per ordinem ad alias causas, quae non sunt per se necesse-esse. Necessitas autem ordinis ad id quod non est per se necesse esse, non cogit aliquid semper fuisse: sequitur enim, si aliquid currit, quod moveatur; non tamen necesse est quod semper motum fuerit, quia ipsum currere non est per se necessarium.

Contra Gentiles, lib. 3 cap. 138 n. 3. Est autem et alia necessitas ex fine: sicut cum dicitur alicui necesse esse habere navem ut transeat mare.

[90] Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Riga 1785
https://www.projekt-gutenberg.org/kant/sitte/titlepage.html
dostęp 2024-10-27.

Zweiter Abschnitt. Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten

Ich verstehe aber unter einem Reiche die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. […] Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, dass jedes derselben sich selbst und alle andere niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln solle. Hierdurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Objektive Gesetze, d. i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen auf einander als Zwecke und Mittel zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heißen kann. Es gehört aber ein vernünftiges Wesen als Glied zum Reiche der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist. Es gehört dazu als Oberhaupt, wenn es als gesetzgebend keinem Willen eines andern unterworfen ist.[…]. Nun folgt hieraus unstreitig: dass jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen sein mag, zugleich als allgemein gesetzgebend müsse ansehen können, weil eben diese Schicklichkeit seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung es als Zweck an sich selbst auszeichnet, imgleichen dass dieses seine Würde (Prärogativ) vor allen bloßen Naturwesen es mit sich bringe, seine Maximen jederzeit aus dem Gesichtspunkte seiner selbst, zugleich aber auch jedes andern vernünftigen als gesetzgebenden Wesens (die darum auch Personen heißen) nehmen zu müssen. Nun ist auf solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen (mundus intelligibilis) als ein Reich der Zwecke möglich und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder. Demnach muss ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre. Das formale Prinzip dieser Maximen ist: handle so, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze (aller vernünftigen Wesen) dienen sollte. Ein Reich der Zwecke ist also nur möglich nach der Analogie mit einem Reiche der Natur […].

Od tego, co osobowe i naturalne Kant – w konstruowaniu swego mundus intelligibilis (Rzeszy Immanentyzmu) – zdecydowanie się odżegnuje, w związku z czym relacje międzyludzkie (osobowe i naturalne) bynajmniej nie będą (jak u Tomasza) *skutkiem* działania osób w świecie *empirycznym*, ale jego *pryncypium* danym a priori:

> Ich verstehe aber unter einem Reiche *die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze*. Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird, wenn *man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen, imgleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abstrahiert, ein Ganzes aller Zwecke* (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag) *in systematischer Verknüpfung, d. i. ein Reich der Zwecke*, gedacht werden können, welches nach obigen Prinzipien möglich ist.[…] Nun ist auf solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen (mundus intelligibilis) als ein Reich der Zwecke möglich und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder. […]
>
> Przez Rzeszę rozumiem systematyczne powiązanie różnych istot rozumnych: przez powszechne prawa. Jako że zaś prawa określają cele wedle ich-praw ogólnej ważności, wobec tego – jako że abstrahujemy od różnic istot rozumnych, a zarazem od całej zawartości osobowej ich celów prywatnych […], całość celów [staje się] systematycznym powiązaniem – królestwem celów.[91]

Osią tego powiązania jest *nieuwarunkowany empirycznie* imperatyw kategoryczny. Jak wiadomo, Kantowi chodzi o „wykreślenie" z treści imperatywu hipotetycznego moralnie nagannego: „Jeżeli", obecnego (istotnie) u Arystotelesa: „jeżeli chcesz być szczęśliwy, postępuj uczciwie". Otóż w „jeżeli" sylogizmu dowodzącego Arystotelesa wpisują się jego-sylogizmu terminy średnie, które dają przedmiotowo (kauzalne) empiryczne powiązania rzeczy. Natomiast mundus intelligibilis ma być to *system wiedzy* o tych powiązaniach dany a priori i modelowany na wzór bytów matematycznych. Od matematyki też wychodzi Husserl budując fenomenologię. Tzw. strenge Wissenschaft jest utworzona na wzór exakte Wissenschaft.

Arystoteles stwierdza, że obiekty matematyki są wynikiem abstrakcji z danych zmysłowych, a zatem poza umysłem ludzkim – w postaci nam znanej z książek – nie istnieją. *Konsekwentne* pojmowanie wartości w sekwencji elementów zbioru *musi* w końcu *doprowadzić* do relatywizmu. *Relatywizm wartości mierzalnych* wypływa z pojmowania elementów zbioru jako rzeczywistości pierwotnej.

Matematyka jest oczywiście nauką ścisłą i w niej na „przewartościowanie" miejsca w ogóle nie ma. Wszelako tzw. „humanistyka" modelowana na jej wzór, tzn. „definiowana" przez bałwochwalcze (bo irracjonalne) uwielbienie dla tego wszystkiego, co spodobałoby się komuś określić mianem „nauki ścisłej", wcale tej matematycznej ścisłości w sobie mieć nie

---

[91] Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, dass jedes derselben sich selbst und alle andere niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln solle. Hierdurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Objektive Gesetze, d. i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen auf einander als Zwecke und Mittel zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heißen kann (loc. cit.).

będzie. Między fizycznymi ciałami istnieje potencjalnie nieskończona liczba mierzalnych aspektów.

Wartości *rzetelne* są ze sobą organicznie powiązane, tzn. wypowiadając się, czy też oceniając daną sytuację życiową wedle nich, inną sytuację życiową wiążemy z tą poprzednią w sposób konieczny, gdyż określona ich sekwencja jest warunkiem (jest konieczna) dla osiągnięcia celu ostatecznego życia. Wiążemy je przy pomocy „wyrazów" („jeżeli"; „ponieważ"; „więc"), które (co prawda) same w sobie nic nie oznaczają, ale wiążą poszczególne wypowiedzi w system, który można racjonalnie uzasadnić. W języku scholastycznym taki wyraz nazywano „dictio syncategorematica".[92] Powiązanie zaś to demonstratio.

Brak takowych dictiones, brak zwyczajnych spójników zdaniowych typu: „chociaż"; „ponieważ"; „jeżeli", daje nam parataktyczne powiązania zdań. Analogicznie można mówić o „parataktycznym" powiazaniu tych orzeczników, jakimi są wartości w sensie wskazanym przez Hermana Loztego.

Zdania parataktyczne typu: „Przyszedłem. Nic nie zobaczyłem", używane są współcześnie wyłącznie jako zwroty retoryczne (asyndeta), chociaż w prajęzyku odgrywały one znaczącą rolę. Język *cywilizowany* wymaga istnienia spójników zdaniowych. O ile retoryka z powodzeniem odwołuje się do emocji, to ścisłość wypowiedzi (jej „beznamiętność") wymaga ich użycia. Zdanie przytoczone powyżej zazwyczaj zrozumiemy, a więc i przepiszemy do postaci np.: „Chociaż przyszedłem, nic nie zobaczyłem" lub: „Gdy przeszedłem, już nic nie zobaczyłem"; „Przyszedłem, a nic nie zobaczyłem". Sens takowy: niemal banalny, wydaje nasuwać się sam. Można wszelako użyć spójników, które wyrażą sens paradoksalny, np.: „Ponieważ przyszedłem, nic nie zobaczyłem" (1), albo: „Jeżeli przyszedłem, to nic nie zobaczyłem" (2). „Elegancja" wypowiedzi kazałaby takie zdania odrzucić jako niezrozumiałe bo „nieestetyczne". Może jednak istnieć związek przyczynowo skutkowy między przyjściem w dane miejsce a usunięciem się obiektu, który można by zauważyć, a który właśnie sam tej obserwacji (jak płochliwy ptak) się wymyka (1). Obserwacja zachowań zwierząt przy pomocy kamery (zwłaszcza termowizyjnej) zachowań tych nie zakłóca, w przeciwieństwie do „osobistej" obecności obserwatora, wszelako zawsze problemem jest jej uprzednie umiejscowienie. Podobnie sensownym jest zdanie: „Jeżeli *istotnie tam* przyszedłem, to nic nie zobaczyłem" (2). Wyraz „istotnie" i „tam" moglibyśmy w mowie opuścić, kładąc nacisk na „jeżeli": takie bowiem jest znaczenie emfazy: w tym wypadku problematycznym jest ustalenie tożsamości miejsca. Są to znaczenia nieoczywiste, a więc, jak powiedziano: niebanalne. Często przyjmuje się, że *życie* „zwykłe" musi „składać się" z elementów podobnych do zwykłych *związków frazeologicznych*: z sytuacji banalnych. Banał jednak bywa cechą języka, a nie życia.

Spójniki: „chociaż"; jeżeli"; „ponieważ", wnoszą „pomiędzy" zdania, poprzednio parataktycznie zestawione, relacje natury *jakościowej*. Natomiast między uszeregowywanymi jedynie elementami zbioru relacji jakościowych być nie może. Język „źródłowego doświadczenia istot" Husserla musi być językiem ilościowym (językiem matematyki),

[92] Summa Theologiae I, q. 31 a. 4 c.

albowiem „każda istota ma swój matematyczny zakres”.[93] O „tożsamości” danego obiektu musi decydować umieszczenie go na wykresie lub w szeregu liczb. To samo tyczy się Dasein Heideggera. Dasein to Bycie-tu-oto (zgodnie z etymologią wyrazu Existentia). O „istnieniu” obiektu stanowić ma jego umiejscowienie. Dlatego też Heidegger mówi, że „metafizyka przyszłości” operować ma językiem matematyki.

Istnienie „metafizyki przyszłości” jest problemem do dziś dnia. Nie jest to metafizyka w sensie Arystotelesowskim. Przedmiotem nauki jest – według Arystoteles – to, co „przeszłe” (τὸ τι ἦν εἶναι) sensu largo, gdyż koniecznymi są przede wszystkim rzeczy minione. Tymczasem wiedza praktyczna, a specjalnie wytwórcza, zwraca się ku temu, ci przyszłe właśnie; nie zwraca się do niej na oślep (Wittgenstein), ale rozumnie, gdyż ogólna teoria rozumowania sylogistycznego stosuje się również do sylogizmu działania. Mimo tego wytwórczość współcześnie poczytuje się za niemal nobilitujące znamię ludzkiej kreatywności.

Algorytm lokalizacji to algorytm wytwarzania. Na wstępie II księgi Fizyki czytamy, że w świecie „spotykamy” obiekty dwojakiego rodzaju. Jedne istnieją „z natury”; inne – „z innych przyczyn”: są to wytwory. Jeżeli chodzi o te pierwsze, to mają one *w sobie* przyczynę ruchu (i spoczynku) naturalnego. Te drugie – mają oboje *poza sobą*. Otóż wytwory przejawiają naturalną dla wszystkich bytów tendencję *do zmiany, ale nie jako wytwory, ale jako ich tworzywa*. Dla wytworu naturalnym będzie np. rdzewienie lub próchnienie, choć „z ludzkiego” punktu widzenia jest to niepożądane.[94] W etyce ars (techne) zajmie nas jako tylko widzialny *skutek* wolnego działania człowieka, natomiast działanie wolne i naturalne: w pierwszym rzędzie. Ars (techne) w pewnym aspekcie utożsamia się z wykonaniem (usus) czynu moralnego.

Husserl odwrotnie rozpatruje wszystko „co dane” „z ludzkiego punktu widzenia”. Pisze on, że ku rzeczy (tzn. ku cząstce Kartezjańskiej realitas obiectiva) zwracamy się w akcie „postrzeżenia”: tylko zwracając na nią uwagę, natomiast w akcie wartościowania – ku

[93] Idee I, §. 13 (27).

[94] Φυσικῆς ἀκροάσεως Β΄; [192b]

1. Τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστι φύσει, τὰ δὲ δι᾽ ἄλλας αἰτίας, φύσει μὲν τά τε ζῷα καὶ τὰ μέρη αὐτῶν καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ ἁπλᾶ τῶν σωμάτων, οἷον γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀὴρ καὶ ὕδωρ (ταῦτα γὰρ εἶναι καὶ τὰ τοιαῦτα φύσει φαμέν), πάντα δὲ ταῦτα φαίνεται διαφέροντα πρὸς τὰ μὴ φύσει συνεστῶτα. τούτων μὲν γὰρ ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως, τὰ μὲν κατὰ τόπον, τὰ δὲ κατ᾽ αὔξησιν καὶ φθίσιν, τὰ δὲ κατ᾽ ἀλλοίωσιν· κλίνη δὲ καὶ ἱμάτιον, καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο γένος ἐστίν, ᾗ μὲν τετύχηκε τῆς κατηγορίας ἑκάστης καὶ καθ᾽ ὅσον ἐστὶν ἀπὸ τέχνης, οὐδεμίαν ὁρμὴν ἔχει μεταβολῆς ἔμφυτον, ᾗ δὲ συμβέβηκεν αὐτοῖς εἶναι λιθίνοις ἢ γῇΐνοις ἢ μικτοῖς ἐκ τούτων, ἔχει, καὶ κατὰ τοσοῦτον, ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ᾽ αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός (λέγω δὲ τὸ μὴ κατὰ συμβεβηκός, ὅτι γένοιτ᾽ ἂν αὐτὸς αὑτῷ τις αἴτιος ὑγιείας ὢν ἰατρός· ἀλλ᾽ ὅμως οὐ καθὸ ὑγιάζεται τὴν ἰατρικὴν ἔχει, ἀλλὰ συμβέβηκεν τὸν αὐτὸν ἰατρὸν εἶναι καὶ ὑγιαζόμενον· διὸ καὶ χωρίζεταί ποτ᾽ ἀπ᾽ ἀλλήλων). ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν ποιουμένων· οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἔχει τὴν ἀρχὴν ἐν ἑαυτῷ τῆς ποιήσεως, ἀλλὰ τὰ μὲν ἐν ἄλλοις καὶ ἔξωθεν, οἷον οἰκία καὶ τῶν ἄλλων τῶν χειροκμήτων ἕκαστον, τὰ δ᾽ ἐν αὐτοῖς μὲν ἀλλ᾽ οὐ καθ᾽ αὑτά, ὅσα κατὰ συμβεβηκὸς αἴτια γένοιτ᾽ ἂν αὐτοῖς. φύσις μὲν οὖν ἐστὶ τὸ ῥηθέν· φύσιν δὲ ἔχει ὅσα τοιαύτην ἔχει ἀρχήν. καὶ ἔστιν πάντα ταῦτα οὐσία· ὑποκείμενον γάρ τι, καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν ἡ φύσις ἀεί. κατὰ φύσιν δὲ ταῦτά τε καὶ ὅσα τούτοις ὑπάρχει καθ᾽ αὑτά, οἷον τῷ πυρὶ φέρεσθαι ἄνω· τοῦτο γὰρ φύσις μὲν οὐκ ἔστιν οὐδ᾽ ἔχει φύσιν, φύσει δὲ καὶ κατὰ φύσιν ἐστίν.

wartościom. Obiektem intencjonalnym jest to wszystko, co będzie wyrażone przez participia strony biernej verba affectus, a obiekt ten jest „postrzegany" przez „obiektywizujące" nastawienie świadomości. Wskutek tego, stajemy wobec świata naturalnego-dla-nas, który wszelako nie jest światem natury (obserwacji niepoddanym), gdyż zawsze ma te dwa aspekty: z wartościującym na pierwszym miejscu. Z jednej strony – pisze Husserl – mamy „nagie twory przyrody" (Natursachen), a drugiej: „wartości i wszelkiego rodzaju przedmioty praktycznego życia: miasta, ulice […], mieszkania, meble, dzieła sztuki, książki, narzędzia".[95]

Właściwie cała nauka *Arystotelesowska* jest to scientia naturalis (nauka o tym, co powstaje) sensu largo (za przedmiot ma Natursachen). Filozofia natury zajmuje się tym, co się rodzi (nascitur) lub powstaje. Etyka zajmuje się naturą ludzkiej woli i jej naturalnego przedmiotu: tym, co się rodzi w naszym umyśle; porusza wolą, a następnie (co już jasno widoczne) porusza obiekty „naszego świata". Matematyka – naturą obiektów wyabstrahowanych z przedmiotów materialnych. Obiekty matematyki nie istnieją w naturze autonomicznie, ale samodzielnie istnieją ich substraty (substancje): miejsc, liczb, wymiarów, etc. Abstrakcja (formalna matematyki) jest to czynność witalna człowieka. Ba, nawet teologia zajmuje się naturą, a mianowicie naturą Boga. Jest tak wyraźnie – według Tomasza – odnośnie do Teologii Pisma św.[96] Mówi ono o Bogu, który się rodzi (nascitur) „[…] od początku, od dni wieczności": jako Bóg, i w czasie naszym: „[…] kiedy porodzi mająca porodzić": jako człowiek.[97] Mówi ono o Bogu samym „ustami" Boga: „Ty jesteś moim Synem, Jam Cię dziś zrodził […] Ja będę Mu Ojcem, a On będzie Mi Synem"[98].

Metafizyka sytuuje się pomiędzy scientia naturalis i teologią w tradycyjnie przyjętym tego słowa znaczeniu. Bywa ona niezrozumiała, jeśli nie operuje systemem czterech przyczyn

[95] Idee. §37. Przeł. D. Gierulanka, s. 109; s. 107, 104 (83).

[96] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4 co. 4. Sic ergo theologia sive scientia divina est duplex. Una, in qua considerantur res divinae non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principia subiecti, et talis est theologia, quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur. Alia vero, quae ipsas res divinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientiae et haec est theologia, quae in sacra Scriptura traditur.

Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4 ad 8. Ad octavum dicendum quod sicut fides, quae est quasi habitus principiorum theologiae, habet pro obiecto ipsam veritatem primam et tamen quaedam alia ad creaturas pertinentia in articulis fidei continentur, in quantum contingunt aliquo modo veritatem primam, per eundem modum theologia est principaliter de Deo sicut de subiecto, de creaturis autem multa assumit ut effectus eius vel quomodolibet habentia habitudinem ad ipsum.

[97] Księga Micheasza, 5. 1-2 (BT).

[98] List do Hebrajczyków, 1. 5 (BT). Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 1 c. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod Christus processit a patre aeternaliter, et a matre temporaliter; et utraque processio habet rationem nativitatis. Secundum enim processionem aeternam filius est de substantia patris, et exit ab eo in personam distinctam; et tamen est conjunctus patri propter indivisionem substantiae, quia verbum apud Deum est; unde patet quod salvantur suo modo tria illa quae dicebantur supra, art. 1, esse de ratione nativitatis; et propter hoc dicitur oriri, et gigni, et nasci. Sed processio ejus temporalis, qua procedit a matre, habet nativitatis rationem, sicut cujuslibet alterius qui ex sua matre nascitur. Unde sicut duae sunt ejus processiones, ut dictum est, in 1 libro, dist. 14, qu. 1, art. 2, ita etiam sunt duae nativitates.

wziętym z fizyki (scientia *naturalis*) (Metaph., I. c. 3, 983a 24-34), a bywa przedsięwzięciem niemal „beznadziejnym", jeżeli nie jest zwrócona ku wiedzy od niej doskonalszej, bo (co do pryncypiów) objawionej, a nie odkrytej wysiłkiem ludzkim (Contra Gent., I. c. 4). Objawionej po to, „żebyśmy stali się uczestnikami Bożej *natury*".

Arystoteles czyni szereg ważkich uwag na temat wytwarzania, które – wbrew temu, co pisze Platon w Timajosie – wcale podobne do stwarzania nie jest (nie jest również podobne do rodzenia). Są to jednak uwagi dla nas zbyt skąpe. Świat starożytnych Greków mógłby wydawać się światem zgoła do naszego świata niepodobnym, dlatego, że np. wyglądając rano przez okno mego domu widzę obiekty zgoła inne od tych, które stanowiły środowisko życia ludzi wieków dawnych, o „naturze" tak dalece innej od tej „żywej", że mógłbym je chyba nazwać nie-naturalnymi. Patrzano dawniej na: drzewa, zwierzęta, zjawiska atmosferyczne …. W mieście zaś, w którym żyję ja, „patrzę" na: samochody, wieżowce, drogi, fabryki, natomiast „drzewa, ludzi, zwierzęta" oglądam zazwyczaj na ekranie sztucznych nośników informacji. Norwid pisze: „Tam cudów siła – tam głupstwa rozumne, obok wieśniaczej prostoty stawione, w nieobeznanym a gwałtownym człeku wzbudzić potrafią gniew niechrześcijański", „na myśl rzucić pleśń późnego wieku", „na twarz wywlec śmiech szatański". „Tam … wszystko cyrklem wymierzone"; człowiek widzi wschód słońca tylko na tarczy zegara.

> Na wsi burza przeraża! Piorun jest straszliwy,
> Gdy wije się po niebie i przegryza chmury:
> Lecz w mieście nie dosłyszą słów Matki Natury,
> Którą pokaleczywszy, i złożywszy w grobie,
> Bawią się – tańczą sobie …" (Wspomnienie wioski).

Te dwa światy są różne. Arystoteles musiał o tym doskonale *wiedzieć,* natomiast prawdopodobnie nie był w stanie *wyobrazić sobie* świata takiego, w jakim żyjemy dziś. Mimo to twierdzi, że świat jest jeden, a ten „dzisiejszy" (świat XXI wieku) niczym istotnym nie różni się o świata wieku IV przed narodzeniem Chrystusa. Jak wytłumaczyć ten paradoks?

Istnieje tylko jedna rzeczywistość i tylko jedna metafizyka, choć co prawda nie ma ona za przedmiot „rzeczywistości kartezjańskiej" (realitas obiectiva), lecz porządek natury, czasem istotnie określany mianem rzeczywistości, do której odwołują się neotomiści, o czym pamiętać należy czytając w Ideach o „rzeczach" i „Realität" („rzeczywistości" zupełnie różnej od tej „zwyczajnej"). Czym byłaby (być mogła) metafizyka *czasowości,* czyli wspomniana „metafizyka przyszłości", ustalimy tylko przez relację do metafizyki zwyczajne (tradycyjnie) tak zwanej. Arystoteles problem jej tylko zarysował; nie opracował go systematycznie. „Metafizykę" taką nazwiemy ściśle „Ogólną teorią wytworów". Filozofia egzystencjalna w sensie Heideggerowskim to teoria bytowania w funkcji lokalizacji (secundum existentiam). Istnienie tak *ogólnej* nauki wydaje się o tyle potrzebne, że istnieją szczegółowe nauki traktujące o wytwarzaniu, ale nawet ekonomia, czy też pokrewne jej nauki, nie wypowiadają się o tym, czym są wytwory jako takie: czym jest ich *natura*. Zaniechanie to ma ważkie konsekwencje natury „egzystencjalnej", w naturę bowiem człowieka wpisane jest (jak czytamy na wstępie Metafizyki) pragnienie poznania sięgającego poza wąski zakres tego, co „szczegółowe" (zrozumienia *wszystkiego*, co go otacza). Ci, którzy te nauki uprawiają, wypowiadają często twierdzenia uniwersalne: pretendujące do miana mądrości, poza

„fachowość" wykraczającej, lecz dokonują nieuprawnionej *ekstrapolacji* metody ważnej w tej oto nauce szczegółowej na całość wiedzy. Ekstrapolacja ta dotyka również przedmiotu etyki. Metoda „uniwersalna" sięgałaby (es reiche/erreiche) „dalej": w sensie bodaj dosłownym.

Pojęcie wartości istniejące pierwotnie w sferze stosunków ekonomicznych Hermann Lotze zastosował do etyki. Uogólnienie wniosków ekonomii na sferę wytwarzania, a więc i pośrednio wykonania (usus) czynu moralnego pociągnęło za sobą wypowiedzi co do *zasad* tegoż czynu, w *porządku naturalnym poprzedzających* wykonanie i wytwarzanie. Odwrócono naturalną relację.

Ekonomia operuje językiem matematyki. Filozofia ścisła (strenge) Husserla modelowana jest na wzór matematyki. „Uściślenie" filozofii (etyki) polega w danym razie na uznaniu „wyższości" metody matematycznej przy zupełnym ignorowaniu faktu, że ścisłości matematycznej w „humanistyce" osiągnąć się nie da, a „egzystencjalne świadectwo" tych, którzy w wyższość tę wierzą, pokazuje tylko bałwochwalcze uwielbienie dla zasady wytwarzania.

Matematyka ma wartość jako nauka o liczbie. Metoda matematyki zastosowana do rozważania zagadnień bytu, natury, Boga, woli i postępowania moralnego staje się niezrozumiała. Mimo to pokusa ekstrapolacji ważności tej metody jest silna, a mówienie o „wymiarze egzystencji" i tym podobnych – pospolite. Roger Penrose pisze, że byty matematyczne „bytują w idealnym" (zwanym przez niego „platońskim") świecie. *Obok* zaś nich bytują „wartości" estetyczne i moralne.[99] *Twierdzenia tego nigdy nie udowodniono.*

Wykreowany przez Pitagorejczyków i Platona „świat matematyczny" stanowił wyzwanie dla potomnych. W Metafizyce Arystoteles nie odrzuca en bloc tych poglądów. Raczej je poprawia – wskazując na ich ograniczoność. To samo tyczyć się musi pojęcia wartości. Nie mają one „bytowania obiektywnego". *Według Platona, idee są realne, a nie „obiektywne"*. Nowożytność jednak nie czerpie od Platona bezpośrednio, gdyż matematycyzm współczesności jest raczej owocem recepcji myśli Awicenny.

U Platona zarysował się problem definicji. Już u Sokratesa chodziło o definicje cnót – w opozycji do relatywizmu sofistów. Jeżeli Protagoras twierdzi „człowiek jest miarą", to Platon, poniekąd prowokacyjnie, stwierdzi: „miarą jest Bóg" (Prawa, IV, 716C). Tą „miarą" wymierzalibyśmy „liczbę naturalną" człowieka tak jak liczbą protonów wymierzamy liczbę atomową pierwiastków. Intencje Platona wydają się jasne, gdyż relatywizm sofistów musiał w jego pojęciu stanowić zagrożenie cywilizacyjne, któremu koniecznie trzeba było się oprzeć. Problem tylko w tym, czy sposób reakcji był naprawdę skuteczny; czy *odpowiedź* „radyklana" („Bóg jest miarą […] o wiele bardziej […] niż, jak mówią, człowiek") jest tyleż radykalnym *środkiem* odparcia niebezpieczeństwa relatywizmu moralnego.[100] Radykalizm winien charakteryzować działanie woli człowieka, a nie jego intelektu (Arystoteles mówi, że należy się starannie namyślać, aby potem sprawnie i szybko działać). Wypowiedzi „stanowcze" i „mocne" bywają ekspresją osobowości moralnej naznaczonej piętnem cierpienia wywołanego słusznym skądinąd dostrzeżeniem zła rzekomo „dominującego" w świecie. Żeby cierpienie to odczuć, potrzeba dozy osobistej szlachetności, wszelako ekspresja emocji nie jest żadnym

[99] R. Penrose, Droga do rzeczywistości, 1.1. 5, przeł. J. Przystawa, Warszawa brw., s. 21, 22, 23.

[100] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 1 ad 1. […] sicut Deus est ens non aliquo esse quod non sit ipse, ita etiam est unus non aliqua unitate quae non sit ipse, sed per essentiam suam; et ideo maxime unum est.

środkiem usunięcia obecności zła w świecie nas otaczającym. „Radykalna opcja na rzecz wartości" wcale nie pozbawia toksyczności tzw. „antywartości", gdyż czuć „za innych" – nie jesteśmy w stanie. Ekspresja ta prowadzi ostatecznie tylko do przygnębiającego przekonania co do nieuchronności zła nas otaczającego (weitreichend). Sama wola kierując się – rzekomo „bezpośrednio" – ku sferze sacrum (osobliwie pojętych wartości), wcale nas od realnego uwikłania w zło w świecie materialnym nie uwalnia. Wedle Schelera, wartości bytują w świecie obiektywnym, mają bytowanie intencjonalne, a zatem muszą istnieć *poza* światem materialnym; poza *naszym naturalnym* światem.

Problem matematycyzmu w filozofii jest tak stary niemal jak sama filozofia,[101] a obecny był już u Platona.[102] Interesuje nas on tu specjalnie w kontekście problemu definicji, która nie może być formowana na drodze „podziału" (jakiegoś continuum). Definicja – według Arystotelesa – jest skrótem rozumowania dedukcyjnego (sylogizmu).[103] Różni się od niego tylko formalnie. Jeżeli te dwa „nie są identyczne"[104] to tylko dlatego, że pryncypia jednej nauki (definicja jej przedmiotu) są dowodzone w nauce nadrzędnej. Poszczególne wyrazy wiążemy ze sobą tak ściśle, że, w relacji do zasad, to, co definiowane ma jakąś wartość i jest definiowane ostatecznie i żadnej „twórczej interpretacji" podlegać dalej nie może. Poszczególne fakty naszego życia tym samym przestają być „fenomenami egzystencji", gdyż są powiązane koniecznością przedmiotową. W sylogizmie użycie wyrazów: „jeśli", „ale", „otóż" i tym podobnych jest zupełnie *nieodzowne*. „Opis" (zjawiska) może się bez nich z powodzeniem obyć.

---

[101] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 13 n. 13. [aliqui philosophi …] non distinguebant inter unum quod est principium numeri, et unum quod convertitur cum ente.

[102] Sentencia De anima, lib. 1 l. 4 n. 7. Item ponebat Plato numeros esse causam rerum: et hoc faciebat, quia nescivit distinguere inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri, prout est species quantitatis. Ex quo sequebatur, quod cum universale separatum poneret causam rerum, et numeros esse substantiam rerum, quod huiusmodi universalia essent ex numeris.

[103] In Physic., lib. 2 l. 15 n. 6. Contingit autem quandoque in scientiis demonstrativis triplicem esse definitionem. Quarum una est demonstrationis principium, ut haec: tonitruum est extinctio ignis in nube: quaedam vero demonstrationis conclusio, ut haec: tonitruum est continuus sonus in nubibus: quaedam vero complectitur utrumque, ut haec: tonitruum est continuus sonus in nubibus propter extinctionem ignis in nube; et haec comprehendit in se totam demonstrationem absque demonstrationis ordine: unde in I Poster. dicitur quod

definitio est demonstratio positione differens. Quia igitur in iis quae fiunt propter finem, finis se habet ut principium in demonstrativis, et ea quae sunt ad finem sicut conclusio; etiam in definitione rerum naturalium invenitur id quod est necessarium propter finem.

Expositio Posteriorum Analyticorum, lib. 1 l. 16 n. 5. Talis autem definitio continet totum quod est in demonstratione, scilicet medium et conclusionem. Et ideo talis definitio est demonstratio positione differens; quia in hoc solo differt a demonstratione, quia non est ordinata in modo et figura.

Expositio Posteriorum Analyticorum, lib. 2 l. 2 n. 9. Unde sequitur quod definitiones sint indemonstrabiles, tanquam quaedam prima principia in demonstrationibus. Et sic non omnium quorum est definitio, est demonstratio.

[104] Aristotles, Analytica Posterior, II. c. III.: Różnica między definicją a dowodem.

Powszechnie operuje się obecnie pojęciem wartości zachodnich, a pojęcie to staje się coraz bardziej niebezpiecznie „pojemne". Przez wieki pisywano tomy mówiące o tym, że „życie jest rozpaczą", „bytowaniem ku śmierci", „przekraczaniem samego siebie" etc., etc. Kwestionowanie tych wartości – autoryzowanych imionami sław filozofii i literatury – wydaje się obecnie niemal obskurantyzmem i filisterstwem. Czy należą one istotnie do „dziedzictwa duchowego Europy"?

Platon nie miał skrupułów z wygnaniem „poetów" z państwa idealnego. Współczesny Europejczyk ma ich aż nadto. Czerpie on bowiem nie od Platona bezpośrednio, ale z antyku za pośrednictwem antynaturalistycznej średniowiecznej filozofii arabskiej. Wedle Descartes'a, „myślenie jest" – po prostu i w sposób nieuwarunkowany. Cogito jest to wariant eksperymentu myślowego Awicenny znanego w literaturze anglosaskiej jako "floating man argument". Zło pojawić się może dopiero w wypadku sądu; czynności woli (Meditatio IV, 57-62), co jest słuszne o tyle tylko, o ile dodamy, że nastawienie wolitywne może prowadzić do błędu, który jest złem właściwym dla intelektu właśnie (malum intellectus), czego właśnie Descartes nie przyjmuje. Wedle „nauki" Koranu, myśli złymi być nie mogą, o ile za nimi nie idą słowa lub czyny.[105] Na tym „fundamencie" budowany jest do czterech stuleci „europejski humanizm". Swoboda wyrażania przekonań jest de facto podobna tu do swobody „wyrażania uczuć", a żaden „polityk-psychoterapeuta" przecież za to nikogo karać nie będzie. „Wypieranie" tych „uczuć" to wszak największe zło i krzywda (z tym Scheler wydaje się zgadzać). Pojawia się taka oto sytuacja. Oto swobodne wyrażenie nienawiści wcale nie jest mową nienawiści, natomiast wyrażanie sądu o charakterze moralnie koniecznym – zawsze nią (z jakichś osobliwych przyczyn) być musi. Nienawiść w stosunku do nienawiści sama nienawiścią chyba jednak nie jest.

Nienawiść może być uczuciem, a za takowe oczywiście nikogo winić nie można. Wszelako bywa „czymś więcej" niż uczucie, bo nastawieniem woli (w języku polskim mówimy w danym razie o „zapiekłej" nienawiści). Otóż chociaż za uczucia nie ganić nikogo nie można, to *decyzja* co do ich wyrażania już ma niewątpliwie wartość moralną. Jeżeli ktoś *decyduje się* „wyrazić" oburzenie, to jest to decyzja: mimo mniemanej spontaniczności oburzenia. Nad uczuciami mamy władzę polityczną (Arystoteles) a nie despotyczną (jak przyjmowali stoicy), wszelako mieć nad nim *władzę w ogóle* musimy, a ich „ekspresja" jest przedmiotem decyzji: własnej lub cudzej (osoby nami manipulującej). W „świecie", w którym zjawiska (pozory) mają być wszystkim, spontaniczność jest tak dobrym towarem, jak wszystkie inne. Sądy w nim są (i być muszą) „nieludzkie" (pełne „nienawiści"), podczas gdy oburzenie na nie (nawet *ewidentnie* pełne nienawiści) – będzie właśnie znamieniem ludzkości. Temu, co wyrażane „spontanicznie" musi brakować „beznamiętnych"

[105] Verily, Allah has pardoned my nation for what occurs within themselves, as long as they do not speak of it or act upon it.
Source: Ṣaḥīḥ al-Bukhārī 6664, Grade: Muttafaqun Alayhi
Al-Tahawi and the scholars of language said that what is intended are thoughts without choice, as Allah Almighty said: We know what his soul whispers to him (50:16). Allah knows best.
Source: Ṣaḥīḥ Muslim bi-Sharḥ al-Nawawī 127
Access 2025-04-09:
https://www.abuaminaelias.com/held-accountable-thoughts/

kwantyfikatorów typu: „jeśli", skoro", „a zatem". Mamy „wyraz" oburzenia na przykład, choć nie mamy wyrazów, które dałyby się zdefiniować.

„Mową nienawiści" bywa nazywane wydawanie sądów o charakterze ostatecznym, tak jakby owo „ostateczne" miałoby być z konieczności wyrokiem na kogokolwiek, co bynajmniej prawdą nie jest.

Sądy z natury swej muszą być dyskryminujące, gdyż brak tolerancji wobec błędu musi stanowić o sile argumentacji i efektywności działania (i wytwarzania) w ogóle. „Definicją" humanizmu „myśli", tzn. swobody ekspresji, wydaje się być *odmowa wydania sądu* i, co za tym idzie, „otwartość", na wszystko, co (zdaje się) nowe, a kwestionowanie wszystkiego, co definitywnie ustaliła już nauka. Musi to rodzić chaos pojęć w ogóle destruktywny dla życia. Chaos ów jest sam materią nienawiści.

„Tolerancja" bywa współcześnie godzona z kwestionowaniem prawa do życia nienarodzonych, mimo że nauka jednoznacznie już wypowiada się o początku życia ludzkiego, a tolerancja dla wygody czyjejś bywa wyrokiem śmierci na kogoś innego (takim de facto sądem). Człowieczeństwo kogoś, kto jest „kimś", afirmować łatwo; trudno zaś afirmować człowieczeństwo kogoś, komu go się *odmawia*. Taki też jest praktyczny skutek agnostycyzmu. Nienarodzeni prawa obywatelstwa w Reich der Zwecke nie mają, „Systematyczne powiązanie" istot, nie jest w tym razie w ogóle systematyczne, gdyż sama obecność w „świecie powiązań" wcale nie rzuca się w oczy.

Matematycyzm doskonale harmonizuje z emotywizmem, co pokazuje przykład Blaise Pascala. Ludzki Demiurg-matematyk eksperymentuje na tkance społecznej manipulując zarazem przedmiotami tegoż „eksperymentu": ludźmi. Emocje ich, w danym razie, są „wywoływane" lub tłamszone: zależnie do potrzeb tegoż działania demiurgicznego, o czym szerzej w podrozdziale następnym.

Problem definicji jest zasadniczy, a w pewnym aspekcie sprowadza się do odróżniania tego, co jest „podobno" do tego, co istnieje z konieczności. Zasadą definicji jest odróżnienie bytu od niebytu (a dalej konsekwentnie: dobra od zła). „Abstrakcyjne" wywody metafizyki można przełożyć na proste stwierdzenie: „istnieć jest rzeczą dobrą". Natomiast niszczenie życia, czy to fizycznie, czy też bodaj przez mowę *nienawiści wobec pełni życia*; wobec maksymalistycznego zakroju ludzkiej egzystencji; jest zawsze złe. Nie jest wolnością słowa, mimo (a raczej dlatego) że jest bezładną ekspresją emocji.

Ten problem definicji pojawił się – jak powiedziano – u Platona – gdyż ten „radykalnie" przeciwstawił się relatywizmowi. Sprzeciw był zrozumiały; jego żywiołowość – nie. Odpowiedzi, które zachwiać mają „pewnością" (a nawet: arogancją) adwersarza nie mogą być radykalne i prowokacyjne: nawet jeśli są kierowane pod adresem obłudnych „rzeczników praw ludzkości", którzy *decydują się* „wzruszać się": czymkolwiek. Wobec zła, które wydaje się dominować, potrzeba racjonalnych i *beznamiętnych* argumentów. Tylko one mogą przebić mur wrogości, gdyż to, co „suche i abstrakcyjne" ma taką właśnie naturę: bywa przyjmowane bez oporu. Potrzeba definicji dostrzeżona przez Platona – wydaje się bezdyskusyjna. Sposób jej konstruowania – nie.

W Analitykach Wtórych mamy krytykę tego, co Arystoteles nazywa definiowaniem przez podział.[106] Metodę matematyki Platon chciał wykorzystać w filozofii.[107] Sposób jednak

[106] Analityki Wtóre, II, c. 5.

definiowania Platońskiego Sofisty i Polityka w istocie wcale definiowaniem nie jest. Platon uważał byt za rodzaj, a wyodrębnienie jakiegokolwiek gatunku (np. gatunku człowiek): poznanie natury ludzkiej; dokonywać by się musiało przez „wykrojenie" ze zbioru „byt" pewnego jego wycinka.

Definicja człowieka podana przez Tomasza brzmi: animal rationale (u Arystotelesa zwierzę rozumne to dosł.: „mające logos"). Otóż gdybyśmy chcieli przepisać tę definicję do postaci matematycznej, otrzymalibyśmy *równanie*: człowiek = zwierzę + rozumność.

W matematyce przegrupowanie wyrazów jest dowolne, dlatego, że jest to nauka czysto formalna. W scientia naturalis, przegrupowanie „wyrazów" jest niedopuszczalne, a daje wyniki absurdalne. „Rozumne" jest bowiem „poza" rodzajem animal (podczas gdy liczby zawierają się w jednym rodzaju); jest to różnica jakościowa, a nie ilościowa. Rationale zawiera się w animal tylko *potencjalnie*, liczby zaś zawierają się w sobie *aktualnie*.

Zdanie: Człowiek – rozumność = zwierzęcość, tylko *wydaje się* mieć sens; może mieć znaczenie *metaforyczne* w postaci: „człowiek, który nie kieruje się rozumem, jest podobny do zwierzęcia". A jednak zdanie takowe jest dalekie od ścisłości, rozumność bowiem jest *nieutracalną* cechą *każdego* człowieka. Zdanie konstatujące „zupełne zezwierzęcenie" ma określony posmak emocjonalny, ale „nastrój" ów (Stimmung Heideggera) nie może dawać ścisłej wskazówki postępowania, albowiem zupełnie pozbawionym ludzkiej godności nie jest żaden człowiek, a nie wolno nam nikogo przekreślać, choćby jego postępowanie wydawało się zupełnie odrażające. „Przeżycie" oburzenia może czynić zadość pozie lub stanowić ekspresję przekonania wyższości własnych „ideałów moralnych". Tymczasem moralność do tego, co tak „własne" wcale się zasadniczo nie stosuje. Mamy bowiem na względzie nie tyle „orientację egotyczną", ale orientację *przedmiotową*.

Platon przyjął *w starożytności* dualizm świata „idealnego" (świat matematyczny jest jakby jego „dnem") i świata bytów materialnych, a więc zmiennych. W Faidrosie pisze on wyraźnie, że „każda dusza jest nieśmiertelna" (245C), choć matematyczne zasady, które przyjął, mogłyby go doprowadzić nawet do materializmu.

Awicenna jednak twierdzi, że „każda" odnośnie do duszy ścisłego filozoficznego sensu mieć nie może („nie wiemy", co stanowiłoby o odrębności dusz ludzkich po śmierci każdego z ludzi; po oddzieleniu od ciał dusze indywidualizujących). O krok dalej idzie Awerroes: człowiek jest zwierzęciem, a do zwierzęcości tylko „dodajemy" rozumność zbliżając się do tak zwanego przez Awicennę Dawcy Form (do świadomości transcedentalnej Kanta). W wyniku tego „dodawania" otrzymujemy hominizację, czyli tzw. przez awerroistów łacińskich intellectus adeptus. „Rozumność" w sensie „wynalazczości" jest „wartością – jak to później ujmie Marks – dodaną": taką mianowicie, która stanowi o świadomości kolektywnej (rzeczonego mundus intelligibilis; Reich der Zwecke).

---

[107] Zbigniew Jordan, O matematycznych podstawach systemu Platona, 1937 Nakładem Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.

Matematycyzm Arabów i Platona się różni. O ile pitagorejczycy i Platon twierdzą, że byt jest liczbą,[108] to „transcendentaliści" arabscy twierdzą, że liczba jest bytowi naddana.[109]

[108] In Physic., lib. 7 l. 8 n. 16. […] secundum opinionem Platonis, qui ponebat numerum esse substantiam rei, propter hoc quod unum quod est principium numeri, putabat esse idem cum uno quod convertitur cum ente, et rei substantiam significat. Ipsum autem quod est unum, est omnino unius naturae et speciei.

Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 10 n. 10. Dicebant enim Platonici, sicut etiam Pythagorici, quod hoc quod dico unum non probatur de aliquo alio ente, sicut accidens de subiecto, sed hoc signat substantiam rei. Et hoc ideo, quia, ut dictum est, non distinguebant inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri.

Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 12 n. 14. […] Platonici aestimaverunt idem esse unum quod est principium numeri, et quod convertitur cum ente; ideo posuerunt unum quod est principium numeri, esse substantiam cuiuslibet rei, et per consequens numerum, inquantum ex pluribus substantialibus principiis, rerum compositarum substantia consistit vel constat.

Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 10 n. 4. Nam hoc quod communiter invenitur in omnibus, et sine quo res esse non potest, non oportet quod sit substantia rei, sed potest esse aliqua proprietas consequens rei substantiam vel principium substantiae. Provenit etiam eis error specialiter quantum ad unum et numerum, eo quod non distinguebant inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri.

Expositio Posteriorum Analyticorum, lib. 1 l. 41 n. 4. […] Posuit autem Plato quod unum est substantia rei cuiuslibet; quia non distinguebat inter unum quod convertitur cum ente, quod significat substantiam rei, et unum quod est principium numeri, quod considerat arithmeticus. Hoc ergo unum, secundum quod recipit additionem positionis in continuo, accipit rationem puncti.

Expositio Posteriorum Analyticorum, lib. 2 l. 3 n. 11. […] Ponebat autem Plato quod numerus est substantia omnium rerum: eo quod non distinguebat inter unum quod convertitur cum ente, quod significat substantiam eius de quo dicitur, et unum quod est principium numeri; et ita sequebatur quod anima substantialiter sit numerus, sicut et quaelibet alia res multa in se continens. Item ponebat Plato quod vivere sit quoddam moveri.

In De caelo, lib. 3 l. 4 n. 1. […] Plato, quia non distinguebat inter unum quod est principium numeri, et unum quod convertitur cum ente, quod significat substantiam rei, ponebat per consequens quod unum quod est principium numeri, esset substantia rei: et per consequens omnes res ponebat esse numeros. Unde et dimensiones quantitatis continuae dicebat esse quosdam numeros positionem habentes: et sic secundum ipsum punctus est unitas positionem habens, et sic de aliis.

[109] De potentia, q. 9 a. 7 c. Fuerunt ergo aliqui inter philosophos qui non distinxerunt inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri, aestimantes quod neutro modo dictum unum aliquid super substantiam adderet; sed unum quolibet modo dictum significaret substantiam rei. Ex quo sequebat ur quod numerus, qui ex unis componitur, sit substantia omnium rerum secundum opinionem Pythagorae et Plato nis. Quidam vero non distinguentes inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri, crediderunt e contrario, quod utrolibet modo dictum unum, adderet aliquod esse accidentale supra substantiam; et per consequens omnis multitudo oportet quod sit aliquod accidens pertinens ad genus quantitatis. Et haec fuit positio Avicennae, quam quidem videntur secuti fuisse omnes antiqui doctores.

Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 c. Respondeo dicendum, quod de quidditate unitatis invenitur diversitas et inter philosophos et inter magistros. Avicenna enim dicit, quod unum quod convertitur cum ente, est idem quo d unum quod est principium numeri; et multitudo quae est numerus, est idem quod multitudo quae dividit ens; et sic vult quod utrumque aliquid positive addat supra ea quibus adjungitur, eo quod in uno intelligitur esse non sol um sicut in subjecto, sed sicut illud quod clauditur in intellectu suo. Unde unum est quoddam esse quod non dividitur.

Obok natury pojawia się byt zwany „świadomością", który nie jest indywidualną duszą ludzką, ani też nie bytuje na podobieństwo np., kamieni, ale w inny, zgoła niezrozumiały dla profanów sposób, gdyż jest samowystarczalny (nulla re indiget ad existendum: Husserl, Idee I, §49; 92).

Postaci *i stopni* takowej „rozumności" może być wiele, a wskutek tego mówienie o ich szeregowaniu wyda się zrozumiałe. Czynność *szeregowania* wartości jest czynnością Dawcy Form, natomiast o wartości tego oto człowieka możemy mówić (jak w ekonomii fizjokratów) jako wartości dodanej.

Natura Dawcy Form jest u Awicenny określona „kosmologicznie": jest to inteligencja podksiężycowa. Natura „Dawcy Form" Kanta, Hegla, Comte'a jest *niedookreślona*. Miejsce bowiem Dawcy Form zajmuje „postęp społeczny", a skoro nie jest on „miejscem w kosmosie", jest raczej eschatologicznym ideałem tzw. „ludzkości". W ramki tegoż postępu można z powodzeniem wtłoczyć wytwarzanie przedmiotów o określonej wartości rynkowej (Reichtum), jak również „wytwarzanie idei" – równoległe do wytwarzania dóbr materialnych.

Konsumujemy chleb, ale i „nowocześnie spreparowaną" żywność. „Konsumujemy" (konsumować winniśmy) wartości pochodzące od Stwórcy świata *bez pośrednictwa* Dawcy Form; bez żadnego nieautoryzowanego *bezpośrednio przez Boga* pośrednictwa. Wartości *realne* pochodzą od Stwórcy w określonym przez Niego, bo rozumnym porządku.[110] „Odjąć rzeczom ład, to odjąć im to, co najcenniejsze".[111] Od Dawcy Form wartości jedynie *wypływają*; *emanują* zeń.[112] Ich porządku (w przeciwieństwie do Boga-Stwórcy) Dawca Form

---

Summa Theologiae I, q. 11 a. 1 ad 1. Et quia numerus componitur ex unitatibus, crediderunt quod numeri essent substantiae omnium rerum. E contrario autem Avicenna, considerans quod unum quod est principium numeri, ad dit aliquam rem supra substantiam entis (alias numerus ex unitatibus compositus non esset species quantitatis), cr edidit quod unum quod convertitur cum ente, addat rem aliquam supra substantiam entis, sicut album supra homi nem. Sed hoc manifeste falsum est, quia quaelibet res est una per suam substantiam.

[110] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 1 qc. 3 co. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod omne opus divinum ex potentia, sapientia et bonitate procedit; sed tamen opus aliquod appropriatur potentiae, sapientiae vel bonitati, secundum quod in eo mirabilius apparet id quod pertinet ad aliquod praedictorum attributorum. Potentia autem importat absolutam rationem principii aliquid producentis; sed sapientiae est ordinare; unde ad sapientiam pertinet modus producendi rem, quo aliquid ordinate in esse producitur; sed bonitas, quae habet rationem finis, respicit motivum ad producendum: et ideo in opere creationis, in quo admirabile redditur hoc praecipue quod res in esse productae sunt, manifestatur maxime divina potentia; sed in opere gubernationis, quo res ordinatae disponuntur, redditur ipse ordo rerum admirabilis, et ideo sapientiae attribuitur; sed opus recreationis admirabile redditur ex ipso motivo, quia *non ex operibus justitiae quae fecimus, sed propter suam bonitatem salvos nos fecit*; unde attribuitur praecipue bonitati. Et quia ex hoc aliquid dicitur misericorditer esse factum quod non ex debito datur, sed ex bonitate largientis; ideo opus misericordiae, inquantum hujusmodi, bonitati appropriatur.

[111] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 17 Adhuc. Subtrahere ordinem rebus creatis est eis subtrahere id quod optimum habent: nam singula in seipsis sunt bona, simul autem omnia sunt optima, propter ordinem universi; semper enim totum est melius partibus et finis ipsarum. Si autem rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem: rerum enim quae sunt diversae secundum suas naturas, non est colligatio in ordinis unitatem nisi per hoc quod quaedam agunt et quaedam patiuntur. Inconveniens igitur est dicere quod res non habeant proprias actiones.

[112] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 19 Item. Apparet per inductionem in omnibus quod simile agat suum simile. Id autem quod generatur in rebus inferioribus non est forma tantum, sed compositum ex materia et forma: nam omnis generatio ex aliquo est, scilicet ex materia, et ad aliquid, scilicet formam. Oportet ergo quod generans non

urzeczywistnić nie zamierza. „Śledzenie zamysłów Boga" jest – zdaniem Descartes'a – nagannym „zuchwalstwem" (Meditatio IV, 55). Podobnie rzecz ma się ze „świadomością ludzkości": konsumujemy wartości takie, jak „filmy", dzieła „sztuki", reklamy: wszystko, co – niejednokrotnie jest toksyną, a nie pokarmem. „Duchowe dziedzictwo" może mieć wartość ambiwalentną, przynajmniej dlatego, że nie jest to – ściśle rzecz biorąc – dziedzictwo *Europy*.

W konkretnej fizycznej sytuacji winienem wskazać *fizyczne* źródło „wartościowości" postępowania, a źródłem tym musi być Natura-Fysis Boga, gdyż tylko On jest Stwórcą wszystkiego. Tymczasem w miejsce jego umieszczono naprzód „pośrednika" zwanego Dawcą Form, a potem już totalną eschatologiczną „ludzkość". Ta ludzkość za wartości przyjmie potem praktycznie rzecz biorąc wszystko, co jej się za wartości przyjąć spodoba, gdyż „cywilizacja" bytuje w ten sposób, by się od natury *odgrodzić*.

W konkretnej jednak sytuacji faktycznej bytuję ja (a nie „ludzkość"); bytuję tzn. jestem stworzony i stwarzany w każdym momencie mego życia,[113] a to pociąga za sobą i to, że dyrektywą działania in concreto *dla tegoż bytu fizycznego* jest wskazanie drogi do Źródła życia i bycia *wychodzącej z tego oto miejsca*. Na pytanie: „dlaczego mam tak postępować tak, a nie inaczej", etyka odpowie, że stan faktyczny, w którym się znajduję, jest stanem prywacji lub bodaj tylko niedopełnienia (relatywnego nie-bycia), a idzie (w dyrektywie postępowania) o wskazanie drogi *od* relatywnego nie-bycia *ku* Pełni Bycia.[114]

Ars, świat „wytwarzany" ręką ludzką lub ludzką wyobraźnią wytwórczą (produktive Einbildungskraft Kanta), *może* stanowić zaporę na drodze ku Pełni Bycia i nader często istotnie ją stanowi. Niektóre wartości są antywartościami, jeżeli popatrzymy na nie z punktu widzenia Celu Ostatecznego. „Patrzenie" zaś w danym razie to tyle, co podanie definicji każdej z nich. Definicja bowiem jest zarysem drogi naszego intelektu praktycznego (sumienia) ku Pełni. Pryncypium tej definicji jest poznanie bycia – w ogólności.

---

sit forma tantum, sed compositum ex materia et forma. Non igitur species rerum separatae, ut Platonici posuerunt; neque intelligentia agens, ut posuit Avicenna, est causa formarum quae sunt in materiis, sed magis hoc compositum ex materia et forma.

[113] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 co. […] dicit Gregorius, quod omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret. Unde oportet quod operatio ipsius, qua dat esse, non sit intercisa, sed continua; unde dicitur Joan. 5, 17: pater meus usque modo operatur, et ego operor.

Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad s.c. 2. Quaelibet autem res praeter Deum habet esse ab alio. Ergo oportet quod secundum naturam suam esset non ens, nisi a Deo esse haberet; sicut etiam dicit Gregorius quod omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret: et ita non esse quod ex se habet naturaliter, est prius quam esse quod ab alio habet, etsi non duratione; et per hunc modum conceduntur a philosophis res a Deo creata e et factae.

De potentia, q. 5 a. 1 c. […] quod divina operatione cessante, omnes res eodem momento in nihilum deciderent […]

[114] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 expos. Dicendum, quod esse nostrum potest ad Deum comparari dupliciter: vel sicut ad principium a quo est; et sic esse nostrum est solum per hoc quod ad Deum comparatur; vel secundum comparationem proportionis vel aequiparantiae, et sic esse nostrum comparatum ad divinum quasi nihil est, quia in infinitum ab eo distat.

Nie ulega kwestii, że między wartościami dokonujemy wyboru, nie ma wszelako zgody co do tego, *dlaczego* to czynimy. Eligere (wybór), o którym mówi Tomasz, jest *wnioskiem* sylogizmu działania, a jego *pryncypium* jest ujęcie Istnienia jako celu naszego życia (wniosek metafizyki co do istnienia Boga lub bodaj nieostre potoczne pojęcie co do istnienia Opatrzności) (Contra Gent., III, c. 38). Praktycznie rozumowanie to bywa skrócone do postaci gotowych definicji: cnót lub Orzeczeń Doktrynalnych Kościoła Katolickiego (takich definicji wiary). A choć są to gotowe schematy postępowania, to czasem (mimo wszystko) przyłożenie ich do sytuacji konkretnej bywa trudne.

„Reforma" kantowska „dogmatyzm" zasadniczo wyklucza. Pytanie „po co" odnośnie do wartości jest rzekomo nieuprawnione: wyklucza je sama forma imperatywu kategorycznego. Zwecke są immanentne ludzkiemu byciu, a od Transcendentnego Stwórcy – niezależne. O ile Arystoteles powiada: „Ogół jest cenny, dlatego że (o tyle, o ile) wskazuje *przyczynę*", Kant wydaje się mówić: „ogół jest cenny, dlatego, że jest *ogółem*, a od tego, co „empiryczne" i jednostkowe się odrywa". Nawet jeżeli Kant używa pojęcia celu, to na pewno nie jest to „przyczyna przyczyn" Platona (Fedon 99B). Reich der Zwecke to świat tyleż swoisty, co *autonomiczny*. Nie jest to system sądów, które mogą nas doprowadzić do poznania i umiłowania *Źródła*.

Arystoteles i Augustyn zgadzają się co do tego, że ostateczną racją podejmowania jakichkolwiek działań jest pragnienie szczęścia. Szczęście zaś to bycie-w-pełni. „Wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa"[115]. „Ze względu na najwyższą wartość" Biblii Tysiąclecia to: „propter eminentem scientiam" Wulgaty oraz „dla wysokiego poznania" Wujka, a: διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως oryginału. Tomasz pisze, że „wiedza ta jest eminentną", „gdyż niepodobna znać cokolwiek, co byłoby lepsze od Słowa Boga, w «którym wszystkie skarby mądrości i wiedzy są ukryte» (Cor. 2. 3)". Apostoł mówi o odrzuceniu wszystkiego gwoli „pozyskania Chrystusa i złączenia się z Nim przez cnotę caritas".[116]

To, co wiedzie ku Pełni możemy nazwać wartościami. Wszelako „piękno", „prawda", „cnota" „wierność" bynajmniej nie egzystują *tylko obok* siebie, gdyż są definiowalne, tzn. przekładalne na uniwersalny język zasad. Nie ma między wartościami relacji kwantytatywnej, gdyż „ile" zasadą definicji (również życia ludzkiego) być nie może.

[115] List do Filipian, 3. 8-9. (BT)

[116] S. Thomae, Super Philip., cap. 3 l. 1. Et hoc quod aliquando feci, reputo mihi detrimentum, et hoc propter desiderium rectae scientiae Christi domini mei. I Cor. II, 2: *nihil reputavi me scire, nisi Iesum Christum, et hunc crucifixum*. Et hoc *propter eminentem scientiam*, et cetera. Quia haec superat omnes alias scientias. Nihil enim melius potest sciri, quam verbum Dei, *in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*, Col. II, 3. Quantum ad secundum dicit *propter quem omnia*, et cetera. Et primo ostendit, quod propter Christum adipiscendum contempsit legalia; secundo ostendit, quod possit Christum adipisci, ibi non habes, et cetera. Dicit ergo *omnia detrimentum feci*, habendo me ad ea sicut ad detrimentum et vilia, et hoc *ut Christum lucrifaciam*, id est adipiscar ipsum, et adiungar ei per charitatem.

6. Prawdy wieczne przed oczyma demiurga

Ludzie chyba zawsze byli przekonani co do tego, że poza widzialnym światem istnieje „Coś" odeń lepszego. Zmysły poprzestają na tym, co widzialne, ale intelekt (władza niematerialna) szuka przyczyn, a niekiedy również Przyczyny wszystkiego (to, że szukać Jej *winien przede wszystkim*, jest rzeczą osobną). Przekonanie to jednak w świecie zwanym cywilizowanym ulega sui generis „sublimacji". W świecie, który wydaje się być „stworzony przez człowieka" o istnieniu Stwórcy nie myśli się wcale lub nadaje się temu istnieniu specjalne, bo „humanistyczne" znaczenie.

Przypisanie jakiejś właściwości Boga (proprium Dei) stworzeniom jest aktem idololatrii. Można o Bogu myśleć tak niewiele, jak niewiele myślą ci, którzy żyją w warunkach ekstremalnie trudnych dla biologicznego przetrwania. Wszelako w świecie „bezpiecznym", bo wytworzonym ręką ludzką, poznanie Boga jest zarazem *obecne* i *skażone* – ludzką kreatywnością. W pierwszym rozdziale Listu do Rzymian mowa o tym, co jest skutkiem tego, że „Bogu nie oddaje się czci *jako* Bogu"; co jest skutkiem idololatrii.

Od czasów Platona, filozofów nurtował problem prawd wiecznych. Jeśli wieczność jest wyłącznym atrybutem Boga, można mieć wątpliwość, czy w ogóle można mówić o „prawdach wiecznych" w liczbie mnogiej. Co prawda odnośnie do idej Augustyn używa „liczby mnogiej", wszelako według Tomasza, idee te są tożsame z jedną niepodzielną istotą Boga. Augustyn „poprawiał" myśl platoników,[117] a „poprawką" było w danym razie stwierdzenie, że idee są efektywną zasadą poznania (sposobem bycia Logosu w życiu naszym), a nie tylko zasadą formalną. Logos Boga jest jeden i Jemu współwieczny. „Słów" ludzkich jest wiele, a żadne z nich nie jest pełnym odzwierciedleniem Tamtego. Kompleksy słów w sylogizmach mogą jedynie przybliżać nasz umysł do Logosu. Słowa wypowiadane bezładnie muszą od Niego (od Wieczności) oddalać.

Platon sądził, że prawdami wiecznymi są przede wszystkim prawdy matematyczne. Otóż idee wzorcze (Augustyna, Bonawentury, Tomasza) muszą być współwieczne Bogu, natomiast stwierdzenie, że liczby, wymiary, etc. miałyby istnieć w Bogu tak jak istnieje w Nim np. sprawiedliwość lub miłosierdzie wydaje się niedorzecznością. Sprawiedliwość jest identyczna z istotą Boga; liczba z Nią identyczna nie będzie nigdy.

Definiowanie jest sprawą wagi zasadniczej dla dostrzeżenia tego, co znajduje się *poza aktualną* sferą życia ludzkiego (jemu immanentną). Platon próbował (za Sokratesem) formułować definicje rzeczy. W istocie jest to część jego antysofistycznego programu. Wszelako metoda (podział), jaką zastosował, nie jest – według Arystotelesa – (Analityki Wtóre, II, c. 5; Analityki Pierwsze, I, c. 31) właściwą metodą definiowania. O ile matematyka ma zupełnie prawo posługiwać się metodą „podziału", którą ściśle nazwiemy abstractio

[117] Summa Theologiae I, q. 84 a. 5, c. *Habent enim doctrinae gentilium quaedam simulata et superstitiosa figmenta, quae unusquisque nostrum de societate gentilium exiens, debet evitare*. Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit. Posuit autem Plato, sicut supra dictum est, formas rerum per se subsistere a materia separatas, quas ideas vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere; ut sicut materia corporalis per participationem ideae lapidis fit lapis, ita intellectus noster per participationem eiusdem ideae cognosceret lapidem.

formalis, to tej samej metody na pewno nie można zastosować dla określenia, *czym* dana rzecz jest. „Jak wielką ona jest" nie pozostaje w bezpośredniej relacji do tego, *czym* ona jest. Człowiek na przykład (jego tożsamość) nie może być określany przez liczbę molekuł ciała, lub pozycję w rzekomo ewoluującym kosmosie.

Uprawianie matematyki i nawet definiowanie rzeczy nie było jednak dla Platona celem samym w sobie. W Polietei czytamy, że celem tym jest poznanie Samego Dobra, które jest „ponad istotą" (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) tzn. ponad tym, co definiowalne.[118] Arystoteles nie kwestionuje zasadności dążenia do tego celu, stwierdza jedynie, że droga, którą obrał Platon, może prowadzić na manowce. Za trafnością tej uwagi przemawia „mnogość" (Whitehead) interpretacji Platona, włącznie z tymi ateistycznymi.

Bóg jest oddzielony" (χωριστός) od całego świata. Jest transcendentny. Wszelako samo (platońskie) pojęcie chorismos – separacji – może mieć charakter ambiwalentny, choćby z tej racji, że „oddzielamy" (dosłownie) przedmioty materialne, a te wyobrażone w matematyce mogą wydać się do nich podobne. Arystoteles atakuje chorismos (oddzielenia) w wersji Platońskiej, tzn. myślenie wyobrażeniowe, które ma pewną rację bytu w matematyce, ale zupełnie nie ma racji bytu w metafizyce. Bóg jest χωριστός, ale jest to *substancja* oddzielona, a nie to, co *oddzielone od* substancji (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). Inaczej ujmując: Bóg ma (wbrew temu, co twierdzą neoplatonicy) określoną naturę, a w naturze tej mieszczą się propria Dei; doskonałości, które możemy definiować w stworzeniach, choć sam Bóg definiowanym być nie może. Istota Boga sama w sobie jest – według Tomasza – niedefiniowalna, wszelako definicje dogmatyczne Kościoła (wnioski teologii i filozofii) ustalają właśnie propria Dei. Dowolnie określać ich nie można, a teologia negatywna – w wersji Tomaszowej – polega na ścisłym odróżnieniu tego, co właściwe stworzeniom od tego, co właściwe tylko Bogu. Nie można przypisywać tego, co właściwe tylko Bogu, stworzeniom i vice versa. Jeśli Bóg jest „oddzielony", oddzielić też winniśmy atrybuty czci Boga od wszystkiego, co właściwie winniśmy oddawać tylko stworzeniom. Bóg jest „oddzielony" (χωριστός), choć „oddzielenie" nie jest skutkiem czynności χωρίζειν. Podobnie, jest zasadą

---

[118] 508 B 9 Ἆρ' οὖν οὐ καὶ ὁ ἥλιος ὄψις μὲν οὐκ ἔστιν, αἴτιος δ' ὢν αὐτῆς ὁρᾶται ὑπ' αὐτῆς ταύτης;

Οὕτως, ἦ δ' ὅς.

Τοῦτον τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, φάναι με λέγειν τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρός τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα.

508 E 1 Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι· αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας,

509 B 6 Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι **ἐπέκεινα τῆς οὐσίας** πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

Καὶ ὁ Γλαύκων μάλα γελοίως, Ἄπολλον, ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς.

(αχρή) choć nie: „początkiem"; celem (finis), choć nie: „kresem". Jest doskonały (per-fectus), choć Jego natura do-konaniu (per-ficere) nie podlega.

Droga do Boga musi prowadzić *wyłącznie* do Boga. To, co stworzone, jest środkiem, a nigdy (jak „człowieczeństwo" Kanta) celem. Wyłącznie Bogu przypisujemy propria: wszechmoc, wszechwiedzę, zdolność stwarzania, wieczność. Gdybyśmy przypisali na przykład człowiekowi zdolność czynienia dobra z niczego, przypisalibyśmy mu de facto wyłączny atrybut Boga. Człowiek może tylko stworzone przez Boga dobro zachować i pomnażać. „Kreatywność" człowieka w tym punkcie (jej uznanie) byłoby w danym razie bałwochwalstwem.

W Timajosie Platona, widzimy problem prawd wiecznych z całą ostrością. Demiurg „stwarza" wpatrując się we „wzory rzeczy". Samo określenie „wpatrywać się …." sugeruje, że „wieczne" znajduje się *poza* Demiurgiem. Historycy filozofii – istotnie – nie stawiają znaku równości między Zasadą Pierwszą Politei (Samym Dobrem) i Demiurgiem Timajosa. Zdaniem Tomasza, pogląd Platona wymaga uściśleń, a porównanie działania człowieka do działania Boga wymaga ostrożności. Wnioskujemy o Bogu przez analogię do działania człowieka, tzn. usuwamy z pojęcia tegoż to, co właściwe stworzeniom jako stworzeniom. Bóg stwarza z nicości i w nic się też (poza własną istotą) nie „wpatruje".

Filozofia nowożytna jest *specyficznym* odwołaniem się do mitu Demiurga. Polega bowiem na racjonalistycznej reinterpretacji tegoż mitu (zupełnie zresztą niezgodnej z intencjami Platona). Demiurgiem nowoczesności jest de facto człowiek („sofista", którego Platon uważał za *wroga* prawdy niezmiennej). Zasada Pierwsza jest u Platona *transcendentnym* punktem odniesienia istnienia wszystkiego. Sposób wszelako, w jaki Platon przeciwstawił się sofistom, pozwolił im de facto tylko na udoskonalenie formy sofistyki. „Wieczne prawdy matematyczne" nie mogą być bezwarunkowo immanentne istocie Boga, natomiast mogą być immanentne ludzkiemu idealnemu światu. Obrazy, które sofiści przesuwają przed oczyma ludzi, są ewidentnie immanentne ich sztucznemu światu, a matematyka przyczyniła się do możliwości kreowania tego sztucznego świata.

U Kanta zasadą kreatywności człowieka jest tzw. *transcendentalna* jedność apercepcji. Człowiek kreuje „rzeczywistość ludzką" wpatrując się w to, co pocztuje za prawdy wieczne. Od czasów Galileusza w duchu platonizmu przyjęto, że muszą to być prawdy matematyczne. One to – podobno – dały człowiekowi demiurgiczną moc opanowania przyrody.

„U kresu dziejów" (zdaniem Hegla) człowiek miał stać się absolutnym panem przyrody. Ta idea została „twórczo rozwinięta" przez Marksa i zastosowana w państwach komunistycznych. Gołym okiem widać przynajmniej tyle, że „opanowywanie przyrody" było jej tyranizowaniem (principatus despoticus) i niszczeniem, choć dużo poważniejszą jest kwestia *natury ludzkiej*, którą też usiłowano i usiłuje się „ulepszać": z opłakanym skutkiem.

Istotą komunizmu i totalitaryzmu w ogóle (a więc i nazizmu) jest obietnica demiurgicznej władzy nad naturą *w ogóle*, współcześnie zaś (specjalnie): nad *naturą ludzką*, połączona z forsowaniem poglądu, że *każda z osobna wzięta osoba* władzy nad własną naturą somatyczną i zmysłową nie ma i o „opanowanie ciała przez ducha" troszczyć się nie potrzeba, gdyż jest to daremne i niewykonalne. Należy raczej do niemocy tej odnosić się z „empatią". (Ta ostatnia byłaby cnotą, gdyby *obłuda* „reformatorów"' też nią być mogła).

Człowiek (wedle Arystotelesa) ma tyle władzy (tyle do niej ma prawa), ile wprzód pozyska władzy nad samym sobą (summum imperium sibi imperare). Chodzi o władzę polityczną (principatus politicus): z wolnymi „umawiamy się" tak, by respektować ich naturę. Od czasów Hegla ta idea władzy zostaje wypaczona. Celem prawa jest (wedle Arystotelesa) uczynić ludzi dobrymi (głównie perswazją), a pogląd ten jest tak dalece „nienowoczesny", że bodaj niezrozumiały: dziś „państwo" ma raczej *przymusić* ludzi do tego, żeby postępowali uczciwie, bo skądinąd niczego dobrego po ich naturze spodziewać się nie można. Sama zaś władza (jej trójpodział) też winna podlegać „przymusowemu ograniczeniu" (implikuje się istnienie ekstensji władzy). *Ta idea jest zupełnie obca etosowi Pierwszej Rzeczypospolitej*. Władza wykonawcza była w niej – istotnie – słaba, ale dopóty, dopóki silni moralnie byli obywatele, którzy mogli ją sami egzekwować, państwo samo było silne.

Neomarksiści „ulepszyli" ideę kreatywności ludzkiej. Naprzód, skoro o wszystkim decydować miała większość, trzeba było zatroszczyć się o „prawa mniejszości". Otóż troszczyć się nie można o to, czego nie ma, a wobec tego najlepszym sposobem zatroszczenia się „o biednych" jest *wykreowanie* obszarów nędzy materialnej, umysłowej i moralnej (na przykład na drodze „edukacji"), po to, aby potem „humanitarnie" w ich obrębie działać. Określenie „po to" nie dotyczy tu emocjonalnej motywacji tych, którzy może tylko dali się oszukać ideologii postępu, ale *zależności kauzalnej*. Tajników zamierzeń czyichś zgłębiać mnie możemy, choć winniśmy przypisać każdemu odpowiedzialność na *naturalny skutek* jego działań, a to niezależnie od tego, czy dokonał on nad tym, „ku czemu ono zmierza" należytej refleksji.

Człowiek ma dłonie *po to*, że by pracować; mózg: *po to*, aby podawał on wyobrażenia rzeczy intelektowi, etc. Cała zaś natura stworzona istnieje po to, aby człowiek mógł nad nią sprawować władzę: polityczną; nie: despotyczną. Działania prawdziwie ludzkie cechuje celowość; działania pozornie ludzkie cechuje jej namiastka: spryt. Sprytem jest nadto użycie innych do realizacji celów własnych. *Nie jest tu istotne, przez kogo osobiście* są one przemyślane. Działania *naturalną* koleją rzeczy zmierzają do określonych skutków i to mamy na myśli mówiąc: „po to": odnośnie do *natury* działania, a nie jego *podmiotu*. Idzie zatem o *intencję zasadniczą*, bo „motywacje osobiste" są złe tylko o tyle, o ile bezmyślnie może idą za tym, co złe samo z siebie. Ignorancja jest w danym razie zawiniona.

Eksperymentator – wykorzystując matematykę, a nie troszcząc się o „filozofię" – jest jednak *zwyczajnie* tylko „widzem" spektaklu natury. „Unaukowienie" właściwe ideologii nasuwa się jednak z siłą przemożną, gdyż naturalnym wyda się pytanie o stosunek ciała eksperymentatora do obserwowanych ciał materialnych, a jest tak ewidentnie przynajmniej dla lekarza obserwującego ciało ludzkie. Otóż rzecznik matematycyzmu na pytanie o relację obu inaczej, jak terminach ekstensji odpowiedzieć nie może: granica między jednym a drugim jest podobna do przekroju bryły geometrycznej. *Konsekwentne* forsowanie tego poglądu doprowadziłoby naturalnie do podważenia wartości paradygmatu Galileuszowego, gdyż ciało eksperymentatora, by obserwować cokolwiek, musi być ożywione zasadą niecielesną właśnie. Tomasz argumentuje, że z tej racji tylko, że człowiek poznaje *wszystkie ciała, tylko ciałem* być nie może. Nie powiemy naturalnie za Kantem, że człowiek „prawa przyrodzie dyktuje" (despotico principatu), lecz raczej, że w naturze znajduje właściwe dla swe godności osobowej miejsce. Mówienie w danym razie o nowych „wymiarach egzystencji" jest nieporozumieniem, gdyż egzystencja ludzka jest – ściśle rzecz biorąc – „bezwymiarowa".

Matematyka w nowożytności zyskała rangę „klucza mądrości". Filozofię zaś usiłowano modelować na jej wzór. Tomasz pisze, że używanie jednej i tej samej metody w naukach „filozoficznych" sensu largo (zwanych za VI księgą Metafizyki „filozoficznymi"; c. 1, 1026a 18-19) jest błędem metodologicznym.[119] Nie można utworzyć definicji używając metod matematyki, a tymczasem definicje (określanie jakościowych różnic rzeczy realnych) są w ogóle niezbędne: jeśli nie w samej matematyce, to *w działaniu* matematyka: nie można bowiem napisać nawet książki matematycznej nie posługując się językiem naturalnym i definiowalnymi pojęciami. Abstractio fomalis matematyki musi być poprzedzona przez abstractio totius. „Opanowanie" natury jest niemożliwe, jeśli nie ustalimy, *co jest naturą*; nie ustalimy definicji *realnych*, gdyż definicje nominalne odnoszą się do wyrazów, a nie do natury.

Tym bardziej niedorzeczną wyda się próba zastosowania metody matematyki w metafizyce. Kant przekonywająco wykazał w Krytyce, że zastosowanie metody (uważanej przez niego za właściwą dla) nauk ścisłych w metafizyce, jest niemożliwe, a dla metafizyki destruktywne. W Prolegomenach pisze, że tak *być powinno*, choć – jak wiemy – destrukcja „przewrotu" Kantowskiego dotknęła filozofię w ogóle, a potem i naukę jako taką.

Właściwą (proprium) metodą metafizyki jest – według Tomasza – separacja. Czym ona jest praktycznie, przekonamy się wykorzystując metafizykę jako filozofię pierwszą, naukę „architektoniczną", bo dającą pryncypia naukom szczegółowym. Odrzucenie metafizyki (na rzecz „krytyki") prowadzi do destrukcji samej filozofii. „Filozofia końca filozofii" (postmodernizm) jest dzieckiem kantyzmu. Πρώτη φιλοσοφία Arystotelesa sprawuje nad naukami sobie podległymi władzę polityczną, gdyż właściwych im metod (ich „natur") wcale nie narusza. „Krytyka" zaś sprawuje „władzę despotyczną".

Descartes ma w Medytacjach problem ze zdefiniowaniem człowieczeństwa. Jeżeli (wedle niego) definicją tą byłoby animal rationale, to trzeba by z kolei definiować animal i rationale i tak dalej w nieskończoność. Descartes zatytułował główne swe dzieło „Medytacje o filozofii *pierwszej*", ale nie pojął znaczenia pierwszeństwa: *architektonicznej* funkcji metafizyki. Nie dostrzegł tego, że to, czym dany byt jest, określamy ostatecznie przez formalną opozycję do bytu innego, czyli stosując dwie naczelne zasady metafizyki. Jego mathesis universalis jest ekstensją jednej metody na nauki wszystkie.

Każdy z gatunków ma specyficzną doskonałość bytowości (jest odrębnym bytem), a ta jest nie tyle „liczbą" literalnie rzecz biorąc, co raczej doskonałością.[120] Regressus ad infinitum

[119] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 2 co. 4. Et ideo in divinis neque ad imaginationem neque ad sensum debemus deduci, in mathematicis autem ad imaginationem et non ad sensum, in naturalibus autem etiam ad sensum. Et propter hoc peccant qui uniformiter in his tribus speculativae partibus procedere nituntur.

[120] Summa Theologiae I-II, q. 52 a. 1 c. Ut igitur huius rei veritas manifestetur, considerandum est quod illud secundum quod sortitur aliquid speciem, oportet esse fixum et stans, et quasi indivisibile, quaecumque enim ad illud attingunt, sub specie continentur; quaecumque autem recedunt ab illo, vel in plus vel in minus, pertinent ad aliam speciem, vel perfectiorem vel imperfectiorem. Unde philosophus dicit, in VIII Metaphys. quod species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat speciem. Si igitur aliqua forma, vel quaecumque res, secundum seipsam vel secundum aliquid sui, sortiatur rationem speciei; necesse est quod, secundum se considerata, habeat determinatam rationem, quae neque in plus excedere, neque in minus deficere possit.

Descartes'a jest niemożliwy, zważywszy, że *pierwszym absolutnie* ujęciem intelektu jest ujęcie bytu oraz zasady odróżniania bytów. Species zaś („formy" bycia) przyjmują tylko wartości dyskretne. Są one prawdami wiecznymi; są przez umysł ludzki odkrywane jako pierwsze i zasadnicze.

Problem nowożytności polega na tym, że to, co Tomasz uznał za błąd, Descartes poczytał za cnotę. Mathesis universalis Descartes'a jest metodą jednorodną. Jeżeli w tej metodzie Descartes spodziewa się pomieścić „filozofię pierwszą" (która u niego jeszcze operuje pojęciem bytu), to krytyka Kanta wcale „pierwszą" nie będzie z racji „pierwszeństwa bytu", ale z racji ustalania pierwszeństwa „poznania". Kolejnymi etapami „rozwoju" jest relegowanie z obszaru filozofii nauk, które dotychczas były ściśle filozoficzne i powstawanie nauk „nowych". Czasami są to nauki *groteskowo* „nowe". W idei mathesis universalis – jak się okazuje – pomieścić się ostatecznie może wszystko i nic. Filozofia pierwsza jest zaś pierwszą istotnie, o ile ustala definicje realne: pryncypia nauk, które z tej racji (zależności od niej) są mniej lub bardziej „filozoficznymi"; dochodzą do pewnych (niepodważalnych) wniosków.

U schyłku XIX prawda co do natury „rozwoju" i „reformy" Kantowskiej jeszcze nie rzucała się tak żywo w oczy jak w wieku XXI, „wieku końca filozofii". Edmund Husserl zaczął (u schyłku XIX wieku) swą drogę naukową od matematyki. Jakkolwiek pierwsze jego dzieło było ujęte w duchu psychologizmu (aposteriorycznośći prawd matematyki), to (znana) *filozofia* Husserla zaczyna się od momentu, kiedy przyjmuje on aprioryczny charakter tych prawd. Na pytanie: „co było najpierw": człowiek, czy matematyka, Husserl odpowiada (przeciwnie niż J. St. Mill): matematyka. Wszelako *w dalszym* swym życiu położy on nacisk na tak zwaną przez siebie „podmiotowość" ludzką. Nawet jeśli nie przyjmiemy, że prawdy matematyczne ewoluują tylko z tej racji, że pojawiają się w umyśle istoty ewolucji podległej, to i tak stwierdzamy, że „podmiotowość ludzka" (człowieczeństwo fenomenologicznie zredukowane) w pismach samego Husserla podlega pewnym modyfikacjom.

Tymczasem jednak droga jego filozofii wiedzie drogą wskazaną przez Platona. Neopozytywistom zarzuca Husserl, że zdyskwalifikowali cały szereg „rzetelnych prawd", które mają płynąć z oglądu podobnego do oglądu prawd matematycznych. Potem określono je mianem wartości. Podobnie jak wartości pomiarowe odkładamy na wykresie, tak samo układamy tamte wartości. Takie jest stanowisko „pierwszej" fenomenologii i większości znaczących fenomenologów (Scheler, Ingarden, Heidegger, Merleau-Ponty, Reinach). Niewielu dokonało za Husserlem następnego kroku. Był on jeszcze wyraźniejszym zerwaniem z tradycją oryginalnego platonizmu. Husserl widzi w tej ewolucji historii filozofii prawidłowość. „Fenomenologia jest utajoną tęsknotą całej filozofii nowożytnej".[121] Kant jest pomiędzy „poprzednikami" naturalnie najważniejszy, choć i on „błędnie zinterpretował

In De generatione, lib. 1 l. 8 n. 5. Omnes enim formae substantiales differunt secundum magis et minus perfectum: unde in VIII Metaphys. dicitur quod species rerum sunt sicut numeri, quorum species variantur secundum additionem et subtractionem. Potest etiam dubitari de hoc quod dicit, quod cuius differentiae magis significant hoc aliquid, magis est substantia: cum tamen dicatur in praedicamentis quod substantia non suscipit magis et minus.

[121] Ideen I, § 62.

obszar właściwy dla fenomenologii",[122] gdyż nie poczynił owego „następnego kroku". Osobliwe jest to, że mimo, iż pada sformułowanie „utajona tęsknota" charakterystyczne dla teorii świadomości utajonej Schellinga, do poprzedników tego ostatniego on nie zalicza: odnosi się doń lekceważąco. Tymczasem jemu (Schellingowi) zawdzięcza on wiele. „Świadomość" (tak czy inaczej pojęta) „wyłania się mroków bydlęcej preegzystencji" ludzkiej. Jest to mit, podobny zresztą do tego, od którego zaczyna się już Teogonia Hezjoda.

Według Tomasza, pryncypiom poznania jest ściśle określone: jest nim forma poznawcza (natomiast filozofia zaczyna się od *zerwania* z mitologią; formami *wyobraźni*). Forma ta naprzód to forma intelektualnie pojmowalna (intentio intelligiblis), a potem staje się formą pojmowaną aktualnie: intentio intellecta. Intencją *natury* jest – według Arystotelesa – doskonalenie władz poznawczych człowieka. Istniały próby „unaukowienia filozofii" i również próby pogodzenia Tomasza z fenomenologią (rzekomo tomizm nobilitujące). Jednak nauki z mitologią w ogóle pogodzić się nie da. *Intencjonalność jest cechą natury, a nie „świadomości".*

Platon przyjmuje, że Zasada Pierwsza jest ponad wszystkim, tzn. wieczność musi jej przysługiwać w sposób eminentny.[123] Nie mówi o *Wartości* Najwyższej, superlativus bowiem wnosi konotację porównania, gdy tymczasem określenie ἐπέκεινα τῆς οὐσίας porównanie *może* wykluczać. Tylko wyobrażać sobie (za neoplatonikami) możemy, że Zasada Pierwsza „tkwi na szczycie" piramidy kosmosu.

Nie ulega kwestii, że prawdy matematyczne winny dać się ująć przez umysł zupełnie (comprehendere). Nie można „trochę" rozumieć np. analizy matematycznej. W tym wypadku obowiązuje zasada: wszystko albo nic. Jest tu wyraźna różnica w stosunku do etyki. Można mieć niejakie pojęcie o męstwie na przykład nie znając wcale teoretycznej nauki o człowieku. O tym, czym jest np. sprawiedliwość, można mieć pojęcie mniej lub bardziej trafne, przy czym wciąż jest to *jakieś* pojęcie. Wartości sądów etyki nie rosną i nie maleją monotonicznie, ale faktem jest, że mogą zbliżać się do miary nauki lub od niej oddalać, przy czym to, *co poznane niedoskonale jest materiałem* tego, co poznane potem doskonalej. Od poznania w ogólności przechodzimy do tworzenia definicji. Tak oczywiście w matematyce być nie może. Jeśli ktoś wejdzie na złą drogę rozumowania, to później ją w ogóle winien opuścić.

Prawdy matematyki *wydają się* Husserlowi tyleż „immanentne" (świadomości), co „transcendentne" (w stosunku do materii). Z ekstrapolacji metody matematycznej rodzi się *immanentyzm filozoficzny*: przekonanie, że wszystkie prawdy muszą być prawdami świadomości, a nic, co jest poza świadomością, poznanym być nie może.

Fizycy mówią o bezwymiarowej stałej struktury subtelnej (~1/137.036). Gdyby wartość jej była inna, „świat nasz wyglądałby by zupełnie inaczej", a nie mamy powodów przypuszczać, że Husserla „świat życia codziennego" tą zmianą dotknięty by być nie mógł.

Wszelako nawet jeżeli świat „wyglądałaby całkiem inaczej", to i tak w każdym możliwym świecie jedna zasada; *zasada niesprzeczności obowiązywałaby zawsze*. „Ten oto byt nie jest bytem tamtym": oto (metafizyczna) podstawa do sformowania najprostszego

[122] Ibidem.

[123] Super De causis, l. 4; 39.

równania matematycznego. „Pojęcie liczb naturalnych" (termini numerales Tomasza) stosuje się do bytów niematerialnych *nie* dlatego, że *są to liczby*, ale dlatego, że *byty te są naturalne*. Prawdy zaś (byty) matematyczne nie są bezwarunkowo wieczne, gdyż rozciągłość bez materii, która ją podtrzymuje, istnieć nie może. Idee wzorcze rzeczy – przeciwnie – muszą być współwieczne Bogu, gdyż tożsame są z Jego istotą.

Grecy (zmagając się z swą mitologią) wspominają o „przeznaczeniu" (heimarmene), któremu podlegają podobno nawet bogowie. Nie przyjmujemy, że Bóg jakiemukolwiek przeznaczeniu podlega, gdyż jest ono immanentne Jego istocie (a nie jest poza nią). Prawdą jest jednak, że nie może on naruszyć zasady niesprzeczności, nie dlatego, że nie jest wszechmocny, ale dlatego, że nie może podejmować czynności absurdalnych, tzn. nie licujących z Jego godnością. Otóż gdyby *temu* „przeznaczeniu" podlegali „bogowie" greccy, bóstwo przestałoby być pojmowane antropomorficznie, a nawet pluralis zmieniłby się na singularis. Wszak Boga określamy jako „To, co najdoskonalsze" i to określnie zupełnie wystarcza.

Idea „fenomenologii pierwszej" (fenomenologii Badań Logicznych Husserla) zasadza się na przekonaniu, że prawdy matematyczne (sensu largo) będą wiecznymi w pierwotnym tego słowa znaczeniu. Z przekonania jednak, że są one przede wszystkim „dla mnie", a nie w-sobie, rodzi się (zupełnie konsekwentnie) u Husserla myśl przeprowadzenia redukcji fenomenologicznej, tamtą „ejdetyczną" – legitymizującej. Przed jej przeprowadzeniem, nie mamy dość danych po temu, by przyjąć, że to, co poczytaliśmy za „wieczne", wiecznym jest rzeczywiście.

W „Ideach I" Husserl próbuje stworzyć warunki tego oglądu. Człowiek jest demiurgiem „własnego świata", a akt „ustanawiania" („digitalizacji" życia) tego, co istotne, możemy określić jako setzen lub stiften. To drugie określenie jest mocniejsze (bardziej „idealistyczne"), ale oba odnoszą się do demiurgicznej mocy człowieka. Demiurg Platona powołuje do istnienia. Umysł współczesnego idealisty jest „kreatywny" co do aktualnego kształtu „istnienia ludzkiego". Z drugiej wszelako strony, niezakłócony postęp kreatywności wymaga wykluczenia tradycyjnego „naiwnego" pojęcia kreatywności (właściwego dawnemu Platonizmowi). Redukcja fenomenologiczna polega na – by tak rzec – powołaniu Zasady do nieistnienia.

Redukcja fenomenologiczna to *zawieszenie sądu co do istnienia* wszystkiego. O ile metafizyka Arystotelesa odkreśla „wartość bytową" każdego gatunku, to redukcja fenomenologiczna ma ją uchylać na rzecz wartości „podmiotowej". Najważniejsze jest wszelako to, że *mamy zawiesić przekonanie co do istnienia Boga*. O ile Platon pragnie poznania Boga, Husserl „pragnie" czegoś zgoła *przeciwnego.* Mówi bowiem o „Wyłączeniu transcendensu, jakim jest Bóg" (§58).

> Zrezygnowawszy z naturalnego świata, natrafiamy jeszcze na inny transcendens, … stojący jakby na przeciwnym biegunie w stosunku do transcendensu, jakim jest świat. Mamy ma myśli transcendens, jakim jest Bóg. Redukcja naturalnego świata do absolutu świadomości daje faktyczne związki przeżyć świadomościowych … tj. świata [który] … da się zarazem w teoretycznym myśleniu matematycznego przyrodoznawstwa określić jako „zjawisko". […]

> Nie fakt w ogóle, ale fakt jako źródło *narastających w nieskończoność możliwości wartości i urzeczywistnień wartości* zmusza do wysunięcia pytania o „podstawę", podstawę naturalnie nie w sensie jakieś rzeczowo kauzalnej przyczyny. […]
>
> Tym, co nas tutaj obchodzi, jest [….] że *byłby on transcendentny* nie tylko w stosunku do świata, lecz oczywiście także *w stosunku do „absolutnej" świadomości*. Byłby zatem czymś „absolutnym" w pewnym zupełnie innym sensie niż absolut świadomości […]
>
> Na ten „absolut" i „transcendens" rozciągamy naturalnie fenomenologiczną redukcję. *Winien on zostać wyłączony* z tego pola badania, które mamy od nowa stworzyć, o tyle, o ile ma ono być polem czystej świadomości.[124]

Po dokonaniu redukcji fenomenologicznej w ogóle nie bierze się pod uwagę wieczności transcendentnej w stosunku do rzeczywistości czasu ludzkiego. W „rzeczywistości oswojonej" fenomenologii może (powinno) się pojawić miejsce dla „wartości najwyższej", tzn. *idei* Boga, ale będzie to zawsze miejsce w rzeczywistości ludzkiej (jej immanentne) nie zaś w stosunku do niej transcendentne (sprawcze). Może to być jakieś „miejsce pierwsze" w czyimś życiu, ale zawsze będzie to wprzód miejsce-w", nie zaś Rzeczywistość wszystkie miejsce stwarzająca. Transcendentalne Ego zastępuje w ten sposób transcendentnego Boga. Jest to jedyna niepowątpiewalna rzeczywistość[125].

Określenie „najwyższy" w sensie ściśle matematycznym nie równa się bynajmniej „najdoskonalszy". Trudno powiedzieć, by temperatura 90 stopni Celsjusza była „lepsza" od temperatury 20 stopni, tylko dlatego, że jest wyższa. W istocie dla człowieka (dla jego przeżycia biologicznego) „lepsza" jest raczej temperatura 20 stopni. Według Arystotelesa, nie miara najwyższa, ale miara właściwa (propria) jest miarą doskonałości. O doskonałości Boga nie świadczy to, co „największe" *w jakimś układzie odniesienia*, ale to, co Jemu „właściwe". Właściwym dla człowieka jest posiadanie np. dwu nóg, mózgu, rąk. Gdyby ta miara była inna – naruszona in plus lub in minus – wcale „lepiej" nasze istnienie by się nie przedstawiało,[126] gdyż *służyć ma ona jednej generalnej intencji całego życia*. Bóg wcale nie byłby „bardziej wszechmocny", gdyby (zgodnie z sugestią Ockhama) mógł „tak wiele", że w owym „wiele" mieściłyby się działania niewłaściwe, nielicujące z godnością *Mądrości* Najwyższej. Emotywizm może skłaniać do przypisywania Bogu – w duchu antropomorfizmu – cech silnie apelujących do wyobraźni i uczuć, ale zupełnie niezgodnych z Jego doskonałością. Ta doskonałość *jest miarą naszej ludzkiej* doskonałości. Odwrócenie tej relacji jest właśnie antropomorfizmem.

---

[124] Op. cit.

[125] Redukcje fenomenologiczne < 109> §57. Kwestia wyłączenia czystego Ego [Ich].

[126] Summa Theologiae I-II, q. 52 a. 1 c. Ut igitur huius rei veritas manifestetur, considerandum est quod illud secundum quod sortitur aliquid speciem, oportet esse fixum et stans, et quasi indivisibile, quaecumque enim ad illud attingunt, sub specie continentur; quaecumque autem recedunt ab illo, vel in plus vel in minus, pertinent ad aliam speciem, vel perfectiorem vel imperfectiorem. Unde philosophus dicit, in VIII Metaphys. quod species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat speciem. Si igitur aliqua forma, vel quaecumque res, secundum seipsam vel secundum aliquid sui, sortiatur rationem speciei; necesse est quod, secundum se considerata, habeat determinatam rationem, quae neque in plus excedere, neque in minus deficere possit.

Odnośnie do wieczności mamy (podobnie jak odnośnie do wszystkich atrybutów Boga) problem pierwszeństwa. Jeżeli mianowicie przyjmiemy pierwszeństwo prawd wiecznych *przed* Bogiem (lub nawet tylko „obok" Niego), uchybimy tym samym Jego czci. Jeżeli spełnimy akt, która miałby Go tego pierwszeństwa pozbawiać – będzie to de facto akt bałwochwalstwa (idololatrii).

Tomasz pisze:

> Wydaje się, że do tego samego sprowadza się przypisanie tego, co właściwe Bogu – stworzeniom i przypisanie Jemu tego, co dla Niego jest niestosowne. Cokolwiek bowiem właściwym jest Bogu, jest samym Bogiem. Przypisywać więc to, co właściwe Bogu jakiemuś stworzeniu, to tyle, co stwierdzać, że Bóg jest tożsamy ze stworzeniem.[127]
>
> [Zdarzenia przyszłe] ludzie mogą zauważać tylko, gdy są one obecne […] Natomiast zauważenie ich w nich samych zanim się dokonają, jest właściwym tylko Bogu. On to bowiem wiecznością swoją widzi to, co przyszłe, gdyż sam jeden widzi [nią] to, co przyszłe jako to, co *obecne* […] Stąd też w księdze 41. Izajasza powiedziano: v. 23: „Oznajmijcie, co ma przyjść napotem, a doznamy, żeście wy bogowie" (BW). Jeżeli zatem ktokolwiek rościliby sobie prawo do poznania i przepowiedzenia tych zdarzeń przyszłych (chyba że Bóg by to jemu objawił), w jawny sposób uzurpuje sobie to, co należy do Boga.[128]

Za wykroczeniem przeciw naturze Boga (przeciw uznaniu tego, co Jego naturze właściwe; proprium) idzie wykroczenie przeciw naturze ludzkiej. Grzech w ogóle – za Janem Damasceńskim – definiujmy jako to, co przeciwne naturze.[129] Postępując niezgodnie ze

---

[127] Quod autem ea quae sunt Dei propria creaturis attribuantur, ad hoc pertinere videtur quod aliquid ei attribuatur quod ei non conveniat. Quidquid enim est Deo proprium est ipse Deus, attribuere ergo id quod Dei proprium est alicui creaturae est ipsum Deum dicere idem creaturae. (Summa Theologiae II-II, q. 13 a. 1 ad 3.)

[128] Homines autem in seipsis huiusmodi effectus considerare possunt solum dum sunt praesentes, sicut cum homo videt Socratem currere vel ambulare. Sed *considerare huiusmodi in seipsis antequam fiant, est Dei proprium*, qui solus in sua aeternitate videt ea quae futura sunt quasi praesentia, ut in primo habitum est, unde dicitur Isaiae XLI, *annuntiate quae futura sunt in futurum, et sciemus quoniam dii estis vos*. Si quis ergo huiusmodi futura praenoscere aut praenuntiare quocumque modo praesumpserit, nisi Deo revelante, manifeste usurpat sibi quod Dei est. (Summa Theologiae II-II, q. 95 a. 1 c.).

[129] Summa Theologiae I-IIae q. 6 a. 4 arg. 3 Praeterea, motus violentus est qui est contra naturam. Sed motus voluntatis aliquando est contra naturam; ut patet de motu voluntatis ad peccandum, qui est contra naturam, ut Damascenus dicit. Ergo motus voluntatis potest esse coactus.

Summa Theologiae I,-IIae q. 71 a. 2 c. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, vitium virtuti contrariatur. Virtus autem uniuscuiusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum convenientiam suae naturae, ut supra dictum est. Unde oportet quod in qualibet re vitium dicatur ex hoc quod est disposita contra id quod convenit naturae. Unde et de hoc unaquaeque res vituperatur, *a vitio autem nomen vituperationis tractum creditur*, ut Augustinus dicit, in III de Lib. Arb. Sed considerandum est quod natura uniuscuiusque rei potissime est forma secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis inquantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis inquantum est homo. *Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est praeter rationem esse*, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Unde virtus humana, quae hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit, intantum est secundum naturam

wskazaniem rozumu (a „rationale" jest różnicą gatunkową człowieka), tym samym postępujemy źle. Wszelako przeciwne naturze *animalnej* człowieka (tej części jego natury, która zawiera się w „animale" definicji człowieka) jest to, co przeciwne godności jego płodności w zwyczajnym tego słowa znaczeniu. Cała doskonałość człowieka polega na całkowitym poddaniu Bogu. Za nią idzie podanie ciała – duchowi (opanowanie go). Odwrotnie: naruszenie tej naturalnej zależności czyni zależnym od „despotycznej władzy" tego, co „w świecie ludzkim" najlichsze i najnatarczywiej narzucane zarazem.

7. Teoria ewolucji

Jeżeli człowiek jest produktem ewolucji, produktem ewolucji winno być również wszystko, co przezeń wytworzone i napisane. Dotyczy to zatem po równi Darwina, jak i jego książki On the origin of species. Darwinizm może być materializmem, jednak *poza* nim musi pojawić się pytanie, w jaki sposób w roku 1859 ewolucja stała się świadoma samej siebie – „dzięki Darwinowi".

Mogłoby się wydawać, że dla „naukowego" wytłumaczenia historii świata odpowiedź na to pytanie jest niepotrzebna. Jeżeli jednak sama nauka jest problemem (gdyż pojawia się podobno na pewnym etapie ewolucji i może chyba ulec zniszczeniu), na pytanie takie musi znaleźć się odpowiedź. W istocie o odpowiedź pokuszono się już w roku 1794; położono wówczas zręby pod budowę tego, co nazwano „ogólną teorią nauki" (Wissenschaftslehre). Pytanie o samoświadomość zostało rozwinięte w Systemie Filozofii Transcedentalnej w roku 1800, a więc na 60 lat przed powstaniem ewolucjonizmu, która w ten paradygmat się wpisuje.

Schelling był po śmierci Hegla bardzo popularny, a jego myśl stworzyła „teoretyczne" ramy pod budowę „teorii ewolucji", a nawet zawiera pewne do niej nawiązania expressis verbis. Jeżeli „teoria ewolucji" byłaby w całości empiryczna, fakt ten byłby zupełnie niewytłumaczalny, zważywszy, że System jest w całości „nieempiryczny". Bez „Systemu" powstanie darwinizmu nie byłoby możliwe. Bez niego nadto popularność transcendentalizmu i naturalizmu zarazem po bankructwie diamatu na Zachodzie w dobie obecnej byłaby również niewytłumaczalna. Mamy bowiem dziś do czynienia z kompleksem freudyzmu, „naturalizmu" oraz globalizmu: inspirowanymi przez System Schellinga.

Schelling po pierwsze odpowiada na pytanie o genezę samoświadomości („prościej" niż Hegel), po wtóre zaś podaje jej zręby – w formie czystej dedukcji z zasad Systemu transcedentalnego idealizmu. Żywiono płonną nadzieję co do istnienia „teorii ewolucji" bez tych założeń „filozoficznych", dlatego że chciano zapomnieć o samym istnieniu idealizmu obiektywnego.

Założenia Schellinga są zarazem praktyczne i teoretyczne. „Absolutna wolność" (która jest tym, co ożywia działanie ewolucji) manifestuje się właśnie w tych dwu aspektach. Zasada jest jedna: absolutna identyfikacja jaźni myślącej z samą sobą. *Potem tylko* poszukuje ona uprzedmiotowienia w: 1) w pojęciach nauki; 2) w pojęciach moralnych na nich opartych.

---

hominis, inquantum convenit rationi, vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis.

W ten sposób – podobno – wyprowadzić można „wielorakie" z tego, co „jednorodne"; Teorię (Darwina) z Systemu (Schellinga). Wszelako wydawać się może, że z Systemu (z tego intuicjonizmu) wyprowadzić można wszystko, co pospolicie i lekceważąco nazywa się „teorią". Nie da się zaś wyprowadzić założeń Systemu z doświadczania w tradycyjnym tego słowa znaczeniu.

W naturze widzimy harmonię, nie widzimy zaś „walki o byt" w sensie współzawodnictwa o miejsce w świecie. Nie widzimy też dominacji „prób" nad „dostosowaniem" (typowej *niekiedy* dla ludzkich stosunków społecznych). Na przykład ptak buduje gniazdo zawsze w ten sam sposób najwyraźniej nie „wypróbowując" żadnych nowych sposobów jego budowy: instynkt działa zawsze jednostajnie, a gdy to działanie chybia celu (na skutek zniszczenia środowiska naturalnego *przez ludzi*), gatunek *w całości ginie*, a żadna „cząstka" jego wcale się nie „ulepsza". *Domniemywano* tylko, że obecny status quo jest wynikiem takiejż walki, ale domniemanie wiedzą nie jest. Świat jest zamkniętym ekosystemem, w obrębie którego każdy byt ma swoje osobne i „własne" (a nie: „wywalczone") miejsce.

Społeczeństwo ludzkie *powinno być* zbudowane na podobnych – naturalnych zasadach harmonii: tym tylko bogatszych, o ile natura ludzka jest *rozumna*. Tymczasem faktem odnotowywanym przez filozofów od zarania dziejów (Bias, Heraklit, Arystoteles, Augustyn) jest to, że olbrzymia *większość* ludzi postępuje *bezrozumnie*, tzn. niegodnie ze swą (rozumną) naturą. W społeczeństwach widzimy zawiść, rywalizację i eliminację jednostek uznanych za słabsze. Kapitalizm jest w tym punkcie bardziej „humanitarny" niż ideologie „postępu". W naturze słaba jednostka ginie i śmierci tej „pragnie", gdyż przedłużenie agonii jest okrucieństwem. W społeczeństwie kapitalistycznym giną „słabsi", choć racja uznania tych, a nie innych, za „słabszych" wydaje się krucha. Wszelkie racje inne niż *czysto rozumowe* same są racjami słabymi. Zginąć musi ten (jest to naturalne), kto postępuje niezgodnie ze swą rozumną naturą, a przede wszystkim z (nadprzyrodzonym) przeznaczeniem tejże natury, gdy mianowicie odcięty zostanie od Źródła (od Natury Niestworzonej). W komunizmie jednak eliminacji podlegają już „grupy społeczne", a „racje" działań są godne ludzi szalonych. W nowej jego mutacji grupy „pokrzywdzone" podlegają selektywnej „opiece", która sprowadza się do ich moralnej degradacji: izolowane bywają ideologicznie selekcjonowane grupy: przeznaczone do „eksterminacji" na drodze budzenia socjalnej zawiści. Zagłada ciągle wsi nad jej głowami, a od „szlachetności" tylko działań „elity postępu" zależy to, że ona nich nie spadnie.

Od początku już jednak uznano, że działanie czyste (reines Thun) jest jedyną miarą wartości działania. Brutalność stosunków opartych na bezrozumnym egoizmie staje się kilka wieków po minimalistycznych systemach Hobbesa i Smitha paradygmatem stanów bytowych w ogóle: przesłanką do sformułowania sytemu „ogólnego" tak dalece, że można mieć wątpliwości, czy jeszcze jest ona nauką.

Obok jednostek lub grup społecznych w ten sposób brutalnie się zwalczających (lub obłudnie „chronionych": bez nadziei odsunięcia groźby zagłady) mamy jednakże grupę tych, w których „byt doszedł do poziomu samoświadomości", a więc: Schellinga, Marksa, Darwina, Bergsona, Freuda. Z pewnego dystansu obserwują oni tę walkę, choć nie jest to zainteresowanie obojętne.

Jeżeli wszystko podlega nieustannej ewolucji, to również zderzenie *A*, np. publikacja On the Origin jest też cząstką takiejż bytowej fluktuacji. Nie ulega kwestii, że materialna postać tej książki musi – w myśl „zasad" – podlegać takiej samej ewolucji, jak wszystko, co ją otacza. Tymczasem fenomen „obudzenia się świadomości" jest czymś więcej niż tylko fenomenem materialnym i „fluktuacjom wartości" wcale podlegać nie może. Jeżeli bowiem On the Origin jest prawdą dziś i za lat – powiedzmy 100 – to ma jakąś uprzywilejowaną pozycję w stosunku do wszystkiego, co ewolucji podlegać musi. Tę pozycję obszernie opisuje Schelling. Na postawione zatem powyżej pytanie: czy można przyjąć „Teorię" bez „Systemu" odpowiedź musi być negatywna: System uzasadnia jej rację bytu.

Odpowiedź na pytanie, dlaczego sam „Teoria" ma być niezmienna, znajdujemy na kartach Systemu [ss. 397-8].

> Dopóty, dopóki jaźń jest ujęta w jej oryginalnej ewolucji syntezy absolutnej, istnieje tylko jeden ciąg aktów, tzn. ciąg oryginalnych i koniecznych aktów jaźni. …Filozofia jako taka jest zatem niczym innym, jak tylko wolnym naśladownictwem; wolną rekapitulacją oryginalnego ciągu aktów do którego ewoluuje jeden akt samoświadomości.

W tym, co od strony fenomenalnej jawi się jako mechaniczna konieczność pojawia się świadomość, a więc i wolność – stały punkt odniesienia, o którym można zasadnie powiedzieć, że jest świadom samego siebie, jako źródła, wtórnie zaś jako tego, co ze źródła wypływa i jest odeń odrębne. Nieco wcześniej Schelling pisze: „Cały ciąg moich wyobrażeń polega na niczym innym, jak tylko na ewolucji tej jednej syntezy". Samoświadomość jest obecna tylko w „filozofii" (tzn. w Wissenschaftslehre") nigdy zaś w nauce bez pomocy tejże „filozofii."

Jaźń jest ponadczasowa: Jaźń jako tak jest absolutnie wieczna, tzn. w ogóle poza czasem[130]. Wszelakie ograniczenie – jak również czas – ma swój początek w samoświadomości. „Akt oryginalny nie może mieć miejsca w czasie … ten wtórny musi go mieć w czasie".[131]

Stwierdzenie, że „jaźń" jest „wieczna" wobec oczywistego faktu, że każdy z nas z osobna rodzi się i umiera w czasie (w czasie też myśli) może wydawać się nonsensem, a przynajmniej czymś niezgodnym ze zdrowym rozsądkiem. Na zdrowym rozsądku opierają się jeszcze Medytacje Descartes'a. „Ja" to po prostu sam Descartes (ta właśnie realna osoba). Jaźń myśląca jest jeszcze substancją: nie jest procesem, ani epifenomenem materii, bo wszak Descartes chce udowodnić hipostatyczne istnienie duszy. Otóż, gdyby jaźń tego oto człowieka była substancją, to na pewno nie podlegałby ewolucji.

U zarania myśli nowożytnej mamy myśl, że człowiek jest wyróżniony „wolnością" wobec Boga. W Systemie absolutnego transcendentalizmu mamy jednak myśl nową: oto człowiek jest wolnością *wobec siebie*, tzn. jest tym, czym być chce (a w Medytacjach mam tylko niejasną sugestię takiej możliwości). U Descartes'a mamy dopiero zawiązek myśli, która potem sama już podlega „ewolucji".

Ego tego oto człowieka jest substancją (jest „czymś" i „kimś" w zwykłym tego słowa znaczeniu). Otóż problem pojawia się w momencie, gdy kto inny (nie Descartes, lub Kant)

[130] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, System des transzendentalen Idealismus, ss. 396-397.

[131] Ibidem.

zechce wypowiedzieć „myślę” (cogito; Ich denke). Takie zdanie ma (w tym paradygmacie filozofii) sens tylko wówczas, gdy jest *aktualnie wypowiadane w pierwszej osobie liczby pojedynczej*. Tymczasem bywa ono wszak powtarzane w zupełnie innych (od oryginalnych) okolicznościach; przez innych również ludzi. Ego staje się tym samym zdepersonalizowane. (Tak samo Dasein Heideggera nie jest „kimś” lub „czymś”). Pojawia się immanentna dla tego systemu „nieskończona możliwość modyfikacji”.

Jaźń owa zajmuje miejsce Boga, choć czyni o tyle osobliwie, że „wolność” stapia się w niej z tym, co „konieczne” i niewarunkowane zarazem. Czytamy dalej w Systemie [394-396] o a-substancjalności jaźni. „Samoświadomość jest absolutnym aktem, przez który – dla Ego – wszystko jest ustanawiane. Czynność ta […] musi być absolutnie wolna. Wszelako absolutna wolność jest tożsama za absolutną koniecznością”. Schelling twierdzi, że tak być musi na pewno jest wypadku Boga, wobec czego tak zapewne będzie w wypadku „Jaźni”, która ewidentnie ma cechy, które Schelling (z wiadomych sobie tylko przyczyn) przypisuje Bogu: „w Bogu jest nie do pomyślenia jakiekolwiek prawo i jakakolwiek czynność, która nie wypływałaby z wewnętrznej konieczności jego natury”.[132] Ten „filozoficzny absolut” ma w istocie ma cechy neoplatońskiej Jedni, choć naiwną kosmologię starożytności zastępuje tu wyrafinowane pojęcie kosmologicznej ewolucji.

> 1. *Das Selbstbewußtsein ist der absolute Akt, durch welchen für das Ich alles gesetzt ist.*
> […] Diejenige Handlung, […] muß *absolut* frei sein. […] *Ein solcher Akt ist der ursprüngliche des Selbstbewußtseins, absolut frei, weil er durch nichts außer dem Ich bestimmt ist, absolut notwendig, weil er aus der innern Notwendigkeit der Natur des Ichs hervorgeht.*[133]

Descartes adresował swe Medytacje do profesorów Sorbony, wobec czego zadbał o granicę między Nieskończoną Jaźnią Boga, a swą własną Kartezjuszową: skończoną właśnie. *Po* Descartesie przymioty Jaźni absolutnej będą niejako fenomenami przejawiającymi się w świecie materialnym pod postacią na przykład tej lub owej postaci znanej z historii (filozofii), przy czym „jaźni” owej wcale Bogiem nazwać nie trzeba. Mamy tu przede wszystkim konieczny proces. Leszek Kołakowski wskazuje na twórcę tego necesytaryzmu – Awicennę. Dla tych, którzy w (tak cywilizowanej) Europie szli śladami Awicenny, oczywistą trudnością była wolność aktu stwórczego.

Tomasz z Akwinu stawia w Summie pytanie, czy Bóg działa z konieczności, a jakkolwiek nietrudno domyśleć się, że odpowiedź będzie negatywna, dużo bardziej niż odpowiedź interesuje nas *jej uzasadnienie*: wszak necesytaryzm wydaje się mieć tę

---

[132] Schelling, System, ss. 394-396.

[133] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, System des transzendentalen Idealismus, Dritter Hauptabschnitt. System der theoretischen Philosophie nach Grundsätzen des transzendentalen Idealismus. II. Deduktion der Mittelglieder der absoluten Synthesis.

Access 2026-10-29
http://www.zeno.org/Philosophie/M/Schelling,+Friedrich+Wilhelm+Joseph/System+des+transzendenten+Idealismus

„przewagę", że uzasadnia przedmiotową ważność koniecznych twierdzeń nauki (w sposób dość prostacki, ale mimo wszystko „skuteczny").

Niektórzy współcześni znawcy Tomasza wzdragają się przed przyjęciem twierdzenia, że Bóg jest Bytem Koniecznym, gdyż to wydaje się pociągać za sobą (awiceniańskie) przekonanie, że działa on z konieczności. Ba, daje to posłanki po temu, by „konieczności" odmówić potem (wzorem marksistów) miana Boga.

Działania wolne są (w pojęciu scholastyków) przygodne, chodzi więc ogólnie o relację tego, co konieczne do tego, co „przygodne". Jan Duns Szkot imputował Tomaszowi twierdzenie, że przygodność skutków działania Boga wypływa stąd, że absolutna moc Przyczyny Pierwszej natrafia na przeszkodę: przyczynę drugą. W Summie takiej myśli nie ma, choć istnieje uwaga co do „przygodności", którą tak zapewne zinterpretował autor jakiegoś ekscerptu. Bóg zna przygodność przyczyn wtórnych i *chce ich przygodności*, tzn. nią *rządzi*, a nie z nią (jak i z „wolnością" ludzką) *liczy się* tylko. Mogłoby się (temu, kto czyta Summę nieuważnie) wydawać, że ma tu miejsce „dyspersja" kosmicznej konieczności na obiektach, które same są „pustym tłem kosmosu" – od Boga w sumie niezależnym. Czy obszar tej „nieokreśloności" jest zarazem obszarem „wolności"?

Dwa zderzenia mogą być w stosunku do siebie przygodne. Einstein mówi w fizyce o odrębnych stożkach przyszłości. Tomasz zaś podaje taki oto przykład. Dwu ludzi posłanych w jedno miejsce może wcale o sobie nic nie wiedzieć, mimo że obaj są wysłani przez ich rozumnego Władcę. Zdarzenia wzięte same w sobie mogą być przygodne. Natomiast *zupełna korelacja różnych zdarzeń przygodnych nigdy przygodna być nie może*. Dlatego to dowód ich „korelacji" – dowód na istnienie Boga – jest dowodem *konieczności faktu* Jego istnienia – wobec świata, który wcale z konieczności nie istnieje. Nawet jeżeli dwaj słudzy są wolni, to i tak „są posłani", a *korelacja skutków* ich działań wcale nie podlega ich woli. Bóg nie ingeruje w sprawczość przyczyn nadrzędnych, natomiast całkowicie kontroluje *skutki* tych działań. To zaś oznacza, że jest bytem rozumnym „zanim" jest Bytem Koniecznym.

Stwierdzenie konieczności Jego bycia jest pochodną stwierdzenia warunkowej konieczności istnienia kosmosu: jego ładu. Stworzyć niczego, co byłoby szpetne, pozbawione planu i ładu (tego, co podlegałoby „ewolucji" również) Bóg nie może – nie licuje to z Jego rozumnością. Nie jest On tylko „widzem" spektaklu, bo jest jego Stwórcą. Wola Boga jest absolutną przyczyną istnienia świata. Harmonia świata (którą można by chyba pomyśleć niezależnie od istnienia samego świata) jest wszak różna od samego *faktu zaistnienia* tej harmonii. Rozum *obok* świata nie jest Opatrznością, a więc nie jest tym, co zwyczajnie ludzie określają mianem Bóstwa.

Reasumując: Bóg jest bytem koniecznym, o ile jest bytem rozumnym i wolnym zarazem. Trudnością *bywało* pogodzenie dwu arabskich idei: neoplatońskiego emanacjonizmu oraz absolutnej wolności Boga Aszarytów. Trudność ta jest osią, wokół której rozwija się filozofia europejska: Szkota, Ockhama, Descartes'a, Schellinga, Darwina.

W Schellinga z jednej strony mamy „twórczą Jaźń", a z drugiej: mechaniczną konieczność zjawisk od niej (odlegle") pochodnych. „Dogmatyzm" Schelling nazywa mechanicyzmem. W sekwencji jednak zdarzeń – wydawałaby się – koniecznych „pojawia

się" Samoświadomość, która jest aktem, a nie „naturą".[134] Na kartach Systemu można odczytać „przebłyski wieczności".[135]

Jaźń jest zupełnie w sobie zamkniętym światem, do którego nic wtargnąć nie może z zewnątrz, ani nic nie może zeń wyjść (to zdanie prawie dosłownie powtarza Husserl). „Pochodnym" jest to, co z niej „wypływa". Emanacja i ewolucja z natury swej musi być linią ciągnącą się w nieskończoność. Dla istnienia powstawania nieskończonego konieczne jest zniesienie wszelkich granic.[136] „Granica jest zniesiona dla każdego poszczególnego punktu, choć nie jest zniesiona absolutnie; ona jest tylko rzucona w nieskończoność".[137] W tym paradygmacie filozofii dominuje idea ekstensji.

Jeżeli „wszystko zanika", jakim z sposobem nie zanika kształt zapisanej tu oto książki? Niewątpliwie pozostaje fundamentalna intuicja jaźni jako jaźni. Ewolucja jest w ten sposób „świadoma siebie", jakkolwiek poszczególni jej adepci w różnym stopniu partycypują w źródłowej intuicji „całości." Absolutny akt jest absolutną wolnością; *jest więcej niż nauką*. *Jest ideologią.*

Wszystko to *mogłoby być* prawdą (a „teoria ewolucji" mogłaby być prawdziwa) tylko wówczas, gdyby (co przyjmują bezdyskusyjnie Schelling, Descartes i Awicenna) źródłową postacią wiedzy była wiedza o samym sobie. Tak jednak nie jest. „Intelekt może pojmować swe własne nieistnienie i swe własne niemyślenie (jakkolwiek – istotnie – nigdy nie pojmuje nie istniejąc i nie pojmując właśnie), ponieważ nie jest bynajmniej konieczne, by to, co intelekt pojmując *ma*, tym samym – *rozumiał*: nie zawsze bowiem dokonuje nad swym aktem refleksji".[138]

Zanim jesteśmy świadomi samych siebie, jesteśmy świadomi współistnienia rzeczy w otaczającym nas świecie, a nawet współistnienia naszego z innymi również (taki jest źródłowy sens Sokratejskiej syneidesis – świadomości moralnej). Rzeczy, które-nami-nie-są, poznajemy jako przygodne, choćby z tej racji, że możemy je poznawać lub nie (je ignorować). Wszelako cała nauka europejska opiera się na fakcie, że *korelacje obiektów* są konieczne, a nie przygodne. Dopiero ostateczny wniosek nauki naczelnej (metafizyki) uprawnia nas do stwierdzenia, że koniecznościowo ze sobą powiązana całość zwaną kosmosem ma przyczynę *poza* sobą; że jest ona przygodny: że ma Przyczynę, która wcale z konieczności nie działa. Stwórca nie jest immanentnym światu mechanizmem ewolucji.

Bóg nie jest stroną „równania transcendentalizmu" (A≡A).[139] On jest *przyczyną absolutnej ważności każdego równania i każdej proporcji bytowej*: w tym świecie, w którym „po jednej stronie równania" mamy dany fakt, a „po drugiej jego stronie" mamy jego

[134] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, System des transzendentalen Idealismus, 382-383.

[135] Ibidem, 394-396.

[136] Zweiter Hauptabschnitt.
Allgemeine Deduktion des transzendentalen Idealismus
A. Das Ich ist als Ich unbegrenzt, nur indem es begrenzt wird. bb).

[137] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, System des transzendentalen Idealismus, 383-385.

[138] De veritate, q. 1 a. 5 ad 5 … Intellectus enim potest intelligere se non esse et se non intelligere, quamvis numquam intelligat sine hoc quod sit vel intelligat; non enim oportet quod quidquid intellectus intelligendo habet, intelligendo intelligat, quia non semper reflectitur super se ipsum …

[139] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, System des transzendentalen Idealismus, s. 377.

adekwatną ocenę: już to w nauce, już to w stałym schemacie działania natury, który ta nauka bada.

Doskonała równość istnieje w postaci znanej nam z matematyki, ale nadto możemy mówić o zgodności stanu faktycznego z osądem o nim – w nauce w ogóle. Jednakże – jak powiedziano – stosunki ludzkie najczęściej na rozumnym obrachunku się nie opierają. Może istnieć „popyt" na dobra o charakterze nader osobliwym, a i bywa on nadto sztucznie budzony. Ludzie zaś skłonni są czasem przyjmować idee, które wcale rozumne nie są. Odwrotnie; rzetelne usiłowania (próby) „poprawy": wniesienia wkładu do dobra wspólnego napotykają często na mur wrogości.

Rozdział II. OŚWIECENIE

1.Iluminacja ogólna. *al-fayḍ al-ilāhī*. Enlightenment. Aufklärung

U źródeł relatywizmu in concreto tkwić może jakieś nastawienie emocjonalne lub wolitywne. Relatywistą bywa ten, kto własne zdanie lub własną wygodę czyni kryterium oceny słuszności. *Teoretyczne* uzasadnienie tej postawy przychodzi potem. Dopóty, dopóki „praktyczny relatywista" w tym, co uważa za uzasadnienie racjonale, nie znajdzie usprawiedliwienia własnej postawy, ta będzie stosunkowo labilna. Znalezienie zaś jej daje przynajmniej *pozór* pokoju; pewności rozumu. *Fundamentów* relatywizmu szukamy nie w tym, co indywidulne, ale w a-indywidulanym *fundamentalizmie względności*. *Ostatecznego* źródła relatywizmu szukamy raczej w sile (niepoddanego refleksji) oddziaływania sofizmatu wiedzy. Poglądy, znajdowane w książkach zwanych filozoficznymi (pretendujących do miana takowych), bywają przyjmowane jako „własne", gdyż odczuwane są jako „osobiste". Poglądy te następnie bywają sprawdzane we własnym życiu, ale koszt tych „eksperymentów" bywa niesłychanie wysoki.

Zdanie homo mensura (człowiek jest miarą), poniekąd emblematyczne dla samego relatywizmu, pochodzi od Protagorasa. Nietzsche powtarza to zdanie, ale czyni to w środowisku filozoficznym, którego historia ukształtowała się inaczej. „Teoretyczne" uzasadnienie relatywizmu wieku XIX okazało się „głębsze".

Możemy mieć wątpliwości, czy Protagoras zdołałby się wypowiedzieć to zdanie, gdyby pojawienie się sofistyki V wieku przed Chrystusem nie było poprzedzone dynamicznym rozwojem filozofii teoretycznej, która wcale „politycznych ambicji" (zawłaszczania umysłów) sofistyki nie zdradzała. W X księdze Metafizyki Arystoteles porusza skutki nieodróżnienia jedności bytowej (integralności bytu jednostkowego) od jedności matematycznej, za którym idzie zmiana znaczenia pojęcia pryncypium poznania: taka „teoria". Pryncypium poznania matematycznego jest *jakimś* pryncypium, choć pogląd, że jest pryncypium *uniwersalnym,* jest problematyczny. Zapewne Protagoras nad domniemaną

uniwersalnością metody matematycznej wcale się nie zastanawiał. Faktem jest jednak, że wykorzystał on wyniki przemyśleń tych, którzy jedno matematyczne uczynili centrum własnej filozofii. Chodzi tu przede wszystkim Pitagorejczyków. Rozum praktyczny – według Tomasza – jest „przedłużeniem" intelektu teoretycznego (intellectus theoreticus extensione est practicus[140]). *Braki* zaś w rozumowaniu teoretycznym, muszą przynieść skutki w tym, co się zwyczajnie określa mianem praktyki. Obecnie nie stajemy wobec relatywizmu naiwnych greckich sofistów, ale wobec idei transcedentalnego pochodzenia prawd uniwersalnych (prawd matematyki). Ich źródło jest (rzekomo) *bezosobowym światłem*.

Matematyka bywa *poczytywana* za naukę aprioryczną, albowiem obiektów jej w naturze dokładnie nie widzimy. Odwrotnie: to, co określa ruch lokalny tychże obiektów naturalnych, spodziewamy się określić ściśle przy pomocy pojęć matematycznych. Jedno matematyczne *w tym sensie* jest zasadą i pryncypium. Wedle niego „wymierzamy" obiekty jak wedle „słusznej" miary. Pomiędzy obiektami tymi znajduje się też ludzkie ciało. Otóż wartość ruchu witalnego tegoż ("free movement of labor") byłaby wymierzana podobnie. Matematyka za naukę aprioryczną bywa poczytywana *pochopnie*, gdyż wartość *wiedzy w ogóle* wymierzamy wedle jedności bytowej (pryncypium bycia, a nie liczby). Jeżeli cokolwiek jest wymierzone „ściśle", nie znaczy to bynajmniej, by tym samym było ono wymierzone sprawiedliwie (adekwatnie).

„Jedno i wiele *w liczbach* są przeciwstawne sobie jak miara i mierzone" (Arist., Metaph. X, c.6, 1056b 32-33; Żeleźnik). *Przed* Arystotelesem sądzono, że wielość tego, co pojmowane zmysłowo, jest doprowadzona do jedność „czystego myślenia" dzięki matematyce właśnie. Arystoteles zaś twierdzi, że pryncypium naszego poznania obiektów innych, niż te „wymierne" matematycznie, *jest inne*. Oba pryncypia to skutek abstrakcji na danych zmysłowych, choć trzeba odróżniać abstractio formalis (właściwą matematyce) od abstractio totius, która daje poznanie konceptualne. Jest ono „względne" („relatywne") tylko w tym sensie, że rzeczy (ich istoty) są miarą wiedzy ludzkiej w ogóle.

„Protagoras mówi, że człowiek jest miarą wszystkiego, [a] chodzi mu o człowieka, który coś zna lub postrzega" (Πρωταγόρας δ' ἄνθρωπόν φησι πάντων εἶναι μέτρον, ὥσπερ ἂν εἰ τὸν ἐπιστήμονα εἰπὼν ἢ τὸν αἰσθανόμενον; Metaph., X c. 1, 1053a 35-1053b1). Wbrew temu, czego można by oczekiwać, Arystoteles nie traktuje całkiem serio – *tu, w Metafizyce* – relatywizmu myślicieli, którzy poszli śladem Protagorasa „Ten pogląd […] nie wnosi nic specjalnego, a tylko wydaje się być oryginalny" (οὐθὲν δὴ λέγοντες περιττὸν φαίνονταί τι λέγειν; 1053b 3; Żeleźnik), bo wskazuje jedynie na *ograniczoną ważność* zasady homo mensura. Homo mathematicus, człowiek „jednowymiarowy": z racji znajomości matematyki, istotnie „wymierza" rzeczy materialne, które wszak nigdy *dokładnie*: kołami, prostymi, trójkątami nie są, gdyż tylko do tej „miary" się zbliżają:

> ὅτι μὲν οὖν τὸ ἑνὶ εἶναι μάλιστά ἐστι κατὰ τὸ ὄνομα ἀφορίζοντι μέτρον τι, καὶ κυριώτατα τοῦ ποσοῦ, εἶτα τοῦ ποιοῦ, φανερόν· ἔσται δὲ τοιοῦτον τὸ μὲν ἂν ᾖ ἀδιαίρετον κατὰ τὸ ποσόν, τὸ δὲ ἂν κατὰ τὸ ποιόν· διόπερ ἀδιαίρετον τὸ ἓν ἢ ἁπλῶς ἢ ᾗ ἕν. (Metaph., X c. 1, 1053b4-8).

[140] Summa Theologiae II-II, q. 4 a. 2 ad 3. […] intellectus speculativus extensione fit practicus, ut dicitur in III de anima.

> Być jednością to być miarą wedle tego specjalnie, kto trzyma się [zwykłego; niefilozoficznego] sposobu nazywania. [Taka jedność] będzie jednością tego, co wymierne, a [tylko] następnie tego, co „jakieś": o tle mianowicie, o ile coś jest niepodzielne (1) wedle ilości albo (2) wedle jakości. Dlatego to jedno jest niepodzielne już to z racji bycia czymś *prostym*, już to *jako* jedno.

Platon sprzeciwia się relatywizmowi sofistów. W „Prawach" czytamy: „miarą wszystkiego jest Bóg o wiele bardziej niż człowiek", co jest poniekąd manifestem walki z sofistyką, a teoria idej zbudowana jest gwoli podważenia jej subiektywizmu.

Sprzeciw może być – istotnie – gwałtowny, ale samo „przeciwne" (contrarium; ἐνάντιον) jest definiowalnym pojęciem filozoficznym, odmawianym w tejże X księdze Metafizyki, a mieścić się będzie w szerszej kategorii „przeciwstawne" (ἀντικείμενον). Wiedza „przeciwstawia się" (ἀντίκειται) (tzn. „stoi wobec") rzeczy materialnej, natomiast „sprzeciwia się" poglądom oponenta tylko akcydentalnie. „Przeciwnym" (contrarium; ἐνάντιον) może być tylko to, co dzieli z tym, czemu się przeciwstawia, wspólny mianownik (genus, γένος). Przyjęcie postawy „zdecydowanego przeciwnika" bywa okupione przyjęciem zarazem presupozycji dzielonej z adwersarzem. W tym wypadku chodzi o pomieszanie jedności bytowej i matematycznej (o ten pogląd tacite i bezkrytycznie przyjęty). Nie bez racji wszak mówi się o „matematycznych zasadach systemu Platona", czyli – mimo wszystko – o „kontynuacji". Platon *chciał* się sofistyce przeciwstawić, ale sposób, w jaki to uczynił, stwarzał nowe trudności. Jeśli Bóg jest miarą jednorodną (jak linia lub termometr), nie jest Bytem Transcendentnym; nie jest Stwórcą (termometr mierząc sam się ogrzewa; ulega wpływowi tego, co mierzone, a linia musi być przyłożona do tego, co mierzone). Negowanie transcendencji Boga jest *nową drogą do* relatywizmu.

Arabowie, jak pisze Gilson, nigdy nie widzieli potrzeby odróżnienia arystotelizmu od platonizmu. W historii filozofii mówi się o „arystotelizmie arabskim". Awicenna jednak „odczytał" filozofię Arystotelesa specyficznie. Transcendencja Boga jest „zagwarantowana" przez „odsunięcie" Go (w duchu neoplatonizmu) „w głębiny kosmosu". Bliższym źródłem prawdy, dobra i słuszności i będzie *transcendentalne źródło oświecenia filozoficznego*.

Pryncypium metafizyki (i wiedzy w ogóle poniekąd też) jest admiratio: „oględność" w „zapatrywaniach" podłączona *wyłącznie* z pragnieniem zdobycia wiedzy.[141] Epoché Arystotelesa to wyrzeczenie się wszelkiego „chcę", poza pragnieniem poznania przyczyn; *podporządkowania poznania* ich harmonii. Wiedza jest relatywem, tzn. jest w specyficznej opozycji do przedmiotowych koniecznych stanów faktycznych. Relacja wszelako przeciwieństwem (contrarium) nie jest, choć (istotnie) mieści się – razem z relacją – w *rodzaju* oppositum (ἀντικείμενον). Uznanie wiedzy za relatyw (τὸ προς τι) *definitywnie*

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

Summa Theologiae I-II, q. 3 a. 8 c. Et illud desiderium est admirationis, et causat inquisitionem, ut dicitur in principio Metaphys. Puta si aliquis cognoscens eclipsim solis, considerat quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquirit. Nec ista inquisitio quiescit quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causae.

chroni nas od relatywizmu: jeżeli wiedza jest odniesiona („względna") *tylko* do warunkowo koniecznych stanów faktycznych, nie może być „względna" wobec czegokolwiek innego.

Pogląd wypowiedziany teraz *bywa* przeciwny (contrarium) temu wypowiedzianemu – powiedzmy – przed godziną lub miesiącem. Arystotelesa jednak interesuje (zasadniczo) to, co „stoi wobec" stanów natury, a nie „wobec poglądów głoszonych poprzednio". Otóż problem Awicenny (i tych, którzy poszli za nim), polega na tym, że stany natury uznano za niepoznawalne *w sobie*, a tylko dzięki zasadom czystego myślenia. W świecie „pod-księżycowym (wedle Awicenny) przeciwieństwa muszą iść jedne za innymi (i przygotowywać iluminację). W świecie „ponad-księżycowym" (skąd pochodzi iluminacja ogólna) przeciwieństwa nie istnieją. Pewna dyspozycja umysłu ludzkiego („odwaga"; audacia) tych, którzy chcą przeciwstawić się „ciemnocie" (sapere ausi) jest potrzebna do tego, by przyjąć to oświecenie. „Odwaga" ta to – jak się wydaje – tylko ruchliwość umysłu: dialektyka przeciwieństw.

Przeciwieństwa bytujące w naturze, w intelekcie *ludzkim* przeciwstawne wcale nie są.[142] Czynność abstrakcji daje rację poznawalności przeciwieństw: jej skutek to pryncypium wiedzy.[143] Hegel mówi o Aufhebung: „zniesieniu" przeciwstawności, co byłoby trafne, gdyby odrzucić ideę czasowości poznania, nie da się bowiem udowodnić „historyczności wiedzy". U końca czasów (według Hegla) dokona się ostateczne „pojednanie" i względność opinii zniknie. „Koniec czasów" heglizmu jednak nie nadszedł i chyba nigdy nie nadejdzie. W istocie „końcem" tym jest a-czasowa czynność abstrakcji. Każdy z nas – żyjący *w dowolnym* czasie – może dokonać tej czynności wznosząc się ten sposób *definitywnie* ponad zmienność

[142] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 82 n. 3. Item. Quod est in sua natura perfectum absque contrarietate, est universalioris virtutis quam illud quod in sua natura non perficitur nisi cum contrarietate: contrarietas enim est ex differentiis determinantibus et contrahentibus genus; unde in acceptione intellectus, quia est universalis, species contrariorum non sunt contrariae, cum sint simul. Corpora autem caelestia sunt in suis naturis absque omni contrarietate perfecta: non enim sunt levia neque gravia, neque calida neque frigida.

[143] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 50 n. 7. Formae contrariorum, secundum esse quod habent in materia, sunt contrariae: unde et se invicem expellunt. Secundum autem quod sunt in intellectu, non sunt contrariae: sed unum contrariorum est ratio intelligibilis alterius, quia unum per aliud cognoscitur. Non igitur habent esse materiale in intellectu.

Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 1 n. 3. Et si dicatur quod est una, videtur hoc esse in contrarium, quia plura, de quibus consideratur in una scientia, sunt contraria, eo quod unum contrariorum est ratio ad cognoscendum alterum, propter hoc videntur sub una arte cadere. Sed principia rerum, cum sint plura, non sunt contraria, alioquin non possent convenire in uno principiato.

Compendium theologiae, lib. 1 cap. 84 c. Corruptio absque contrarietate esse non potest, nihil enim corrumpitur nisi a suo contrario: unde corpora caelestia, in quibus non est contrarietas, sunt incorruptibilia. Sed contrarietas longe est a natura intellectus, in tantum quod ea quae secundum se sunt contraria, in intellectu contraria non sunt: est enim contrariorum ratio intelligibilis una, quia per unum intelligitur aliud. Impossibile est igitur quod intellectus sit corruptibilis.

Contra Gentiles, lib. 3 cap. 82 n. 3. Item. Quod est in sua natura perfectum absque contrarietate, est universalioris virtutis quam illud quod in sua natura non perficitur nisi cum contrarietate: contrarietas enim est ex differentiis determinantibus et contrahentibus genus; unde in acceptione intellectus, quia est universalis, species contrariorum non sunt contrariae, cum sint simul. Corpora autem caelestia sunt in suis naturis absque omni contrarietate perfecta: non enim sunt levia neque gravia, neque calida neque frigida.

świata fenomenów. Po Heglu zaś (po bankructwie tej wersji idealizmu obiektywnego) został tylko proces nieustannego wznoszenia się ku transcedentalnemu źródłu światła.

Intelekt ludzki jest w stanie ze zmiennego świata materialnego tę wiedzą zaczerpnąć, gdyż posługuje się (za pośrednictwem władz zmysłowych) najdoskonalszym możliwym narzędziem: ludzkim ciałem.[144] Tomasz pisze, że umysł ludzki jest ponad wszystkimi ciałami, dlatego, że może wszystkie ciała poznać. Ciało ludzkie będzie zawsze pośledniejsze od jakichś ciał zwierzęcych w jakimś aspekcie: partykularnym, a wobec tego i drugorzędnym. Ciała nasze stanowią jednak najdoskonalszą możliwą w naturze harmonię (optimam complexionem): najbardziej od przeciwieństw oddaloną,[145] a *tym samym*, dominującym w naturze przeciwieństwom *obcą*. Intelekt zaś funkcjonuje tym sprawniej, im bliżej „harmonii przeciwieństw" jest organ materialny władz, którymi intelekt się posługuje: mózg. Jednym tylko zmysłem człowiek zdecydowanie przewyższa wszystkie zwierzęta: zmysłem dotyku. Niedoskonałość wszystkich innych jest zrekompensowana przez możliwość dokonania osądu nad przedmiotem każdego z nich. To zaś jest możliwe dzięki wspomnianej optima complexio.[146]

---

[144] Q. d. de anima, a. 8 c. Cum igitur corpus cui anima rationalis unitur debeat esse optime dispositum ad naturam sensitivam, necessarium est ut habeat convenientissimum organum sensus tactus. Propter quod dicitur in II de anima quod hunc sensum habemus certiorem inter omnia animalia; et quod propter bonitatem huius sensus etiam unus homo alio est habilior ad intellectuales operationes. Molles enim carne (qui sunt boni tactus) aptos mente videmus. Cum autem organum cuiuslibet sensus non debeat habere in actu contraria, quorum sensus est perceptivus, sed esse in potentia ad illa, ut possit ea recipere, quia recipiens debet esse denudatum a recepto; aliter necesse est hoc esse in organo tactus, et in organis aliorum sensuum. Organum enim visus, scilicet pupilla, caret omnino albo et nigro, et universaliter omni genere coloris; et similiter est in auditu et in olfactu. Hoc autem in tactu accidere non potest. Nam tactus est cognoscitivus eorum ex quibus necesse est componi corpus animalis, scilicet caloris et frigoris, humidi et sicci; unde impossibile est quod organum tactus omnino sit denudatum a genere sui sensibilis, sed oportet quod sit reductum ad medium, sic enim est in potentia ad contraria. Corpus ergo cui anima rationalis unitur, cum debeat esse convenientissimum ad sensum tactus, oportet quod sit maxime reductum ad medium per aequalitatem complexionis. In quo apparet quod tota operatio inferioris naturae terminatur ad homines sicut ad perfectissimum. Videmus enim operationem naturae procedere gradatim a simplicibus elementis commiscendo ea, quousque perveniatur ad perfectissimum commixtionis modum, qui est in corpore humano. Hanc igitur oportet esse dispositionem corporis cui anima rationalis unitur, ut scilicet sit temperatissimae complexionis.

[145] Q. d. de anima, a. 8 arg. 11. Ergo corpus humanum minimum debet habere de contrarietate. Corpora autem nostra non habent minimum de contrarietate; alia enim corpora, ut lapidum et arborum, sunt durabiliora, cum tamen contrarietas sit principium dissolutionis. Non ergo anima rationalis debuit talibus corporibus uniri qualia nos habemus.

[146] Q. d. de anima, a. 8 c. Cum igitur corpus cui anima rationalis unitur debeat esse optime dispositum ad naturam sensitivam, necessarium est ut habeat convenientissimum organum sensus tactus. Propter quod dicitur in II de anima quod hunc sensum habemus certiorem inter omnia animalia; et quod propter bonitatem huius sensus etiam unus homo alio est habilior ad intellectuales operationes. Molles enim carne (qui sunt boni tactus) aptos mente videmus. Cum autem organum cuiuslibet sensus non debeat habere in actu contraria, quorum sensus est perceptivus, sed esse in potentia ad illa, ut possit ea recipere, quia recipiens debet esse denudatum a recepto; aliter necesse est hoc esse in organo tactus, et in organis aliorum sensuum. Organum enim visus, scilicet pupilla, caret omnino albo et nigro, et universaliter omni genere coloris; et similiter est in auditu et in olfactu. Hoc autem in tactu accidere non potest. Nam tactus est cognoscitivus eorum ex quibus necesse est componi corpus animalis, scilicet caloris et frigoris, humidi et sicci; unde impossibile est quod organum tactus omnino sit denudatum a genere sui sensibilis, sed oportet quod sit reductum ad medium, sic enim est in potentia ad contraria. Corpus ergo

Tomasz stwierdza, że *w starożytności* utożsamiono jedno matematyczne z substancją bytu. W czasach wszelako, które nowożytność poprzedziły bliżej, jedności przypisano pozycję „kategorii apriorycznej", albo – wyrażając się jeszcze językiem klasycznej filozofii Arystotelesa – przypadłości.[147]

Dokonał tego Awicenna. Bywa on uznawany za prekursora nowożytnego paradygmat nauki. Każdy jednak paradygmat nauki (włączając w to ten Galileuszowy) funkcjonować może jedynie w ramach (implicite przynajmniej) przyjętych zasad Analityk Wtórych. Tych zaś Awicenna nie przyjmuje. Nauki szczegółowe są hierarchicznie uporządkowane (można mówić o takiej ich hierarchii wartości), choć na szczycie wcale nie mamy jednorodnego źródła światła, ale naukę naczelną (metafizykę). Mieszanie metod i przedmiotów (interdyscyplinarność) może wydawać się efektowne lub inspirujące, jest jednak nauce obce. Mathesis universalis Descartes'a jest fikcją, będzie jednak więcej niż fikcją, gdy źródło uznamy za *filozoficznie* „nadprzyrodzone" tzn. przeciwstawne stanowi „surowej natury" oraz porządkowi naturalnemu: za *sztuczne źródło światła*.

U Schellinga matematyczne równanie 1≡1 jest podbudowane filozoficznie. Równość ta – jego zdaniem – weryfikuje się dopiero po przyjęciu uprzywilejowanej pozycji Jaźni transcedentalnej. Jest to próba odpowiedzi na pytanie, skąd biorą się prawdy matematyczne i gdzie się one oryginalnie znajdują. Stopienie się zaś w „Jaźni" Schellinga totalnej „przedmiotowości" i „podmiotowości" prowadzi potem do relatywizmu nowożytności (Nietzschego): tam też poszukujemy tego „bliższego" nam uzasadnienia „teoretycznego", gdyż bez owej „idei" przejście od matematyki do etyki byłoby nieczytelne.

Wskutek ekstrapolacji ważności paradygmatu nowożytnego dokonano przejścia od metody eksperymentalnej sensu stricto do idei „eksperymentów społecznych", których teatrem jest obecnie Europa. W fizyce ceni się oryginalność myślenia czasami bardziej niż wagę gotowych (i rzetelnych) rozwiązań. Wszak wielu doniosłych odkryć dokonano jakby mimochodem: poszukując tego, co „niemożliwe". „Śmiała" droga myślenia prowadzi do *jakiegoś* wyniku, choć może wcale nie do tego oczekiwanego. Może to być więcej lub mniej, ale na pewno będzie coś, co *ma określoną wartość*, choć określenie *naprzód* natury owego „czegoś" wydać się może niewykonalne. „Eksperymentator" – *w granicach* nauki zwanej ścisłą – ma prawo być (do pewnego stopnia) „relatywistą". W momencie jednak „wyjścia ze swego laboratorium" („na ulicę"), *natychmiast prawo to traci*.

---

cui anima rationalis unitur, cum debeat esse convenientissimum ad sensum tactus, oportet quod sit maxime reductum ad medium per aequalitatem complexionis. In quo apparet quod tota operatio inferioris naturae terminatur ad homines sicut ad perfectissimum. Videmus enim operationem naturae procedere gradatim a simplicibus elementis commiscendo ea, quousque perveniatur ad perfectissimum commixtionis modum, qui est in corpore humano. Hanc igitur oportet esse dispositionem corporis cui anima rationalis unitur, ut scilicet sit temperatissimae complexionis.

[147] Summa Theologiae I, q. 11 a. 1 ad 1. Et quia numerus componitur ex unitatibus, [Platonici] crediderunt quod numeri essent substantiae omnium rerum. E contrario autem Avicenna, considerans quod unum quod est principium numeri, addit aliquam rem supra substantiam entis (alias numerus ex unitatibus compositus non esset species quantitatis), credidit quod unum quod convertitur cum ente, addat rem aliquam supra substantia m entis, sicut album supra hominem. Sed hoc manifeste falsum est, quia quaelibet res est una per suam substantiam.

W poprzednim Rozdziale poruszono problem ekstrapolacji ważności metody matematycznej. Teraz zaś wypadnie poruszyć (związany z nim) problem „rozszerzenia" pojęcia eksperymentu poza sferę, w której jego istnienie jest jedynie uprawnione. Fenomenologia wszak mianem doświadczania określa to, co doświadczaniem naukowym czy też Arystotelesowskim wcale być nie może. „Doświadczamy" – za Awicenną – „oświecenia" a to wszak coś innego. Normalną koleją rzeczy, poznawalibyśmy przedmioty oświetlone światłem słońca czy też mocą (abstrahującego) intelektu. Tymczasem przyjęto, że poznajemy naprzód poznawalność (źródło światła) przed poznaniem rzeczy przez to źródło światła oświetlonych.

U źródeł relatywizmu moralnego nowożytności tkwi takie oto założenie: człowiek obejmuje swym eksperymentalnym (quasi-matematycznym) umysłem nie tylko prawdy fizykalne, ale także lub przede wszystkim prawdy o charakterze moralnym.

Ekscentryczność naukowca-teoretyka może być nawet sui generis cnotą; ekscentryczność i dziwactwo „pomysłów na człowieczeństwo", sprawdzalnych rzekomo eksperymentalnie, jest niewątpliwie występkiem. Toksyczność sofistyki starożytności była nikła, dlatego że zabrakło jej tego, co stanowi o „sile" systemu Awicenny, a rośnie ona wprost proporcjonalnie do tego, jak szeroko (konsekwentnie) stosowana jest ta właśnie zasada potencjalnego relatywizmu.

Chodzi tu, jak nadmieniono, o „siłę" „teorii" w ogóle (moc inspiracji w niej zawartą). Naiwni rewolucjoniści rosyjscy wieku XIX wierzyli w wolność i sprawiedliwość (wartości chrześcijańskie co prawda, ale boleśnie i obłudnie w Rosji deptane) dopóty, dopóki, przeczytawszy „uważnie" Marksa, nie doszli do przekonania, że są to puste słowa. Potrzeba rozwiązań i idei „radyklanych" rosła wraz z odczuciem beznadziei i upodlenia mieszkańców „więzienia narodów."

Według Arystotelesa, intelekt czynny dokonuje abstrakcji z wyobrażeń, a abstrakcję nazwiemy inaczej oświeceniem wyobrażeń. Wskutek niej ujmujemy termin średni sylogizmu. Środek ten (μέσον) jest „kluczem" do wyjścia z aporii już to czysto teoretycznej, już to „egzystencjalnej". Według zaś Awicenny, intelekt czynny nie jest indywidualną władzą każdego poszczególnego człowieka (zindywidualizowaną przez „doskonale zrównoważone" ciało), ale wspólną dla wszystkich ludzi „inteligencją", z której emanuje to, co poznawalne. Mamy tu nie tylko matematycyzm; mamy tu bardziej ogólną teorię: *teorię iluminacji ogólnej (al-fayḍ al-ilāhī; Enlightenment; Aufklärung).*

Według Arystotelesa, „intelekt czynny jest *jakby* światłem" (De anima), natomiast *nie jest* Inteligencją Kosmiczną (Awicenna). Rozświetla on wyobrażenia *w osobowym akcie abstrakcji*. „To, co znane jest samo z siebie (w swej naturze), jest dla nas-ludzi później i trudniej poznawalne niż to, co ma w sobie jakby „nikłą ilość bytu",[148] dlatego że jest tejże abstrakcji *skutkiem* (Phys. I, c. 1; Metaph. II). Na drodze abstrakcji, a nie „iluminacji" otrzymujemy terminy średnie sylogizmów. Owe bardzo naprzód ubogie treści intelektualne stanowią pryncypium naszego poznania. „Miarą" zaś trafności tegoż poznania są rzeczy bytujące *poza* naszym intelektem: w naturze: nie zaś w otchłani kosmosu.

[148] In Physic., lib. 1 l. 1 n. 7. Simpliciter autem notiora sunt, quae secundum se sunt notiora. Sunt autem secundum se notiora, quae plus habent de entitate: quia unumquodque cognoscibile est inquantum est ens. Magis autem entia sunt, quae sunt magis in actu: unde ista maxime sunt cognoscibilia naturae.

Jan Duns Szkot (zwany niekiedy „Kantem średniowiecza") przyjmuje Awicenniańską koncepcję iluminacji ogólnej. Szkot nie czyni – jak pisze Gilson – istotnej różnicy między intelektem człowieka, a intelektem Boga, chyba że za takową poczytać odróżnienie skończoności i skończoności: jaźni; intelektu; świadomości. Tym samym Szkot nie bierze pod uwagę tego, co specyficzne w poznaniu „dla nas ludzi", a poznanie nasze odróżnia *jakościowo* od poznania istot od nas doskonalszych. Poznanie nasze postępuje z możności do aktu, a naturalną koleją rzeczy poznajemy „po części" zanim poznamy zupełnie (poznanie aniołów, a jeszcze bardziej Boga, musi być inne). Poznanie (Szkota) polegałoby na wzniesieniu się ku Pryncypium, a nie na *wyjściu od* (dla nas naturalnego) *pryncypium poznania w celu poznania Pryncypium bytowania*. W skrajnej postaci (ontologizmu) „widzielibyśmy wszystko w Bogu".[149] Istotą idei Oświecenia nie jest (jak sugeruje Kant) niezależność (samodzielność) myślenia, ale pominięcie analizy przedmiotowych, koniecznych stanów faktycznych: taka od nich myślenia „niezależność". „Pierwszym, co przez nas poznawalne jest sama poznawalność": nie jest to co prawda ontologizm, ale jego racjonalistyczna postać.[150]

Jeżeli nie stwierdzimy koniecznego faktu istnienia Boga *opierając się na niewzruszonym pryncypium*, które Bogiem na pewno *nie jest*, filozofia nasza ma wartość nikłą lub żadną. Wartość zaś ma stwierdzenie moje – istoty rozumnej: Jeśli istnieję przytomnie w świecie materialnym, stwierdzić muszę istnienie (existentia; „przytomność") Stwórcy tegoż świata. Niestety, w pojęciu każdego nominalisty, określenie „fakty konieczne" to wewnętrzna sprzeczność. Tymczasem te kompleksy (tylko one) stanowią pryncypium naszego poznania.

Istnienie – powiedzmy – ateizmu lub relatywizmu „faktem koniecznym" zapewne nie jest; jednak sekwencja myśli, które do tych poglądów doprowadziły oczywiście niewolna jest już od prawidłowości. Dlatego to (wzorem Hieronima) argumenty na rzecz teizmu możemy zaczerpnąć również z pism zdeklarowanych ateistów; chodzi tylko w danym razie o staranną

[149] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 3 c. 1 Responsio. Dicendum quod quidam dixerunt quod primum, quod a mente humana cognoscitur etiam in hac vita, est ipse Deus qui est veritas prima, et per hoc omnia alia cognoscuntur. Sed hoc apparet esse falsum, quia cognoscere Deum per essentiam est hominis beatitudo, unde sequeretur omnem hominem beatum esse. Et praeterea, cum in divina essentia omnia quae dicuntur de ipsa sint unum, nullus erraret circa ea, quae de Deo dicuntur, quod experimento patet esse falsum. Et iterum ea, quae sunt primo in cognitione intellectus, oportet esse certissima, unde intellectus certus est se ea intelligere, quod patet in proposito non esse. Repugnat etiam haec positio auctoritati Scripturae quae dicit Exodi 3: *non videbit me homo et vivet*.

[150] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 3 c. 2 Unde alii dixerunt quod essentia divina non est primo cognitum a nobis in via, sed influentia lucis ipsius, et secundum hoc Deus est primum quod a nobis cognoscitur. Sed hoc etiam stare non potest, quia prima lux divinitus influxa in mente est lux naturalis per quam constituitur vis intellectiva. Haec autem lux non est primo cognita a mente neque cognitione qua sciatur de ea quid est, cum multa inquisitione indigeat ad cognoscendum quid est intellectus; neque cognitione qua cognoscitur an est, quia intellectum nos habere non percipimus, nisi in quantum percipimus nos intelligere, ut patet per philosophum in IX Ethicorum. Nullus autem intelligit se intelligere, nisi in quantum intelligit aliquod intelligibile. Ex quo patet quod cognitio alicuius intelligibilis praecedit cognitionem qua aliquis cognoscit se intelligere et per consequens cognitionem qua aliquis cognoscit se habere intellectum, et sic influentia lucis intelligibilis naturalis non potest esse primum cognitum a nobis, et multo minus quaelibet alia influentia lucis.

tych pism analizę. Pewne przedmioty budzą w nas wstręt i jest to naturalne, jednakże *ład świata* (relacja tego, co „szpetne" do tego, co szpetotę odsuwa) nigdy szpetnym być nie może.

Nie wystarczy za Kantem powiedzieć, że poznanie nasze „zaczyna się z doświadczeniem", trzeba nadto stwierdzić, że przedmiotem tego doświadczenia są kompleksy elementów, które stanowią o jedności bytowej tego, co poznajemy. Poznanie nasze „nie kończy się" na ujęciu transcendentalnego źródła światła, ale na ujęciu koniecznych warunkowo przedmiotowych stanów faktycznych.

Człowiek, z którym w danej chwili rozmawiam (lub który czyta niniejsze słowa), jest taką jednością, a integralność jego bytu stanowi o tym, że zwracam się do niego (na drodze refleksji komunikując mu moją abstrakcyjną wiedzę). Jedność ta nie jest „naddana", ale wypływa (jako proprium) z zasad natury stworzonej przez Boga. Wiedza abstrakcyjna może być „bezstronnie" dzielona przez wielu, a podział ów nie narusza w niczym ich integralności bytowej. Inaczej zaś rzecz musi się przedstawiać ze wspominanym „sztucznym źródłem światła" i „wytwarzaniem" (produzieren) przedmiotu doświadczenia. To, co sztuczne (wytworzone ręką ludzką) jest zawsze potencjalnie narzędziem przymusu. Do realnego człowieka zwracam się inaczej niż do postaci widzianej na ekranie sztucznego nośnika obrazów. *Powinienem* tak się do niego zwracać, jakkolwiek „w świecie mass mediów", przerywanie wypowiedzi i manipulacja nimi jest na porządku dziennym. „Etyka" ta w danym razie rozmija się z elementarnymi zasadami savoir vivre. Mogę wyłączyć odbiornik radiowy, natomiast czynić tego nie powinienem w rozmowie z żywą osobą. Zdanie rozumnie wypowiedziane zaczyna się „dużą literą", a kończy się „kropką" (pauzą). Jeżeli zaś zdanie się nią nie kończy, jest to tylko chaotyczna ekspresja emocji.

Do zanegowania „apriorycznego" charakteru jedności wystarczy bodaj jedno tylko zdanie wypowiedziane *do kogoś*, w którym taki źródłowy kompleks byśmy dojrzeli. W istocie zaś mamy takich dowodów bodaj tyle, ile zdań mamy nawet w Krytyce Czystego Rozumu. Obok tego, że każde z tych zdań zbudowane jest z elementów, każde ma specyficzną jedność, gdyż podmiot partycypuje w orzeczeniu, albo inaczej: jest w możności do jakiegoś sposobu bycia. Pozostałe części zdania mogą jego znaczenie sprecyzować, nigdy jednak *nie mogą go dezintegrować*. Prawdziwa wolność słowa nie jest „wolnością ekspresji", gdyż takowa jest z reguły „zakrzyczeniem" poglądów adwersarza, ale wolnością (swobodą) wypowiedzenia się bez przeszkód; *wolnością od dezintegracji wypowiedzi*.

Zdanie sensowne odpowiada stanowi faktycznemu. W innym razie: gdyby mianowicie przedmiotem naszego doświadczania nie były kompleksy form i materii (aktu i możności), żadne zdanie wypowiedziane na głos albo napisane na papierze, *nie miałoby żadnej wartości*. Oczywiście wartości tej nie czerpie ono ze swych elementów, ale z faktu koniecznego odniesienia możności do aktu: z faktu, że „elementy" są właśnie możnością i aktem. „Wartość rynkowa" wypowiedzi „medialnej" jest sprawą osobną. Można produkować rzeczy używając dowolnych materiałów, natomiast „produkować" w ten sposób „wypowiedzi" nie można choćby z te racji, że rozmówca wcale „materiałem" nie jest, a „dowolność" w danym razie równa się naruszeniu naturalnego porządku rzeczy. Pełna wypowiedź opowiada stanowi faktycznemu, w którym (analogicznie jak w zdaniu) mam kompleksy możności i aktu.

> To, co najpierw podpada pod ujęcie intelektu dokonującego abstrakcji, obejmuje w sobie wiele; już to na sposób całostki powszechnika, już to na sposób całostki integralnej. Stąd też

> to, co bardziej uniwersalne, jest najpierw znane intelektowi, podobnie jak to, co złożone, jest znane przed tym, co stanowi cząstki złożenia: jak to się ma z, odpowiednio, definiowanym i częściami definicji […].[151]

„Dane wrażeniowe" transcendentalizmu bytują obok siebie, tak jak litery na papierze lub wypowiadane głoski. Mogą one być „analizowane" przez maszyny, ale „analiza" ta zawsze *zatrzyma się na prostych elementach*, nigdy zaś nie sięgnie do przyczyn: tym też różni się „sztuczna inteligencja" od intelektu człowieka, który poszukuje przyczyn. Maszyna wykonuje czynności, które – od strony fenomenalnej – bywają podobne do tych ludzkich, jakkolwiek istotnie się do nich różnią. Wymiana myśli – podobnie – jest czymś więcej niż mechanicznym wyborem formuły z arkusza wypowiedzi. *Wymiana* myśli (na głos lub pisemnie) wymaga, by „pomiędzy" umysłem moim, a umysłem osoby, do której się zwracam, jedność „danych" była jednością od umysłu każdego z nas *niezależną*. Poznanie nie polega na sztucznym („nadprzyrodzonym" na sposób Heglowski) ujednoliceniu formy myśli, ale stwierdzeniu obiektywnego stanu rzeczy: „obiektywnego" po równi dla każdego, kto chce go poznać. W danym razie prawda nigdy siłą narzucona być nie może. „Wolność ekspresji" ("freedom of expression") tego, co fenomenalnie tylko przypomina myśl, jest de facto przeciwna wolności słowa.

„Sto talarów" Kanta ma wartość, tylko jeżeli ma parytet w złocie, a w umyśle każdego z nas z osobna wartość ma o tyle tylko, o ile opiera się ona na osobistej rzetelności. (Słowa mówione na glos mają „parytet" w słowie serca: verbum intellectus). Kreowanie przez Idealnego Władcę Oświeceniowego (Fryderyka II) pieniądza „transcedentalnego" nazwiemy po prostu fałszerstwem (jakkolwiek użycie nowomowy pozwoli może uniknąć wyrażeń drastycznych). W „pojęciu stu talarów" *realnych*, znajduje się odniesienie do parytetu złota, podczas gdy w tym samym pojęciu umysłu (np. Fryderyka II) tego odniesienia niekiedy brak. Fałszywym w pierwszym tego słowa znaczeniu nazywamy sąd, który rozmija się ze stanem faktycznym, ale w dalszym tego słowa znaczeniu: rzecz, która do spełnienia takiego sądu może skłaniać. Człowiek (usprawiedliwiający przekonania wbrew oczywistości faktów) może być fałszywy podobnie jak np. cyna jest „fałszywym srebrem".[152]

---

[151] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 3 c. 4 Et inter haec illa sunt priora, quae primo intellectui abstrahenti occurrunt. Haec autem sunt quae plura comprehendunt vel per modum totius universalis vel per modum totius integralis, et ideo magis universalia sunt primo nota intellectui et composita componentibus, ut diffinitum partibus diffinitionis. Et secundum quod quaedam imitatio intellectus est in sensu, qui etiam quodammodo abstracta a materia recipit, etiam apud sensum singularia magis communia sunt primo nota, ut hoc corpus quam hoc animal. Unde patet quod Deus et aliae substantiae separatae nullo modo possunt esse prima intellecta, sed intelliguntur ex aliis, ut dicitur Rom. 1: *invisibilia* et cetera.

W tym miejscu zajmuje nas *historyczny* problem relatywizmu, choć tekst powyżej cytowany ma *uniwersalne* znaczenie; mówi o pryncypium poznania w ogóle. Dlatego zafałszowanie tej wyjściowej danej da w wyniku *wszelką możliwą* postać relatywizmu, o czym wypadnie powiedzieć w osobnym rozdziale.

[152] Summa Theologiae I, q. 17 a. 1 c. Et sic dicitur res esse falsa, quae nata est facere de se opinionem falsam. Et quia innatum est nobis per ea quae exterius apparent de rebus iudicare, eo quod nostra cognitio a sensu ortum habet, qui primo et per se est exteriorum accidentium; ideo ea quae in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur esse falsa secundum illas res; sicut fel est falsum mel, et stannum est falsum argentum. Et secundum hoc dicit Augustinus, in libro Soliloq. quod *eas res falsas nominamus, quae v erisimilia apprehendimus*.

Fałsz ten, jak powiedziano, pokazuje się w chwili, gdy własne Ja ktokolwiek czyni miarą słuszności. Nie ma przy tym zasadniczej (wyraźnej) granicy między Ja „własnym" a „transcedentalnym" (grupowym; społecznym): rozdętym do wymiarów społeczności, która kieruje się egoizmem grupowym. „Człowiek" w tym drugim wypadku to po prostu „świadomość grupy społecznej", która też może kierować się „grupową orientacją egotyczną": tylko bardziej toksyczną niż pospolity egoizm.

Uzasadnienie „relatywizmu praktycznego" dokonuje się po przyjęciu, że (kolejno):

1) niektóre prawdy mają charakter aprioryczny;

2) prawdy te są jedynie ważne, a matematyka jest wzorem dla *wszystkich* nauk;

3) istnieje jakieś (transcendentalne) źródło tych prawd;

4) winno ono być otoczone czcią boską;

5) co daje prawo do demiurgicznych eksperymentów na ludziach.

Według Arystotelesa, matematyka *nie jest* nauką aprioryczną, dlatego że przedmioty jej są wynikiem abstrakcji (abstractio formalis) z danych zmysłowych.[153] Ten akt abstrakcji bywa spełniany przez ludzi o usprawnionym w tym wglądzie intelekcie tak sprawnie, że wyniki abstrakcji mogą nosić *pozór* bytów samodzielnych. Otóż konsekwencji ontologicznych matematyk *jako matematyk* wyciągać nie może, choć pożądane jest, by czynił to *jako filozof*. W przeciwnym razie nastąpić może dalej generalizacja prawd nauki, która to („nauka") tym samym przestaje być tym, czym zawsze być musi: nauką specjalną, bo sprawdzalną, a staje się ideologią. Wiara *w naukę* jest niewątpliwe formą idololatrii, dlatego że w*iara w nauce* ma wartość dydaktyczną jedynie.

Przy zapoznaniu faktu „pochodzenia" form matematyki jedno matematyczne uznamy nie tylko za zasadę (principium) *tej oto nauki* (która wszak wcale być nie musi nauką paradygmatyczną), ale nauki w ogóle.[154] Nie ulega bowiem kwestii, że teorematy matematyczne są pryncypium poznania eksperymentalnego. Owo „śmiałe" przejście od eksperymentów fizykalnych do eksperymentów o charakterze moralnym, to przejście do „wypróbowywania" modeli człowieczeństwa. Wypróbowywanie owo w praktyce nosi znamiona manipulacji (uczuciami i wyobrażeniami), czyli zakłada ignorowanie zindywidualizowanego przez tę oto cielesność intelektu tego oto człowieka. Istnieje wszelako

[153] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 c. 4. Et ita sunt duae abstractiones intellectus. Una quae respondet unioni formae et materiae vel accidentis et subiecti, et haec est abstractio formae a materia sensibili. Alia quae respondet unioni totius et partis, et huic respondet abstractio universalis a particulari, quae est abstractio totius, in quo consideratur absolute natura aliqua secundum suam rationem essentialem, ab omnibus partibus, quae non sunt partes speciei, sed sunt partes accidentales.

[154] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 c. 5. Una secundum operationem intellectus componentis et dividentis, quae separatio dicitur proprie; et haec competit scientiae divinae sive metaphysicae. Alia secundum operationem, qua formantur quiditates rerum, quae est abstractio formae a materia sensibili; et haec competit mathematicae. Tertia secundum eandem operationem quae est abstractio universalis a particulari; et haec competit etiam physicae et est communis omnibus scientiis, quia in scientia praetermittitur quod per accidens est et accipitur quod per se est.

naturalna granica, poza którą eksperymentowanie to pokaże się zupełnie bezsilne. Ludzki intelekt i wola mogą być poruszone bezpośrednio *tylko przez Boga*. Próba zaś poruszenia umysłu przez cokolwiek innego nosi znamiona przymusu (emocjonalnego zazwyczaj). Można *usiłować* go wywrzeć, ale nie można nikogo pozbawić właściwej dlań rozumnej natury, w której wyobraźnia jest władzą *niższą* od intelektu. Całkowite poddanie woli człowieka Bogu (esclavage d'amour) czyni go absolutnie wolnym od tej manipulacji.

W razie zaś przyjęcia istnienia „apriorycznej jedynki" obowiązywać będzie zasada: simplex sigillum veri (Wittgenstein; Husserl).[155] Praktycznie oznacza to, że – skoro do tego „pryncypium" tylko się zbliżamy – poznanie naukowe polegać będzie na szeregu „przybliżeń" właśnie – bez nadziei uzyskania naukowej pewności, którą postulują Analityki Wtóre (I, c. 2). Istotnie: idea Lebenswelt „późnego" Husserla falsyfikuje „optymizm" pewności poznania jego wczesnych dzieł. Paradoksalnie, pewność tę możemy uzyskać, dlatego właśnie, że *pryncypium naszego poznania wcale nie jest proste* (tzn. nie jest elementem myśli).[156] Dane wyjściowe bowiem analizujemy aż do momentu ujęcia wyraźnie „cząstek" wyjściowego kompleksu danych (Physica, I, c. 1), co wcale zasadniczo niewykonalne być nie musi. Chodzi przede wszystkim o części definicji realnej.

Metafizyka – co prawda – wychodzi od ujęcia „tego, co proste", choć nie: elementarne. Principium *in*complexum to ujęcie bytu, a prefiks prywatywny wskazuje na to, że jedność to w danym razie *nie*-podzielność. Co więcej, zasada prosta funkcjonuje tylko wraz z komplementarną dlań zasadą złożoną (principium complexum): zasadą niesprzeczności.

Awicenna odrzuca prymat zasady niesprzeczności i stwierdza, że istnienia Boga udowodnić się nie da. Zarazem jednak Bóg zajmuje w systemie jego poczesne miejsce. Dopuszczalną wobec tego konsekwencją Awicenianizmu jest tyleż fideistyczny teizm, co racjonalistyczny ateizm. Partycypacja w wiedzy absolutnej – bez potrzeby analizy danych zmysłowych – jest zbliżeniem się do Absolutu: który *możemy* nazwać Bogiem, ale równie dobrze możemy go nazwać ideą (dobra): pozbawioną cech osobowych. Dawca Form Awicenny jest dziesiątą z Inteligencji kosmicznych (znajduje się *pomiędzy* nami a Bogiem); Bóg zaś jest pierwszą z nich, a „pierwszeństwo" (*tylko* ono) wydaje się być Jego cechą istotną. Neoplatonicy w ogóle pozbawiają „absolut" bytowości, gdyż (rzekomo) „jednia jest ponad-istniejąca", co zawsze wszak ktoś może odczytać: „jest *nie*-istniejąca". W ten zaś

[155] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, in omni cognitione, in qua ea quae sunt priora et simpliciora primo cognoscuntur, id, quod est primum et simplicissimum, primo cognoscitur. Sed in cognitione humana ea, quae prius occurrunt, sunt priora et simpliciora, ut videtur, quia ens est illud quod primo cadit in cognitione humana, ut Avicenna dicit; esse autem est primum inter creata. Ergo cognitioni humanae primo occurrit Deus, qui est simpliciter primum et simplicissimum.

[156] In Physic., lib. 1 l. 1 n. 7. Non ergo dicit notiora naturae, quasi natura cognoscat ea; sed quia sunt notiora secundum se et secundum propriam naturam. Dicit autem *notiora et certiora*, quia in scientiis non quaeritur qualiscumque cognitio, sed cognitionis certitudo. Ad intellectum autem secundae propositionis, sciendum est quod *confusa* hic dicuntur quae continent in se aliqua in potentia et indistincte.

sposób (zbliżania się do miary) *sam człowiek* – paradoksalnie – staje się in concreto („tu i teraz") miarą wszystkiego: nawet jeśli rezygnuje z pretensji do bycia miarą *absolutną*.[157]

Zdaniem wielu, problematyka filozofii w ogóle daje się streścić w emblematycznym przeciwstawieniu jedności i wielości. Wartość idei współczesnego pluralizmu światopoglądowego – idei akceptacji wielości poglądów o charakterze zasadniczym – zależy, jak powiedziano, od jej „teoretycznego" uzasadnienia.

Arystoteles ten problem: w jaki sposób jedno i wiele są sobie przeciwstawne, porusza w dalszych (w 6. przede wszystkim) rozdziałach X księgi Metafizyki. Tomasz mówi, że jedność (integralność bytu) ujmujemy *zanim* ujmiemy jedno, które jest przedmiotem matematyki.

Wydaje się, że Platoński „fundamentalizm" (wróg „otwartości") jest przeciwnym Protagorejskiemu homo mensura tak samo, jak nowoczesnej idei pluralizmu (inkluzywizmu). Może tak być istotnie, zważywszy, że sam Platon kładzie znak równości między Physis i Eidos, co wyraźnie odróżnia go od Awicenny i tych, którzy poszli jego śladem, usiłując budować „nadnaturalny", bo idealny świat, w którym ludziom żyłoby się lepiej, choć zawsze w opozycji do stanu surowej natury (physis). Przez naturę „surową" marksiści rozumieli zasadniczo zasoby naturalne, natomiast neo-marksiści mają na uwadze przede wszystkim biologiczną i rozumną naturę *człowieka*. Kapitalizm – jak się pokazało – z „ujarzmianiem natury" radzi sobie zdecydowanie lepiej, stąd też pola działania na tej niwie zabrakło, choć nie zabrakło chęci dyskontowania jego „sukcesów". Budowla w ogóle ma być „nadnaturalna", bo sztuczna, a *naturze ludzkiej przeciwna*.

„Indywidualizm" w skrajnej postaci: „*każdy z osobna* jest miarą", naturalnie funkcjonować nigdy nie może, z tej tylko racji, że prawie zawsze skutki działań jednostek dotykają innych, którzy wcale poglądów „indywidualisty" podzielać nie mają obowiązku. Egotyzm nowoczesny musi być wobec tego „inkluzyjny", tzn. tyleż otwarty na jednostki uznane za autentyczne, co wykluczający „jednostki pozorne", zgodnie z maksymą Saint Justa: „nie ma wolności dla wrogów wolności" (nominalizm zawsze dopuszcza możliwość reinterpretacji treści jednostkowości). Praktycznie rzecz biorąc, „człowiek" w danym razie to jakaś grupa społeczna: dość silna, by zdanie swe narzucić innym (grupom; jednostkom). U Kanta i Comte'a „człowiek" to jeszcze ludzkość: bożek, który ma zastąpić Transcendentnego Boga. U epigonów tego „humanizmu" sama ta ludzkość przybiera już „pluralistyczne" formy: wielorakie kształty „człowieczeństwa", co jest o tyle zrozumiałe, że odrzuca się istnienie jednej biologicznej natury ludzkiej (prawdziwego wroga społeczeństwa „otwartego"). Każdy z owych już wielu (ustawowo uznanych, czyli, wyrażając się po Heglowsku: anerkannt) bożków będzie miarą, choć w ograniczonym ustawowo zakresie. Dopiero globalizacja myśli ma w końcu doprowadzić do Wiecznego Pokoju (Kanta). Na drodze jednak ku niemu jesteśmy świadkami coraz bardziej drastycznych konfliktów „ludzkości". „Nadprzyrodzone" (na sposób racjonalistyczny) światło poznania i dobra jest zawsze czymś, co krępować będzie naturę ludzką w jej konkretnej i integralnej postaci (w tej postaci, w jakiej wychodzi ona z rąk samego Boga).

[157] Odnośnie do starożytności odnotujemy tylko „zaskakujący" fenomen tzw. Średniej Akademii, czy połączenia idealizmu ze sceptycyzmem.

Filozofia Awicenny dopuszcza wielość wątków kontynuacji, choć ta Tomaszowa jest obecnie nieakceptowana. Z jednej strony mamy nominalizm (który powstaje wskutek korekty w klasycznym szkotyzmie), z drugiej zaś, „filozofię podmiotu" (Honnefelder) tamtemu „scjentyzmowi" przeciwną. Ockham twierdzi, że realne są tylko „jednostki", przy czym nie wiadomo, *czym* owe jednostki miałyby być (resp. *w czym* miałyby tkwić). Jeżeli bowiem nie ma jednego gatunku homo sapiens, to jednostki „cząstkami" tego gatunku na pewno nie będą. W myśl poglądów scjentystów, „realne są tylko elementy" (Feynman), a wszystko, co zwyczajnie nazywamy: ludźmi, zwierzętami, etc., to tylko ich zbitki „*w jakimś* miejscu".

Filozofia podmiotu powstaje jako przeciwstawienie się scjentyzmowi. O „duchowej" tożsamości człowieka nie będą stanowić molekuły składające się na jego mózg, czy też „wiązki wrażeń" (Condillac), ale raczej idee, które „stwarzają nas" jako istoty „duchowe": gdyż są naddane naszej „cielesności". Tak czy inaczej, trwałego fundamentu dla owych „jednostek" (niezmiennej natury ludzkiej) brak.

Zapoznanie prawdy o naturze ludzkiej musi wypływać z zafałszowania prawdy o poznaniu ludzkim (o jego pryncypiach). O nas samych bowiem (o naszej naturze) dowiadujemy się czegokolwiek tylko na drodze refleksji. Pierwszym przedmiotem poznania jest istota rzeczy materialnej. Drugim: poznanie tegoż poznania istoty; trzecim: poznanie pryncypium poznania. Na końcu wreszcie przychodzi poznanie substratu (człowieczeństwa biologicznego), w którym owo pryncypium tkwi.

Ci zaś, którzy uznają matematykę za kwintesencję mądrości, zazwyczaj na pytanie co do substratu, w którym istnieć by miały idee matematyczne, nie odpowiedzą. Filozofia podmiotu (z racji wspominanego „przeciwstawnia się" radykalnie stanowisku scjentyzmu) dzieli z nim tę samą myśl: o paradygmatycznym charakterze jedności matematycznej. Filozofia, według Husserla, to badanie tzw. przez niego „istot", ale „każda istota ma swój matematyczny zakres". Te pryncypia matematyczne sensu stricto (scjentyzm) lub sensu largo (transcendentalizm) mają bytowanie „autonomiczne".

Wiedza – jak powiedziano – jest relatywem. *Surogat* wiedzy naczelnej nowożytności jest relatywizmem, dlatego że brak mu odniesienia do przedmiotowych koniecznych stanów faktycznych, a nawet ideę takiegoż odniesienia poczytuje się za niedorzeczność. Jeżeli „egzystencjalna natura", tzn. myśl ludzka bytuje *obok* natury w zwykłym tego słowa znaczeniu, to prawom natury podlegać oczywiście nie będzie.

Żadne zwierzę „relatywistą" nigdy być nie może, gdyż gdyby nim być zechciało (powodowane myślą o pożądanym transformizmie własnego gatunku), tym samym przestałoby istnieć. Zwierzę może – istotnie – powziąć myśl „niedorzeczną" wobec *zagubienia się w ludzkim sztucznym darwinistycznym świecie*: rywalizacji, zawiści i chciwości, gdyż to wszystko zwierzętom jest obce, a życie *w świecie skażonym* w ten sposób doprowadzi je do zagłady. Zwierzę jest brutalne (od łac.: brutum), a *wydawać się* może nawet niekiedy okrutne, choć nigdy nie będzie wynaturzone. Człowiek rozumny (tzn. działający zgodnie ze swą rozumną biologiczną naturą), też nigdy relatywistą nie będzie. Relatywistą stanie się dopiero ten, kto w miejsce theoria Greków przyjmie „teorematy" (ideologię), wskutek czego czuć się będzie usprawniony do eksperymentowania na ludziach.

Określona ilość molekuł mojego ciała stanowi o jego *względnej* trwałości, choć ciało moje jest moim właśnie dzięki substancji, która te molekuły podtrzymuje. Określona ilość myśli, które zgromadziłem w dorosłym życiu, stanowi o przewidywalnej, tzn.

prawdopodobnej drodze mojego życia w przyszłości, choć *żadna* ich zmiana istoty mego człowieczeństwa nie dotyka. Myśli te zapadają nieuchronnie w otchłań zapomnienia, a dzieje cywilizacji są poniekąd świadectwem opierania się temu (skądinąd naturalnemu) procesowi. Natura ludzka jest bowiem *złożona*, a część jej tylko może ocaleje. „Ocalić od zapomnienia" możemy to tylko, co harmonizuje z tym, co w człowieku najgłębsze: z intelektem i wolą. „Idee nowoczesne" – mimo że są rozpaczliwie bronione przed zagładą – muszą w końcu jej ulec, tak jak wszystko to, co sprzeczne z naturą. Idzie tylko o to, by „nie umrzeć wraz nimi", gdyż jest to bezrozumne.

Zjadając posiłek wcale nie staję się tym, co jem (jak twierdzi Feuerbach). Konsumując idee filozoficzne, wcale tym samym nie sprawiam, by one „mnie stwarzały". Z drugiej zaś strony, próbując zmieniać podglądy czyjeś, wcale go tym samym jego w jego człowieczeństwie nie atakuję, a zmieniając podglądy własne, wcale nie dopuszczam się sui generis „duchowego samobójstwa". Wiedza ludzka i myślenie ludzkie dosłownie wcale stwórcze nie jest: dlatego że *przed nimi dane jest priori* naturalne wyposażenie bytu. Myśli (sensu largo) albo harmonizują z tym, co właściwe (proprium) dla człowieka i zawsze jest dobre, bo stworzone przez Boga (jego „sercem": intelektem i wolą), albo z nią są w niezgodzie jako nienaturalne i wobec tego złe. „Myśl jest bronią" tylko wówczas, gdy mamy do czynienia z emocjonalną agresją (agresją, której brak miary rozumu). *Nie jesteśmy tym, co myślimy. Descartes się myli. Myśli są trwale podtrzymywane przez naturalny dla nich substrat*: ludzkie serce.

Lekarz wspomaga naturę, a nauczyciel wspomaga działanie pierwszych *naturalnych* zasad intelektu, które tkwią w umyśle ucznia, a wcale nie tkwią w transcedentalnym Dawcy Form Awicenny. Nauczanie może być nazwane oświeceniem, jest to jednak akt osobowy. Nauczyciel nie zastępuje intelektu ucznia, choć poddaje mu obrazy, ułatwiające jego pracę. Aniołowie nie ingerują w pracę ludzkiego intelektu, choć „zatrzymują bieg myśli" w tym punkcie, w jakim to jest już niezbędne. *Od wewnątrz* porusza intelekt ludzki tylko Logos Boga.[158] Augustyn w tym punkcie odwołuje się do Prologu Ewangelii Janowej (do *specjalnego* rodzaju oświecenia). Natura zawsze jest posłuszna swemu Stwórcy. [159]

Nie „konstruujmy przedmiotu eksperymentu" (Kant), choć istotnie konstruujemy zdania, którymi to, co konstruowanie poprzedza, opisujemy, a quasi-wrodzonym zasadom poznania nadajemy określoną postać. „Konstruowanie" dotyka tylko zewnętrznej otoczki słów, podczas gdy „słowo intelektu" (sine voce et imagine vocis prolatum)[160] jest wypowiadanie *zanim* przybierze ono tę „fenomenalną" postać.

---

[158] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 98 n. 18 Item. Intelligibile est intra intellectum quantum ad id quod intelligitur. Nulla autem substantia illabitur menti nisi solus Deus, qui est in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam. Impossibile igitur videtur quod substantia separata per essentiam suam intelligatur ab alia, et non per similitudinem eius in ipsa.

[159] De veritate, q. 22 a. 8 c. Responsio. Dicendum, quod Deus potest mutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere. […] Potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur sicut et in natura; unde, sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediato agente, sed etiam a Deo ut primo agente, qui vehementius imprimit.

[160] De veritate, q. 4 a. 1 c. Responsio. Dicendum, quod nomina imponuntur a nobis secundum quod cognitionem de rebus accipimus. Et quia ea quae sunt posteriora in natura, sunt ut plurimum prius nota nobis, inde est quod

Poznanie nie polega na syntezie danych wrażeniowych, choć – istotnie – „syntetyzujemy" głoski i litery: wypowiadając cokolwiek. Wypowiedź to, „zbieranie" (λέγειν) głosek (greka) lub pisanie (legere) liter (łacina). Głoski jednak to nie dane wrażeniowe. Tylko przeoblekamy w znaki to, co tkwi *pod* wyobrażeniami.

Abstrakcja jest poniekąd „odsłonięciem" prawdy skrytej pod fenomenami, ale przede wszystkim jest wskazaniem w świecie materialnym systemu relacji, które *istnieją poza jednostkami*. Bez wskazania systemu *poza nimi* wiedza byłaby niczym. Zupełny system relacji kosmicznych stanowi już zamkniętą całość, a niektórzy (Warron) utożsamiali go z Bogiem. Jest to przekonanie chybione, gdyż bodaj źdźbło trawy ma „więcej bytu" w sobie (z racji bycia substancją) niż system *jakichkolwiek* relacji: nawet kosmicznych. Myśl jednak Warrona zmierza w trafnym kierunku, gdyż świat jest czymś – niewątpliwie. Światło neoplatonizmu *czymś* bynajmniej nie jest, gdyż ma ono być wiązką promieni, a te w naturze nie istnieją: światło jest falą. Światło neoplatonizmu jest wytworem ludzkiej imaginacji. Sztuczne źródło światła innego świata niż sztuczny stworzyć nie może; pragnie stworzyć system globalnego relatywizmu, który ma się rządzić *swymi prawami*, naturze obcymi. Jednakowoż stworzenie jego jest mrzonką, gdyż przyczyną *zupełnej* korelacji obiektów (przeciwieństw) w świecie może być tylko Przyczyna *Transcendentna*. Praktycznie, człowiek zatrzymuje się zawsze na „kreowaniu" *jakiegoś* (partykularnego) świata.

Natura harmonii całości wypływa z dostosowania części („ekosystemów") w sposób doskonały. Tego zaś działania Boga działanie ludzkie dokładnie naśladować nie jest w stanie.

---

frequenter secundum nominis impositionem, aliquod nomen prius in aliquo duorum invenitur in quorum altero per nomen significata res prius existit; sicut patet de nominibus quae dicuntur de Deo et creaturis, ut ens, bonum, et huiusmodi, quae prius fuerunt creaturis imposita, et ex his ad divinam praedicationem translata, quamvis esse et bonum per prius inveniatur in Deo. Et ideo, quia verbum exterius, cum sit sensibile, est magis notum nobis quam interius secundum nominis impositionem, per prius vocale verbum dicitur verbum quam verbum interius, quamvis verbum interius naturaliter sit prius, utpote exterioris causa et efficiens et finalis. Finalis quidem, quia verbum vocale ad hoc a nobis exprimitur, ut interius verbum manifestetur: unde oportet quod verbum interius sit illud quod significatur per exterius verbum. Verbum autem quod exterius profertur, significat id quod intellectum est, non ipsum intelligere, neque hoc intellectum qui est habitus vel potentia, nisi quatenus et haec intellecta sunt: unde verbum interius est ipsum interius intellectum. Efficiens autem, quia verbum prolatum exterius, cum sit significativum ad placitum, eius principium est voluntas, sicut et ceterorum artificiatorum; et ideo, sicut aliorum artificiatorum praeexistit in mente artificis imago quaedam exterioris artificii, ita in mente proferentis verbum exterius, praeexistit quoddam exemplar exterioris verbi. Et ideo, sicut in artifice tria consideramus, scilicet finem artificii, et exemplar ipsius, et ipsum artificium iam productum, ita et in loquente triplex verbum invenitur: scilicet id quod per intellectum concipitur, ad quod significandum verbum exterius profertur: et hoc est verbum cordis sine voce prolatum; item exemplar exterioris verbi, et hoc dicitur verbum interius quod habet imaginem vocis; et verbum exterius expressum, quod dicitur verbum vocis. Et sicut in artifice praecedit intentio finis, et deinde sequitur excogitatio formae artificiati, et ultimo artificiatum in esse producitur; ita verbum cordis in loquente est prius verbo quod habet imaginem vocis, et postremum est verbum vocis. Verbum igitur vocis, quia corporaliter expletur, de Deo non potest dici nisi metaphorice: prout scilicet ipsae, creaturae, a Deo productae verbum eius dicuntur, aut motus ipsarum, inquantum designant intellectum divinum, sicut effectus causam. Unde, eadem ratione, nec verbum quod habet imaginem vocis, poterit dici de Deo proprie, sed metaphorice tantum; ut sic dicantur verbum Dei ideae rerum faciendarum. Sed verbum cordis, quod nihil est aliud quam id quod actu consideratur per intellectum, proprie de Deo dicitur, quia est omnino remotum a materialitate et corporeitate et omni defectu; et huiusmodi proprie dicuntur de Deo, sicut scientia et scitum, intelligere et intellectum.

W związku z tym, to, co „ludzkie" zawsze musi pozostać partykularne, a naturalne substruktury całości zawsze narażone na „antropopresję": nie tyle ze strony całości gatunku homo sapiens, co ze strony jednych (ludzi) wobec innych. Działanie człowieka nigdy nie dotyka „rdzenia" natury i tym różni się od działania Boga. Nie istnieje możliwość sztucznego zintegrowania całości. Idea Wiecznego Pokoju Kanta i Państwa Wszechświatowego Schellinga jest iluzją, a na drodze do jej urzeczywistniania musi leżeć *zniszczenie tego, co z natury wartościowe*.

Arystoteles mówi, że *żaden* ład bez Twórcy ładu istnieć nie może. Królestwo nie istnieje bez monarchy, a armia – bez wodza. Tym Wodzem jest – według Arystotelesa – Bóg, choć nie jest despotą na podobieństwo władców oświeceniowych wieku XVIII. Zachowuje On – stworzony przez Siebie – porządek naturalny. Nigdy *nie działa wbrew naturze*, choć czasem działa *obok* stworzonego przez sobie porządku natury (poza nim).

Bóg jest miarą, choć *bliższym* pryncypium „wymierzania" rzeczy jest rozum naturalny człowieka *tylko* w granicach *metodologicznie wyodrębnionej* nauki, tzn. w relacji do rzeczy, które istnieją poza nim. W Etyce zdanie Protagorasa jest przez Arystotelesa przepisane do postaci: „miarą dobra jest człowiek nie każdy, ale cnotliwy". Istnienia tej miary (rozumnej akceptacji jej istnienia) wolno i trzeba wymagać od każdego: w imię samego – integralnie pojętego – człowieczeństwa.

Wszystko, co uczynić może człowiek (przyczyna wtórna) uczynić może (lepiej) sam Bóg. Katedra w Chartres mogła być wzniesiona przez Niego w mgnieniu oka, a każda książka (każda myśl) wyrażona bez nieporadności zwykle towarzyszących ludzkiemu działaniu. Mimo tego Bóg osobiście napisał tylko jedną książkę (Biblię), a napisanie wszystkich pozostałych pozostawił przyczynom wtórnym; i to jest jego wobec nich Jego hojność: udzielanie im mocy stwórczej w dostępnym dla nich (człowieka) zakresie. Miarą dobra nie jest każdy człowiek, ale człowiek, który jest „narzędziem Bożego pokoju". W ten sposób Bóg posłużył się piórem Augustyna i Tomasza.

Ani człowiek ten oto, ani tenże człowiek „poczuwający się" do duchowego pokrewieństwa ze *swoim* „ogółem", miarą rzeczy nie jest. Rzeczy są tym, czym są, a wiedza nasza jest nie tyle pryncypium, co relatywem; całe jej bycie (cała jej wartość) polega na byciu odniesionym do przedmiotowych koniecznych stanów faktycznych.[161] Zyskuje ona ją po

[161] In Physic., lib. 7 l. 6 n. 5. Circa primum inducit talem rationem. Sciens maxime dicitur ad aliquid, scilicet ad scibile, cuius assimilatio in sciente, scientia est.

Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 28. Sciendum est autem, quod quamvis scientia secundum nomen videatur referri ad scientem et ad scibile, dicitur enim scientia scientis, et scientia scibilis, et intellectus ad intelligentem et intelligibile; tamen intellectus secundum quod ad aliquid dicitur, non ad hoc cuius est sicut subiecti dicitur: sequeretur enim quod idem relativum bis diceretur. Constat enim quoniam intellectus dicitur ad intelligibile, sicut ad obiectum.

Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 30. Deinde cum dicit illa vero ponit tres modos, quibus aliqua dicuntur ad aliquid non secundum se, sed secundum aliud. Quorum primus est, quando aliqua dicuntur ad aliquid propter hoc quod sua genera sunt ad aliquid, sicut medicina dicitur ad aliquid, quia scientia est ad aliquid. Dicitur enim, quod medicina est scientia sani et aegri. Et isto modo refertur scientia per hoc quod est accidens.

dokonaniu abstrakcji na danych zmysłowych, nie zaś po dokonaniu ich „syntezy": ta ostatnia bowiem zawsze w końcu pokaże się „twórcza" i subiektywna. Relatywizm nowożytności powstaje w momencie zapoznania faktu, że wiedza jest relatywem (jest ona odniesiona do rzeczy, a nie rzeczy do niej). Wiedza byłaby miarą tylko wówczas, gdyby jedność była jednością aprioryczną, a nie jednością definicji oraz jednością jednostkowych rzeczy poznawanych na drodze refleksji nad jej treścią in concreto. Od „wulgarnego" relatywizmu różni kantyzm przyjęcie „podmiotowości transcedentalnej" w miejsce tej zwyczajnie tak zwanej, która wszelako i tak w końcu może zająć miejsce tamtej, „filozoficznej".

Fakt, że wiedza nie powstaje na drodze „oświecenia" (generalnego), ale na drodze abstrakcji, którą można nazwać „oświeceniem partykularnym", a którego nie należy mylić z oświeceniem *specjalnym*, zastrzeżonym przez Tomasza do prawd nadnaturalnych,[162] ma też aspekt moralny, o tyle mianowicie, o ile nauczanie („powodowanie" wiedzy) jest czynnością praktyczną. Prawda odkrytą privatissime jest tylko wówczas, gdy generalne usposobienie moralne nie staje na przeszkodzie swobodnej pracy intelektu. Różne nauki w tym punkcie w różnym stopniu są zależne od prawości moralnej. Podaje się jako paradoks i przykład naprawdę epokowe odkrycie Schrödingera w zgoła wątpliwej sytuacji moralnej. Oczywiście naukowiec w tej nawet dziedzinie (physics) nie może być nieudacznikiem albo leniwcem, ale poza tym (prywatnie) może być „niemal" tym, czym mu się być spodoba. „Pokojowe współistnienie" Przedmiotu i Podmiotu poznania jest możliwe, tylko gdy jedno z drugim z grubsza bodaj tylko harmonizuje.

Po drugiej stronie mamy etykę, a fałsz jej twierdzeń zawsze będzie *niemal* wprost proporcjonalny do fałszu życiowego osoby, która te twierdzenia wygłasza. Gilson twierdzi jednak nadto, że takim jest się filozofem (nie tylko etykiem), jakim się jest człowiekiem, co nie wydaje się do końca prawdziwe, zważywszy, że intelekt teoretyczny zawsze idzie „o krok" przed intelektem praktycznym (zgodnie z anonsowaną powyżej zasadą), podczas gdy sam tylko intelekt praktyczny idzie o krok przed wolą. Zawsze idzie przed nią, gdyż inaczej dokonać refleksji nad trafnością lub nietrafnością naszego poznania wcale byśmy nie mogli. Metafizyka (wbrew temu, co mówi Gilson) jest znacznie mniej uzależniona od postawy wolitywnej. Jest to zarazem unikatowa szansa uwolnienia się do każdej postawy afektywnej – bez narzucania sobie nieznośnego przymusu (Kantowskiego) „obowiązku".

Właściwie jest od niej *ściśle* uzależniona tylko w jednym wypadku: nauczania. Słowa wypowiadane „do siebie" z grubsza harmonizują z postawą wolitywną, bo zresztą inaczej praktycznie wcale wypowiedzieć by ich nie było można: niemożliwym praktycznie jest zajęcie postawę „bezkompromisowego krytyka" samego siebie; postępowanie w odkrywaniu

---

Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 8 n. 14. Alia vero sunt ad aliquid non ex aequo; sed unum eorum dicitur ad aliquid, non quod ipsum referatur, sed quia aliquid refertur ad ipsum, sicut in scientia et scibili contingit. Scibile enim dicitur relative, non quia ipsum refertur ad scientiam, sed quia scientia refertur ad ipsum.

[162] Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 1 c. 3. Sic ergo sunt quaedam intelligibiles veritates, ad quas se extendit efficacia intellectus agentis, sicut principia quae naturaliter homo cognoscit et ea quae ab his deducuntur; et ad haec cognoscenda non requiritur nova lux intelligibilis, sed sufficit lumen naturaliter inditum. Quaedam vero sunt ad quae praedicta principia non se extendunt, sicut sunt ea quae sunt fidei, facultatem rationis excedentia, et futura contingentia et alia huiusmodi; et haec cognoscere mens humana non potest, nisi divinitus novo lumine illustretur superaddito lumini naturali.

prawdy połączone z wciąż obecną (a paraliżującą de facto działanie) obawą popełnienia błędu. Słowa zaś wypowiadane do innych powinny *do pewnego stopnia* harmonizować z postawą wolitywną słuchaczy. Stąd Tomasz-metafizyk mówi, że nauczyciel winien (obok tego, że przekazuje kompetentnie wiedzę) pomagać, a nie szkodzić[163]: „miarkując wiatr do wełny jagnięcia". Wypowiadanie owo jest czynnością spełnianą tu i teraz, a więc ma wartość moralną, dlatego że jest adresowane do osoby innej co prawda, ale takiej, z którą poczuwam się do solidarności w odkrywaniu prawdy. „Naga" prawda może ranić; choćby z tej tylko racji, że jest wypowiadana nieoględnie. Nie wystarczy zatem mówić prawdę, trzeba nadto mówić ją tak, by była ona stosunkowo łatwa do przyjęcia.

Te dwie rzeczy: bezkompromisowość w poszukiwaniu prawdy oraz miłosierdzie względem tych, którzy prawdy nie znają, połączyć tak trudno, jak *względność* wobec błądzących i *bezwzględność* wobec samego błędu (nierelatywizowanie go). Mistrzowsko połączył je ze sobą Tomasz z Akwinu. Chenu pisze, że rzadko przeciwstawia się on wprost poglądom adwersarzy; najczęściej wskazuje on na ich (poglądów) ograniczoną, bo aspektową tylko wartość. Wiedza jest (winna być) „bezwzględna" w oddawaniu przedmiotowych stanów faktycznych; winna zaś być „względna" (τὸ προς τι) w opozycji do tych (wobec nich), którzy jakieś poglądy i jakąś wiedzę mają, choć ta bywa nieprzyporządkowana właściwym aspektom owych stanów faktycznych. Jedno i drugie (owe stany i wiedzę tych, którzy je poznają) określimy mianem oppositum (ἀντικείμενον), choć „przeciwstawnym" jednak inaczej. Określenie przedmiotu wiedzy mianem Gegenstand kazałoby nam zapewne dokonywać za Fichtem wyboru między „dogmatyzmem", który spodoba się niektórym nazywać „fundamentalizmem", a idealizmem, który nie bez racji kojarzymy z relatywizmem. Opinie bywają przeciwne (contraria), ale wiedza takim przeciwieństwem zasadniczo być nie musi (jest nią akcydentalnie, o ile na drodze do przedmiotu wiedzy usuwamy, z należytą oględnością to, co w jej zdobyciu przeszkadza). Kontrastowanie opinii nie jest środkiem (warunkiem) dostąpienia oświecenia, (co przyjmowali zwolennicy Awicenny).

Odniesienie uczeń-nauczyciel jest relacją (relativum secundum esse).[164] Ponieważ zaś problem „relacji międzyludzkich" jest obecnie żywy, warto się zastanowić nad naturą tejże

[163] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 4 c. 1. […] verba docentis ita debent esse moderata ut proficiant, non noceant audienti. Quaedam autem sunt quae audita nemini nocent, sicut ea quae omnes scire tenentur; et talia non sunt occultanda, sed manifeste omnibus proponenda.

[164] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 2 c. Si primo modo, hoc contingit dupliciter: aut enim propria praedicatione praedicatur aliquid de Deo ex tempore, quod designat habitudinem principii ad principiatum; aut aliquid quod designat ipsum principiatum a Deo, sicut quando est praedicatio per causam, ut cum dicitur, Deus est spes nostra. Si primo modo, hoc contingit dupliciter: aliquando enim nomen imponitur ad significandum ipsam habitudinem; sicut hoc nomen dominus, et hujusmodi, quae sunt relativa secundum esse, et alia dicta de Deo, sunt quidem relativa, quia etiam significant ex primo suo intellectu habitudinem quae secundum rationem est in Deo; sed ex consequenti faciunt intellectum essentiae, secundum quod talis habitudo fundatur in aliquo essentiali. Aliquando autem nomen imponitur ad significandum illud supra quod fundatur habitudo, sicut hoc nomen scientia, qualitatem, quam consequitur respectus quidam ad scibile. Unde ista talia non sunt relativa secundum esse; sed solum secundum dici. Unde ista principaliter dant intelligere rem alterius praedicamenti, et ex consequenti important relationem.

Summa Theologiae I, q. 13 a. 7 ad 1. Ad primum ergo dicendum quod relativa quaedam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut dominus, servus, pater et filius, et huiusmodi, et haec

relacji: gwoli odparcia możliwie z nim związanego *relatywizmu*. Wbrew temu, co się często przyjmuje, *relacje nie są pryncypiami*, ale *skutkami* działań ludzkich. Relacja, o której obecnie mowa, powstaje wskutek nauczania właśnie, a nikt nie będzie wątpił, że jest czymś odeń różnym: w obecności osoby nam życzliwej, tak jak życzliwym bywa „mistrz", czujemy się dobrze; ufamy jej, co można by nazwać „byciem w relacji".

Nie jest to jedyna relacja. Obok niej (i przed nią) mamy relację rodzicielstwa. Ojcostwo i synostwo to skutek aktu płodności. Obie te relacje dają się jednak sprowadzić do wspólnego mianownika. Nie bez racji wszak mówi się o płodności intelektualnej, dlatego że rozumienie to nie tylko i nie przede wszystkim *ruch* myśli, ale raczej *rodzenie* słowa intelektu: „w ciszy"; w sercu. Nauczanie to majeutyka (Sokrates), pierwotnie zaś dokonuje się w rodzinie, w której treści jego są zarazem wartościami: przedmiotem wychowania.

Jak wiadomo z Objawienia, w Bogu „rodzić" i „wypowiadać" Słowo to jedno. Osoby Boskie są do siebie odniesione (są tym, tym są), dlatego że mamy dwie „czynności" (processiones), których kresami są one właśnie. Jest to tajemnica, która jednakowoż daje nam (chrześcijanom) dobre pojęcie o jedności wspomnianych relacji. Daje wszelako *niejakie* pojęcie o tej jedności również rozum naturalny. Wszak poganin Cyceron pisze, że nauczycieli winniśmy traktować jak ojców. Odwrotnie: pełnia ojcostwa wyraża się w wychowaniu potomstwa: we wpajaniu mu wartości (Gogacz).

Relativa secundum esse stanowią o specyfice dziesiątej, „najpośledniejszej" kategorii), stąd też płynie trudność ich nazwania (nazwania kategorii τὸ προς τι Arystotelesa): to, co relatywne, jest *całym sobą* odniesione do swego korelatu. Natomiast relativa secundum dici wnoszą (obok specyfiki relacji), konotację podmiotu; substancji (w której tkwi pozostałych osiem kategorii również). Niezależnie jednak od tego, jak pojmiemy relację, nie mamy na uwadze *zasadniczo* relacji lokalnych, które tylko *wyobrazić* sobie byśmy mogli jak szprychy oparte na piaście koła lub jak oka sieci rybackiej. Wyobrażenie to może być trafne odnośnie do bycia w miejscu (Dasein) człowieka (a wydaje się wspólnym legatem neoplatonizmu), choć wcale nie dotyka istoty jego człowieczeństwa. W rodzinie, dziecko zanim stanie się świadome własnej podmiotowości (relativum secundum dici), na przykład bycia *przedmiotem* wychowania, naprzód jest świadome swej relacyjności (relativum secundum esse); tzn. *bycia odniesionym* przed świadomością bycia *czymś*, co odniesione. Świadomość bycia osobą samodzielną przychodzi później. Niestety jednak w życiu „dorosłym" całą usilnością Dasein-człowieka bywa niekiedy potem „zajmowanie miejsc sobie pierwotnie obcych", co może być związane z pragnieniem usunięcia obiektów te miejsca

---

dicuntur relativa secundum esse. Quaedam vero sunt imposita ad significandas res quas consequuntur quaedam habitudines, sicut movens et motum, caput et capitatum, et alia huiusmodi, quae dicuntur relativa secundum dici.

De potentia, q. 7 a. 10 ad 11. Ad undecimum dicendum, quod distinctio ista relativorum secundum esse et secundum dici, nihil facit ad hoc quod sit relatio realis. Quaedam enim sunt relativa secundum esse quae non sunt realia, sicut dextrum et sinistrum in columna; et quaedam sunt relativa secundum dici, quae tamen important relationes reales, sicut patet de scientia et sensu. Dicuntur enim relativa secundum esse, quando nomina sunt imposita ad significandas ipsas relationes; relativa vero secundum dici, quando nomina sunt imposita ad significandas qualitates vel aliquid huiusmodi principaliter, ad quae tamen consequuntur relationes. Nec quantum ad hoc differt, utrum sint relationes reales vel rationis tantum.

pierwotnie zajmujących. Z pragnieniem *przemocy*. Przemoc dotyka wolności człowieka *akcydentalnie*, gdy jedni stają np. na drodze aspiracji innych do poszerzania przestrzeni życia (pragniemy chyba, by jej nie dotykała *wcale*). Nie chodzi wyłącznie o przemoc fizyczną, bo nadto i o stosunki społeczne i ekonomiczne na niej oparte (na przykład o nacisk emocjonalny). Można zmusić kogoś fizycznie do pracy na przykład, lecz jest fizyczną niemożliwością *zmusić* kogokolwiek do tego, *by chciał* on tego, co nań wymuszone (pracy na przykład), gdyż to implikuje już sprzeczność. O sile człowieczeństwa wcale nie stanowi siła ekspresji (np. emocji), czy też wpływów używanych w mniej lub bardziej wyrafinowanych postaciach przemocy.

Mądrymi i dobrymi stajemy się *zazwyczaj* dzięki dobrym nauczycielom, przy czym określenie „dobry" w danym razie wcale nie musi się ograniczać do fachowości, jak np. w wyrażeniu: „dobry germanista". Gramatykę można próbować wpoić mechanicznie; nie da się jednak wpoić nikomu w ten sposób *upodobania* do niemczyzny, które rodzi się raczej „z wnętrza", a ostatecznie daje siłę nawet do wytrwałej nauki gramatyki. Dobro moralne jest przypadłością, ale przypadłość nie jest dokładnie tym, za co ją poczytał Awicenna. Ono wypływa z natury ludzkiej, tak jak wiedza wypływa z poznania z pierwszych, „wrodzonych" zasad poznania oraz (na drugim miejscu) z życzliwego działania nauczyciela. „Dobrymi z natury" jesteśmy o tyle tylko, o ile takimi wychodzimy *bezpośrednio* z rąk Boga: jako stworzenia. Dobrymi *w zwykłym* tego słowa znaczeniu stajemy się dzięki przyjęciu cech z tą stworzoną (i „stworzoną na nowo" też) przez Boga w nas naturą harmonizujących. Definicją bowiem grzechu jest: „to, co przeciwne naturze".[165]

Pomiędzy tym, co się nam przydarza (i jest „przypadłością" w pospolitym; niefilozoficznym; tego słowa znaczeniu), a naturą ludzką in concreto, mamy propria człowieka (rozum, zdolność do odczucia absurdu, płodność, czyli męskość i kobiecość): *nierozerwalnie związane* z naturą człowieka. Co, co się przydarza, winno harmonizować z tym, co tak „wrodzone" (bo właściwe); w przeciwnym zaś razie to, co się „przydarza", będzie zawsze *godzić* w czyjeś człowieczeństwo; *ranić* je.

U Awicenny – z racji przyjęcia koncepcji Iluminacji Ogólnej – brak etyki jako nauki autonomicznej, gdyż brak problemu nauczania oraz jego substratu: biologicznego człowieczeństwa.[166] W De Veritate Tomasz porusza kwestię tej „antropologii" Awicenny.

---

[165] Summa Theologiae II-II, q. 65 a. 1 arg. 1. Damascenus enim dicit, in II libro, quod peccatum committitur per hoc quod receditur ab eo quod est secundum naturam in id quod est contra naturam.

Summa Theologiae I-II, q. 82 a. 3 arg. 1. Videtur quod peccatum originale non sit concupiscentia. Omne enim peccatum est contra naturam, ut dicit Damascenus, in II libro. Sed concupiscentia est secundum naturam, est enim proprius actus virtutis concupiscibilis, quae est potentia naturalis.

[166] Summa Theologiae I, q. 111 a. 1 c. Respondeo dicendum quod, cum divinae providentiae ordo habeat ut actionibus superiorum inferiora subdantur, ut supra dictum est; sicut inferiores Angeli illuminantur per superiores, ita homines qui sunt Angelis inferiores, per eos illuminantur. Sed modus utriusque illuminationis quodammodo est similis, et quodammodo diversus. Dictum est enim supra quod illuminatio, quae est manifestatio divinae veritatis, secundum duo attenditur, scilicet secundum quod intellectus inferior confortatur per actionem intellectus superioris; et secundum quod proponuntur intellectui inferiori species intelligibiles quae sunt in superiori, ut capi possint ab inferiori. Et hoc quidem in Angelis fit, secundum quod superior Angelus veritatem universalem conceptam dividit secundum capacitatem inferioris Angeli, ut supra dictum est. Sed intellectus humanus non potest ipsam intelligibilem veritatem nudam capere, quia connaturale est ei ut intelligat

Awicenna utrzymuje, że przyczyną *naszej* cnoty *nie jest nasze* działanie. Nasze działanie – rzekomo – [tylko] „odsuwa" to, co cnocie przeciwne i do niej [do jej przyjęcia] nas przygotowuje, tak że przypada nam w udziale ta sprawność cnoty za sprawą Inteligencji doskonalącej dusze ludzkie (Inteligencji zwanej Czynną). […] Podobnie [zwolennicy Awicenny] przyjmują, że wiedza w nas nie powstaje inaczej jak ze strony tejże Inteligencji Oddzielonej; […] a formy poznawcze wypływają z Inteligencji Czynnej w nasze umysły.[167]

---

per conversionem ad phantasmata, ut supra dictum est. Et ideo intelligibilem veritatem proponunt Angeli hominibus sub similitudinibus sensibilium; secundum illud quod dicit Dionysius, I cap. Cael. Hier., quod *impossibile est aliter nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum*. Ex alia vero parte, intellectus humanus, tanquam inferior, fortificatur per actionem intellectus angelici. Et secundum haec duo attenditur illuminatio qua homo illuminatur ab Angelo.

[167] De veritate, q. 11 a. 1 c. Responsio. Dicendum, quod in tribus eadem opinionum diversitas invenitur: scilicet in eductione formarum in esse, in acquisitione virtutum, et in acquisitione scientiarum. Quidam enim dixerunt, formas omnes sensibiles esse ab agente extrinseco, quod est substantia vel forma separata, quam appellant datorem formarum vel intelligentiam agentem; et quod omnia inferiora agentia naturalia non sunt nisi sicut praeparantia materiam ad formae susceptionem. Similiter etiam Avicenna dicit in sua Metaphys., quod habitus honesti causa non est actio nostra; sed actio prohibet eius contrarium, et adaptat ad illum, ut accidat hic habitus a substantia perficiente animas hominum, quae est intelligentia agens, vel substantia ei consimilis. Similiter etiam ponunt, quod scientia in nobis non efficitur nisi ab agente separato; unde Avicenna ponit in VI de naturalibus, quod formae intelligibiles effluunt in mentem nostram ab intelligentia agente. Quidam vero e contrario opinati sunt; scilicet quod omnia ista rebus essent indita, nec ab exteriori causam haberent, sed solummodo quod per exteriorem actionem manifestantur. Posuerunt enim quidam, quod omnes formae naturales essent actu in materia latentes, et quod agens naturale nihil aliud facit quam extrahere eas de occulto in manifestum. Similiter etiam aliqui posuerunt, quod omnes virtutum habitus nobis sunt inditi a natura; sed per exercitium operum removentur impedimenta, quibus praedicti habitus quasi occultabantur; sicut per limationem aufertur rubigo, ut claritas ferri manifestetur. Similiter etiam aliqui dixerunt quod animae est omnium scientia concreata; et per huiusmodi doctrinam et huiusmodi scientiae exteriora adminicula nihil fit aliud nisi quod anima deducitur in recordationem vel considerationem eorum quae prius scivit; unde dicunt, quod addiscere nihil est aliud quam reminisci. Utraque autem istarum opinionum est absque ratione. Prima enim opinio excludit causas propinquas, dum effectus omnes in inferioribus provenientes, solis causis primis attribuit; in quo derogatur ordini universi, qui ordine et connexione causarum contexitur: dum prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed et quod causae sint. Secunda etiam opinio in idem quasi inconveniens redit: cum enim removens prohibens non sit nisi movens per accidens, ut dicitur VIII Physic.; si inferiora agentia nihil aliud faciunt quam producere de occulto in manifestum, removendo impedimenta, quibus formae et habitus virtutum et scientiarum occultabantur: sequetur quod omnia inferiora agentia non agant nisi per accidens. Et ideo, secundum doctrinam Aristotelis, via media inter has duas tenenda est in omnibus praedictis. Formae enim naturales praeexistunt quidem in materia, non in actu, ut alii dicebant, sed in potentia solum, de qua in actum reducuntur per agens extrinsecum proximum, non solum per agens primum, ut alia opinio ponebat. Similiter etiam secundum ipsius sententiam in VI Ethicorum, virtutum habitus ante earum consummationem praeexistunt in nobis in quibusdam naturalibus inclinationibus, quae sunt quaedam virtutum inchoationes, sed postea per exercitium operum adducuntur in debitam consummationem. Similiter etiam dicendum est de scientiae acquisitione; quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, sicut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis, et unius, et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit. In istis autem principiis universalibus omnia sequentia includuntur, sicut in quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia, quae prius in universali et quasi in potentia cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere. Sciendum tamen est, quod in rebus naturalibus aliquid praeexistit in potentia dupliciter. Uno modo in potentia activa completa; quando, scilicet, principium intrinsecum sufficienter potest perducere in actum perfectum, sicut patet in sanatione: ex virtute enim naturali quae est in aegro, aeger ad sanitatem perducitur. Alio modo in potentia passiva; quando, scilicet, principium

Od strony terminologicznej problem sprowadza się do „kilku liter”: zamiast sprawności (ἕξις; habitus) mamy (według łacińskich zwolenników Awicenny) habilitas: podatność na przyjęcie sprawności (takie „usprawnienie”), która jednak nigdy w nas samych trwale się nie oprze.

Według Awicenny, nie istnieje trwały substrat wiedzy i cnoty, zwany w scholastyce hexis-habitus. Nie jest to zwyczajny intelektualizm etyczny. W intelekcie zwanym przez Arabów materialnym, nic się nie zapisuje: ani wiedza, ani cnota. Mamy tylko skłonność (habilitas) do zwracania się ku Dawcy Form, który jest Inteligencją Kosmiczną, nie zaś władzą osobowego poznania. Od niej też (po zjednoczeniu z nią) spodziewamy się szczęścia. O bezpośredniej więzi z Bogiem (visio beatifica) nie ma mowy.[168]

---

intrinsecum non sufficit ad educendum in actum, sicut patet quando ex aere fit ignis; hoc enim non poterat fieri per aliquam virtutem in aere existentem. Quando igitur praeexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adiuvando agens intrinsecum, et ministrando ei ea quibus possit in actum exire; sicut medicus in sanatione est minister naturae, quae principaliter operatur, confortando naturam, et apponendo medicinas, quibus velut instrumentis natura utitur ad sanationem. Quando vero aliquid praeexistit in potentia passiva tantum, tunc agens extrinsecum est quod educit principaliter de potentia in actum; sicut ignis facit de aere, qui est potentia ignis, actu ignem. Scientia ergo praeexistit in addiscente in potentia non pure passiva, sed activa; alias homo non posset per seipsum acquirere scientiam. Sicut ergo aliquis dupliciter sanatur: uno modo per operationem naturae tantum, alio modo a natura cum adminiculo medicinae; ita etiam est duplex modus acquirendi scientiam: unus, quando naturalis ratio per seipsam devenit in cognitionem ignotorum; et hic modus dicitur inventio; alius, quando naturali rationi aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina. In his autem quae fiunt a natura et arte, eodem modo ars operatur, et per eadem media, quibus et natura. Sicut enim natura in eo qui ex frigida causa laborat, calefaciendo induceret sanitatem, ita et medicus; unde et ars dicitur imitari naturam. Et similiter etiam contingit in scientiae acquisitione, quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit sicuti aliquis inveniendo deducit seipsum in cognitionem ignoti. Processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti inveniendo est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias; unde et secundum hoc unus alium dicitur docere quod istum decursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa et sic ratio naturalis discipuli, per huiusmodi sibi proposita, sicut per quaedam instrumenta, pervenit in cognitionem ignotorum. Sicut igitur medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius: et hoc est docere; unde unus homo alium docere dicitur, et eius esse magister. Et secundum hoc dicit philosophus, I posteriorum, quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Si autem aliquis alicui proponat ea quae in principiis per se notis non includuntur, vel includi non manifestantur, non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem, vel fidem; quamvis hoc etiam aliquo modo ex principiis innatis causetur. Ex ipsis enim principiis per se notis considerat, quod ea quae ex eis necessario consequuntur, sunt certitudinaliter tenenda; quae vero eis sunt contraria, totaliter respuenda; aliis autem assensum praebere potest, vel non praebere. Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi nobis sunt nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultans. Unde, cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis; constat quod solus Deus est qui interius et principaliter docet, sicut natura interius et principaliter sanat; nihilominus homo et sanare et docere proprie dicitur modo praedicto.

[168] Ibn Sina [Avicenna], First published Thu Sep 15, 2016; substantive revision Fri Oct 31, 2025. 4. The Metaphysics of the Rational Soul; Practical Philosophy
Access 2026-10-29 https://plato.stanford.edu/entries/ibn-sina/
The logistics of the reception of information from the supernal world thus varies in accordance with what is being communicated and who is receiving it, but in all cases the recipient has to be ready and predisposed to receive it. All humans have both the physical and mental apparatus to acquire intelligible and supernal knowledge and the means to do so, but they have to work for it, just as they have to prepare for their bliss in

Zarówno w wypadku zdobywania wiedzy, jak i cnót zwracamy się ku tej Inteligencji, nie zaś ku Bogu. (Podobną, bo „regulatywną" funkcję pełnią u Kanta „idee"). W wypadku Oświecenia, „autorytet" naukowy jest jeden *we wszystkich* naukach, a jest nadto, tym samym, autorytetem *moralnym*. Brak tu konieczności fachowego badania materialnych okolicznościach spełniania cnót partykularnych i konieczności badania *różnych* materii (przedmiotów wiedzy) *osobno*. „Światopogląd naukowy" zastąpi je wszystkie.

Związek poznania teoretycznego i praktycznego u Arystotelesa i Tomasza na pewno nie jest tożsamością. Wniosek sylogizmu dowodzącego istnienia Boga; *wniosek* najważniejszy w nauce w ogóle; *jest to pryncypium* sylogizmu działania („istnieje Bóg"; a więc: „istnieje dla ciebie pełnia istnienia w Nim"). Kresem zaś tego ostatniego jest rozkaz działania in concreto. Jest tu wobec tego opozycja ogólności zasad i konkretności życia, choć brak „dialektyki" ogólności i partykularności w stylu Hegla. Opozycja ta oparta jest w całości na odróżnieniu theoria i praxis, którego w nowożytności jednak zabrakło. Oczywiście potrzebny jest (dla spełnienia rozkazu) namysł (inquisitio). Tu też – podobnie jak w sylogizmie dowodzącym – poszukujemy terminu średniego: który teraz nazwiemy środkiem wyjścia z danego impasu egzystencjalnego. Odrzucenie „abstrakcjonizmu" w tym punkcie oznacza, że *przyczyny* podejmowania takiego a nie innego działania in concerto „autorytet moralny" nam nie poda.

Główna aporia metafizyki Arystotelesowskiej („czy byt jest rodzajem") dla nie-metafizyka wyda się zupełnie „niepraktyczna", bo zresztą metafizyka musi być „niepraktyczna", by była tym, czym być musi: nauką *zupełnie wolną*, uprawianą dla niej samej, a nie *bezpośrednio* dla jakiegoś praktycznego celu. Ta sama jednakowoż aporia zastosowana w etyce (a metafizyka w danym razie jest filozofią pierwszą), przybierze postać zagadnienia na wskroś praktycznego: to bowiem, czy specyfika bycia człowiekiem da się zredukować do bycia czymś podobnym do idei na przykład, dotyka wolności człowieka in concreto.

Istnieje jeszcze jedna ważna różnica między sylogizmem dowodzącym a sylogizmem działania. Wnioski nauki (Arystotelesowskiej) są pewne (Analityki Wtóre, I, c. 2). Wnioski namysłu o charakterze moralnym są *w zasadzie* tylko prawdopodobne. Ściślej jednak powiemy, że prawdopodobnymi są prawie zawsze tylko *przed* spełnieniem czynu moralnego. *Po* jego spełnieniu etyka przestaje być „prywatnym namysłem", a zaczyna dzielić charakterystykę wszystkich innych nauk: fakt (dokonanie czegokolwiek) może być precyzyjnie i jednoznacznie określony jako dobry specyficznie lub specyficznie zły. W obu wypadkach, pewność tę czerpiemy z użycia pierwszej zasady myślenia: zasady niesprzeczności.

Zdaniem Gilsona, charakterystyczna dla Awicenny jest racjonalistyczna koncepcja zbawienia. Racjonalizacji ulegają wątki religijne w środowisku, które musiało je uznać za *obce* (Islam), a tylko nie *nowe* (Grecja, Rzym). Stąd też osobliwe u Awicenny znaczenie

---

afterlife while their immortal rational souls are still affiliated with the body. There is no free emanation of the intelligibles on "couch-potato" humans, or afterlife contemplation for them of eternal realities in the company of the celestial spheres (Avicenna's paradise). To have thought so would have negated the entire philosophical project Avicenna so painstakingly constructed.

wyrazów: „prorok"; „mistyk". Według Tomasza, *prawdziwy Prorok* „widzi z daleka" to, co tyczy się dobra przykazywanego za jego sprawą ludziom przez Boga.[169]

W „antropologii" zaś Awicenny poznanie naukowe nie jest jedyną drogą do spełnienia; do szczęścia. Tzw. przez niego prorocy osiągają stan „zażyłości" (*ittiṣāl*) z Dawcą

[169] De veritate, q. 12 a. 1 c. Responsio. Dicendum, quod, sicut dicit Glossa in principio Psalterii, prophetia visio dicitur, et propheta videns, ut patet I Reg. IX, 9, ut supra dictum est. Non tamen quaelibet visio prophetia dici potest, sed visio eorum quae sunt procul a communi cognitione; ut sic dicatur esse propheta non solum procul fans, id est annuntians, sed etiam procul videns, a phanos, quod est apparitio. Cum autem omne quod manifestatur, sub lumine quodam manifestetur, ut etiam haberi potest ab apostolo, Ephes. V, 13, oportet ut ea quae manifestantur homini supra cognitionem communem, quodam altiori lumine manifestentur, quod lumen propheticum dicitur, ex cuius receptione aliquis propheta constituitur. Sciendum est autem, quod aliquid recipitur in aliquo dupliciter: uno modo ut forma in subiecto consistens; alio modo per modum passionis; sicut pallor in eo qui naturaliter vel ex aliquo forti accidente hunc colorem habet, est ut quaedam qualitas; in eo vero qui subito ex aliquo timore pallescit, est ut quaedam passio. Similiter etiam et lumen corporale est quidem in stellis ut stellarum qualitas, utpote quaedam forma in eis permanens; in aere vero est ut quaedam passio, quia lumen non retinet, sed recipit tantum per appositionem corporis lucidi. In intellectu igitur humano lumen quoddam est quasi qualitas vel forma permanens, scilicet lumen essentiale intellectus agentis, ex quo anima nostra intellectualis dicitur. Sic autem lumen propheticum in propheta esse non potest.

Quicumque enim aliqua cognoscit intellectuali lumine, quod est ei effectum quasi connaturale ut forma in eo consistens, oportet quod de eis fixam cognitionem habeat. Quod esse non potest, nisi ea inspiciat in principio in quo possunt cognosci: quamdiu enim non fit resolutio cognitorum in sua principia, cognitio non firmatur in uno, sed apprehendit ea quae cognoscit secundum probabilitatem quamdam utpote ab aliis dicta: unde necesse habet de singulis acceptionem ab aliis habere. Sicut si aliquis nesciret geometriae conclusiones ex principiis deducere, habitum geometriae non haberet; sed quaecumque de conclusionibus geometriae sciret, apprehenderet quasi credens docenti, et sic indigeret ut de singulis instrueretur: non enim posset ex quibusdam in alia pervenire firmiter, non facta resolutione in prima principia. Principium autem in quo possunt cognosci futura contingentia, et alia quae cognitionem naturalem excedunt, de quibus est prophetia, est ipse Deus. Unde cum prophetae Dei essentiam non videant, non possunt ea quae prophetice vident, cognoscere aliquo lumine quod sit quasi quaedam forma habitualis eis inhaerens: sed oportet quod de singulis sigillatim instruantur. Unde oportet quod lumen propheticum non sit habitus, sed magis sit in anima prophetae per modum cuiusdam passionis ut lumen solis in aere. Unde, sicut lumen non remanet in aere nisi apud irradiationem solis, ita nec lumen praedictum remanet in mente prophetae nisi quando actualiter divinitus inspiratur. Et inde est quod sancti de prophetia loquentes, de ea per modum passionis loquuntur, dicentes eam esse inspirationem vel tactum quemdam, quo spiritus sanctus dicitur tangere cor prophetae: et aliis huiusmodi verbis, de prophetia loquuntur. Et sic patet quod quantum ad lumen propheticum, prophetia non potest esse habitus. Sed sciendum, quod sicut est in rebus corporalibus, quod aliquid post passionem, etiam passione abeunte, efficitur habilius ad patiendum, sicut aqua calefacta prius, facilius postmodum post infrigidationem calefiet, et homo post frequentes tristitias facilius ad tristitiam provocatur; ita etiam quando mens aliqua divina inspiratione tangitur, etiam illa inspiratione abeunte remanet habilior ad iterato recipiendum, sicut post devotam orationem remanet mens devotior; unde propter hoc, ut Augustinus dicit in Lib. de orando Deum: ne mens quae curis et negotiis tepescere coeperat, omnino refrigescat, et penitus extinguatur, nisi crebrius inflammetur, certis horis ad negotium orandi mentem revocamus. Unde et mens prophetae postquam fuerit semel vel pluries divinitus inspirata, etiam actuali inspiratione cessante remanet habilior ut iterum inspiretur. Et haec habilitas potest habitus prophetiae dici; sicut etiam Avicenna dicit, VI de naturalibus, quod habitus scientiarum in nobis nihil aliud sunt quam habilitates quaedam animae nostrae ad hoc quod recipiat illustrationem intelligentiae agentis, et species intelligibiles ab ea in se effluentes. Sed tamen non proprie potest dici habitus, sed magis habilitas vel dispositio quaedam, a qua aliquis nominatur propheta, etiam quando actu non inspiratur. Tamen ne fiat vis in vocabulo habitus, sustinentes
utramque partem, utrisque rationibus respondeamus.

Form zwykłym ludziom w ogóle niedostępny.[170] Mamy tu gnozę, a potencjalnie erozję tkanki nauki, w której zawsze podany jest algorytm sprawdzalności twierdzeń. W wypadku „oświecenia", tzn. dostąpienia *uprzywilejowanego w ogóle* sposobu poznania, algorytmu tego brak.

W idei Aufklärung istotne nie jest to, że żąda się „samodzielności" myślenia. W istocie bardziej niż o samodzielność chodzi tu o „samotność" w pozyskiwaniu prawdy, czyli o podważenie roli nauczania. „Autorytet" niczego wyjaśnić nie musi (nie słucha bowiem pytań), wszystkiego zaś może żądać, zwłaszcza jeśli w pojęciu „wszystkiego" mieści się totalna krytyka. Właściwym przedmiotem krytyki Kanta jest Urząd Nauczycielski Kościoła. Podobnie jak w On Liberty Milla, czytamy, że ten autorytet krępuje „wolność" zawsze pożądaną, choć nigdy *nie zdefiniowaną*.

Odnośnie do autorytetu powiemy za Tomaszem: locus ex auctoriate est infirmissimus (argument oparty na autorytecie jest ze wszystkich najsłabszy), ale również za nim dodamy: nisi fundatur super auctoritate divina (chyba że chodzi o autorytet Boga).[171] Nauczyciele wiary są bardziej *narzędziami* działania Ducha św. niż autorytetami *sami z siebie*. Pryncypia zaś uległości wobec działania Ducha nazwiemy Jego darami.[172] Wszelka prawda porządku

---

[170] Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive. Ibn Sina [Avicenna], First published Thu Sep 15, 2016
4. The Metaphysics of the Rational Soul; Practical Philosophy
Access 2026-02-03
https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/ibn-sina/
The wording itself of this acquisition of knowledge by the human intellect—"contact with the active intellect," or receiving the "divine effluence"—has misled students of Avicenna into thinking that this "flow" of knowledge from the divine to the human intellect is automatic and due to God's grace, or it is ineffable and mystical. But this is groundless; the "flow" has nothing mystical about it; it just means that the intelligibles are permanently available to human intellects who seek a middle term or other intelligibles at the end of a thinking process by means of abstraction and syllogisms. Avicenna is quite explicit about the need for the human intellect to be prepared and to demand to hit upon a middle term, or actively to seek an intelligible, in order to receive it. He says specifically, "The active principle [i.e. the active intellect] lets flow upon the [human rational] soul form after form *in accordance with the demand by the soul*; and when the soul turns away from it [the active intellect], then the effluence is broken off" (GS 5, De anima, 245–246; transl. Gutas 2014a, 377; cf. Hasse 2013, 118).

The same applies to other forms of communication from the supernal world. In the case of the prophet, he acquires all the intelligibles comprising knowledge, complete with middle terms as already mentioned, because the intellective capacity of his rational soul to hit upon the middle terms and acquire the intelligibles is extraordinarily high; this capacity is coupled with an equally highly developed internal sense of imagination that can translate this intellective knowledge into language and images (in the form of a revealed book) that the vast majority of humans can easily understand. … All issues relating to the cognitive side of religion he added to the traditional contents of metaphysics.

[171] Summa Theologiae I, q. 1 a. 8 ad 2. Ad secundum dicendum quod argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae, eo quod principia huius doctrinae per revelationem habentur, et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati huius doctrinae, nam licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus.

[172] Summa Theologiae I,-IIae q. 68 a. 4 c. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc quod prompte sequatur instinctum spiritus sancti, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi. Sicut autem vires appetitivae natae sunt moveri per imperium

naturalnego i nadnaturalnego pochodzi (ostatecznie) od naturalnego dla niej źródła: Ducha św.: omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est.[173] Bóg nie niszczy porządku przez się ustanowionego, choć może ten przez człowieka zepsuty poprawić. Autorytet „krępujący wolność" to ten, który porządku tego nie respektuje.

Nauczanie tradycyjnie pojęte wyda się *potrzebne* w wypadku filozofii teoretycznej. Pokaże się ono jednak *absolutnie niezbędne* w wypadku tego sylogizmu, w którym wielość *konstruktywnie się dodających* opinii stanowi o możliwości ujęcia problemu z pożądanego, bo obiektywnego punktu widzenia. W wypadku rozważania okoliczności materialnych czynu, których samotnie zazwyczaj nie widzimy, nauczyciel jest niezbędny. Opinie dodające się „destruktywnie" („konkurujące" ze sobą jak w On Liberty) muszą zdolność działania *paraliżować.* Trudno przypuścić, by „konkurencja" była przygotowaniem na przyjęcie wypromieniowanych z otchłani kosmosu form poznawczych.

Argumentum *oryginalnie* (podobnie jak w języku polskim) to *dowód*. Tylko w dalszym (retorycznym) znaczeniu jest to narzędzie oskarżenia (choć nie tylko oskarżenia) (apud oratores et rhetores: instrumentum sollemne vel accusandi vel defendendi, genus probationis: Thesaurus Linguae Latinae). Natomiast współczesne angielskie „argument" to *przede wszystkim*: kłótnia. Pożądana bywa materia „niejednoznaczności" i „dramatyzmu" wyborów moralnych, nie zaś pewność i odpowiedzialność wypowiedzi o nich. Istnieje wielość, choć brak konstruktywnego dodawania się opinii.

Tomasz w kwestii źródła wiedzy (teoretycznej i praktycznej) unika (De Verit., 11, 1) dwu skrajności. Błędnym (lub co najmniej: jednostronnym) jest zarówno innatyzm Platona („cała wiedza jest w nas") jak i iluminacjonizm Awicenny („cała wiedza pochodzi z otchłani kosmosu"). Media via est procedendum. Natura semina nobis scientiae dedit, scientiam non

---

rationis, ita omnes vires humanae natae sunt moveri per instinctum Dei, sicut a quadam superiori potentia. Et ideo in omnibus viribus hominis quae possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scilicet in ratione, et in vi appetitiva. Ratio autem est speculativa et practica, et in utraque consideratur apprehensio veritatis, quae pertinet ad inventionem; et iudicium de veritate. Ad apprehensionem igitur veritatis, perficitur speculativa ratio per intellectum; practica vero per consilium. Ad recte autem iudicandum, speculativa quidem per sapientiam, practica vero per scientiam perficitur. Appetitiva autem virtus, in his quidem quae sunt ad alterum, perficitur per pietatem. In his autem quae sunt ad seipsum, perficitur per fortitudinem contra terrorem periculorum, contra concupiscentiam vero inordinatam delectabilium, per timorem, secundum illud Proverb. XV, per timorem domini declinat omnis a malo; et in Psalmo CXVIII, confige timore tuo carnes meas, a iudiciis enim tuis timui. Et sic patet quod haec dona extendunt se ad omnia ad quae se extendunt virtutes tam intellectuales quam morales.

[173] Summa Theologiae I-II, q. 109 a. 1 ad 1. Ad primum ergo dicendum quod *omne verum, a quocumque dicatur, est a spiritu sancto* sicut ab infundente naturale lumen, et movente ad intelligendum et loquendum veritatem. Non autem sicut ab inhabitante per gratiam gratum facientem, vel sicut a largiente aliquod habituale donum naturae superadditum, sed hoc solum est in quibusdam veris cognoscendis et loquendis; et maxime in illis quae pertinent ad fidem, de quibus apostolus loquebatur.

Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 ad 5. Ad ultimum dicendum, quod quamvis malum non sit bonum, nec sit a Deo, nihilominus intelligere malum bonum est, et a Deo est; et ideo veritas quae consistit in commensuratione intellectus ad privationem existentem extra animam, bona est, et a Deo; et ideo dicit Ambrosius, *quod omne verum, a quocumque dicatur, a spiritu sancto est.*

dedit (Seneca). Gdyby Dawca Form był jedynym źródłem wiedzy, nauczanie byłoby de facto indoktrynacją. Gdyby zaś rację miał Platon, wcale nauczycieli byśmy nie potrzebowali. Taki jest zresztą sens Listu VII. „Prorok" zaś Awicenny czy też „autorytet moralny" transcendentalizmu po równi wymagają uznania własnego zdania, gdyż do zasad poznawanych w sposób naturalny wcale się nie odwołują. Nie odwołują się do tego, co jest w nas tak jak „forma zdrowia" jest w osobie leczonej zasadniczo (choć potencjalnie tylko), natomiast „forma zdrowia" znana (ze studiów) lekarzowi jest w umyśle lekarza (pełni tylko rolę pomocniczą), zgodnie ze starą maksymą: medicus curat natura sanat. Zasadniczej formy zdrowia, ani w książkach, ani w aptekach nie znajdziemy.

Przykład zdrowia wydaje się o tyle potrzebny, że „Metafizyka" Awicenny pochodzi ze zbioru zwanego Al Shifa: Księgą Uzdrowienia. Podręczników lekarskich Awicenny używano na Zachodzie aż do wieku XVII. Otóż sam styl Liber de scientia divina („Metafizyki") daje do myślenia, jak sztukę lekarską pojęto. Awicenna nie pisze np.: „jak już dowiedliśmy", czy też: „jak już powiedziano": powołując się na własne teksty, ale: „jak już wiesz": tak jakby przeczytanie tego tekstu było równoznaczne z zaakceptowaniem jego treści.

Autorytet Boga i tych, którzy są jego narzędziami, jest unikatowy, gdyż tylko Bóg może od wewnątrz poruszyć ludzkie serce: nie zadając mu gwałtu. Stworzenie wszak jest takimż proto-poruszeniem.[174] Podatność – przypomnijmy – na Jego (Ducha) *nad*-naturalne działanie jest dla człowieka *zupełnie naturalne.*

Tradycja – przedmiot ataków rzeczników Oświecenia – jest to żywy związek umysłów nauczycieli (wiary i wiedzy) i uczniów. Związek, którego moc rozciąga się na stulecia. Ci, którzy odeszli, żyją poniekąd „z nami": w żywej relacji osobowej: takiej, której podstawą jest Pierwsza Przyczyna Stworzenia wszystkiego: wiedzy, dobra i istnienia: solus Deus est qui interius et principaliter docet, sicut natura interius et principaliter sanat.

Każde zdanie wygłoszone przez kogokolwiek poza Stwórcą i tych, którzy są Jego *wyłączną własnością* jest problematyczne dopóty, dopóki nie wskaże się przyczyny jego obowiązywalności. Dla danego „A jest C", przyczyną tą jest jedna z tych wskazanych przez Arystotelesa (Analityki Wtóre, II, c. 13). Jeżeli związek przyczynowo skutkowy byłby tylko „kategorią aprioryczną," jedyną racją jego uznania byłoby „oświecenie" a potem: heglowska „bojaźń pana". „Samodzielność" zaś myślenia to w danym razie po prostu brak odpowiedzialności i arogancja.

Nie ma – według Kanta i Awicenny – istotnego związku między tym, co wyobrażone, a tym, co na podstawie wyobrażeń zrozumiane. Dane zmysłowe są tylko okazją wyprowadzenia form z apriorycznego (resp. kosmicznego) źródła.

To samo mutatis mutandis – jak powiedziano już – stosować się będzie do etyki. Awicenna twierdzi, że „ciała pod-księżycowe" tylko przygotowują się na „wypromieniowanie" form. Kontrastowanie opinii (expressions) byłoby takimż przygotowaniem, choć tylko przygotowaniem, bo na pewno nie materią dowodu; wyjaśnienia natury owego przygotowania brak. Odpowiednia dyspozycja somatyczna stanowiłaby wystarczającą rację i nadzieję do tego, by dostąpić „oświecenia", podobnie jak „dyskusja

[174] De veritate, q. 22 a. 8 c. Responsio. Dicendum, quod Deus potest mutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere. […] Potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur sicut et in natura; unde, sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediato agente, sed etiam a Deo ut primo agente, qui vehementius imprimit.

nieskrepowana" – wymogami ścisłości racjonalnej, gdyż takowej w dyspozycji somatycznej/emocjonalnej ewidentnie brak.

Koncepcja iluminacji ogóle jest – jak powiedziano – mutacją neoplatońskiego emanacjonizmu. Pojawia się (obcy Grekom) pomysł na czasowe wyjaśnienie struktury kosmosu: w terminach jego domniemanej historii, którą obecnie nazywa się ewolucją. Skoro „gatunki" (species) pochodzą do Dawcy w czasie, pytanie o „pochodzenie gatunków" (the origin of species) pojawić się musi. Ewolucja kosmosu przebiega w miarę jak ten zbliża się do transcedentalnej sfery niebiańskiej.

Ma to konsekwencje aksjologiczne i moralne. Idea oświecenia i emanacjonizmu nowożytnego implikuje konieczność ulepszania się „gatunków" w czasie, choć II zasada termodynamiki (uogólniona poprawnie) skłaniałaby nas raczej ku myśli przeciwnej: o istnieniu konieczności degradacji („śmierci energetycznej kosmosu").

„Lepiej" i „gorzej" orzekamy w relacji do tego, co dobre po prostu. Zdaniem Awicenny, w sferze ponad-księżycowej (z racji takiej jej właśnie „lokalizacji"), zło nie istnieje i istnieć nie może. „Moralne ulepszanie ludzkości" będzie to w danym razie zbliżanie się do tego źródła Oświecenia Generalnego. *W* kosmosie istniałby uprzywilejowany układ odniesienia, choć Michelson, Morley (i Einstein) dowiedli niemożliwości istnienia takiego układu.

Teoretycznym uzasadnieniem emanacjonizmu Awicenny jest zasada ex uno non nisi unum: jedna przyczyna powoduje z konieczności tylko jeden skutek. Stąd „przyczyny" Awicenny układają się linearnej sekwencji elementów zbioru. „Lepszym" („mocniejszym") będzie to, co znajdzie się dalej „po prawej stronie" układu współrzędnych. Można jednak wątpić, czy tym samym stanie się *prawym po prostu*.

Intelekt ludzki nie potrzebuje „generalnego" oświecenia. Potrzebuje tylko tego, co dane mu przez Stwórcę: w jego wolnym akcie stwarzania i odrodzenia. Właściwie jednak potrzebuje on *tylko Samego Stwórcy*. „Wznosimy się" ku temu, co jest Źródłem naszego szczęścia, ku Bogu samemu, a nie ku temu, kto (jak Dawca Form) *staje między nami a Bogiem.*

Celem istnienia całego fizycznego kosmosu jest Bóg (Metaph. XII, c. 7, 1072a 19-1072b14; Psalm 101. 26-29[175]), choć różne stworzenia w tym Celu różnie partycypują. Natura – analizowana przez człowieka – (Metaph., I, c. 3, 984b 8-11) wskazuje nam drogę do Celu. Natura „analizująca" to natura rozumna i wolna: *dążąca* do celu.

[175] Augustinus, In eumdem Psalmum 101, Enarratio, Sermo 2

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

2. Oświecenie i globalizacja myśli. Jarzmo grzbietów tysiąca

2. 1. Idea Oświecenia a fakty

W XVIII wieku, gdy tzw. oświecenie zaczęło być czymś więcej niż zwykłą ideą filozoficzną, a zostało poczytane za specjalne źródło poznania (inne od zmysłowego), w filozofii pojawiło się specyficzne odróżnienie wartości i faktów. David Hume twierdzi, że sfera tego, co „jest", jest radykalnie odrębna od tego, co „być powinno", a tego drugiego z pierwszego wyprowadzić nie da.

Arystoteles odróżnia dwa pryncypia: natura i voluntas, ale ich sobie nie przeciwstawia w sposób charakterystyczny dla ojca europejskiego ateizmu. Tomasz pisze, że wola jest też jakąś naturą. Jest naturą specyficzną (*różną* zatem od przyrody zwyczajnie tak zwanej), choć na pewno nie jest czymś, co byłoby tak dalece „autonomiczne", by Bogu mogło *skutecznie* się przeciwstawić.

Z drugie zaś strony, „powinność" i „sprawiedliwość" można (przez analogię) pojąć jako schemat działania immanentny *naturze*: jako prawo naturalne. Chociaż zwyczajnie jedno i drugie odnosimy *naprzód* do stosunków ludzkich, do natury zaś: przez analogię, porządek istnienia (pierwszeństwo prawa naturalnego) jest jasny. Powinność i sprawiedliwość odniesiemy do natury ludzkiej „bez cudzysłowu" gdyż ta jest wyróżniona rozumnością, tzn. zdolnością rozpoznawania praw, a nie tylko zdolnością ich wykonywania, choć działanie zgodne z naturą i tak zawsze wypadnie nazwać dobrym po prostu. To, że człowiek jest świadom istnienia celu, a więc jest tejże natury częścią uprzywilejowaną, nie znaczy bynajmniej, by (jak sądził Kant) „prawa naturze dyktował". Tylko je odkrywa. Zerwanie zaś z „naturalizmem *greckim*" doprowadziło tylko (o czym poniżej) do naturalizmu zgoła innego rodzaju, a doprowadzić doń musiało prędzej, czy później.

W wiekach późniejszych (u Hegla i innych) pokazuje się coraz wyraźniej przekonanie, że ludzkie „powinienem" i ogólnie to wszystko, co stanowi o człowieczeństwie istoty społecznej, jest „wyjściem ponad stan surowej natury": tego, co „jest" tylko: ku temu, co być „powinno". Cywilizacja taka miałaby charakter „nadprzyrodzony", a specjalna „pobożność racjonalizmu" zastąpi tym samym tę tradycyjną.

W sterze „aktywności publicznej" (o której poniżej), nie operuje się zazwyczaj kategoriami nauki. W konsekwencji, filozoficzne określenie idei oświecenia generalnego (jego istoty) zostaje zastąpione perswazyjnym określeniem, czy ono *być powinno*. Mimo, że Kant w tytule znanego dzieła postawił pytanie: „czym jest oświecenie", raczej mówi o jego *wartości* (czym ono być powinno).

> *Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności ... Zawinioną* jest ta niepełnoletność wtedy, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. *Sapere aude*! Miej odwagę posługiwać się *swym własnym* rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia.
>
> … każdemu pojedynczemu człowiekowi trudno jest wydobyć się z niepełnoletności, która stała się prawie jego drugą naturą. … Natomiast taki wypadek, by publiczność oświeciła się sama jest raczej możliwy; co więcej: nawet nieunikniony, jeśli pozostawić publiczności wolność.…

Do wejścia na drogę oświecenia nie potrzeba niczego prócz *wolności* … czynienia wszechstronnego, *publicznego* użytku ze swego rozumu. … *publiczny* użytek ze swego rozumu musi być zawsze wolny i tylko taki użytek może doprowadzić do urzeczywistnienia się Oświecenia wśród ludzi. … Użytek, jaki sprawujący swój urząd duszpasterz czyni wobec wiernych ze swego rozumu, jest *użytkiem* tylko *prywatnym* … natomiast … jako duchowny w *publicznym używaniu* swego rozumu korzysta on z nieograniczonej wolności posługiwania się nim i przemawiania we własnym imieniu. …

Ale czy jakieś stowarzyszenie duchownych … nie miałoby prawa zobowiązać się pod przysięgą do jakiegoś niezmiennego symbolu wiary i tą drogą wykonywać stałe opiekuństwo nad wszystkimi swoimi członkami, a za ich pośrednictwem nad całym ludem i opiekuństwo to uczynić nawet czymś wiecznym? Odpowiadam na to: nie! jest to zupełnie niemożliwe! Tego rodzaju *umowa, zawarta w celu powstrzymania na zawsze rodu ludzkiego od dalszego oświecenia, byłaby bezwzględnie nieważna* … Żadne pokolenie nie ma prawa stowarzyszyć się czy sprzysiężyć w tym celu, by pokolenie następne postawić w takim położeniu, w którym nie miałoby ono możliwości rozszerzenia swych (szczególnie tych tak bardzo zalecanych) wiadomości, oczyszczania ich z błędów i w ogóle czynienia *dalszych postępów w dziedzinie oświecenia. Byłoby to zbrodnią przeciw naturze ludzkiej,* której *podstawowym powołaniem jest właśnie postęp w dziedzinie oświecenia* …. Człowiek może wprawdzie, jeśli chodzi o jego własną osobę, odsunąć, i to tylko na jakiś czas, konieczność oświecenia się co do tego, o czym powinien wiedzieć – ale rezygnować z *oświecenia w ogóle* w odniesieniu do własnej osoby, a tym bardziej w odniesieniu do potomności – znaczy gwałcić i deptać nogami najświętsze prawa ludzkości. …

Jeśli więc teraz kto zapyta: czy żyjemy obecnie w *oświeconej* epoce? – odpowiedź brzmieć będzie: Nie! Ale [żyjemy] w epoce *Oświecenia*. … nasza epoka [jest] epoką oświecenia albo, inaczej mówiąc: stuleciem *Fryderyka*.

… panujący taki jest sam człowiekiem oświeconym i zasługuje na to, by wdzięczna potomność czciła go jako tego, który pierwszy wyzwolił ród ludzki … z niepełnoletności i pozostawił każdemu wolność posługiwania się w sprawach sumienia swym własnym rozumem. Pod jego rządami wolno najbardziej godnym szacunku duchownym – bez naruszania swych obowiązków urzędowych – przedłożyć w charakterze uczonych zupełnie swobodnie i jawnie światu do oceny swe *sądy i poglądy różniące się w tym czy innym od przyjętego symbolu wiary* ….

… tylko ten panujący, który, sam oświecony, nie obawia się swego własnego cienia, a jednocześnie *dla zapewnienia spokoju publicznego dysponuje liczną dobrze zdyscyplinowaną armią* – tylko ten panujący może stawiać sprawę w taki sposób, na jaki nie może sobie pozwolić republika (*ein Freistaat*): *myślcie, ile chcecie i o czym chcecie, ale bądźcie posłuszni*![176]

Kant wymienia – jak widzimy – wspominane w poprzedniej Sekcji elementy oświecenia:

[176] Immanuel Kant, Co to jest Oświecenie? *Was ist Aufklarung?* (1784), przełożył Adam Landman Dostęp 2026-02-09
https://dzieje.us.edu.pl/fil.kant.oswiecenie.htm

1) prymat oświecenia generalnego;
2) powołanie i postęp ludzkości w dziedzinie oświecenia;
3) atak na Urząd Nauczycielski Kościoła;
4) ideę egzystencjalnej natury ludzkiej;
5) „wolność" w ramach rządów autorytarnych;
6) ustawowy charakter prawa.

Ten ostatni opiera się na filozoficznym agnostycyzmie, czyli na odrzuceniu – wspominanego powyżej – „greckiego naturalizmu". „Naturalizm" doby obecnej najdalszy jest od dziedzictwa antyku, albowiem opiera się na myśli Schellinga, czyli na anty-naturalizmie sui generis: beznadziejnej tęsknocie do Kantowskiej Rzeczy w sobie: jednolitego co do formy tworzywa świata. Grecy bodaj od samych początków filozofii starali się odejść od wszelkich pozostałości mitologii.

Jeśli mielibyśmy mimo wszystko mówić o poznaniu „rzeczy w sobie", trzeba by, po pierwsze, mówić o rzeczach *w liczbie mnogiej*, a (po wtóre) o poznaniu specyficznych właściwości (propria) na nich wspartych.[177] Świat fizyczny jest zdywersyfikowaną naturą, nie jest zaś zbudowany na „nieokreślonym czymś" (Ding an sich). Mówimy – ściśle – o *rzeczach* poznawanych niż o rzeczywistości w ogóle.

Krytyka Czystego Rozumu jest w całości oparta na tzw. transcendentalnej jedności apercepcji – wspólnej dla wszystkich ludzi. Jest to *jedyne* w sumie (zdaniem Kanta) źródło poznania. „Poznanie zaczyna się od zmysłów", ale to, co w nim konieczne, dane jest a priori.

Jakkolwiek idea ta wydaje się filozoficznie wyrafinowana, w XVIII znalazła swe konkretne upostaciowanie. Wolność w Państwie Pruskim rozumiana była perswazyjnie, a ideał oświecenia ucieleśniony został w osobie Fryderyka II. Na drodze „postępu" znalazła się wszelako Rzeczpospolita („Ciemnogród", jak ją określił Stanisław Kostka Potocki). Rzeczpospolita uznawała *naturalny fundament egzystencji ludzkiej*, wobec czego „oświecenie" wypadło narzucić jej siłą.

Racjonalistyczna koncepcja zbawienia (wyjście poza naturę dzięki nauce) pochodzi od Awicenny, choć za „myśl nową" uznamy ją *w czasach Kanta*. Awicenna, który zmarł w roku 1037, był prawdziwym twórcą *idei* Oświecenia, choć w Europie zastosowano ją w życiu społecznym dopiero w wieku XVIII. Stricte filozoficzny (średniowieczny; „zlatynizowany") oryginał przedstawia się tak oto:

> Discere non sit nisi inquirere perfectam aptitudinem coniungendi se intelligentiae agenti, quousque fiat ex ea intellectus qui est simplex, a quo emanent formae ordinatae in anima mediante cogitatione. Aptitudo autem quae praecedit discere est imperfecta ; postquam vero discitur est integra [...] solet anima coniugi intelligentiae et emanat ab ea virtus intellectus simplicis, quem sequitur emanatio ordinandi. (p. 5, c. 6, R 247).

[177] Expositio Posteriorum Analyticorum, lib. 1 l. 41 n. 9. In qualibet enim scientia sunt quaedam principia subiecti, de quibus est prima consideratio; sicut in scientia naturali de materia et forma, et in grammatica de literis. Est etiam in qualibet scientia aliquid ultimum, ad quod terminatur consideratio scientiae, ut scilicet passiones subiecti manifestentur. Sed utrumque horum, scilicet et primae partes et passiones, possunt alicui attribui et per se et non per se.

> Uczyć się to nic innego, jak nabyć doskonałej zdolności łączenia się z Inteligencją Czynną: aż do tego momentu, kiedy powstanie z tejże łączności intelekt, który jest prosty, a z którego emanują formy uporządkowane w duszy: za pośrednictwem rozumowania. Zdolność, która poprzedza uczenie się, jest niedoskonała; gdy zaś ktoś się uczy, jest pełna, […] dusza ma zwyczaj łączyć się z Inteligencją Czynną, od której emanuje moc prostego intelektu, za którą idzie emanacja uporządkowania.
>
> Cum autem anima liberabitur a corpore et ab accidentibus corporis, tunc poterit coniungi intelligentiae agenti, et tunc inveniet in ea pulchritudinem intelligibilem et delectationem perennem [...] (p. 5, c. 6, R 248)
>
> Gdy zaś dusza zostanie oswobodzona z ciała i przypadłości ciała, wówczas będzie mogła łączyć się z Inteligencją Czynną, i wówczas w Niej znajdzie piękno intelligibilne i wieczną rozkosz.
>
> [...] gradus altior omnibus gradibus aptitudinis [...] [est] dispositio intellectus materialis [qui] debet vocari intellectus santcus qui est illius generis cuius est intellectus in habitu, sed hic est supremus in quo non omnes homnes conveniunt (p. 5, c. 6, R 248).[178]
>
> Stopniem wyższym do wszystkich stopni [wspomnianej] łączności jest dyspozycja intelektu materialnego, który winien być [wówczas] nazwany świętym, a który należy do tego samego rodzaju, co intelekt in habitu [oświecony częściowo], lecz jest [odeń] wyższy. Z nim zaś nie wszyscy ludzie mają łączność.

Verbeke[179] tak oto streszcza myśl Awicenny:

> Dla urzeczywistnienia aktualizacji ludzkiego intelektu potrzeba koniecznie przyczyny. Jest to Inteligencja w akcie. Posiada ona w sobie oderwane zasady form inteligibilnych. Jest ona słońcem naszych dusz.[180] Inteligencja Czynna „daje" formy inteligibilne naszej duszy.[181] Inteligencja Czynna oświeca wyobrażenia zmysłowe, które są inteligibilnymi w możności [tylko]: podobnie jak światło oświeca przedmioty barwne i czyni je widzialnymi. Inteligencja Czynna sprawia, że w wyobrażeniach zmysłowych pojawia się „ślad" różny od nich samych. Ślad ten wyciska się na duszy rozumnej i tam pełni rolę „przygotowania" do emanacji odpowiedniej formy inteligibilnej: tak samo jak terminy średnie sylogizmu przygotowują wniosek i doprowadzają do niego.[182] Intelekt ludzki nie odkrywa tego, co poznawalne

[178] Avicenna Latinus, Liber de anima, ed. S van Riet, Introduction par G. Verbeke, Louvain 1968, t. II, ss. 148-151.

[179] Avicenna Latinus, Liber de anima, ed. S van Riet, Introduction par G. Verbeke, Louvain 1968, t. II.

[180] Il faut nécessairment une cause afin de réaliser l'actualisation [d' humain intellect]; cette cause est l'intelligence en acte, qui possède en elle les principes des formes intelligibiles abstraites […] et est le soleil de nos âmes [65*].

[181] L'intellect agent « donne » les formes intelligibiles à notre âme [...] [65*].

[182] L'intellect agent éclaire les images sensibiles qui sont intelligibiles en puissance, comme la lumiere eclaire les objets colores et les rend visibiles. L'intellect agent fera apparaitre dans les images sensibiles une « trace » distincte des images elles-memes; celle-ci s'imprime dans l'ame rationelle et y joue le role de « preparation » a l'emanation de l'intelligibile correspondanat, a la maniere des moyens termes qui preparent et amenent la conclusion [67*].

> rozmowo w wyobrażenia zmysłowych […] jest on zawsze „receptywny". Podczas gdy formy inteligibilne są stwarzane przez Substancje Oddzielone, intelekt ludzki nie może dojść dalej, jak tylko przygotować się do emanacji z Ich strony.[183] Intelekt „nabyty" (intellectus adeptus) jest przede wszystkim zdolnością łączenia się z Inteligencją Czynną: ile razy tego zapragnie otrzymywania od Niej form inteligibilnych. Ten, kto jest w jego posiadaniu […] jest w stanie skierować wzrok swego ducha na to, co inteligibilne: tak jak tego pragnie.[184] Całe poznanie ludzkie wypływa z jednego źródła: Inteligencji Czynnej, która nie jest całością form inteligibilnych, ale która realizuje w sposób prosty to wszystko, co w człowieku nacechowane jest wielorakością. W poznaniu ludzkim, formy inteligibilne są ujmowane jedne po drugich: oto dlaczego odróżnienie każdej z nich i ich porządek są rzeczą pierwszej wagi. Poznanie to jest o tyle tylko doskonałe, o ile jest uporządkowane.[185]

Oryginalnie, „dwie sfery": bytu myślnego i bytu fizycznego sytuują się równolegle, gdyż obie są przedmiotem działania Transcedentalnego Dawcy Form. Działanie to zyskuje postać już to „myślenia", już to „istnienia". Istoty rzeczy zanim znajdą się w umyśle człowieka lub w „materii", bytują w „neutralnej" postaci. Mamy Natura tertia obok natury „pierwszej" – myślenia i „drugiej" – przyrody w zwykłym tego słowa znaczeniu.

Arystoteles poprawił dualistyczny system Platona, wyjaśniając, jak formy z materii mogą przejść do form w umyśle, a przejście to nazwał abstrakcją. Awicenna nie chciał lub nie potrafił przyjąć Arystotelesowskiego „abstrakcjonizmu", wskutek czego te dwie sfery zostały ponownie oddzielone, jakkolwiek były one spojone w jednej ponad-księżycowej Inteligencji. Żywiołową jest idiosynkrazja wszystkich bodaj postaci „filozofii współczesnej" wobec koncepcji abstrakcji. O ile Arystoteles *dowodzi*, że intelekt czynny oświeca wyobrażenia w osobowym akcie poznania, a oświecenie to można nazwać abstrakcją, czyli wyciągnięciem danych intelektualnych z danych zmysłowych: w innym bowiem razie nie wiedzielibyśmy jak nabywamy *stałej* wiedzy na temat *zmiennego* świata, to Awicenna (by udowodnić to samo) przyjmuje paralelizm bytowania: „materii" i „myśli". Równolegle do tego, jak formy wypromieniowane przez Dawcę Form pojawiają się materii, pojawiają się one także w „intelekcie materialnym" tego oto człowieka. Ma to *gwarantować* przedmiotowość poznania. Natomiast Arystoteles wyjaśnia po prostu *fakt*, że taka wiedza istotnie w umyśle ludzkim znaleźć się może.

Skutek przyjęcia paradygmatu Awicenny może być zgoła odmienny od tego pierwotnie zamierzonego przez jego autora. Jeżeli mianowicie ktoś *wcale by nie chciał niezmiennej wiedzy o zmiennych faktach*, ale lubowałby się w spekulowaniu o wartościach

---

[183] Aux yeux d'Avicenne, l'intellect humain ne découvre pas l'intelligibile dans les images sensibiles [...] Intellect humain reste toujours « réceptiv »: alors que les substances séparées créent les formes intelligibiles, l'intellect humain ne peut aller plus loin que de se préparer à leur émanation [67*]

[184] L'intellect acquis (intellectus adeptus) [...] est tout abord la capacité de se unir a l'intellect agent chaque fois qu'on le veut et d'en recevoir les formes intelligibiles : celui qui possède l'intellect acquis [...] est en état de porter le regard de son esprit sur les intelligibiles en question comme il le voudra [69*].

[185] Tout le savoir humain découle d'une source unique, l'intellect agent, qui ne est pas un ensemble de formes intelligibiles, mais qui réalise de façon simple ce qui dans l'homme est marqué de multiplicité ; dans la conaisssance humaine les formes intelligibiles sont saisies les unes après les autres ; c'est pourqui la distinction de chacune d'elles et leur ordonance dans l'ensemble sont de toute première importance. Ce savoir n'est donc parfait que dans la mesure où il est ordonné [72*].

moralnych (i naukowych) w taki sposób, w jaki niektórzy spekulują na wartościach papierów giełdowych, mógłby pomawiać tych, którzy idą śladem „eskapizmu" Awicenny o niechęć do stanięcia odważnie wobec „brutalnej rzeczywistości", której ci „lepsi" (podobno) wcale się nie boją, a „usprawiedliwiania jej" – w wartościach *uniwersalnych* – wcale nie potrzebują.

Wartości przeważnie uważamy za „coś więcej" niż *zwykłe* myśli. Istotnie, one powinny być „myślami specjalnego rodzaju", gdyż nasze zwykłe myśli bywają „trwożliwe". Myśli śmiałe (audaces) byłby myślami Oddzielonej Inteligencji. Fenomenologowie mówią o specjalnym, *sposobie bytowania* tego, co *sami* określili mianem wartości. Tymczasem (o czym poniżej) mówić by raczej należało o *specjalnym sposobie poznania* wartości: zwyczajnie przez ludzi zaniedbanym, ale mimo wszystko możliwym. Jest nim poznanie definicji realnych. Nominalista jednak, który wzdraga się „filozofią głębi", tej drogi poznania wartości nie przyjmie. „Zwykłe myśli" potem już można uznać za epifenomeny materii.

Niezależnie wszelko od tego, czy ktoś jest „realistą" (w obliczu „brutalnej rzeczywistości"), czy też idealistą (który jej istnienia nie chce przyjąć do wiadomości), i tak *czasem może* stanąć wobec faktów dla siebie tyleż niepożądanych, co odrażających (a wobec faktów zgoła „odrażających" „realista" może zawsze stać się idealistą). Rodzi się – tak bywa – żywiołowy bunt przeciw temu, co się przydarza wbrew woli kierującej się „poczuciem" słuszności. „Brutalnym" faktom wypadnie przeciwstawić dobro *własne*: w momencie, kiedy dobroć Najwyższego Sędziego (Stwórcy) świata podano w wątpliwość.

Przed Kantem wierzono, że nic w świecie nie dzieje się wbrew woli Boga, co jest prawdą, ale *niepełną*, gdyż przyczyny wtórne woli Boga mogą (próbować) się przeciwstawiać *naprawdę*. Skutki tego sprzeciwu *w końcu* pokażą się przeciwne przewrotnym intencjom, problem tylko w tym, że *w chwili obecnej* wcale nie jesteśmy u owego „końca". Nasz racjonalny (raczej niż „żywiołowy") sprzeciw wobec działań przyczyn drugich (narzędnych) może też być cząstką uniwersalnego opatrznościowego planu Boga, bo wszak najszlachetniejsze poruszenia naszego serca/woli *muszą* pochodzić od Ducha. W samym akcie Bożej Predestynacji (pisze Tomasz) „jesteśmy pomocni Bogu, jako że wykonujemy Jego rozporządzenie, stosownie do słów Apostoła: «My bowiem jesteśmy pomocnikami Boga». A jesteśmy nimi nie z powodu niedostatku siły u Boga, ale wprost przeciwnie: to Bóg posługuje się przyczynami pośrednimi, aby w rzeczach utrzymać piękno ładu i by również stworzeniom udzielić godności przyczyny".[186] Istnienie (sensu largo) samo może być wartością.

Zdanie: „Nic nie da się zrobić", przystaje bardziej do mentalności człowieka Wschodu niż do umysłowości Europejczyka. Wola sprawiedliwie (bo w zgodzie z opatrznościowym planem Boga) przeciwstawia się przewrotnym zamysłom przyczyn wtórnych. Pragniemy czasem przeciwstawiać się temu, co *wydają się sugerować* „fakty". *W tym sensie*, Husserl, Szkot, Awicenna, Tomasz i Arystoteles mówią *to samo*. Jedyny problem polega na tym, jak

[186] Summa Theologiae I, q. 23 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliquis dicitur adiuvari per alium, dupliciter. Uno modo, inquantum ab eo accipit virtutem, et sic adiuvari infirmi est, unde Deo non competit. Et sic intelligitur illud, quis adiuvit spiritum domini? Alio modo dicitur quis adiuvari per aliquem, per quem exequitur suam operationem, sicut dominus per ministrum. Et hoc modo Deus adiuvatur per nos, inquantum exequimur suam ordinationem, secundum illud I ad Cor. III, *Dei enim adiutores sumus*. Neque hoc est propter defectum divinae virtutis, sed quia utitur causis mediis, ut ordinis pulchritudo servetur in rebus, et ut etiam creaturis dignitatem causalitatis communicet. (O. P. Bełch).

dokonać „racjonalizacji" tego sprzeciwu. „Nagie fakty" są całkowicie poddane Opatrzności Boga (tyle mówi sama filozofia). Są takie, *jakimi być powinny*. Rzecz w tym, że zazwyczaj rdzenia ich istnienia nie jesteśmy w stanie dostrzec, a stąd rodzi się nieufność do nich, jak i do „ludzi faktów".

Z drugiej strony, zdarzają się w świecie rzeczy nadzwyczajne; prima facie niezrozumiałe. Cuda, które dokonały się w Palestynie przed dwoma tysiącami lat (takie fakty) świadczą do dziś o wiarygodności (racjonalności) Objawienia Chrześcijańskiego. Stanowisko wobec (takich, choć nie tylko takich) faktów *bywa* dwojakie. Bywa, że *racjonalnie* wierzymy w nie, choćby „rozum" (bałamutnie) przekonywał nas co do czegoś wręcz przeciwnego, a autentyczności innego empirycznego (rzekomo) źródła wiedzy na ich temat nie trzeba by brać poważnie pod uwagę. Racjonalista jednak powie: Nigdy nie uwierzę w to, co miałoby przeczyć moim (racjonalistycznym właśnie) zasadom, choćby świadectwo zmysłów zasadom tym miało przeczyć. Wierzy on *racjonalistycznie*, choć zgoła *nieracjonalnie.* Tymczasem zdarzenia (nie wiedzieć jak nadzwyczajne) mogą być starannie i bez uprzedzeń analizowane, a w końcu można z nich wyciągnąć rozumne wnioski. „Rozumne", choć nie „racjonalistyczne". Arystoteles nie odwołuje się innego środka sprawdzania prawdziwości swej theoria niż refleksji nad danymi zmysłowymi. Nie odwołuje się do transcendentalnej jedności apercepcji lub intuicyjnej zażyłości z Dawcą Form.

Metafizyka dowodzi, że Boża opatrzność rządzi całym światem. Zdarzenia nawet najbardziej ohydne i rozpaczliwie bolesne są przez Nią przewidziane i kontrolowane. To, że pokazują się nam jako niepożądane i ohydne jest dla nas naturalne, gdyż poznanie nasze monolitem nie jest: poza poznaniem zmysłowym (poznaniem ohydy) mamy poznanie refleksyjne (intelektualne). Ostatecznie więc *analiza porządku* faktów dowiedzie, że ten ich porządek jest najlepszy z możliwych, mimo że same w sobie fakty te mogą być odrażające. Gdybyśmy tej odrazy *początkowo* nie odczuli, świadczyłoby to zapewne o naszym o upodleniu. To zaś, że jej *w końcu* czuć nie musimy, świadczy o dominacji intelektu. Cała rzecz więc w tym, by „poczucia" tego nie tłamsić, ale je poddać refleksji. Filozofowie różnie radzili sobie tym naczelnym zadaniem filozofii. Wobec faktów możemy przyjąć rozmaite postawy. Idzie o to, aby stanąć twarzą w twarz wobec „rzeczywistości" poczytywanej może za „brutalną", a zarazem podnieść wobec nich rozumne, choć (ostatecznie) beznamiętne Veto (jak każe Etos polski). Filozofia Arystotelesa jest filozofią wolności i jej pozyskaniu posłuży na pewno lepiej niż fenomenologia. Mamy jednak nadto i Summę Tomaszową, a na każdej jej stronicy (w Obiectiones) mamy świadectwo woli odparcia życiowego fałszu.

W tekście cytatowym na wstępie tej Sekcji Kant mówi o odwadze myślenia (sapere aude) w *sferze publicznej,* przy jedoczesnym („pragmatycznym") zachowaniu prawideł i wymogów życia prywatnego. Otóż odważyć się być mądrym naprawdę, to tyle, co znaleźć wolność *wobec* pospolitości życia *in concreto*; wobec faktów, których ohydy nie dostrzec (bez upodlenia) nie można.

Sfera medialna jest sferą publiczną z Kantowskiego punktu widzenia (z punktu widzenia autorów wypowiedzi), choć jest sferą dotkliwie prywatną od strony konsumentów tych wypowiedzi, których dotyka poczucie bezsensu i nienawiści. Nietrudno *wydawać się* „być mądrym", gdy za wypowiedzi nie ponosi się osobistej odpowiedniości. Być może trudno jest „odważyć się być mądrym" na sposób Tomaszowy, jest to jednak jedyna mądrość godna tej nazwy.

2. 2. Dualizm wartości i faktów a „pojednanie”

Dualizm, o którym wspomniano na wstępie, jest w filozofii (jak to zawsze bywa z każdym dualizmem) tworem o dość labilnej naturze. Zawsze można zapytać, *skąd* Hume wie, że sfery te są odrębne, a (z drugiej strony), że te-*dwie* na pewno istnieją. Jeżeli przyjmę np. Teorię ewolucji, to tym samym przyjmuję, że ona jest teorią w neo-pozytywistycznym tego słowa znaczeniu, a więc mam nie tylko prawo, ale i obowiązek traktować ją jako fenomen historycznie ulotny i być może fizykalny nawet. Czy zatem jest ona *jeszcze* „myślą”, czy też *już* „rzeczą”? Sam Hume na takie pytania nie udziela odpowiedzi, a wyrywkowe próby odpowiedzi spotykamy dopiero w wiekach następnych. Spotykamy je zaś dlatego, że Awicenna *przedtem* zakreślił ramy filozofii, w których te wszystkie szczegółowe rozwiązania mogą się doskonale pomieścić. Awicenna był – mimo popełnionych błędów – filozofem wielkiego zakroju.

Awicenna „tłumaczy”, czym jest źródło dualizmu w terminach kosmologicznych. Łacińskie średniowieczne tłumaczenie Al Shifa oddziałało tyleż potężnie, co niedostrzegalnie (dyskretnie) na myśl Zachodu (nie chcemy wchodzić w dyskusję, czy Awicennę można było odczytać inaczej niż uczynili to łacinnicy). W roku 1852 Renan pisał „nie wiemy prawie nic o Arabach”, ale miał na myśli Awerroesa: postać mimo wszystko względnie dobrze rozpoznawalną ze względu na monopsychizm i postulat „oddzielenia religii od państwa”. Ten „największy” (Awicenna) został poznany dopiero pół wieku później: dzięki pracom Marie-Thérèse d’Alverny, Amélie-Marie Goichon[187] i przede wszystkim: Gilsona. Znajomość oryginalnych tekstów Awicenny „Łacińskiego” dawałaby możliwość ich krytycznego zbadania, ale warto pamiętać, że sam Gilson pracował jeszcze na reprintach renesansowych druków tych tekstów. Od czasu opublikowania wydań Van Rieta (cytowanych powyżej) dysponujemy już nierównie lepszym narzędziem.

Proces unifikacji myśli przebiegał już dynamicznie, podczas gdy *źródło* unifikacji wciąż było nieznane (nawet filozofom). „Źródło” przybiera naocznie czytelną postać Versöhnung Hegela. Jest to pojednanie *„ludzkości*”, choć idea jedności, która leży u podstaw systemu Kanta i Schellinga, jest antycypowana u Awicenny w bardziej uniwersalnej postaci. „Pojednanie” to jest w rzeczy samej osobliwe, gdyż pomija porządek sprawiedliwości, usprawiedliwienia i zadośćuczynienia (satisfactio).[188]

„Zasada” Hume’a: „«powinien» z «jest», wyprowadzić się nie da”, wcale nie jest bezwarunkowa; nie jest ostateczna; co pokazuje choćby krytyka Putnama i pragmatystów. Paralelizm bytowania „materii” i „myśli” nie jest absolutny, a „dualizm” może pokazać się złudzeniem, zważywszy, że dwie linie mogą tylko *wydawać się* równoległe, gdy tymczasem

[187] A. M. Goichon, The Philosophy of Avicenna and its influence on medieval Europe, trad. angl. par M.S. Khan, Delhi 1969.

[188] Vaticanum II. Schema constitutionis dogmaticae de Deposito fidei pure custodiendo. Caput X De Satisfactione Christi 56. [Christus, Dei Verbum, in assumpta carne patiendo et moriendo, pro peccatis hominum Deo vere et proprie satisfecit].

de facto zbiegają się ono w jednym „transcendentalnym" lub materialnym punkcie. Istnienie takowego „punktu" uznamy przez ekstrapolację pojęć optyki geometrycznej na teren filozofii (która tym samym staje się filozofią neoplatońską). *Meta*-fizyka w tradycyjnym tego słowa znaczeniu z naturą (physis) nie liczyć się nie może. Neoplatonizm liczyć się z nią nie jest stanie (w naturze „promienie" nie istnieją; światło jest falą, a nie „wiązką promieni").

Zachować ten dualizm można tylko próbując uciec się do religii, a Wilhelm z Owernii istotnie utożsamia Dawcę Form z Bogiem. Czy jednak filozofia *jako taka* ma do tego prawo? Czy może *posłużyć się* religią, zważywszy że wszyscy Ojcowie od czasów Klemensa Aleksandryjskiego twierdzili, że – przeciwnie – ona *winna służyć* i być „strażniczką winnicy"? Myśl europejska idzie w tym kierunku: poszukiwania źródła *koncentrycznych* promieni kosmicznego światła. Praktycznie sprowadza się to do zredukowania „jest" do „powinien" albo vice versa. Idealista podniesie prymat myśli, a „realista" odwrotnie: uprzedmiotowi ludzkie myślenie. Będzie tak zawsze, o ile (arbitralnie) nie umieścimy na pozycji Dawcy Form – Boga. W danym bowiem razie sama religia bronić nas będzie *do czasu* przed skutkami monizmu.

Prawdziwą zagadką jest, jak Hume potrafi pogodzić agnostycyzm z pomieszczeniem w tytule swego Traktatu wyrażenia „natura ludzka". Jak ją poznał on naturę *ludzką* w filozofii, która wyklucza poznanie natury *w ogóle*? Monista jest bardziej konsekwentny, gdyż twierdzi, że ma „intuicję całości" (takiej „natury"); takie jej poznanie; choć poznanie to przybiera znamiona gnozy.

Myślenie jest bytem specyficznym, choć wcale nie „nadprzyrodzonym" w sensie racjonalistycznym. Jest ono realne, gdyż jest czynnością realnej osoby ludzkiej. Źródłowy akt intelektu i woli ludzkiej jest aktem naturalnym (współ-stworzonym z osobą ludzką).[189]

---

[189] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 78 n. 4. Quia in omni natura in qua invenitur potentia et actus, est aliquid quasi materia, quod est in potentia ad ea quae sunt illius generis, et aliquid quasi agens, quod reducit potentiam in actum, sicut in artificialibus est ars et materia. Sed anima intellectiva est quaedam natura in qua invenitur potentia et actus: cum quandoque sit actu intelligens et quandoque in potentia. Est igitur in natura animae intellectivae aliquid quasi materia, quod est in potentia ad omnia intelligibilia, quod dicitur intellectus possibilis: et aliquid quasi causa efficiens, quod facit omnia in actu, et dicitur intellectus agens.

Summa Theologiae I, q. 41 a. 2 ad 3. Ad tertium dicendum quod etiam voluntas, inquantum est natura quaedam, aliquid naturaliter vult; sicut voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem. Et similiter Deus naturaliter vult et amat seipsum.

De veritate, q. 21 a. 6 ad 9. Ad non um dicendum, quod quidam dicunt, modum, speciem et ordinem, secundum quod constituunt bonum naturae, et secundum quod diminuuntur per peccatum, prout pertinent ad bonum moris, esse eadem secundum rem, sed differre secundum rationem; sicut patet in voluntate, quod ipsa una et eadem potest considerari in quantum est natura quaedam: et sic est in ea modus, species et ordo, constituentia bonum naturae; vel in quantum est voluntas, prout habet ordinem ad gratiam: et sic attribuitur ei modus, species et ordo, quae possunt diminui per peccatum, quae constituunt bonum moris. Vel potest melius dici, quod cum bonum consequatur esse, et bonum per speciem, modum et ordinem constituatur: sicut est aliud esse substantiale et accidentale, ita constat esse aliam formam substantialem et accidentalem; et utraque proprium modum habet, et proprium ordinem.

De veritate, q. 23 a. 4 c. Sciendum est igitur, quod cuiuslibet voluntatis est duplex volitum: unum quidem principale, et aliud quasi secundarium. Principale quidem volitum est in quod voluntas fertur secundum suam naturam; eo quod ipsa voluntas natura quaedam est, et naturalem ordinem ad aliquid habet; hoc autem est quod

„Myślenie" staje się „rzeczywistością swoistą" dopiero w tym momencie, kiedy fakt ten tracimy z oczu.

Zdaniem jednak „nowoczesnego" realisty, myśli ludzkie byłyby tylko antycypacjami tego, co nam w przyszłości potrzebne (Alva Noë, Peirce, Antonio Damasio). Absurdalną konsekwencją tego stanowiska jest to, że byty matematyczne nie będą w danym razie niezmienne. O ile u Fichtego „opcja fundamentalna" na rzecz realizmu lub idealizmu jest konieczna i emocjonalnie pobudowana, to już u Schellinga sprawa się upraszcza. Wystarczy tylko przyjąć, że istnieje różnica „stopni świadomości" z „podświadomością" na dnie struktury *fizycznego* kosmosu, a „pojednanie" stanie się możliwe. „Podświadomość" będzie stanowić o „autentyczności", a prawo stanowione – o formie jedności pragnień. Jeżeli ludzie mają „różne pojęcia" (np. o dobru), to osiągnięcie „pełni duchowej", czyli zupełne oświecenie, da jednak ujednolicenie pragnień i myśli – z jednym „Ideałem Transcedentalnym" – na szczycie. Pewnego dnia „wszyscy ludzie będą braćmi", dlatego że ich myśli dojdą do ujednolicenia, czyli oni sami przestaną (każdy z nich z osobna) myśleć *jako osoby*. Powstanie Państwo Państw (Staat der Staaten).

Pomysły zbudowania takiej totalitarnej struktury mogą wydawać się groźne lub tylko groteskowe: w zależności od tego, jak konsekwentnie egzekwowana będzie bałwochwalcza cześć ludzkości. Jeżeli jednak mielibyśmy „porównywać wartości" w relacji do Źródła, to zawsze pomiędzy nimi znajdziemy wartości ekonomiczne, czyli taką *sprawność* ludzkiego działania, która na zabiegi „humanistów" zawsze była dziwnie odporna. Materia jest zupełnie obojętna na urok „myślenia symbolami". Bałwochwalcze ich uwielbienie jest możliwe tylko dla istoty „specyficznie" rozumnej.[190]

Wierzy się, że „Państwo dobrobytu" zbudowano dzięki pomysłom ludzi oświecenia. W istocie zbudowano je *wbrew* nim. Obecnie zniesienie dualizmu „myśli" i „rzeczy" sprowadza się do prób zastąpienia nauki przez ideologię. Być może „wzniesienie się" ponad pospolitość „świata faktów" jest potrzebne, jest rzeczą jednak pierwszorzędnej wagi, czy wznosimy się *ku Stwórcy* faktycznie istniejącego świata (uwielbiając ten akt stwórczy), czy też *uciekamy przed faktami* w sferę „czystej świadomości". Ideologizacja prowadzi do podważenia fundamentów nauki. Idea oświecenia ma potłumić zdolność krytycznego myślenia jednostek: *wbrew* deklarowanym expressis verbis przez Kanta tezom. Skutkiem zaś tego *musi być* niezdolność trzeźwego spojrzenia na przedmioty materialne i niezdolność ich wytwarzania również (ekonomiczna niewydolność systemu). Jeżeli „2+2=4" jest „antycypacją", a nie pewnikiem, świat materialny jest bardziej „tajemniczy" dla nas-ludzi, niż dla zwierząt.

Hegel wyobrażał sobie dzieje cywilizacji jako nieustanny „bunt przeciw naturze". Rzecz jednak w tym, że nikt nie może się „zbuntować", jeśli w sobie nie nosi poczucia

---

naturaliter voluntas vult: sicut humana voluntas naturaliter appetit beatitudinem, et respectu huius voliti voluntas necessitatem habet, cum in ipsum tendat per modum naturae; non enim potest homo velle non esse beatus, aut esse miser. Secundaria vero volita sunt quae ad hoc principale volitum ordinantur sicut in finem.

[190] Summa Theologiae I, q. 1a5 a. 5 ad 3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit XXI de Civ. Dei, daemones alliciuntur per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis; inquantum scilicet haec eis exhibentur in signum divini honoris, cuius ipsi sunt cupidi.

godności osobistej, czyli świadomości własnej podmiotowości: bycia (inaczej rzecz biorąc) substancją o określonej naturze. Natura ludzka jest wyróżniona rozumnością, ale nadal jest to stworzona przez Boga natura. Nie da się zbudować *prawdziwego* domu na drewnianym fundamencie transcendentalizmu, a ten rzekomo na nim postawiony, będzie się chwiał tym pewniej, im bardziej próchnieć będzie fundament. Budować należy na Skale.[191] Można *się tylko łudzić*, że „wartości ogólnoludzkie" będą jakoś bytować na przekór wartościom objawionym (Dekalogowi i temu wszystkiemu, co trzeba zeń konsekwentnie wyprowadzić).[192] Urok idealizmu zasadza się na próbach stworzenia „lepszego świata": humanistycznego właśnie. Tymczasem natura wcale do tych „szlachetnych pomysłów" nie ma obowiązku się stosować. Widać to nawet w reakcji „naturalizmu" doby obecnej na represyjną moralność Kanta. Być może pragnienie „zbratania się z naturą" *nijaką*, bo pomyślaną wedle idei Schellinga, jest infantylne, pragnienie jednak dostrzeżenia Stwórcy natury ponad naturą; takie więc jej „uwielbienie"; jest racjonalne.

Niektórzy teologowie średniowiecza utożsamiali Dawcę Form z Bogiem. Tomasz ceni Awicennę, ale takiego uproszenia nie czyni. Oryginalnie, Dawca Form jest tylko wyemanowaną przez Boga (dziesiątą z kolei) kosmiczną Inteligencją. Emanacja zawsze dopuszcza niedookreślenie. Jest to nadto proces konieczny, a wobec tego Bóg – według Awicenny – „rozumie" stworzenie i „pragnie" go w zgoła osobliwy sposób, nie dający się pogodzić z *prawdziwym* Objawieniem. Ktoś mógłby co prawda próbować uzgodnić oba kosztem koncesji, które uzna za werbalne. Wszelako za niektórymi słowami kryje się prawda wprost, a ich samych, bez uszczerbku na niej, zmienić się nie da.

Dawca Form po Heglu „pokazał się" kolektywną świadomością ludzkości, a nie widać słusznych przyczyn, by stać się nią wcale nie mógł i nie powinien. Stąd też ambiwalentny charakter pojednania: Jedności bez sprawiedliwości. Gubernator Pruski po Wojnach Napoleońskich proponował Poznaniakom „pojednanie" właśnie, a to sprowadzało się do uznania jedności Państwa Pruskiego. Idealizm Niemiecki jest zawsze po trosze idealizmem pruskim. „Przebaczymy wam, że nie jesteście jeszcze Prusakami, o ile okażecie na przyszłość szczerą chęć stania się nimi". Nie ma tu w ogóle miejsca dla uznania naturalnych praw: *jednych różnych od innych*. „Wiek [ten] jest wiekiem oświecenia: wiekiem Fryderyka Wielkiego" (Kant), który wcale Dekalogiem się w swych rządach nie kierował.

Bóg jest sprawiedliwym sędzią; „ludzkość" prawie zawsze jest sędzią niesprawiedliwym, dlatego, że dobro (neoplatoników) utożsamia się z ujednoliceniem (Gleichschaltung), a nie respektowaniem ładu stworzonego *niezależnie* do woli „ludzkości" kosmosu.

---

[191] Summa Theologiae II-II, q. 4 a. 7 ad 4. Ad quartum dicendum quod ad rationem fundamenti non solum requiritur quod sit primum, sed etiam quod sit aliis partibus aedificii connexum, non enim esset fundamentum nisi ei aliae partes aedificii cohaererent. Connexio autem spiritualis aedificii est per caritatem, secundum illud Coloss. III, *super omnia caritatem habete, quae est vinculum perfectionis*. Et ideo fides sine caritate fundamentum esse non potest, nec tamen oportet quod caritas sit prior fide.

[192] Summa Theologiae I-II, q. 100 a. 3 s.c. Sed contra est quod, Matth. V, super illud, beati estis cum maledixerint etc. dicit Glossa quod Moyses, decem praecepta proponens, postea per partes explicat. Ergo omnia praecepta legis sunt quaedam partes praeceptorum Decalogi.

Pragnienie „humanizacji" „idei Boga" może – jak nadmieniono – prowadzić do prób „demiurgicznego" działania w sferze wszelkich wartości: materialnych i moralnych. Sartre twierdzi, że humanizmu (jedności ludzkości) z wiarą w transcendentnego Boga pogodzić się nie da, a trudno byłoby dowieść, że się on w tej kwestii z pewnością myli.

Wiara ta ulegała erozji stopniowo. Naprzód (w duchu emanacjonizmiu) odsunięto akt stwórczy Boga na bardzo daleki plan, a potem ateiści: tacy jak Hume, spostrzegli, że taka „idea Boga" w takim systemie myśli jest zgoła niepotrzebna. I wreszcie Comte nakazuje oddawać cześć boską ludzkości. Ta idololatria jest dominantą kultury współczesnej, a dla niektórych nawet wydaje się być elementem „duchowości nowoczesnej Europy". Kultura ta może gnić na fundamencie transcendentalizmu, ale na nim wzrastać nie może. Zanik trwałych wartości prowadzi do zaniku sił witalnych, a więc i potencjalnie do zapaści gospodarczej (zaniku wartości ekonomicznych).

Prawdziwe dziedzictwo duchowe Europy wcale nie zostało stworzone w dobie oświecenia; od tego czasu tylko je niszczono. Chodzi o *autentyczną* tożsamość Europy. Jest ona zbudowana na wierze w Transcendentnego Boga, a nie na wierze w jakiekolwiek „idee". Dzieła mistrzów (Awicenny również) czytać należy uważnie, a czasem i krytycznie. Nie wszystkie teksty są napisane tak, by nam to ułatwić. Wyjątkiem jest Tomasz. On po prostu zachęca nas (nawet na kartach Summy) do stawiania „niewygodnych" pytań. Paradoksalnie, uczymy się na nich, a jedocześnie rodzi się w nas – obok zaufania niezbędnego dla ucznia – zmysł krytycyzmu. Tomasz docenia Awicennę (i wielu innych), ale jasno wskazuje braki jego (resp. ich) rozumowania.

Jedność sama wcale Bogiem nie jest. Arystoteles w Metafizyce pisze, że jedność kosmosu (jako całości i jedność każdej jego sub-struktur) jest jednością *dzięki odniesieniu do Transcendentnego Boga*. Tę jego myśl Tomasz konsekwentnie potem rozwija. *Bez Boga-Stwórcy nasz-ludzki świat byłby tylko chaosem.*

2. 3. „Brak jednego celu"

Friedrich Nietzsche nawiązuje do Kantowskiej idei Jedności Ludzkości.

> Tysiąc celów było dotychczas, gdyż i narodów było tysiące. Brak jeszcze tylko jarzma dla tego grzbietów tysiąca, brak jednego celu. Powiedzcież mi jednak, bracia: jeśli ludzkości celu jeszcze brak, zali nie brak jeszcze —jej samej?

Wbrew temu, co można by przypuszczać, mamy tu raczej kontynuację niż zerwanie z tradycją oświecenia. Zdaniem Hume'a animozje narodowe i religijne podzieliły społeczność Europy; przekonania, które je rodziły, nie były (rzekomo) oparte na naturze ludzkiej, ale były tworem partykularnych okoliczności (czasu i miejsca). Należy je znieść. Toteż Nietzsche pisze:

> Twórcze były przede wszystkim ludy, znacznie później dopiero jednostki; zaprawdę, jednostka jest sama tworem najmłodszym. Narody zawiesiły niegdyś tablice dobra ponad sobą: miłość, co chce panować, oraz miłość, co pragnie ulegać, stworzyły społem te tablice (solche Tafeln).

Termin „tabela"; „tablica" (Tafel) wartości jest dobrze znany z pism Schelera. On sam zresztą obszernie na Nietzschego się powołuje. Nie jest jednak od razu jasne, co właściwie oznacza

oryginalnie „tabela wartości", którą potem nazwano (bałamutnie) hierarchią wartości. Wyjaśnia to sam Nietzsche:

> Tablica dóbr wisi ponad każdym narodem. […] „Ojca i matkę czcić i aż po korzenie duszy być skłonnym ich woli": — tę tablicę przemożeń zawiesił oto inny lud ponad sobą i stał się przez to potężny i wieczny.[193]

Chodzi o Czwarte Przykazanie. Oryginalnie „wartości" powinno być dziesięć, gdyż mamy dziesięć słów Boga skierowanych do *wszystkich* ludzi w Księdze Wyjścia. „Pluralizm" Nietzschego pojawia się wskutek pomieszania „obyczajności" ze „zwyczajem miejsca" – istotnie różnym u różnych społeczności. Dekalog ma Jedno Źródło – Transcendentne i dlatego uniwersalne.[194]

> W sensie mistycznym przez dziesięciostrunne Psalterium odznaczono prawo Boga, które polega na dziesięciu przykazaniach. A trzeba, by ono [prawo] było dotykane dłonią, tzn. dobrym działaniem i to z góry jako że przykazania winny być wypełniane ze względu na nadzieję tego, wieczne; w innym razie dotykane by było z dołu.[195]

Tomasz mówi, że dzieciątka *jest* doskonała.[196]

---

[193] Friedrich Nietzsche, Thus Spake Zarathustra; XV. Tausend Ziele gab es bisher, denn tausend Völker gab es. Nur die Fessel der tausend Nacken fehlt noch, es fehlt das Eine Ziel. Noch hat die Menschheit kein Ziel. Aber sagt mir doch, meine Brüder: wenn der Menschheit das Ziel noch fehlt, fehlt da nicht auch—sie selber noch?— Schaffende waren erst Völker und spät erst Einzelne; wahrlich, der Einzelne selber ist noch die jüngste Schöpfung. Völker hängten sich einst eine Tafel des Guten über sich. Liebe, die herrschen will, und Liebe, die gehorchen will, erschufen sich zusammen solche Tafeln. Eine Tafel der Güter hängt über jedem Volke. „Vater und Mutter ehren und bis in die Wurzel der Seele hinein ihnen zu Willen sein" : diese Tafel der Überwindung hängte ein andres Volk über sich auf und wurde mächtig und ewig damit.

[194] Summa Theologiae I, q. 60 a. 5 c. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam Angelus et homo et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, Dei est; sequitur quod naturali dilectione etiam Angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum. Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa; et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur.

[195] Super Psalmo 2, n. 1. Psalmus proprie dicitur a Psalterio, quod est quoddam instrumentum decachordum, quod manu tangitur: unde dicitur a psallere, quod est manu tangere, et habet tactum a superiori: unde Psalmus proprie dicitur canticum, quod David cantabat, vel cantari faciebat ad Psalterium. Mystice autem per decachordum Psalterium signatur lex Dei, quae in decem praeceptis consistit, et oportet quod tangatur manu, idest bona operatione, et a superiori, quia praecepta sunt implenda propter spem aeternorum, alias tangeretur ex inferiori. Est ergo Psalmus David, quia ab eo compositus, et de regno ejus in figura regni Christi agit.

[196] Summa Theologiae II-II, q. 87 a. 1 c. Sed determinatio certae partis exhibendae ministris divini cultus non est de iure naturali, sed est introducta institutione divina secundum conditionem illius populi cui lex dabatur; qui cum in duodecim tribus esset divisus, duodecima tribus, scilicet levitica, quae tota erat divinis ministeriis mancipata, possessiones non habebat, unde convenienter institutum est ut reliquae undecim tribus decimam partem suorum proventuum Levitis darent, ut honorabilius viverent, et quia etiam aliqui per negligentiam erant transgressores futuri unde quantum ad determinationem decimae partis, erat iudiciale, sicut et alia multa specialiter in illo populo instituta erant ad aequalitatem inter homines ad invicem conservandam secundum populi illius conditionem, quae iudicialia praecepta dicuntur; licet ex consequenti aliquid significarent in

> […] dziesiątka jest poniekąd liczbą doskonałą; jakby pierwszą granicą liczby, poza którą one już nie idą, a liczenie zaczyna się od nowa), ten [kto płaci dziesięcinę] – *zachowawszy dla siebie dziewięć części, poświadcza pewnym znakiem, że do niego stosuje się niedoskonałość, a doskonałości, która ma nastąpić przez Chrystusa, oczekiwać należy od Boga*. Nie jest to jednak przepis obrzędowy, ale prawny […]. *Dziesiątka, jako liczba sprawiedliwości, pokazana jest w dziesięciu przepisach Prawa*.[197]

Projekt Kantowski ma Jeden Cel: ogólny tylko dlatego, że znosi to, co naturalne. Tymczasem to, co naturalne, jest wszczepione w zróżnicowaną przez akt stwórczy naturę. Poznanie ludzkie to poznanie ładu tejże natury i poznanie prawa naturalnego wobec tego również.

Fakt powstania gatunku homo sapiens może być przygodny o tyle, o ile istnienie świata *jako całości* – jest nim również. Ciało ludzkie jest jednak najdoskonalszym bytem możliwym do zaistnienia w znanej nam teraz materii, a to wszystko, czego wymaga integralność natury ludzkiej jest *warunkowo* konieczne (koniecznością celu).[198] Bóg nie jest

---

futurum, sicut et omnia eorum facta, secundum illud I ad Cor. X, omnia in figuram contingebant illis; in quo conveniebant cum caeremonialibus praeceptis, quae principaliter instituta erant ad significandum aliquid futurum. Unde et praeceptum de decimis persolvendis hic significat aliquid in futurum, qui enim decimam dat, quae est perfectionis signum (eo quod denarius est quodammodo numerus perfectus, quasi primus limes numerorum, ultra quem numerum non procedunt, sed reiterantur ab uno), novem sibi partibus reservatis, protestatur quasi in quodam signo ad se pertinere imperfectionem, perfectionem vero, quae erat futura per Christum, esse expectandam a Deo. Nec tamen propter hoc est caeremoniale praeceptum, sed iudiciale, ut dictum est.

[197] Summa Theologiae III, q. 31 a. 3 ad 3. Numerus autem quo Lucas utitur in generationibus Christi, significat universitatem peccatorum. Denarius enim, tanquam iustitiae numerus, in decem praeceptis legis ostenditur. Peccatum autem est legis transgressio.

[198] De veritate, q. 23 a. 6 ad 3. Sed ad hunc ordinem implendum sapientia dirigit quasi prima regula. Sed in secunda operatione invenitur ratio debiti non ex parte agentis, cum Deus nulli sit debitor, sed ex parte recipientis: debitum enim est unicuique rei naturali ut habeat ea quae exigit sua natura, tam in essentialibus quam in accidentalibus. Hoc autem debitum ex divina sapientia dependet; in quantum scilicet res naturalis debet esse talis quod imitetur propriam ideam quae est in mente divina: et per hunc modum invenitur ipsa divina sapientia prima regula iustitiae naturalis.

Q. d. de anima, a. 8 c. Et iterum omnes alii sensus non solum solvuntur ab excellentia propriorum sensibilium, sicut visus a rebus multum fulgidis et auditus a maximis sonis; sed etiam ab excellentia sensibilium secundum tactum, ut a forti calore vel frigore. Cum igitur corpus cui anima rationalis unitur debeat esse optime dispositum ad naturam sensitivam, necessarium est ut habeat convenientissimum organum sensus tactus. Propter quod dicitur in II de anima quod hunc sensum habemus certiorem inter omnia animalia; et quod propter bonitatem huius sensus etiam unus homo alio est habilior ad intellectuales operationes.

Summa Theologiae I, q. 65 a. 2 c. Si autem alicuius totius et partium eius velimus finem assignare, inveniemus primo quidem, quod singulae partes sunt propter suos actus; sicut oculus ad videndum. Secundo vero, quod pars ignobilior est propter nobiliorem; sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor. Tertio vero, omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam, partes enim sunt quasi materia totius.

wcale zobligowany do stworzenia „najlepszego świata" (jak sądził Leibniz). Jego doskonałość tylko wymaga, tego, że zawsze On Sam działa doskonale.[199]

Dłoń ludzka jest najdoskonalszym możliwym narzędziem. Fakt, że mamy 10 palców, mimo wszystko przygodny nie jest: jeżeli mają one służyć istocie wyróżnionej w materialnym kosmosie. O tym, że dłoń jest najdoskonalszym narzędziem; narzędziem narzędzi (organum organorum),[200] przekonamy się biorąc do ręki np. długopis, śrubokręt, młotek, czy też dowolne narzędzie: przekonamy się bowiem, że pięcioro palców najlepiej to narzędzie obejmie. „Dziesiątka" jest „najlepsza" dla ludzkiego działania: przede wszystkim pracy,[201] choć biorąc pod uwagę fakt, że praca to wykonanie czynu moralnego, stwierdzimy, że chodzi o działanie w ogóle.[202]

---

[199] Summa Theologiae I, q. 25 a. 6 ad 1. Eandem vero potest facere meliorem quodammodo, et quodammodo non, sicut dictum est. Si vero ly melius sit adverbium, et importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere melius quam sicut facit, quia non potest facere ex maiori sapientia et bonitate. Si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere melius, quia potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia.

[200] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 3 a. 1 ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod anima dicitur species specierum, inquantum per intellectum agentem facit species intelligibiles actu, et recipit eas secundum intellectum possibilem, sicut ibidem sensus dicitur species sensibilis, et manus organum organorum, inquantum videlicet omnia artificialia per manus efficiuntur […]

Summa Theologiae I, q. 91 a. 3 ad 2. Sed loco horum habet rationem et manus, quibus potest parare sibi arma et tegumenta et alia vitae necessaria, infinitis modis. Unde et manus, in III de anima, dicitur organum organorum. Et hoc etiam magis competebat rationali naturae, quae est infinitarum conceptionum, ut haberet facultatem infinita instrumenta sibi parandi.

Summa Theologiae III, q. 83 a. 5 ad 1. Praetermittitur enim pedum ablutio, et servatur ablutio manuum, quae potest fieri magis in promptu, et quae sufficit ad significandam perfectam munditiam. Cum enim manus sit organum organorum, ut dicitur in III de anima, omnia opera attribuuntur manibus. Unde et in Psalmo dicitur, lavabo inter innocentes manus meas.

Q. d. de anima, a. 8 ad 20. […] loco omnium auxiliorum quae alia animalia naturaliter habent, habet homo intellectum, qui est species specierum, et manus quae sunt organum organorum, per quas potest sibi praeparare omnia necessaria.

Quodlibet VII, q. 7 a. 1 c. […] sicut visus est principalior inter alios sensus, ratione cuius omnes alii sensus nomen visus sortiuntur, ut Augustinus dicit; ita manus, quia ad plurima opera necessaria est dicitur organum organorum in III de anima. Et ideo per operationem manualem intelligitur non solum quod manibus fit, sed quocumque corporali instrumento; et breviter quodcumque officium homo agit, de quo licite possit victum acquirere, sub labore manuum comprehenditur.

[201] Summa Theologiae II-II, q. 187 a. 3 c. Sciendum tamen quod sub opere manuali intelliguntur omnia humana officia ex quibus homines licite victum lucrantur, sive manibus, sive pedibus, sive lingua fiant, vigiles enim et cursores, et alia huiusmodi de suo labore viventes, intelliguntur de operibus manuum vivere. Quia enim manus est organum organorum, per opus manuum omnis operatio intelligitur de qua aliquis potest licite victum lucrari.

[202] Super Heb. [rep. vulgata], cap. 12 l. 3. Quantum ad primum dicit *propter quod*, scilicet quia disciplina affert fructum pacatissimum, ideo ut vos hunc fructum percipere possitis, *erigite manus remissas*. Manus enim, cum sit organum organorum, remissa dicitur, quando vacat a bonis operibus, et ideo erigenda est per rectam intentionem ad operandum, quae Deo placent. Thren. III, 41: *levemus corda nostra cum manibus ad Deum*.

Około 99% gatunków zniknęło z powierzchni Ziemi zanim pojawił się na niej gatunek nasz: „Homo sapiens" doskonały z racji zdolności rozpoznania Źródła, a nie z racji możliwej eliminacji kogokolwiek istniejącego *w tej biologicznej rozumnej naturze*. To miejsce zostało dlań *przygotowane*. Nowe gatunki były stwarzane wraz z zagładą innych (np. Homo neanderthalensis). Doskonały system natury i doskonały („dziesiętny") system prawa moralnego pochodzi z Jednego Transcendentnego Źródła, które *istniało zanim wielość form życia pojawiła się na Ziemi*.

Zasada niesprzeczności służy porządkowaniu świata faktów, czyli znajdywania takiej o nim wiedzy. Odróżnianie, dyskryminacja i podziały są wpisane w samą naturę wiedzy, a ta wobec tego wcale siły „unifikującej" nie ma. „Rozum" Kanta projektujący „Wieczny pokój" i „pojednanie" – bez rezygnacji i abnegacji zła popełnionego – jest pokojem – jak pisze ogólnie Augustyn – pozornym.[203] Jeżeli pokój nie jest oparty na odróżnianiu bytu i niebytu, dobra i zła – a to wszystko wszak realnie tkwi w naturze ludzkiej – jest on rysem totalitaryzmu.

Normatywne zdanie każdego typu daje się zredukować do deskryptywnego zdania – pod warunkiem zastosowania zasady niesprzeczności. „Nie zabijaj" znaczy dokładnie to samo, co: „zabijanie jest sprzeczne z twoją naturą" (jest niebytem w tkwiącym ludzkim bycie).

3.Tropizm egzystencji ludzkiej. Wartość i partycypacja

Dowolność w określaniu, czym wartość być *może*, oraz odrzucenie kryterium, czym być nie może *nigdy*, jest fenomenem powszechnie dziś w kulturze obecnym i niemal akceptowanym. *Konsekwentne* uznanie tej dowolności znosiłoby *wszelkie* fundamenty budowli społecznej – wraz z zaufaniem do *jakichkolwiek* zasad: włączając w to „zasadę tolerancji", tzn. dowolności. Najbardziej bowiem nawet kunsztowna budowla musi się na czymś opierać. Oparcie to w terminach filozofii klasycznej nazwiemy: substantia; hypostasis: substratem

[203] Augustinus Hipponensis - De Civitate Dei - Liber 19. Pax est in tranquillitate ordinis.

13. 1. Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium, pax animae irrationalis ordinata requies appetitionum, pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensio, pax corporis et animae ordinata vita et salus animantis, pax hominis mortalis et Dei ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia, pax hominum ordinata concordia, pax domus ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium, pax civitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium, pax caelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo, pax omnium rerum tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio. Proinde miseri, quia, in quantum miseri sunt, utique in pace non sunt, tranquillitate quidem ordinis carent, ubi perturbatio nulla est; verumtamen quia merito iusteque sunt miseri, in ea quoque ipsa miseria sua praeter ordinem esse non possunt; non quidem coniuncti beatis, sed ab eis tamen ordinis lege seiuncti. Qui cum sine perturbatione sunt, rebus, in quibus sunt, quantacumque congruentia coaptantur; ac per hoc inest eis ordinis nonnulla tranquillitas, inest ergo nonnulla pax. Verum ideo miseri sunt, quia, etsi in aliqua securitate non dolent, non tamen ibi sunt, ubi securi esse ac dolere non debeant; miseriores autem, si pax eis cum ipsa lege non est, qua naturalis ordo administratur. Cum autem dolent, ex qua parte dolent, pacis perturbatio facta est; in illa vero adhuc pax est, in qua nec dolor urit nec compago ipsa dissolvitur. Sicut ergo est quaedam vita sine dolore, dolor autem sine aliqua vita esse non potest: sic est quaedam pax sine ullo bello, bellum vero esse sine aliqua pace non potest; non secundum id, quod bellum est, sed secundum id, quod ab eis vel in eis geritur, quae aliquae naturae sunt; quod nullo modo essent, si non qualicumque pace subsisterent.

podtrzymującym określoną naturę. Aksjologia: teoria form wartości, winna być na niej oparta, gdyż każda inna dopuszczać będzie możliwość „pomnażania wartości", a zatem i ich relatywizacji.

Ludzie zwani w Psalmie LVII μονότροποι,[204] łatwo się zgodzą co do „jednego systemu wartości". „To bowiem – jak pisze Augustyn – co po grecku nazwano τρόποι, można przetłumaczyć na łacinę jako «sposoby» (modi) lub «obyczaje» (mores)". (Qui enim graece τρόποι dicuntur, et modi, et mores latine interpretari possunt). Chodzi o ludzi jednomyślnych i „czujących" tak samo. „Bóg […] czyni, że mieszkają jednych obyczajów *w domu*" (BW. 67. 7). „Miejscem" zamieszkania Boga jesteśmy – według Augustyna – my sami, dom stworzony przez Boga. Bóg jest co prawda w każdym miejscu, choć dodanie tu „klauzuli restrykcyjnej" („jeśli są jednomyślni") każe pojmować to miejsce jako święte.[205]

Realny przedmiot naszego ostatecznego dążenia jest zawsze Ten Sam, choć to, co aktualnie zamierzone (to, co jest w umyśle) może Odeń oddalać z powodu braku potrzebnej dla istoty rozumnej refleksji; zmienia się tak nasz do Niego stosunek. Zamieszkujemy różne miejsca, ale żadne z tych miejsc nie jest naszą ojczyzną, poza tym miejscem, które jest do niej unikatową dla nas drogą (domem ojczystym), w którym *dochodzimy do istnienia*, oraz poza Domem, w którym ostatecznie znajdziemy *pełnię istnienia*.

Stosunek ów najprościej można by sobie *wyobrazić* jako „zwrócenie się w jednym kierunku"; żywienie tych samych intencji. Intencjonalność jest *w fenomenologii* sposobem ujęcia wartości, a skierowanie-się-ku pojęto dosłownie: naocznie, Husserl wszak mówi o

---

[204] Salmi 67

1 Εἰς τὸ τέλος· τῷ Δαυιδ ψαλμὸς ᾠδῆς.
4 καὶ οἱ δίκαιοι εὐφρανθήτωσαν, ἀγαλλιάσθωσαν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, τερφθήτωσαν ἐν εὐφροσύνῃ.
5 ᾄσατε τῷ θεῷ, ψάλατε τῷ ὀνόματι αὐτοῦ· ὁδοποιᾶτε τῷ ἐπιβεβηκότι ἐπὶ δυσμῶν, κύριος ὄνομα αὐτῷ, καὶ ἀγαλλιᾶσθε ἐνώπιον αὐτοῦ. ταραχθήσονται ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ,
6 τοῦ πατρὸς τῶν ὀρφανῶν καὶ κριτοῦ τῶν χηρῶν· ὁ θεὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ αὐτοῦ.
7 ὁ θεὸς κατοικίζει μονοτρόπους ἐν οἴκῳ ἐξάγων πεπεδημένους ἐν ἀνδρείᾳ, ὁμοίως τοὺς παραπικραίνοντας τοὺς κατοικοῦντας ἐν τάφοις.

[205] Augustinus, In Psalmum 67 Enarratio. Locus sanctus Domini est mundum cor.

7. [v 7.] Nam de his orphanis et viduis, id est spei saecularis societate destitutis, Dominus sibi templum fabricat: de quo consequenter dicit: *Dominus, in loco sancto suo.* Quis enim sit locus eius aperuit, cum ait: *Deus qui inhabitare facit unius modi in domo*: unanimes, unum sentientes: iste est locus sanctus Domini. Cum enim dixisset: *Dominus in loco sancto suo*: tamquam requireremus in quo loco, cum ille ubique sit totus, et nullus eum contineat corporalium spatiorum locus, illico subiecit; ne quaeramus eum absque nobis; sed potius *unius modi* habitantes *in domo,* mereamur ut habitare etiam ipse dignetur in nobis. Iste est locus sanctus Domini, quod plerique homines quaerunt, ut habeant ubi orantes exaudiantur. Sint ipsi ergo quod quaerunt; et quae dicunt in cordibus suis, id est in talibus cubilibus suis, compungantur, habitantes *unius modi in domo,* ut a Domino magnae domus inhabitentur, et apud seipsos exaudiantur. Est enim domus magna, in qua non solum aurea vasa sunt et argentea, sed et lignea et fictilia; et alia quidem sunt in honorem, alia in contumeliam: si qui autem mundaverint semetipsos a vasis contumeliae, erunt *unius modi in domo,* et locus sanctus Domini. Nam sicut in magna hominis domo, non in qualicumque loco eius requiescit dominus eius, sed in aliquo utique secretiore et honoratiore loco: sic Deus non in omnibus qui in domo eius sunt habitat (non enim habitat in vasis contumeliae); sed locus sanctus eius sunt quos *habitare facit unius modi,* vel *unius moris in domo.* Qui enim τρόποι graece dicuntur, et modi, et mores latine interpretari possunt. Nec habet graecus: *Qui inhabitare facit;* sed tantum, *habitare facit. Dominus* ergo *in loco sancto suo.* Quis est locus iste? Ipse Deus eum sibi facit. Deus enim *habitare facit unius moris in domo*: hic est locus sanctus eius.

„cielesnej samo-obecności" przedmiotu. Drobiny ferromagnetyka układają się w regularne linie w jednorodnym polu magnetycznym. Tak samo miałoby być z „elementarnym" dążeniem ludzkim. Elementom wszelako brak „zdolności zapamiętywania kierunku" (histereza ferromagnetyka jest bezwładnością, a nie pamięcią), gdy tymczasem ludzie przejawiają jednostajność form bycia (mores) we wspólnocie, do czego niezbędna jest pamięć, a zawłaszcza *aktywna* zdolność przywoływania z pamięci (tej „ciała" ewidentnie posiadać nie mogą). Pole magnetyczne można wymierzyć (ma określoną wartość liczbową), gdy tymczasem podobne wymierzenie wartości dążeń ludzkich wyda się niewykonalne.

Mos (plur. mores) jest łacińskim tłumaczeniem wyrazu ēthos, pisanego, przez długie ē. Dlatego też podobnie zapiszemy wyraz ethica (ἠθικά). Moralność (moral nature, character) wyprowadzimy z: „manners and habit of man his way of speaking and acting, or expressing himself …." Wszelako ĕthos przez krótkie ĕ, oznacza ogólnie zwyczaj (custom, usage, manner, habit), a nawet (specjalnie) to, co dziedziczymy po przodkach (disposition and temper inherited from one's sires; Liddel Scott; s.v.)[206]. Zwyczaje (ĕthe) mogą się zmieniać, gdyż są to tylko *przypadłościowe* formy działań dobrych (choć nie mogą się zmieniać bezładnie; bez porządku i zachowawczości form uprzednich; zmiana idzie ku temu, co lepsze, a więc zakłada cząstkę dobra w punkcie wyjścia). Próba przyjęcia niektórych obyczajów (ĕthe) średniowiecza dziś wydałaby się dziwna, choć np. Scheler i Bierdiajew mimo wszystko nie wątpili w trwałość wartości (ēthos) średniowiecza właśnie.

O ogólności stanowi jedność dążeń, a ta wcale nie wyklucza różnicy punktów ich wyjścia. Zanim staniemy wobec Pełni istnienia dochodzimy do istnienia jako osoby zakorzenione w określonej kulturze.

Globalizacja doby obecnej wydaje się zmierzać do narzucenia jednego systemu wartości, tych mianowicie nazwanych (dla jakichś osobliwych racji) wartościami zachodnimi – z jednością formy, co do której *nie dowiedziono*, że *nie jest* formą przypadłościową. Tzw. *obecnie* wartości zachodnie przyświecały haniebnej kolonizacji wielu krajów w wieku XIX. *Autentyczne wartości zachodnie są powołaniem, a nie przywilejem. Powołaniem Europy było*

[206] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 2 c. 5 Unde et dicuntur mores animalium ea quae proveniunt in ipsis ex passionibus appetitivae partis, sicut quod solicitantur circa filios, et quod repugnant, et hujusmodi: sicut patet in 9 de animalibus quamvis in eis dicantur mores magis secundum similitudinem quam secundum proprietatem: quia non agunt quasi dominium suorum actuum habentia, sed magis a natura aguntur, ut dicit Damascenus. Et sic etiam apud Graecos hoc nomen ethos dupliciter sumitur: et secundum quod importat diuturnitatem quamdam, dicitur febris Ethica: secundum autem quod importat morem secundo modo acceptum, dicitur scientia Ethica, quam nos moralem dicimus. Sic ergo loquendo de more actus, ita se habet ad hoc quod sit moralis, sicut se habet ad voluntatem et appetitum.

Summa Theologiae I-II, q. 58 a. 1 c. Et hae quidem duae significationes in nullo distinguuntur, apud Latinos, quantum ad vocem. In Graeco autem distinguuntur, nam ethos, quod apud nos morem significat, quandoque habet primam longam, et scribitur per eta, Graecam litteram; quandoque habet primam correptam, et scribitur per epsilon. Dicitur autem virtus moralis a more, secundum quod mos significat quandam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum.

Tomasz odróżnia, choć zamienia „litery" („Etyka" Arystotelesa jest pisana przez długie e): Sententia Ethic., lib. 2 l. 1 n. 3. Et inde est quod nomen virtutis moralis sumitur a consuetudine, parum inde declinans. Nam in Graeco ethos per E breve scriptum significat morem sive moralem virtutem, ythos autem scripta per Y Graecum quod est quasi E longum significat consuetudinem. Sicut etiam apud nos nomen moris quandoque significat consuetudinem, quandoque autem id quod pertinet ad vitium vel virtutem.

przekazanie światu uniwersalnego przesłania chrześcijaństwa. Wielu je wypełniło; większość jednak uznała poświęcenie, miłosierdzie i pokorę za wartości przestarzałe; „cnoty mnisze" i godne – według Hume'a – pogardy. Od czasów tzw. „oświecenia" przyjęto inne wartości. Fundamentem „cnót" oświecenia; *takich* wartości; jest kantowski agnostycyzm, czyli odrzucenie poznawalności substantia-natura; odmowa uznania człowieczeństwa *w tym oto realnie i poza moim umysłem* istniejącym substracie. O prawa tych osób zawsze przedtem *się upominano*; ich zaś obrona *dziś* stała się udziałem wrogów „europocentryzmu"; rzeczników „nowego porządku", który „nowym" jest o tyle tylko, że jest *bardziej radykalnym* „oświeceniem". Można wątpić, czy ethos w danym razie zapiszemy „przy pomocy długiej samogłoski", zwanej w języku greckim „długą z *natury*".

Formalizm równy ujednoliceniu (Gleichschaltung) znosiłoby subiektywizm, co wyda się cenne, ale znosi zarazem poznawalność podmiotu (subiectum) *w ogóle*. Poznanie „Rzeczy" jest dla człowieka naturalne, choć poznanie Fenomenów jest bliższe jego tzw. „świadomości zwierzęcej". Wskutek tego, człowiek poszukujący własnej podmiotowości fizycznej (do czego ma prawo) dziś, a pozbawiony filozofii substancji w sensie Arystotelesowskim, będzie skłaniał się ku tzw. obecnie naturalizmowi. Agnostycyzm w ogóle wyklucza *podmiotowość* osób: ich autonomię (osoba to indywidualna substancja natury rozumnej), choć nie wydaje się dyskwalifikować pospolitego subiektywizmu.

Poza granicami krajów „cywilizowanych" na sposób Kantowski mamy „obrzeża cywilizacji": kraje skłaniane tyleż energicznie, co bezskutecznie do „przyjęcia standardów nowoczesności". Dowolność w określaniu, czym jest dobro – choć odsunięta na margines krajów „cywilizowanych" – tym samym wszak nie będzie odsunięta „w przeszłość" i nie stanie się *niebyła*: zawsze bowiem może pojawić się *w przyszłości*, która wszak „globalizacji" nigdy podlegać się nie może. Można przymusić ekonomicznie do respektowania tego, co nazwano by „standardami", natomiast na pewno nie można zmusić ludzi, którzy narodzą się np. pół wieku po nas, by przyjęli ten sam, „nasz" system wartości (zapewne wyda się on im równie przestarzały jak przeszłość – dla ludzi doby obecnej). *Skłonić* kogokolwiek, by ten przyjął za własne to, co uznajemy za słuszne my, można tylko przy pomocy *racjonalnych* argumentów. Przymuszenie zaś ktokolwiek by chciał on tego, czego on nie chce, implikuje już sprzeczność. Zasada niesprzeczności nie odgrywa większej roli w „świecie Kantowskim", a sprzeczności doktrynalne nie wydają się niepokoić zwolenników oświecenia, ale poza jego aktualnymi granicami ona (ta zasada) funkcjonuje zawsze.

Grecka filozofia, prawo Rzymskie, ale przede wszystkim chrystianizm, który wykorzystał oboje, czymś istotnie naturę człowieka ubogaca. Kraje, wobec których Europa miała moralny (i ma niewypełniony do końca) obowiązek ich przekazania (bez nadziei na materialne dyskontowanie własnej pozycji), przyjęłyby to dziedzictwo tylko z wdzięcznością. Nie mogły zaś przyjąć *wartości zafałszowanych*.

Globalizacja *jest* pewną formą subiektywizmu, gdyż odrzuceniu wartości *tradycyjnych* – uznaniu ich za „niebyłe" – brakło podstaw obiektywnie, tzn. racjonalnie uzasadnionych. Kant próbował „odrzucenie" uzasadnić, nie posiadał jednak wystarczającej po temu wiedzy. Wiedzy na temat „średniowiecza" rzecznicy „oświecenia" nigdy nie uważali za godną uwagi.

Można kogoś zmusić fizycznie (przemocą) lub ekonomicznie (szantażem) do uczynienia czegoś, ale nie można zmusić go do tego, by *sam* żywił potem tę na sobie wymuszoną „chęć". Intelekt *z konieczności* przyjmuje wnioski sylogizmu, ale nikogo do

używania intelektu przymusić nie można, wielu zaś wzdraga się na samą myśl o jego użyciu, woląc „uczucia". One też są wdzięcznym przedmiotem manipulacji. Komercjalizacja myśli opiera się na tej możliwości ich budzenia. „Etyka" Kantowska jest etyką przymusu, choć tym samym jest zaprzeczeniem tradycyjnie przedtem przyjmowanej wolności woli. *Prawodawczy* „Rozum praktyczny" Kanta ma ją zastąpić.

Idea unifikacji może wydawać się unowocześnieniem niektórych wątków Politei Platona, bezpośrednio jednak nawiązuje do średniowiecznej (arabskiej) koncepcji iluminacji generalnej. Kulturowy wpływ Islamu (islamizacja) dotyka tych społeczeństw, które przyjęły już przedtem XVIII-wieczny ideał Oświecenia. Islam jest uważany za religię, ale nie jest religią objawioną. W miejsce chrześcijańskiego objawienia pojawia się właśnie rzeczona iluminacja generalna. Wartości te trwać winny w jakimś „miejscu uprzywilejowanym", przez Awicennę określonym kosmologicznie jako substancja księżycowa, przez Kanta zaś jako „substrat transcedentalny"[207] ucieleśniony w Państwie Pruskim, czy też w ogóle w instytucji z której „wartości" te emanują tak, aby oświecać nieoświeconych.

Przypomnijmy, że Scheler przyjmuje *ideę* oświecenia („objawienia" *rozumu*); ideę niezależną „od sensu i znaczenia jakie przepisują mu religie pozytywne" (choć co prawda nie akceptuje „dokonań" epoki, która dała oświeceniu specyficzny wyraz):

> […] pojęcie „objawienia" […] oznacza […], że istoty o silniejszych zadatkach poznawczych lub większej wrażliwości uczuciowej mogą przekazywać przedmiotowe prawdy wiary i wartości ludziom innej grupy […]. Ci ostatni muszą wówczas „wierzyć", w to, co tamci „widzą". […] „objawienie" […] narzuca się […] z bezwzględną koniecznością – a nie zasada zgodności twierdzenia z „zadatkami powszechnymi […].[208]

Według awerroistów *łacińskich*, chrześcijanie muszą „wierzyć" w to, co „wiedzą" filozofowie. Istnieje – rzekomo – jedno i jednolite „źródło" wiedzy i dobra, a illuminati są koniecznym ogniwem pośrednim między Przyczyną Pierwszą a „ludźmi wiary". „Zadatki powszechne", czyli naturalnie poznawane zasady nauk, nie mają tu znaczenia. „Objawienie" utożsamia się u Awicenny z Oświeceniem, a Awerroiści wyciągają z tego ostateczne wnioski (choć sam Scheler wyciągnąć ich nie chce). Dawca Form, o „miejscu uprzywilejowanym" w kosmosie, jest po równi źródłem dobra i wiedzy. Jeżeli zaś Pismo przeczy „ideom postępu", wypadnie je „odczytać na nowo": „krytycznie";[209] wedle pomysłów modernizmu: awerroizmu naszych czasów.

„Wszystkie formy": włączając w to formy dobra i prawdy, pochodzą „od Dawcy", a skoro do natury należy tylko przygotowanie się do przyjęcia owych form, to przygotowaniem się nazwiemy chyba „nawyk" (manner). Przez pilność i „training" umysł człowieka staje się chłonny i skłonny do przyjęcia tego wpływu. „To stanowisko – pisze Tomasz – niweczy moc naturalną, która tkwi w każdym naturalnym pryncypium działań: do uczynienia tego, co jej

[207] Krytyka, A 575.

[208] Max Scheler, Resentyment a moralność, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1977, Rozdz. V. Resentyment i inne przesunięcia wartości w moralności nowożytnej, s. 179. „Zadatki powszechne", czyli naturalnie poznawane zasady nauk, nie mają u Schelera znaczenia.

[209] Pascendi dominici gregis, Summi Pontificis Pius PP. X, De modernistarum doctrinis.

[tej formie] podobne."[210] Uczynki bowiem nasze są – istotnie – „podobne do nas". Według Augustyna, w naturze istnieją „racje zarodkowe", czyli – jakbyśmy to określili obecnie – prawa natury od umysłu naszego niezależne. Świat jest „brzemienny nimi". Według Tomasza, aktualnie wyprowadzone z naszego umysłu formy (myśli i czynu) są podobne do ich pryncypiów. Nie jest możliwe (dla człowieka) sprawić, by ludzie chcieli czegokolwiek, gdyż moc sprawcza jest mocą Boga (może być mocą Ducha, który porusza naszą wolę nie zadając jej gwałtu, jaki musi zadać każda ideologia).

„Nadprzyrodzone" rzeczników istnienia Dawcy niszczy wszelako i to, co *rzeczywiście* nadprzyrodzone: z tej tylko racji, że zaciera *naturalną* granicę z tym, co przyrodzone. W idei oświecenia granica ta *nie jest* naturalna, bo prefiks „nad" w istocie oznacza jedynie prywację.

Tomasz pisze, że obok cnót – a nie: *zamiast* nich – mamy Dary Ducha, które są – w pewnym sensie – więcej niż cnotami, gdyż są pryncypiami uległości wobec działania w naszej duszy Samego Ducha św. (in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet secundum quod est aliqualiter et imperfecte formata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus Sancti).[211]

Trudno powiedzieć, w jakim stopniu Awicenna „przejął" i *zdeformował* doktrynę chrześcijańską, choć o obopólnym wpływie „filozofii" i wiary *w ogóle* nigdy nie wątpiono.

Logos (Druga Osoba Trójcy św.) jest ostatecznym celem życia chrześcijanina. *Człowieczeństwo* Chrystusa (zgodnie z I Listem do Tymoteusza, 3. 5) *jest środkiem* do tego celu. Według Augustyna, Logos (Chrystus) oświeca nasze umysły – w porządku poznania nadprzyrodzonego. Co zaś do poznania *przyrodzonego*, to za Arystotelesem powiemy, że oświecenia wyobrażeń dokonuje *indywidualny* intelekt czynny każdego człowieka. Niezależnie wszelako, czy sięgniemy do Augustyna, czy do Arystotelesa, oświecenie będzie *aktem życiowym tej oto osoby*.

Zgoła inaczej rzecz przedstawia się u Awicenny. Iluminacja jest bezosobową czynnością Dawcy Form, a odróżnienia porządku przyrodzonego i nadprzyrodzonego u niego brak. U tych zaś, którzy pójdą śladami Awicenny, świadomość kolektywna tzw. ludzkości stanie się de facto bytem nadprzyrodzonym (Marks nazywa ją „nadbudową"). Określenie Dawcy Form jako Inteligencji kosmicznej (nadziemskiej) już tę myśl in nuce zawiera. Kolektywizm i monopsychizm awerroistów łacińskich jest radykalizacją pierwotnego stanowiska: intelekt w ogóle miałby być oddzielony od jednostek.

Odróżnienie wiedzy opartej na pryncypiach rozumu naturalnego i tej opartej na pryncypiach objawionych jest zasadniczym rysem noetyki Tomaszowej. W tzw. racjonalizmie oświecenia różnica ta jest programowano *zatarta*. Hybryda, która powstaje dalej, nie jest dokładnie ani filozofią, ani teologią: jest awerroizmem (ideologią).

---

[210] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 qc. 2 c. Ad secundam quaestionem dicendum est, quod quidam philosophi, quos sequitur Avicenna, posuerunt omnes formas esse a datore, et quod agens naturale non facit nisi dispositionem ad formas illas; et similiter etiam dicit Avicenna, quod scientia et virtus sunt a datore , et per studium et exercitium disponitur anima ad recipiendum influxum dictorum habituum. Haec autem positio tollit naturalem virtutem, quae inest cuilibet principio naturali ad faciendum sibi simile, secundum quod materia in quam agit, est receptiva suae similitudinis.

[211] Summa Theologiae I-II, q. 88 a. 2; aa. 1; 3.

Paradoksalnie, wyjście poza stan surowej natury może być wszelako dla człowieka cywilizacyjnie „wyrafinowanego" wejściem w stan naturze (animalnej) *przeciwny*. Przychodzi nadto żywiołowy wstręt „racjonalistów" do tego, co inni (nie-racjonaliści) nadprzyrodzonym nazywali przedtem – wskazując na *racjonalne* przesłanki tego „nazywania", tzn. motywy wiarygodności objawienia, na pewno zaś nie odwołując się do mitu Panowania i Niewoli (Hegla), czy też kosmologii (Awicenny).

Decydując się na przebywanie we wspólnocie (np. „nowej ojczyźnie") ludzie przyswajają sobie obyczaje tam panujące: pragnąc w niej partycypować. Nie widać jednak od razu, czy są one uniwersalne – jako ēthe – czy też uwarunkowane „miejscem uprzywilejowanym". To ostatnie mogłoby nawet wnosić konotację osobistej korzyści, podobnie jak odwrócenie tego porządku: faktyczne wykorzystanie uniwersalizmu zasad dla *stworzenia* „miejsca uprzywilejowanego". „Zachód" w wieku XIX był legatariuszem *Tradycji*, zarazem jednak tę swą pozycję usiłował materialnie zdyskontować. Tylko ludzie o tak zgoła wybitnej osobowości jak Gilson mogą *szczerze* mówić o chrześcijańskim humanizmie. Zresztą jest on zawsze (humanizm) przykrywką dla globalizacji z pospolitą żądzą materialnego zysku. „Wszyscy ludzie będą braćmi" – o ile oczywiście formę braterstwa przyjmą ze strony „miejsca *instytucjonalnie* uprzywilejowanego".

Wyraz „społeczeństwo" obecnie w języku polskim oznacza *rzecz*. Dawniej – podobnie jak w słowackim „Spoločenstvo" – oznaczał on *czynność*, partycypację: czynność raczej niż rzecz. Spójność (integralność) „rzeczy" („braterstwo") zależy od wolnego działania osób ją stanowiących. Zdaniem Hegla i tych, którzy idą za nim, jest odwrotnie: wolność pojawi się u kresu dziejów w wyniku „pracy przymusowej". „Tropizm" ludzkiej egzystencji przepisany instytucjonalnie ma stworzyć ramy wolności, w której pomieści się potem „każdy z nas". Bóstwo zwane ludzkością wymaga „ofiary" i „wyrzeczenia": oderwania się od korzeni: od biologicznej natury ludzkiej również.

Rzeczywistość naszemu byciu immanentna jest przedmiotem analiz Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa. Celem życia jest szczęście, ale nadto harmonia życia ludzi jednych obyczajów Psalmu 67. Cnoty są więzią i podstawą budowli społecznej: przyjaźni. A jednak bez istnienia rzeczywistości transcendentnej, istnienie rzeczywistość naszemu byciu immanentnej jest niemożliwe. Jesteśmy dobrzy o tyle, o ile naśladujemy tego, kto jest Samym Dobrem. Celem immanentnym naturze ludzkiej jest posiadanie jakieś formy (lub formalności), celem transcendentnym jest Przedmiot i Przyczyna tego „posiadania – partycypacji. Każda rzecz usiłuje partycypować w wieczności i w tym, „co boskie".

Societas-Společenstvo Zachodu *w swej faktycznej* postaci jest wynikiem *przyjęcia* człowieczeństwa-naszego przed dwoma tysiącami lat przez Tego, którego Natura *jest* Pełnią. Bez (za-)istnienia *integralnego* człowieczeństwa – wówczas i *teraz*, a nie „w przyszłości eschatologicznej:" „społeczeństwo" i „braterstwo" *musi być niczym.*[212]

[212] 2 Kor 13, 11-13 (13) Milosť Pána Ježiša Krista a Božia láska i spoločenstvo Svätého Ducha nech je s vami všetkými.

Tak samo ma się całego życia teraźniejszego do rzeczpospolitej ziemskiej, jak cała wieczność do „społeczeństwa" świętych, którzy zażywają (jak wyżej pokazano) celu ostatecznego.[213]

Według Filozofa, towarzystwo przyjaciół jest potrzebne do szczęśliwości obecnego życia, a to nie ze względu na ich użyteczność, skoro człowiek szczęśliwy jest samowystarczalny, ani ze względu na radość, gdyż ma w sobie źródło radości w postępowaniu cnotliwym, ale ze względu na dobre działanie, aby mianowicie miał komu dobrze czynić; a widząc dobroczynność przyjaciół, radował się nią i miał w nich pomoc we własnej dobroczynności. Człowiek bowiem potrzebuje przyjaciół do dobrego działania zarówno w dziedzinie życia czynnego jak i kontemplacyjnego. Natomiast towarzystwo przyjaciół nie jest konieczne do szczęśliwości doskonałej, jaką mamy osiągnąć w Ojczyźnie, gdyż posiada całą pełnię swej doskonałości w Bogu. Dlatego św. Augustyn mówi, że stworzenia duchowe potrzebują do szczęśliwości jedynie wewnętrznej pomocy: wieczności, prawdy i miłości Stwórcy; zewnętrznej zaś chyba o tyle, o ile można to nazwać pomocą, że się wzajemnie widzą i radują ze swego obcowania w Bogu.[214]

Św. Paweł [mówi] (1 Kor.1, 9): „Wierny jest Bóg, przez którego wezwani jesteście do towarzystwa Syna Jego Jezusa Chrystusa Pana naszego". To zaś towarzystwo człowieka z Bogiem, polegające na pewnym zażyłym obcowaniu z Nim, zaczyna się w obecnym życiu przez łaskę, a dokona się w pełni w wiecznej chwale. Jedno zaś i drugie jest przedmiotem naszej wiary i nadziei. Podobnie więc jak niemożliwa jest przyjaźń z kimś, komu się nie wierzy lub nie ufa w możliwość towarzystwa i zażyłego obcowania z nim, tak niemożliwa jest przyjaźń z Bogiem, na której polega miłość, jeśli się nie wierzy w towarzystwo i obcowanie człowieka z Bogiem oraz nie ufa w to obcowanie. Tak więc miłość w żaden sposób nie może być bez wiary i nadziei. (O. Feliks Wojciech Bednarski , O.P.).[215]

Mentalne wyposażenie człowieka do uczestniczenia w życiu Tego Bytu, który naturę człowieka przekracza nieskończenie, musi być darem Tegoż Bytu, a więc *w relacji*-do-natury-człowieka być tym, co nadprzyrodzone. Natomiast stwierdzenie, że Bóg jest bytem nadprzyrodzonym, jest pozbawione jakiegokolwiek sensu. Bóg *ma* określoną naturę (choć

[213] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 144 n. 4. Eadem autem est comparatio totius vitae praesentis ad rempublicam terrenam, et totius aeternitatis ad societatem beatorum, qui, ut supra ostensum est, ultimo fine aeternaliter potiuntur. Qui ergo contra ultimum finem peccat, et contra caritatem, per quam est societas beatorum et tendentium in beatitudinem, in aeternum debet puniri, quamvis aliqua brevi temporis mora peccaverit.

[214] Summa Theologiae I-II, q. 4 a. 8 c. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum, tam in operibus vitae activae, quam in operibus vitae contemplativae. Sed si loquamur de perfecta beatitudine quae erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem, quia homo habet totam plenitudinem suae perfectionis in Deo. Sed ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum.

[215] Summa Theologiae I-II, q. 65 a. 5 c. 2. Et I ad Cor. I dicitur, fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem filii eius. Haec autem societas hominis ad Deum, quae est quaedam familiaris conversatio cum ipso, inchoatur quidem hic in praesenti per gratiam, perficietur autem in futuro per gloriam, quorum utrumque fide et spe tenetur. Unde sicut aliquis non posset cum aliquo amicitiam habere, si discrederet vel desperaret se posse habere aliquam societatem vel familiarem conversationem cum ipso; ita aliquis non potest habere amicitiam ad Deum, quae est caritas, nisi fidem habeat, per quam credat huiusmodi societatem et conversationem hominis cum Deo, et speret se ad hanc societatem pertinere.

zwolennicy Awicenny temu przeczą).[216] Wyjście dla człowieka ponad stan *jego* natury jest uczestniczeniem w naturze Boga. Nie jest „przekraczaniem samego siebie": *na oślep*. Po to, aby człowiek mógł skierować się ku Temu, kto nieskończenie go przewyższa, musi on otrzymać od Niego pomoc. Są to cnoty wlane, które mają za przedmiot samego Boga. W nas samych musimy mieć pewną „skłonność" do dążenia do tego, co tak wzniosłe właśnie.

Skłonność ową – jak nadmieniono – można *wyobrazić sobie* jako „linię sił pola". Linie (w ogóle) ciągnąć się mogą w nieskończoność; brak im naturalnego początku. Wartość taka to – sit venia verbo – linia, której początek niknie gdzieś w głębi tego, co materialne i nieokreślone. Etyka musi być „bardziej materialna" niż to postulował Scheler. Ostatecznym bowiem substratem działań (choć nie materią dosłownie) jest hipostaza natury rozumnej.

Początek (pryncypium) w *filozofii greckiej musi być określony*. Tkwią w nas „początki" intencji, które nazwiemy określonymi formalnie cnotami (cnota to: virtus; ἀρετή). Za ostateczny substrat działań uznamy substancję natury rozumnej, w której tkwią owe virtutes-moce. Działanie polega na wyjściu z impasu egzystencjalnego (prywacji nieokreślonej inaczej jak tylko przez relację do formy) dzięki wskazaniu innej (nowej) drogi dotarcia do Celu, który zawsze jest Tym Samym Celem (prywacja jest tylko akcydentalnie związana z „początkiem drogi"). Meandry ludzkiego życia (ĕthe) wypadnie prostować wcale ich do „ideału transcedentalnego"; „podstawy wszechstronnego określenia rzeczy" (Kant, Krytyka, A 571-580) przykładać nie usiłując, ale pokazując naturalny początek i kres drogi.

Relatywizm, o którym wspomniano na wstępie, dotyka naprzód ludzi zwanych déraciné (ang. uprooted). W dosłownym tego słowa znaczeniu o „wykorzenieniu" możemy w stosunku do drzew – wyrwanych z ich naturalnego miejsca „pobytu" (ich „ethos"). Potem zaś stosujemy to określenie do ludzi, których pozbawiono naturalnego początku drogi. Ludzka egzystencja nie jest co prawda z konieczności związana z żadnym konkretnym miejscem, jest wszelko z nim związana *warunkowo*. Przyszedłszy na świat w tym oto miejscu, za obce uznać go potem już nie możemy. Jest to uzasadnione od strony stricte filozoficznej. Intelekt każdego z nas jest indywidualizowany przez „materię oznaczoną" – „rozmiarami miejsca". Według zaś Awicenny tej zasady jednostkowienia po prostu nie ma. Dla ludzi ethe nie są wyłącznie „zajęciem miejsca", lecz *zakorzenieniem w pryncypiach* działań, które mają potencjalnie przedmiot ostateczny, transcendentny (i określony co do natury) Cel.

Wszelako déraciné-uprooted znaczy też tyle, co „zniszczony zupełnie".[217] Relatywizm jest inną nazwą zniszczenia. Nie chodzi jednak zasadniczo o zniszczenie cywilizcji, ale o coś nierównie ważniejszego: zgubienie drogi życia niemylnie prowadzącej do Jedynego Źródła Życia – Boga.

---

[216] De ente et essentia, cap. 4. Invenitur enim triplex modus habendi essentiam in substantiis. Aliquid enim est, sicut Deus, cuius essentia est ipsummet suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod
Deus non habet quiditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse eius. Et ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere, quia omne quod est in genere oportet quod habeat quiditatem praeter esse suum, cum quiditas vel natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturae in illis, quorum est genus vel species, sed esse est diversum in diversis

[217] 1. having been pulled up by or as if by the roots *uprooted trees with mud still clotting their roots*; 2. displaced from native or habitual surroundings *We are uprooted and alone.a policy of settling uprooted peoples* 3. removed or destroyed utterly *An uprooted language rots before it dies*. Collins dictionary online.

Można wykreślić „zwykłą linię" zupełnie nie zastanawiając się nad naturą punktu, z którego bierze ona początek. Nie można jednak „wykreślić linii życia" nie określając formalnie natury pryncypium działania – cnoty. Nie widać zaś, jak można by zrozumieć etyczny problem wartości bez zrozumienia, czym jest cnota właśnie.

> Jakkolwiek cnota czyni dobrym tego, kto ją posiada, a czyn jego podobnie – dobrym, to jednak istota dobra i cnoty nie jest ta sama. Cnota bowiem jest zasadą (początkiem) (tak się ją określa) działania, a jest po stronie przyczyny sprawczej. Natomiast dobro ma na względzie (to czym jest) cel. Jednakowoż to, co sprawione (skutek) winien być proporcjonalny do celu, a stąd (od niego) też sprawca dostępuje (miana) dobroci: podobnie jak jego działanie. Stąd też cnota, która w swym pojęciu wnosi dyspozycję tego, co doskonałe, do tego, co najlepsze (VII ks. Fizyki) czyni (jak się powiada) dobrym tak sprawcę, jak i czyn.[218]

Od strony przedmiotu cnota jest tym, czym jest, a jej definicja to dispositio boni ad optimum.[219] W tym sensie „więcej" i „mniej" ona nie dopuszcza, bo zmiana byłaby jej

---

[218] Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod quamvis virtus faciat bonum habentem, et opus reddat bonum; non tamen est eadem ratio bonitatis et virtutis; quia virtus dicitur secundum quod est principium actionis, et tenet se ex parte causae efficientis; sed bonum magis respicit rationem finis. Sed quia effectus debet esse fini proportionatus, et ex hoc efficiens bonitatem sortitur, et actus ejus; ideo virtus, quae hanc proportionem importat cum sit dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in 7 Phys. dicitur facere bonum agentem et actum.

[219] Super Sent., lib. 3 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 2 c. Et propter hoc illa quae sunt optima, non laudantur, sed honorantur. Et quia virtus est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in 7 Physic. ideo proprie actus virtutis laudabilis est. Nostra autem naturalis cognitio se habet ad divinam sicut ad superiorem; et ideo cum ratio nostra divinae consentit, actus laudabilis est, sicut cum irascibilis subditur rationi; et ideo credere veritati primae in his quae non videntur, laudabile est, et opus meritorium, et opus virtutis.

Summa Theologiae I-II, q. 49 a. 2 c. Non autem consideratur in his aliquid pertinens ad rationem boni vel mali, quia motus et passiones non habent rationem finis, bonum autem et malum dicitur per respectum ad finem. Sed modus et determinatio subiecti in ordine ad naturam rei, pertinet ad primam speciem qualitatis, quae est habitus et dispositio, dicit enim philosophus, in VII Physic. loquens de habitibus animae et corporis, quod sunt dispositiones quaedam perfecti ad optimum; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam. Et qui a ipsa forma et natura rei est finis et cuius causa fit aliquid, ut dicitur in II Physic. ideo in prima specie consideratur et bonum et malum; et etiam facile et difficile mobile, secundum quod aliqua natura est finis generationis et motus.

Summa Theologiae I-II, q. 71 a. 1 c. In essentia quidem virtutis aliquid considerari potest directe; et aliquid ex consequenti. Directe quidem virtus importat dispositionem quandam alicuius convenienter se habentis secundum modum suae naturae, unde philosophus dicit, in VII Physic. quod virtus est dispositio perfecti ad optimum; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam. Ex consequenti autem sequitur quod virtus sit bonitas quaedam, in hoc enim consistit uniuscuiusque rei bonitas, quod convenienter se habeat secundum modum suae naturae.

Summa Theologiae II-II, q. 23 a. 7 c. Bonum autem secundarium et quasi particulare hominis potest esse duplex, unum quidem quod est vere bonum, utpote ordinabile, quantum est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis; aliud autem est bonum apparens et non verum, quia abducit a finali bono. Sic igitur patet quod virtus vera simpliciter est illa quae ordinat ad principale bonum hominis, sicut etiam philosophus, in VII Physic. dicit quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Et sic nulla vera virtus potest esse sine caritate.

De virtutibus, q. 1 a. 1 c. Quia vero operatio est finis operantis, cum omnis res, secundum philosophum

zniszczeniem. Może się jednak głębiej *zakorzenić* w naszym umyśle i na tym polega postęp moralny jednostki. Chodzi o zakorzenienie się w naturze rozumnej człowieka, a więc o relację tego, co fizyczne (fysis człowieka – jego natura – jest rozumna) do tego, co jej doskonałość dopełnia. Ponieważ jednak natura (jako całość) nie jest monolitem, klęski żywiołowe na przykład nazwiemy naturalnymi *w ogóle*, choć nie współ-naturalnymi z ludźmi.[220] Racjonalizm zaś nazwiemy „klęską nadnaturalną".

Każdy doskonalszy byt partycypuje w podobieństwie do Pierwszego Bytu (De anima, II 4). Bytu – jednakowoż – jedną miarą wymierzyć się nie da (πολλαχοῦ λέγεται τὸ ὄν). Próba wymierzenia bytu ludzkiego „kształtem człowieczeństwa" jest redukcjonizmem, dlatego że forma-postać to w danym razie nie forma substancjalna, ale czwarty gatunek drugiej kategorii: quale. Człowiek jednowymiarowy *realnym* człowiekiem wcale nie jest.

Istnienie ma wielorakie znaczenia. Dla człowieka – jak mówi Arystoteles – istnieć to tyle, co żyć (vivere est viventibus esse).[221] Żyć to dla człowieka – nadto – *posiadać* istnienie. Specjalna nazwa owego posiadania to partycypacja.

Każdy byt – zdaniem Tomasza – przede wszystkim partycypuje we własnym akcie istnienia. Bóg nie partycypuje w istnieniu On *Jest* Istnieniem. Haec sublimis veritas – ta wzniosła prawda, że Bóg jest istnieniem, została – wedle Tomasza – objawiona Mojżeszowi na górze Synaj.[222] Z faktu, że Bóg jest istnieniem, wypływa i to, że – jak to ujmuje Mieczysław Gogacz – „w Bogu wszystko jest Bogiem". Bóg jest własną sprawiedliwością, miłością, prawdą, pięknem. Te wszystkie zaś doskonałości tylko ludziom w różnym stopniu przysługują: z jego naturą wcale się nie utożsamiając. Od metafizycznego wniosku dowodu na istnienie samoistnego istnienia, przechodzimy do żywo nas obchodzącego problemu cnót i trwałości ich posiadania: wartości.

---

in I caeli et mundi, sit propter suam operationem, sicut propter finem proximum; unumquodque est bonum, secundum quod habet completum ordinem ad suum finem. Inde est quod virtus bonum facit habentem, et opus eius reddit bonum, ut dicitur in II Ethic. et per hunc etiam modum patet quod est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII Metaph. Et haec omnia conveniunt virtuti cuiuscumque rei.

[220] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 1 c. Sed quia non potest aliquid alteri violentiam inferre nisi per potentiam perfectam, secundum quam agat et non patiatur; inde tractum est nomen virtutis ad significandum omnem potentiam perfectam, sive qua potest aliquid in seipso subsistere, sive qua potest operari: et sic dicitur in 1 Cael. et Mund. quod virtus est ultimum potentiae: quia perfectio potentiae mensuratur ex ultimo et maximo quod quis potest. Et quia malum in actu contingit ex defectu potentiae agentis, ideo ad perfectionem potentiae exigitur quod bene operetur in suo genere: et propter hoc in 2 Ethic. dicitur, quod virtus est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit; et in 6 Physicor. dicitur quod virtus est dispositio perfecti ad optimum, eorum scilicet ad quae potentia se extendit. Et quia de virtutibus humanis loquimur; ideo virtus humana erit quae perficiet humanam potentiam ad actum bonum et optimum.

[221] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 2 ad 3. Ad tertium dicendum, quod vita dicitur dupliciter. Uno enim modo vita idem est quod esse viventis; ut in 2 de anima dicitur, quod vivere viventibus est esse; et hoc modo vita hominis relinquitur ex conjunctione animae ad corpus, et vita aeterna ex aeterna conjunctione utriusque: et hoc modo vita aeterna non est finis rectarum voluntatum. Alio modo dicitur vita operatio rei viventis: et hoc modo vita aeterna dicitur operatio perfecta, qua homines beati in aeternum Deum videbunt, secundum quod dicitur Joan. 17, 9*: haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.*

[222] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 22 n. 10. Hanc autem sublimem veritatem Moyses a domino est edoctus, qui cum quaereret a domino, Exod. 3 dicens: si dixerint ad me filii Israel, quod nomen eius? Quid dicam eis?

Wszystkie doskonałości istnieją w Bogu jako idee wzorcze: dotyczy to również cnót, czyli „form idealnego bycia" ludzkiego. Otóż „nierówność" w ich posiadaniu wypływa z faktu, że one – jako rzeczywistość naszemu byciu immanentna – tkwią w nas w nierównym stopniu: są nierówno w nas zakorzenione.

Nikt z nas nie rodzi się z trwałymi dyspozycjami do spełniania dobrych czynów, jakkolwiek dziedziczymy do pewnego stopnia dyspozycje somatyczne i emocjonalne. Cnót nabywamy wysiłkiem własnego intelektu i woli, a dyspozycje dziedziczne są tylko materiałem, na jakim pracujemy. Cel nabywania cnót to według Arystotelesa szczęście, a z drugiej strony: przyjaźń; więzi społeczne, które są zbudowane na fakcie, że ludzie „zwracając się" (τρεπόμενοι) ku jednemu (μόνῳ) Celowi (Bogu) tym samym są „jedno-zwrotni": μονότροποι.

Obok ludzi określanych mianem μονότροποι mamy też innych: obcych naszej kulturze. Prawdziwie jednak zdumiewającą cechą kultury greckiej było to, że była ona więcej niż grecką i *jakąś* kulturą. Grecy potrafili asymilować zdobycze innych kultur nie tracąc zrazem swej odrębności (a nawet poczucia kulturowej wyższości nad „barbarzyńcami") Alfabet, jakim się posługujemy, zawdzięczamy im właśnie. Wszelako ta antyczna „greka" nie stałaby się zupełnie uniwersalną gdyby nie stała się „Greką Nowego Przymierza".

Homerowy Odys to człowiek *πολύ*τροπος: taki, który „obracał się wśród wielu kultur".[223] Odyseja to powrót do Itaki: do Ojczyzny. Odys do niej po wielu perypetiach powraca, ale *traci on wszystkich swych towarzyszy* (Odys., I, 1-13). My jednak „oczekujemy lepszej ojczyzny" (Hbr. 11:16), ponieważ „widzimy po części tylko" (1 Cor. 13:12) z obawą przed utratą celu podróży.

Bóg Objawia się po to, abyśmy przeszli na Tamten Brzeg, tak, że ludzie obcy – na Tamten Brzeg idący – sobie wprzód obcy, czują się rzeczywiście braćmi: μονότροποι. Objawienie nie jest mechanicznym i aroganckim narzucaniem „dzikim" czegokolwiek przez illuminati. Ono tworzy realną wspólnotę, a nie „Państwo Wszechświatowe". Opierając się na Fundamencie Transcendentnym (będąc w nim zakorzenieni), a nie na „ideale transcendentalnym", możemy zbudować wspólnotę ludzi, którzy prawdziwie realizują wartości etyczne. O ile jednak dzięki cnotom moralnym i moralnym wartościom stajemy się z dla siebie wśród obcych – bliscy, to dzięki cnotom religijnym stajemy się uczestnikami życia świętych, a właściwie Jedynie Świętych Osób Boskich.[224]

---

[223] Liddel-Scott: πολυ-τροπία, ἡ, I. *versatility, craft,* II. *multifariousness, variety*.

πολύ-τροπος, ον, (τρέπω) *much-turned, i.e. much-travelled, much-wandering*, epith. of Odysseus, Od.1.1, 10.330.II. *turning many ways: metaph., shifty, versatile, wily*, of Hermes, and in this sense Plato took the word as applied to Odysseus, Hp.Mi.364e (Sup.), al.; τὸ π. τῆς γνώμης their *versatility* of mind, Th.3.83; *fickle*, ὅμιλος ; of diseases, *changeful, complicated*,. III. *various, manifold,* Adv. πολυτρό-πως *in many manners*.

[224] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 144 n. 4. Eadem autem est comparatio totius vitae praesentis ad rempublicam terrenam, et totius aeternitatis ad societatem beatorum, qui, ut supra ostensum est, ultimo fine aeternaliter potiuntur. Qui ergo contra ultimum finem peccat, et contra caritatem, per quam est societas beatorum et tendentium in beatitudinem, in aeternum debet puniri, quamvis aliqua brevi temporis mora peccaverit.

Summa Theologiae I-II, q. 4 a. 8 c. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum, tam in operibus vitae activae, quam in operibus vitae contemplativae. Sed si loquamur de perfecta beatitudine quae erit in patria,

Trwałość partycypacji to właściwa nazwa wartości. Ponieważ nie jesteśmy własnym istnieniem, od strony „wartości" (trwania przypadłości) winniśmy dopełnić to, czego naszemu istnieniu nie dostaje. W ten sposób albo upodobniamy się do Boga (Arystoteles), albo w Jego życiu partycypujemy. Wzięcie jakiejś formy „na własność" to partycypacja; *trwałość partycypacji to wartość*.

Form przypadłościowych (tzn., wtórnych sposobów istnienia) dla człowieka jest wiele, stąd można mówić o wielu wartościach i wielu sposobach partycypacji w tym, co winno nasze istnienie doskonalić. Działania ludzkie pozostają ze sobą w związku: dlatego że wypływają z naszej natury. Natura jednak każdego z nas z osobna jest indywidualizowana przez materię (tzw. przez scholastyków materia signata). Miejsce, w którym dochodzimy do zaistnienia, jest początkiem drogi do Pełni. Zapewne ěthe zależą do miejsca, w którym się urodziliśmy. Wszelako „przypadkiem" w nim się nie znaleźliśmy.

Relacja wszystkiego, co jest przez partycypację, do Tego-Który-Jest, jest *jednokierunkowa*, a każda wartość „w tabeli wartości" musi być z innymi porównywalna w relacji do Niego. „Zwrócenie się ku Bogu" to bycie zupełnie Mu poddanym. Relacji *realnej* Stwórcy do stworzenia nie ma. „W Relacji" do Boga jesteśmy (partycypując w naturze Boga) przez zakorzenienie w Duchu, który sam jest Relatywem. Osoby Boskie są (jak to powszechnie przyjmowano już od czasów Augustyna) są Samoistnymi Relatywami. Pater to (w Bogu tylko) Paternitas; Filius to Filiatio, a Tchnienie Obu to Duch.

4. Samo-wylewność dobra: emanacja i ewolucja

Zarówno dobro jak i jedno może być przedmiotem metafizyki, ale zwyczajnie bywa przedmiotem – odpowiednio – etyki i matematyki. Fakt, że jedno matematyczne jest przypadłością bytu, jest nieoczywisty, ponieważ zwyczajnie człowiek na przykład jest dla nas „jednostką" w pospolitym tego słowa znaczeniu. „Jednostka" matematyki to jednak element zbioru, „jednostka" zaś zwana osobą jest nią dzięki integralności (niepodzielności) swego istnienia. Dla tego oto człowieka przypadłością jedynie jest bycie jednym z wielu: obywateli danego państwa, wspólnoty.

---

non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem, quia homo habet totam plenitudinem suae perfectionis in Deo. Sed ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum.

Summa Theologiae I-II, q. 65 a. 5 c. 2 Et I ad Cor. I dicitur, fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem filii eius. Haec autem societas hominis ad Deum, quae est quaedam familiaris conversatio cum ipso, inchoatur quidem hic in praesenti per gratiam, perficietur autem in futuro per gloriam, quorum utrumque fide et spe tenetur. Unde sicut aliquis non posset cum aliquo amicitiam habere, si discrederet vel desperaret se posse habere aliquam societatem vel familiarem conversationem cum ipso; ita aliquis non potest habere amicitiam ad Deum, quae est caritas, nisi fidem habeat, per quam credat huiusmodi societatem et conversationem hominis cum Deo, et speret se ad hanc societatem pertinere.

Summa Theologiae III, q. 80 a. 4 c. Respondeo dicendum quod in hoc sacramento, sicut in aliis, id quod est sacramentum est signum eius quod est res sacramenti. Duplex autem est res huius sacramenti, sicut supra dictum est, una quidem quae est significata et contenta, scilicet ipse Christus; alia autem est significata et non contenta, scilicet corpus Christi mysticum, quod est societas sanctorum. Quicumque ergo hoc sacramentum sumit, ex hoc ipso significat se esse Christo unitum et membris eius incorporatum.

Podobnie: dobro moralne jest przypadłością człowieka: może mu przysługiwać lub nie: człowiek może być dobry lub zły; może nim być i jest nim z jakiegoś (wskazywanego przez etykę) *powodu*. Dobrym nie jest się „z natury" (natura bowiem jest zawsze naturą *czyjąś*), ale – by tak rzec – z istnienia. Wszystko wychodzi dobre z rąk Boga, ale dobro moralne zależy od tego, kto swym życiem je bezpośrednio podtrzymuje – człowieka. Tylko okazjonalista powie, że wszystko *za jedyną przyczynę* ma wolę Boga, bliższą bowiem przyczyną dobra jest wola człowieka.

Okazjonalizm teistyczny jest tworem obecnie niemal wymarłym. Miejsce jego zajął monizm; przekonanie, że elementarne dążenie natury (natury niezróżnicowanej i de facto ubóstwionej) jest wystarczającą przyczyną podejmowania działań, które tylko ludziom naiwnym wydadzą się działaniami poszczególnych osób; takich, które *same* decydują, działają i *same* ponoszą moralną odpowiedzialność. Okazjonalizm i monizm po równi odrzucają odróżnienie przyczyny pierwszej od przyczyn wtórnych, choć inny jest *wynik* tego odrzucenia. System monizmu (teistycznego lub ateistycznego) nie dopuszcza odróżnienia (działania) Pierwszego Pryncypium od tego, co (zwyczajnie uznajemy za) odeń zależne; dlatego, że „zależność" ową pojmuje się w terminach neoplatońskiego emanacjonizmu, który właśnie granicę między Bogiem (lub tym, co zajmuje Jego miejsce), a naturą tego, co od Boga zależne – zaciera. Transformizm natur jest cechą dla neoplatonizmu emblematyczną. Jedyną „nowoczesną" poprawką klasycznego neoplatonizmu jest umieszczenie procesu wylewności dobra na planie czasowym. Świat – zwłaszcza ten „ludzki" – podlega rzekomo nieustannemu samodoskonaleniu. Taka jest idea Oświecenia.

Awicenna nie odróżnił jedności jako właściwości bytu od przypadłości zwanej ilością. „Księga natury jest spisana językiem matematyki". Użycie strony biernej w danym razie nie daje jasności co do tego, przez *kogo* jest ona spisana. Dla Awicenny i Descartes'a „pisarzem" tym będzie Bóg. Dla innych owa „strona bierna" będzie jednak „bezosobowa".

Neoplatonizm jest systemem jedności. Transformizm ewolucjonisty Empedoklesa (w starożytności) nie wychodzi poza naiwną koncepcję metempsychozy. „Byłem już chłopakiem i dziewczyną, krzewem i ptakiem …" (Frg. 117), a mogę stać się *kimkolwiek* – „ … wdziewając obcą postać ciała" (Frg. 126). „Mogę" przy założeniu wieczności świata i cykliczności czasu, w którym nic nie ulegnie ostatecznej zagładzie. Bez założenia cykliczności czasu można „dowieść" wieczności świata (jego „otwartości" na wszelkie formy) tylko przyjmując emanacjonizm. U Platona liczby są substancją bytu; u Awicenny – są naturze z konieczności naddane: emanują ze Źródła. „Stworzenie" Awicenny dokonuje się z konieczności: jako emanacja dobra.

Dobro jest pewną postacią istnienia (convertibile entis); jest właściwością bytu: tą jego cechą, która sprawia, że jest ono przedmiotem powszechnego dążenia. Tego dobra uczynić nikt (poza Bogiem Stwórcą) nie może, z czego naturalnie nie wynika, że w ogóle nie można czynić dobra, a „zachowanie przykazań jest niemożliwie". Możliwe jest (bez wątpienia) kierowanie się do dobra substancjalnego stworzonego przez Boga, w ten sposób, że przypadłościowe ubogaca ono ludzką naturę. Gdyby było to niemożliwe, nieprawdziwym

byłoby stwierdzanie, że „dzieła Boga są doskonałe" (Dei perfecta opera),[225] „doskonałe" bowiem (przynajmniej w pewnym aspekcie) to tyle, co „doskonalące" (wola ludzka).[226]

Działanie ludzie jest jakimś istnieniem, choć na pewno nie jest istnieniem substancjalnym. Każdy byt jest z konieczności nastawiony na zachowanie własnego istnienia. Fakt zaś, że istnienie to może utracić, wypływa stąd, że konieczne dla jednej natury dążenie do zachowanie własnego istnienia „spotyka się" z przeciwnym mu de facto dążeniem innej natury: ciało ludzkie z natury powszechnego ciążenia „dąży" do ziemi, a dążenie ku szczytom" jemu przeciwne jest z nim w konflikcie. Można rzucić się w przepaść, ale nie można chcieć „dążyć ku ziemi" w każdym momencie potem, kiedy *dość jasno* widać pespektywę nieistnienia.

Konflikty natur *partykularnych* widzimy w całej naturze: jedne zwierzęta zachowują byt osobniczy kosztem innych i jest to naturalne. Nie widzimy jednak „konfliktu totalnego" (Hobbes, Darwin) gdyż celem zniszczenia jednego bytu jest podtrzymanie istnienia innego (generatio unius est corruptio alterius), a w naturze „opadów produkcyjnych brak": dominuje w nie celowość, a nie przypadek („dostosowanie" nie jest wynikiem przypadku). Co więcej, „walczyć o byt" mogą *tylko jednostki*: dla zachowania dobrostanu gatunku; *nigdy zaś gatunki między sobą*, gdyż walka taka prowadziłaby do zachwiania równowagi ekosystemu. Ewolucjonista zaś wydaje się twierdzić, że niszczenie jednej postaci życia z konieczności prowadzi do postawania (przynajmniej potencjalnie) innych form życia; towarzyszy mu bowiem stwarzanie „przestrzeni życiowej" (Dasein) dla innych". Pomiędzy poszczególnymi gatunkami, musi rzekomo istnieć takie „miejsce", a wobec tego przejście od jednej postaci istnienia do innej jest płynne. „Psute miejsce" powstaje istotnie w wyniku na przykład awarii elektrowni nuklearnej lub w ogóle skażenia środowiska. Jest to jednak *działanie ludzkie wbrew naturze*, a nie działanie natury.

W naturze możliwe jest przejście od jednej do innej postaci istnienia *przypadłościowego*. W naturze *ludzkiej* istnieje potencjalny konflikt, bo dążeniu ku szczytom przeciwstawia się („samobójcze"; dezintegracyjne) dążenie ku nizinom (co potwierdza po swojemu nawet późny Freud). Nauka, sztuka, wszystko w ogóle, co ma wartość: podporządkowane jest jednemu: utrzymaniu trwałości podstawy istnienia: zawsze zagrożonej, a jednak koniecznie potrzebnej.

---

[225] Summa Theologiae I, q. 91 a. 1 c. Respondeo dicendum quod, cum Deus perfectus sit, operibus suis perfectionem dedit secundum eorum modum; secundum illud Deut. XXXII, *Dei perfecta sunt opera.* Ipse autem simpliciter perfectus est, ex hoc quod omnia in se praehabet, non per modum compositionis, sed simpliciter et unite, ut Dionysius dicit, eo modo quo diversi effectus praeexistunt in causa, secundum unam eius essentiam.

[226] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 70 n. 6 Patet etiam quod, etsi res naturalis producat proprium effectum, non est superfluum quod Deus illum producat: quia res naturalis non producit ipsum nisi virtute divina. Neque est superfluum, si Deus per seipsum potest omnes effectus naturales producere, quod per quasdam alias causas producantur. Non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem rebus communicare voluit non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent: his enim duobus modis creaturae communiter omnes divinam similitudinem consequuntur, ut supra ostensum est. Per hoc etiam decor ordinis in rebus creatis apparet.

To, co jest „pomiędzy" ludźmi może ulegać fluktuacjom i „walce o byt", tylko jeżeli bytem nazwalibyśmy ideologię (co jest *nienaturalne*). Naturalne „pomiędzy" ludźmi jest to, co jest *przedmiotem* porozumienia: definitywne określenie rzeczy. Porozumiewamy się między sobą jako istoty *rozumne* nie tyle walcząc, co pomijając werbalną („materialną") postać myśli gwoli uzyskania porozumienia w rozumieniu (i eksplikacji) zasad. Istnieje w życiu ludzkim „siła ciążenia", ale i jakaś część natury ludzkiej, która zmienności i prawom walki nie podlega. Jest nią intelekt.

Wartością w świecie ludzkim jest to, co prowadzi do porozumienia w dążeniu do celu ostatecznego; do pełni istnienia; do szczęścia; do partycypacji w tym Celu. Ten stały punkt odniesienia do Celu nazwiemy wartością: ze względu na cel, a definicją – ze względu na bycie formą w relacji do materii istnienia.

Awicenna był polihistorem zanim jeszcze zetknął się z Metafizyką Arystotelesa. Sam pisał o trudności w jej zrozumieniu, a świadczy to o tym, że wszechstronność wykształcenia sama nie przesądza o jego zupełności. Zintegrowanie elementów różnych nauk do systemu całości zawsze było problemem: proporcjonalnie do stopnia ich rozwoju, choć wydaje się, że jest ono *specjalną* trudnością obecnie.[227] Często dokonywało się ono kosztem eliminacji tych nauk (arbitralnie uznanych za „pozorne"), które do tego sytemu (np. „systemu wiedzy transcedentalnej" Kanta) nie dały się wkomponować. „Wiedzieć wszystko" znaczy: *umieć odpowiedzieć* na wszystkie pytania (nawet te najbardziej kłopotliwe i niewygodne), nie zaś: zdyskwalifikować z punktu część ich jako „nienaukowe", czy „bezsensowne" (Wittgenstein). Redukcjonizm nie jest cechą nauki, lecz światopoglądu. Jeśli zaś chodzi o samego Awicennę, uderzającym jest brak w jego „uniwersalnym" systemie jednej nauki – etyki.

Etyka zajmuje się dobrem, które odpowiada rozumnej naturze ludzkiej. Zajmuje się więc dobrem kategorialnym: ograniczonym do gatunku homo sapiens. Paradoksalnie jednak, *trwały* system nauki zwanej etyką, jest niewykonalny bez nauki w stosunku do niej nadrzędnej (subalternans; ὑποτιθεμενη), która określi, czym jest dobro jako takie: ponad-kategorialne.

Neoplatonizmu *jakiejś* odpowiedzi na to pytanie udziela: naturą dobra jest samo-wylewność (bonum est diffusivum sui): emanacja; ewolucja. Bez tej quasi-definicji dobra neoplatonizm nie mógłby pretendować do miana prawdziwej filozofii. Praktycznym bowiem testem wartości „suchych" rozważań teoretycznych filozofii o dobru w ogóle jest zastosowanie ich do poznania dobra zwyczajnie (lub nawet: pospolicie) tak zwanego. Absurdalność zasad materializmu dialektycznego stwierdzamy w ten sposób „na przykładzie" zupełnej niewydolności ekonomicznej systemów wedle nich zbudowanych. Bogactwo bowiem *jest* jakimś dobrem. W filozofii jako takiej (mądrości teoretycznej) nigdy nie mogło zabraknąć miejsca dla mądrości życia" – etyki. Pierre Hadot tak właśnie – od strony filozofii życia – przedstawia tę mądrość neoplatonizmu. Mówi się o „ascezie" neoplatonizmu.

[227] Gaudium et spes, 56.

Quomodo tam velox atque progrediens disciplinarum particularium dispersio conformari potest cum necessitate formandi earum synthesim, necnon servandi apud homines facultates contemplationis ac admirationis, quae ad sapientiam adducunt?

Problemem jest tu jednak to, że powrotu do Źródła, które jest *Samą Jednością,* próbowano dokonywać kosztem pominięcia tego, co osobiste, partykularne, a wreszcie: naturalne.

Cielesność jest *jakimś* elementem ludzkiej natury, a wyzbycie się jej będzie celem ascetycznym *klasycznego* neoplatonizmu. Wyzbycie się wszelako *natury w ogóle,* jest to wyzbycie się każdej *określonej cielesności*. „Etyka" neoplatonizmu nigdy nie będzie etyką szczegółową, gdyż jest to oksymoron dla tego, wedle którego, formą dobra jest ogólność. Inaczej: nie będzie to etyka w tradycyjnym (Sokratejskim) tego słowa znaczeniu, ale pewna forma gnozy. Gnostycy – wedle Awicenny – dostępują doświadczenia „boskości": w sposób prostszy niż osiągają je filozofowie.

Pomieszanie jedności matematycznej z jednością bytu (jego integralnością) ma konsekwencje etyczne, a jeszcze wcześniej te zwane aksjologicznymi. To, co „emanuje" ze Źródła (zanim stanie się rzeczą lub pojęciem o rzeczy) nie jest ani realne ani pomyślane: przysługuje mu „trzeci sposób istnienia".[228] Dobro jako przedmiot emanacji jest taką właśnie „wartością".

Prima Secundae Summy św. Tomasza zaczyna się od pytania: Czy człowiekowi przysługuje działanie ze względu na cel. Na pytanie to odpowiada metafizyka w terminach zupełnie ogólnych: stwierdzono już, że dobro jest własnością (convertible) bytu, a to oznacza, że jest przedmiotem dążenia *wszystkich*. Człowiek nie jest wyjątkiem, choć wyjątkowym jest sposób dążenia do Źródła. W tym punkcie schodzą się drogi etyki i nauki w stosunku do niej nadrzędnej (subalternans). Człowiekowi przysługuje działanie gwoli osiągnięcia celu, dlatego że jest on bytem. Przysługuje mu jednak działanie specyficzne, dlatego, że jest on *jakimś* bytem: bytem *o określonej naturze*, która właśnie istnienie to podtrzymuje. Pytanie to wobec tego jest pytaniem raczej o naturę tego działania. Odpowiedź na nie jest nieoczywista, zważywszy, że jeżeli nawet przyjmiemy, że celem tym jest szczęście, dziecinnie moglibyśmy przypuszczać, że zwierzęta też „mogą być szczęśliwe", a wobec tego do źródła dobra dążą tak samo jak ludzie. W naturze ludzkiej mamy jednak to, co naturze zwierzęcej jest obce. Jest

---

[228] Władysław Stróżewski, W kręgu wartości, Kraków 1992, s. 66

Wartości „same w sobie" są bezsilne, niezrealizowane, są – z punktu widzenia rzeczywistość – niczym. Gdy jednak „staną się ciałem" okazuje się, że właśnie one są, zgodnie ze swą istotą, czymś najważniejszym. Co więcej: to one nadają sens istnieniu, a przez to stają się jego racją. Bo tylko przez nie istnienie staje się naprawdę istnieniem, którego ostateczny sens usprawiedliwiają dobro i piękno.

[…] wartość „apeluje" niejako o swą realizację, domaga się jej […] Jaki czynnik musi tedy wystąpić, by „bezsilna" w swej istocie wartość mogła znaleźć swe szczególne spełnienie [….]?; s. 55: Nasz stosunek do wartości zaczyna się w momencie ich rozpoznania. Ale nasze mogę nabiera pełnego wymiaru w momencie prób ich urzeczywistniania […] rzeczywistość sama jest niejako „głodna" wartości; s. 58

Jeżeli jednak mówimy o urzeczywistnianiu wartości, przesądzamy z góry, że w jakiś sposób one istnieją, co więcej, wchodzą niejako w rzeczywistość, w której mogłoby ich nie być; s. 59/60: Z założeń tych nie wynika, że rzeczywistość jako taka jest a priori pozbawiona wartości (bezwartościowa) lub aksjologicznie neutralna; istnieje bowiem możliwość, iż istnieją w niej swoiste wartości podstawowe, inne od tych jaki mogą czy nawet powinny być w niej urzeczywistniane „od nowa", co więcej, może się okazać, że owe wartości podstawowe stanowią niezbędny fundament otwarcia się na wartości innego rodzaju. Gdyby przypuszczenie to okazało się prawdziwe, należałoby a priori odróżnić trzy rodzaje wartości: (1) wartości pozarzeczywiste; (2) wartości urzeczywistniane; (3) wartości fundamentalne, należące immanentnie do samej istoty rzeczywistości.

nim intelekt (i jego akt), który wskazuje, że to, co np. zwierzę ujmuje (skądinąd trafnie) jako dobro, jest nadto jednością, rzeczą od innych odrębną, a przede wszystkim: istnieniem i rzeczywistością. Ta zdolność „rozdarcia zasłony" skrywającej convertiblia (to, co „wyższe" niż dobro partykularne) jest specyficzna dla człowieka. Dobro, które ujmuje ludzki intelekt, jest dobrem jako takim (tego zaś pragnąć możemy zgoła bezinteresownie. Jest pewna racja w neoplatońskim „zapomnieniu o sobie", gdyż jest ono (w pewnym sensie istotnie) zadaniem etycznym. Nie chodzi jednak o samo-unicestwienie w Absolucie, ale o zupełne („ekstatyczne") skierowanie się do Boga – Pełni Istnienia: przylgnięcie do Niego wolą. Z natury swej – jak pisze Tomasz – każda istota rozumna miłuje Boga bardziej niż samą siebie.[229]

Prawda jest to wartość logiczna sądu. Convertibile zwane prawdą znajduje się zasadniczo w intelekcie ludzkim, a prawdę (dalej) zdefiniujemy jako zdolność bytu do podporządkowania sobie intelektu.[230] Wartościowymi nazwiemy trafne sądy o charakterze moralnym lub naukowym, ale *przyczyną* ich wartościowości nazwiemy definicję. *Wartość to treść definicji*: *realna*, gdyż definicje nominalne – ustające znaczenie pojęć– potrzebne są tylko w słownikach. Idzie zaś o ustalenie „pozycji bytowej" w relacji do Celu Najwyższego.

W systemie monizmu z powodzeniem pomieścić się da naturalizm Schellinga jak i antynaturalizm Hegla. Jeżeli człowiek jest z natury dobry, o dobru jego nie zadecyduje on sam, ale np. „ewolucja", która „naddaje" rzeczom własności mierzalności i dobra. Takie jest pierwotne stanowisko Freuda. Stanowisko to jest skorygowane wszelako u kresu jego życia przez przyjęcie „przeciwnego wektora ewolucji": „instynktu śmierci". Poprawka ta jest wymuszona przez zasady neoplatonizmu. Jeżeli zaś człowiek jest dobry (formalnie) z racji bycia-we-wspólnocie, o dobru jego zadecyduje kolektywna świadomość, która „wymierzać" by mogła jego wartość w podobny sposób, gdyby nie ewidentny *fakt*, że czyni coś zgoła przeciwnego.

Cała tradycyjna etyka polega na wskazaniu, jak w naturze tego oto człowieka przypadłościowy byt zwany cnotą lub wadą pojawić się *może*, lecz nie musi. „Człowiek" zaś neoplatonizmu (taka idea) dobrym byłby albo z konieczności, albo z przypadku. O „dobru" natury stanowiłoby to, co stanowi o jej jedności („jednolitości"), a „złym" nazwalibyśmy wszystko to, co „unifikacji" się przeciwstawia. Przeciwstawia się „jedności" na przykład pragnienie posiadania na wyłączną własność: czegokolwiek (Rousseau). „Złym" jest to, co jest partykularne, a dobrym jest to, co „globalne". To, co „boskie" (jeśli tak spodobałoby się komuś to nazwać) tkwi w naturze (Schelling). Pomiędzy stanem bydlęcej niewinności a

[229] Summa Theologiae I, q. 60 a. 5 ad 1. Deus autem non solum est bonum unius speciei, sed est ipsum universale bonum simpliciter. Unde unumquodque suo modo naturaliter diligit Deum plus quam seipsum.

[230] De veritate, q. 1 a. 3 c. Et sic definitio non dicitur vera vel falsa nisi per ordinem ad compositionem, sicut et res dicitur vera per ordinem ad intellectum. Patet ergo ex dictis quod verum per prius dicitur de compositione vel divisione intellectus; secundo dicitur de definitionibus rerum, secundum quod in eis implicatur compositio vera vel falsa; tertio de rebus secundum quod adaequantur intellectui divino, vel aptae natae sunt adaequari intellectui humano; quarto dicitur de homine, propter hoc quod electivus est verorum vel facit existimationem de se vel de aliis veram vel falsam per ea quae dicit vel facit. Voces autem eodem modo recipiunt veritatis praedicationem, sicut intellectus quos significant.

stanem eschatologicznego Pojednania, mamy dążenia partykularne: i one też stanowią o tzw. „złu".

Jedno, które jest niepodzielnością substancji i jej integralnością, trzeba koniecznie odróżnić od jedności, która jest jej przypadłością. Dobro, jako przedmiot aktu Stwórczego,[231]

[231] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 50 n. 11. Hoc etiam auctoritate Scripturae canonicae edocemur. Dicitur namque Gen. 1-31: *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*. Et Heb. 4-13: *non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius: omnia nuda et aperta sunt oculis eius*.

Contra Gentiles, lib. 1 cap. 78 n. 7. Hoc autem auctoritate Scripturae confirmatur, quae, Genesis 1, ad singula opera complacentiam divinae voluntatis ostendit, dicens: *vidit Deus lucem quod esset bona*, et similiter de aliis operibus, et postea de omnibus simul: *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*.
Contra Gentiles, lib. 2 cap. 39 n. 8. Hanc autem veritatem sacra Scriptura profitetur: ut patet Gen. 1, ubi, cum primo dicatur, *in principio creavit Deus caelum et terram*, subiungit, *distinxit Deus lucem a tenebris*, et sic de aliis: ut non solum rerum creatio, sed etiam rerum distinctio a Deo esse ostendatur, non a casu, sed quasi bonum et optimum universi. Unde subditur: *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*.

Contra Gentiles, lib. 2 cap. 44 n. 14. Huic etiam opinioni auctoritas sacrae Scripturae manifeste contradicit. Quia in singulis operibus visibilium creaturarum tali modo loquendi utitur Moyses, videns Deus quod esset bonu m, etc. et postmodum de cunctis simul subiungit: *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*. Ex quo ma nifeste datur intelligi quod creaturae corporales et visibiles ideo sunt factae quia bonum est eas esse, quod est consonum divinae bonitati: et non propter aliqua creaturarum rationalium merita vel peccata.

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

Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 18. Si autem rursus dicatur quod non ex natura, neque ex propria voluntate anima corpori unitur, sed ex divina ordinatione:- hoc etiam non videtur conveniens, si animae ante corpora fuerunt creatae. Unumquodque enim Deus instituit secundum convenientem modum suae naturae: unde et Gen. 1, de singulis creatis dicitur, *videns Deus quod esset bonum*, et simul de omnibus, *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*. Si igitur animas creavit a corporibus separatas, oportet dicere quod hic modus essendi sit convenientior naturae earum.

Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 21. Quod est impossibile: est enim intentum per naturam; nam ad hoc naturalis generatio terminatur. Et iterum sequeretur quod esse hominem non esset bonum secundum naturam: cum tamen Gen. 1-31 dicatur, post hominis creationem, *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*.

Contra Gentiles, lib. 3 cap. 7 n. 10. Hinc est quod Gen. 1-31 dicitur: *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*; et Eccle. 3-11: *cuncta fecit bona in tempore suo*; et I Tim. 4-4: *omnis creatura Dei bona*.
Et Dionysius, cap. IV de Div. Nom. dicit quod malum non est existens, scilicet per se, nec aliquid in existentibus, quasi accidens, sicut albedo vel nigredo.

Contra Gentiles, lib. 3 cap. 64 n. 9. Res autem participant divinam bonitatem per modum similitudinis, inquantum ipsae sunt bonae. Id autem quod est maxime bonum in rebus causatis, est bonum ordinis universi, quod est maxime perfectum, ut philosophus dicit: cui etiam consonat Scriptura divina, Gen. 1, cum dicitur, *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*, cum de singulis operibus dixisset simpliciter quod *erant bona*. Bonum igitur ordinis rerum causatarum a Deo est id quod est praecipue volitum et causatum a Deo.

Summa Theologiae I, q. 47 a. 2 c. 4 Sed secundum hoc, universitas corporalium creaturarum non esset propter bonitatem Dei communicandam creaturis, sed ad puniendum peccatum. Quod est contra illud quod dicitur Gen. I, *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*. Et ut Augustinus dicit, XI de Civ. Dei, quid stultius

odróżnić trzeba od „odpowiedzi" na ten akt stwórczy ze strony stworzeń (odpowiedzi, która wcale nie jest konieczna; jest przypadłościowa).

Wszystko wychodzi dobre z rąk Stwórcy, nie każda jednak natura równie efektywnie może Doń powrócić. Człowiek, dzięki rozumowi może świadomie skierować do Niego swe życie: odnaleźć drogę do Źródła i na niej wytrwać. Powrót ten *nie jest* aktem stwórczym. Istnieje nieprzekraczalna granica między działaniem Boga, które z zawsze za przedmiot ma dobro i działaniem człowieka, które *może* je mieć na celu. O ile akt stwórczy jest a parte Dei aktem prostym, to akt „powrotu" – z racji złożoności natury ludzkiej – prostym *nie może być nigdy*.

Wszystko „powraca" do Boga wychodząc z tego początku-pryncypium, jakim jest stworzona specyficzna natura. „Ewolucji" (niewłaściwie tak zwanej) podlegać może tylko to, co tej naturze – jako przypadłościowy habitus (cnoty lub wady) – naddane. Pierwsza Przyczyna nie wyklucza działania przyczyn nadrzędnych, ale czyni to działanie (dzięki doskonałości i szczodrości akt stwórczego) skutecznym.

Rozwój w kierunku Pryncypium istnienia i życia jest udoskonaleniem sfery przypadłościowej, gdyż każdy *może* stać się lepszym lub gorszym: „przypada mu to w udziale", a habitus mentis to „koleiny powrotu". Choć dominujący obecnie scjentyzm redukuje człowieka do „sumy molekuł", to każda w ogóle postać życia (również naukowego) wymaga ujęcia obok „ile" również *jakości* człowieczeństwa.

W pierwszym gatunku Arystoteles umieszcza właśnie habitus: kolejny Powrotu. Od strony „jakościowej", od strony jego wartości, określać wszelako mogą człowieka również pozostałe trzy gatunki Quale. Przede wszystkim – jak pisze Arystoteles – każdy *nieokaleczony* osobnik dąży (dzięki swej mocy potentia) do naśladowania doskonałości Pierwszej Przyczyny – do partycypacji w niej: dzięki płodności. (De anima II). Nabycie cnót i wad ich ewolucją nie nazwiemy, o ile będzie nas interesować *proces*, a nie ich *obraz*. Zmiany „mają miejsce" w poszczególnych odrębnych od siebie aktach, a nie: „w czasie naszym", bo nad nami panującym. Jedyna możliwa „ewolucja" natury ludzkiej w kierunku zwanym egzystencjalnym musiałaby polegać na degradacji naturalnej *mocy* „powrotu".

---

dici potest, quam istum solem, ut in uno mundo unus esset, non decori pulchritudinis, vel saluti rerum corporalium consuluisse artificem Deum; sed hoc potius evenisse, quiauna anima sic peccaverat?

Summa Theologiae I, q. 47 a. 2 ad 1. Sic igitur et Deus totum universum constituit optimum, secundum modum creaturae, non autem singulas creaturas, sed unam alia meliorem. Et ideo de singulis creaturis dicitur Gen. I, *vidit Deus lucem quod esset bona*, et similiter de singulis, sed de omnibus simul dicitur, *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*.

De potentia, q. 3 a. 10 c. Si enim dicatur, quod ad earum perfectionem hoc fecit, non fuisset ratio quare absque corporibus crearentur. Si vero in earum poenam hoc factum est, ut corporibus quasi quibusdam carceribus intruderentur, sicut Origenes dixit, propter peccata commissa, sequeretur quod institutio naturarum ex spiritualibus et corporalibus substantiis compositarum, esset per accidens, et non ex prima Dei intentione: quod est contra id quod legitur Genes. I, 31: *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*: ubi manifeste ostenditur bonitatem Dei et non malitiam cuiuscumque creaturae fuisse causam bonorum operum condendorum.

To, co pochodzi od Boga, pochodzi w określonym przez niego porządku (racjonalnym): Rom. 13-1: quae a Deo sunt, ordinata sunt.[232] To, że przyczyna wtórna działa w ogóle, jest jej „zasługą", o tyle tylko, że wypływa ona ze szczodrobliwości Boga, Który własnej (absolutnej) sprawczości udziela wszystkim przyczynom wtórym.

Nie istnieje porządek bez Autora porządku. Świat nie jest rapsodią „epizodów"; rzeczy „nie chcą" być źle rządzone. Władca musi być jeden.[233]

Rozdział III. WYTWÓRCZOŚĆ

1. Realność wytworów i bogactwo ludzi

Znaczącą, a czasami: „większą", część aktywności ludzkiej stanowi wytwarzanie. Żyjemy obecnie – w wieku XXI – przeważnie pomiędzy obiektami wytworzonymi ręką ludzką. Przedmiotem zaś wytwarzania rzeczy o strukturze złożonej *naturalnie* – a specjalnie otaczające nas rzeczy żywe – na pewno nie są. Wytwarzamy cokolwiek o tyle, o ile

[232] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 76 n. 10 Item. Omnis sapiens qui provide sua virtute utitur, in agendo moderatur suae virtutis usum, ordinans ad quid et quantum perveniat: alias virtus in agendo sapientiam non sequeretur. Constat autem ex praemissis quod divina virtus in operando usque ad infima rerum pervenit. Igitur divina sapientia est ordinativa qui, et quot, et qualiter ex eius virtute progrediantur effectus, etiam in infimis rebus. Est igitur ipse immediate sua providentia omnium rerum ordinem excogitans.Contra Gentiles, lib. 3 cap. 76 n. 11. Hinc est quod dicitur Rom. 13-1: quae a Deo sunt, ordinata sunt. Et Iudith. 9-4: *tu fecisti priora, et illa post illa cogitasti, et hoc factum est quod ipse voluisti*.

Summa Theologiae I, q. 22 a. 2 c. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia quae habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem, secundum illud apostoli, ad Rom. XIII, quae a Deo sunt, ordinata sunt. Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est, necesse est omnia, inquantum participant esse, intantum subdi divinae providentiae.

Summa Theologiae I-II, q. 111 a. 1, c. Respondeo dicendum quod, sicut apostolus dicit, ad Rom. XIII, *quae a Deo sunt, ordinata sunt*. In hoc autem ordo rerum consistit, quod quaedam per alia in Deum reducuntur; ut Dionysius dicit, in Cael. Hier.

Summa Theologiae II-II, q. 172 a. 2 c. Respondeo dicendum quod, sicut apostolus dicit, Rom. XIII, *quae a Deo sunt, ordinata sunt*. Habet autem hoc divinitatis ordo, sicut Dionysius dicit, ut infima per media disponat.

[233] Aristot. Met. 12.1076a
[1076α] [1] ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν ποιοῦσιν（οὐδὲν γὰρ ἡ ἑτέρα τῇ ἑτέρᾳσυμβάλλεται οὖσα ἢ μὴ οὖσα) καὶ ἀρχὰς πολλάς: τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. "οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη: εἷς κοίρανος ἔστω."

posługujemy się „materią" o dość prostej, tzn. elementarnej strukturze: dokonując jej *sztucznego* złożenia. Co więcej, żyjąc „w miastach" patrzymy potem na surową naturę oczyma jej mieszkańców (antropomorficznie), przypisując zdolność „syntetyzowania" (typową dla ludzi) tzw. „ewolucji". Rzeczy powstają w porządku naturalnym dzięki formom *immanentnym dla ich specyficznych* natur, podczas gdy formy sztuczne są rzeczom *naddane*.

Naturalne elementy z całą pewnością są realne. Natomiast wytwory – według Mieczysława Gogacza – realnymi (w mocnym tego słowa, znaczeniu) właśnie nie są. Wytwór jest bowiem tylko *kompozycją* elementów, a forma wytworu – według Tomasza – jest formą przypadłościową.[234] *Substancjalną* (bo elementarną) jest – niewątpliwie – forma np. kamienia lub wody, bo ta stanowi o ich naturalnych właściwościach. Przypadłościową formą jednego i drugiego będzie np. ta wykuta z kamienia lub ta mieszcząca w sobie porcję wody, bo ta stanowi o ich *pożądanych – z ludzkiego* punktu widzenia – właściwościach. Forma zaś

[234] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod, sicut formae artificiales habent duplex esse, unum in actu secundum quod sunt in materia, aliud in potentia secundum quod sunt in mente artificis, non quidem in potentia passiva, sed activa; ita etiam formae materiales habent duplex esse, ut dicit Commentator in 11 Metaph. unum in actu secundum quod in rebus sunt; et aliud in potentia activa secundum quod sunt in motoribus orbium, ut ipse ponit, et praecipue in primo motore, loco cujus nos in Deo dicimus. Unde apud omnes philosophos communiter dicitur quod omnia sunt in mente Dei, sicut artificiata in mente artificis; et ideo formas rerum in Deo existentes ideas dicimus, quae sunt sicut formae operativae.

Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 5 ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod sicut formae artificiales sunt accidentales, tamen in artificialibus tota substantia est materia, et propter hoc praedicatur, ut dicatur, phiala est aurum […]

Summa Theologiae III, q. 66 a. 4 c. […] Ars autem deficit ab operatione naturae, quia natura dat formam substantialem, quod ars facere non potest, sed omnes formae artificiales sunt accidentales; […]

De potentia, q. 3 a. 8 arg. 5. […] formae artificiales non habent causam in subiecto, sed sunt totaliter ab extrinseco […]

Quaestio de anima, a. 10 ad 16. Ad decimumsextum dicendum quod forma domus, sicut et, aliae formae artificiales est forma accidentalis: unde non dat esse et speciem toti et cuilibet parti; neque totum est unum simpliciter, sed unum aggregatione […]

De principiis naturae, cap. 1. Sicut quando ex cupro fit idolum, cuprum quod est potentia ad formam idoli, est materia; hoc autem quod est infiguratum sive indispositum, dicitur privatio; figura autem a qua dicitur idolum, est forma, non autem substantialis quia cuprum ante adventum formae seu figurae habet esse in actu, et eius esse non dependet ab illa figura; sed est forma accidentalis. Omnes enim formae artificiales sunt accidentales. Ars enim non operatur nisi supra id quod iam constitutum est in esse perfecto a natura.

De operationibus occultis naturae. […] formae artificiales sunt accidentia quae non consequuntur speciem: […] forma artificialium nihil aliud sit quam ordo, compositio et figura […]

Sentencia De anima, lib. 2 l. 2 n. 1. […] formae artificiales accidentia sunt, quae sunt magis nota, quoad nos, quam formae substantiales, utpote sensui propinquiora: ideo convenienter rationem animae, quae est forma substantialis, per comparationem ad formas accidentales manifestat. […]

Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 8. […] Figura enim et aliae formae artificiales non sunt substantiae, sed accidentia quaedam. […] hoc modo se habet figura ad aes in artificialibus, sicut forma substantialis ad materiam in naturalibus […]

(zasada istnienia) doskonalszych postaci bycia (na przykład zwierząt) *ewidentnie* formą przypadłościową nie jest. Forma przypadłościowa – w terminologii Arystotelesa – jest formą, która może tkwić w danym substracie lub nie; poprzedza ją forma substancjalna; aktualizuje ona materię *pierwszą.* Materia *w potocznym* tego słowa znaczeniu (materia *druga*) jest tworzywem przedmiotem sztucznej syntezy. Natomiast tego, co *absolutnie elementarne* (tego, co ma taką właśnie formę) złożyć i rozłożyć się nie da. Według Arystotelesa, formy przypadłościowe dochodzą do substratu, który je podtrzymuje nie zmieniając jego tożsamości. Natomiast forma substancjalna aktualizuje materię *pierwszą*, która w żadnym razie „tworzywem" być nie może. Forma substancjalna jest więcej niż „kształtem" tejże materii.

Polemizując z poglądami pierwszych filozofów natury, Arystoteles zarzuca im właśnie to, że „ich" formy, które formują „ich" pierwotne tworzywo (arché) są de facto formami przypadłościowymi, wskutek czego „w ich filozofii" istnieje (ściśle rzecz biorąc) tylko „materia" zwana „wodą" apeironem, „ogniem", etc.[235], natomiast odnośnie do np. tego oto zwierzęcia nie można „w ich filozofii" powiedzieć, by istniało ono *własnym* istnieniem. To, co nazywamy zabiciem zwierzęcia, nie różniłoby się niczym istotnym od – powiedzmy – rozłupania kamienia.

Problem ten wyda się szczególnie ważki odnośnie do tej formy istnienia, jaką jest forma bytu ludzkiego (dusza ludzka): istnienie każdego z nas-ludzi *z osobna* również nie byłoby *własnym* istnieniem każdego z nas. Niektórym (idealistom) wydaje się, że idee (które są wszak też wytworem ludzkiego umysłu) „ubogacają" nas tak dalece, że nas po prostu kreują. Scjentysta zaś będzie twierdzić, że realną jest tylko materia, natomiast aktualny „kształt człowieczeństwa" jest rzeczą wtórną. Nie zawsze dość jasno zdajemy sobie sprawę z konsekwencji takiego stanowiska. Nie ulega kwestii, że „kompozycję" i „dekompozycję", która miałaby stanowić o byciu *innych*, zaakceptować łatwiej niż pespektywę *własnej* „dekompozycji", gdyż ta demiurgicznej działalności „twórcy" wydaje się sprzeciwiać wprost. Chyba nikt osobiście nie zgodzi się łatwo z perspektywą kompozycji i dekompozycji *samego siebie*.

W społeczeństwie złożonym z „konsumentów" zawsze będzie istnieć znaczący popyt na produkty o lichej wartości. Idealni konsumenci nie myślą, a „czują", dlatego też biorą często niedorzeczności za naukowe pewniki. Socjalizm zwany „naukowym" traktował ludzi po prostu jako „tworzywo", z którego można uczynić cokolwiek. Marks znany był z stwierdzenia, że pragnął zmieniać świat, a nie tylko go rozumieć. Nie ulega kwestii, że

[235] Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 3 n. 6. Unde primi naturales solam materiam posuerunt esse substantiam. Et hoc ideo quia viderunt quod in artificialibus quae fiunt per contactum, et non per naturalem unionem, sola materia et subiectum videtur esse substantia: nam formae artificiales sunt accidentia. Item natura rei videtur esse substantia et hoc aliquid; natura autem rei est in quam terminatur naturalis generatio, idest forma, quae est quasi habitus quidam.

In Physic., lib. 1 l. 12 n. 11. Unde manifestum est quod omne quod fit, fit ex subiecto. Sed advertendum est quod artificialia connumeravit inter ea quae fiunt simpliciter (quamvis formae artificiales sint accidentia), quia artificialia quodammodo sunt in genere substantiae per suam materiam: vel propter opinionem antiquorum, qui similiter aestimabant naturalia ut artificialia, ut in secundo dicetur.

możemy zmieniać formy przypadłościowe elementów – komponując je i dekomponując – natomiast stwierdzenie, że można powołać do istnienia cokolwiek nadając mu formę substancjalną – wyda się dziwne. Człowiek może „stworzyć" rakietę kosmiczną, ale nikomu nigdy nie udało się (i nie uda się) stworzyć nawet komara.

Naturą kompozycji tworzyw jest algorytm ich lokalizacji. Wytwarzanie bowiem np. stołu polega na „umieszczeniu obok siebie": drewna, kleju, złączy, zawiasów. Ten sam schemat jest zachowany zawsze, choć może on być nierównie bardziej złożony, gdyż tworzywo jednego wytworu może być wprzód wytworzone przez kogoś innego (drewno jest czymś bardziej elementarnym niż zawiasy, ale i one są wytwarzane z elementarnych postaci rudy żelaza i węgla). Wytwory epoki paleolitu wydają się prymitywne w porównaniu z „cudami techniki" doby obecnej, chociaż zmienił się tylko *stopnień* złożenia, nie zaś *istota* wytwarzania. Mówienie jednak o „cudach techniki" nie jest zwykłą metaforą, gdyż idolatria jest dominantą kultury współczesnej.

Wydawać by się mogło niektórym, że w tworząc kształtujemy „materię". W paradygmacie transcendentalizmu tak jest istotnie. Kształtujemy Urstoff, nie zaś odkrywamy materie zaktualizowane przez specyficzne formy substancjalne. Fichte mówi o Oporze (Anstoss): o „cielesności", na który natrafia elementarna aktywność twórcza człowieka. Podobnie Heidegger mówi o Widerstand jako o realności.[236] Nie da się niczego wytworzyć nie chwytając tego dłonią. Człowiek – wytwarzając używa dłoni, a „materia" wydaje się stawiać jej opór. Otóż idealiści niemieccy przyjmują, że opór ów jest istotny dla wytwarzania w ogóle (a nawet dla samego kontaktu z przyrodą), nie jest zaś przygodną i niedogodną okolicznością, z którą wypadnie się liczyć we wprowadzaniu „idei" do materii-tworzywa. Otóż wytwarzanie (rzeczy i myśli zarówno) źródłową postacią aktywności ludzkiej bynajmniej nie jest. Zdaniem Tomasza, „myśli pierwsze" (słowa wewnętrzne) wcale na takowy opór nie natrafiają, są bowiem naszemu myśleniu całkowicie immanentne, mimo że za przedmiot mają rzeczy tylko transcendentne.

W wyrazie: „dotykać" tkwi ekwiwokacja.[237] Jedno ciało dotyka innego, tzn. trafia na taki jego opór. Natomiast poznanie ludzkie takim „dotykaniem" wcale nie jest, nawet jeżeli posługiwalibyśmy się wyłącznie zmysłem dotyku. Poznanie – według Arystotelesa – jest „doznawaniem", ale umysł nasz nie pobiera energii od przedmiotu poznawanego, gdy go poznaje (nie jest aparatem pomiarowym). Organy zmysłowe pobierają energię, ale zmysły organami nie są: tylko się nimi posługują: czujemy tym lepiej, im mniej jesteśmy fizycznie dotknięci (czucie ciepła wcale nie polega na byciu ogrzanym). Tym bardziej takim „aparatem" nie może być nasz intelekt: *wszystkie* aparaty wszak (posługując się ciałem) umieszcza na właściwym dla nich miejscu (nic nie jest przyczyną samego siebie). Jesteśmy naprzód widzami „spektaklu kosmicznego" zanim staniemy się „demiurgami" istnienia „świata naszego" („dotykalnego"). Jedno ciało dotyka innego ciała, przy czym poznający sam wcale żadnym „ciałem" nie jest, a stwierdzenie, że „każda spostrzegająca świadomość

[236] Bycie i czas (§ 43 b, s. 266): „Realność jest oporem", a „cogito" Descartes'a jest doń wtórne (s. 268)

[237] Bycie i czas, „Byt może tylko wtedy dotykać obecnego wewnątrz świata, gdy z natury jego sposobem bycia jest bycie-w – gdy wraz z jego byciem-tu-oto (Dasein) zostaje mu odkryte coś takiego jak świat, z którego przez dotykanie może wyłonić się byt" […] s. 71.§12.

[…] jest świadomością cielesnej samoobecności pewnego indywidualnego obiektu”[238] jest nieporozumieniem. Nie jest też poznanie pochodną „aktywności”, o jakiej mówi Fichte, ani też metodologicznej epoché (takiej aktywności). Poznanie zawsze *poprzedza* działanie. Poznanie polega na ujęciu przedmiotowych stanów faktycznych *z dystansu*. Zwierzę potrzebuje tego dystansu w poznaniu zmysłowym o tyle, o ile potrzebuje ono znaleźć swe miejsce w świecie: różne może od tego aktualnie zajmowanego. Intelektualne poznanie jest koniecznie człowiekowi potrzebne dla znalezienia swego własnego miejsca w Źródle istnienia wszystkiego, które znajduje się *poza całym* kosmosem.

U *pierwszych* filozofów przyrody zasada to ὕλη. Etymologicznie ὕλη to drewniany materiał budowlany. Jeżeli później Arystoteles używa filozoficznego pojęcia materii, to dlatego, że poczynił konieczne odróżnienia między materią pierwszą (tym, co tkwi w elementach i rzeczach naturalnych w ogóle), i materią drugą, którą istotnie moglibyśmy nazwać tworzywem: nie tylko zresztą wytwarzania, bo możemy mówić o materii biotycznej jako o tym, na co rozpada się ciało organiczne. Tę samą jednak materię drugą (np. drewno) możemy starać się ochronić przed biodegradacją, a wytwarzanie w pewnym sensie może utożsamiać się z ową „ochroną”.

Natomiast zarówno starożytni hylozoiści, jak i współcześni scjentyści i filozofowie-materialiści padają ofiarą złudzenia, że istnieje *jedna* materia, a tę kształtuje po równi człowiek i procesy kosmiczne (na przykład tzw. ewolucja; jeśli na naturę patrzeć będziemy antropomorficznie). Materia pierwsza (bez formy) realna nie jest, realne zaś są elementy (które muszą mieć własne, elementarne właśnie formy) *mogą być* „materią drugą” (w relacji do tego, co/kto je wykorzystuje). To, co elementarne materią *bywa*, choć materią być nie musi. Foton (taka cząstka elementarna) masy nie ma. Podobnie czas (fizyczny): jest (pośrednio) mierzalny, choć niematerialny. Widzimy rzeczy (zanim je zmieniamy) w „jakimś świetle”, a zmieniamy wszystko w czasie (czasu; jego upływu; zmienić ewidentnie nie możemy).

Pole elektryczne (lub ogólniej: pole elektromagnetyczne) nie może być „materią-tworzywem”, choć może być jej „spoiwem”. To, co elementarne, wcale nie musi być *materią* elementarną. Po to, aby „materia” *wydawała się* „masywna” potrzebne są *niematerialne* oddziaływania elektryczne, a tych w idei masywności oryginalnie w ogóle brak. Kompozycja tworzyw byłaby niemożliwa, gdyby „materia” nie posiadała tego, co w „idei cielesności” kartezjanizmu wcale się nie zawiera: ładunku elektrycznego. Ta własność „tworzywa” wydaje się istotna, podczas gdy „opór”, na jaki trafia marksista „ruszając z posad bryłę świata”, jest wyobrażeniem dziwnym. Opór jest funkcją oddziaływań elektrycznych dłoni mojej i przedmiotu, którego dłonią dotykam, a nie żadnej „masywności”. Pole elektryczne jest podobnym „spoiwem” wytworów. Elektrony na przykład na siebie oddziałując nie przestają być tym, czy zawsze być muszą. Tym bardziej dotyczy to naturalnej formy bytu ludzkiego i jej postrzeżenia zmysłowego.

Algorytm lokalizacji w funkcji tzw. przez Heideggera poręczności (Zuhandeheit), czyli dostępnością tworzywa, został obszernie (choć niesystematycznie) opracowany w Byciu i Czasie. „Istotą” wytworu wydaje się być właśnie bycie-tu-oto (Dasein). Wytworami wszakże bywają i te „twory”, które raczej pojawiają się wprzód w umyśle człowieka, a potem

[238] E. Husserl, Idee czystej fenomenologii, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 114 (§. 39)

dopiero są przyoblekane w materialną postać,[239] a co można określić mianem Kantowskiego Produzieren (choć nie jest to mimo wszystko elementarna aktywność umysłu).

Descartes nie odróżnia myślenia ludzkiego od ludzkiego bycia (Descartes odróżnia tylko res cogitans od modi cogitationis; „Być może gdybym przestał myśleć, od razu przestałbym istnieć"). Filozofowie, którzy idą za nim, Cogitare utożsamią z Produzieren. Descartes chce przyjąć do wiadomości, że myśli pojawiają się moim umyśle i usuwają się zeń. Kant nie bierze pod uwagę podobnego charakteru obiektów swego Produzieren. Fakt ten wszelako można zawsze skonstatować, i patrzeć na moje bytowanie-z-nimi jak na bycie ku (ich i mojej) zagładzie (Heidegger).

Husserl stwierdza, że „tylko Duch jest nieśmiertelny", a stosuje to do ducha ludzkiego, choć dowodu nie daje. „Nieśmiertelnymi" – według Tomasza – są tylko te myśli, które *rodzą się* w ludzkim sercu, choć nie zawsze potem przybierają fenomenalną postać. „Rodzić się" i „być wytwarzanym" to dwie różne rzeczy.

W Byciu i Czasie wskazano na bytowanie ku śmierci jako cechę ludzkiego bycia. Podobno tylko człowiek ma apercepcję śmierci. W istocie jednak bytowanie ku śmierci jest raczej istotą wytworu, co do wartości którego jestem tak dogłębnie przekonany, że razem z jego zagładą („wraz z nim") „umieram i ja". O rozumności człowieka stanowi to, że tylko on może być świadom naturalnego statusu bycia wytworów, a – drugiej strony – z jego irracjonalnej w sumie emocjonalności (Stimmung) wypływać może to, że to, co tkwi w jego umyśle dość (w jego pojęciu) głęboko i jest mu wobec tego tak osobiście „drogie", poczytuje on za „część" samego się (nazywając to „świadomością"). Nie przyjmie on w danym razie do wiadomości, że myśli, idee itp. (archetypy wytworów i działań) tylko w jego umyśle *się pojawiają* i mogą z niego *się usunąć* (jeśli nie są to słowa serca), nie dokonując bynajmniej „destrukcji" umysłu. Idee są to *naprawdę zmysłowe* przypadłości: takie *wytwory myśli*, a nie „cząstki" sumujące się na „świadomość". „Starzeją się" (i „zbliżają do śmierci") razem z naszym mózgiem. Rozumienie zaś (rodzenie słowa serca) polega na oderwaniu się od tego, co materialne; tzn. na stwierdzeniu obiektywnego stanu faktycznego w bodaj elementarnej postaci, a ostatecznie (w perspektywie eschatologicznej) na ujęciu „totalnej faktyczności" świata stworzonego, wobec którego człowiek jest kimś („czymś") *obcym*, gdyż z natury ciąży on ku Stwórcy (Augustyn), a nie stworzeniu. Jest to nastawienie zarazem teoretyczne i „naturalne", albowiem zaangażowanie (bycie „dotkniętym") jest modusem wytwarzania sensu largo, nie zaś myślenia.

Arystoteles powiada, że poeci („twórcy") są tak przywiązani do swych dzieł, jak rodzice do dzieci. Wyjaśnia jednak różnicę między słowami zwykłymi, a tymi „dającymi nieśmiertelność". Te drugie *rodzą się*, a płodami naprawdę twórczego intelektu są te bliższe owej naturalnej (witalnej) aktywności ludzkiego intelektu.

Wszystko, co wytworzone, wytworzone może być inaczej (lepiej lub gorzej). Dotyczy to również książek. Praktycznie nie bierzemy pod uwagę możliwości, że Summa Teologiczna mogła być napisana lepiej. Wszelako nie ma nic niedorzecznego w przypuszczeniu, że *sam*

[239] Summa Theologiae III, q. 78 a. 2 c. […] Forma autem artificialis est similitudo ultimi effectus in quem fertur intentio artificis, sicut forma artis in mente aedificatoris est forma domus aedificatae principaliter, aedificationis autem per consequens.

Tomasz mógł ją ułożyć lepiej, gdyż mamy *pierwsze* reakcje In Boethium De Trinitate i Summy contra Gentiles (takie „próby"), które świadczą o tym, że pracą Tomasza było dostosowanie fenomenalnej postaci myśli do tej, która w jego umyśle *naprzód się zrodziła*. Sądzimy, że słowa Summy to słowa bodaj najbliższe słowom ludzkiego serca, odróżnimy jednak myśli zwane przez Tomasza słowami wewnętrznymi, a te nie starzeją się nigdy, od tych wytworzonych (quae cum studio quaeruntur). Te pierwsze są raczej zrodzone niż wytworzone. Wytwarzanymi po, prostu bywają tylko idee filozoficzne.

Życzylibyśmy sobie, by słowa wydrukowane w książkach miały przejrzystą, bo naturalną postać. W istocie zaś bywają one wytwarzane z płonną nadzieją, że ich „nowatorstwo" – skonfrontowane z zastałymi postaciami myśli; na drodze „twórczego konfliktu" da jakby mimochodem nową wartość. Tak jest idea „wolności ekspresji". Wytwory ludzkiej myśli są o tyle podobne do wytworów w zwykłym tego słowa znaczeniu, że z ową „witalną" czynnością człowieka (rodzicielstwem sensu largo) związane są *luźno*.

Idee takowe zapełniają wyobraźnię, choć nieustannie usuwają się w niepamięć; starzeją się razem z naszym ciałem. Fakt te może budzić (racjonalny lub irracjonalny) sprzeciw, jest jednak faktem.

Tworzywa elementarne są – według Gogacza – „przymuszane" do spełniania zadanej im przez człowieka funkcji. W terminologii Arystotelesa odróżniamy motus naturalis i motus violentus; i podobnie: quies naturalis i quies violentus. Rośnięcie drzewa jest ruchem naturalnym (motus naturalis), gdyż pierwszym (choć nie bezpośrednim) jego pryncypium jest forma substancjalna drzewa. Drzewo „porusza się" specyficznie: a mianowicie na sposób właściwy dla gatunku tego oto drzewa. Drzewo zaś ścięte spada na ziemię, co – „z punktu widzenia" drzewa (egzemplarza partykularnej natury tego oto gatunku) – jest „nienaturalne", bo przeciwne jego *osobniczej* naturze: jest to „ruch wymuszony" (motus violentus) np. przez człowieka, podobnie jak dalej: transport drzewna do tartaku, przecieranie drzewa, jego cięcie, struganie, klejenie i szlifowanie. Stół, który powstaje w wyniku tych czynności „narzucanych" tworzywu, spoczywa *ostatecznie* w jakimś miejscu (na przykład w moim pokoju). Jest to spoczynek wymuszony (quies violentus) z punktu widzenia natury, ale nader pożądany z punktu widzenia użytkownika stołu. Spoczynkowi wymuszonemu towarzyszy zawsze proces biodegradacji: próchnienia drewna, korozji metali, etc. Nawet tak „sztuczne" tworzywo jak plastik, rozpadnie się po kilku tysiącach lat. Cześć z tych procesów naturalnych (ich większość) jest z punktu widzenia człowieka niepożądana (pożądane może być kompostowanie drewna już mało użytecznego), gdyż zardzewiały samochód ma mniejszą wartość niż nowy. Wszelako rdzewienie, próchnienie i biodegradacja w ogóle jest ruchem naturalnym (motus naturalis) w przeciwieństwie do tego ruchu, który z tego, co elementarne „wydobywa" to, co z elementów złożone.

Ciągle usiłujemy nadać tworzywom możliwie trwałą postać, a z drugiej strony zdajemy trzeźwo sobie sprawę z tego, że natury nigdy nie opanujemy tak, byśmy mogli ją definitywnie „ujarzmić", co było marzeniem Hegla i Marksa. Ujarzmiając ją stalibyśmy się jej stwórcami, a rzeczywistość inna poza tą „ludzką" – przestałaby istnieć. Naga natura u Hegla ma ułomne bytowanie „innobytu ducha" ludzkiego, a stanowisko to już jest zapowiadane przez agnostycyzm Kanta. Otóż wbrew niemu powiemy, że to, co Kant nazywa „rzeczą w sobie", ma zawsze określoną – a od nas niezależną i teoretycznie poznawalną – naturę (nie jest monolitem bytującym jakąś namiastką istnienia). „Ujarzmianiu" kres kładzie

zawsze ograniczona moc pracy ludzkiej, gdyż procesy wytwarzania są *linearne*: zaczynają się od pomysłu, czy też idei, a kończą się wyczerpaniem możliwości jej realizacji. Ludzka działalność tego typu musi pewnego dnia definitywnie się skończyć, natomiast nie ma wewnętrznej sprzeczności w *filozoficznej* hipotezie trwania świata ad infinitum (Tę hipotezę falsyfikuje tylko Objawienie). Procesy naturalne są *cykliczne* („odwieczne", jak to określił Arystoteles): po śmierci drzewa następuje naturalny proces próchnienia drzewa, próchnica zaś jest „materią" nowego życia. „Śmierć" drzewa może być jednak zainicjowana przez człowieka, a wobec tego tylko „w krótkim antrakcie" między jednym a drugim stanem naturalnym (między motus naturalis i quies naturalis) „egzystować" mogą rzeczy (z drewna na przykład) wytworzone.

Gdybym poczytał zagładę mych marzeń za zagładę życia, musiałbym istotnie ową świadomość kruchości mych idej („pomysłów") nazwać bytowaniem ku śmierci. Metaforycznie: wszystkie wytwory muszą „umrzeć"; dosłownie zaś: śmierć jest kondycją „zwierzęcia wytwarzającego" (homo faber). Kompozycja tworzyw jest czymś sztucznym, natomiast taka ich dekompozycja, która prowadzi wprost ku temu, co naturalne (ku elementarnym postaciom materii), jest ich zagładą. Oczywiście razem z moją ideą – powiedzmy – maszyny, książki, czy też czegoś podobnie pomyślanego i „wykonanego" – nie ginę naprawdę ja sam, chyba, że śmierć tę potraktuję metaforycznie. Bytowanie ku śmierci jest sposobem istnienia tego, co wytworzone przez człowieka, a nie można powiedzieć za Marksem, by człowiek wytwarzając cokolwiek, tym samym „wytwarzał" samego siebie.

Nagie stwierdzenie, że o „tożsamości" wytworu stanowi kompozycja tworzyw, nie daje jeszcze dość jasnej wiedzy co do natury wytworów. Stwierdzenie, że wytwory realne nie są, może wydawać się nie tylko paradoksem; wydać się może zarazem zupełnie niepraktyczne. Wszak w życiu codziennym musimy się liczyć z realnością skutków na przykład nieuważnej obsługi maszyn. Trzeba jednak sobie zdać sprawę z tego, że w istocie winniśmy się liczyć się z *naturalnymi właściwościami tworzyw* bardziej niż z („imponującą") formą im naddaną. Na przykład nierzetelnie wykonany detal musi ulec zniszczeniu, a stwierdzenie (obiektywnie) tego faktu jest równie „niewygodne" dla producenta, co ważne dla tego, kto używa tej rzeczy.

Nie ulega kwestii, że forma artificialis (sztuczna) nie jest formą, którą umieścilibyśmy w pierwszej z Arystotelesowskich kategorii. Substancja to byt w pełnym tego słowa znaczeniu, a ten, wedle Tomasza, może być stworzony tylko przez Boga. Nawet gdybyśmy nazywali go Artystą, to i tak nie możemy traktować Go antropomorficznie. To jednak stało się (już poniekąd) udziałem Platona. „Formy" Timajosa są współwieczne Bogu (Demiurgowi), a ten wpatrując się w nie kształtuje tworzywo. „Demiurg" *nie jest* to ścisłe określenie Stwórcy.

Tomasz pisze, że Bóg stwarza *cały byt* (przede wszystkim byt pierwszej z Arystotelesowskich kategorii), a nie tylko naddaje „materii" jakąś formę.

Bóg powołuje do istnienia całość bytu, natomiast rzemieślnik-wytwórca tylko kształtuje tworzywo, którego sam na pewnością nie stwarza.[240] Realne istnienie tego oto bytu

[240] Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 2 expos. Deo autem natura est quod facit. Ipse enim per naturam suam omnipotens est: ipse etiam naturarum institutor et conditor est: sicut enim ex operatione hominis formae

ma dwa pryncypia: formę substancjalną i Istnienie Samoistne i one też stanowią o połączeniu materii i formy. Istnienie Samoistne bowiem (Bóg) powołuje do istnienia ten oto byt na miarę tej oto formy substancjalnej.[241] W tym (mocnym) sensie wytwory realne nie są. Realne są rzeczy stworzone przez Boga i te kierują się współtworzonym z nimi prawem naturalnym. My zaś, w tym momencie, gdy zaczynamy je traktować jak tworzywa, narażamy się na niebezpieczeństwo naruszenia praw natury. Dlatego to „produkcja żelaza" ma dla wszystkich zgoła obojętną wartość emocjonalną, podczas gdy np. „produkcja wieprzowiny" takiej wartości dla niektórych wcale nie ma. Forma substancjalna zwierzęcia jest ewidentnie doskonalsza niż forma pierwiastka chemicznego. W innym razie rozłupanie kamienia nie różniłoby się niczym od rozłupania psiego łba. Ewidentnie różni się, a zatem forma zwierzęcia ma swe „prawa".

Forma wytworu jest formą, którą trzeba by umieścić w jednej z pozostałych dziewięciu kategorii Arystotelesa. O ile forma substancjalna jest jakby „miarą bycia", to miarą „ruchu wymuszonego" (motus violentus) musi być (1) miara pracy (wytwarzania), w relacji do (2) miejsca przedmiotu wytworzonego. Chodzi o miejsce w całym systemie obiektów wytworzonych ręką ludzką (o czym mówi Heidegger). Wytwarzanie (produkcja) jest wymierzeniem ruchu wymuszonego, w relacji do miejsca (Dasein), które wytwór ma zajmować w świecie „naszym". *Ostatecznie* więc forma artificialis powinna się mieścić w kategorii „ubi" (miejsca). Zgadza się to z „intuicją" Platona, który o „materii" mówi jako o „miejscu" (χώρα) właśnie.

Elementy, tworzywa, czy też – inaczej – zasoby naturalne przeniesione z miejsca, które nazwiemy dla nich naturalnym, bytują dalej w określonym przez algorytm ich lokalizacji miejscu, a „przeniesienie" to nazwiemy tożsamością wytworu. O bogactwie zaś ludzi nie stanowi jedynie *mnogość* sposobów lokalizacji, ale nadto *czytelność relacji* do źródeł naturalnych. Prosty fakt, że „po pracy" poszukujemy kontaktu z naturą nietkniętą przez człowieka, świadczy o tym, że dla pracy *wykonywanej rozumnie* potrzebujemy dostrzeżenia relacji do tego, co naturalne. Chaos – przeciwnie – daje tylko *złudzenie* społecznej mobilności; jest rodzajem hazardu, gdyż przypadkiem tylko możemy „wygrać" to, co wartościowe. *Wytworzyć* tego *rozumnie* oczywiście nie możemy.

---

artificiales proveniunt, ita etiam ab intellectu Dei formae naturales profluxere; unde id quod ab eo fit, naturae rationem habet. Si autem ibi aliter futura sunt, potius futura sunt sicut ibi sunt ubi praescit ille qui non potest falli.

Super Sent., lib. 2 d. 18 q. 1 a. 2 c. Respondeo dicendum, quod emanatio creaturarum a Deo est sicut exitus artificiatorum ab artifice; unde sicut ab arte artificis effluunt formae artificiales in materia, ita etiam ab ideis in mente divina existentibus fluunt omnes formae et virtutes naturales. Sed quia, ut Dionysius dicit, ea quae sunt causatorum abundanter praeinsunt causis, formae receptae in materia non adaequant virtutem vel artem increatam a qua procedunt; unde apud artificem remanet ex arte sua virtus aliquid aliter operandi circa ipsa artificiata, quibus virtus artis alligata non est: et similiter in virtute divina est ut aliquid rebus creatis addat vel mutet vel abstrahat.

[241] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 c. 1. […] ipsum esse rei, quod quidem resultat ex congregatione principiorum rei in compositis vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus. […]

Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 2 n. 11. […] Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae.

Analfabeta nie potrafi skorzystać z urządzenia, którego użytkowanie wymaga uważnego przeczytania instrukcji obsługi. *Współczesny* zaś kulturowy czy też cywilizacyjny analfabetyzm, to ogólna niezdolność do „odczytania" wspominanej relacji (tego, co wytworzone do tego, co naturalne). Nie tylko wielość, ale i transparentność struktury wytworów stanowi o możliwości ich wykorzystania, tzn. o bogactwie ludzi. Nieumiejętność zaś „odczytania" ich struktury musi prowadzić do pauperyzacji. „Nieumiejętność" ta może być wynikiem ogłupienia przez reklamy, „filmy", czy też tzw. „muzykę" lub „rozrywkę".

Odwrócenie uwagi od przedmiotu zwykłej aktywność *na pewien* czas jest odpoczynkiem, gdyż od-początku potem – z nowym zapasem świeżej energii – wracamy *do tej samej* pracy, a w efekcie to, co „zwykłe" przestaje być tym samym „pospolite". Dystrakcja zaś, która byłaby *treścią* życia, musiałaby zagrozić samemu życiu.[242]

Bogactwo *nie jest* najważniejszym dziełem intelektu, jakkolwiek dziełem intelektu *w ogóle być musi*.[243] Pismo św. mówi, że wraz z mądrością przychodzą (jakby mimochodem) ludziom wszelkie bogactwa.[244] Intelektem bowiem człowiek kieruje się w poszukiwaniu przyczyn (również zjawisk naturalnych), choć przede wszystkim: Przyczyny Najwyższej. Intelektem praktycznym (sumieniem) kieruje się poszukując do Niej drogi w swym własnym życiu. Idąc tą drogą *porzucamy* obok niej szereg przedmiotów, które są wyłącznie środkiem do osiągnięcia Celu. To zaś, co „porzucone" budzi czasem potem zainteresowanie miałkiego umysłu. Bogactwo jest dziełem intelektu wtórnie, gdyż rzeczy wytwarzane to tylko środki do „zobaczenia" Boga u „kresu" życia. Te rzeczy – z natury swej – muszą być wobec tego traktowane instrumentalnie, gdyż w istocie *są* instrumentami. Gdyby traktować je inaczej, trzeba by traktować instrumentalnie samego człowieka. Dziełem intelektu jest też postanowienie znaku na kartce papieru lub otwarta (παῤῥησία) wypowiedź – dla wyrażenia treści zupełnie abstrakcyjnych. Wytwory co prawda znakami nie są, ale są one (istnieją) głównie po to, abyśmy mogli znaki wyrażać. „Dziełem" jednak intelektu człowieka prawdziwie rozumnego, jest *kres* rozumowania: *przylgnięcie* do Boga.[245]

---

[242] Dystrakcja jest raczej (dostrzegalnym) zjawiskiem „psychologicznym" niż (koniecznie) ideą (zwaną „entertainment"). Rozpaczliwie poszukuje jej człowiek umieszczany w kieracie pracy przymusowej. Sinis (antybohater greckiej mitologii) uwiązywał nogi schwytanych ofiar do nagiętych w dół sosen. Te puszczone wolno rozrywały ich ciał. Sinis jest twórcą *idei rozrywki*: *totalna* bowiem dystrakcja prowadzić musi do tyleż totalnej emocjonalnej dezintegracji (rozerwania emocjonalnego). W konwencji „programu rozrywkowego" mieści się też tzw. „czysty nonsens". Wielu ludzi tzw. show-business w Stanach w latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku zdradzało predylekcję dla ideologii socjalizmu, który *jest* czystym nonsensem. W pewnym sensie, im bardziej absurdalna jest dana idea, tym pewniej znajdzie się na nią popyt na rynku „wolnym" o tyle, o ile jest on zdepersonalizowanym; nie tworzonym przez *osobiście* wolnych ludzi. Istnieje w nim zawsze popyt na wszelki absurd, choćby wedle starej zasady variatio delectat. Socjalizm daje dokładne przeciwieństwo tego, co obiecuje, co znowu mieści w kategorii pure nonsense. Totalitaryzm jest „prokrustowym łożem" ludzkości (Herbert). Tezeusz (heros ateński) pokonał Synisa i Prokrustesa, „dopasowującego" ludzi do „ideałów".

[243] Brevissima ad divitias per contemptum divitiarum via est. Seneca, Epistulae morales 62,3.

[244] Sap. 7. 11. Venerunt autem mihi omnia bona pariter cum illa, et innumerabilis honestas per manus illius; 12 et laetatus sum in omnibus, quoniam antecedebat me ista sapientia, et ignorabam quoniam horum omnium mater est.

[245] Summa Theologiae I-II, q. 114 a. 10 co. Bonum autem hominis est duplex, unum simpliciter, et aliud secundum quid. Simpliciter quidem bonum hominis est ultimus finis eius, secundum illud Psalmi LXXII,

„Cuda techniki" budzić mogą zachwyt tylko tego, kto zrezygnował z pierwotnego naukowotwórczego zdumnienia nad porządkiem naturalnego świata. To zdumienie jest początkiem metafizyki (drogi intelektu do Boga), choć nie tylko metafizyki, bo i wszelkiego rozumnego stosunku do świata realnego.

Dziełem rozumnego wytwórcy jest „składanie i rozkładanie" tworzyw. Dziełem intelektu dokonującego rozumowania jest składanie i rozkładanie pojęć.[246] Tworzony jest tak sylogizm dowodzący oraz sylogizm działania. Wnioskiem tego ostatniego jest rozkaz (imperatyw) działania in concreto. Imperatyw („kategoryczny") *Kanta* tych *warunków* obowiązywalności „rozkazu" w ogóle nie bierze pod uwagę. Reklama z jej rozmaitymi Must-haves; rzeczami, które koniecznie, choć *nie wiadomo dlaczego*, „trzeba mieć" jest wulgarną interpretacją kantyzmu.

Zwyczajnie ludzie bogacą się dzięki dostrzeżeniu (wprzód niedostrzeżonej) możliwości kompozycji i dekompozycji tworzyw. Elementarną formą kompozycji i dekompozycji jest handel. Chodzi w nim bowiem o lokalizację („przeniesienie") danego przedmiotu w miejsce wprzód dlań obce („sztuczne"). Kupiec daje do ręki przedmioty ludziom, którzy umieją się nimi skutecznie *i dobrze* posługiwać.

Pióro (taki „komunikator") to środek wypowiedzi wolnej, szczerej i swobodnej zwanej przez Greków od czasu Peryklesa παῤῥησία (πᾶν ἐρέω znaczy: „powiem wszystko", tzn. „*rozumnie* to wyrażę"). Pióro, które dostanie się do ręki pisarza lub uczonego, jest użyteczne, gdyż ze wszech miar użyteczne jest słowo *rozumne*, przezeń wypowiedziane. Pióro w ręku analfabety (w takim „miejscu") – jest bezwartościowe. „Pióro" w ręku zbrodniarza, oszczercy, czy też głupca w epoce „panteizmu druku" (Norwid) jest narzędziem zniszczenia. Skutkiem upowszechnienia „postępowych idej" była (między innymi, choć nie: przede wszystkim) pauperyzacja społeczeństwa, bo nadto i eksterminacji milionów niewinnych ludzi.

---

mihi autem adhaerere Deo bonum est, et per consequens omnia illa quae ordinantur ut ducentia ad hunc finem. Et talia simpliciter cadunt sub merito.

Summa Theologiae II-II, q. 17 a. 6 co. Fides ergo facit hominem Deo inhaerere inquantum est nobis principium cognoscendi veritatem, credimus enim ea vera esse quae nobis a Deo dicuntur. Spes autem facit Deo adhaerere prout est nobis principium perfectae bonitatis, inquantum scilicet per spem divino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam.

Summa Theologiae II-II, q. 23 a. 7 co. Sicut ergo duplex est finis, unus ultimus et alius proximus, ita etiam est duplex bonum, unum quidem ultimum, et aliud proximum et particulare. Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio, secundum illud Psalm. *mihi adhaerere Deo bonum est*, et ad hoc ordinatur homo per caritatem. Bonum autem secundarium et quasi particulare hominis potest esse duplex, unum quidem quod est vere bonum, utpote ordinabile, quantum est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis; aliud autem est bonum apparens et non verum, quia abducit a finali bono.

[246] Summa Theologiae I, q. 89 a. 5 c.

De veritate, q. 14 a. 1 c. Una [operatio intellectus] qua format simplices rerum quidditates; ut quid est homo, vel quid est animal: in qua quidem operatione non invenitur verum per se et falsum, sicut nec in vocibus incomplexis. Alia operatio intellectus est secundum quam componit et dividit, affirmando vel negando: et in hac iam invenitur verum et falsum, sicut et in voce complexa, quae est eius signum. […]

Trudno nazwać tę „wolność" wolnością słowa (παῤῥησία). Myśl, która nie buduje, słowem wcale nie jest.

Protagoras został wygnany z Aten – *stolicy cywilizcji* tego wieku – a książki jego spalone – za samą publiczną deklarację agnostycyzmu.[247] W wieku XXI wygnanie go uznane zapewne zostanie za barbarzyństwo. Czy jednak barbarzyńcami byli Ateńczycy, czy też tzw. „Europa" „tolerancyjna" tak dalece, że zacierająca granice między dobrem i złem; między prawdą i fałszem, wskutek czego sama musi stać się *grobem cywilizcji*? „Barbaria" (w języku greckim) to onomatopeja, a „Bar-bar" to dźwięk nieartykułowany. Zacieranie granic musi być artykulacji naturalnych różnic zupełnie przeciwne.

Wskutek handlu i wytwarzania przedmiot dany „zyskuje" pewną wartość, której przedtem nie miał, a tę za fizjokratami można nazwać wartością dodaną. Czym ona jest?

Wartością fundamentalną jest – jak nadmieniono – *logiczna* wartość sądu (jego *prawdziwość*). Wszelkie zaś bogactwo polega się na „prawdzie stosunków ludzkich". Intelekt stwierdza wartość sądu prawdziwego, a podobnie: porządkuje relacje elementów do siebie nawzajem w ten sposób „rysując mapę" *porządku* świata wytworzonego ręką ludzką. Wyobraźnia wytwórcza (produktive) Kanta rysuje tylko *obraz* świata (Weltanschauung). Kierując się tą wyobraźnią posuwamy się zawsze w nieznane, a tymczasem to, co do wartości określone – nieznanym nie może być nigdy. Co prawda, epokowych odkryć naukowych dokonywano niejednokrotnie jakby mimochodem. Ale to nie wyobraźnia sama była motorem postępu. Gdyby intelekt nie dokonywał *refleksji* nad tym, co wyobrażone, droga, która powinna iść w *jeszcze* nieznaną przyszłość – wiodłaby donikąd. Nie ulega kwestii, że odkrycie promieniotwórczości może prowadzić do zagłady nuklearnej ludzkości. „Na […] ludzkość w biegu wieków spadały rozmaite wynalazki. Brąz, proch żelazo, igła magnesowa […] dostawały się bez żadnego wyboru w ręce geniuszów i idiotów, ludzi szlachetnych i zbrodniarzy …".[248]

Idea wzorcza tkwi w intelekcie Boga stwarzającego porządek świata (choć niekiedy *sposób* działania *na naturę* jest nadzwyczajny, a stąd: nadnaturalny). Wartość zaś jest przedmiotem intelektu człowieka ten porządek *odkrywającego*. *Ustanawianie* porządku „miejsc" życia winno przyjść później. Ustanawiać to w języku Husserla stiften, a poza świat ludzki (Lebenswelt) jego myśl nie sięga.[249] Tymczasem porządek świata *natury* dziełem intelektu *wytwórcy* bynajmniej nie jest.

Zanim cokolwiek (rzeczy lub idee) zaczniemy wytwarzać, mamy na widoku (mieć winniśmy) *cel sam sobie*; cel godziwy, a nie: „coś-dla-mnie"; nie tylko to, co użyteczne, ale przede wszystkim to, co stosowne (decens), czyli *stworzone przez Boga*, czyli coś-dla-każdego. Odwrócić tej relacji się nie da: „godziwe" *przy okazji* realizacji tego, co użyteczne,

[247] M. Tulli Ciceronis De natura deorum ad M. Brutum Liber primus

[63] Abderites quidem Protagoras […] sophistes temporibus illis vel maximus, cum in principio libri sic posuisset „De divis neque, ut sint neque ut non sint, habeo dicere", Atheniensium iussu urbe atque agro est exterminatus librique eius in contione combusti […]

[248] B. Prus, Lalka, II, rozdz. 2.

[249] E. Husserl, Idee czystej fenomenologii, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 107, 109.

nie pojawi się nigdy inaczej, jak tylko przypadkiem. Stąd zasadnym wydaje się mówienie o wartościach moralnych: takich mianowicie treściach sądów intelektu praktycznego, które prowadzą nas do Pełni Bycia. „Prowadzą" tzn. odróżniają nie-bycie („nasze" bycie naznaczone niekiedy prywacją) od eschatologicznej perspektywy zjednoczenia z Pełnią Bycia, które to zjednoczenie nazywamy szczęściem. Subiektywizm, czy to ten wulgarny, czy też „transcendentalny" jest destruktywny dla ludzkiego życia.

Bogactwo jest zawsze dziełem osobowego intelektu, jest zaś tylko trwonione przez kolektywizację myśli. Wolny rynek może funkcjonować sprawnie tylko pod warunkiem „personalizacji" kapitału („mechanizmy" go nie tworzą, gdyż to człowiek tworzy mechanizmy, a nie vice versa). Absurdalną reakcją na kumulację kapitału bywa jego państwowa redystrybucja. („Lekarstwo" jest w danym razie gorsze od „choroby"). Akumulacja kapitału jest ekonomicznie nieproduktywna, a działania ekonomiczne, za które nie bierze się *osobiście* odpowiedzialności, są nieracjonalne. Tylko osoba może podejmować rozumne decyzje.

Odkrywanie nowych możliwości w ogóle jest dziełem rozumu, który poszukuje środków, a nie: celu. „Możliwość" sprzedania fałszowanego produktu w miejsce oryginalnego, jest namiastką rozumności: spryt służy celom partykularnym, które często nie dają się pogodzić z dobrem w ogólności (dobrem wspólnym; godziwym).

Zakłada się, że *osobista* uczciwość producenta przesądzi o tym, że działań niegodziwych podejmować on nie będzie. Zarazem jednak nie dopuszcza się możliwości *obiektywnej* oceny tejże godziwości. Moralność – w myśl doktryny liberalizmu – regulować by miała stosunki prywatne, nigdy zaś – publiczne.

Nietrudno dostrzec obecnie (na początku XXI wieku) destruktywne konsekwencje takiego stanowiska. Relacja między celem życia, a tym, co w tym życiu pospolicie się wykonuje, zarabiając na utrzymanie, ma być tylko „podmiotowa", a za „subiektywnie uzasadnione" poczytuje się czasem obecnie i to, co wprzód poczytywano powszechnie za niegodziwe. Dziedzictwo niemieckiego subiektywizmu i transcendentalizmu wydaje dziś zatrute owoce w Europie. Określenie relacji wytwarzania do postępowania (moralnego) nie może być czysto podmiotowe: między Celem a środkami do Celu nie można postawić nietransparentnej bariery, którą by byłaby podmiotowość człowieka, nawet gdyby spodobało się nam nazwać tę podmiotowością transcendentalną („moralną").

Intelekt to nie kolektywna świadomość epigonów heglizmu, ale *indywidualna* władza każdej osoby ludzkiej. O bogactwie stanowi refleksja intelektualna, a bynajmniej nie będzie o nim stanowić „sztuczna inteligencja" wielkich korporacji przemysłowych. Wolny rynek może funkcjonować tylko jako „miejsce" działania wolnych i odpowiedzialnych *osób*; osób, które „wypowiadają się" otwarcie (παῤῥησία). Warunkiem jego istnienia jest „personalizacja" własności prywatnej. Tylko bowiem osoby podejmować mogą decyzje rozumne, godziwe, a nadto i – skuteczne. Koncentracja własności jest nieproduktywna. Siła ekonomiczna i militarna „pastw małych" może – paradoksalnie – okazać się tym większa, im bardziej wolna od koncentracji kapitału, który jest zagrożeniem *sam dla siebie*.

Asymetryczną relację (środka do celu), o której wspominano powyżej, wielokrotnie usiłowano odwrócić. Heidegger mówi o możliwościach egzystencjalnych (Vorhandenheit), które pojawią się *na tle*, tego, co li tylko użyteczne (zuhanden). Ten tok rozumowania został zarysowany już u Fichtego, relacja bowiem poznawcza tzn. relacja tzw. „podmiotu" do tzw.

„przedmiotu", jest – wedle niego – wtórna do czystego działania (thun). Stanowisko, to anonsuje nadto Descartes, pisząc, że człowiek jest stworzony na obraz Boga wedle woli[250] (to ma stanowić o jego godności), a nie jak tradycyjnie (za Augustynem) przyjmowano: secundum mentem (wedle umysłu). Umysł ludzki (mens) zawiera w sobie „pamięć", intelekt i wolę, a „wolność" nie jest uprzywilejowana, gdyż *idzie za zrozumieniem*. Objawienie *chrześcijańskie* mówi o Trójcy Osób. „Objawienie" racjonalistów (tzw. „oświecenie") mówi o „kreatywnej" wolności. Tymczasem wolność, której nie *poprzedzałoby* zrozumienie (intellectus, Logos), jest wolnością tylko z nazwy, a ostatecznie zwraca się przeciw samemu człowiekowi. To, co Pico della Mirandola nazwał „przekraczaniem" samego siebie (transhumanizm), jest w istocie naprzód *przekreślaniem samego siebie* jako istoty stworzonej na *niezmienny* obraz Boga.

Według Marksa, człowiek ma dokonywać „autokracji". W danym jednak razie, wyrażenie „człowiek" przestaje mieć definitywnie ustalony sens, a tak istotnie – zdaniem egzystencjalistów – być powinno. Człowiek „twórczo" „wytwarzałby" samego siebie, a tymczasem „człowiek współczesny" wytwarza przedmioty materialne oraz idee, które zagrażają jego biologicznej egzystencji.

Dokonując eksperymentu wprowadzamy „w materię" „ideę" przedmiotu wprzód tylko pomyślanego. Eksperyment naukowy jest „wytwarzaniem paradygmatycznym", gdyż produkcja przemysłowa, która idzie za epokowym wynalazkiem, jest w gruncie rzeczy tylko powtarzaniem i powielaniem tego, to oryginalnie wytworzono w małym laboratorium naukowym. Przemysłowiec powinien być człowiekiem myślącym trzeźwo, a naukowiec – przeciwnie – może być poczytywany za nieżyciowego fantastę. Wykorzystanie „praktyczne" odkrycia można nawet poczytywać za materialnie zręczne zdyskontowanie „nieżyciowych" idei. Te dwa typy aktywności dobrze harmonizują w wolnym społeczeństwie.

Nauka wszelako wcale od eksperymentowania się nie zaczyna. Naprzód mamy theoria, i to nie w sensie neopozytywistycznym, ale Arystotelesowskim. Nie tyle „na próbę" „wymyślmy" sobie cokolwiek, co *na pewno* (certitudinaliter) stwierdzamy istnienie przedmiotowych stanów faktycznych. W innym razie odkrycie byłoby wynikiem tylko szczęśliwego zbiegu okoliczności.

Mamy taką nie dającą się odwrócić relację theoria do ars. Jednakowoż „pomiędzy" jednym i drugim *mieć powinniśmy* ethos ludzki. „Pomiędzy" zrozumieniem, a byciem w świecie materialnym, mamy wolę, która dopełnia „obrazu godności ludzkiej". Jakkolwiek bowiem theoria jest dziełem rozumu spekulatywnego, to wypowiedzenie czegokolwiek, kiedykolwiek i w jakimkolwiek „*czasie* i miejscu", nie jest tylko mówieniem: ma określoną wartość moralną. Pewne rzeczy w określonych sytuacjach *muszę* powiedzieć; innych, w równie (przez intelekt teoretyczny) określonych sytuacjach, powiedzieć mi *nie wolno*. Słowo nie jest tylko „cieniem czynu". Życie intelektualne (secundum mentem) inicjuje zrozumienie. (Nie inicjuje zaś go swobodna gra wyobrażeń; „idee"). Czas ludzki jest cząstką generalnej linii życia, które zaczyna się od zdumienia nad ładem świata stworzonego, a kończy się przylgnięciem do Stwórcy tego ładu. Zachwyt nad tym, co *pojawia się* (i ginie nieuchronnie też) *na drodze* do celu jest bezrozumny.

[250] Descartes, Medytacje, IV. 57.

Sprawność wytwarzania nie jest prostą pochodną li tylko zdolności somatycznych i dyspozycji emocjonalnych. Życie rozumne zaczyna się od theoria. Imponujące dokonania produkcyjne wieku XX nastąpiły po tym i *dlatego*, że przełomie XIX i XX wieku odkryto elementarną strukturę świata. Nie chodzi wyłącznie o korpuskularną teorię *materii*. Produkcja półprzewodników nie byłaby możliwa, gdyby nie poznano wprzód zupełnie *teoretycznie* efektu tunelowego, tzn. mechaniki kwantowej: takiej wiedzy „elementarnej" (wiedzy o tym, co elementarne w naturze).

„Wyobraźnia wytwórcza" Awicenny i Kanta jest intelektem tylko „połowicznie", ma bowiem tylko jedną funkcję: syntetyzującą (o niej mówi Krytyka Czystego Rozumu). Co prawda syntezę *u Kanta* poprzedza „analityka umysłu", Kant jednakowoż przyjmuje możliwość *poznania a priori wszystkich* zdolności poznawczych umysłu ludzkiego, pomija zaś rolę refleksji odkryciom *towarzyszącej*.

Naturalną koleją rzeczy poznajemy możność dzięki poznaniu aktu. Ucząc się np. jakiegoś języka obcego, praktycznie przekonuję się co do moich w tym względzie zdolności. Innej drogi ich poznania nie mam. Greckie antyczne: Γνῶθι σεαυτόν: poznaj samego siebie; jest postulatem refleksji (moralnej) skierowanym nie ku „ludzkości", ale ku osobom. Ta zaś refleksja u Sokratesa i Platona staje się potem refleksją naukową. Refleksji tej dokonujemy „krok po kroku"; tzn. każdy *z osobna* akt domniemanej „syntezy twórczej" poddajemy analitycznemu zbadaniu jej poprawności. W innym razie droga w przeszłość zagubiłaby się w wytworach.

Oświecenie XVIII wieku miało charakter syntezy *ideologicznej*. Tym też jest „analityka a priori" warunków *wszelkiego* możliwego doświadczenia Kanta. Poznać je możemy – istotnie – wytwarzając (myśli i rzeczy), *o ile* dokonamy potrzebnej, a dla namysłu teoretycznego istotnej, *refleksji*.

2. Bogactwo natury i wartość naturalna

Smith i Marks zarówno przyjmują, że wartość ekonomiczna leży w całości po stronie tego, co wytworzone (i „nie ma specjalnych dyspozycji «pierwotnych»"); wartość jest wprost proporcjonalna do włożonej w „przedmiot" pracy.

> Teorie własności i wartości angielskich myślicieli politycznych i ekonomicznych: przede wszystkim Johna Locke'a, a następnie Adama Smitha i Davida Ricardo […] formują i konceptualizują obecną już tendencję wartościowania nowożytnego. […] prawo własności […] wyprowadza się z pracy na obiektach […] ten nowy standard musi prowadzić do całkiem radykalnej krytyki zastanego systemu własności […] całe prawo dziedziczenia może być z zasady podane w wątpliwość wszędzie tam, gdzie nie służyłoby ono tylko jako techniczny środek dystrybucji, który zapewnia maximum użyteczności. *[…] Wszelka wartość jest teraz przypisana „pracy", a po tej oczekuje się, że podniesie poziom moralny. Wartość poziomu bazowego i końcowego jest bez znaczenia. Nacisk położono na … subiektywny proces „pracy"*. Rezultatem jest taka oto zasada: „Wartość moralna istnieje tylko w tym, co każdy (nawet najmniej uzdolniony) może uczynić" […]. … [Chociaż naprawdę] istnieją *różne pierwotne wartości* […] a te] zmieniają się wraz z naturą [danego] kraju [bo są …] od tzw. „pracy" niezależne i zależą […] od pomysłowości osób zaradnych, […to te rzetelne] wartości są teraz [w nowożytności] z punktu dyskwalifikowane, a zamienione na monetę „pracy", aby

> wynaleźć absurdalny dogmat, że każdy ma prawo do tej miary wartości, jaką wytworzył przez swą pracę. Jest to tzw. „Prawo do całego produktu pracy".[251]

Rozumienie wartości ekonomicznych rzutuje na rozumienie wartości w ogóle, o ile mianowicie wszystkie wartości miałyby być ze sobą *porównywalne.* „Jedną miarą" mierzymy rzeczy zawarte w jednym rodzaju. To, co Scheler określa mianem „tabeli" wartości „rodzajem" być musi, bo dzięki temu próbuje on porównywać wartości. „Porównywanie" jednak *mogłoby być kreowaniem wszystkich* wartości (Nietzsche), jeżeli te pojmowane by były na wzór wartości utylitarnych (bo te ostatnie ewidentnie są kreowane). Istnieje *relacja* wartości ekonomicznych i etycznych i racja ich analizy w terminach uniwersalnych również, choć inna od tej wskazanej przez Schelera.

Nawet jeżeli istnieje pewna racja używania terminu wartość w odniesieniu do wartości ekonomicznych i etycznych zarówno, to zawsze jednak trzeba by się zastanowić, *w jakim sensie* jedno i drugie *jest* wartością. Na przykład „zdrowym" jest pokarm lub krew, ale tylko przez relację do zwierzęcia, któremu przysługuje zdrowie w sposób jednoznaczny. Natomiast te pierwsze znaczenia orzekane są *przez analogię*. W celu odparcia relatywizmu trzeba by zastanowić się, czym jest „Bogactwo narodów", czyli jaki jest status *bytowy* wartości ekonomicznych. Relacja „dóbr" („w liczbie mnogiej") do *dobra jako takiego jest asymetryczna.* Środek z celem nie może być porównywany tą samą jednorodną miarą.

Według Hegla, który spróbował teoretycznego uzasadnienia fenomenu, który przedtem już – od stu lat – uznano za fenomen ekonomiczny, wartość powstaje w wyniku pracy przymusowej. Niezależnie od naszego osobistego stosunku do „dziedzictwa" heglizmu, trzeba przyznać, że potrzeba systematycznego (zupełnie ogólnego) ujęcia problemu pracy pojawić się musiała prędzej czy później. Ocena systemu Hegla jest sprawą osobną. W każdym razie już przed Heglem przyjęto, że wartości, którą moglibyśmy nazwać mianem naturalnej – nie ma. Hegel naturą gardzi. „Wolność" polega na wykraczaniu poza stan surowej natury. Nazwiemy to hominizacją. Historia ludzkości to historia pracującego niewolnika. „Wyzwolenie absolutne" nastąpić ma u końca czasów. Współcześnie koniec historii miał przyjść wraz z globalizacją liberalnego demokratyzmu (Fukuyama). W istocie jednak stajemy obecnie wobec *innych i nowych* fenomenów zniewolenia: ekonomicznego, socjalnego, emocjonalnego, tylko różnych od zniewolenia fizycznego.

Natura, według Hegla, jest prostym innobytem pustej idei logicznej, tzn. czymś niesamodzielnym, a od „ducha" (również ludzkiego) całkiem zależnym. „Człowiek" projektuje ideę „wolności", a ta potem jest realizowana w historii. Natura ma być całkiem zależna do „ducha", przy czym nie ma jasności (być jej „nie powinno"), czy jest to duch Boga, czy też duch ludzki. Jest to odwrócenie tradycji myśli filozofii helleńskiej, wedle której

---

[251] Max Scheler, Ressentiment. Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, Translated by Louis A. Coser from the text of 1915. V. Ressentiment and other value shifts in modern morality. 1. The value of things self-earned or selfacquired.

Access 2026-02-17
chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://mercaba.org/SANLUIS/Filosofia/autores/Contempor%C3%A1nea/Scheller/Ressentiment.pdf

celem człowieka jest poznanie porządku natury, a celem etycznym – życie zgodne z naturą. Nawet jeżeli ta dotknięta bywa prywacją, starać się należy o uwolnienie od niej.[252] Zaniechanie prób uwolnienia od niej – wypływa często z *ludzkiej* zawiści.[253] Jeżeli chrześcijanie postulowali – kierując się miłosierdziem wprost zawiści przeciwnym – walkę ze skażeniem (prywacją) natury ludzkiej, czynili to gwoli partycypacji *w naturze* Boga.[254] Według Augustyna i Jana Damasceńskiego, grzech – ex definitione – jest tym, co przeciwne naturze.[255] Pryncypium tej partycypacji – łaska – doskonali naturę, a nie znosi jej.[256]

„Nisza wolności", w którą wypisywać by się miały dzieje „Ludzkości" post-heglowskiej jest *tylko* tychże dziejów nieokreślonością. Zmiana realna jest zawsze w naturze zmianą czegoś: np. energii kinetycznej obiektu materialnego o określonych własnościach *naturalnych* (masie; ładunku elektrycznym). Zmiana w życiu ludzkim, którą nazywamy

---

[252] Aristot. Metaph. I, c. 2, 982b 25 nn.

ὥσπερ ἄνθρωπος, φαμέν, ἐλεύθερος ὁ αὑτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν, οὕτω καὶ αὐτὴν ὡς μόνην οὖσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν: μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἕνεκέν ἐστιν. διὸ καὶ δικαίως ἂν οὐκ ἀνθρωπίνη νομίζοιτο αὐτῆς ἡ κτῆσις: πολλαχῇ γὰρ ἡ φύσις δούλη τῶν [30] ἀνθρώπων ἐστίν, ὥστε κατὰ Σιμωνίδην "θεὸς ἂν μόνος τοῦτ᾽ ἔχοι γέρας," ἄνδρα δ᾽ οὐκ ἄξιον μὴ οὐ ζητεῖν τὴν καθ᾽ αὑτὸν ἐπιστήμην.

[253]Ibidem, εἰ δὴ λέγουσί τι οἱ ποιηταὶ καὶ πέφυκε φθονεῖν τὸ θεῖον, [983α] [1] ἐπὶ τούτου συμβῆναι μάλιστα εἰκὸς καὶ δυστυχεῖς [2] εἶναι πάντας τοὺς περιττούς. ἀλλ᾽ οὔτε τὸ θεῖον φθονερὸν ἐνδέχεται εἶναι, ἀλλὰ κατὰ τὴν παροιμίαν πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί, οὔτε τῆς τοιαύτης ἄλλην χρὴ νομίζειν τιμιωτέραν.

[254] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 3 c. Una quae competit eis secundum naturam suam; et sic homines et Angeli non communicant in eadem vita; sed homines ad invicem, et Angeli ad invicem, quia convenit eis circa easdem operationes occupari. Alia vita utriusque est per gratiam, secundum quam fiunt participes divinae vitae; et in hac vita communicant et ad invicem, et cum Deo. Et ideo secundum hanc vitam potest esse amicitia eorum ad invicem, et haec amicitia est caritas.

Super Io., cap. 14 l. 6. Filius autem, cum sit ipsa sapientia genita, est ipsa veritas; supra XIV, 6: *ego sum via, veritas et vita.* Et ideo effectus missionis huiusmodi est ut faciat homines participes divinae sapientiae, et cognitores veritatis. Filius ergo tradit nobis doctrinam, cum sit verbum; sed spiritus sanctus doctrinae eius nos capaces facit.

[255] Summa Theologiae I-IIae q. 71 a. 2 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in III de Lib. Arb., *omne vitium, eo ipso quod vitium est, contra naturam est*.

Summa Theologiae II-IIae, q. 65 a. 1 arg. 1.; I-IIae, q. 82 a. 3 arg. 1.
Summa Theologiae I-IIae q. 71 a. 2 c. […] Sed considerandum est quod natura uniuscuiusque rei potissime est forma secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis inquantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis inquantum est homo. *Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est praeter rationem esse*, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Unde virtus humana, quae hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit, intantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi, vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis.

Super Sent., lib. 3 d. 16 q. 1 a. 1 ad 2. Ad secundum dicendum, quod peccatum non inest homini ex aliquo principiorum naturalium, immo est contra naturam rationis.

[256] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 3 ad 8. Ad octavum dicendum, quod gloria perficit naturam, et non destruit.

działaniem, również musi się wspierać na naturze ludzkiej (musi mieć „pryncypium" i „kres"). Działanie jej nie „stwarza" (co przyjmuje Hegel odnośnie do „ducha"). Działanie jest przypadłością (accidens; συμβεβηκός), a przypadłości bez natury istnieć nie mogą. Zmieniając miejsce pobytu lub nabywając wiedzę, majątek lub cokolwiek innego, „kim innym" staję się tylko w sensie metaforycznym. Od momentu zaistnienia do kresu życia, *ten sam* człowiek *o określonej* naturze zmienia się tylko przypadłościowo. To samo (w sensie analogicznym) stosuje się do natury ludzkiej w ogólności: ludzkości (homniem esse vel hunc hominem esse).

Myśl Hegla (i marksistów) jest konsekwencją zerwania z tradycją filozoficzną, które dokonało się już niemal 200 lat wcześniej. Bez tego zerwania „nowe idee" społeczne w ogóle by się nie pojawiły. W Medytacjach Descartes mówi: „przez naturę … pojmuję … albo samego Boga, albo ustanowiony przez Boga ład rzeczy stworzonych",[257] co brzmi całkiem rozsądnie. Wszelako wcześniej (IV. 55) stwierdza, że „natura Boga jest niezgłębiona", a zamysłów Boga nie można śledzić nie dopuszczając się tym samym „zuchwalstwa", to zaś równa się rezygnacji z badania *porządku* natury innej niż „natura-moja-w-szczególności" (bo istnienie „innych jaźni myślących" też oczywiste nie jest). W konsekwencji Descartes bierze pod uwagę zasadniczo „naturę moją w szczególności … zespół tego wszystkiego, co mi dane przez Boga".[258] Jest to główny temat Medytacji III, jak również A Treatise of Human Nature Hume'a.

Spinoza podejmuje dystynkcję Med. VI. 80., a za średniowiecznymi wiecznymi awerroistami łacińskimi przykłada do niej terminy: natura naturans i natura naturata. Dystynkcja ta jest marginalnie odnotowana przez Tomasza.[259] *Można by* przyjąć, że Natura naturans to Bóg, a to, co Odeń pochodne, to natura naturata. Ale z tego bynajmniej nie wynika (co utrzymuje Spinoza), że istnieje tylko *jedna* substancja o nieskończonej liczbie atrybutów, z których my-ludzie poznajemy dwa: rozciągłość (właściwą „materii") oraz myślenie (właściwe „duchowi"). Spinoza nie udowadnia, *dlaczego i jak* je poznajemy. Te dwa atrybuty (jeśliby je tak nazwać) przynależą do bytu ludzkiego, ale „materia" „świata" wytwarzanego przez człowieka to nie materia ożywiona duszą ludzką (materia ludzkiego ciała).

Od zarania swych dziejów filozofia *grecka* wychodziła od danych zmysłowych (od tego, co istnieje w stanie naturalnym, a od nas niezależnym) i porządkowała te dane podając rację poznawalności tejże natury. Nawet jeśli użylibyśmy pojęcia natura naturata, to i tak wszak trzeba by odróżnić naturę np. człowieka od natury zwierzęcia lub rośliny, gdyż życie rośliny wcale nie jest skutkiem nagromadzenia materii, a z drugiej strony, roślinie nie przypiszemy żadnej postaci „myślenia", mimo że mamy prawo przypisać jej życie. Od Boga

[257] Med. VI. 80. (M. K. Ajdukiewiczowie).

[258] Ibidem.

[259] Summa Theologiae I-II, q. 85 a. 6 c. Et secundum hanc, omnis corruptio et defectus est contra naturam, ut dicitur in II de caelo, quia huiusmodi virtus intendit esse et conservationem eius cuius est. Natura vero universalis est virtus activa in aliquo universali principio naturae, puta in aliquo caelestium corporum; vel alicuius superioris substantiae, secundum quod etiam Deus a quibusdam dicitur natura naturans. Quae quidem virtus intendit bonum et conservationem universi, ad quod exigitur alternatio generationis et corruptionis in rebus.

(nawet gdybyśmy nazwali Go natura naturans) pochodzą *różne* rzeczy, a stąd lepszym byłoby raczej określenie Go mianem natura *intelligibiliter* naturans, Bóg bowiem jest naturą obdarzoną intelektem i to określa *sposób* Jego działania. Bóg działa w sposób rozumny i wolny, a rzeczy „z nadmiaru dobra" wcale nie emanują. Różnorodność ich jest tym, co przykuwa w pierwszym rzędzie naszą ludzką uwagę.[260] Natura ludzka jest w tym punkcie specyficzna, gdyż „ciekawości" takowej zwierzętom w ogóle brak, choć z drugiej strony myślenia „ciekawością" po prostu nie nazwiemy, zważywszy, że dziwi nas to raczej niż „ciekawi", czego *nie znamy*, a poznać chcemy. Natura ludzka jest specyficzna również z tej racji, że zdolna jest do poznania pryncypium poznania, tzn. samej siebie (na drodze refleksji, a nie a priori, jak u Descartes'a i Kanta). Sprawą zasadniczą jest odróżnienie „twórcy" od tego, co „tworzone", ale nadto *sposobu* tworzenia. Natura nieożywiona tej zdolności nie posiada wcale; natura żywa ma zdolność „tworzenia" egzemplarza identycznego co gatunku („podobnego sobie"), tzn. spowodowania do jego zaistnienia w czasie. Bóg natomiast stwarza całość bytu, a to Jego działanie jest tożsame z jego Naturą. Działanie stworzeń jest tylko ich natury przypadłością.

Aby zrozumieć, czym jest *wszelkie* działanie ludzkie, idące za ciekawością świata, a więc i czym jest „Bogactwo narodów" – trzeba odróżnić:

1) Zasoby naturalne, które przekształcone dają rzeczy, a którym przypisujemy potem określoną wartość;
2) Naturę ludzką, czyli pryncypium podejmowania *wszystkich* (również ekonomicznych) działań (uznanie prymatu działań ekonomicznych jest problematyczne). Natura ludzka jest obdarzona (ożywiona) zdolnością reprodukcji, która jest więcej niż produkcją, bo czynnością immanentną tejże naturze, a nadto czymś więcej niż reprodukcją czysto animalną, gdyż jest reprodukcją tradycyjnych wartości – w rodzinie. Zasadniczo produkowane bywa wszystko dla „siebie i dla swoich". „Egoizm" podmiotu

[260] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 41 n. 2. Et sic illud ordinans est prima causa et una distinctionis rerum. Si vero diversi agentes non sint ad invicem ordinati, concursus eorum ad diversitatem rerum producendam erit per accidens. Distinctio igitur rerum erit casualis.

Contra Gentiles, lib. 2 cap. 42 n. 2. Haec igitur positio toti rerum diversitati non unam causam assignat, sed singulas causas determinatis effectibus: totam autem diversitatem rerum ex concursu omnium causarum procedere ponit. Ea autem a casu esse dicimus quae ex concursu diversarum causarum proveniunt et non ex aliqua una causa determinata.

Contra Gentiles, lib. 3 cap. 97 n. 3. Et hoc evidenter apparet naturas rerum speculanti. Inveniet enim, si quis diligenter consideret, gradatim rerum diversitatem compleri: nam supra inanimata corpora inveniet plantas; et super has irrationalia animalia; et super has intellectuales substantias; et in singulis horum inveniet diversitatem secundum quod quaedam sunt aliis perfectiora, in tantum quod ea quae sunt suprema inferioris generis, videntur propinqua superiori generi, et e converso, sicut animalia immobilia sunt similia plantis; unde et Dionysius dicit, VII cap. de Div. Nom. quod *divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum*. Unde patet quod rerum diversitas exigit quod non sint omnia aequalia, sed sit ordo in rebus et gradus.

Contra Gentiles, lib. 4 cap. 1 n. 5. Oportet igitur processum emanationis a Deo uniri quidem in ipso principio, multiplicari autem secundum res infimas, ad quas terminatur. Et ita, secundum diversitatem rerum, apparet viarum diversitas, quasi ab uno principio inchoatarum, et terminatarum ad diversa.

produkowania ulega „sublimacji", choć – z drugiej strony – ona sama daje potem siłę do efektywnej pracy;

3) Naturę Celu Ostatecznego kosmosu i życia człowieka, która zakreśla z góry „zakres" podejmowanych przez człowieka działań.[261]

Twierdzi się niekiedy, że to, co, począwszy od wieku XIX, zaczęto nazywać wartością, przedtem nazywano po prostu dobrem. Jest to po części słuszne. W istocie jednak dobro filozofii klasycznej jest raczej „meta-wartością": czymś, co tkwi w naturze (w jednym z wymienionych poprzednio: (1), (2), (3) znaczeń, a wartość rzeczy wytworzonej („Bogactwo narodów") opiera się nie tyle na pracy po prostu, co raczej na pracy rozumnej tzn. zgodnej z naturą ludzką („dla siebie"; „dla swoich") (2); pracy respektującej naturalny porządek rzeczy (1), bez prób „ujarzmiania natury" podejmowanych w wieku XX, a wreszcie pracy mającej na widoku ostateczne przeznaczenie człowieka (3).

Od czasów Hegla istnienie „surowej" natury podano w wątpliwość. Wszelako tylko po ustaleniu, w jakim stosunku pozostaje dobro użyteczne („bogactwo") do natury, czyli do dobra samego w sobie, można zrozumieć, czym jest jedno i drugie. Neo-marksizm (obecnie) odwołuje się do wielkiego adwersarza Hegla – Schellinga. „Boskie" jest immanentne naturze, a nie – historii. Ta immanencja („równość") jednak zawsze *niszczy* – bogactwo natury w pierwszym rzędzie.

Wartość w węższym tego słowa znaczeniu (bogactwo) jest wartością użytkową (utile). Podpada zatem w całości pod klasyczną kategorię Usus: wykonania czynu moralnego. Otóż *przed* wykonaniem idzie zawsze zmierzenie celu, który jest (winien być) godziwy, oraz pomyślenie o nim jako realnym. Człowiek *realny* najpierw jest istotą moralną i myślącą („dla siebie"; „dla swoich"), zanim stanie się wytwórcą. Porządku tego *odwrócić się nie da*.

Człowiek „naprzód" powinien być istotą moralną i myślącą *o Bogu*, wartości bowiem ekonomiczne mogą służyć potencjalnie dobrym lub złym celom; mogą też być „projektami" niedorzecznych ideologii: substytutem *rzetelnego* myślenia. O rzetelnej wartości użytkowej mówić będziemy, jeśli istnieje *żywy związek* między zamierzeniem dobra (intentio) a jego wykonaniem, czyli wytworzeniem tego, co zamierzeniu ma służyć. Zamierzenie zaś musi być rozumne (nie może być marzeniem). Musi mieć ostatecznie za przedmiot Boga (partycypację w Jego życiu).

Dobro jest to „bytowa wartość" tego wszystkiego, co stworzone: w znaczeniu (1), (2) – przez Boga. Nadto jednak i archetypy stworzenia, które św. Augustyn nazywa ideami: tożsame z naturą Boga, są dobrem (3): zapewne bardziej niż tamte. Bóg stwarza zgodnie ze swą naturą (w określonym przez siebie rozumnie porządku); stwarza rzeczy różne – w tym celu, by pełniej widoczna była dla nas-ludzi doskonałość Jego aktu stwórczego.[262]

---

[261] Summa Theologiae I, q. 45 a. 2 c. Respondeo dicendum quod non solum non est impossibile a Deo aliquid creari, sed necesse est ponere a Deo omnia creata esse, ut ex praemissis habetur. Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit praesupponitur actioni eius, et non producitur per ipsam actionem, sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno et aere, quae per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturae. Sed et ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed praesupponit materiam.

[262] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 3 ad 3. Ad tertium dicendum, quod in productione minimae creaturae manifestatur infinita potentia, sapientia et bonitas Dei: quia quaelibet creatura ducit in cognitionem alicujus primi et summi, quod est infinitum in omni perfectione. Nec oportet ut potentia infinita per effectum

Stwarzanymi są zasoby naturalne (1), a nadto natura ludzka (2), która „staje wobec nich" – w określonej relacji. Istotą tej relacji jest bycie-w-drodze do celu ostatecznego (3).

To, co jest „pomiędzy", samo z siebie istnieć nie może, gdyż w całości zależy od natury, na której się wspiera. „Bycia-pomiędzy" naturalnym początkiem i z natury pożądanym kresem ludzkiego życia (za Heideggerem) z relacją przestrzenną jednak nie utożsamimy. Z racji nadto „bycia-pomiędzy" ten system relacji wcale nie jest – jak sądził de facto Hegel – czymś nadprzyrodzonym; *nad*-naturalnym. „Nad" określać winno pierwszeństwo *sposobu* bytowania. W ten sposób specjalne sposoby obecności (missio) Logosu w historii ludzkiej są istotnie nadprzyrodzone.

Wszelkie zasoby naturalne (1) w swej rudymentarnej, „surowej" postaci, mają swe miejsce naturalne. To pojęcie filozofii Arystotelesowskiej doskonale stosuje się do tego, co widzimy gołymi oczami. Uwierzono jednak od czasów Galileo (i Descartes'a), że do „księgi natury spisanej językiem matematyki" stosować się ono nie może, gdyż w przestrzeni trójwymiarowej „miejsc uprzywilejowanych" brak. Istotnie, można mieć wątpliwości, co do „miejsca naturalnego" ziemi lub powietrza, podobnie zresztą jak można lekceważyć naukę, która nic nie wiedziała o przyrządach optycznych: takim środku poszerzenia doświadczenia. Tymczasem w wieku XX pokazało się, że pojęcie miejsca naturalnego daje się stosować do materii elementarnej, podczas gdy *fizykalne* istnienie „trzech wymiarów" (eteru) (od czasów Michelsona, Morleya i Einsteina) – bynajmniej nie. Zgodnie z zakazem Pauliego, w jednym atomie nie mogą istnieć dwa elektrony o takich samych stanach kwantowych; każdy elektron różni się tak od innych. Poszczególne powłoki i podpowłoki atomów mieszczą ograniczoną liczbę elektronów: taka jest w nich ich pozycja: *naturalna*. Natura może być poznawana (w pewnych granicach) *dzięki* „księgom spisanym językiem matematyki", ale od tego jeszcze daleko do stwierdzenia, że rzeczywistość jest „tekstem" (Heidegger).

Wyraziściej miejsce naturalne pokazuje się oku nieobeznanego gruntownie z nauką obserwatora ekosystemów. Ludzie zawsze zdawali sobie sprawę (choć może nie mieli o tym dość systematycznej wiedzy) z tego, że np. dana roślina „dobrze się przyjmie" w danym miejscu, a dane zwierzę wymaga – podobnie – naturalnego środowiska.[263] Roślina egzotyczna

---

infinitum manifestetur nec bonitas infinita per communicationem infinitam; sed sufficit ad ostendendum bonitatem infinitam hoc quod unicuique juxta suam capacitatem largitur.

De veritate, q. 23 a. 1 ad 3. Nec est inconveniens, in Deo significari aliquid per modum causae; sic enim divinitas significatur in Deo ut habens se ad Deum per modum causae formalis. Res vero creatae, quas Deus vult, non se habent ad divinam voluntatem ut fines, sed ut ordinata ad finem: propter hoc enim Deus creaturas vult esse, ut in eis sua bonitas manifestetur, et ut sua bonitas, quae per essentiam multiplicari non potest, saltem similitudinis participatione in plures effundatur.

[263] Vergilius, Georgica I.
[50] At prius ignotum ferro quam scindimus aequor,
ventos et varium caeli praediscere morem
cura sit ac patrios cultusque habitusque locorum
et quid quaeque ferat regio et quid quaeque recuset.
Hic segetes, illic veniunt felicius uvae,
[55] arborei fetus alibi, atque iniussa virescunt
gramina. …
[60] Continuo has leges aeternaque foedera certis

posadzona w moim odgrodzie jest nie-na-miejscu nie tylko dlatego, że nie ma odpowiednich warunków klimatycznych. Fakt ten można odczuć nawet na poły „estetycznie". Magnolie rosnące w Polsce wyglądają *niekiedy* bardzo efektownie, natomiast *zawsze* wyglądają jednak nieco nienaturalnie. W lesie (starodrzewie) każda rzecz jest dokładnie na swoim miejscu – w doskonałej harmonii ze wszystkimi innymi. Ceną zaś introdukcji tego, co efektowne, bywa koegzystencja egzotycznych chorób. Te nigdy „pospolitego" przetacznika, polnego fiołka, czy też wrotyczu nie atakują bezpośrednio. Ta „egzotyczność" jest zresztą rzeczą względną, gdyż na południu Europy lawenda jest roślina pospolitą, a krwawnik – cenioną rzadkością. Człowiek może introdukować gatunki nowe, a te czasem stają się inwazyjnymi: naruszając harmonię ekosystemu. W ogóle jednak owo „umiejscawianie" rzeczy, które są *poza* swym miejscem naturalnym, jest naturą ludzkiego *wytwarzania*. Wydobywamy wszak np. złoża litu z tego miejsca, gdzie – w zamyśle Stwórcy natury – być on powinien. Potencjalnie zaś wydobycie to narusza równowagę ekosystemu. Należałoby zawsze „wydobywać" i „przemieszczać" rzeczy w takiej tylko mierze, w jakiej to koniecznie potrzebne do realizacji harmonizujących z naturą stworzoną zamierzeń rozumnych. Absurdem jest np. budowanie w kraju egzotycznym hotelu all-inclusive, który niczym się nie różni od takiegoż hotelu w kraju „cywilizowanym", a niewątpliwie prowadzi do zniszczenia środowiska. *Konieczną ceną*, jaką zapłaci człowiek *rozumny* za kontakt za surową naturą (o co czasem warto zabiegać), jest ryzyko choroby tropikalnej, śmierci, głodu, rozmaitych prywacji. *Wygody życia z autentycznością życia pogodzić się nie da.* Życie „cywilizowane" *bywa* nieautentyczne, jako że „znaleźć się w nim dobrze" może ktoś, kto tylko *udaje* życie prawdziwe.

W naturze istnieją trzy względnie trwałe izotopy tlenu; izotopy tlenu ^{16}O, ^{17}O i ^{18}O, a każdy z nich może wejść w skład wody, która oblewa skorupę ziemską. Izotopy ^{16}O, i ^{18}O są koniecznie potrzebne dla cyrkulacji wód polarnych. Istnienie izotopów bardziej złożonych („bogatszych") jest teoretycznie możliwe, choć czas ich życia mierzy się już w ułamkach sekund, a w końcu (z uwagi na czas ich „życia"; jego niemierzalność) przypiszemy tym jeszcze „bogatszym" izotopom tylko „bytowanie statystyczne": ani realne, ani myślne (takim chyba jest natura tertia Awicenny). Najbardziej imponujące wynalazki XX wieku poszły za odkryciem elementarnej budowy kosmosu. Dzięki możliwości pozyskiwania *nietrwałego* izotopu promieniotwórczego uranu, możliwe stało się wykorzystanie energii atomowej. Można przyjąć, że wytwory w ogóle są sui generis *nietrwałymi izotopami* „rzeczywistości ludzkiej". „Istnieją" one tylko na granicy tego, co niewątpliwie naturalne i tego, co przez „naturę myślącą" (człowieka) pomyślane tylko.

„Nietrwałość" jest *w ogóle* cechą „wartości kreowanych" przez ludzi. Drewniany płot jest tym, czym chciałbym, by nim był, dopóty, dopóki nie spróchnieje. Środki konserwujące „przedłużą" czas jego „egzystencji" tylko o lat kilka lub kilkanaście. Farba ftalowa odpadnie od niego po kilku latach; impregnat zaś będzie z nim „złączony" ściślej, choć wciąż tylko *tymczasowo*. Próchnienie jest procesem naturalnym. Obróbka i konserwacja drewna jest procesem nienaturalnym, a na naturze „wymuszonym". Nie znaczy to jednak, by – jak sądzi Hegel i ci, którzy idą za nim – być miała tym samym czymś *nad*-naturalnym.

---

inposuit natura locis, …

Począwszy od najprostszych narzędzi epoki paleolitu, skończywszy zaś na najbardziej wyszukanych wynalazkach XXI wieku, zachowano ten sam algorytm „łączenia" i „umieszczania" obok siebie tworzyw o określonej, a niedającej się przez człowieka zmienić naturze (1), ta zaś ich „suma" dawała się „rozerwać" stosunkowo trudno; tej „trudności" sobie życzono umieszczając „obok-siebie" „tworzywa (np. pokost i drewno). Wszak niczym innym, jak sumą tworzyw jest np. samochód, czy też samolot. Obiekty umieszczone w miejscu nienaturalnym spełniają w „świecie-ludzkim" określoną rolę: są użyteczne; są znamieniem „bogactwa". Konfiguracja tworzyw winna być tak trwała, jak to tylko możliwe, a nadto tak przejrzysta i czytelna, by dało się ją poznać. Maszyna, której nie można by „długo używać", a nadto naprawić („zajrzeć do środka") byłaby bezwartościowa. Trwałość jej winna być sprawdzalna.

Według Mieczysława Gogacza, *wytwory nie są bytami*. Są sumą tworzyw „przymuszonych" do spełniania zadanej im funkcji: przez umieszczenie ich w miejscu dla nich nienaturalnym. Oczywiście nie twierdzimy tym samym, że np. samochód w ogóle nie jest czymś realnym. Wzięty od strony swych *części* on *jest* realny. Wszelako „funkcja" i „tworzywo" to dwie różne rzeczy. Wzięty od strony funkcji – jest „nierealny", gdyż „projekt" i „funkcja" pojawia się w umyśle człowieka, a w „przedmiocie" egzystuje zdany na uznanie (Anerkennung Hegla) ze strony tych, którzy go docenią.

Funkcją samochodu jest transport. Cechą tworzyw, które wchodzą w jego skład, jest np. to, że nie ma on możliwości szybkiego zredukowania prędkości, co skutkuje zwyczajnie wypadkiem. Oczywiście nie jest to zamierzona funkcja tego wytworu, ale tylko jej-funkcji cecha przypadłościowa (niekonieczna, gdyż redukowalna i niepożądana). Jako obiekt realny, samochód rozpędzony do prędkości 100 km/godz. ma określony pęd, a zatem uderzenie w materialny przedmiot o porównywalnej masie powoduje zniszczenie jednego i drugiego. Te naturalne właściwości wytworów staramy się – dla własnych potrzeb – eliminować. Tworzymy „świat ludzki", a żyje on raczej nędzną namiastką życia realnego: tymczasowość i nietrwałość jego „egzystencji" tę jego egzystencję po prostu *definiuje*. (Na pewno zaś brak mu niesamowitości Heglowskiego Ducha Obiektywnego).[264]

Nie ulega kwestii, że żadne zwierzę poza człowiekiem zdolności swobodnej lokalizacji zasobów (1) nie ma. Zwierzę „ma ją" tylko w zakresie wyznaczonym przez instynkt. Ten instynkt nigdy nie popchnie zwierzęcia do działań autodestruktywnych. Tymczasem wszystkie chyba zdobycze nauki miały zastosowanie militarne, a „ostatnie" wielkie odkrycie nauki (rozpadu nuklearnego) może być ostatnim odkryciem ludzkości w dosłownym tego słowa znaczeniu. Autodestrukcja jest poniekąd Janusowym obliczem ludzkiego wytwarzania. Kula karabinowa nie ma miejsca naturalnego w ludzkim sercu, a Iperyt – w ludzkich płucach. Ewidentnie, kierując się pragnieniem „uczynienia świata lepszym *dla siebie*" (poszerzenia go), tym samym mogę go czynić miejscem zniszczenia *dla*

[264] Od czasów Kanta najważniejszym problemem filozoficznym wydało się wytłumaczenie, w jaki sposób „przedmiot" (Gegenstand) staje wobec poznającego (sensu largo) podmiotu (das Ich). O czasów Hegla i Heideggera ten sposób „stanięcia wobec przedmiotu" (pracy nad nim sensu largo) zaczęto określać mianem Dasein (umiejscowienia). Heidegger Dasein traktuje jako fenomen źródłowy ludzkiej egzystencji, a jego Bycie i Czas jest poświęcone w całości jego analizie. W istocie jednak jest to problem lokalizacji zasobów naturalnych; ich-zasobów Dasein-umiejscowienie: „narzucane" surowej naturze.

innych. Osobną sprawą jest (jak nadmieniono) trwałość *skutku* tych usiłowań. Zniszczenie życia cudzego jest faktem (faktem „trwałym"), jednakowoż „stworzenie dla-siebie przestrzeni życiowej" – jest projektem, którego na dłuższą metę urzeczywistnić się nie da.

Dzięki broni palnej człowiek może samotnie przetrwać wśród dzikiej natury. Może jednak również *naruszyć porządek natury* zadając śmierć nie: zwierzętom, czy też zbrodniarzom, ale tylko „konkurentom". Wytwarzanie ma zawsze te dwie strony, gdyż – jak powiedziano – nie jest od razu jasne, jaka intentio (zamierzenie) poprzedza wykonanie czynu.

Wartości ekonomiczne („Bogactwo narodów") zależą od sposobu lokalizacji zasobów naturalnych. Bogactwo to jest wprost proporcjonalne do złożoności sposobu lokalizacji (Dasein), a zarazem od przejrzystości i precyzji systemu relacji lokalnych. Zarówno brak energii potrzebnej do „wymyślenia" czegoś naprawdę „skomplikowanego", jak i niechlujstwo i brak koncentracji muszą rodzić materialną nędzę. Kreatywność rozumu ludzkiego (2) w całości polega na „syntezie" zasobów (1), która idzie za *analizą*: za teoretycznym namysłem nad strukturą materii istniejącej niezależnie od nas, a w zupełnej zależności od Pryncypium Poza nią (3).[265] Bez wiedzy nie da się zrozumieć tajników natury; bez roztropności – nie da się starannie wykonać czegokolwiek; a bez mądrości nie da się odpowiedzieć na „naiwne" pytanie: „Po co to wszystko?". Istniejąc w heglowskiej „niszy wolności" można do pewnego czasu „myśleć" i „wytwarzać", *łudząc się* Ideą Ducha Absolutnego: *namiastką* Boga-Stwórcy, ale nie można dostrzec *realnego* Celu (3) *poza człowiekiem*, co w końcu musi prowadzić do paraliżu sił witalnych.

Powszechnie używa się dziś pojęcia relacji. Relacje międzyludzkie – jak rozumiemy – istnieć mogą tylko *pomiędzy* ludźmi (oryginalnie: dwoma; dwiema; dwojgiem), a wobec tego ci (substancje) muszą istnieć zanim je zadzierzgną. Świat jako kosmos jest systemem relacji.[266] Wszelako zależność relacji-przypadłości od substancji trudniej dostrzec w wypadku

---

[265] De veritate, q. 12 a. 3 ad 13. Ad decimumtertium dicendum, quod res aliqua dupliciter potest cognosci: scilicet an est, et quid est. Quia vero proprietates creaturarum, ex quibus cognitionem accipimus, maxime distant a proprietatibus divinis, inde est quod de Deo cognoscere non possumus quid est; sed ex hoc ipso quod creaturae dependent a Deo, ex creaturis inspectis cognoscere possumus, Deum esse. Sed quia praesentia a futuris non dependent, proprietates autem habent similes, idcirco ex rebus praesentibus non possumus scire an aliqua futura sint.

Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 4 ad 4. Ad quartum dicendum quod omnes effectus causarum secundarum magis dependent a Deo quam etiam ab ipsis causis secundis, et ideo etiam remotis causis secundis ipse miraculose potest producere effectus quos voluerit.

Summa Theologiae I, q. 9 a. 2 c. Omnes enim creaturae, antequam essent, non erant possibiles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit aeternum, sed per solam potentiam divinam, inquantum Deus poterat eas in esse producere. Sicut autem ex voluntate Dei dependet quod res in esse producit, ita ex voluntate eius dependet quod res in esse conservat, non enim aliter eas in esse conservat, quam semper eis esse dando; unde si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur, ut patet per Augustinum, IV super Gen. ad Litt.
Sicut igitur in potentia creatoris fuit ut res essent, antequam essent in seipsis, ita in potentia creatoris est, postquam sunt in seipsis, ut non sint.

[266] Summa Theologiae I, q. 13 a. 7 c.

relacji lokalnych,[267] a samo Dasein może wydać się „rzeczywistością pierwotną": z uszczerbkiem dla zrozumienia *natury* relacji (innych niż te przestrzenne). *Poza* (wówczas) bezpośrednim zasięgiem „mojego" działania, a w „oczekiwaniu" na uznanie ze strony innych, mielibyśmy rzeczy, które *wydałyby się* być czymś, choć trudno by określić, jak (gdzie) one bytują.

Według Mieczysław Gogacza, najwyrazistszym rysem neoplatonizmu jest prymat relacji (przestrzennych) nad zindywidualizowanymi naturami. Prymat ten jest obecnie fundamentalnym pojęciem teorii post-humanizmu oraz krytycznej teorii społecznej głoszonej przez Gillesa Deleuze i innych. Relacje można *wyobrazić* sobie jako „linie", a jednostki jako punkt ich przecięcia. Jest to jednak *tylko wyobrażenie*.

Realnymi (w mocnym tego słowa znaczeniu) są zasoby naturalne (1), np.: ruda żelaza, drewno, nikiel, etc. Te tworzywa – zastawione ze sobą – „czynią wrażenie": czegoś samodzielnego, a zresztą stanowiłyby o bogactwie, gdyby były dość trwałe. Bez dobra jednak, jako wartości samej natury, bogactwo na niej wsparte byłoby niczym; wsparte byłoby *nietrwale*. Relacje muszą wspierać się na tym, co naturalne. Same z siebie wcale „obszaru wolności" nie generują.

W średniowieczu zastanawiano się nad problemem słusznej (tzn. sprawiedliwej) ceny. Pytanie to współcześnie wyda się zupełnie anachroniczne, choć można zadać sobie pytanie, *dlaczego* ono takim się wyda: *zanim* jeszcze nastąpi przesilenie tego, co „nowoczesne".

Sprawiedliwość – współcześnie – wydaje się istnieć w „przestrzeni społecznej" (i zresztą mogłaby tam istnieć, gdyby istnienie takiej przestrzeni było *w ogóle możliwe*), a stąd mówienie o sprawiedliwości społecznej" wyda się naturalne, a zapoznanie dwustronnej relacji sprawiedliwości *kogoś względem kogoś* (sprawiedliwości wymiennej) – nieuniknione. Ta ostatnia byłaby (w najlepszym razie) tylko „uszczegółowieniem" tamtej „uniwersalnej". Sprawiedliwość zwana przez Tomasza *rozdzielczą,* ma na względzie udzielenie (przez władcę) dóbr jednostkom wedle mocy ich dobrego wykorzystania.[268] „Równość" zaś musi być ex definitione niesprawiedliwością.

---

[267] Ibidem., [quod] patet de omnibus relationibus quae consequuntur quantitatem, ut magnum et parvum, duplum et dimidium, et huiusmodi, nam quantitas est in utroque extremorum.

[268] Summa Theologiae I, q. 21 a. 1 c. Respondeo dicendum quod duplex est species iustitiae. Una, quae consistit in mutua datione et acceptione, ut puta quae consistit in emptione et venditione, et aliis huiusmodi communicationibus vel commutationibus. Et haec dicitur a philosopho, in V Ethic., iustitia commutativa, vel directiva commutationum sive communicationum. Et haec non competit Deo, quia, ut dicit apostolus, Rom. XI, *quis prior dedit illi, et retribuetur ei?* Alia, quae consistit in distribuendo, et dicitur distributiva iustitia, secundum quam aliquis gubernator vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familiae, vel cuiuscumque multitudinis gubernatae, demonstrat huiusmodi iustitiam in gubernante; ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei iustitiam. Unde dicit Dionysius, VIII cap. de Div. Nom., *oportet videre in hoc veram Dei esse iustitiam, quod omnibus tribuit propria, secundum uniuscuiusque existentium dignitatem; et uniuscuiusque naturam in proprio salvat ordine et virtute.*

Summa Theologiae IIª-IIae q. 61 a. 1 c. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, iustitia particularis ordinatur ad aliquam privatam personam, quae comparatur ad communitatem sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi. Unus quidem partis ad partem, cui similis est ordo unius privatae personae ad aliam. Et hunc ordinem dirigit commutativa iustitia, quae consistit in his quae mutuo fiunt inter duas personas ad invicem. Alius ordo attenditur totius ad partes, et huic ordini assimilatur ordo eius quod est

Bohater „Lalki" Prusa mówi, że „sprawiedliwym jest to, że silni mnożą się, a słabi giną, inaczej świat stałby się domem inwalidów", dostrzega więc *elementarną cechę natury*: *tylko* taką. Przestrzega przed socjalizmem, dla którego świat *powinien* stać się „domem inwalidów". Elementarna cecha natury nie jednak cechą natury jako takiej. Ludzka natura *rozumna* jest solidarna i miłosierna: to ją określa jako *wartości tradycyjne.* Określa ją od strony zasady (postaci, w jakiej „wychodzi z rąk Boga") oraz celu (przylgnięcia do Boga). Jej aktualna (przypadłościowa) postać bywa nader często dotknięta prywacją. Sprawiedliwym zasadniczo jest nie to, co wypływa ze stosunków (relacji) społecznych, ale to, co wspiera się na porządku natury.

Dominantą współczesnego „kapitalizmu" jest Heglowska pogarda dla natury i pracy na roli. Wydaje się, że produkty rolne (takie zasoby naturalne), na które popyt istnieć musi zawsze, gdyż obyć się bez nich nie można, są „mało konkurencyjnie" wobec tych przemysłowych, tak dalece, że niektórzy mówią o konieczności dotowania (przez państwo) produkcji rolnej. Produkty przemysłowe wydają się potrzebować reklamy wprost proporcjonalnie do problematyczności ich wartości, podczas gdy to, produkty rolne – właśnie nie.

Pieniądz zainwestowany w fabrykę może dać ogromny zysk: *kosztem przymusowej eksploatacji* „siły roboczej", ale ten sam grosz zainwestowany w ziemię, da procent nikły. „Imponującym" dla „konsumenta" wyda się widok rzęsiście oświetlonego miasta; „pospolitym" – widok łanu dojrzałego żyta poruszanego powiewem wiatru. To *autentyczne* piękno natury dostrzec istotnie trudno.

W latach po 24. października 1929 produkcja rolna w Rzeczypospolitej spadła dziesięciokrotnie. Był to koszt „eksperymentów".

Chleb razowy stanowił 90% diety obywatela Rzeczypospolitej w wieku XVI: jej największego rozkwitu. U końca wieku przyszły zmiany: również w „wykorzystaniu" zboża. Pierwsze klęski militarne przyszły tego właśnie powodu.

Szlachta Pierwszej Rzeczypospolitej gardziła handlem, a ceniła pracę na roli. Ceną tej idiosynkrazji było zacofanie ekonomiczne, ale zyskiem – brak „rewolucji" (eksperymentów"), które zawsze niszczyły „nowoczesną" Europę. W wieku zaś XIX „wieśniacy" (włościanie i szlachta zarówno) oderwani od Wsi Polskiej stawali się łatwym łupem „ideologii postępu": wykorzenieni z ziemi, która ich zawsze przedtem karmiła.

Natura jest „sprawiedliwa", tzn. jest ułożona zgodnie z rozumnym stwórczym zamysłem Boga, ma zatem przysługujące naturze właśnie prawa. Prawo stanowione, na przykład: kodeks handlowy lub kodeks pracy, *może być* sprawiedliwe lub nie. Jest sprawiedliwe, jeśli respektuje porządek natury stworzonej oraz prawo wieczne (idee Boże), a jest niesprawiedliwe, jeśli odrywa się od podstaw (1) egzystencji ludzkiej (2) oraz od jej celu (3).

Zasoby naturalne winny być dostępne wszystkim ludziom. „Dostępność" ta jednak to nie „równość", ale udzielenie jednostkom energicznym i rozumnym wolności działania, która

---

commune ad singulas personas. Quem quidem ordinem dirigit iustitia distributiva, quae est distributiva communium secundum proportionalitatem. Et ideo duae sunt iustitiae species, scilicet commutativa et distributiva.

daje dobro powszechnie innym dostępne; udzielenie wolności *większej* niż wolność tych, którzy z niej nie chcą lub nie potrafią korzystać, gdyż są na to zbyt słabi; zbyt opieszali lub niedołężni. Podziały są w społeczeństwie czymś naturalnym, choć nie zawsze idą wedle sprawiedliwych zasad. *Ludzie są równi w relacji do ich ostatecznego celu, z natury zaś (lub nawyku) nierówni co do energii dążenia do niego.* Cena sprawiedliwa (jeśli by użyć „równania") musi mieć na względzie rozumne dążenie do Celu z jednej strony, a możność jego spełnienia – z drugiej.

Natura jest celowo: ze względu na człowieka, tzn. każdego *dążącego do godziwego celu* człowieka, zorganizowaną całością. Jest „ogrodem", który należy uprawiać, a którego nie wolno niszczyć. W tym sensie ona „ma swoje prawa", choć przede wszystkim są to to prawa ludzi do wytrwałego dążenia do celu ostatecznego na niej oparte.

Sprawiedliwa cena to taka, która odzwierciedla wartość sposobu lokalizacji rzeczy w relacji do Celu Ostatecznego. Zasoby naturalne są wspólną własnością wszystkich: a ci, którzy są bardziej energiczni i rozumni winni mieć nieskrępowane prawo pomnażać bogactwo i korzystać z niego w (znacząco) większym stopniu niż ci mniej przedsiębiorczy: zawsze jednak z ostateczną perspektywą *solidarności wszystkich*.

Naruszenie prawa dostępności dóbr (podobnie jak i „demokratyzacja" tego prawa) natury jest *pewnym* złem. Złem *samym* jest jednak naruszenie prawa do przylgnięcia[269] do Natury Celu Ostatecznego (3); prawa do tego, co starożytni określali mianem otium-σχολή: czasu „wolnego", gdyż bycie ludzi prawdziwie wolnych definiującego,[270] który potem nazwano Dniem Świętym. Taka „sprawiedliwość *społeczna*" jest największą niesprawiedliwością. Taka niesprawiedliwości miała miejsce w XIX wieku, gdy chłopów wywłaszczonych z gospodarstw rolnych zmuszano do pracy siedem dni w tygodniu. Problem ten powraca w czasach dzisiejszych.

Naruszenie spoczynku (otium-σχολή) Dnia Pańskiego dokonuje się dziś powszechnie w sposób bardziej wyrafinowany. Poza „godzinami pracy" ludzie bywają zmuszani do słuchania absurdalnych reklam, tzw. muzyki, „wiadomości": wszystkiego, co czyni z nich *biernych* konsumentów – gdyż *pozbawia ich wolności* cieszenia się Dniem Pańskim: zapowiedzi partycypacji w naturze Boga[271] i „widzenia Go" z oddali.

Problem stworzenia; czegoś „więcej" niż zwykłego wytwarzania; zawsze żywo obchodził filozofów (choć nie tylko ich). Problem ten jednak ujmowano w specyficznych kategoriach *danej* filozofii. „Medytacje" mają za (deklarowany) cel udowodnienie istnienia Boga. Znamienne jest wszelako to, że Descartes udowadnia *naprzód* istnienie Stwórcy samego siebie: Descartes'a, a wszystkiego, co istnieje poza nim – w dalszej tylko kolejności (Med. III. 45). Jest to – ogólnie – problem reinterpretacji pojęcia natury stworzonej. Za nim

[269] Summa Theologiae I-IIae q. 109 a. 6 c. Dionysius, in libro de Div. Nom., dicit quod Deus convertit omnia ad seipsum. Sed homines iustos convertit ad seipsum sicut ad specialem finem, quem intendunt, et cui cupiunt adhaerere sicut bono proprio; secundum illud Psalmi LXXII, *mihi adhaerere Deo bonum est*.

[270] Aristot. Politica. 7.1334a 10, nn.

[271] 2 Pt 1. 4. δι' ὧν τὰ τίμια καὶ μέγιστα ἡμῖν ἐπαγγέλματα δεδώρηται, ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς.

zaś idzie – dowolne już – określenie istoty i wartości „przedmiotu" (pracy, myślenia, działania, etc.).

Złoża niklu we wnętrzu ziemi zapewne wartościowymi nie są, gdyż nie widać sposobu ich wydobycia. Czy tym samym jednak mamy prawo powiedzieć, że nie są w ogóle dobrem, tzn. nie są integralną częścią natury harmonijnie stworzonej? Bywało, że niszczono to, co poczytywano na „zbyteczne", *zanim* dowiedziano się, że jest to koniecznie na Ziemi potrzebne. Nawet gdyby owe złoża niklu stały się pewnego dnia wartością utylitarną, to i tak przedtem (dosłownie rzecz ujmując) były tym, czym są zawsze – niezależnie od pracy na nich wykonywanej. Nowożytność od czasów Descartes'a traci z oczu fysis Hellady; naturę-substrat, na którym zawsze musi się wspierać to, co wytworzone. Thun-działanie „podmiotu" staje się „rzeczywistością pierwotną". Tymczasem bogactwo ludzi i ich myśli zależy od trwałości oparcia na tym, co naturalne.

Zanim ktokolwiek zacznie produkować cokolwiek poczyna w głębi serca (intelektu) myśl o przedmiocie wytwarzania, a *potem*, jak zdoła to wytworzyć, składa zysk w naturalnym dla siebie sanktuarium wewnętrznego życia: rodzinie. Wytwarzanie jest *różne* od rodzenia (słowa serca i potomstwa, któremu przekazuje się tradycyjne wartości); jest rzeczywistością wobec niego *poślednią*.

Neo-marksizm jest korektą marksistowskich prób „ujarzmiania natury". Skutkiem „ujarzmiania" było nie tylko skażenie na przykład Bajkału lub zniszczenie bagien Polesia, ale też zniszczenie naturalnego środowiska wielu grup etnicznych wraz ich bogactwem kulturowym. Marksiści za punkt odniesienia wzięli „ludzkość", ale nie *naturę* ludzką i jednostki w niej bytujące: te bowiem bywały przedmiotem brutalnej eksterminacji. Zamiast natury biologicznej (która rzekomo, w myśl zasad transformizmu, nie istnieje), przyjęto istnienie „natury egzystencjalnej"; czyli projektowanej kosztem zniszczenia („transformizmu") natury zwyczajnie tak zwanej. Współcześnie ta post-kantowska „natura" jest definiowana ustawowo. Ludźmi są ci, których „demokratycznie" za ludzi uznano. Taka jest idea „społeczeństwa otwartego". „Otwartego" na redefinicję pojęcia dobra, czyli *wartości tradycyjnych*: człowieczeństwa, rodziny, życia. Ostatecznie zaś prowadzi to do „zakamuflowanego lub otwartego totalitaryzmu".

L'humanité (Sartre'a) różni się od humanitas Cycerona, tak jak barbarzyństwo – od cywilizacji. Tak zresztą będzie z każdą kontynuacją Kantowskiej Humanität (die Menschheit ist ein Zweck, niemals bloß ein Mittel). Ewidentnie człowiek (każdy z nas z osobna) celem sam dla siebie nie jest. Żeby podtrzymać własną egzystencję, każdy z nas z osobna kieruje się ku temu, co jest *poza* nim. Otóż gdyby człowiek miał stać się „wartością najwyższą", wartość ta nie mogłaby „być-teraz-we-mnie", ale w „jakiejś przyszłości". „Człowieczeństwo" ulega redefinicji, a „bogiem" staje się ludzkość (marksizm tradycyjny), naród (nazizm) lub to, co animalne kosztem tego, co w człowieku rozumne (neo-marksizm).

Ta „wartość najwyższa" ustalana bywa arbitralnie (ustawowo, ideologicznie), a mówienie o „moralnym postępie ludzkości" ma tę dowolność usprawiedliwiać. To, co zajmuje *de facto* pozycję natury eschatologicznej (3), staje się dalej bożkiem. Transformizm tę idololatrię miałby legitymizować. Autodeifikacja może stać się zawsze de facto autodestrukcją.

Nie istnieje w naturze „przyszłość lepsza". W naturze nie może istnieć zasada „dywersyfikacji" poziomów energii („postępu"), ale można by przypuścić (sensownie)

istnienie jej zasady przeciwna: wzrostu entropii. Druga zasada termodynamiki jest zasadą empiryczną: bez Źródła energii kosmosu *na zewnątrz* niego (a której istnienia „nie doświadczamy") – energia ta zanika. To samo mutatis mutandis stosuje się do życia tego mikrokosmosu, jakim jest (według Demokryta) człowiek. Jeżeli transformizm miałby być czymkolwiek w ogóle, to musiałby *przypadłościową zmianą* człowieka – *tylko* na gorsze. *Odwrotny* transformizm jakości człowieka to jego degradacja. „Fizycznie" możliwy jest „wzrost entropii" społecznej, czyli *zanik* wszelkiej energii. „Udoskonalanie" natury ludzkiej sprowadza się de facto do „doskonalenia" *pojęć* wedle ideologicznego schematu, czyli prób redefinicji wartości *tradycyjnych* – tych jedynie realnych.

Bez ustalenia, czym jest natura w znaczeniu (1) i (3), ustalenie „pozycji bytowej" człowieka oraz tego, co on ma na „myśli", nie jest możliwe. *Obok* obojga mamy to, co Descartes nazywa realitas obiectiva (Med. III, 41) „rzeczywistością", której brak znamion *zwykłej* rzeczywistości,. Realitas obiectiva (natura tertia Awicenny) „jest" jakby „pomiędzy" materią i Bogiem. *Natury* jednak relacji stworzenia do Stwórcy, neoplatonicy starożytni, Awicenna, jak i Descartes oraz ci, którzy poszli jego śladem, nie wskażą.

Twierdzenia, że Bóg jest dla człowieka dobrem najwyższym, wcale z Realitas obiectiva (wzorem Descartes'a) ani z natury ludzkiej (wzorem modernistów) wyprowadzić się nie zdołamy. „Wszystko, co istnieje, zależy od Stwórcy", wszelako w *kolokwialnym* „wszystko" mieści się też np. kłamstwo, kradzież, obmowa. Tkwi w nas dobro i zło po równi. Według Arystotelesa, te *prywacje* są raczej *specyficznym niebytem*, a od Boga pochodzić może tylko to, co istnieje, czyli byt.[272]

Ludzie bywają niemoralni, stąd też doświadczanie totalitaryzmów („osiągnięć ludzkości") bywało dla niektórych *okazją* do popadnięcia w ateizm. Pragnienie Boga może ulec frustracji (albo, co na jedno wychodzi: „sublimacji"), wskutek czego poza wyrazami (wytworami umysłu) nie pozostaje potem już nic. Przyroda zaś w ogóle niemoralna być nie może. (Z czego jednak wcale nie wynika, by była – jak sądzą de facto ekologiści – moralna). Badając *porządek* natury stworzonej *człowiek* dochodzi do afirmacji Stwórcy tegoż porządku. W idealnym świecie ludzkim – gdyby mianowicie panował w nim tylko porządek – istnienie

---

[272] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 21 n. 10. Oportet igitur quod ab eo quod est per se causa essendi: nam effectus proportionaliter reducuntur in causas. Hoc autem est primum ens solum, quod est causa entis inquantum huiusmodi: alia vero sunt causa essendi per accidens, et huius esse per se. Cum igitur producere ens non ex ente praeexistente sit creare, oportet quod solius Dei sit creare.

Contra Gentiles, lib. 2 cap. 22 n. 3. Virtus autem divina est per se causa essendi, et esse est eius proprius effectus, ut ex dictis patet. Ergo ad omnia illa se extendit quae rationi entis non repugnant: si enim in quendam tantum effectum virtus eius posset, non esset per se causa entis inquantum huiusmodi, sed huius entis. Rationi autem entis repugnat oppositum entis, quod est non ens.

Contra Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 13. Amplius.

De potentia, q. 3 a. 16 ad 4. […] Oportet autem illud quod est causa entis in quantum est ens, esse causam omnium differentiarum entis, et per consequens totius multitudinis entium.

De malo, q. 16 a. 7 ad 15. […] voluntas divina est universaliter causa entis, et universaliter omnium quae consequuntur modum necessitatis et contingentiae. Ipsa autem est supra ordinem necessarii et contingentis, sicut est supra totum esse creatum.

Boga pokazywałoby się dość jasno. W zwykłym jednak społeczeństwie pokazuje się ono niezwykle rzadko.

Człowiek jest „cząstką" stworzonego kosmosu co do swej rozumnej natury, a nie przypadłościowego wyposażenia (ono może być złe). *Przydarza się* (συμβαίνει; accidit) nam to, czego potem się wstydzimy; czego *winniśmy* się niekiedy wstydzić. Dostrzeżenie Stwórcy poza naturą stworzoną bywa niełatwe. „Osiągnięcia ludzkości" (jej bogactwo) często nam to „dostrzeżenie" utrudniają; podobnie zresztą jak materialne ubóstwo (dziecko „postępu"), które może prowadzić do moralnego upodlenia.

Analizując strukturę (stworzonej) natury człowiek jest w stanie (powinien) dojść do wniosku co do istnienia jej Stwórcy. Organizm ludzki „analizuje" składniki odżywcze – pobierając z nich energię, ale towarzyszy mu (równoległy) proces starzenia i zaniku sił witalnych. Analogicznie, wraz z procesem „różnicowania" i analizy, w umyśle (umysłach) ludzi ma miejsce proces „unifikacji", „inkluzyjności" oraz „równości" – zawsze przeciwny doskonalszym postaciom życia, choć zawsze z predylekcją pochylający się nad tymi najlichszymi. Odcięta od Źródła (zróżnicowania) ludzkość ulega wzrostowi społecznej entropii.

Dla określenia, czym jest „Bogactwo narodów", trzeba wziąć pod uwagę naturę zasobów (1) oraz zdolności ludzkie, które najogólniej nazwiemy naturą ludzką (2). Trzeba jednak przede wszystkim ustalić, co istnieje *poza* tą naturą (3). Zadaniem metafizyki jest ustalenie relacji między naturą w znaczeniu (1) i (3): odkrycie tej ostatniej.[273] Proporcjonalnie do ostrości ujęcia tej relacji jesteśmy w stanie „zbudować własne miejsce" „pomiędzy" nimi. Wykorzystanie wniosku metafizyki dla określenia stosunku natury (2) do (3) to zadanie etyki. *Tymczasowe* utrwalenie owoców tej wiedzy w świecie wytworów to zadanie ekonomii.

Aktywność życiowa w pełnym tego słowa znaczeniu zaczyna się od badania naturalnego, tzn. niezależnego od ludzkiej aktywności, porządku rzeczy (ich miejsc naturalnych również). Na tej zaś podstawie intelekt teoretyczny wnosi o istnieniu Pierwszego Pryncypium. Ten porządek naturalny nie stanowi *sumy* „zasobów naturalnych", o ile przez „zasoby" rozumieć by to, co wykorzystane utylitarnie. Z drugiej zaś strony, wykorzystanie owo jest niemożliwe, albo zdane przynajmniej na szczęśliwy traf losu, o ile „zasoby naturalne" najpierw nie pokażą się jako natura w stanie surowym – w zależności raczej od aktu stwórczego Boga, a jeszcze niezależnie od „demiurgicznego" działania człowieka. Wychodząc od tego samego – jakby się zdawało – punktu wyjścia, tzn. natury, idziemy w „dwu kierunkach": intelekt teoretyczny zajmuje się całości *bezinteresownym* poznaniem prawdy o zależności natury od tego, co Poza nią, rozum zaś wytwórczy zajmuje się wykorzystaniem, a nawet (niekiedy) „zdyskontowaniem" tej prawdy intelektu teoretycznego dla stworzenia bezpiecznego środowiska życia.

W Metafizyce Arystoteles pisze, że ten drugi kierunek rozwoju cywilizacji chronologiczne poprzedzał ten pierwszy.[274] Pierwszeństwo czasowe jednak wcale nie oznacza

[273] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 25 n. 9. […] ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et scientia divina nominatur. Est ergo cognitio divina finis ultimus omnis humanae cognitionis et operationis.

[274] Aristot. Met. 1.981b 17-25
πλειόνων δ᾽ εὑρισκομένων τεχνῶν καὶ τῶν μὲν πρὸς τἀναγκαῖα τῶν δὲ πρὸς διαγωγὴν οὐσῶν, ἀεὶ σοφωτέρους

pierwszeństwa w porządku natury. Człowiek jest z natury („najpierw") „zwierzęciem kontemplującym" raczej, niż wytwarzającym. *Pierwszy* człowiek poznawał doskonalej niż my naturę rzeczy stworzonych.[275] Wygnanie z Ogrodu przyniosło barbarzyńskie zdziczenie – w środowisku człowiekowi *obcym*. Poznawał on „prawdę rzeczy" – doświadczając zarazem swej wobec nich niemocy. Jednak opanowanie jej musiało być poprzedzone przez jakieś jej poznanie.

Wytwarzanie było poprzedzone od strony *natury* stwarzaniem sui generis „laboratorium": w celu *poszerzenia* spectrum doświadczenia. Laboratorium *naukowca* – z natury swej – rzadko bywa wygodne i bezpieczne, bo i bezpośredni kontakt z naturą wcale bezpiecznym nie jest. Za pragnieniem poznania *gwoli niego samego* idzie czasem pragnienie poznania *za wszelką cenę*. O wartości cywilizacji przesądza nie bezpieczeństwo, ale *ryzyko*, jakie zawsze podejmowano w celu okrycia tego, co naprawdę nowe, a więc potencjalnie *nie*-bezpieczne. Natomiast to „laboratorium" – poszerzone do rozmiarów niszy cywilizacyjnej – dla *większości ludzi* bywa miejscem bezpiecznym i wygodnym; „światem ludzkim" – wbrew intencji tych, którzy je projektowali. Tak stać się zawsze musi w momencie, gdy to, co wytworzone, nie jest *objęte jednym aktem umysłu*, a rozumienie bywa zastępowane przez konsumpcję. Przyjmuje się (co dziwne), że konsumując, a więc i wybierając: produkty lub władzę przedstawicielską, człowiek przejawia tym samym elementarną postać rozumności. Rozumność zaś zwyczajnie potem tak zwana byłaby tylko sublimacją aktywności „elementarnej": związanej z konsumpcją. Jest oczywiście odwrotnie: używanie („konsumpcja") idzie – wypadku istoty rozumnej – za zrozumieniem celu. Zrozumienie powszechnika nie jest „sumą" „poczuć" indywidualnych.

τοὺς τοιούτους ἐκείνων ὑπολαμβάνεσθαι διὰ τὸ μὴ πρὸς [20] χρῆσιν εἶναι τὰς ἐπιστήμας αὐτῶν. ὅθεν ἤδη πάντων τῶν τοιούτων κατεσκευασμένων αἱ μὴ πρὸς ἡδονὴν μηδὲ πρὸς τἀναγκαῖα τῶν ἐπιστημῶν εὑρέθησαν, καὶ πρῶτον ἐν τούτοις τοῖς τόποις οὗ πρῶτον ἐσχόλασαν: διὸ περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν, ἐκεῖ γὰρ ἀφείθη σχολάζειν [25] τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος.

[275] De veritate, q. 18 a. 4 c. […] Cognitio autem naturalis humana ad illa se potest extendere quaecumque ductu naturalis rationis cognoscere possumus. Cuius quidem naturalis cognitionis est accipere principium et terminum. Principium autem eius est in quadam confusa cognitione omnium: prout scilicet homini naturaliter inest cognitio universalium principiorum, in quibus, sicut in quibusdam seminibus, virtute praeexistunt omnia scibilia quae ratione naturali cognosci possunt. Sed huius cognitionis terminus est quando ea quae virtute in ipsis principiis insunt, explicantur in actum: sicut cum ex semine animalis, in quo virtute praeexistunt omnia membra animalis, producitur animal habens distincta et perfecta omnia membra, dicitur esse terminus generationis animalis. Adam autem in principio suae conditionis non solum oportuit ut haberet naturalem cognitionem quantum ad sui principium, sed etiam quantum ad terminum; eo quod ipse condebatur ut pater totius humani generis. A patre autem filii accipere debent non solum esse per generationem, sed et disciplinam per instructionem. Et quia non competit alicui esse principium secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu: ratio cuius, actus naturaliter est prior potentia, et naturae operatio semper a perfectis incipit; inde est quod oportuit primum hominem mox in ipsa sui conditione constitui in termino perfectionis et quantum ad corpus, ut esset conveniens principium generationis totius humani generis, et quantum ad cognitionem, ut esset sufficiens instructionis principium. Sicut igitur nihil in corpore eius erat non explicitum in actum quod pertineret ad perfectionem corporis ipsius; ita quidquid seminaliter sive virtualiter erat in primis principiis rationis, totum erat explicitum secundum perfectam cognitionem eorum omnium ad quae virtus primorum principiorum se extendere poterat. Unde dicendum est, quod quidquid unquam homo aliquis de cognitione rerum naturali ingenio assequi potuit, hoc totum Adam naturali cognitione habitualiter scivit.

Stwierdzenie Arystotelesa, że „po opędzeniu koniecznych potrzeb" ludzie zabrali się za nauki niesłużące potrzebom utylitarnym, jest tyleż trafne, co zastanawiające. „Prosta" interpretacja (w duchu heglizmu lub pozytywizmu) skłaniałaby nas może do przypuszczenia, że rozumność ludzka rozwijała się równolegle do postępu cywilizacji materialnej (po nim), to zaś jest zupełnie niezgodne z myślą samego Arystotelesa. Jeżeli człowiek jest istotą myślącą (Arystoteles), a nie: „czującą" (Libelt, Heidegger), to rozumność idzie *przed odczuciem* potrzeb jakichkolwiek w ogóle, włączając w to zwyczajne potrzeby pożywienia i dachu nad głową. Stąd też w Metafizyce czytamy, że *naprzód* przyszło zdumienie nad światem i „obecnością" człowieka w świecie,[276] który wcale nie wydawał mu się jego własnym domem: co jednak wcale nie oznaczało, że *w tym świecie najpierw* człowiek chciał zbudować swój własny dom.

Z oddali i zgoła niewyraźnie dostrzeżono naturalny horyzont (3) życia ludzkiego. *Za nim* przyszło pragnienie zdobycia go: zamierzenie (intentio) jego osiągnięcia. A *dopiero na końcu* przyszło wykonanie zamierzenia. Jako że jednak zamierzenia *najważniejszego* wykonać się nie da razu, ludzkie wykonanie i wytwarzanie wobec tego również polegało na szeregu niepozornych kroków.

Cycero mówi, że człowiek prawdziwie cywilizowany potrzebuje tylko dwu rzeczy: biblioteki i ogrodu. „Potrzebujemy" ich mianowicie gwoli osiągnięcia Celu (3), który jest *więcej* niż potrzebny. „Biblioteka" starożytnych była dla nich *jedynym laboratorium,* którym dysponowali w celu poszerzenia teoretycznego poznania świata („ogrodu"). Obecnie (w dobie postępu naukowo technicznego), „laboratorium" ma już nierównie bardziej „imponującą" postać.

Posuwano się nieznacznymi krokami w kierunku poznania Natury przez duże „N" (3), a poszerzenia teoretycznego poznania Tejże Natury zawsze de facto towarzyszyło wytwarzanie obiektów użytecznych, którym „konsumenci" przypisywali rangę *wybitną*. To, co wytworzone (ręką i umysłem człowieka) nader często przesłania jednak Naturę przez duże „N" – Boga. Wytwarzaniu zawsze chyba *mogła* towarzyszyć idololatria, choć obecnie *wydaje się* ona towarzyszyć jest niemal *z konieczności*.

Fakt, że *działamy w ogóle* wypływa stąd, że pojmujemy Pierwsze Pryncypium jako możliwy dla nas do osiągnięcia Ostateczny Cel życia. Jest to działanie praktyczne, tzn. takie, które u swych podstaw ma charakter *wyłącznie* moralny. Kierujemy się „ku niebu" jednakowoż postępując wzwyż musimy – paradoksalnie – wspierać się na ziemi. To „oparcie" jest (być winno) *tylko wnioskiem* sylogizmu działania, którego przesłanką jest „spojrzenie wzwyż", a wobec tego oparcie się na ziemi, jest środkiem tylko, by „ku niebu" się skierować.

---

[276] Aristot. Met. 1.981b 13-17

τὸ μὲν οὖν πρῶτον εἰκὸς τὸν ὁποιανοῦν εὑρόντα τέχνην παρὰ τὰς κοινὰς αἰσθήσεις θαυμάζεσθαι [15] ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων μὴ μόνον διὰ τὸ χρήσιμον εἶναί τι τῶν εὑρεθέντων ἀλλ᾽ ὡς σοφὸν καὶ διαφέροντα τῶν ἄλλων:

Aristot. Met. 1.983a 12-21

ἄρχονται μὲν γάρ, ὥσπερ εἴπομεν, ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν πάντες εἰ οὕτως ἔχει, καθάπερ περὶ τῶν θαυμάτων ταὐτόμ ατα τοῖς μήπω τεθεωρηκόσι [15] τὴν αἰτίαν ἢ περὶ τὰς τοῦ ἡλίου τροπὰς ἢ τὴν τῆς διαμέτρου ἀσυμμετρίαν (θαυμαστὸν γὰρ εἶναι δοκεῖ πᾶσι τοῖς μήπω τεθεωρηκόσι τὴν αἰτίαν εἴ τι τῷ ἐλαχίστῳ μὴ μετρεῖται: δεῖ δὲ εἰς τοὐναντίον καὶ τὸ ἄμεινον κατὰ τὴν παροιμίαν ἀποτελευτῆσαι, καθάπερ καὶ ἐν τούτοις ὅταν μάθωσιν: οὐθὲν γὰρ [20] ἂν οὕτως θαυμάσειεν ἀνὴρ γεωμετρικὸς ὡς εἰ γένοιτο ἡ διάμετρος μετρητή.

> Zapytałem ziemię; odpowiedziała: „Nie jestem". A wszystko, co się na niej znajduje, tak samo mi odrzekło. Pytałem morze i przepaście, i pełzające w nich żywe istoty. Odpowiedziały: „Nie jesteśmy Twoim Bogiem. Szukaj ponad nami". Pytałem wiatr i odrzekło mi całe powietrze razem z żyjącymi w nim istotami: „Anaksymenes się myli. Nie jestem Bogiem". Pytałem niebo, słońce, księżyc i gwiazdy. „My też nie jesteśmy — rzekły — Bogiem, którego szukasz." Zwróciłem się tedy do wszystkich razem rzeczy tłoczących się u wrót moich zmysłów: „Powiedziałyście mi o moim Bogu, że wy Nim nie jesteście. Powiedzcie mi coś o Nim samym". Wielkim głosem zawołały: „On nas stworzył". Moim pytaniem było samo wpatrzenie się w te rzeczy, a ich odpowiedzią — ich piękność.[277]

Czyste spojrzenie na to, co nas otacza, a nawet *rzetelne* zajęcie się tym, co nas otacza, od strony tylko utylitarnej, rodzi poczucie „niespełnienia", gdyż ono stanowi o „rationale" człowieka; jego różnicy gatunkowej; jego godności. „Wierność ziemi" (Nietzsche), tzn. przywiązanie do wspomnianej natura naturata, prowadzi do podeptania *godności* ludzkiej: Nietzsche mówi o ciosie, jaki zadano u progu nowożytności „pysze" ludzkiej, bo za cnotę „brak pychy" to de facto małoduszność. Ziemia w znaczeniu (1) jest ogrodem i drogą; ziemia, która staje się niepostrzeżenie celem – staje się pułapką (muscipulla pedum insipientium).[278]

> Dlaczego … nie każdemu człowiekowi wszechświat mówi to samo? Zwierzęta, zarówno maleńkie, jak wielkie, widzą go, lecz nie potrafią badać jego sensu. Bo w nich przewodnictwa nad zmysłami przynoszącymi wieści nie sprawuje *osądzający rozum*. Ludzie zaś potrafią zadawać pytania. Owocem ich dociekań jest to, że niewidzialne sprawy Boga poprzez rzeczy, które zostały stworzone, dla umysłu widzialnymi się stają. Lecz ludzie niewolniczo poddają się tym rzeczom w nadmiernej do nich miłości; a *niewolnicy nie są zdolni do osądzania*.[279]

Wniosek sylogizmu dowodzącego istnienia Boga jest zarazem pryncypium zamierzenia i sylogizmu działania budowanego w celu osiągnięcia celu ostatecznego życia – u jego „kresu". Jeżeli istnieje Dobro Samoistne, które jest celem *całej* natury, to jest ono *również* celem mojego życia.

---

[277] Święty Augustyn – „Wyznania", Księga 10. 6. (Kubiak).

[278] Summa Theologiae I, q. 65 a. 1 ad 3. Sed quod avertant a Deo, hoc est ex culpa eorum qui insipienter eis utuntur. Unde dicitur Sap. XIV, quod *creaturae factae sunt in muscipulam pedibus insipientium*. Et hoc ipsum quod sic a Deo abducunt, attestatur quod sunt a Deo.

Summa Theologiae I-II, q. 79 a. 1 ad 2. Ad secundum dicendum quod, cum dicitur, *creaturae Dei factae sunt in odium et in tentationem animae hominum*, haec praepositio in non ponitur causaliter, sed consecutive, non enim Deus fecit creaturas ad malum hominum, sed hoc consecutum est propter insipientiam hominum. Unde subditur, et in muscipulam pedibus insipientium, qui scilicet per suam insipientiam utuntur creaturis ad aliud quam ad quod factae sunt.
Summa Theologiae II-II, q. 9 a. 4 c. Respondeo dicendum quod ad scientiam proprie pertinet rectum iudicium creaturarum. Creaturae autem sunt ex quibus homo occasionaliter a Deo avertitur, secundum illud Sap. XIV, *creaturae factae sunt in odium, et in muscipulam pedibus insipientium*, qui scilicet rectum iudicium de his non habent, dum aestimant in eis esse perfectum bonum; unde in eis finem constituendo, peccant et verum bonum perdunt.

[279] Święty Augustyn – „Wyznania", Księga 10. 6. (Kubiak).

W tym wypadku („na papierze") ściśle odróżniamy działanie intelektu teoretycznego i praktycznego. Teoretyczne oddzielenie obu jest ze wszech miar potrzebne; praktyczne ich odróżnienie – jest niezwykle trudne. Drodze intelektu teoretycznego do Boga towarzyszy bowiem określone nastawienie afektywne, a zresztą nawet naukowiec, który bezinteresownie poświęca się poznaniu prawdy, może iść ścieżką „kariery naukowej", która – ściśle – do theoria wcale nie należy. Praktycznie każdemu krokowi intelektu teoretycznego do Boga towarzyszy pragnienie dobra *jakiegoś*, a dla ludzkiej woli (serca) prawda jest dobrem intelektu,[280] a więc dobrem *jakimś*; dobrem specjalnym.[281] Towarzyszy mu nadto wytwarzanie, albowiem myśli zwyczajnie są przyoblekane w postać wydrukowanych wyrazów.

Pierwszy akt intelektu, jakim jest poznanie zasad zupełnie od woli niezależnych, schodzi „praktycznie" nader często na plan drugi. Tak bywa we wszystkich naukach – z wyjątkiem nauki naczelnej. Według Tomasza, wnioski metafizyki są najbliższe jej pryncypiom, i to jest w niej unikatowe.[282] W theoria, akcie wiedzy teoretycznej w pełnym tego słowa znaczeniu, akt woli musi mieć rolę podrzędną, a to, co skądinąd uznalibyśmy za dobro jakieś (prawda jest „jakimś" dobrem) – paradoksalnie uznać trzeba za dobro najwyższe. Odwrócenie tego porządku – zależności woli od intelektu teoretycznego –[283] prowadzi do tego, że wola (serce) ulega sugestii uczuć i wyobraźni, a więc i degradacji.

W wypadku dowodu na istnienie Boga, wola ma właściwie tylko jedno zadanie: odwrócenie uwagi ludzkiej do każdego dobra-dla mnie w celu umożliwienia swobodnego działania intelektu. Theoria intelektu teoretycznego jest dobrem jakimś tym w sensie, że jest dobrem najwyższym: działaniem takim, które za przedmiot ma samego Boga.

Istotną rolę wola pełni dopiero w sylogizmie działania, którego przesłanką jest zamierzenie Dobra Samego, a wnioskiem – rozkaz działania in concreto. Praktycznie wszelako, budując sylogizm działania znajdziemy się zawsze „pomiędzy" punktem wyjścia metafizyki, a jej wnioskiem. Arystoteles pisze, że kontemplacja filozoficzna (theoria) jest

---

[280] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 59 n. 5. … *verum est bonum intellectus*: ut patet per philosophum, in VI Ethicorum.

[281] Summa Theologiae I, q. 82 a. 4 ad 1. Unde intellectus intelligit voluntatem, et actum eius, et obiectum ipsius, sicut et alia specialia intellecta, ut lapidem aut lignum, quae continentur sub communi ratione entis et veri. Si vero consideretur voluntas secundum communem rationem sui obiecti, quod est bonum, intellectus autem secundum quod est quaedam res et potentia specialis; sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, et intellectus ipse, et ipsum intelligere, et obiectum eius, quod est verum, quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc voluntas est altior intellectu, et potest ipsum movere.

[282] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 ad 21. […] eius ratiocinatio est intellectuali considerationi propinquissima et conclusiones eius principiis).

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

nagrodą za uporządkowanie sfery afektywnej (woli). Prawdą naczelną są w danym razie: istnienie, atrybuty i natura Boga.

Natura w postaci surowej jest podstawą dla sylogizmu dowodzącego istnienia Boga; dla sylogizmu praktycznego – podstawą działania na drodze do Boga. Działanie i myślenie poniekąd definiuje człowieka – jako istotę wolną, odpowiedzialną i rozumną. Tymczasem zawężenie spectrum uwagi do „dóbr jakichś" prowadzi do utraty z oczu dobra jako takiego oraz dobra intelektu jako intelektu.

Naukowiec teoretyk za przedmiot badania bierze poznanie prawdy samej. Ta sama wiedza zastosowana potem do wykonywania doświadczeń pozwala uchwycić „naocznie" wagę wniosków np. fizyki teoretycznej. Za eksperymentowaniem zaś może iść wytwarzanie, które w gruncie rzeczy jest tylko kopiowaniem „pierwszego" eksperymentu: prawdziwie twórczego. „Kształt fizyczny" tego, co naprzód (w „laboratorium") mogło mieć „postać" niepozorną (a nawet taką postać dla większości ludzi mieć *musiało*) jest *najmniej wartościowy*: pośledną, lecz dostrzegalną: w przeciwieństwie do wiedzy samej.

„Po drodze" do prawdy samej poznajemy szereg prawd szczegółowych, a wedle nich porządkujemy potem nasze życie. Porządek ten może ściślej lub luźniej odpowiadać rozumnej naturze ludzkiej: wprost proporcjonalnie do wagi relacji, które analizujemy. Porządek ten może być „imponujący" tak jak imponującym bywa (dla niektórych) widok wielkiego miasta (dzieło ludzkie), lub tak niepozorny – widok dziewiczego lasu (dzieło Boga).

Bogactwo narodów jest fenomenem działania ludzkiej woli na drodze do celu ostatecznego. Dążenie to „zaczyna się" do ujęcia natury w jej surowej postaci, a kończy na Celu Ostatecznym. „Pomiędzy" Nim, a naturą w znaczeniu (1) i (2) mamy szereg „nietrwałych izotopów" ludzkiej myśli i czynu. Ich istnienie jest bowiem czymś nietrwałym, a w całości zależnym do tego, co naturalne.

3. Istnienie człowieka w świecie materialnym

W 8. kwestii pierwszej części Summy teologicznej Tomasz porusza problem existentia Dei in rebus. Teologiczne wnioski Summy wymagają *filozoficznej* wiedzy co do natury bycia-w (existere) w ogóle. Stąd też pomieszczone tam uwagi będą miały naprzód wartość filozoficzną właśnie. Dadzą się one następnie zastosować do „rzeczywistości wytwarzania ludzkiego".

> Bóg jest we wszystkich rzeczach nie jako część ich istoty, ani też jako ich przypadłość, ale tak jak twórca jest obecny w dziele, którego dokonuje. […] Każdy twórca czy działacz musi być połączony z dziełem, którego sam bezpośrednio dokonuje i to tak, że siła jego musi stykać się z tymże dziełem; stąd to Arystoteles udowadnia, że rzecz poruszona i poruszyciel muszą być razem, czyli stykać się. Ponieważ zaś Bóg z istoty swojej jest samym istnieniem, dlatego […] właściwym skutkiem tak pojętego Boga musi być właśnie istnienie stworzone, podobnie jak: palić jest swoiście właściwym skutkiem ognia. Otóż skutek ten, istnienie stworzone, sprawia Bóg nie tylko jednorazowo, dając stworzeniu początkowe istnienie, ale także jak długo on trwa – stale je zachowując; podobnie jak słońce: póty powietrze jest widne, póki czyni je takim światło słońca. Jak długo przeto rzecz ma istnienie, tak długo Bóg musi być przy niej czy w niej i to stosownie do sposobu jej bytowania. Nic zaś tak nie wnika we wnętrze każdej rzeczy i nie tkwi w niej tak dokładnie jak właśnie istnienie; wszak, jak to wyżej powiedziano,

> istnienie, wobec wszystkiego, co jest w rzeczy, przybiera postać formy. Stąd konieczny wniosek: Bóg musi być we wszystkich rzeczach i to być dogłębnie (intime).
>
> Bóg jest w jakiejś rzeczy dwojako: p i e r w s z e , jako przyczyna sprawcza rzeczy; z tego tytułu Bóg jest we wszystkich rzeczach przez siebie stworzonych […]
>
> [a] jak pojmować owo […] istnienie Boga [….] we wszystkich rzeczach przez siebie stworzonych […] uprzystępnią nam to przykłady z życia ludzkiego: Co do potęgi; czy nie mówimy o królu, że swoją potęgą jest w całym kraju, nad którym rozciąga swoją władzą, choć nie jest wszędzie osobiście obecny? Co do obecności, czyż nie mówimy: jestem wszędzie tam, dokąd zdoła sięgnąć moje oko? wszystko […] Co do istoty lub jestestwa; wiadomo, wtedy coś jest w danym miejscu, gdy jego jestestwo tam się znajduje. (O. Pius Bełch)

Bóg jest obecny w rzeczach trojako: per potentiam, per praesentiam, per essentiam. Najłatwiej (bo od strony zdroworozsądkowej) uznać to pierwsze; trudniej: to drugie (bo „przytomność" staropolska też jest poniekąd wieloznaczna); najtrudniej – trzecie, gdyż o przyczynie *zwyczajnie* mówimy, że *poprzedza* skutek i jest wobec niego *zewnętrzna*.

Władza Boga (1) rozciąga się na wszystko, a stwierdzenie, że Bóg jest królem wszechświata, że jest Pantokratorem (Ap. 1.8), dość dobrze odpowiada wyobrażeniom co do natury władzy królewskiej w średniowieczu. Wszelako pojęcie władzy absolutnej kojarzymy raczej z epoką „Oświecenia", a więc despotyzmu. Władza Boga naturalnie despotyczną nie jest.

Filozoficzne uzasadnienie tego faktu wymaga odwołania się do bardziej pierwotnej (i trudniej w epoce nowoczesnej uchwytnej) obecności Boga w stworzeniu – per praesentiam, gdyż ono mieści w sobie rządy opatrznościowe nad światem. Ostatecznie jednak wypadnie odwołać się do zupełnie już „abstrakcyjnego" pojęcia bycia per essentiam (3). Bóg jest obecny „istotowo" w każdej rzeczy, dlatego, że każdej z nich aktualnie i nieprzerwanie udziela istnienia, a usunięcie tej mocy sprawczej doprowadziłoby do natychmiastowej anihilacji każdej rzeczy.[284]

„Obecność-przytomność" Boga w świecie (esse per praesentiam) jest czymś więcej niż tylko wiedzą o nim (rzeczy uobecniają się nam-*ludziom*, gdy jej poznajemy); jest ono wiedzą *specyficzną*; jest raczej *skuteczną przed-wiedzą* co do „przyszłości" świata. Bóg – z tej racji – jest obecny per potentiam w każdym stworzeniu: włączając w to wolną wolę człowieka. Bóg nie czyni w świecie „wolnego miejsca" dla jej działania, ponieważ „sam wypełnia *wszelkie* miejsca" (Summa, Ia q. 8 a. 2 ad 3).[285] Naturalnie nie uchyla to własnej

---

[284] De potentia, q. 5 a. 1 ad 4. Deus autem per se est causa essendi: et ideo non est simile. Unde Augustinus dicit: *non enim sicut structuram cum fabricaverit quis abscedit …*

Contra Gentiles, lib. 3 cap. 65 n. 9. *Quae virtus ab eis quae creata sunt regendis si aliquando cessaret, simul et eorum cessaret species, omnisque natura concideret. Neque enim sicut structuram aedium cum fabricaverit quis, abscedit atque, illo cessante atque abscedente, stat opus eius, ita mundus vel in ictu oculi stare poterit, si ei regi men Deus subtraxerit.*

[285] Summa Theologiae I, q. 8 a. 2 ad 3. In substantiis autem incorporeis non est totalitas, nec per se nec per accidens, nisi secundum perfectam rationem essentiae. Et ideo, sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus et singulis.

mocy sprawczej wolnej woli. Przyczyna narzędna (wola ludzka) jest rzeczywiście przyczyną, a uchybianie godności jej mocy jest uchybianiem doskonałości aktu stwórczego Boga.[286]

Jak zatem widać, proste stwierdzenie, że Bóg jest absolutnym władcą kosmosu zawiera w sobie treści, które wymagają konsekwentnej eksplikacji, choćby gwoli usunięcia trudności zrozumienia natury tej zgoła „niedemokratycznej" władzy. Człowiek, który został stworzony „na obraz i podobieństwo Boga" partycypuje w sposób *ułomny* w tych wspomnianych powyżej atrybutach Boga. Tomasz podaje racjonalne zasady filozoficzne dotyczące problemu bycia-tu-oto w ogóle po to właśnie, aby te teksty zrozumieć.

Ludzkie wytwarzanie polega na lokalizacji tego, elementarne. Przynajmniej względnie „elementarnymi" są zasoby naturalne – taka ich „dostępność" – wobec czego zasadniczym warunkiem jego skuteczności jest ich współobecność (bycie-w) (Dasein; existentia) z tym, kto *działanie to inicjuje*.

Wyłączną prerogatywą Boga jako przyczyny sprawczej jest bycie we wszystkich rzeczach per essentiam. Człowiek zaś obecny jest per essentiam tylko w wąskim wycinku świata materialnego zwanym jego ciałem. „Dusza daje istnienie materii"[287] jako formalne pryncypium istnienia ciała; czy też raczej je „przekazuje", bo jest ono stworzone przez Boga. Dusza jest obecna „w całym ciele i w każdej jego części".[288] Stąd też ciało człowieka

---

[286] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 17. Adhuc. Subtrahere ordinem rebus creatis est eis subtrahere id quod optimum habent: nam singula in seipsis sunt bona, simul autem omnia sunt optima, propter ordinem universi; semper enim totum est melius partibus et finis ipsarum. Si autem rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem: rerum enim quae sunt diversae secundum suas naturas, non est colligatio in ordinis unitatem nisi per hoc quod quaedam agunt et quaedam patiuntur.

[287] De veritate, q. 28 a. 7 c. Dicendum, quod in quolibet genere causae, causa naturaliter est prior causato. Contingit autem secundum diversa genera causarum idem respectu eiusdem esse causam et causatum; sicut purgatio est causa sanitatis in genere causae efficientis, sanitas vero est causa purgationis secundum genus causae finalis; similiter materia causa est formae aliquo modo in quantum sustinet formam, et forma est aliquo modo causa materiae in quantum dat materiae esse actu. Et ideo nihil prohibet aliquid altero esse prius et posterius secundum diversum genus causae.

Q. d. de anima, a. 9 co. Sic igitur anima, secundum quod est forma dans esse, non habet aliquid aliud medium inter se et materiam primam. Sed quia eadem forma quae dat esse materiae est etiam operationis principium, eo quod unumquodque agit secundum quod est actu; necesse est quod anima, sicut et quaelibet alia forma, sit etiam operationis principium. Sed considerandum est quod secundum gradum formarum in perfectione essendi est etiam gradus earum in virtute operandi, cum operatio sit existentis in actu.

De spiritualibus creaturis, a. 3 co. Perfectioris autem agentis est inducere perfectiorem formam. Unde perfectior forma facit per unum omnia quae inferiores faciunt per diversa, et adhuc amplius: puta, si forma corporis inanimati dat materiae esse et esse corpus, forma plantae dabit ei et hoc et insuper vivere; anima vero sensitiva et hoc, insuper et sensibile esse; anima vero rationalis et hoc, et insuper rationale esse. Sic enim inveniuntur differre formae rerum naturalium secundum perfectum et magis perfectum, ut patet intuenti.

[288] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 72 n. 4. Totum autem vel pars secundum perfectionem essentiae invenitur in formis per se. De hac igitur totalitate loquendo, quae per se formis competit, in qualibet forma apparet quod est tota in toto et tota in qualibet parte eius: nam albedo, sicut secundum totam rationem albedinis est in toto corpore, ita et in qualibet parte eius. Secus autem est de totalitate quae per accidens attribuitur formis: sic enim non possumus dicere quod tota albedo sit in qualibet parte.

nazwiemy mikrokosmosem. To zasadnicze „bycie obecnym" (przez własne ciało) w świecie materialnym jest podstawą bycia w tymże świecie w sposób wtórny. Pokolenia przeszłe są poniekąd obecne dziś dzięki temu, co po sobie nam zostawiły. *Sposób* dziedziczenia jest rzeczą osobną, gdyż dziedziczenie nie ogranicza się do przekazywania materii wytworów oraz materii genotypu: jedno i drugie jest *przekazywane w określonym tradycyjnie porządku, tzn. w sposób duchowy – jako wartości*. Człowiek bywa obecny jest per essentiam „w przyszłości" – dzięki *swemu* potomstwu; „swojość" (certitudo prolis) zaś jest uwarunkowana przez porządek prawa i tradycji (tych wartości).

Per praesentiam Bóg obecny jest w świecie dzięki swej opatrzności (Providentia). Cyceron wspomina o providentia humana, a choć zasięg działania „opatrzności ludzkiej" (ludzkiego „zatroskania", czy też solicitudo) o bycie własne (i „swoich") w świecie jest „byciem szerszym" niż bycie cielesne po prostu w sensie zajmowania tego oto miejsca, jest on mimo to stosukowo mały. Obszar własnej egzystencji bywa poszerzany dwojako: już to od strony „*zajmowania* miejsc" nowych – dzięki wytwarzaniu rzeczy, już to (w sensie pierwotnym): dzięki *udzielaniu* (dzięki nim) miejsca zaistnienia nowego życia w rodzinie, Wytwarzanie bez tej „zachowawczej" funkcji byłoby pozbawione celu.

Krąg życia poszerzamy i rozciągamy na przedmioty, które są „w zasięgu naszych oczu", przy czym słabość ludzkiego rozumu („oczu") przesądza o tym, że usiłowania te bywają udaremniane. O ile bowiem „uobecnić sobie" rzeczy możemy stosunkowo łatwo czytając naukowe książki, które zastąpią fizyczne bycie w obecności cielesnej tego oto przedmiotu, to późniejsze zastosowanie tej wiedzy do praktyki życia jest już niesłychanie trudne. Dlatego zaś, że jest trudne, jest zapewne ważkie, gdyż „uobecniając sobie" w ten sposób świat materialny, uobecniamy sobie nadto *niematerialny ład* świata materialnego i możemy zapragnąć tego, „co odeń lepsze", czyli tego, co jest *w ogóle* poza (nie tylko bezpośrednim) zasięgiem naszych zmysłów. Wola jest częścią opatrzności ludzkiej, dlatego że kieruje człowieka *poza* świat materialny, ku temu, co Dobre po prostu.

Przedstawieniom rzeczy istniejących poza naszym umysłem (niezależnie od niego) towarzyszy zwykle pragnienie posiadania ich, a to może być realizowane mniej lub bardziej skutecznie. Zupełnie trwale posiadać możemy wiedzę zwaną przez Arystotelesa wolną par excellence. Metafizyka jest jednak kluczem do dalszego „trwałego posiadania rzeczy" tylko *mimochodem*. Posiadanie czegokolwiek jest praktycznie związane z obawą utraty. Zasadniczo

---

Contra Gentiles, lib. 4 cap. 67 n. 3. Unde et corpus naturale sic est in toto loco totum quod non est totum in qualibet parte loci, sed partes corporis partibus loci aptantur: eo quod est in loco mediantibus dimensionibus. Si autem aliquid substantiale sit in aliquo toto totum, etiam totum est in qualibet parte eius: sicut tota natura et species aquae in qualibet parte aquae est, et tota anima est in qualibet corporis parte.

Summa Theologiae I, q. 76 a. 8 c. Actus autem est in eo cuius est actus. Unde oportet animam esse in toto corpore, et in qualibet eius parte. Et quod tota sit in qualibet parte eius, hinc considerari potest, quia, cum totum sit quod dividitur in partes, secundum triplicem divisionem est triplex totalitas.

Summa Theologiae I, q. 76 a. 8 c. Unde oportet animam esse in toto corpore, et in qualibet eius parte. Et quod tota sit in qualibet parte eius, hinc considerari potest, quia, cum totum sit quod dividitur in partes, secundum triplicem divisionem est triplex totalitas. Est enim quoddam totum quod dividitur in partes quantitativas, sicut tota linea vel totum corpus.

jednakże metafizyka jest zapowiedzią Objawienia (otwartością na Nie). Posiadać w sposób absolutnie nieutracalny możemy tylko wieczną więź ze Stwórcą.

> Bóg jest w jakiejś rzeczy [obecny per praesentiam] jest tak, jak przedmiot działania jest w przedmiocie działającym; chodzi tu właśnie o działania duszy: poznanie i pragnienie; wiadomo przecież, że przedmiot poznania jest w poznawcy, a rzecz upragniona jest w pożądawcy; i w ten to właśnie sposób Bóg szczególnie jest w rozumnym stworzeniu, o ile on aktualnie poznaje i miłuje Boga lub w stanie takim się znajduje. (O. Pius Bełch).[289]

Za „uobecnieniem sobie" dobra dla nas cennego, może iść pragnienie wykonania czynu, w którym już zawiera się używanie rzeczy (Usus) zwane ich wytwarzaniem. Rzeczy używane istnieją zanim ich użyto (istnieją w mocnym lub słabszym tego słowa znaczeniu: „istnienia materii", o czym wspominano powyżej). Usus w szerszym tego słowa znaczeniu jest ogólnym stosunkiem do tego, co może być posiadane.[290] W węższym tego słowa znaczeniu (związanym z wytwarzaniem), usus jest wykorzystaniem rzeczy: *dopełnieniem ostatniego aktu decyzji moralnej*.

Na niej też opiera się możliwość „opanowania natury" – przez wytwory. Ta możliwość jest ograniczona nie tylko co do skuteczności, ale i godziwości. Zrozumienie idzie na miejscu pierwszym; zamierzenie celu godziwego – na drugim; wykonanie czynu (usus) przychodzi na końcu, co jest zgodne z naturalnym porządkiem rzeczy, wedle którego dusza rozumna ożywia ciało), to dalej: zdobywa się na wysiłek „uobecnienia dla siebie" rzeczy poznawczo: czy to przez poznanie praktyczne, czy też uprzednie doń poznanie teoretyczne.

Jeżeli zaś dany człowiek nie „panuje nad własnym ciałem" (tzn. pierwiastek rozumny nie jest w nim siłą dominującą), mamy „władzę" uzurpatorską: której natura jest nieokreślona; naruszenie porządku naturalnego. Wszelako znacznie gorszą (moralnie) jest próba opanowania natury w ogóle – w sensie heglowskim. Próby „ujarzmiania sił natury" elementarnej wydają się groteskowe. Wszelako pragnienie ujarzmiania ludzi, czyli ich zniewolenia, jest czymś więcej, bo narzucaniem „niemocy działania". Człowiek jest poniekąd częścią natury dlatego chociażby, że ma materialne ciało. Totalitaryzm zaś jest ideologią dominacji dla samej dominacji. Przedmiotem jej może stać się wszystko.

---

[289] Summa Theologiae I q. 8 a. 3 c. Respondeo dicendum quod Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Uno modo, per modum causae agentis, et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso. Alio modo, sicut obiectum operationis est in operante, quod proprium est in operationibus animae, secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo, Deus specialiter est in rationali creatura, quae cognoscit et diligit illum actu vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, ut infra patebit, dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam. In rebus vero aliis ab ipso creatis quomodo sit, considerandum est ex his quae in rebus humanis esse dicuntur.

[290] Summa Theologiae I-II, q. 16 a. 3 c. Sed considerandum est quod ultimus finis dicitur dupliciter, uno modo, simpliciter; et alio modo, quoad aliquem. Cum enim finis, ut supra dictum est, dicatur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei vel possessio eius, sicut avaro finis est vel pecunia vel possessio pecuniae; manifestum est quod, simpliciter loquendo, ultimus finis est ipsa res, non enim possessio pecuniae est bona, nisi propter bonum pecuniae. Sed quoad hunc, adeptio pecuniae est finis ultimus, non enim quaereret pecuniam avarus, nisi ut haberet eam. Ergo, simpliciter loquendo et proprie, pecunia homo aliquis fruitur, quia in ea ultimum finem constituit, sed inquantum refert eam ad possessionem, dicitur uti ea.

Stworzony w stanie integralności natury człowiek nie odczuwał „buntu własnego ciała": ten zaś bunt, czyli osłabienie skutków obecności duszy w ciele per essentiam jest sprzeczny z porządkiem naturalnym. *Śmierć* wydaje się naturalną dla tych, którzy nie zdobędą się na wysiłek poznania porządku świata i właściwego w nim miejsca człowieka. Wszelako cierpienie i zanik sił witalnych jest niczym innym, jak *zapowiedzią* śmierci: a z koniecznością obu już żaden „materialista" tak chętnie się nie zgodzi.

Dopiero wówczas i dopiero w tej mierze, w jakiej człowiek stanie się „ascetą", pożądaniem cielesnym gardzącym, jest on w stanie poszerzyć krąg swej obecności (existentia) w świecie: świat ten poznając (uobecniając go sobie). Wiedza czyni rzeczy dla nas obecnymi (praesentat eas)[291] — dlatego że pryncypium wiedzy jest ujęcie re-prezentacji stanu bytowego obiektu materialnego, który ma być poznany. Za tym opanowaniem wiedzy, a nadto opanowaniem samego siebie („narzędzia poznania") idzie możliwość „opanowania natury" – o ile oczywiście mamy na myśli respektowanie jej praw. Chodzi zaś o rozpoznanie i o respektowanie prawa każdego człowieka do „istnienia" w sposób godny osoby ludzkiej.

Wbrew manichejczykom (czasów dawnych i obecnych) powiemy, że Bóg z natury swej ma absolutną władzę na światem przez siebie stworzonym i stwarzanym w każdej sekundzie jego [świata] istnienia. Dotyczy to (jak wspominano) również wolnej woli ludzkiej[292] oraz wszystkiego, co od niej pochodzi: *włącznie z wytworami*. Respektowanie praw to tyle, co praktyczne uznanie, że człowiek w mocy Boga, który jest aktualnie obecny we wszystkich rzeczach – partycypuje tylko niedoskonale.

---

[291] De veritate, q. 14 a. 9 c. Quaecumque autem sciuntur, proprie accepta scientia, cognoscuntur per resolutionem in prima principia, quae per se praesto sunt intellectui; et sic omnis scientia in visione rei praesentis perficitur.

[292] Summa Theologiae I-II, q. 6 a. 4 ad 1. Ad primum ergo dicendum quod Deus, qui est potentior quam voluntas humana, potest voluntatem humanam movere; secundum illud Prov. XXI, *cor regis in manu Dei est, etquocumque voluerit, vertet illud*. Sed si hoc esset per violentiam, iam non esset cum actu voluntatis nec ipsa voluntas moveretur, sed aliquid contra voluntatem.

Summa Theologiae III, q. 86 a. 1 c. Primo quidem, quia per hoc tolleretur libertas arbitrii. Secundo, quia derogaretur virtuti gratiae, per quam moveri potest cor cuiuscumque peccatoris ad poenitendum, secundum illud

Proverb. XXI *cor regis in manu Dei, et quocumque voluerit vertet illud*. Quod autem secundo modo non possit per veram poenitentiam aliquod peccatum remitti, est etiam erroneum.

Super Iob, cap. 12. Ostenso igitur quod in Deo sit fortitudo, sapientia et consilium, ultimo ostendit quod in eo sit intelligentia, quam diximus pertinere ad cognitionem occultorum, quae maxime videntur esse ea quae in corde latent: haec autem Deum cognoscere ostendit per hoc quod in cordibus hominum operatur, et sic occulta cordium quasi suos effectus cognoscit. Dicit ergo *qui immutat cor principum populi terrae*, quantum scilicet ad voluntatem, unde et Prov. XXI 1 dicitur *cor regis in manu domini, quocumque voluerit inclinabit illud*; et licet omnium hominum voluntates Deus inclinet, tamen specialis mentio fit de regibus et principibus quia eorum voluntates maius pondus habent, utpote quorum voluntatem multi sequuntur. Quantum vero ad intellectum subiungit *et decipit eos*, quod quidem dicitur non quod in falsitatem eos inducat, sed quia lumen suum eis subtrahit ne veritatem cognoscant, et eorum rationem obnubilat ne ad mala quae proponunt consequenda vias idoneas invenire possint, unde sequitur *ut frustra incedant per invium*, idest ut procedant per vias non convenientes quibus ad finem suum pervenire non possint.

Wydaje się rzeczą banalnie oczywistą, że każdy *poszczególny* człowiek takiej absolutnej władzy mieć nie może. Inaczej jednak rzecz będzie się przedstawiać odnośnie do wyobrażeń co do tzw. „ludzkości". Pragnienie absolutnej władzy nad naturą wydaje się mrzonką, ale jest ono w istocie (o czym wiadomo z historii) więcej niż mrzonką: jeśli wyrodzi się w pragnienie dominacji nad tym, co w poszczególnych ludziach indywidualne, a więc stanowi o ich osobowej godności. Hegel pisze, że państwo jest boskim tworem na ziemi, a dochodzi w ten sposób do deifikacji władzy (potentia) ludzkiej.

Wiedza ludzka z natury swej musi być ograniczona – w przeciwieństwie do wiedzy Boga.[293] Wiedza absolutna dawałaby absolutną władzę nad tym, co jest jej przedmiotem. Nauka musi być ograniczona, czyli aspektowa (Analityki Wtóre, I, c. 7). Tymczasem *ideologia* tzw. Oświecenia ograniczenia odrzuca: projektując „wiedzę" o wszystkim. Współcześnie głoszone są poglądy „postępowe", a nie obiektywnie ważne (wnioski nauki, według Arystotelesa, *muszą być konieczne*). Nauka przestaje być bezinteresownym poszukiwaniem prawdy, a staje się „egotycznym" poszukiwaniem „prawdy subiektywnie ważnej".

Thomas Carlyle twierdził, że siła militarna i polityczna wypływa z naturalnego porządku wszechświata i „bożego wyroku". XVIII-wieczna Polska powinna była zginąć, a Fryderyk „Wielki" to narzędzie dziejowej sprawiedliwości. Narody słabe muszą ulec silniejszym sąsiadom. Car Aleksander I wydawał się sądzić (dopóki przyjaźnił się z księciem Adamem Czartoryskim) przeciwnie: że rozbiory były aktem niesprawiedliwym i niemoralnym. „Kara za zbrodnię prędzej czy później spadnie na głowę złoczyńcy. Rozbiory Polski były naruszeniem prawa międzynarodowego" (Konstanty). Historia – opatrznościowe rządy Boga nad światem (existentia Dei in mundo) – pokazała słuszność tego drugiego stwierdzenia. *Sto lat potem wszystkie trzy mocarstwa rozbiorowe definitywnie przestały istnieć*. Odrodziła się Rzeczpospolita.

Bycie w stanie empirycznym w tym oto miejscu (np. zaistnienie w Polsce w roku 2001) potencjalnie tylko otwiera możliwości „poszerzania" sposobów istnienia w świecie daną osobę otaczającym: dzięki zdolności uchwytywania reprezentacji rzeczy, które staną się potem pojęciami. „Składając i rozkładając" pojęcia-myśli człowiek uzyskuje dojrzałość umysłową, która dalej pozwoli mu „składać i dekomponować" elementy świata materialnego, tzn. wytwarzać rzeczy i budować bogactwo dla siebie i innych. Zwierzę tej zdolności wytwarzania nie ma, dlatego że jego sposób istnienia w świecie materialnym (jego w nim obecność) jest mniej doskonały niż ten ludzki. Dusza zwierzęca jest duszą sensytywną i zdolności uchwytywania reprezentacji rzeczy wobec tego w ogóle nie ma i mieć nie może. Natomiast dusza ludzka jest duszą rozumną (anima rationalis to zasada ożywiająca ciało ludzkie), w związku z czym człowiek nie tylko „przemieszcza własne ciało" w sposób czysto animalny, ale nadto „przemieszcza obiekty materialne" dokonując ich kompozycji i

[293] Super Io., cap. 12 l. 5. Nam desidiosi et carnales non perceperunt vocem ipsam nisi quantum ad sonum; et ideo dicebant *tonitruum factum esse*. Sed non usquequaque decipiebantur: vox enim domini tonitruum erat, tum quia mirabilem significationem habebat, tum quia maxima continebat; Iob XXVI, 14: *cum vix parvam scintillam sermonum eius audierimus, quis poterit tonitruum magnitudinis illius intueri?* Ps. LXXVI, 19: *vox tonitrui tui in rota.*

dekompozycji. Zdolność u-obecnienia relacji rzeczy materialnych przez wiedzę stanowi o tym, że człowiek (w ograniczonym stopniu) posiada możliwość „układania" rzeczy poza nim samym: władania nimi: *dzięki dostrzeżeniu niematerialnego ładu rzeczy zupełnie materialnych*.

Wszelako o byciu człowiekiem wcale nie stanowi zdolność „kompozycji i dekompozycji", ale raczej *cel* tej czynności. Bycie w miejscu jakimkolwiek wcale nie stanowi o spełnieniu. Dążymy do pełni, dlatego że bycie tu oto (existentia) jest czymś nierównie pośledniejszym niż bycie w pełni. Świat materialny (zwłaszcza ten wytworzony) naszym właściwym domem nie jest. Ojczyzną naszą jest bycie w obecności Boga zasadniczo,[294] choć pośrednio: bycie w „miejscu" przez Boga dla nas wybranym jako miejsce, w którym tę drogę zapoczątkowujemy.

Gdyby poznanie przez *re*-prezentację było zbyteczne, a poznanie zwane intuicyjnym – możliwe i odeń doskonalsze, odnalezienie *specyficznego* stosunku człowieka do świata go otaczającego (jego w nim obecność) nie byłoby w ogóle możliwe. Jeśli rzeczy poznawczo same się nam uobecniają na drodze ich intuicji, zabiegać o skutki obecności pierwiastka racjonalnego w moim-osobiście ciele wcale bym nie potrzebował i nie powinienem. Działanie na nim oparte byłoby zbyteczne. Osobista odpowiedzialność za „opanowanie" własnej somatycznej egzystencji byłaby scedowana na tzw. „ludzkość". W niej też osiągalna by była w eschatologicznej przyszłości (neo-)marksizmu „absolutna władza ludzkości nad naturą".

Według dobrze znanego określenia Augustyna, dusza rozumna sprawuje opiekę nad ciałem, a zbytnie zatroskanie o to, co ono jej „podpowiada" wyobraźnia (dobra i takichż potrzeb cielesnych) powoduje jej degradację: „daje ona coś z siebie" (dat … eis formandis quiddam substantiae suae) temu, co od niej niższe.[295] Zindywidualizowany – co do *zaistnienia*

[294] Summa Theologiae I, q. 8 a. 3 c. Respondeo dicendum quod Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Uno modo, per modum causae agentis, et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso. Alio modo, sicut obiectum operationis est in operante, quod proprium est in operationibus animae, secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo, Deus specialiter est in rationali creatura, quae cognoscit et diligit illum actu vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, ut infra patebit, dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam. In rebus vero aliis ab ipso creatis quomodo sit, considerandum est ex his quae in rebus humanis esse dicuntur.

[295] Augustinus Hipponensis, De Trinitate, Liber 10. Animae cur praecipitur ut se cognoscat. Aliud est nosse aliud cogitare. Unde errores mentis de se ipsa.

5. 7. Ideoque per egestatem ac difficultatem fit nimis intenta in actiones suas et inquietas delectationes quas per eas colligit; atque ita cupiditate acquirendi notitias ex his quae foris sunt, quorum cognitum genus amat et sentit amitti posse, nisi impensa cura teneantur, perdit securitatem, tantoque se ipsam minus cogitat, quanto magis secura est quod se non possit amittere. Ita cum aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare (neque enim multarum doctrinarum peritum, ignorare grammaticam dicimus, cum eam non cogitat quia de medicinae arte tunc cogitat); cum ergo aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare, tanta vis est amoris, ut ea quae cum amore diu cogitaverit, eisque curae glutino inhaeserit, attrahat se cum etiam cum ad se cogitandam quodam modo redit. Et quia illa corpora sunt, quae foris per sensus carnis adamavit, eorumque diuturna quadam familiaritate implicata est, nec se cum potest introrsus tamquam in regionem incorporeae naturae ipsa corpora inferre, imagines eorum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa. Dat enim eis formandis quiddam substantiae suae; servat autem aliquid quo libere de specie talium imaginum iudicet, et hoc est magis mens, id est rationalis intellegentia,, quae servatur ut iudicet. Nam illas animae partes quae corporum similitudinibus informantur, etiam cum bestiis nos communes habere sentimus.

– przez ciało pierwiastek rozumny temu ciału ulega, zamiast go „przeduchowić": gwoli przeznaczenia duszy: jej *pełnego istnienia*.

Gdyby „ludzkość" lub bodaj tylko świadomość mogła wyręczyć każdego z nas z osobna w podejmowaniu działań, których przedmiotem jest *natura w ogóle*, to nad *własną naturą sensytywną* wcale bym panować nie miał obowiązku, a i może *prawo* do wychowania zostałoby mi „państwowo" odjęte. W konsekwencji tego, że deifikowano ludzkość, człowiek indywidualny przestaje być panem swej własnej cielesności, wmawia mu się bowiem – z motywów ideologicznych – że „spontaniczność uczuć" stanowić ma o autentyczności człowieczeństwa. Paradoksalnie jednak, człowiek ten – w imię samych „praw człowieka" – bywa pozbawiany nawet prawa do życia. Cielesna obecność tego oto człowieka w świecie materialnym staje się wypadkową (Marks) relacji do tego, co „nadprzyrodzone" w sensie heglowskim. „Przekraczanie samego siebie" praktycznie może być *przekreślaniem każdego z osobna*.

4. Czy wartość i dobro to jedno?

Dobro jest ponad-kategorialną właściwością bytu. Dobrem nazwiemy naturę człowieka, ale też i jego działanie, i cechy charakterologiczne: bynajmniej nie w sensie jednoznacznym. Natura człowieka jest o tyle dobra, o ile wychodzi z rąk Boga.[296] Działanie człowieka *bywa* dobre: o ile z rozumną naturą człowieka harmonizuje.[297] To samo tyczy się charakteru

---

6. 8. Errat autem mens, cum se istis imaginibus tanto amore coniungit, ut etiam se esse aliquid huiusmodi existimet. Ita enim conformatur eis quodam modo, non id exsistendo, sed putando; non quo se imaginem putet, sed omnino illud ipsum cuius imaginem se cum habet. Viget quippe in ea iudicium discernendi corpus quod foris relinquit, ab imagine quam de illo se cum gerit; nisi cum ita exprimuntur eaedem imagines tamquam foris sentiantur, non intus cogitentur, sicut dormientibus, aut furentibus, aut in aliqua extasi accidere solet.

[296] Summa Theologiae I, q. 91 a. 1 c. Respondeo dicendum quod, cum Deus perfectus sit, operibus suis perfectionem dedit secundum eorum modum; secundum illud Deut. XXXII, *Dei perfecta sunt opera*. Ipse autem simpliciter perfectus est, ex hoc quod omnia in se praehabet, non per modum compositionis, sed simpliciter et unite, ut Dionysius dicit, eo modo quo diversi effectus praeexistunt in causa, secundum unam eius essentiam.

De potentia, q. 5 a. 1 ad 1Ad primum ergo dicendum, quod creaturae Dei sunt perfectae in sua natura et in suo ordine […]

Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 2 c. […] natura a perfectis exordium sumit, ut Boetius dicit, et *Dei perfecta sunt opera*, ut Deut. 32, 4, dicitur. Ideo Adam, tamquam principium totius humani generis, omnem perfectionem quae naturae humanae competit, in suo primordio accepit, sicut secundum corpus, ita et secundum animam, ut esset potens ad propagandum alios corporaliter, et instruendum intellectum.

[297] Summa Theologiae I, q. 91 a. 1 c. Respondeo dicendum quod, cum Deus perfectus sit, operibus suis perfectionem dedit secundum eorum modum; secundum illud Deut. XXXII, *Dei perfecta sunt opera*. Ipse autem simpliciter perfectus est, ex hoc quod omnia in se praehabet, non per modum compositionis, sed simpliciter et unite, ut Dionysius dicit, eo modo quo diversi effectus praeexistunt in causa, secundum unam eius essentiam.

De potentia, q. 5 a. 1 ad 1Ad primum ergo dicendum, quod creaturae Dei sunt perfectae in sua natura et in suo ordine […]

Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 2 c. […] natura a perfectis exordium sumit, ut Boetius dicit, et *Dei perfecta sunt*

człowieka. Jest on o tyle dobry, o ile jego „sprawności" (cechy, nawyki: hexeis; habitus) są cnotami, a nie – wadami.

Arystoteles (i Tomasz) odróżnia: bonum honestum, bonum utile i bonum delectabile. To pierwsze jest dobrem jako takim, podczas gdy dobrem użytecznym jest to, co wiedzie do celu, a przyjemnym – to, co towarzyszy zdobyciu tegoż celu. Pojęcie dobra stosujemy do rzeczy użytecznych w sensie wtórym: o dobrym samochodzie mówimy jak o *sprawnym* środku transportu. Także o rzeczach, które sprawiają im przyjemność, niektórzy mówią (infantylnie), że „są dobre", a „dorośli" za dobro poczytują *wygodną dla nich* pobłażliwość. Pod jeden mianownik tych wszystkich znaczeń dobra się podciągnąć nie da. Dobro orzekane jest *analogicznie* o różnych „rodzajach dobra". Porównać „dobrej muzyki" z „dobrym telefonem", a tym bardziej z dobrym człowiekiem, ewidentnie się nie da. Dobro nie jest to pojęcie jednoznaczne (nie zawiera się w jednej kategorii; „tabeli").

Jana Dunsa Szkota teoria *jednoznaczności bytu* jest filozoficzną podbudową pojęcia wartości Rudolfa Hermanna Lotzego, Maxa Schelera i Romana Ingardena. Szkot pragnął zagwarantować ważność dowodu na istnienie Boga („zagrożoną" teorią analogii Henryka z Gadawy), sam wszelako (zapewne w duchu tej „teorii") w Theoremata ostatecznie stwierdza, że dowód taki jest niewykonalny. Jednoznaczny rodzajowo przedmiot metafizyki: esse diminutum (zwany potem przez Descartes'a realitas obiectiva) nie doprowadzi intelektu go Boga, choć wyznaczył myśli europejskiej pewne *ramy myślenia*, a w te wpisują się m.in. poglądy Adama Smitha: w stopniu stosunkowo ograniczonym, a poglądy Husserla – w stopniu znacznym. Za paradygmatyczną *historycznie* (pierwotnie) uznano wartość ekonomiczną, choć potem dokonano ekstrapolacji tego pojęcia na całość tego, co *poprzednio* nazywano dobrem. W wyniku tej ekstrapolacji mówi się obecnie o wartości na przykład estetycznej nie tyle przez analogię do wartości ekonomicznej, ale przez *pozycję* w tym, co określono mianem hierarchii wartości.

Bezpośrednio dóbr użytecznych i przyjemnych porównać się nie da. Nie można też mówić o ich „pożądanej") równowadze. Tertium comparationis to człowiek *o naturze rozumnej*. To, co jest dlań użyteczne, może budzić w nim *godziwe* upodobanie, *o ile* jest zgodne z jego rozumną naturą.[298]

---

opera, ut Deut. 32, 4, dicitur. Ideo Adam, tamquam principium totius humani generis, omnem perfectionem quae naturae humanae competit, in suo primordio accepit, sicut secundum corpus, ita et secundum animam, ut esset potens ad propagandum alios corporaliter, et instruendum intellectum.

[298] Summa Theologiae I, q. 5 a. 6 arg. 1 Videtur quod non convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile.

Summa Theologiae I, q. 5 a. 6 c. Respondeo dicendum quod haec divisio proprie videtur esse boni humani. Si tamen altius et communius rationem boni consideremus, invenitur haec divisio proprie competere bono, secundum quod bonum est. Nam bonum est aliquid, inquantum est appetibile, et terminus motus appetitus. Cuius quidem motus terminatio considerari potest ex consideratione motus corporis naturalis. Terminatur autem motus corporis naturalis, simpliciter quidem ad ultimum; secundum quid autem etiam ad medium, per quod itur ad ultimum quod terminat motum, et dicitur aliquis terminus motus, inquantum aliquam partem motus terminat. Id autem quod est ultimus terminus motus, potest accipi dupliciter, vel ipsa res in quam tenditur, utpote locus vel forma; vel quies in re illa. Sic ergo in motu appetitus, id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur utile. Id autem quod appetitur ut ultimum, terminans totaliter motum appetitus, sicut quaedam res in quam per se appetitus tendit, vocatur honestum, quia

Na „dnie" hierarchii wartości mamy – według Schelera – wartości przyjemne i użyteczne. *Wydało się*, że możemy je porównywać w tym przynajmniej sensie, że to, co użyteczne, jest oczekiwane jako przedmiot zaspokojenia uczuć. W ten sposób podaż równoważona by była przez popyt. Nawet gdyby można było sformułować takie „równanie", to i tak „znak równości" nie byłby znakiem czysto formalnym, albowiem zestawienia tego, co do celu *aktualnie* prowadzi i tego, co w celu daje zaspokojenie, dokonuje zawsze (trafnie lub nie) człowiek. Istnieć może popyt na: dobrą muzykę, wartościowe książki, dzieła sztuki i nauki, które zaspokajają dociekliwość umysłu: wszystko, co koi uczucia (afekty) i daje im zaspokojenie. Na wszystko, to wytwarzane przez umysł człowieka. Co więcej „popyt" na socjalizm (taka jego atrakcyjność) może być wymierny tak samo jak popyt na używki – choć rodzi się ze słabości libertarianizmu, co zresztą poniekąd przyznaje sam Von Hayek.

To, co produkowane, czy też — ogólnie – wytwarzane, wytwarzane jest przez istotę natury rozumnej. Nie można powiedzieć, by rozumność stawała się udziałem tych, którzy produkują zręcznie: wprost proporcjonalnie do owej zręczności (jako jej wypadkowa). Rozumność jest warunkiem, *nie zaś skutkiem* „wyboru produktu". Wytwarzanie to – ogólnie – wykonywanie, czyli w języku filozofii scholastycznej USUS. Widzimy wytwory ludzkie, natomiast nie widzimy „idei" (zamysłów i myśli), które skłaniają ludzi do wytwarzania. Niemniej jednak one muszą wytwarzanie *poprzedzać*. Produkcja na przykład półprzewodników stała się możliwa dopiero potem, jak efekt tunelowy został ujęty przez fizykę *teoretyczną*.

Zgadzając się na wykonywanie pracy nakładczej, zgadzam się implicite z pracodawcą co godziwości celu. Pracodawca zamierza (intendit) to samo, co pracownik. Sprawność działania mechanizmu gospodarczego zależy od tego „jak pojemną" jest kategoria zamierzenia (intentio): żywionego przez ludzi, którzy zgadzają się co do celu ich pracy, choć nie tylko co do tego. Ludzie nadto „namyślają się" nad możliwie najlepszym sposobem osiągniecia celu. Namysłu możemy dokonywać „w samotności", a namysł czyjś możemy wziąć za własny, normalnie wszelako ze sobą „w pracy" rozmawiamy. Jeśli jest to „rozmowa na temat"; dialog (społeczna inquisitio) dotyczy on samego wyboru (electio) środka do celu, a namysł może być lepszy, jeśli jest dokonany przez tych, którzy bezpośrednio w pracy partycypują.

Wszelako niektóre z „przedsięwzięć" ekonomicznych są ewidentnie niemoralne, np. produkcja gadżetów broni dla dzieci, które potem giną z rąk policjantów: zupełnie bez ich-policjantów winy; „produkcja filmowa", która rodzi w odbiorcach lęk, frustrację, nieuporządkowane emocje; produkcja komunikatorów, które służą propagowaniu kłamstw, nienawiści, półprawd, ideologii. Również dialog co do ich treści jest bezprzedmiotowy.

Rozumność jest pryncypium, a nie skutkiem wyboru rzeczy.

Przez analogię do wartości zwykle tak zwanych mówimy o ludziach wartościowych, choć określenie człowieka wysokością jego dochodu (he is worth …) już jest nieporozumieniem. Dochód może być *wynikiem* siły charakteru, ale nigdy go po prostu *nie odzwierciedla.*

---

honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus ut quies in re desiderata, est delectatio.

Arystoteles mówi: „Takim jest każdy człowiek, jakim jest cel przez niego upatrzony (talis unusquisque est qualis finis videtur ei). Finis to generalne zamierzenie życia. Intentiones są to dobra „świadczące" o jakości charakteru ludzkiego. Z racji zaś tego, że „dobra" „dobrze się sprzedają" twórcy ich wcale dobrymi *po prostu* się one nie staną.

Człowiek może chcieć czegoś, ale przedtem rzecz ta musi podpaść pod osąd intelektu: taka jest bowiem natura umysłu ludzkiego. Człowiek może chcieć, ale nie może być zmuszony do chcenia, gdyż to jest sprzeczne z jego naturą.[299] Deus potest mutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere.[300]

---

[299] De veritate, q. 22 a. 9 c. Hoc enim supra ostensum est, quod aliquod bonum de necessitate movet voluntatem per modum obiecti, quamvis voluntas non cogatur. Alio vero modo potest intelligi voluntas immutari ab aliquo per modum causae efficientis: et sic dicimus, quod non solum nulla creatura potest cogere voluntatem agendo in ipsam, quia hoc nec Deus poterat; sed nec etiam potest directe agere in voluntatem ut eam immutet necessario, vel qualitercumque inclinet, quod Deus potest; sed indirecte potest aliqualiter inclinare voluntatem aliqua creatura, non tamen necessario immutare. Cuius ratio est, quia, cum actus voluntatis sit quasi medius inter potentiam et obiectum, immutatio actus voluntatis potest considerari vel ex parte ipsius voluntatis, vel ex parte obiecti.

De veritate, q. 22 a. 8 c. Responsio. Dicendum, quod Deus potest mutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere. Quantumcumque enim voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud. Cuius ratio est, quia ipsum velle aliquid est inclinari in illud; coactio autem vel violentia est contraria inclinationi illius rei quae cogitur. Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit ut praecedenti inclinationi succedat alia inclinatio, ita quod prima aufertur, et secunda manet. Unde illud ad quod inducit voluntatem, non est contrarium inclinationi iam existenti, sed inclinationi quae prius inerat: unde non est violentia nec coactio. […]Potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur sicut et in natura; unde, sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediato agente, sed etiam a Deo ut primo agente, qui vehementius imprimit.

[300] De veritate, q. 22 a. 8 c. Responsio. Dicendum, quod Deus potest mutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere. Quantumcumque enim voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud. Cuius ratio est, quia ipsum velle aliquid est inclinari in illud; coactio autem vel violentia est contraria inclinationi illius rei quae cogitur. Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit ut praecedenti inclinationi succedat alia inclinatio, ita quod prima aufertur, et secunda manet. Unde illud ad quod inducit voluntatem, non est contrarium inclinationi iam existenti, sed inclinationi quae prius inerat: unde non est violentia nec coactio. Sicut lapidi ratione suae gravitatis inest inclinatio ad locum deorsum; hac autem inclinatione manente, si sursum proiiciatur, erit violentia. Si autem Deus auferat a lapide inclinationem gravitatis, et det ei inclinationem levitatis, tunc ferri sursum non erit ei violentum; et ita immutatio motus potest esse sine violentia. Et per hunc modum intelligendum est quod Deus voluntatem immutat sine hoc quod voluntatem cogat. Potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur sicut et in natura; unde, sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediato agente, sed etiam a Deo ut primo agente, qui vehementius imprimit. Unde, sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ut ex dictis patet, ita etiam et multo amplius, Deus. Immutat autem voluntatem dupliciter. Uno modo movendo tantum; quando scilicet voluntatem movet ad aliquid volendum, sine hoc quod aliquam formam imprimat voluntati; sicut sine appositione alicuius habitus, quandoque facit ut homo velit hoc quod prius non volebat. Alio vero modo imprimendo aliquam formam in ipsam voluntatem. Sicuti enim ex ipsa natura, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum, ut ex dictis patet; ita ex aliquo superaddito, sicut est gratia vel virtus, inclinatur ulterius ad volendum aliquid anima, ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione. Sed haec quidem inclinatio superaddita, quandoque est perfecta, quandoque imperfecta. Quando quidem est perfecta ita facit necessariam inclinationem in id ad quod determinat; sicut per naturam de necessitate inclinatur voluntas in appetendum finem, sicut contingit in beatis, in quibus caritas perfecta inclinat sufficienter in bonum, non solum quantum ad finem ultimum, sed etiam quantum ad ea quae sunt ad finem. Aliquando vero

Po roku 1517 w Europie dokonała się rzecz osobliwa. Przyjęto, że „w każdym dobrym czynie człowiek sprawiedliwy grzeszy" (Denzinger, 771, 835); „że tym ciężej ktoś grzeszy, im gorliwiej usiłuje się usposobić do łaski" (Denzinger, 817); „że przekazania Boże […] są niemożliwe do zachowania" (Denzinger, 828). Wskutek tego przestano w ogóle dbać o konieczność *pracy moralnej nad sobą*, która musi *poprzedzać* pracę zwyczajnie tak zwaną. Troeltsch i Weber ethos kapitalizmu wywodzą z tego właśnie źródła. Jeśli „nie warto", bo „nie można", dbać o uświęcenie (bo to „niewykonalne"), to jedynym, o co dbać warto, są dobra materialne, czyli te „produkowane".

Pismo św. jednoznacznie wymaga osobistej świętości: „Starajcie się o pokój ze wszystkimi i o uświęcenie, bez którego nikt nie zobaczy Pana" (BW; Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum; Hbr 12,14); „Ponieważ Ja jestem Pan, Bóg wasz – uświęćcie się! Bądźcie świętymi, ponieważ Ja jestem święty (BW; Ego enim sum Dominus Deus vester: sancti estote, quia ego sanctus sum; Kpł. 11,44); „Mów do całej społeczności Izraelitów i powiedz im: Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz" (BW; Loquere ad omnem coetum filiorum Israel, et dices ad eos : Sancti estote, quia ego sanctus sum, Dominus Deus vester; (Kpł 19,2; 1 P 1,16).[301]

---

forma superaddita non est usquequaque perfecta, sicut est in viatoribus; et tunc ex forma superaddita voluntas inclinatur quidem, sed non de necessitate.

[301] Super Rom., cap. 12 l. 1 corpus nostrum Dei servitio mancipatur. Lev. XX, 7: sanctificamini et estote sancti, quia ego sanctus dominus Deus vester. Proprie autem sanctitas dicitur per respectum ad Deum, inquantum scilicet homo servat ea quae sunt iusta, quoad Deum.

Summa Theologiae I, q. 19 a. 2 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, I Thess. IV, haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra.

Summa Theologiae I, q. 19 a. 2 c. […] hoc praecipue pertinet ad voluntatem divinam, a qua, per quandam similitudinem, derivatur omnis perfectio. Unde, si res naturales, inquantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult et se esse, et alia. Sed se ut finem, alia vero ut ad finem, inquantum condecet divinam bonitatem etiam alia ipsam participare.

Contra Gentiles, lib. 3 cap. 121 n. 1 Sicut autem per corporalia et sensibilia mens hominis elevari potest in Deum, si quis eis in reverentiam Dei debito modo utatur, ita etiam eorum indebitus usus mentem a Deo vel totaliter abstrahit, dum in inferioribus rebus constituitur voluntatis finis; vel mentis intentionem a Deo retardat, dum ultra quam necesse sit, ad huiusmodi res afficimur. Est autem divina lex ad hoc principaliter data ut homo adhaereat Deo. Pertinet igitur ad legem divinam ordinare hominem circa corporalium et sensibilium affectionem et usum.; n. 2 Adhuc. Sicut mens hominis ordinatur sub Deo, ita corpus sub anima ordinatur, et inferiores vires sub ratione. Pertinet autem ad divinam providentiam, cuius quaedam ratio homini a Deo proposita divina lex est, ut singula suum ordinem teneant. Est igitur sic homo ordinandus lege divina ut inferiores vires rationi subdantur; et corpus animae; et exteriores res ad necessitatem homini deserviant.; n. 3Amplius. Quaelibet lex recte proposita inducit ad virtutem. Virtus autem in hoc consistit, quod tam interiores affectiones, quam corporalium rerum usus, ratione regulentur. Est igitur hoc lege divina statuendum.; n. 4 Praeterea. Ad unumquemque legislatorem pertinet ea lege statuere sine quibus lex observari non potest. Cum autem lex rationi proponatur, homo legem non sequeretur nisi alia omnia quae pertinent ad hominem, rationi subderentur. Pertinet igitur ad legem divinam praecipere ut omnia quae sunt hominis, rationi subdantur.; n. 5 Hinc est quod dicitur Rom. 12-1: *rationabile obsequium vestrum*; et I Thess. 4-3: *haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra*.; n. 6 Per haec autem excluditur quorundam error dicentium illa solum esse peccata, quibus proximus aut offenditur aut scandalizatur.

Stracono jednak nadzieję jej osiągnięcia, a całą uwagę poświęcono zdobywaniu „dóbr w liczbie mnogiej".

Stworzenie człowieka i stwarzanie go na nowo przez Boga (doskonałość sprawczego i zbawczego działania Boga) natrafiałoby na rzekomo nieprzekraczalną baterię, która byłaby ludzka „grzeszność" zwana przez Kanta „radykalnym złem tkwiącym w naturze ludzkiej"; jego – by tak rzecz – „nie-boskością". Zdanie to uchybia doskonałości sprawczego i zbawczego działania Boga. Pismo św. oczywiście *wymaga* od człowieka świętości.[302]

Ponieważ jednak każdy przytomnie myślący człowiek zauważy, że pewne *minimum rzetelności* w produkowaniu jest niezbędne, wspomniany ethos kapitalizmu wymaga tego minimum; *tylko* minimum. Wszystko ma być podporządkowane produkowaniu, dlatego, że absolutne podporzadkowanie woli ludzkiej Bogu jest – rzekomo – niemożliwe. (Pani De Guyon głosiła pogląd, że wola winna być „uległa" a więc *bierna*, co również jest sprzeczne z *czynną* naturą stworzonej przez Boga woli).

Wartości przestają być dobrem w tradycyjnym tego słowa znaczeniu; przestają być dobrem, które *sięga poza granice* świata ludzkiego. Powtórzmy:

> Teorie własności i wartości angielskich teoretyków państwa i ekonomii, przede wszystkim Johna Locke'a, a następnie Adama Smitha i Dawida Ricardo, wyrażają tylko w słowach i pojęciach pewną *faktyczną tendencję nowożytnego wartościowania*. […].[303]

Człowiek „jednowymiarowy" urzeczywistnia wartości wymodelowane na wzór wartości ekonomicznych. Ponieważ wartość np. papierów na giełdzie można porównać, wobec tego przyjęto, że porównywać można *w sensie jednoznacznym* też wszytko to, co przedtem nazywano dobrem. Dobro użyteczne jest jednak dobrem tylko przez relację do dobra jako takiego.

Nie można zachęcić, ani (tym bardziej) zmusić nikogo, by chciał tego, co jest mu jest mu *wstrętne* lub *obojętne* – przymusić bowiem kogokolwiek do chcenia nie można. *Ethos* kapitalizmu jest myślą poronioną; *siłą* kapitalizmu *była* siła ludzi silnych moralnie (choć czasem bezwzględnie *wykorzystywanych*). Siła rodzi się z refleksji i zmiany *nastawienia woli,* w *określonym* „kierunku". Siła *pozoru* obecnie ulega już wyczerpaniu. „Pieniądz rodzi pieniądz" tylko w sensie metaforycznym. Rodzić może tylko to, co żywe (życiem moralnym), a domniemanie, że to, co wytworzone jest żywe, jest infantylne.

Gospodarka wolnorynkowa jest jedyną sensowną formą gospodarki. Kapitalizm zaś współczesny jest *zupełnie już niezdolny* do zagwarantowania wolności rynkowej, zapewne dlatego, że samo nadużywanie słowa „mechanizm" w wypadku człowieka, który wcale „mechanicznie" niczego wykonać nie może, jest zupełnie nie na miejscu. Wolny rynek tworzą ludzie wolni: moralnie, intelektualnie, emocjonalnie. Wszystko, co stoi na przeszkodzie do

---

[302] Paul III 1534-1549 Council of Trent 1545-1563 Ecumenical XIX (Contra Novatores 16 cent.) SESSION VI (Jan. 13, 1547) Decree On Justification, Chap. 10. (Concerning the Increase of Justification Received)

Access 2026-10-29
https://thoughtfulcatholic.com/wp-content/uploads/2023/04/Denzinger-The-Sources-Of-Catholic-Dogma-reduced.pdf

[303] Max Scheler, Resentyment, s. 167.

integralnego rozwoju osoby ludzkiej, winno być w społeczeństwie wolnorynkowym eliminowane, tak samo jak eliminowane są: fałszerstwa, oszustwa, kradzież itp.

Odwrócono naturalny porządek rzeczy: człowiek jest naprzód istotą myślącą i odpowiedzialną moralnie, a potem dopiero – najczęściej – istotą produkującą. Pokazują się fenomeny starczego uwiądu paradygmatu, a wartości ekonomiczne – nawet gdyby były one uznane (jak chce Hume) za „najważniejsze" – wcale w społeczeństwie, które oddaje im bałwochwalczą cześć, pomnażane efektywnie nie będą.

Celem życia człowieka nie jest uczynienie „świata lepszym miejscem do zamieszkiwania" („to make the world a better place to live in"), ale uczynienie *siebie lepszym* po to, aby stać się godnym przyjaźni z Tym, Który Sam jest Dobrem samym, dlatego że jest tym, Który Jest po prostu (Wj. 3. 14).

Doskonałość intelektu i woli to *nieporównanie* więcej niż doskonałość wytworu. Jednak ta ludzka doskonałość jest tylko środkiem do połączenia się z tym, Który Sam jest Dobry. Dobro w sensie eminentnym przysługuje tylko Bogu. Dobrym po prostu jest Transcendentny Stwórca świata istniejący *poza nim*. Nie można Boga porównać z niczym. Wymaga On od nas zupełnego i *aktywnego poddania* woli, czyli świętości.

5. Wartość początkowa

Obojętnie w jakim znaczeniu weźmiemy wyraz „dobro", tzn. niezależenie od tego, czy za dobra poczytamy tylko dobra materialne, czy też (za i Sokratesem, Platonem i Arystotelesem) za dobro w sensie zasadniczym uznamy dobro *godziwe*, zawsze otwartą pozostaje kwestia ścisłego znaczenia wyrażenia „czynić dobro". Większość chyba języków czyni różnicę między: czynić-robić; agere-facere; ἄγειν-πράττειν; tun-machen; do-make: odnosząc to pierwsze do czynności doskonalącej człowieka, a drugie – do nadawania formy temu, co człowiekiem na pewno nie jest.[304] Jednakże zawsze otwartym pozostaje pytanie, czy *skutki* owego czynić-robić, etc. są *w ogóle* realne czy też – nie. Dobro materialne „zrobione"-factum bywa określane mianem wartości dodanej, choć chodzi raczej o wartość dóbr „w liczbie mnogiej". Pojawia się zaś pytanie, czy istnieje analogiczne pojęcie wartości w sferze ludzkiego „czynić"-agere, a więc sferze moralnej. Wydaje się, że – w ogóle – *czynimy coś* zanim przyjdzie *potem* „zrobić" cokolwiek.

Jeżeli przyjęlibyśmy za umowny początek istnienia gatunku Homo sapiens pojawienie się zdolności wytwarzania dóbr, to pytaniem otwartym jest, czy owo dobro pojawiło się „z niczego", czy też było jedynie wynikiem pomnożenia tego, co w naturze już w postaci zalążkowej przedtem istniało. Żadna istota żywa poza człowiekiem narzędzi i kultury materialnej nie wytwarza i zapewne wytworzyć nie może. Ważniejszym jest zatem pytanie, dlaczego taka zdolność w ogóle w człowieku istnieje, a nie tylko jak się przejawia.

[304] Summa Theologiae I-II, q. 74 a. 1 c. Respondeo dicendum quod peccatum quidam actus est, sicut supra dictum est. Actuum autem quidam transeunt in exteriorem materiam, ut urere et secare, et huiusmodi actus habent pro materia et subiecto id in quod transit actio; sicut philosophus dicit, in III Physic. quod motus est actus mobilis a movente. Quidam vero actus sunt non transeuntes in exteriorem materiam, sed manentes in agente, sicut appetere et cognoscere, et tales actus sunt omnes actus morales, sive sint actus virtutum, sive peccatorum.

Hegel w zdolności do pracy (wytwarzania) „dostrzegł" quasi-definiens naszego gatunku. Zdolność czynienia dobra pojawiłaby się tylko w tle pracy zwyczajnie tak zwanej. Człowiek byłby raczej „zwierzęciem pomnażającym" niż zwierzęciem rozumnym. Kwestia jednak, *co* jest tak pomnażane, nie jest rozstrzygnięta.

Hegel wydaje się przyjmować, że człowiek „zaistniał" (a chyba dokonał tak swej autokreacji) w momencie, kiedy stał się „zwierzęciem produkującym". Żadne zwierzę oczywiście zdolności „zrobienia" czegoś podobnego do idei tkwiącej tylko w jego umyśle, a zupełnie niepodobnego do jego-zwierzęcia fizycznej postaci, nie posiada. Potomstwo bowiem jest podobne co do gatunku (oraz ewentualnie niektórych cech osobniczych, które jednak ewidentnie przedmiotem wyboru nie są). Rzeczy wytwarzane („robione") przez ludzi bywają – istotnie – „bardzo" do nich „niepodobne". Jeśli zaś mówimy: „… no tak, to do niego podobne … ", mamy ewidentnie na myśli postępek o wartości moralnej.

Hegel był (nieświadomym) legatariuszem średniowiecznej filozofii arabskiej i z niej też płynie próba określenia natury „wartości początkowej". W średniowiecznym Liber de causis czytamy: omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa (każdy, kto poznaje swą istotę, wraca do siebie powrotem pełnym). Otóż „wyjście" to u Hegla Entäusserung (praca), a „powrót" to Erinnerung: jej zrozumienie i eschatologiczna przyszłość „ludzkości". Dla Hegla i marksistów to, co „duchowe" pojawia się tylko w wyniku tej „pracy". Początkiem ludzkości jest (rzekomo) zrodzona w umyśle człowieka in spe *mglista* idea dobra-wolności, która ma się urzeczywistnić przez pracę, tzn. wytwarzanie właśnie.

Według Tomasza, to, o czym mówi Liber de causis, w najlepszym razie może odnosić się do aktu (intelektu i woli) i refleksji nad nim.[305] To, co *duchowe w określonej postaci* (actum) poprzedza to, co wytwarzane (factum). U Tomasza różnica między tym, co uczynione, a tym, co wytworzone, jest zupełnie jasna. U Marksa jest ona całkiem *zatarta*. Człowiek działając dokonuje – rzekomo autokreacji, bo „kreacją" sui generis jest wytwarzanie. „Wyjście" i „powrót" to stwarzanie siebie samego.

Różnorodność działań ludzkich skłaniać może do przypuszczenia (za Heglem), że to, co nam wrodzone, o człowieczeństwie w ogóle stanowić nie może, a kultura w całości definiuje człowieka jako „gatunek egzystencjalny". Również jednak w tym wypadku „pomnażanie dóbr" musiałoby mieć mimo wszystko za punkt wyjścia jakąś wartość wyjściową, gdyż mnożenie zera dowolną ilość razy żadnej wartości nie daje. Hegel wobec tego odwołuje się do *mitu* Panowania i Niewoli. W „pewnym momencie historii" pojawia się to właśnie, co potem już można dowolnie pomnażać. Pojawia się w sposób „cudowny" i „nadnaturalny" (Marks

[305] De veritate, q. 1 a. 9 c. Sed veritas est in sensu sicut consequens actum eius; dum scilicet iudicium sensus est de re, secundum quod est; sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu: etsi enim sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere iudicat: quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem eius ad res, et ita nec veritatem eius. Cuius ratio est, quia illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias: unde dicitur in Lib. de causis, quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa.

mówi o „nadbudowie"). Naturą Hegel gardzi; mamy tu do czynienia z antynaturalizmem; „hominizacja" to *prywacja* stanu naturalnego. „[…] Wartość przypisuje tylko pracy, która podnosi zawsze poziom etyczny (*niezależnie do wartości początkowej i końcowej*).[306]

U Hegla brak określenia, *czym* właściwie *jest przyroda*; natura, gdyż „innobyt prostej idei filozoficznej" takim określeniem zapewne nie jest. Natomiast natura naturata awerroistów, Spinozy i „współczesności" to *monolit, a nie system*. W nim również miejsca dla człowieka jako istoty *wyróżnionej naturą rozumną*, a dążącej do partycypacji w życiu Natury Niestworzonej – brak. „Nadnaturalne" w historii człowieka to obecność w niej tej ostatniej, a nie bynajmniej „przekraczanie stanu natury" – w nieokreślonym kierunku.

Według Arystotelesa, natura to immanentna rzeczom zasada ich ruchu i spoczynku.[307] Możemy co prawda mówić o naturze jako całości,[308] wszelako kosmos jest to jedność najsłabszego rodzaju; jedność relacji (unitas ordinis sit minima unitatum).[309] W jego obrębie jedność, a więc i natura *specyficzna* przysługiwać będzie zasadniczo np. konkretnym ludziom, zwierzętom, roślinom.

Człowiek może być (i jest) wyróżnioną częścią natury, wszelako jego bycie nie jest definiowane jako „wyjście poza stan surowej natury". *Naturalną* władzą człowieka jest intelekt i wola. „Nadprzyrodzonego" charakteru wcale one nie mają, mimo że Hegel za średniowieczną filozofią arabską to właśnie de facto twierdzi.

Semina virtutum (zawiązki dobra) tkwią w nas jako dyspozycje wrodzone lub wlane, podobnie jak synereza – pragnienie dobra w ogólności.[310] Jest tym „przyroda" człowieka: to, co jest jemu *specyficznie* przyrodzone, a zarazem jego z całej pozostałej przyrody *wyróżnia*. *Wszystkim* ludziom wrodzone jest poznanie pierwszych zasad intelektu praktycznego i

---

[306] Max Scheler, Resentyment a moralność, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1977, Rozdz. V. Resentyment i inne przesunięcia wartości w moralności nowożytnej, s. 168.

[307] In Physic., lib. 2 l. 1 n. 5. Deinde cum dicit: est igitur natura etc. concludit ex praemissis definitionem naturae hoc modo. Naturalia differunt a non naturalibus inquantum habent naturam; sed non differunt a non naturalibus nisi inquantum habent principium motus in seipsis; ergo natura nihil aliud est quam *principium motus et quietis in eo in quo est primo et per se et non secundum accidens*. Ponitur autem in definitione naturae principium, quasi genus, et non aliquid absolutum, quia nomen naturae importat habitudinem principii.

[308] Quodlibet VI, q. 11 c. […] totum universum est unum unitate ordinis, ut patet per philosophum, XII Metaph. Haec autem unitas ordinis attenditur secundum quod quodam ordine reguntur corporalia per spiritualia, et inferiora corpora per superiora, ut Augustinus dicit in III de Trinit.

[309] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 58 n. 5. Nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet. Quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter: cum unitas ordinis sit minima unitatum.

[310] De veritate, q. 14 a. 2 c. Nihil autem potest ordinari in aliquem finem nisi praeexistat in ipso quaedam proportio ad finem, ex qua proveniat in ipso desiderium finis; et hoc est secundum quod aliqua finis inchoatio fit in ipso, quia nihil appetit bonum nisi in quantum habet aliquam illius boni similitudinem. Et inde est quod in ipsa natura humana est quaedam inchoatio ipsius boni quod est naturae proportionatum: praeexistunt enim naturaliter in ipso principia demonstrationum per se nota, quae sunt semina quaedam contemplationis sapientiae; et principia iuris naturalis quae sunt semina virtutum moralium. Unde oportet etiam quod ad hoc quod homo ordinetur in bonum vitae aeternae, quod quaedam inchoatio ipsius fiat in eo cui repromittitur.

teoretycznego[311]. Od strony podmiotowej one stanowią „wartość" wyjściową (wartość sensu largo), którą można *pomnażać*, a nigdy nie można jej stworzyć (na drodze hominizacji), gdyż stwarzanie czegokolwiek jest wyłączną prerogatywą Boga.[312]

To, „co uczynione" (actum) przez człowieka jest to nowy modus partycypacji w tym, co dobre samo w sobie. Partycypacja jest istnieniem swoistym, gdyż jest *posiadaniem* istnienia. Bóg *jest* istnieniem, dlatego też niczego posiadać nie potrzebuje. Człowiek zaś, po to, aby być-w-pełni, *musi* posiadać to, co (jako przypadłość-cnota) dopełnia to, czego jego istnieniu substancjalnemu nie dostaje.

Partycypacja to więcej niż posiadanie, choć posiadanie rzeczy materialnych stanowi o bliższym środowisku naszego życia. Dobra zewnętrzne mogą być nam wydarte, a ludzie łączą się we wspólnoty, by taką możliwość udaremnić. Perspektywa jednak „ekspropriacji" jest w niezwykle bliska „nowoczesności". Na drodze „postępu" staje osoba, która bywa – w pierwszej kolejności – pozbawiana tego, co konieczne do podtrzymania jej fizycznego istnienia.

Poważniejszą jednak jest groźba wydarcia dóbr wewnętrznych, które tkwią w nas samych – jako dodatnia wartość duchowa. *Wprost tego nikt uczynić nie może*, możemy jednak ulec sugestii płynącej ze strony „świata" (Weltlichkeit): wprost proporcjonalnie do kruchości pryncypium, na którym dobra wewnętrzne są *w nas* wsparte. Jest to naturalne: cnoty same w sobie celem nie są. Są tylko *środkiem* do osiągnięcia nieutracalnej więzi z Bogiem. Koniecznie potrzeba zasady integrującej i zachowawczej na drodze do Celu Ostatecznego. Potrzeba „formy dóbr wewnętrznych" identycznej z Formą Człowieczeństwa, dzięki której Bóg-Logos zaistniał w rzeczywistości ludzkiej. O Niej też mówi św. Ludwik.

---

[311] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 4 c. Sed sciendum, quod sicut in voluntate non potest esse virtus moralis ex parte illa qua est finis, propter naturalem inclinationem, ita etiam nec in ratione ex parte illa qua est de fine, quia finis est principium in operativis. Unde sicut in ratione speculativa sunt innata principia demonstrationum, ita in ratione practica sunt innati fines connaturales homini; unde circa illa non est habitus acquisitus aut infusus, sed naturalis, sicut synderesis, loco cujus philosophus in 6 Ethic. ponit intellectum in operativis. Relinquitur igitur quod prudentia sit in ratione practica secundum quod negotiatur de illis quae sunt ad finem.

[312] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 21 tit. Quod solius Dei est creare.

Contra Gentiles, lib. 2 cap. 22 n. 2. Si enim solius Dei creare est, ab ipso immediate producta esse oportet quaecumque a sua causa produci non possunt nisi per modum creationis. Huiusmodi autem sunt omnes substantiae separatae, quae non sunt compositae ex materia et forma, quas esse nunc supponatur; et similiter omnis materia corporalis.

Summa Theologiae I, q. 47 a. 1 c. Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem, quia supra ostensum est quod creare solius Dei est. Unde ea quae non possunt causari nisi per creationem, a solo Deo producuntur, et haec sunt omnia quae non subiacent generationi et corruptioni.

6. Wartość początkowa i wartość końcowa

Życie ludzkie rozpina się między ujęciem zasad *myślenia i działania*, a trwałym przylgnięciem do Zasady *bycia w ogóle*. Na tej drodze dokonujemy osądu „własnego" życia: rozpiętego między początkiem a Krańcem. Rozumnym jednak jest przylgnięcie (adhaerere) tylko do Kresu, a osądzanie i definiowanie wszystkiego innego w jego świetle.[313] Dlatego to Augustyn mówi: solo Deo fruendum.

Światło porusza się po linii *w przybliżeniu* prostej: wychodząc od źródła i dochodząc od przedmiotu oświecanego. *Idealnie* jednak prosta linia jest tylko matematycznym abstraktem. Podobnym abstraktem matematycznym jest ujęcie wartości poza substancjami podtrzymującymi ich domniemaną „ilość", bo ta *w naturze* sama z siebie nie istnieje. Matematyka jest dyscypliną naukową par excellence, a rygor dyscypliny wyklucza absolutną wolność. Nie ma miejsca dla wolności (i nauki, według Arystotelesa, całkiem wolnej: metafizyki) w „świecie liczb".

Wolny rynek tworzą tylko *wolni ludzie,* a nie vice versa. Wolnym *wewnętrznie* jest to działanie, które przedtem zostało starannie przemyślane (intellectus est radix voluntatis),[314] a *zewnętrznie* jeśli jego wykonanie nie natrafia na tyleż zewnętrzne przeszkody. Działanie rozpina się między intentio (zamierzeniem) a wykonaniem, które zwyczajnie nazywamy pracą. Środków do celu pragniemy razem samym celem,[315] dlatego też za nimi „widzimy" Cel

[313] Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 5 c. Ad quintam quaestionem dicendum, quod Deus est principium et finis omnium; et inquantum est principium, adoramus eum latria: inquantum vero finis ultimus, fruimur eo. In redeundo autem ad ipsum juvamur per alias creaturas rationales, scilicet Angelos et homines; et ideo, quamvis solo Deo fruendum sit, tamen possumus frui homine in Deo, sicut dicit apostolus, et Augustinus. Sed in exeundo ab ipso sicut a principio creante, non juvamur per aliquam creaturam, quia immediate creavit nos; et ideo honor latriae est sibi soli exhibendus, non alicui in ipso, quantumcumque sit in participatione suae bonitatis, nisi honoretur uno honore cum eo, sicut caro Christi, et imagines.

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

De veritate, q. 24 a. 2 c. […] cum ad operationem nostram tria concurrant, scilicet cognitio, appetitus, et ipsa operatio, tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur. […] Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta. Unde secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium. Ratio autem plene et perfecte invenitur solum in homine: unde in eo solum liberum arbitrium plenarie invenitur.

[315] De veritate, q. 23 a. 1 ad 3Ad tertium dicendum, quod voluntas est alicuius dupliciter: uno modo principaliter, et alio modo secundario. Principaliter quidem voluntas est finis, qui est ratio volendi omnia alia; secundario autem est eorum quae sunt ad finem, quae propter finem volumus. Voluntas autem non habet habitudinem ad volitum quod est secundarium, sicut ad causam; sed tantummodo ad volitum principale, quod est finis.

Summa Theologiae I, q. 58 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod duae operationes possunt simul esse unius potentiae, quarum una ad aliam refertur; ut patet cum voluntas simul vult et finem et ea quae sunt ad finem, et intellectus simul intelligit principia et conclusiones per principia, quando iam scientiam acquisivit.

Ostateczny, a bez nich nie zobaczylibyśmy Go wcale. Depersonalizacja stosunków *również* ekonomicznych ma miejsce w momencie, kiedy tego związku brak. Jest to „droga donikąd".

Przeciętny człowiek wie z grubsza, co można zrobić – powiedzmy – z 100 0000 tysiącami złotych. Człowiek o wybitnym darze orientacji w stosunkach pieniężnych będzie wiedział, co można zrobić z – powiedzmy – 100 milionami złotych. Natomiast żadna myśląca na sposób ludzki istota nie jest w stanie ogarnąć myślą możliwości wykorzystania efektywnie 100 miliardów złotych. Kumulacja kapitału prowadzi do podejmowania działań irracjonalnych i ekonomicznie nieefektywnych. Kosztowny sprzęt wojskowy przegrywa z nisko-kapitałowymi rodzajami broni. Kapitał, jeśli jest zgromadzony w sposób *sztuczny*, nie da się użyć do *wytworzenia sztucznych* bytów, ponieważ żaden instrument nie może mieć natury celu, do osiągnięcia którego służy. Zaczyna on być celem sam dla siebie.

Obiektywnie sprawdzana informacja, daje racjonalne przesłanki do podejmowania działań. Powszechnie jednak „dostępne" są informacje niesprawdzalne, bo tylko „egzystencjalnie poświadczone" przez kogoś o rozpoznawanej publicznie osobowości. Osoba mądra wzbudza w nas zaufanie. „Informacje" budzą często tylko niepokój. Mamy bodźce, ale nie mamy refleksji nad nimi. Te bodźce – za racji obudzenia pożądania – mają potem wyzwolić „działanie". Dzieje się to w schemacie akcja – reakcja: poza rozumnym namysłem. Wolność (taka spontaniczność działań) jest definiowana perswazyjnie.

Ludzie kierują się często bardziej emocjami niż trzeźwym namyłem, dlatego też dla większości z nich własna inicjatywa gospodarcza jest „ryzykiem" bardziej niż zamysłem. Tymczasem ekonomia materialistyczna chce być nauką ścisłą (wolną od „empatii" dopóty przynajmniej, dopóki nie mamy prób zbudowania państwa opiekuńczego). Otóż jedynym sposobem „uściślenia" jej wniosków danym razie jest rozbicie osobowości moralnej podmiotu działań na cząstki elementarne (rodzaj „psychoanalizy"): takie mniej więcej, jakie stanowić mają o „osobowości" człowieka w ujęciu Condillaca. To, co elementarne oczywiście będzie reagować tak jak obiekty elementarne Mechaniki Newtonowskiej. Jeżeli „struktura" nie działa tak, jak „działać powinna", to rozbicie jej na elementy proste zapewne sprawę rozwiąże. Cząstki elementarne to „jednostki" w innym wszelako od osobowego znaczeniu, a zarazem w znaczeniu pożądanym dla „przejrzystości modelu". Przychodzi tu z pomocą nominalizm: umiłowanie prostoty za wszelką cenę. Jeśli „istnieją *tylko-jednostki*", to nie mogą to być *jednostki-jakieś*; o określonej naturze. Są one niespecyfikowane i zapełniają całość jako „atomy" (scjentystów) lub „idee proste" (Locke) czy też atomy stanów faktycznych (Wittgenstein). Nawet apercepcje i pamięć „psują" „spontaniczność" reakcji, a wobec tego należałoby „wychować" idealnego konsumenta i wytwórcę ich pozbawionego. Tym bardziej niepożądanym wyda się ten, kto dokonuje krytycznej refleksji nad działaniem, a wcale nie chce działać „spontanicznie".

Bodźce budzące „aktywność" mogą być bardzo różne (mogą „współzawodniczyć"). Same w sobie nie są one ani dobre, ani złe. Wszelako uleganie im ma niewątpliwie określoną wartość moralną podobnie jak zamierzone ich wywoływanie. W naturze ludzkiej emocje (zwyczajnie tak zwane) są dość jasno widoczne, choć potencjalnie zdolne są do partycypacji w tym, co rozumne po prostu (i poniekąd „niewidoczne"). Człowiek otępiały kieratem pracy rutenowej i tzw. „rozrywką" „potrzebuje" coraz silniejszych (coraz bardziej różnorodnych)

emocji. Mass media oferują szeroką ich gamę. Treści przez nie powszechnie szerzone jeszcze przed 100 laty uznawane były praktycznie za niemoralne.

Mówi się powszechnie o indywidualizmie „współczesności", choć – po przyjęciu założeń nominalizmu – określnie natury jednostek pokaże się niewykonalne. Odrzuca się pojęcie natury biologicznej, *ale nadto wymaga się* od ludzi abnegacji z rozumności ich natury na rzecz „emocjonalności", którą, jak pokazaliśmy, można jakoś „analizować". Indywidualizm wartość przypisuje tylko pracy, która podnosi zawsze poziom etyczny: *niezależnie do wartości początkowej i końcowej*.[316] „Jednostka" jest jednak de facto zdefiniowana przez schemat akcji i reakcji rynkowej.

Jednostki przestały być tym, czym były zawsze w pojęciu filozofii klasycznej (osobami). Osobę definiuje rozumność. Tymczasem przyjęto, że rozum jest to „diabelska nierządnica"; „prostytutka, która nie czyni niczego poza zniesławianiem i bezczeszczeniem tego, co mówi Bóg". („Die Vernunft ist eine Hure («Erzhure und Teufelsbraut»), der größte Feind, den der Glauben hat; sie kommt niemals den geistlichen Dingen zu Hilfe"; „Die Vernunft des Teufels Hure ist und nichts kann denn lästern und schänden alles, was Gott redet und tut").[317]

Stosunki ekonomiczne nie są w stanie wytworzyć wolności. Specjalnie jednak ekonomia materialistyczna dąży do jej stłumienia. „Wolna wola jest słowem bez żadnej treści" dla autora dzieła De servo arbitrio, jak i dla autora dzieła, które nosi (trudno doprawdy powiedzieć, dlaczego) tytuł On Liberty. Wolność jest problemem, a filozofia daje nam niejakie pojęcie o możliwości jego rozwiązania. Wolność jest to nieskrępowane dążenie do *zrozumianego wprzód* dobra (wbrew uroszczeniom rzeczników „indywidualizmu") oraz bez ustawowego przepisania formy dobra (wbrew uroszczeniom rzeczników socjalizmu).

Partycypacja *w różnych* formach bycia społecznego zawsze *może być* wartością, ale partycypacja w PKB da się ująć tylko terminach redystrybucji. Wkład do dobra wspólnego to coś *jakościowo* innego.

„Mechanizmy rynkowe" mogą „wymuszać" tylko pewne minimum, natomiast żywy człowiek zredukowany do tego minimum podatny będzie potem na absurdalną ideologię socjalizmu i może żywić dzikie pretensje do „świadczeń społecznych", a zarazem żywiołowy wstręt do pracy, który wedle Herberta Marcuse, jest cnotą przyszłości. Mechanicznie i przymusem ekonomicznym żadnego z problemów społecznych rozwiązać się nie da (można tylko stworzyć problem socjalizmu). Wolność w społeczeństwie tworzą ludzie wolni, tzn. tacy, którzy patrzą poza horyzont lat kilku i widzą „w oddali" Tamten Brzeg, a dążąc do niego wytrwale, zostawiają za sobą wartości materialne, którymi czasem nawet gardzą, choć bywają przez innych – cenione.

Można mieć *złudzenie*, że wartością realną jest ta, która jest tylko wymierna. W istocie zaś o wartości *jako takiej* wcale nie stanowi *sama* wymierność, ale trwałość (trwanie) tej samej „wartości liczbowej", a ta ostatnia wobec tego wartością tout court wcale nie jest. Po to, aby można było odczytać wartość pomiarową na ekranie przyrządu z wyświetlaczem cyfrowym, musi ona być przynajmniej względnie stała, gdyż fluktuacja (miganie cyfr

[316] Max Scheler, Resentyment a moralność, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1977, Rozdz. V. Resentyment i inne przesunięcia wartości w moralności nowożytnej, s. 168.

[317] Martin Luther, Die Disputation de homine, in WA 39, 175 (theses 5 and 9).

odczytu) uczynią go niewykonalnym. Ten zaś, kto wykorzystuje tę fluktuację po prostu *okrada* ludzi, którzy zapracowali na trwałą wartość danego obiektu. To samo mutatis mutandis stosuje się do wartości w ogóle; wartość tradycyjnych, które też mogą być zafałszowywane. Dobro, w którym trwale nie partycypujemy, jest dobrem pozornym, a partycypować wszak nie da się w tym, co zostało „rzucone na rynek myśli społecznej" z zamiarem epatowania, nie zaś zbudowania ludzi.

Rzeczywistość ekonomiczna podobnie jak rzeczywistość matematyczna jest bytem przypadłościowym. Tymczasem przyjęto relację odwrotną (prymat sytemu nad osobą), co doprowadziło do faworyzowania podmiotów o dużym zasobie kapitałowym kosztem inicjatywy indywidualnej klasy średniej. Duże zasoby kapitałowe dają duże możliwości *manipulacji*. Marksizm przychodzi potem tylko jako rozwinięcie poglądów libertarianizmu: czasem w kierunku kapitalizmu państwowego.

Matematyk może żywić złudzenia co do istnienia idealnych bytów matematycznych, a złudzenia te żywione *zupełnie prywatnie* nie zaszkodzą nikomu, a mogą przyczynić się do lepszej motywacji owej pracy. Jednakże prawa do uniwersalnej ważności rosić sobie one nie mogą. W ekonomii możemy żywić podobne złudzenia, co do autonomicznego istnienia rzeczywistości ekonomicznej: od istnienia natury – niezależnej. Nie ulega kwestii, że równowagę podaży i popytu można wymierzyć adekwatnie. Z tego jednak bynajmniej nie wynika, byśmy tę równowagę mogli *wykreować*. Liczby niczego wykreować nie mogą. Kapitał nie „rodzi" zysków, dlatego, że rodzenie jest to funkcją bytu *naturalnego* (człowieka, ziemi, etc.). Rzeczywistością autonomiczną on wcale nie jest. „Ekonomia absurdu" (socjalizm) powstaje w wyniku uporczywego przekonania, że „mechanizm będzie działał sam z siebie" – bez ludzi, którzy cenią osobistą rzetelność i trwałość zasad, mając – przede wszystkim – *niepodważalną o nich wiedzę*.

7. Wartościowanie i praca

Praca *jako decyzja* rozwija się między zamierzeniem celu, a „wzięciem do ręki" przedmiotu całkiem materialnego; między tym zatem, co całkiem duchowe (*niematerialne*), a tym, co materialnym *być musi*. *Kreatywność* pracy zależy od tego, jak dalece zbliżamy się do tych zasad.

W Summie Tomasz mówi o pryncypiach procesu decyzji, a w tym miejscu zajmuje nas praca jako cząstka decyzji właśnie. Namysł jest skończony zarówno co do początku jak i co do kresu. Dwojaki jest bowiem początek: jednym jest cel („idea"). Drugi początek jest wzięty z danych dostarczonych nam przez zmysły, np. że ta oto rzecz jest chlebem, a ta żelazem.[318]

[318] Św. Tomasz z Akwinu, Suma teologiczna, tom 9, 1- 2, przełożył O. Feliks Wojciech Bednarski, O.P.

Summa Theologiae I-II, q. 14 a. 6, c. Respondeo dicendum quod inquisitio consilii est finita in actu ex duplici parte, scilicet ex parte principii, et ex parte termini. Accipitur enim in inquisitione consilii duplex principium. Unum proprium, ex ipso genere operabilium, et hoc est finis, de quo non est consilium, sed supponitur in consilio ut principium, ut dictum est. Aliud quasi ex alio genere assumptum sicut et in scientiis demonstrativis una scientia supponit aliqua ab alia, de quibus non inquirit. Huiusmodi autem principia quae in inquisitione consilii supponuntur, sunt quaecumque sunt per sensum accepta, utpote quod hoc sit panis vel ferrum; et

Żadne z tych pryncypiów nie jest przedmiotem dyskursu (sensu largo lub sensu stricto); nie jest składaniem lub rozkładaniem *pojęć*, ani też składaniem lub rozkładaniem *materialnych przedmiotów* (na czym zwyczajnie polega praca wykonawcza), gdyż jest jego pryncypium. Z jednej strony mamy „pomysł" na rzecz „zupełnie nową", a z drugiej strony: „praktycznie" dostępną materię jego realizacji. Otóż można być marzycielem i żywić „wielkie plany", a być zarazem zupełnie niezdolnym do zainicjowania wykonania pracy, tzn. do znalezienia w samej naturze tego, co dawałoby „punkt zaczepienia" dla realizacji planu. Z drugiej zaś strony, bliski kontakt z tym, co potocznie (i pochopnie) nazywa się „rzeczywistością" (taka jej „bliskość" i „dotykalność", która równa się pochłonięciu przez to, dane bezpośrednio) znacząco upośledza zdolność snucia zamierzeń „ambitnych".

Kwestią wagi zasadniczej jest pogodzenie obu, a to dokonuje się niezwykle rzadko. Zwyczajnie ludzie poprzestają na pracy wykonawczej, a kontakt z taką ludzką „rzeczywistością" zupełnie im wystarcza: w tym mianowicie sensie, że interesuje ich nie tyle „naga przyroda", ta bowiem musiałaby być zawsze ujęta od strony pierwszych zasad (a więc „twórczo"), ale raczej kontakt z „rzeczywistością" *ludzką*, tzn. tą *schematyzowaną* przez ludzką *wytwórczość*: ars. Praca wykonawcza jest inicjowana przez zwykły schemat działania „wyuczony" jako fachowość. W tym jednak miejscu chodzi o pracę *kreatywną*, a więc choćby taką, jaka *stwarza* nowe miejsca pracy, a nie taką, jaka idzie za *wypełnieniem* tych miejsc pracy.

Z drugiej zaś strony spotykamy ludzi, którzy żyją w świecie pojęć („ideałów"), a te nie pozostają w żadnym stosunku do „rzeczywistości". Nie można zatem powiedzieć, by „idee" owe były zamierzeniami. Zamierzenie jest czynnością *woli*, a velleitas (chęć) wcale nią nie jest.

Cel zamierzony jest „wartością" w analogicznym tego słowa znaczeniu. Podobnie rzecz materialna jest wartością w sobie, ale tylko dla tego, kto stwarza nowe miejsca pracy, (bywa ona nią praktycznie dopiero w momencie, kiedy zostanie użyta, choć przedtem ma wartość jako pryncypium). Praca rozwija się między tymi dwoma krańcami.

Wszystko to tyczy się pracy, o ile jest ona poprzedzona namysłem, czyli jest – ściśle rzecz biorąc – pracą innowacyjną (umysłową). Praca umysłu będzie po prostu *tożsama z consilium*: namysłem.

> Każde badanie należy rozpoczynać od jakiegoś początku. […] Otóż cel jest początkiem (zasadą) przy badaniu [właściwym dla namysłu]. Cel też jest pierwszym czynnikiem w dziedzinie zamierzenia, a czymś późniejszym w dziedzinie zaistnienia. Dlatego namysł jest

---

quaecumque sunt per aliquam scientiam speculativam vel practicam in universali cognita, sicut quod moechari est a Deo prohibitum, et quod homo non potest vivere nisi nutriatur nutrimento convenienti. Et de istis non inquirit consiliator. Terminus autem inquisitionis est id quod statim est in potestate nostra ut faciamus. Sicut enim finis habet rationem principii, ita id quod agitur propter finem, habet rationem conclusionis. Unde id quod primo agendum occurrit, habet rationem ultimae conclusionis, ad quam inquisitio terminatur. Nihil autem prohibet consilium potentia infinitum esse, secundum quod in infinitum possunt aliqua occurrere consilio inquirenda.

procesem analitycznym, gdyż rozpoczyna się od tego, co ktoś zamierza na przyszłość, by przejść do tego, od czego trzeba natychmiast rozpocząć wykonanie czynności.[319]

8. Czy mieć miejsce znaczy to samo, co zaistnieć?

Wyrażenie „mieć miejsce" weszło na trwałe do zasobu leksykalnego bardzo wielu języków współczesnych. W pierwszym rzędzie języków romańskich: avere luogo; avoir lieu; lub (od „locum tenere"): tener lugar (hiszpański); tenir lloc (kataloński); ter lugar (portugalski).

Podobnie jest w wypadku języków pozostających pod wpływem języków romańskich. Take place; finde sted (duński); plaatsvinden (holenderski); zauzmi mjesto (chorwacki); заеми място (bułgarski); узети место (serbski); λαμβάνει χώρα.

Łacińskie wyrażenie locum habere ma być – według słownika Georgesa (Leipzig 1861) – tłumaczone na niemiecki jako stattfinden; statthaben. Istotnie, u Ulpiana pojawia się następujące zdanie: In personam actio est, qua cum eo agimus, qui obligatus est nobis ad faciendum aliquid vel dandum; et *semper adversus eundem locum habet* (Digesta 44,7,25). „…Działanie ma miejsce zawsze wobec tejże osoby …"

Wedle Tezaurus Linguae Latinae wyraz locus czasami „odnosi się do warunku istnienia" (pertinet ad spatium tamquam condicionem existendi, agendi). W danym razie specjalnie zajmie nas związek frazeologiczny: „locum habere". Oto przykłady:

> TER. Andr. 320 neque .. . consili locum habeo neque ad auxilium copiam; Brak miejsca na namysł;
> Liv. 29, 22, 7 damnati producti ad populum . . . apud praeoccupatos .. . animos nullum misericordiae locum habuerunt. Nie znaleziono miejsca dla litości;
> Cic. Mur. 70 aut promerendi aut ferendi beneficii locum; miejsce dla zasługi lub wyświadczenia dobrodziejstwa;
> De orat. 2, 64 quae cohortationes sim.... locum suum in his artibus . . . habent nullum; one nie znajdują właściwego sobie miejsca w sztukach;
> Ov. Trist. 5,6,34 Si mihi non parcis, fortunae parcere debes: non habet in nobis ullius ira locum; w żadnym z nas nie ma miejsce na gniew. (You should spare my fortune though you spare not me, There is no place now angry for to be);
> Pont. 2, 7, 42 sic ego continuo Fortunae vulneror ictu vixque habet in nobis iam nova plaga locum; Nieustannie jestem raniony przez Fortunę, tak że zgoła nie ma we mnie miejsca na nowy Jej cios;
> IREN. 2,13,7 fin. 2,77 inter ista tam magnifica verba.. . non habet ullum voluptas locum; między tymi tak wspaniałymi słowami nie ma miejsca dla słowo „rozkosz";
> SEN. benef. 5, 8, 3 hoc verbum „debere" non habet nisi inter duos locum; quomodo ergo in uno consistet?. Wyraz „powinien" jest na właściwym miejscu tylko między dwoma osobami;

[319] Summa Theologiae I-II, q. 14, a. 5, c. Respondeo dicendum quod in omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio. […] Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse. Et secundum hoc, oportet quod inquisitio consilii sit resolutiva, incipiendo scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id quod statim agendum est. (O. Feliks Wojciech Bednarski , O.P.)

Access 2026-10-29 https://www.zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa

> PVBLIL. M 10 metus cum venit, rarum habet somnus locum. Gdy przychodzi strach, brak miejsca na sen.

Poza tym powiemy, że wyrażenie locum habere jest *technicznym terminem prawnym* (używanym *speciatim in sermone iuris*):

> IAVOL. dig. 1,7, 16 adoptio . . . in his personis locum habet, in quibus etiam natura potest habere. TRAIAN. Plin. epist. 10, 97, 2 sine auctore . . . propositi libelli nullo crimine locum habere debent. CELS. dig. 22, 3,17 heredis probatio est locum habere legem; IVLIAN. dig. 36,1 , 28, 8 Trebellianum senatus consultum locum habet.

Najpewniej Ulpian nie miał na myśli rzeczywistości tout court, ale „rzeczywistość stosunków prawnych".

Zwyczajne związki frazeologiczne typu: Locum habere dubitationis, tłumaczymy: „mieć materię do żywienia wątpliwości". Natomiast wyrażenia „to stało się", na łacinę jako „hoc locum habuit" *nie przetłumaczymy*. *Stanu egzystencjalnego tak nie wyrazimy*. Mimo że wyraz locus czasami „odnosi się do warunku istnienia" (pertinet ad spatium tamquam condicionem existendi, agendi), to wyrażenia „wydarza się" bynajmniej nie przetłumaczymy: „locum habet"; wyraz bowiem locus jest zawsze *bliższej określony przez przydawki*.[320] *Nie ma znaczenia abstrakcyjnego*.

Locum habere dosłownie można tłumaczyć jako avere luogo, nawet bez naruszenia etymologii wyrazów. W wyrażeniach zaś: „take place"; prendre place", „place" pochodzi od stosunkowo jeszcze biskiego znaczeniowo wyrazu platea. Łacińskie zaś prendere, czy też tenere bliskie jest co do znaczenia wyrazowi habere. Dlaczego jednak podobna kalka językowa pojawia się w językach, które od łaciny są najdalsze? (Ormiański; turecki; hindi). Inaczej jest m.in. sanskrycie.

Wyrażenie locum habere pojawia się w późnośredniowiecznych tekstach prawniczych. Zasada: Jus accrescendi inter mercatores locum non habet, ważna była w XIV wiecznej Anglii. Żyjący zaś w latach 1327-1400, a wykładający prawo na uniwersytetach w Pizie, Perugii, Padwie i Pawii, Baldus de Ubaldis używa formuły: Fictio habet locum, ubi potest habere locum veritas. Teksty oddziałały zapewne przemożnie na „składnię stosunków ludzkich", gdy na wydziałach uniwersytetów dominował *awerroizm*; bardzo „specyficzna", ba, redukcjonistyczna interpretacja platonizmu. Postrzeganie bowiem *całości* „rzeczywistości ludzkiej" w terminach jurydycznych *jest* redukcjonizmem. Poza „salą sądową" przedtem wyrażenia habere locum nie używano. Nie używano go jako wyrażenia o charakterze zupełnie ogólnym, do jakiego jesteśmy przyzwyczajeni słysząc takie oto np. słowa: „wydarzenie to miało miejsce …"

Zasięg oddziaływania *łacińskiego awerroizmu* (specjalnie szkół prawniczych) był znacznie szerzy niż zakres oddziaływania *samej łaciny*. We współczesnej filozofii hinduskiej znacznym uznaniem cieszy się filozofia Hegla, a ideologia marksistowska wyrasta często na podglebiu „barbarzyństwa".

Zdumiewająco aktualną dziś wydaje się myśl awerroisty Marsyliusza *z Padwy*, który twierdzi, że jedynym celem istnienia państw jest pomnażanie bogactwa. Rzeczy wytwarzane ręką ludzką istnieją – jak powiedziano – w sposób specyficzny: one istnieją-w-miejscu: jest to

[320] Metus cum venit, rarum habet somnus locum: Publius Syrus.

ich sposób bycia. Uznano to (bałamutnie) za podstawowy, a może i jedyny sposób istnienia rzeczy w ogóle. Pierwotnym jednakże w stosunku do istnienia-umiejscowienia wytworów jest istnienie rzeczy naturalnych stworzonych przez Boga, a nie: wytworzonych przez człowieka. Sam zaś człowiek jak istota społeczna również jest stworzony i stwarzany w każdym momencie swego rozumnego życia.

Habere łączy się w łacinie z imiesłowem czasu przeszłego i tak tworzymy peryfrastyczną składnię perfectum upowszechnioną w językach nowożytnych (I have done, etc. na wzór: habeo factum). Składnia ta wyraża ideę partycypacji przez czynności wyrażone w participium perfecti passivi, bo wszak participium, to jakby (nawet etymologicznie) „cząstka czasownika". Mamy zwroty res se habet (a języku greckim jest podobnie), ale nie mamy idei „zbiornika zdarzeń" (chora), w którym mogłyby się one pojawiać.

„Pojawić się", to w łacinie existere. Może to być równoważne z „zajęciem miejsca". Wszelako bynajmniej nie jest jasne, by należało położyć znak równości między existere i esse. Tomasz z Akwinu wcale tego znaku równości nie kładzie. Wyrazu existere używa on oszczędnie, a na pewno nie jest on (tym „najważniejszym") terminem technicznym jego metafizyki. Tym „najważniejszym" terminem technicznym jest esse (ipsum esse).

Habeo dictum, to: I have said; wykonałem tę właśnie czynność; „zaistniałem w ten sposób"; podobnie Habeo domum clausam, to tyle, co: zamknąłem dom (I have closed my home). Habeo urbem dirutam, to tyle, co: zniszczyłem miasto. Dicere, claudere, diruere, są to modi istnienia. Niedorzeczną wydaje się próba sprowadzenia wszystkich sposobów istnienia do istnienia w miejscu, choć Dasein Heideggera to poniekąd: locum habere. Istnieje olbrzymia różnica między „egzystencjalizmem" a filozofią Tomasza, którą często określa się (jakże niesłusznie) podobnym jej mianem.

Czynności: discere, claudere, diruere są to sposoby bycia. Partycypacja w tych sposobach bycia zakłada partycypację w sensie fundamentalnym: partycypację we własnym istnieniu, a *nie* w istnieniu: miejsca, wspólnoty, państwa, etc., etc.

Jest rzeczą jasną, że zamieszkując kraj, w którym mówimy jednym językiem i „czujemy podobnie", spodziewamy się dzielić „te same wartości". Jest jednak rzeczą nie niebagatelnej wagi ustalenie, co jest *przyczyną sprawczą* tej jedności (co *łączy* nie tylko formalnie ludzi zwanych narodem). Samo miejsce zamieszkania tego uczynić nie może.

Kluczowe jest odróżnienie celu transcendentnego i immanentnego. Jako Polacy czujemy się wspólnotą, kiedy zawracamy wzrok ku przeszłości, ku *realnym,* czyli *transcendentnym* w bodaj słabszym tego słowa znaczeniu postaciom historycznym, które *tylko* „postaciami" nie są, gdyż są osobami ważnymi dla naszego narodu jako przyczyny sprawcze jego jedności: ku królom wodzom, świętym. Były to realne osoby. Nie są to *słabe* „transcendensy" Husserlowskie: wartości fenomenologii poznawane na drodze „wczucia (Empfühlung). Wartością jest uznanie obiektywnie istniejącego faktu istnienia tych osób, niezalenych od Ja transcedentalnego. Wartością osoba nie jest; jest nią *poświęcenie*.

Odróżnienie Być i Mieć można sprowadzić do dwojakiego znaczenia wyrazu być (esse). Każdy byt partycypuje we własnym akcie istnienia (dzięki partycypacji w nim dany byt istnieje). Z drugiej wszelako strony, istnieć to właśnie partycypować, gdyż człowiek na przykład istnieje (żyje) tak długo, jak w tym danym mu przez Boga w akcie stwórczym istnieniu – partycypuje (ma-je-dla-siebie). Życie w potocznym tego słowa znaczeniu, to posiadanie istnienia. Również zgodnie z potocznym tego słowa znaczeniem „życie" bywa na

przykład: wygodne, szczęśliwe, czynne, udane. Sposobów ludzkiego istnienia w świecie jest wiele; jest ich może „nieskończenie" wiele, a wymienione powyżej czasowniki discere, claudere, diruere są to tylko przykładami, które można by mnożyć niemal dowolnie, gdyż są to tylko przykładowe „sposoby istnienia". Tę sprawę (dwojakiego znaczenia wyrazu żyć) wyjaśniają Arystoteles i Tomasz.

Stosownie do tego, za wartości; za to, w czym manifestuje się jedność na przykład narodu polskiego; uznalibyśmy te sposoby istnienia, które możemy wziąć dla siebie tak jak – participia perfecti passi w języku łacińskim. Taki jest wspomniane powyżej „predykatywne" znaczenie wyrazu „wartość". To zaś, że w ogóle możemy orzekać (predicarae) cokolwiek o czymkolwiek, jest możliwe dzięki temu fundamentowi, jakim jest zasada niesprzeczności; zasada *tworzenia definicji*.

Wartość pomiaru mierzymy wedle skali zaczynającej się o punktu „0"; tym zaś punktem w wypadku poznania (doświadczenia), a nie obserwacji (Erfahrung) jest zasada niesprzeczności. Wszystko co jest „obiektem", czyli przedmiotem wypowiedzi i wyboru, istnieje albo nie istnieje. Stosownie do tego, każde zdanie jest albo prawdziwe, albo nieprawdziwe. Ma tę wartość logiczną prawdy lub nie. Wartość *poznawcza* jest binarna, gdyż „binarnym" jest całe rozumne życie człowieka. Odróżniamy dobro od zła; prawdę o fałszu, to, co działa, od tego, co działanie przyjmuje; tego, kto jest autorytetem od tego, kto nim powinien się kierować i ten autorytet przyjąć. Bez odróżniania życie musiałoby ulec atrofii.

Jeżeli tak być musi odnośnie do życia narodu, to tym bardziej tak być musi odnośnie do istnienia kosmosu. Po to, aby cokolwiek w nim realnie istniało (by partycypowało w jakimś sposobie bycia), musi istnieć Przyczyna Transcendentna, która przedmiotem partycypacji w porządku naturalnym być nie może.

Arystoteles nie mówi wyraźnie o tym, że rzeczy przez Boga zostały stworzone, czyli powołane do istnienia z nicości; o tym, że istnienie każdej rzeczy jest jej dane przez Tego, Który Jest. (Jest-naprawdę; jest-w-sposób-nieuwarunkowany). Dlatego to odróżnienie celu światu immanentnego od celu w stosunku do świata transcendentnego nie jest tu tak przejrzyste jak u Tomasza. Cel immanentny winien pozostawać w jakimś stosunku do celu transcendentnego.[321] Ta jedność to jedność aktu stwórczego. Bóg jest istnieniem samoistnym, a dzięki temu powołuje do istnienia wszystko, co istnieje, czyli istnienie własne posiada „na własność".

Bóg – według Arystoteles – jest „królem wszechświata". Mogłoby się jednak wydawać, że tym samym jest od nas „nieskończenie odległy" – dlatego że jest transcendentny. Tymczasem jako Pełnia Istnienia jest – paradoksalnie – (używając słów Augustyna) „bliższy mnie niż ja sam sobie" ("interior intimo meo et superior summo meo" ("higher than my highest and more inward than my innermost self") (Confessiones III, 6, 11). Kluczem do zrozumienia tego paradoksu jest zrozumienie, czym jest istnienie.

Bóg powołuje do istnienia; daje życie; daje pełnię życia. Wszelkie sposoby istnienia są źródłowo zakorzenione w pełni. Discere, claudere, diruere, etc., są to tylko dające się skategorializować partykularne sposoby istnienia. Partycypujemy w tych sposobach istnienia,

[321] Summa Theologiae I-II, q. 11 a. 3 ad 3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est finis dicitur dupliciter, uno modo, ipsa res; alio modo, adeptio rei. Quae quidem non sunt duo fines, sed unus finis, in se consideratus, et alteri applicatus. Deus igitur est ultimus finis sicut res quae ultimo quaeritur, fruitio autem sicut adeptio huius ultimi finis.

a wobec tego są one dla nas wartościami, dlatego że podstawą istnienia w ogóle jest istnienie Samoistne.

Jeżeli „być w" ma jakikolwiek ścisły sens, to o istnieniu właśnie powiemy, że *najgłębiej tkwi* w rzeczach (Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt). Za tym zaś idzie to, że Bóg-Sprawca tegoż istnienia jest „najgłębszą przyczyną" naszego osobowego bycia i działania.[322] Jest to *realną przyczyną* tego, że za „wartościowe" poczytać mogę wszystko, co pochodne od Samoistnego Istnienia. Bóg „istniejąc rzekomo na krańcach kosmosu" w rzeczywistości jest mi osobiście bliższy, niż ja sam sobie, niż ten, kto stoi metr od mnie – dlatego, że bliższym jest on mnie niż ja sam sobie. *Probierzem* autentyczności miłości do Boga jest miłość bliźniego. *Przyczyną* zaś miłości bliźniego jest transcendentny Bóg. Przyczyna i probierz są to dwie zupełnie od siebie różne rzeczy.

9. Konsumpcja i metabolizm informacyjny

W świecie, w którym komercjalizowana emocjonalność wydaje się dominować nad trzeźwym i beznamiętnym namysłem, stajemy wobec problemu, który hasłowo określa się mianem

[322] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 c. Unde oportet quod operatio ipsius, qua dat esse, non sit intercisa, sed continua; unde dicitur Joan. 5, 17: *pater meus usque modo operatur, et ego operor*. Ex quibus omnibus aperte colligitur quod Deus est unicuique intimus, sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei, quae nec incipere nec durare posset, nisi per operationem Dei, per quam suo operi conjungitur ut in eo sit.

Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 4 c. Causae autem aliae sunt quasi determinantes illud esse. Nullius enim rei totum esse ab aliqua creatura principium sumit, cum materia a Deo solum sit; esse autem est magis intimum cuilibet rei quam ea per quae esse determinatur; unde et remanet, illis remotis, ut in libro de causis dicitur. Unde operatio creatoris magis pertingit ad intima rei quam operatio causarum secundarum: et ideo hoc quod creatum est causa alii creaturae, non excludit quin Deus immediate in rebus omnibus operetur, inquantum virtus sua est sicut medium conjungens virtutem cujuslibet causae secundae cum suo effectu: non enim virtus alicujus creaturae posset in suum effectum, nisi per virtutem creatoris, a quo est omnis virtus, et virtutis conservatio, et ordo ad effectum; quia, ut in libro de causis dicitur, causalitas causae secundae firmatur per causalitatem causae primae.

Summa Theologiae I, q. 8 a. 1 c. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime.

Summa Theologiae I, q. 105 a. 5 c. Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur. Et propter hoc in sacra Scriptura operationes naturae Deo attribuuntur quasi operanti in natura; secundum illud Iob X, *pelle et carnibus* vestisti me, ossibus et nervis compegisti me.

Super Io., cap. 1 l. 5. Deus autem actor est et conservator omnium secundum esse uniuscuiusque rei. Unde, cum esse rei sit intimum in qualibet re, manifestum est quod Deus per essentiam suam, per quam omnia creat, sit in omnibus rebus. Notandum autem quod Evangelista signanter utitur hoc verbo *erat*, cum dicit *in mundo erat*, ostendens ab initio creaturae semper ipsum fuisse in mundo, causans et conservans omnia: quia si ad momentum subtraheret Deus virtutem suam a rebus conditis, omnia in nihilum redigerentur, et esse desinerent.

szumu informacyjnego oraz metabolizmu informacyjnego (Kępiński). W tej to „zmysłowej rzeczywistości" ludzie, którzy odbierają „informacje" bywają zagubieni: z racji sposobu ich przedkładania. Problem złożoności stosunków rzeczowych (informujemy wszak o rzeczach), jest mniej poważny niż problem *złożoności ich interpretacji*.

Historia gatunku homo sapiens liczy się najprawdopodobniej na 40 tysięcy lat. Objawienie mówi, że zaczęła się ona od odejścia od Boga; od Jego Logosu-Słowa. Liczne ludzkie słowa „mnożone" bywały tak, że zaciemniały drogę możliwego powrotu, choć z natury swej są wszak przedstawieniem tej drogi. Wskutek tego odejścia i wskutek śladu, jaki ono pozostawiło na umyśle człowieka, „rzeczy", które przedtem były (zgodnie z zamysłem Boga) człowiekowi posłuszne, stały się dla niego zagrożeniem, a przynajmniej: trudnością. Stąd „prehistoria" gatunku to historia barbarzyńskiego zdziczenia i bezradności wobec mocy „wrogiej" człowiekowi przyrody.

Świat tej natury mógł się wydawać nieprzyjazny, ale był stosunkowo prosty (brutalny, ale nie przewrotny); reguły były twarde, lecz sprawiedliwe. Sama zresztą ilość obiektów naturalnych, które stanowiły „biotop" danej grupy plemiennej, była nikła. Proporcjonalnie do tego, jak człowiek z „opanowywaniem przyrody" sobie radził coraz lepiej, przybywało „obiektów" (narzędzi, domów, dróg, broni, etc.), które teraz zaczęły stanowić – wedle określenia Husserla – „świat życia codziennego". Życie mieszkańca dużego miasta obecnie różni się od życia człowieka sprzed 30 tysięcy lat *również* tym, że „obiekty" życia codziennego obecnie są znacznie bardziej złożone. Złożone zaś są nie dlatego, że ich po prostu „przybyło", ale dlatego, że po największej części są to obiekty *sztuczne,* a przede wszystkim*: sztucznie złożone.* Heidegger twierdził, odnośnie do obiektów, których „istotą" jest ich „umiejscowienie"(Dasein), a więc wytworów, że istnienie ich jest linią ciągnącą się potencjalnie w nieskończoność. *Wydaje się*, że mogłoby nią być.

Wszystko, co potencjalnie da się wyrazić: słowami, liczbami, rysunkami, diagramami, obrazami, nazwiemy „wyrazami" i „kodami dostępu" do wytworów. Są to *możliwości* wykorzystania rzeczy, różne od samego faktu bycia wykorzystywanymi. Można wyobrazić sobie taką sytuację, że gatunek nasz fizycznie przestanie istnieć (wskutek epidemii), choć „rzeczy" zostaną przez pewien czas w swej materialnej postaci takimi, jakimi były przedtem. Same wytwory cywilizacji wieku XXI są nierównie bardziej złożone niż te sprzed lat – powiedzmy – dwu tysięcy. Ponadto jednak – i często dynamiczniej – „komplikuje się" sposób „nazywania ich", a ma to dwojaki skutek: albo wskutek zatarcia znaczenia „kodu dostępu" tracimy ich wartość (stajemy wśród obiektów nam obcych), albo wobec nich („informacji") czujemy się coraz bardziej zagubieni, tzn., *w samych sobie* doświadczamy niemocy ich wykorzystywania.

Nawet bardzo skomplikowane urządzenie można dość łatwo obsługiwać pod warunkiem, że mamy czytelny schemat jego działania we własnym umyśle, po wtóre zaś, wówczas, gdy nikt nam w wykonywaniu pracy nie przeszkadza. Cechą zaś obecnej cywilizacji postmodernizmu jest właśnie (1) zacieranie granic między pojęciami (niszczenie „schematów"); (2) generowanie „szumu informacyjnego", który (w zamierzony lub niezamierzony sposób) w sprawnej pracy nam przeszkadza. Nie tyle kultura czyni człowieka nieszczęśliwym (Freud, Rousseau, Adorno, Horkheimer), co raczej fakt, że obok rzetelnych informacji, jak korzystać ze zdobyczy cywilizacji, pojawia się szum informacyjny,

wykorzystywanie to paraliżujący. Uważnemu przeczytaniu „instrukcji obsługi" danego wytworu staje często na przeszkodzie bezmyślna gadanina, „muzyka", reklamy itp.

„Instrukcja obsługi" to inaczej cel, gwoli którego dany przedmiot wytworzono. Na przykład dom zdefiniujemy jako „obiekt, który chroni nas (ma nas chronić) przed deszczem, zimnem, wiatrem, etc.". Tak definiuje dom i inne wytwory Arystoteles: podając *przede wszystkim* przyczynę formalną i cel, jakiemu coś wytworzonego *ma służyć*. Przyczyna celowa jest przyczyną najważniejszą, ale nie jedyną. Od strony bowiem materialnej zdefiniujemy dom jako: cegły, metal, drewno, etc. Od strony sprawczej: jako to, co pochodzi od wytwórcy (sprawcy). Od strony formalnej: jako to, co ma określoną, a odpowiadającą celowości budowy, postać.

Przyczyna celowa jest najważniejsza, ale greccy filozofowie poznali ją najpóźniej. Dopiero Platon mówi o niej wyraźnie. Zaczęto od „materii" (Tales, Anaksymenes i inni). *Wydawało się*, że rzecz można by określić przy pomocy podania elementów, które są przedmiotem addycji, zanim Parmenides nie spostrzegł, że czegoś w tym schemacie jednak brak. Brakło pojęcia bytu, a to zostało potem opracowane przez Platona i Arystotelesa (wytwory; to, co sztucznie złożone; bytami nie są). Określanie jednak wszystkiego (włączając w to byt) w terminach addycji (Leibniz poczytuje rzeczy w ogóle za „agregaty") pozostało zawsze kuszącą możliwością. Na pewno nie odpowiada ono potrzebie skonstruowania czytelnego „kodu dostępu" do rzeczy. Przedmiot, w którego wytworzenie nie włożyłem dość wysiłku osobiście, potem bywa tylko z wielką trudnością wykorzystywany przez tego, komu go przekazuję: jako coś, co ma mieć określoną *wartość*.

Trudność z poznawaniem złożoności stosunków rzeczy wytwarzanych wypływa *po części* ze złożoności samych rzeczy. Z tą trudnością możemy sobie radzić osobiście lub (o czym za chwilę) – społecznie.

„Instrukcja obsługi" danej rzeczy może być napisana czytelnie lub nie; może być dobra lub licha. Zazwyczaj jedni ludzie produkują „rzeczy", inni ją piszą. „Dokładna" „instrukcja obsługi" *powinna być definicją rzeczy*, wedle wymogów podanych przez Arystotelesa: jak to zaznaczono odnośnie do definicji domu. Takich definicji wytworów jest pełno w pismach Arystotelesa. Można by naiwnie przypuszczać, że o bogactwie narodów świadczy mnogość sztucznych obiektów. W istocie zaś dopóty, dopóki mnogość ta nie jest chroniona przez prawo, jest ona niczym, lub raczej: zachętą jej zagarnięcia przez chciwego sąsiada. Państwo oczywiście przed nim musi nas bronić i to wydaje się oczywiste. Mniej oczywiste, choć niewątpliwie prawdziwe i ważne jest jednak i to, że owo „chronienie" wcale na użyciu siły militarnej się nie kończy.

Definicję np. domu (również naszego „domu ojczystego") podajemy od strony formalnej przez racje i algorytm „chronienia": również wartości-definicji dóbr wypracowanych wysiłkiem przodków, a niezbędnych do zachowania tego, co mamy obecnie. Dobro wspólne ma (powinno: taki jest jego cel) służyć wszystkim. Jest „mostem" między przeszłością a przyszłością, a inaczej wszak, jak przechodząc przez ten „most", żyć nie możemy. Żyjemy „w czasie teraźniejszym" tylko przechodząc z przeszłości do przyszłości, gdyż do definicji ruchu witalnego wchodzi czas, a zmiana zawsze dokonuje się w czasie. Energia tych, którzy pracowali dla nas (przyczyna sprawcza tego, co wartościowe) winna być zachowana. Zachowana (i nieskrępowana) energia działania ludzi silnych: bogactwo *w ich ręku* pomnaża dobro wspólne.

Wartości spółek bywają odnotowywane na giełdzie. Ta jednak nie reaguje tak mechanicznie, jak przyrząd pomiarowy. „Temperatura emocji" bywa odnotowywana razem z ich obiektywną wartością. Odnotowywane bywają „oczekiwania", a sztuczne wahania bywają wynikiem generowania obaw i „nadziei": tego wszystkiego, co racjonalny osąd *zaciemnia*. Giełda jest *jakimś* wyznacznikiem wartości ekonomicznej, nie jest jednak wyznacznikiem doskonałym. Dokładnym wyznacznikiem jest akceptowalna przez potencjalnie wszystkich definicja, w której co prawda zawiera się nie tylko suchy opis działania wytworu, ale nadto *wola* nadania tej funkcji wytworu ważności w danym aspekcie uniwersalnej: pewnej, chronionej i „zachowawczej". Taka jest *jedna z* funkcji państwa: zapewnienie ważności definicji wytworów, które tym samym zyskują wartość ekonomiczną.

Sprzedawanie cykorii zamiast kawy jest oszustwem możliwym do przeprowadzania przy generowaniu „szumu informacyjnego". Stwarzanie miejsc pracy, które niszczą zdrowie, jest ekonomicznym absurdem, gdyż (państwowe) koszty leczenia kalek przewyższają znakomicie zyski i wkład do PKB „oszczędnego" przedsiębiorcy. Nikomu nie można odmówić prawa do wyniszczania *własnego* zdrowia, gdyż wszak mógł wziąć sobie za cel coś, co tę ofiarę usprawiedliwia. Nikogo jednak nie wolno *oszukiwać*, że „państwo" zatroszczy się zawsze o jego zrujnowane *przez kogoś innego* zdrowie. Wytwarzać rzetelnie nie można kierując się samą żądzą zysku. Kierować się należy wyłącznie racjami dającymi się trafnie uzasadnić. Celowość powinna być *przynajmniej* użytecznością *działania*, po to, aby rzecz dana stała się wartościową.

Użytecznym jest coś (cokolwiek) dla-mnie, o tyle, o ile spełnia wymogi środka do celu, którym w danym razie mogę być (we własnym mniemaniu) ja sam lub osoba, z którą poczuwam się do osobistej solidarności. Pracujemy przede wszystkim dla siebie oraz dla tych, których uważamy za „swoich". Wszelako zasady, jakimi w danym razie się posługujemy, wcale moimi, „twoimi", „czyimiś", *prywatnie* nie są. Prawa fizyki (których znajomość umożliwia wytwarzanie) są ex definitione „nie moimi"; są mnie „egzystencjalnie obce", a to stanowi o ich ważności. Bez ich znajomości wytworzenie czegokolwiek, co ma wartość dla kogokolwiek, jest niewykonalne. Rzecz może mieć wartość ekonomiczną pod warunkiem, że *naprzód* znany jest sposób jej wyprowadzenia ze stanu surowej natury: badanej przez fizykę. Sądy *o takich* rzeczach mają wartość logiczną: prawdziwości lub fałszu. W nauce zaś zasadniczo definiujemy *realne* rzeczy (niewytwarzane przez człowieka). Wytwarzanie czegokolwiek musi być poprzedzone poznaniem „materiału" (to, co zań od strony pragmatycznej poczytujemy), który chcielibyśmy *prze*-twarzać.

Użytecznym jest cokolwiek dla-mnie, ale scholastyczna kategoria Usus nie zamyka się w pojęciu użyteczności pospolicie tak (od czasów Kanta i utylitarystów) zwanej. „Człowieczeństwa" w ogóle nie tylko mogę, ale *powinienem* „używać" w znaczeniu *zastosowania* własnego intelektu i woli do pracy: to zaś zastosowanie (applicatio) wcale oczywiste nie jest. Płomień zbliżony do kawałka suchego drewna spali je zawsze, ale człowiek postawiony przed taśmą produkcyjną wcale zawsze nie zacznie pracować. Gdyby groziła mu śmierć głodowa, podejmie tylko jakieś *nieznaczne* czynności.[323]

[323] Summa Theologiae I-II, q. 16 a. 1 c. Respondeo dicendum quod usus rei alicuius importat applicationem rei illius ad aliquam operationem, unde et operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus eius; sicut equitare est usus equi, et percutere est usus baculi. Ad operationem autem applicamus et principia interiora

Działania są w pewnym sensie „egoistyczne", bo na pewno nie są „altruistyczne", jak tego chciałby August Comte. „Ego" *wydaje się* „rdzeniem osobowości" człowieka. W istocie zaś (według Arystotelesa), o byciu-*osobą* stanowi intelekt (Ethica, X, rozdz. 7). Intelekt jest władzą osobową (a nie: „osobowościową"), a przedmiotem jego jest to, co ogólne. Osobowy intelekt z natury swej nastawiony jest na dobro wspólne, choć punkt wyjścia tego nastawienia jest partykularny, bo oryginalnie ograniczony do rodziny, społeczności, narodu. Pryncypium intelektualne w tym oto człowieku jest indywidualizowane wraz z miejscem jego narodzin („oznaczone" przez nie). Cel jest uniwersalny, ale sposób podejścia do rozwiązania generalnego problemu życia (problemu par excellence filozoficznego) zmienia się wraz z epoką, miejscem narodzin, i kulturą, a w której przyszło nam wzrastać. Wartość jest uniwersalna, ale sposób radzenia sobie z trudnościami jej osiągnięcia zależy tego, jak dalece solidarnie działamy z tymi, którzy są nam („egoistycznie") „bliscy". Istnieje jeden uniwersalny przedmiot metafizyki, ale wiele partykularnych języków, przy pomocy których przedmiot ten analizujemy. Sposób, w jaki różnorodne słowa ludzkie dają się potencjalnie sprowadzić do jednego Słowa-Logosu Boga jest przedmiotem pragnienia dzielonego solidarnie ze „swoimi". Ci, którzy „są jednego ducha" dzielą to pragnienie, jak to powyżej (Rozdz. Oświecenie, 3) już powiedziano.

Zasady, którymi mi wypadnie się posłużyć w rozwiązaniu konkretnego problemu „na drodze do Celu" muszą być z istoty swej zasadami nie-moimi (tym są powszechnie obowiązujące prawa np. fizyki). Natura jest zgoła „obojętna" (pozbawiona „empatii") wobec problemów żywo nas zajmujących; inaczej bowiem ich definitywne rozwiązanie nie byłoby możliwe. Wartości oryginalnie sprowadzają się do binarnej wartości logicznej *jasnej wypowiedzi*. Prawda wypowiedzi stanowi potem o prawdzie stosunków ludzkich.

Wartości to właściwości (propria) rzeczy, które do nich przypisane. W ten sposób niezmiennie do natury np. wody przypisane jest jej ciepło właściwe. Analogicznie: do natury np. domu winno być w bezpieczny i pewny sposób przypisane prawo własności. W społeczeństwach szczególnie trwałych (w krajach anglosaskich) obowiązuje prawo homestead: nienaruszalnego ogniska domowego.

Prawda definicji naukowej „rzuca się w oczy" poniekąd sama temu, kto włoży dość wysiłku, by ją poznać, tzn. odsunąć to, co ją zaciemnia. Prawda, czyli rzetelność wykonania przedmiotu wytworu pokazuje się dość jasno w momencie jego wykorzystywania, czyli konsumpcji sensu largo. Trudniej rzecz z przedstawia się z prawdą o naturze ludzkiej, a zwłaszcza o naturze tego oto człowieka, który „wraz ze mną" cokolwiek odkrywa, lub ze mną cokolwiek wytwarza, czy też „konsumuje". „Prawda działania ludzkiego" jest trudniej poznawalna.

---

agendi, scilicet ipsas potentias animae vel membra corporis, ut intellectum ad intelligendum, et oculum ad videndum; et etiam res exteriores, sicut baculum ad percutiendum. Sed manifestum est quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem nisi per principia intrinseca, quae sunt potentiae animae, aut habitus potentiarum, aut organa, quae sunt corporis membra. Ostensum est autem supra quod voluntas est quae movet potentias animae ad suos actus; et hoc est applicare eas ad operationem. Unde manifestum est quod uti primo et principaliter est voluntatis, tanquam primi moventis; rationis autem tanquam dirigentis; sed aliarum potentiarum tanquam exequentium, quae comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens. Actio autem proprie non attribuitur instrumento, sed principali agenti, sicut aedificatio aedificatori, non autem instrumentis. Unde manifestum est quod uti proprie est actus voluntatis.

Obiekty matematyki są zupełnie (w sobie) proste. Obiekty etyki wydają się czasem *niemal* nieprzejrzyste. Sama złożoność natury ludzkiej czyni analizę tej struktury trudną. „Etyka" Kanta złożoność tę w ogóle pomija. Nie jest to („psychologicznie") dziwne, zważywszy, że materią wyborów moralnych są po największej części uczucia: coś, co poznać w ogóle trudno. Trudno je zdefiniować: to zawsze dla filozofów stanowiło niemiały problem. W każdym razie, problem nieporównywanie większy, niż wypracowanie jednej „uniwersalnej" zasady, jaką ma być imperatyw kategoryczny. Rzecz nie w tym, że takiej zasady nie ma i być nie powinno, ale w tym, że z niej trzeba (jak z formy) wyprowadzić to, co w działaniu (jak w materii czynu) się zawiera. Wszak z idei domu, która pojawia się w naszym umyśle wyprowadzamy konieczność użycia takich, a nie innych materiałów zawsze formie i celowi („idei" domu) podporządkowanych. W innym razie racja „tworzenia" byłaby – wyrażając się językiem Arystotelesa – „dialektyczna": oderwana od natury.

Analogicznie rzecz musi się przedstawiać z tymi „obiektami", które współ-kreują cokolwiek – z nami. Musimy znać ich naturę. Rzadko (prawie nigdy) pracę wykonujemy sami. Pracujemy zazwyczaj w grupie (zespole). Znaczy to tyle, że obok obiektów czysto materialnych, w środowisku pracy znajdujemy „obiekty" o naturze zgoła specjalnej, a do obiektów całkiem materialnych wcale niepodobne. Chcąc sprawnie pracować, musimy mieć znajomość np. „wytrzymałości materiałów", czyli – wyrażając się językiem Arystotelesa – musimy poznać naturę i definicję rzeczy materialnych, z których wytwory są złożone. Materia jest jedną z przyczyn podanych w definicji. Inną jest czynnik sprawczy (to kinoun): a tym wypadku „obiekt ożywiony", którego „wytrzymałość" znać trzeba równie gruntownie. Zazwyczaj po to, aby sprawnie pracować, ludzie zaznajamiają się z własnymi przyzwyczajeniami, uczą się tolerować braki, a wykorzystywać zalety. Filozofia od tego zdrowo-rozsądkowego podejścia do pracy różni się uniwersalizmem.

Człowieka definiujemy od strony uniwersalnej (zasad natury) jako animal rationale. Potem zaś definiujemy jego propria: sprawiedliwość, wierność, energię, etc. W pracy wszelako „zwyczajnej" naukowcami nie jesteśmy: raczej oceniamy osoby z widokiem czysto pragmatycznego wykorzystania zdolności ich pracy: co jest racjonalne o tyle, że posługiwanie się kategoriami myślenia zazwyczaj jest warunkiem myślenia w ogóle. Zagadka człowieka jako istoty działającej w ogóle byłaby jednak nierozwiązywalna, gdyby u źródeł ważności definicji sprawiedliwości … etc., nie legła definicja człowieka jako takiego (a teoretyczny namysł nad naturą jako taką, przed jej pragmatycznym wykorzystaniem). Cofając się do zasad, rozdzielamy to, co złożone na elementy proste. Każda nauka wyjaśnia wiele przy pomocy niewielu zasad. Żadna jednak nauka nie może pomijać „wielości" w celu zachowania „jasności zasad",[324] gdyż inaczej stanie się ideologią. To „rozkładnie na elementy proste" nazwiemy właśnie metabolizmem informacyjnym.

Metabolizm pokarmu polega np. na rozbiciu węglowodanów na elementy proste, np. glukozę. Definiensy człowieczeństwa w ogóle (pojęcia, które je określają), oraz definiensy

[324] De veritate, q. 5 a. 9 c. … quod communis intentio omnium fuit reducere multitudinem in unitatem, et varietatem in uniformitatem, secundum quod possibile esset. Et ideo antiqui, considerantes diversitatem actionum in istis inferioribus, tentaverunt ea reducere in aliqua principia pauciora et simpliciora, scilicet in elementa, multa aut unum, et in qualitates elementares. Sed ista positio non est rationabilis.

człowieczeństwa w tej oto sytuacji specjalnej (np. zagrożenia życia lub trwałości zasad) bywają czymś do tych prostych, a dobrze przyswajalnych przez organizm składników podobnym.

Znaczna część żywności produkowanej obecnie określana bywa nieeleganckim mianem junk-food („śmieci"). Sacharoza (główny składnik tej żywności) jest „łatwiej" przyswajalna od złożonych węglowodanów, ale wcale tym samym nie jest zdrowa. Zdrowym jest razowy chleb, słodycze są „dobre": tylko dla dzieci lub ludzi infantylnych. Podobnie „dobrymi" (bo pociągającymi) *wydają się* informacje, podawane przez mass mediach: są one atrakcyjne, a zarazem „niezdrowe", gdyż „ekscytujące"; „szokujące"; „mocne"; skandalizujące. Przejawów podobnej chorobliwej emocjonalności w mediach jest pełno.

Sacharoza drażni przede wszystkim chore podniebienie i chory żołądek (jest dlań tak „atrakcyjna"). Jej spożycie jest racjonalnie nieuzasadnione, a dochody z reklam w danym razie nie przewyższają kosztów leczenia cukrzycy. Wśród „obiektów świata życia codziennego" mamy mnóstwo podobnych toksyn. Są one atrakcyjne tylko dlatego, że przyciągają uwagę niezdrowej wyobraźni. Zdrowym pokarmem jest ten, który daje się rozłożyć przez zdrowy organizm na elementy proste. Zdrową informacją jest ta, która daje się podobnie zanalizować przez ludzki *intelekt*.

Środowisko pracy naszej składa się z obiektów dalece bardziej osobliwych (i: ciekawych) niż „monady", czy też molekuły społeczne. Obok ludzi, którzy mogą i chcą z nami współpracować, spotykamy też i takich, którzy chcą wykorzystywać innych, pozbywając się wysiłku pracy własnej, wysiłek ten usiłując przerzucać na innych. Właściwości i „niewłaściwości" ludzkiego bycia istotę rozumną (lub tylko: wyrachowaną) jest bardzo wiele. Trzeźwy stosunek do rzeczywistości wymaga ich poznania. Jeżeli nie chcemy być przedmiotem manipulacji, winniśmy odróżnić rzetelną informację od tej, która jest nam przedkładana (często nader nachalnie) dla czyjejś korzyści: często nieuprawnionej.

Widok drzew, ptaków zwierząt w stanie naturalnym budzi (zdaniem Platona i Arystotelesa) nauko-twórcze zdumnienie. Przykuwa on naszą uwagę w ten sposób, że rzeczy te (ich przyczyny) pragniemy bliżej poznać. Poznanie takowe polega na zbudowaniu reprezentacji rzeczy. W ten sposób malarz przedstawia piękno krajobrazu, a naukowiec przedstawia rysunek i równanie ruchu. Dla człowieka aktywnego *tego typu* „reprezentowanie" jest największą przyjemnością. On też odróżnia człowieka od zwierząt, które zdolności zachwycenia się pięknem natury wcale nie mają. Nie mogą wobec tego natury poznać na sposób ludzki. Mogą się nią „rozkoszować" nie mogą jej używać.[325]

[325]Summa Theologiae I-II, q. 16 a. 2 c. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, uti est applicare aliquod principium actionis ad actionem, sicut consentire est applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum, ut dictum est. Applicare autem aliquid ad alterum non est nisi eius quod habet arbitrium super illud, quod non est nisi eius qui scit referre aliquid in alterum, quod ad rationem pertinet. Et ideo solum animal rationale et consentit, et utitur.

Ad primum ergo dicendum quod frui importat absolutum motum appetitus in appetibile, sed uti importat motum appetitus ad aliquid in ordine ad alterum. Si ergo comparentur uti et frui quantum ad obiecta, sic frui est nobilius quam uti, quia id quod est absolute appetibile, est melius quam id quod est appetibile solum in ordine ad aliud. Sed si comparentur quantum ad vim apprehensivam praecedentem, maior nobilitas requiritur ex parte usus, quia ordinare aliquid in alterum est rationis; absolute autem aliquid apprehendere potest etiam sensus.

Arystoteles jednak pisze, że „reprezentacja jest *w ogóle* przyjemna". W owym „ogóle" zawiera się większość ludzi, którzy wcale wysiłku (prawdziwie przyjemnego) analizowania i adekwatnego reprezentowania rzeczywistości podjąć nie chcą. W miejsce „zdrowego pokarmu", jakim dla umysłu ludzkiego jest widok natury w stanie naturalnym lub zrozumienie i poznanie natury w terminach naukowych i ostatecznych, pojawi się kicz: natura reprezentowana na plazmowym ekranie. Upodobanie budzi w danym razie niedookreślone mnożenie tergo, co tak przedstawione. Podobnie jak niezdrowym jest zasmakowanie w przetworzonej („komercjalnie") żywności, niesmacznym i niezdrowym jest upodobanie do owego kiczu. Obrazy medialne nie wymagają wysiłku analizy, nie znaczy to wszelako, że ich „konsumowanie" jest dla człowieka jako takiego (dla jego natury) dobre. Podobnie jak spożycie niezdrowego pokarmu prowadzi do chorób cywilizacyjnych, tak samo owe „wartości" – konsumowane – prowadzą do duchowej prostracji.

„Reprezentacja" jest przyjemna", gdyż – oryginalnie – jest dziełem intelektu czynnego, przyoblekającego to, co wyabstrahowane, w naoczną postać. „Nad-reprezentacja" powoduje znużenie i rozpacz. Jest ona widoczny w różnym stopniu w „zdobyczach cywilizacyjnych": w zależności od tego, kto jest konsumentem tych dóbr. Przyzwyczajenie do spożywania niezdrowych pokarmów czyni je *tymczasowo* mniej niestrawnymi. Inaczej rzecz przedstawia się z tym, kto (jak Europejczyk) chciałaby się pożywić „kuchnią orientalną", lub odwrotnie: z Azjatą pożywiającym się „kuchnią" europejską.

Cywilizacja Zachodu cieszyła się wyższością nie ze swej natury, ale z racji *nad*-naturalnego pryncypium (Objawienia), czyli *partycypacji w Naturze* Niestworzonej. *Ciążył jednak na niej moralny obowiązek* przekazania Objawienia „dzikim". Wielu ludzi (wiary) zadanie to rzetelni spełniło. Niektórzy jednak mając wciąż w umysłach poczucie cywilizacyjnej wyższości, w wiekach minionych handlowało niewolnikami, oraz sprzedawało opium: by ekonomicznie eksploatować dany kraj. Pycha chciała przypisać sobie, to (skarb wiary), co otrzymała z rąk samego Boga[326].

---

[326] Summa Theologiae I, q. 63 a. 3 c. Sed in hoc appetiit esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suae naturae poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quae est ex gratia Dei. Vel si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem quae datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suae naturae, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem.
Et hoc consonat dictis Anselmi, qui dicit quod appetiit illud ad quod pervenisset si stetisset.

De malo, q. 16 a. 3 c. Angeli autem omnes sic conditi sunt, ut quidquid pertinet ad naturalem perfectionem eorum, statim a principio suae creationis habuerint: tamen erant in potentia ad supernaturalia bona, quae per Dei gratiam consequi poterant. Unde relinquitur quod peccatum Diaboli non fuerit in aliquo quod pertinet ad ordinem naturalem, sed secundum aliquid supernaturale. Fuit ergo primum peccatum Diaboli in hoc quod ad consequendum supernaturalem beatitudinem, quae in plena Dei visione consistit, non se erexit in Deum, tanquam finalem perfectionem ex eius gratia desiderans cum Angelis sanctis, sed eam consequi voluit per virtutem suae naturae; non tamen sine Deo in naturam operante, sed sine Deo gratiam conferente. Unde Augustinus in Lib. de libero arbitrio, peccatum Diaboli in hoc ponit quod est sua potestate delectatus; et in IV su per Gen. ad Litt. dicit quod si ad se natura angelica converteretur, saepe Angelus amplius delectaretur quam eo c uius participatione beata est, et intumescens superbia caderet.

W świecie zglobalizowanym konsumujemy wytwory różnych cywilizacji. Umysł Europejczyka będzie konsumował je „dłużej" i „dłużej" będzie trwała jego agonia po spożyciu toksyny. Natomiast „barbarzyńcy" konsumujący „zdobycze" Zachodu, pokazują *wyraźniej*, że w samych tych zdobyczach Zachodu obecna jest toksyna, która na *ich* organizm działa szybko i brutalnie: prowadzi do zbrodni, demoralizacji, etc. To, co usankcjonowane *przez chrześcijańską tradycję*, jest „nieskończenie" bardziej wartościowe (jest jakościowo lepsze) od „dóbr materialnych", bo stanowi o tożsamości Europy. Barbarzyńcy napływający niegdyś do Imperium Romanum stali się Rzymianami: dzięki *uniwersalnemu przesłaniu* Chrześcijańskiego Objawienia. Warto zastanowić się, czy tzw. *obecnie* Wartości Zachodnie są *jeszcze* wartościami Chrześcijańskiego Zachodu, czy raczej toksyną, imitującą zdrowy pokarm. Trudno np. nazwać *prawdziwą* wartością Zachodu „wolność wypowiedzi" tak redefiniowaną, że polega ona obrażaniu (w karykaturach) cudzej religii.

Toksyna działa tyleż konsekwentnie, co niepostrzeżenie na organizmy do niej przyzwyczajone. Działa zaś w sposób brutalny (i szokujący dla tych „umierających pogodnie") na tych, którzy – być może nawet nie dość świadomie – pożądają *czegoś więcej* niż zachodniego „dobrobytu". Prawda Objawiona jest czymś nieskończenie bardziej wartościowym niż jakiekolwiek „świadczenia". Była ona Zachodzie obecna niegdyś w zupełnie czystej postaci, a tę należało i należy przekazać.

Wartościowym jest tylko to, co daje się rozłożyć na elementy tak proste, jak prostymi są pryncypia poznania Stwórcy poza rzeczami: elementy poznawalne przez człowieka „cywilizowanego" i tego „dzikiego" zarówno (definiensy natury ludzkiej). Definicje-wartości winny być zasadniczo dostępne zarówno umysłom ludzi Zachodu, jak i tym, na których Zachód się „otwiera".

Cywilizacja Łacińska jest niewątpliwie – za racji ukierunkowania na poznanie prawdy i Prawdy – najdoskonalszą ze wszystkich. Można zaś wątpić, czy Cywilizacja zwana obecnie zachodnią, jest *bezwarunkowo* najlepsza, skoro ukierunkowanie na poznanie prawdy wydaje się tracić.

Cywilizacja Łacińska (i Grecka) różni się od innych stosunkiem do reprezentacji w ogóle, a do reprezentacji nagości ludzkiego ciała w szczególności (w klasycznej sztuce greckiej). Dla *cywilizacyjnego zdziczenia* doby obecnej charakterystyczne jest *kompletne niezrozumienie idei* tego przedstawienia (komercjalizacja obnażania kobiecego ciała). Przedstawienie nagości (kobiecego ciała) ma *wyciszać* pożądanie (jeżeli przedtem się pojawiło w umyśle) nie zaś je wywoływać. Przedstawienie to *w sztuce* (taka reprezentacja) nie budzi degradującej istotę rozumną pożądliwości. Nagość może być piękna; obnażanie bywa upokarzającym, mimo że poczytuje się je za sui generis „cnotę" nowoczesności.

Dotyczy to sfery przeżycia estetycznego: w przestrzeni *publicznej*. Osobiste bowiem „odkrycie nagości kobiecego ciała" jest odkryciem zarazem tegoż ciała *płodności*: w małżeństwie. Każde inne „odkrycie" jest odarciem jej z godności. Droga przyjścia na świat nowego życia może budzić podziw i zachwyt: dalece bardziej niż to, co sztucznie wytworzone. Wytworzyć życia nie może nikt.[327]

[327] Summa Theologiae I, q. 92 a. 1 c. Respondeo dicendum quod necessarium fuit feminam fieri, sicut Scriptura

10. Ekspresja wypowiedzi i waga słów

W pierwszych zdaniach Metafizyki Arystoteles mówi o drodze ludzi od mądrości partykularnej do umiłowania mądrości jako takiej (philo-sophia). Próba uogólnienia, czyli wyjścia poza wąski krąg specjalizacji, jest dla człowieka w ogóle czymś naturalnym. Nikt bowiem z nas nie jest *z definicji*: fizykiem, historykiem, biologiem, lekarzem. Zasadniczo każdy nas jest istotą myślącą w ogóle, której *przydarza się* tylko być: fizykiem, historykiem, etc. Za Gilsonem – człowieka zdefiniujemy raczej jako animal metaphysicum. Prawo do wypowiadania się w kwestiach fundamentalnych (o przedmiocie filozofii bytu) *ma każdy*. Prawa do uogólnienia nie ma rozum szczegółowy (ratio particularis), gdyż twierdzeń naukowych stworzyć on nie jest w stanie. Tzw. abstrakcja totalna (ekstrapolacja twierdzeń nauk ścisłych na teren filozofii na przykład bez dokonania abstrakcji sensu stricto) nie jest dziełem rozumu naukowego. Naruszamy bowiem w danym razie wymogi formalne nauk (podane w Analitykach Wtórych I, 9 in calce), a tworzymy ideologię. Redukcjonizm ów znajduje potem wyraz w potocznych *mniemaniach* co do natury dobra.

Nie ma nic niewłaściwego w tym, że fizyka traktuje obiekty swojej naoczności jako wymierne jedynie. Natomiast fizyka fizyką być przestaje w momencie, kiedy dokonuje ekstrapolacji ważności (obowiązywalności) swej metody poza zakres obiektów jej właściwie przysługujących. Tak też stało się z pojęciem wartości-dobra w fenomenologii. Wymodelowano je na wzór tego, co jest przedmiotem wytwarzania. Pojęcie wartości, które zastąpiło *tradycyjne* pojęcie dobra jako właściwości bytowej, ukształtowano na wzór cech ekonomicznych. Byt jest *stworzony*; „dobra" bywają *wytwarzane przez ludzi*.

Mówimy się o „wadze wypowiedzi", a ta odpowiadać by miała problemom: ważkim, ważnym. Samo użycie pojęcia „wagi" nie miałoby w danym razie w sobie nic niewłaściwego, gdyby posłużono się analogią, która jest czymś więcej niż mechanicznym kopiowaniem pojęć jednej nauki na obszar innej. Jeżeli w szczególności odwołamy się do fizyki, zawsze możemy zapytać, czy „waga wypowiedzi" to pojęcie analogiczne do masy, czy też raczej do ciężaru fizykalnego, a co ważniejsze: gdzie sama fizyka natrafia na granice pojmowalności tych rzeczywistości.

Każde ciało fizyczne wzięte z osobna ma określoną masę, a obiekty fizyczne możemy uszeregować wedle masy właśnie, począwszy od masy elektronu (lub lżejszych jeszcze cząstek, które wciąż odkrywa fizyka), przez masę jąder atomów, pierwiastków chemicznych, masę ludzkiego ciała, Ziemi, Słońca, Galaktyki – na (oszacowanej) masie całego kosmosu skończywszy. W podręcznikach fizyki podaje się diagram przedmiotów tak – wedle masy –

---

dicit, in adiutorium viri, non quidem in adiutorium alicuius alterius operis, ut quidam dixerunt, cum ad quodlibet aliud opus convenientius iuvari possit vir per alium virum quam per mulierem; sed in adiutorium generationis. Quod manifestius videri potest, si in viventibus modus generationis consideretur.

uszeregowanych. Problem tylko w tym, że żadne ciało fizyczne „wzięte z osobna" w naturze istnieć nie może.

Pojęcie ciężaru jest pojęciem relatywnym. Ciężar ciała ludzkiego jest inny na Ziemi i na powierzchni Księżyca. Jest tak dlatego, że *dwa obiekty* mają w stosunku do siebie określoną energię potencjalną. Zdarzenie, zwane ruchem (spadanie na przykład), jest *dla fizyki* wynikiem istnienia takiej *parzystej relacji*.

Współczesne fizykalne pojęcie masy nie odpowiada nadto (coraz „mniej" odpowiada) pojęciu masywności, Awicebrona, Descartes'a, Locke'a i Marksa. Przedmioty w spoczynku (lub poruszające się z prędkościami porównywalnymi do prędkości ludzkiego ciała) można „uszeregować na diagramie". Tego zaś nie da się uczynić z przedmiotami realnymi, tzn. takimi, które poruszają się „bardzo szybko": nie tak, jak przedmioty poruszane dłonią ludzką Szczególna teoria względności mówi o tzw. masie relatywistycznej, która stała wcale nie jest. Teoria ta jednak nie jest (wbrew temu, co niekiedy usiłowano wmawiać) jakimś „fizykalnym relatywizmem". Zakwestionowano tylko istnienie absolutnego układu odniesienia (zwanego wówczas eterem), a zwrócono uwagę na „parzystość" prędkości obiektów relacji, tzn. tych, które nie poruszają się tak – jak się wydaje poruszać się powinny – obiekty „naszego świata życia codziennego".

Nieistnienie „materii" w sensie wskazanym przez Awicebrona okazało się dla niektórych „publicznym zgorszeniem". Z punktu widzenia „światopoglądu naukowego" „Einstein ignoruje rzeczywistą podstawę teorii względności – słuszne pojmowanie materii", a „błędy Einsteina są świadectwem tego, jak słuszna teoria fizyczna w warunkach ogólnego gnicia kultury burżuazyjnej zostaje wypaczona i jest wykorzystywana przez idealizm. Radzieccy fizycy i filozofowie obalili szereg antynaukowych twierdzeń zwolenników Einsteina, Eddingtona i innych".[328] „Obalanie twierdzeń antynaukowych" trwa w czasach obecnych. Perswazyjna koncepcja nauki nie jest obca czasom *zupełnie* współczesnym.

„Antynaukowym" dla marksisty jest *czysty* agnostycyzm Kanta, choć „naukowym" jest przekonanie, że Rzecz w sobie to (jednorodna) „materia" w sensie wskazanym przez Awicebrona i Descartes'a. Ta „bryła świata" „poruszana" była przez „twórcę wartości", a ten zmieniając „materię" – pośrednio – zmieniał („doskonalił") samego siebie. Ten fenomen kulturowy wcale nie znikł w roku 1989 – przybrał tylko nowe postaci.

Każde zdarzenie ma swój tzw. stożek przyszłości, czyli jest *względnie* odizolowane od innych, co ewidentnie stanowi zagrożenie dla demiurgicznych planów kształtowania przyszłości en bloc: ustawowo. Wobec tych zagrożeń konieczną wydała się uwaga, że „idealistycznej interpretacji teorii względności chwycili się obskuranci i mistycy".[329] Filozofia Arystotelesa jest takim „idealizmem", gdyż poza tym, co bezpośrednio dotyka egzystencji tu i teraz każdego z nas z osobna, sięgamy ku Przyczynie zjawisk i na tym polega dowód na istnienie Boga. Wszystkie zdarzenia układają się hierarchicznie w coraz to pojemniejsze kręgi („stożki") – na ordo universi (porządku świata) ostatecznie skończywszy.

[328] Krótki Słownik filozoficzny, pod redakcją Rozentala i Judina, Warszawa 1955, przekł. z ros.

[329] Ibidem.

Porządek świata jest systemem relacji,[330] ale wcale nie pociąga to za sobą relatywizmu w zwykłym tego słowa znaczeniu, choć uchyla etatyzm nauki ideologicznie zinstytucjonalizowanej.

[330] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 42 n. 3. Id quod est optimum in rebus causatis, reducitur ut in primam causam in id quod est optimum in causis: oportet enim effectus proportionales esse causis. Optimum autem in omnibus entibus causatis est ordo universi, in quo bonum universi consistit: sicut et in rebus humanis bonum gentis est divinius quam bonum unius. Oportet igitur ordinem universi sicut in causam propriam reducere in Deum, quem supra ostendimus esse summum bonum.

Contra Gentiles, lib. 3 cap. 64 n. 10. Ultimus autem finis divinae voluntatis est bonitas ipsius, cui propinquissimum in rebus creatis est bonum ordinis totius universi: cum ad ipsum ordinetur, sicut ad finem, omne particulare bonum huius vel illius rei, sicut minus perfectum ordinatur ad id quod est perfectius; unde et quaelibet pars invenitur esse propter suum totum. Id igitur quod maxime curat Deus in rebus creatis, est ordo universi. Est igitur gubernator ipsius.

Summa Theologiae I, q. 15 a. 2 c. Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successionem agentium, prout quidam dixerunt quod Deus creavit primum creatum tantum, quod creatum creavit secundum creatum, et sic inde quousque producta est tanta rerum multitudo, secun dum quam opinionem, Deus non haberet nisi ideam primi creati. Sed si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, et intentus ab ipso, necesse est quod habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicuius totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum ex quibus totum constituitur, sicut aedificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cuiuslibet partium eius.

Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 5. Ita etiam bonum separatum, quod est primum movens, est melius bonum bono ordinis, quod est in universo. Totus enim ordo universi est propter primum moventem, ut scilicet explicatur in universo ordinato id quod est in intellectu et voluntate primi moventis. Et sic oportet, quod a primo movente sit tota ordinatio universi.

De potentia, q. 7 a. 9 c. Et praeterea perfectio et bonum quae sunt in rebus extra animam, non solum attenditur secundum aliquid absolute inhaerens rebus, sed etiam secundum ordinem unius rei ad aliam, sicut etiam in ordine partium exercitus, bonum exercitus consistit: huic enim ordini comparat philosophus ordinem universi. Oportet ergo in ipsis rebus ordinem quemdam esse; hic autem ordo relatio quaedam est. Unde oportet in rebus ipsis relationes quasdam esse, secundum quas unum ad alterum ordinatur.

Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 2 ad 4. Ad quartum dicendum, quod quia relatio non habet esse naturale nisi ex hoc quod habet fundamentum in re, et ex hoc collocatur in genere; inde est quod differentiae relationum essentiales sumuntur secundum differentias aliorum entium; ut patet ex philosopho ubi dicit, quod quaedam fundantur supra quantitatem, et quaedam supra actionem, et sic de aliis. Inde est quod secundum ordinem eorum in quibus fundantur relationes, est etiam ordo relationum.

Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2 c. Sed hoc nihil est dictu: quia semper virtus nominat principium alicujus, praecipue prout sumitur hic pro virtute causae. Ad aliquid autem, sive relatio, non potest esse principium actionis, vel terminus, ut probatur in 5 Physic. et ideo nullo modo ille ordo potest habere nomen virtutis neque rationem. Et propter hoc dicendum aliter, quod virtus agendi proportionatur agenti.

De potentia, q. 3 a. 3 ad 2. Haec autem relatio, creatura quaedam est, accepto communiter nomine creaturae pro omni eo quod est a Deo. Nec oportet procedere in infinitum, quia creationis relatio non refertur ad Deum alia relatione reali, sed seipsa. Nulla enim relatio refertur alia relatione, ut Avicenna dicit in sua Metaph.

Jeżeli zdejmiemy kopertę starego zegarka, widzimy szereg obiektów ułożonych obok siebie, tzn. pozostających w stosunku do siebie w określonej relacji. Samoczynnie mechanizm zegarka powstać nie może: ułożenie bodaj tylko „obok siebie" wymaga *zdolności* układania, czyli umysłu. Kosmos zbudowany jest analogicznie, choć wystrzegać się trzeba antropomorfizmu Timajosa Platona. Stosowanie analogii wymaga przyjęcia, że: 1) tła kosmosu (zwanego przez Platona materią, chora, titchene) nie ma, gdyż materii takiej potrzebuje tylko demiurg, którym jest człowiek; 2) relacje przestrzenne wcale nie są zasadnicze, gdyż sekwencja zdarzeń *naturalnych* jest celowa (a tylko homo faber może ten fakt tracić czasem z oczu). Stwierdzenie Kanta, że celowość jest funkcją a priori ludzkiego umysłu zdarzenia – rzekomo – porządkującego, nie wyjaśnia, dlaczego właściwie te zdarzenia poznajemy (co nas w nich „zaciekawia"). Demiurgiczną moc umysłu ludzkiego widzielibyśmy znacznie wyraźniej w fabrykach niż w lasach. Tymczasem te pierwsze budzą w nas estetyczną odrazę, a te drugie – upodobanie.

Zasada Fermata potwierdza istnienie celowości w naturze elementarnej, a każdy nieuprzedzony biolog dostrzeże ją w materii ożywionej. Ruch idzie za określonym stanem energii potencjalnej (sensu largo). „Układ" tworzy system relacji, które są czymś jakościowo innym niż tylko zmianą miejsca. Miejsce naturalne danego ciała (pryncypium ruchu) nie jest zasadniczo miejscem na układzie współrzędnych Kartezjańskich. Nasze *życie* jest czymś więcej, niż układaniem obiektów na diagramie, cegieł w murze lub nawet – układaniem słów.

Dobór słów jest dziełem *intelektu*. Szympans ma kończyny „materialnie" podobne do ludzkich, a wobec tego mógłby wystukać na klawiaturze każde znaczące zdanie (nawet gdyby o niczym poza nagim następstwem uderzeń nie myślał), a niektóre ptaki są w stanie powtórzyć dźwięki ludzkiej mowy. Natomiast *zanim* człowiek przystąpi do „układania słów" musi antycypować kres, czyli cel wypowiedzi w naturze: cel i dobro, któremu ma ona-wypowiedź służyć, a który nie sprowadza się do tego tylko, co jest „mocniej", czy też „dobitniej" wypowiedziane. Dobro jest ponad-kategorialną własnością bytu, tzn. taką, która kieruje nas poza granice kosmosu; tam, gdzie fizyk nie dostrzeże nic, gdyż owo „poza" jest dlań nicością, gdy tymczasem, wedle Arystotelesa, jest ono „pozycją" Autora *Twórcy* ładu kosmosu.

Przedmioty użyteczne wydają się wyczerpywać znamiona fenomenalnych obiektów naoczności kantowskiej. Naoczność ta (Anschauung) obejmuje przedmioty, które nie różnią się od siebie niczym poza „wagą" i wielkością. Jeżeli byłyby to przedmioty *naprawdę* ważne, to można by zasadnie przypuszczać, że cała reszta przedmiotów *nieobjętych aktualnie taką* naocznością (intuicją) będzie miała taki sam charakter. Jeżeli jednak naoczność „przyrodoznawstwa" nie daje jasności co do istnienia jej obiektów, to dlaczego jasność tę ma dawać naoczność *istotnościowa* (intuicja wartości) Husserla i Schelera? Przedmioty takie nie są realne w tym słabym bodaj tylko sensie – wagi w życiu ludzkim, a „rzeczywiste" de facto często utożsamiamy z „ważne".

Scheler przyjmuje, że winniśmy ująć całą hierarchię wartości, a oznacza to tyle, że zafałszowanie jednego obiektu prowadzi do wykoślawienia całości. Otóż jeśli tak jest istotnie, to zafałszowanie istoty wartości utylitarnych musi prowadzić do zafałszowania rozumienia

wartości moralnych i religijnych również. A tego wszak zafałszowania naprzód się dopuszczono.

Przedmioty użyteczne – zanim przyobleką się w fizyczną postać – egzystują w wyobraźni wytwórcy i (może nadto) w dokumentacji technicznej, więc w postaci – zasadniczo – geometrycznej. Mają też one potem określoną wartość rynkową mierzoną przy pomocy liczb realnych.

Wytwory byłyby zawsze dostępne, gdyby tworzywa, z których są one wykonane, byłyby równie dostępne. W obliczu kurczenia się zasobów naturalnych, przekonanie takie upada. Wcześniej jednak, bo u progu XX wieku, upadło przekonanie, co do realności przedmiotów naoczności Kantowskiej: o tym, że istotą ich „cielesności" (o której mówi ciągle Descartes) jest masywność. Struktura materii (poczynając od obiektów elementarnych) jest dyskretna (nieciągła), co wyklucza „modelownie" świata ludzkiego dowolnie. Stajemy wobec stanu surowej natury, przy czym pogarda, z jaką traktowali Hegel i Marks naturę, już dziś jest pokazuje się zupełnie *niepraktyczna*, a nowe technologie oparły się na tych okryciach nauki, które w paradygmacie heglizmu wcale się nie mieszczą.

Życie można pojmować jako sztukę odróżniania rzeczy ważnych od nieważnych. Odróżniamy bowiem cel od środków do niego prowadzących, a pomiędzy samymi celami: takie, które są podporządkowane wyższym celom. Ostatecznie zaś chodzi o podporządkowanie wszystkiego w życiu, co ma jakakolwiek wagę, a na czym opiera się ciężar naszej egzystencji w ogóle – celowi ostatecznemu.

Nie ma jednej Weltanschauung (intuicji całości), a w obrębie tej, która wydaje się istnieć dziś, mamy „pęknięcie", które jest świadectwem tego, że dobro (przedmiot dążenia) jest czymś jednak innym niż wartości sensie przepisanym przez Schelera. Dążenie to można wyobrażać sobie tylko jako ciążenie do „centrum kosmosu" z monotonicznie rosnącym przyspieszeniem. Cząstka elementarna, która znalazłaby się w jednorodnym polu grawitacyjnym najpierw znajduje się w spoczynku, a potem kierowałaby się ku „ciału o dużej masie" z jednostajnym przyspieszeniem. Przechodziłaby wszystkie mierzalne wartości, a gdyby była tego faktu „umiejscowienia" i „rzucenia w świat" świadoma, tym samym miałaby świadomość takich wartości.

Ludzie wybierają dobro (lub wartości w sensie wskazanym przez Arystotelesa i Tomasza, a nie transcendentalistów), wobec czego jest ono *sprawcze*; dobro naszą wolę ku sobie *pociąga*. Nasze *uczucia* pociąga ku sobie tylko *wyobrażenie* dobra, a cechą wyobraźni jest – jak pisze Arystoteles – przedstawianie rzeczy istniejących i nieistniejących po równi. Dobro *realne* to dobro o określonej naturze. Waga jakiegokolwiek sądu i jakiekolwiek wypowiedzi opiera się na fakcie, że nie dążymy do dobra, którego poprzednio byśmy nie poznali. Dążenie do dobra jest poprzedzone przez *osąd* dobra. Osąd ten nazwiemy ważnym, a wypowiedzi, które go adekwatnie ujmują – tyleż doniosłymi.

W Protreptyku Arystotelesa czytamy, że rzeczy są intencjonalnie (a chodzi o zamysł-intentio Boga) nastawione na doskonalenie naszego ludzkiego intelektu. To ich „nastawienie" lub „ciążenie" nazwiemy za Tomaszem species intelligibilis: reprezentacją istoty rzeczy. Arystoteles nie wypowiada się dokładnie, co jest pierwszym skutkiem owego ciążenia (co rodzi się ze species intelligibilis w naszym intelekcie). Niekiedy przyjmuje się, że nagie stwierdzenie, że intelekt pojmuje (wyłącznie) istotę rzeczy materialnej prowadzi do „esencjalizmu". Jakkolwiek by było, Tomasz niewątpliwie dodaje, że tym, co intelekt ujmuje

(concipit znaczy też: „poczyna”[331]) jako pierwotne, jest byt.[332] Co do „bytowości” tego, co jest „czymś” pomyślanym jedynie zawsze – jak czytamy w De ente et essentia – możemy wątpić.[333]

Pomiędzy pojęciami naszego umysłu są dwie klasy: te, które *rodzą się* z podobizny rzeczy materialnej wyabstrahowanej z danych zmysłowych oraz te, które *tworzone* są wysiłkiem samego intelektu.[334] Jeżeli tworzenie to odbywa się zgodnie z wymogami Analityk Wtórych – możemy podać definicje realne. Natomiast „idee filozoficzne” w ogóle definiować się nie dadzą, dlatego że nie są one utworzone przez ratio universalis, ale *zmysłową* władzę konkretnego osądu (ratio particularis), która dokonuje tylko *uogólnień*, a wobec tego ogólnych schematów działania natury – nie przedstawia. Idee filozoficzne są tworem sztucznym w eminentnym tego słowa znaczeniu.

Przywiązujemy wagę do wypowiedzi filozoficznych podobnie, jak przywiązujemy wagę do obiektów materialnych (użytecznych). Różnicy istotnej między tym, co wytworzone *ręką* ludzką i tym, co wytworzone mocą ludzkiej *wyobraźni*, nie ma. Idee *filozoficzne* wcale nie bytują „w zaświatach świadomości”, gdyż są wytworzone przez człowieka.

Natomiast idee *jako takie* (idee w sensie przedkartezjańskim) są: po pierwsze: realne (i w tym punkcie rację ma Platon); po wtóre: są one „myślami” Boga; Realissimum (a w tym punkcie rację ma raczej Augustyn – nie Platon).

Teologowie i filozofowie scholastyczni jednogłośnie pełnię istnienia przypisywali Bogu. Proste zestawienie objawionego (Wj. 3. 14) Imienia Boga („Jestem”) z tekstem Fedona, w którym idea i byt to jedno, daje wniosek: idee (byty) muszą jakoś utożsamiać się z tym, co (Kto) Jest w absolutnym tego słowa znaczeniu.

---

[331] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 39 c. […] cum id quod intellectu concipitur, sit similitudo rei intellectae, eius speciem repraesentans, quaedam proles ipsius esse videtur. Quando igitur intellectus intelligit aliud a se, res intellecta est sicut pater verbi in intellectu concepti; ipse autem intellectus magis gerit similitudinem matris, cuius est ut in ea fiat conceptio.

[332] Summa theol., Ia q. 12 a. 2 ad 3 […] formae intelligibiles quae non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse quo informant ipsum intellectum et faciunt ipsum in actu […]

[333] De ente et essentia, cap. 3. Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quiditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quiditate, nisi forte sit aliqua res, cuius quiditas sit ipsum suum esse; et haec res non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est, ut fiat plurificatio alicuius nisi per additionem alicuius differentiae, sicut multiplicatur natura generis in species, vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis, vel per hoc quod unum est absolutum et aliud in aliquo receptum, sicut si esset quidam calor separatus, esset alius a calore non separato ex ipsa sua separatione.

[334] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 11 n. 17. Intellectus enim noster aliqua naturaliter cognoscit: sicut prima intelligibilium principia, quorum intelligibiles conceptiones, quae verba interiora dicuntur, naturaliter in ipso existunt et ex eo procedunt. Sunt etiam quaedam intelligibilia quae non naturaliter intellectus noster cognoscit, sed in eorum cognitionem ratiocinando pertingit: et horum conceptiones in intellectu nostro naturaliter non existunt, sed cum studio quaeruntur.

Nowożytny neoplatonizm dokonał interpretacji myśli Platona w zgoła odmiennym kierunku. U Descartes'a, Kanta, Hegla, Marksa idee z bytem wcale utożsamiane nie będą. *Powstają idee filozoficzne*. Powstają w książkach filozoficznych, gdyż „bytowanie obiektywne" jest niczym.

To, co wytworzone ręką ludzką, zanim przybierze materialną postać, ma ideę samego siebie w umyśle wytwórcy. Otóż wcale wytworem być nie przestaje np. projekt domu; narysowany na papierze, albo w „naoczności", nawet jeśli potem wedle niego żaden dom nie powstanie. Jedno i drugie jest wytworem po równi. Zupełnie przytomnie dostrzegł to Nietzsche, postulując „kreowanie jakości idealnych" („projektów" rzeczy) również. Jeżeli wartości musiałby być z konieczności utożsamiane z „jakościami idealnymi", taki wniosek byłby tyleż konsekwentny, co brutalny. Idzie zaś za nim moralny relatywizm. *Musiałby* on się pojawić, gdybyśmy twierdzili *konsekwentnie*, że dobro jest wartością w sensie przepisanym przez fenomenologię (sam Husserl mówi o Umwertung), a nie jest własnością bytową realnego (materialnego nawet czasem) bytu. Bonum-dobro jest przez Boga *stworzone*, czego o wartościach Awicenny, Szkota i Schelera powiedzieć się nie da. Otóż do celu naszego życia wstępujemy opierając się (ciążąc) na rzeczach fizycznych, a w żaden inny sposób ku niemu postąpić nie możemy. W relacji do Pełni Bycia, wszystko, co Nią nie jest, jest poniekąd niczym. *Tylko w takiej relacji*.

Każdy wytwór (i każdą rzecz również) można definiować dwojako. Od strony materialnej jest on sumą tworzyw, które znajdują się „obok siebie" (w określonym dopiero potem formalnie miejscu). Od strony formalnej: definicją wytworu jest jego funkcja. Definiujemy przede wszystkim to, co znajduje się w pierwszej kategorii – substancji. Wtórnie zaś możemy definiować: jakości, ilości, położenie, ruch – na relacjach skończywszy. Ta ostatnia kategoria jest najtrudniej definiowalna gdyż ma „najmniej bytu". Zawsze jednak w wypadku definicji realnych chodzi o rzecz (tzn. coś, co jest w jednej z dziesięciu kategorii) realnie. Tymczasem ogólną cechą wytworów (rąk i myśli ludzkiej zarówno) jest ich Dasein – bytowanie-obok, które wcale o realności nie stanowi, choć stanowi o możliwości transformacji.

Transformacji takiej można dokonać zawsze, ale to tylko my de facto zmieniamy *pozycję naszego ciała* wobec części wytworu, podczas gdy one same – są ciągle tymi samymi obiektami. *Praca* – najogólniejszym tego słowa znaczeniu – *jest* takimż *zmienianiem pozycji naszego ciała*. Zazwyczaj nie da się przeczytać książki „w odwrotnym porządku", choć wskazanym będzie czasem „zacząć od środka", a nie od przedmowy (jest to trudne i pożądane w pracy innowacyjnej, bo ta odtwórcza wymaga sztywnego stosowania się do poleceń). Gdyby pryncypia były zawsze podane w przedmowach, *ocena wartości* danej książki byłaby tyleż łatwa, co często dla jej autora – niepożądana. W Przedmowie do II wydania Krytyki Czystego Rozumu Kanta, wcale nie mamy pryncypiów, ale bałamutne wnioski z nich nieprawnie wyciągnięte. Krąpiec w książce Byt i Istota próbował wskazać te pryncypia w porządku chronologicznym. „Droga wstecz" naturę problemu nam rozjaśni; „droga postępu" – pokaże „nowatorstwo bezkompromisowego krytyka" *wniosków* jego poprzednika. Hegel trafnie zauważył, że myśl filozoficzna po Descartesie posuwała się drogą odwracania stanowisk, zwanym dialektyką. Dawało to *pozór* postępu. W postępie *prawdziwym*, a nie w „postępowaniu w błędnym kole", istotna jest pozycja ludzkiego ciała (lub wyobraźni), gdyż tylko ta pozycja jest realna. Jeżeli moglibyśmy zdefiniować wytwór jako „coś realnego", to

tylko podając pozycję naszego ciała wobec niego lub rozświetlając wyobrażenia w celu ujęcia pryncypiów.

Pozycja sama jest realnie niczym, jeżeli jest to pozycja na układzie współrzędnych lub na rysunku technicznym. Rysunek taki mogę zmienić wedle mojego upodobania. Jednakowoż algorytm lokalizacji dotyczy już użyteczności, a zatem pozycji ciała ludzkiego wobec nich. Chodzi o ustalenie, czym one są-dla-mnie (o ich Für-sich-sein). To, co wyobrażone, czy też narysowane nawet, jest naprzód „wytworzone" z wyobraźni. „Wytworzone" w wyobraźni jednak *się nie rodzi*. Jeśli człowiek jest istotą rozumną, to rodzenie jest zasadniczą funkcją rozumności. Wedle Tomasza, tym, co pierwotnie rodzi się w nas (w naszym *intelekcie*) jest ujęcie bytu. W *wyobraźni* pojawiają się rozmaite przedmioty, a „obrazy ruchome" oddziałują „dynamiką" swych przedstawień i ich sugestywnością: mocą apelowania do uczuć, które rozumność człowieka mogą jednak degradować.

W ten sposób (oglądając filmy, reklamy itp.) bywamy przekonywani co do wagi niektórych przedmiotów, które wcale rzeczami w mocnym tego słowa znaczeniu (res) nie są. Myśli nasze „krążą" wokół nich w opisanym powyżej sensie. Realnie nie dzieje się nic poza tym, że wyobraźnia człowieka jest coraz bardziej zagubiona w tych „transformacjach".

Wytwory mają (mieć winny) podrzędną rolę w życiu człowieka, gdyż są tylko użytecznymi środkami do osiągnięcia Celu Ostatecznego. To, zaś, że posuwamy się „ku wyżynom" i „ku szczytom", a nie „kręcimy się" w labiryncie obiektów beznadziejnie w nim zabłąkani, dzieje się tylko mocą intelektu czynnego wyobrażenia *rozświetlającego*. Jest on osobowym światłem, pokazującym nam drogę do Pełni Istnienia.

Doskonałość w ogóle polega na odnalezieniu „drogi w górę" wiodącej ze świata materialnego, z którego czerpiemy wiedzę o tym nawet, co nieskończenie go przerasta. Gdybyśmy dysponowali intelektem tak doskonałym, jak doskonałym jest intelekt aniołów, odnalezienie tej drogi byłoby proste, a wybory, które za odnalezieniem tym idą – całkiem zdecydowane. Aniołowie nie dysponują organami mowy potrzebnymi dla wypowiadania tego, co myślą. Wszelako – wedle Tomasza – porozumiewają się ze sobą.[335] Słowa ich są „prostsze" niż słowa ludzkie, co oznacza tyle, że to, co w słowie ludzkim *istotne*, nie bywa w nich przesłonięte otoczką materialnych znaków. Istotnym w mowie ludzkiej jest – jak zaznaczono – słowo *wewnętrzne*, które wcale nie jest znakiem, ale *pryncypium* tworzenia

[335] Summa Theol., Ia q. 107 a. 1 c. Respondeo dicendum quod in Angelis est aliqua locutio, sed, sicut dicit Gregorius II Moral., *dignum est ut mens nostra, qualitatem corporeae locutionis excedens, ad sublimes atque incognitos modos locutionis intimae suspendatur*. Ad intelligendum igitur qualiter unus Angelus alii loquatur, considerandum est quod, sicut supra diximus cum de actibus et potentiis animae ageretur, voluntas movet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter, primo quidem, habitualiter, vel secundum memoriam, ut Augustinus dicit; secundo autem, ut in actu consideratum vel conceptum; tertio, ut ad aliud relatum. Manifestum est autem quod de primo gradu in secundum transfertur intelligibile per imperium voluntatis, unde in definitione habitus dicitur, quo quis utitur cum voluerit. Similiter autem et de secundo gradu transfertur in tertium per voluntatem, nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, puta vel ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alteri. Quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi, nam ipse conceptus mentis interius verbum vocatur. Ex hoc vero quod conceptus mentis angelicae ordinatur ad manifestandum alteri, per voluntatem ipsius Angeli, conceptus mentis unius Angeli innotescit alteri, et sic loquitur unus Angelus alteri. Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare.

znaków. Ono też ma (mieć winno dla istoty rozumnej) wagę największą, gdyż zmysły i materialne znaki winny być w całości podporządkowane temu, co duchowe.

Wszystkie rzeczy na drodze „w górę" mają dla nas-ludzi określoną wartość – *środków* do Celu. Rozum teoretyczny operuje binarnym systemem wartości (prawda-fałsz). Zdania wypowiadane „bezosobowo" innej wartości mieć nie mogą: bycie i niebycie – ta naga opozycja – jest podstawą porządkowania wiedzy w ogóle. Wszelako słowa wypowiadane *aktualnie* mają nierówną wartość – zależną od czasu i miejsca: *w czyimś* życiu. Sokrates mówi o nieśmiertelności duszy w obliczu swej nieuchronnej śmierci, co nadaje specjalną wagę temu, co o nieśmiertelności duszy mówi *w ogóle* (Fedon 85). Requiem Mozarta jest *niezwykłą* muzyką żałobną, gdyż jest to muzyka na jego własny pogrzeb.

„Logika życia" jest – tylko ze względu na ów „gradus ponderis" – „wielowartościowa". Nie stanowi to naruszenia zasady niesprzeczności („zatarcia granicy"), choć tłumaczy, dlaczego – w tej mierze, w jakiej panami własnej przyszłości nie jesteśmy – *dialektyczny pozór istnienia* skłonni bywamy uznać.

Silniej oddziaływać na nasz umysł winno tylko to, co ma w sobie „więcej bytu", a wobec tego jest *wyabstrahowane* z danych zmysłowych. Po to, aby odnaleźć drogę zagubioną w miejscu nam obcym, winniśmy popatrzeć wstecz: na drogę tę, którą przyszliśmy. Po to, aby odnaleźć drogę do Pełni Bycia, musimy sięgnąć do pryncypiów.[336] Ostateczną pewność co do trafności kierunku drogi życia zyskujemy dzięki „spojrzeniu" na drogę naszego zaistnienia w świecie, czyli na to, co nam poniekąd wrodzone: przez osąd wszystkiego, co „wyobrażone" i „odczute" w świetle pierwszych zasad – poniekąd nam „współ-naturalnych".

Rzeczy, których „rzeczowość" (res eas vere esse) jest w świetle osądu metafizyki problematyczna, a specjalnie „obrazy" wytworzone przemyślnością ludzką, mają nierówną moc oddziaływania na nas i nierówną wagę w naszym życiu. Zazwyczaj trzeźwo zdajemy sobie sprawę z różnicy między „rzeczywistością wirtualną" a rzeczywistością w zwykłym tego słowa znaczeniu. Mimo tego, obrazy te mogą wywoływać tak silne wrażenie, jak przedmioty naturalne.

„Jest" wypowiedzi (jej prawda) ma wagę, o ile odpowiada „jest" rzeczy, gdyż „ta sama jest dyspozycja rzeczy w prawdzie i bycie" (Metafizyka, księga II). Wszelako umysł nasz ma się do rzeczy w sobie najbardziej poznawalnych tak jak oko nocnego ptaka do blasku słońca. Istnienie Czyste oślepia tego, kto przywykł do „półmroku" (Metafizyka, księga II; Platon, Politeja, ks. VII; List VII). „Ważnym" dla nas powinno być w sumie *tylko* Słowo Boga; tylko On Sam, a tymczasem szereg słów przez nas wypowiadanych jest często bezładnym potokiem wymowy, który wagę tamtego Słowa tylko nam przesłania. Jest tak dlatego, że uczucia i wyobrażenia poruszają nasz umysł w ten sposób, że ten nie tyle się od nich *odrywa* (tzn. dokonuje abstrakcji), ile im *ulega*. Oderwanie daje *wolność*. „Wagę" zaś tego, co się czyni lub mówi, mierzy się często zdolnością wywierania na innych *przymusu*.

Gdybyśmy byli zwierzętami, umysły nasze poruszane byłyby schematycznie, bo instynktownie. Gdybyśmy byli istotami bezcielesnymi (jak aniołowie), „słowa umysłu"

[336] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 ad 21. Ad primum ergo dicendum quod intellectualiter procedere non attribuitur scientiae divinae, quasi ipsa non ratiocinetur procedendo de principiis ad conclusiones, sed quia eius ratiocinatio est intellectuali considerationi propinquissima et conclusiones eius principiis.

miałaby dla nas wagę decydującą. Otóż człowiek jest „pomiędzy": jako animal rationale. „Rozumne" w nim jest zakładnikiem bycia w świecie materialnym, z którego czerpie on dane zmysłowe do poznania intelektualnego. Stąd też (z faktu złożenia bytu ludzkiego) płynie to, że dla człowieka (specjalnie dla tego cywilizowanego) ważnymi są takie rzeczy, jakie w ogóle żadnego „znaczenia" nie mają dla zwierzęcia. Co więcej, *stopień* socjalizacji decyduje o tym, że starannie przykładamy się do wykonywania czynności, które poczytujemy za ważne: dla ludzi cywilizowanych właśnie, w przeciwieństwie do tych, którzy do „detali" przedmiotów pracy nie przywiązują żadnej wagi. Niedbalstwo – oprócz tego, że jest oznaką zdziczenia – jest nadto wadą moralną. Czy wobec tego – odwrotnie – dbałość (przywiązywanie wagi) do tego, co stanowi o byciu istotą cywilizowaną – przesądza o moralności?

Stanowisko filozoficzne Hegla można być streścić krótkim i *bezwarunkowym* „Tak".

Tożsamość Europy jest poniekąd definiowana przez staranność (przywiązywanie wagi) do słów i starannego wykonywania pracy. Niestaranność wymowy od razu odróżnia i dyskwalifikuje. Sama forma wypowiedzi „nie-ucywilizowanych" wystarczać by mogła za komentarz o trzeźwości osądu tych, którzy się tak wypowiadają. Można by więc (opacznie) przypuścić, że Europę ożywia duch heglizmu, a wytwory cywilizacji są upragnionym przez wszystkich „duchem obiektywnym". Tak jednak nie jest.

Gdyby człowieka definiować jako homo faber, paradygmat heglowski byłby poprawny. Wszelako obok pracy – definiuje człowieka również spoczynek, który wcale nie jest zasadniczo „czasem wolnym". To raczej *my* bywamy *wolni*, jeśli naturę *naturalnego* spoczynku właściwie zrozumiemy.

Zagadka sukcesu Europy tkwi w tym, że obok działania, dysponowano zawsze spoczynkiem, w „tym", co jest *naturalnym Pryncypium* istnienia człowieka. Chodzi o spoczynek w Bogu. Jeśli natura to zasada ruchu i spoczynku, a „Bóg i natura nic nie czyni na próżno", to spoczynek (requiem) znajdziemy w *Jego* naturze. Cywilizcja nie jest – wbrew temu, co twierdzi Hegel – bytem nadnaturalnym. Nadnaturalnym bywa ratunek Tego, kto nas z pułapki wytworów wyrywa.

Archimedes znany jest ze słów: „Dajcie mi punkt oparcia, a poruszę Ziemię". Tym naturalnym dla umysłu ludzkiego punktem oparcia było zawsze – przed dokonaniami „reformatorów" – *teoretyczne poznanie Boga*; taki w nim *spoczynek*; *kontemplacja*. *Masa* Ziemi nie odgrywała dla Archimedesa żadnej roli. *Waga* problemów ludzkich jest – sub specie aeternitatis – niczym. Nie chodzi o to, że „Bóg jest na pierwszym miejscu". Z tego „miejsca" definitywnie Go wyrugowała Krytyka Kanta (nie może On być obiektem drogiej sercu Kanta Anschauung). Bóg jest *poza* wszelkim miejscem, a dlatego nadaje ład i wagę wszystkiemu, co ma *jakiekolwiek miejsce* w życiu człowieka.

Rozum naturalny (ratio universalis) może zedrzeć, a naturalny oświecony światłem łaski z pewnością zedrze, bałwochwalczą zasłonę „ducha obiektywnego" z oczu zaślepionych (olśnionych) wspaniałością zdobyczy cywilizacyjnych. Jest to naturalna funkcją rozumu *osądzającego* rzeczy (ich rzeczowość), bo ich wytwarzanie jest domeną przede wszystkim rozumu szczegółowego.

Boga – zgodnie ze słowami I Listu do Koryntian – widzimy obecnie przez zasłonę. Nie tylko i nie przede wszystkim stworzenia są tą zasłoną.[337] One winny (zgodnie z

[337] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 1 n. 11. Et dominus discipulis dicit, Ioan. 16-12: *multa habeo vobis dicere, sed*

zamierzeniem Stwórcy) nam drogę do Niego *pokazać*. Natomiast zamysły wytwórców/twórców mogą być zgoła odmienne od zamierzeń Stwórcy. Abstrakcja tego, co układa się w sekwencję obiektów jako droga prowadząca do Boga, jest zwykłą drogą metafizyki. Jednakowoż funkcją filozofii – według Plotyna – jest nadto „niszczenie hipotez", czyli idej, zagradzających nam drogę do Boga (a jest to filozoficzna via negativa). Ten, kto pragnie poznania prawdy tym samym pragnie usunąć fałsz ją przesłaniający.[338] Rzeczowość (rem esse) rzeczy *naturalnej* abstrahujemy z danych zmysłowych. *Domniemaną* rzeczowość (rem *videri* esse) wytworu, idej, przedstawień etc. tzn. treść bytu myślnego, dezawuujemy mocą tegoż intelektu czynnego. Rzecz naturalna jest w sobie niepodzielna (in se indivisa); rzecz wytworzona jest niepodzielna relatywnie i tymczasowo jedynie, co „stwarza" możliwość *mieszania* poszczególnych „wartości", choć te oryginalnie – w zamyśle *Stwórcy wszystkich wartości* – są to dyskretnymi elementami ciągu drogi prowadzącej do Boga.

„Droga" transcendentalizmu kończy się na Państwie Pruskim Hegla lub Wszechświatowym (Staat der Staaten) Schellinga czy też gubi się w Heideggerowskiej nieskończoności „*możliwości* egzystencjalnych". Droga metafizyki kończy się na Akcie Istnienia użyczającego istnienia wszystkiemu, co żyje. Jedność większości „rzeczy" nas otaczających jest jednością pozorną, bo kreowaną przez ludzi i od ich nietrwałej egzystencji zależną. O tej domniemanej jedności stanowi stopień uwikłania egzystencji ludzkiej w schemat jej wytwarzania.

Jeżeli rzeczy wytworzone prawie zawsze skażone są tendencją odwracania umysłu od (poznania) Boga, to jest to wynikiem dominacji ratio particularis (vis cogitativa) nad rozumem, dokonującym „sprawiedliwego" *osądu* rzeczy. Wybitne dokonania sztuki sakralnej i dzieła teologiczne Doktorów Kościoła stanowią transparentny pośrednik „widzenia" Boga. Co do przeważającej reszty, jesteśmy skazani na traktowanie jej wybiórczo, selektywnie i z dystansem: biorąc mianowicie pod uwagę, że to, co *wy*-twarzane jest „definiowane" przez *twórców*, czyli ludzi rzekomo dostrzegających sens wytworów pod ich użytecznością.

Przytłaczające poczucie „ważności spraw życia codziennego" wypływa z nieodróżnienia tego, co ważne i nieważne i z pogodzenia się z rzekomą koniecznością egzystencjalnego zaangażowania w „budowę lepszego świata".[339] Osądu ich rzeczywistej

---

non potestis portare modo. Haec etiam pauca quae nobis revelantur, sub quibusdam similitudinibus et obscuritatibus verborum nobis proponuntur: ut ad ea quomodocumque capienda soli studiosi perveniant, alii vero quasi occulta venerentur, et increduli lacerare non possint: unde dicit apostolus, I ad Cor. 13-12: videmus nunc per speculum in aenigmate.

Summa Theologiae I, q. 94 a. 1 ad 3. Uno modo, secundum quod quaelibet creatura est quoddam obscurum, si comparetur ad immensitatem divinae claritatis, et sic Adam videbat Deum in aenigmate, quia videbat Deum per effectum creatum. Alio modo potest accipi obscuritas quae consecuta est ex peccato, prout scilicet impeditur homo a consideratione intelligibilium per sensibilium occupationem, et secundum hoc, non vidit Deum in aenigmate.

[338] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 1 n. 6 Eiusdem autem est unum contrariorum prosequi et aliud refutare sicut medicina, quae sanitatem operatur, aegritudinem excludit. Unde sicut sapientis est veritatem praecipue de primo principio meditari et aliis disserere, ita eius est falsitatem contrariam impugnare.

[339] Augustinus, In Psalmum 65 Enarratio. Sermo ad plebem

wagi dokona filozofia (Arystotelesa), gdyż osąd opiera się na poznaniu Transcendencji (τὰ δ' ἀίδια ἀγένητα καὶ ἄφθαρτα), a mądrość polega na osądzie rzeczy sub specie aeternitatis.

Każda rzecz (o określonej i odrębnej od innych naturze) dąży do pozyskania *właściwej sobie* doskonałości. Stan pozyskania to spoczynek. W sensie eminentnym spoczynek (otium Rzymianina, scholé Greka i dzień święty Listu do Hebrajczyków) to pokój intelektu (Physica, VII, c. 3, 247a-248a). Zjednoczenie z naturą to dla człowieka kontemplacja piękna i harmonii świata: zrozumienie jej zatrzymuje „ruch" myśli. Tyle mówi Fizyka, ale filozofia przyrody mądrością ostateczną nie jest. Ostatnie słowo *rozumu naturalnego* przysługuje metafizyce. Kontemplujemy zależność natury od jej Stwórcy i to jest „filozoficzna doskonałość" człowieka. „Doskonałość" ta jednak – jak nadmieniono – jest naznaczoną tęsknotą za Pełnią, której ona sama (metafizyka) jednak nie daje.

11. Czym jest praca?

Praca w znaczeniu fizykalnym jest iloczynem siły i przesunięcia $W=\vec{F} \cdot \Delta\vec{x}$. Jest wielkością skalarną, choć zarazem iloczynem wielkości wektorowych („ukierunkowanych").

Przeniesienie obiektu *M* z punktu *A* do punktu *B* można traktować jako pracę w sensie fizykalnym, choć bywa ona poczytywana za pracę w zwykłym tego słowa znaczeniu. Weźmy bowiem taką oto sytuację: oto *błędnie* oceniono, że należy przenieść to, co później wypadło przenieść z powrotem. Praca przeniesienia obiektu *M* z punktu *A* do punktu *B* i z powrotem jest równa zeru; $W=\vec{F} \cdot \Delta\vec{x} - \vec{F} \cdot \Delta\vec{x}$, gdyż wektor siły zmienia się. Praca zaś w sensie zwyczajnym równa się *dwukrotności* pracy przeniesienia obiektu *M* z punktu *A* do punktu *B*.

Jak powyżej zaznaczono, przedmioty wytwarzane *jako wytwarzane*, realne nie są. Realne są tworzywa, a przedmioty wytwarzane są ich kompozycją. Te „agregaty" dają się z dobrym przybliżeniem opisać w terminach mechaniki Newtonowskiej. Praca jest całości sposobem (takim algorytmem) lokalizacji tworzyw, a wytwory są ich sumą. Jej (pracy niefizykalnej) wartość jest zatem wprost proporcjonalna do „wektora" ludzkiego działania.

O wartości pracy stanowi *precyzja* lokalizacji obiektów, której elementarny przykład podano powyżej. Stąd też o wartości pracy nie stanowi bynajmniej zmęczenie organizmu, ani nawet wysiłek wyobraźni (posługującej się wszak mózgiem, materialnym organem), bo ta ulegać może przypadkowym bodźcom sensualnym ze strony obiektów materialnych, tak jak przedmiot „przemieszczany" może natrafić na mniejsze lub większe tarcie.

---

16. [vv 10-12.] *Posuisti tribulationes in dorso nostro: imposuisti homines super capita nostra.* Haec omnia passa est Ecclesia variis et diversis persecutionibus; passa est hoc singillatim, etiam modo patitur. Non enim quisquam est, qui se in hac vita ab his tentationibus possit dicere immunem. Ergo imponuntur et homines super capita nostra: toleramus quos nolumus, patimur superiores aliquando quos novimus peiores. Peccata autem si desint, bene superior est homo; quanto autem plura adsunt, tanto est inferior. Et bonum est ut consideremus nos peccatores esse, et sic toleremus impositos super capita nostra; ut et nos Deo confiteamur quia digne patimur. Quid enim indigne pateris quod facit qui iustus est? *Posuisti tribulationes in dorso nostro: imposuisti homines super capita nostra*. Saevire videtur Deus, cum ista facit: ne metuas; quoniam Pater est, nunquam sic saevit ut perdat. Quando male vivis, si parcit, plus irascitur. Omnino istae tribulationes flagella sunt corrigentis, ne sit sententia punientis. *Posuisti tribulationes in dorso nostro: imposuisti homines super capita nostra*.

Pierwsze narzędzia epoki paleolitu były takimż „umieszczeniem obok siebie" na przykład: kawałka drewna, krzemienia, włókna, które dało w efekcie prymitywną siekierę. Narzędzia współczesności tak „prymitywne" nie są, ale zachowują *ten sam schemat* lokalizacji tworzyw; zamiast: drewna, włókna, kamienia, mamy: metale, gazy, minerały, etc. przymuszone do lokalnej koegzystencji w postaci jakiegoś sztucznego obiektu, który nazwiemy na przykład samochodem.

Wartość wytworu jest skutkiem uprzedniego namysłu nad jego lokalizacją. Gdyby przewidziano, że przeniesienie obiektu *M* z punktu *A* do punktu *B* i z powrotem jest niepotrzebne, wysiłku zbędnego by uniknięto. Wszystko w danym razie polega na zaplanowaniu pracy.

Marks sądził, że jedyną prawdziwą pracą jest praca fizyczna. Jest to o tyle prawdziwe w stosunku do niego osobiście, że napisanie „Kapitału" (taka praca „umysłowa") było niczym, albo gorzej, bo (jeżeli tak wolno się wyrazić) pracą ujemną. Socjalizm jest niemal perfekcyjnym systemem *dezorganizacji* pracy. Pisać „Kapitałów" nie warto. Wszelako wykazanie bezwartościowości „Kapitałów" ma niewątpliwą wartość, gdyż niweczy destruktywne skutki owej anty-pracy.

Wartość nie płynie z pracy jako wysiłku, a jeśli płynie z pomnażania wartości początkowej to z racji *precyzji wymierzenia kierunku lokalizacji tworzyw*.

Przedmioty pracy bywają mniej lub bardziej złożone, a algorytm lokalizacji tworzyw – powiedzmy – młotka jest nierównie prostszy niż tenże – komputera. Detale bowiem budowy tego ostatniego muszą być wymierzone niezwykle precyzyjnie. Wszelako wynagrodzenie nie zawsze jest adekwatną zapłatą za pracę wymagającą precyzji (a winno nią być, nawet jeśli jest to praca stricte fizyczna). Mechanika precyzyjna winna być lepiej płatna niż ślusarka. Ta pierwsza wymaga większej *koncentracji*, a dystrakcja w pracy jest tym samym, co dyspersja energii w naturze. Takową dystrakcją jest np. tzw., „muzyka" lub reklamy – ewidentna prywacja ruchu o określonej naturze. Przede wszystkim jednak o precyzji lokalizacji mówimy odnośnie do organizacji stanowiska pracy i edukacji zawodowej tego, kto tę „dokładną" pracę potem wykona.

Stopień złożoności stosunków współczesnych i wytworów jest – w porównaniu z tymże sprzed lat powiedzmy jeszcze 150 – ogromny. Stąd też i wymóg precyzji jest tym bardziej naglący. Socjaliści – wzorem Marksa – porównując „wysiłek mięśni" i dokonując redystrybucji, nigdy nie byliby w stanie wytworzyć obecnej postaci kultury materialnej. Ta bowiem jest pochodną precyzji organizacji pracy wysiłku, a także (po części) wysiłku odrzucenia absurdów owoce pracy niszczących.

Podobną sytuację, jak w wypadku opisanej powyżej pracy zerowej, możemy mieć w wypadku pracy umysłowej, ale – jak nadmieniono – praca „umysłowa" może polegać na „pomieszaniu kierunków lokalizacji" (znaków), a jest (bywa) wobec tego czasem pracą w znaczeniu ujemnym. Chodzi tu o jej *praktyczną* wartość; wartość *dla konsumenta*, albowiem wartość dla tego, kto „re-interpretuje" i ocenia jej owoce, i pracuje na niej jak na materiale, może być dodatnia: uważnie czytając książki uchodzące powszechnie za absurdalne możemy – mimo wszystko – wyłuskać z nich jakieś „ziarna prawdy".

To samo, albo i więcej, można wykonać mniejszym wysiłkiem mięśni – sprawa jest jasna. Wszelako dotyczy to również wysiłku umysłu: Mózg jest materialnym organem zmysłowych władz: pamięci, władzy konkretnego osądu i wyobraźni; wszystkim tym można

się posłużyć mniej ku bardziej sprawnie. Jednakowoż *pryncypium działania tego, co materialne, samo musi być zupełnie niematerialne*. Jest nim ludzki intelekt. *Niematerialny* intelekt może wszystkim gospodarować mniej lub bardziej roztropnie. Można osobiście wykonywać pracę nieefektywnie, a nawet wykonywać pseudo-pracę, zniechęcając innych do wykonywania pracy. Dotyczy to *praktycznej* strony zastosowania intelektu – do wytwarzania właśnie.

Działanie ludzkie w ogóle *zaczyna się ona od czynności intelektu teoretycznego,* a potem dopiero dochodzi się do niego (namysłu teoretycznego nad kierunku życia człowieka w ogóle) namysł nad kierunkiem lokalizacji jego ciała w danych okolicznościach materialnych.

Intelekt jest formalną przyczyną ludzkiego ciała (anima intellectiva est forma corporis):[340] dokonuje takie jego animacji. „Animacji" zaś materialnych rzeczy nieożywionych (wytwarzanych) dokonuje tylko pośrednio (i w niewłaściwym tego słowa znaczeniu). Dokonując lokalizacji obiektów, umieszczam swe własne ciało w jakiejś do nich relacji. Jest to psychosomatyczny punkt odniesienia pracy. Pracujemy dla podtrzymania własnej egzystencji lub dla podtrzymania egzystencji tych, których uważamy („somatycznie") „za swoich". Do tego jednak potrzebne jest całkiem aktywne pryncypium. Uczucia, wyobraźnia i inne władze zmysłowe aktywne nie są. Jedyną całkowicie aktywną władzą ludzkiego umysłu jest intelekt. Jedyną całkowicie aktywną władzą somatyczną człowieka jest władza wegetatywna. Pracujemy dla siebie („by jeść"), lub przekazujemy owoce pracy temu, co fizycznie zrodzone: potomstwu, której *najlepiej jest w stanie je skonsumować*. Praca taka jest „egoistyczna" w najlepszym tego słowa znaczeniu.

Również pomiędzy wytworami umysłu człowieka mamy te cenne i pośledniejsze; te skomponowane lepiej i gorzej; a te najcenniejsze nazwiemy *płodami* intelektu ludzkiego. Wiele napisano dzieł filozoficznych przed i po Tomaszu, ale część z nich ma (jak Kapitał) wartość (praktycznie) ujemną (wypływającą ze wskazania błędnego kierunku aktywności), inne – problematyczną lub choćby warunkową. Najlepszym i najbardziej ekonomicznym sposobem rozwiązywania wszelkich aporii na drodze do celu lub Celu (a aporia to tyle dosłownie w grece, co miejsce trudne do przebrnięcia) są Quaestiones disputatae św. Tomasza. (Nie mówimy w tym miejscu o Piśmie św., którego autorem jest sam Bóg).

Treścią filozofii są „idee", opinie, aporie, kwestie …, które materialnymi obiektami nie są i być nie mogą: nie mogą mieć wartości materialnej. Jak wszelako wszystkie inne wartości są one pomiędzy naturą a Bogiem, jakkolwiek te „wartości wyższe" są pomiędzy *rozumną* naturą człowieka, a naszym ludzkim szczęściem w Bogu.

---

[340] Summa Theologiae I, q. 76 a. 1 c. Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma eius cui operatio attribuitur, sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia; unde sanitas est forma corporis, et scientia animae. Et huius ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu, unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima, anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum; et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis.

Odnośnie do natury w pospolitym tego słowa znaczeniu: natury zasobów naturalnych oraz ludzkiej natury somatycznej musimy – z racji istnienia „nieskończonego horyzontu myśli" *intelektu teoretycznego* – mówić o olbrzymiej różnorodności. Stosownie do tego, wypracowanie rzetelnie wynagrodzenia wielokrotnie wyższego od standardowego jest moralnie godziwe i możliwe. Orzeł widzi osiem razy niż lepiej człowiek. Jedni spośród ludzi widzą znacznie lepiej niż inni. Wytwory się „komplikują", a więc potrzeba tych, którzy lepiej dostrzegą możliwość przetwarzania tworzyw; nawet *tysiąckroć lepiej*.

Chociaż wartość pracy „geniusza precyzji" polega na jej dokładnym zaplanowaniu, to jednak niebagatelną rzeczą jest, co z owym „wielkim zarobkiem" potem on uczyni. *Nie jest to bynajmniej jego sprawą prywatną*, gdyż np. rozrzutność jest przeciwieństwem precyzji działania. Nie jest jednakże (być nie może) to sprawą biurokracji dokonującej (bezmyślnej często) redystrybucji dóbr wytworzonych.

Wielki zarobek jest zupełnie godziwy, ale wkłada on na osobę *moralny* (tylko taki) obowiązek rzetelnego gospodarowania tymi dochodami tylko *oddanych do rzetelnej dyspozycji dla dobra wspólnego*.

> Mówiąc prawdę — myślał — powinien bym ten […] majątek zwrócić ogółowi. Biedy i ciemnoty u nas pełno, a ci ludzie biedni i ciemni są jednocześnie najczcigodniejszym materiałem…[341]

Miernikiem wartości jest (bywa) pieniądz. Nie jest on wszelako z tej racji „czymś" sam w sobie. Jest raczej czymś-w-relacji do wartości rozumnie wypracowanej. Mniemania co do jego natury jednak różnicują się również wedle etosu.

> Nożykiem tniesz wiklinę, a toporem dęby. Kto ma kopiejki, robi interesa kopiejkowe i kopiejki zyskuje; ale kto ma miliony, musi zyskiwać miliony. Rubel […] jest jak zapracowana szkapa: kilka lat musisz czekać, zanim urodzi ci nowego rubla; ale milion jest mnożny jak świnia: co rok daje kilkoro. Za dwa albo trzy lata […] i ty zbierzesz okrągły milionik, a wtedy przekonasz się, jak za nim gonią inne pieniądze.[342]

Wartość rodzi się z wysiłku myśli, a nie z wysiłku wyobraźni, a tym mniej z „życiowego optymizmu". Zbiorowy entuzjazm przed 24 października 1929 ustąpił potem zbiorowej histerii. Uczucia są właśnie tym: jeśli wyemancypowane są spod kontroli intelektów, stają się zaczynem zniszczenia. Natura jest homeostatem, a „pieniądz nigdy pieniądza nie urodzi" („rodzi" się on tylko w niezdrowej wyobraźni). Krach jest naturalną reakcją na dążenie do zysku za wszelka cenę. Za bezrozumną żądzę bogacenia się jednych inni zapłacili nędzą i upodleniem. Chciwość nie rodzi wartości. Wartość (słowo) rodzi się (jest odkrywana) w umyśle człowieka *rozumnego* przede wszystkim, gdy dąży on do Boga-Logosu, potem zaś, gdy obiera on użyteczne środki do wykorzystania na tej drodze.

[341] Bolesław Prus, Lalka, t. II, rozdz. 15; Kraków 2010, s. 570

[342] Ibidem, s. 356

12. Kształt człowieczeństwa

Określenie, czym jest wartość rynkowa danego produktu, nie nastręcza większych trudności, gdyż ta wymierna jest pieniężnie. Nieco trudniej przyjdzie wymierzyć trafnie wartość dzieła sztuki. Obrazy Van Gogha obecnie sprzedawane są za miliony dolarów, choć ich twórca żył i umarł w nędzy. Za życia uznanego potem artysty zabraknie nawet niekiedy uznania ze strony tych, którzy mogliby to dzieło ocenić, choć nie kupić na wysoką cenę. Jeszcze trudniej przyjdzie obiektywnie ocenić wartość idei: przede wszystkim wartość idei filozoficznej. Jeżeli wartość jej jest realna, powinna odpowiadać istocie rzeczy przez nią definiowanej. Przedmiotem bowiem intelektu jest istota rzeczy materialnej, a ta bywa „głęboko ukryta" pod fenomenami.

Współczesne idee filozoficzne zazwyczaj wcale do takiego okrycia i obiektywizmu nie mają pretensji. Często poprzestaje się na „wytwarzaniu" „innowacyjnych myśli" z nadzieją na natrafienie na prawdę szczęśliwym trafem; niejako na drodze prób i błędów. Idee są „kreowane" a następnie „wprowadzane w życie", by znów stać się przedmiotem „refleksji" w dosłownym tego słowa znaczeniu: odzwierciadlenia. Marksiści przyjmują, że istnieje reakcja zwrotna (paralelizm) między rzeczami (sensu largo) i tymi, którzy rzeczy te poznają, a może nadto je wytwarzają.

Ten neoplatoński schemat stosowałby się do idealnej postaci światła (neoplatonizm jest metafizyką światła). Otóż poznanie *nie jest* „odzwierciedleniem" przedmiotu, a przedmiot wytworzony nie jest „odbitką" pryncypium zrozumienia rzeczy, choć jest istotnie odwzorowaniem *wyobrażonego* „pomysłu", który z owego pryncypium się rodzi. Tomasz zwraca uwagę na fakt, że w naturze światło ulega dyspersji, a stąd też pomnażanie „odbić" ad infinitum jest niewykonalne.[343] Człowiek może istotnie wytwarzać (teoretyczne) ad infinitum, ale pryncypium tego wytwarzania musi być *jakościowo odeń różne*: nie może być „reakcją" na bodziec zewnętrzny. W innym razie samo to pryncypium też mogłoby by wytwarzane, co *jeszcze dziś* wydaje się niedorzecznością, jakkolwiek w przyszłości już może stać się „pożądaną możliwością". Przedmioty produkowania nie są przez produkowanie ożywiane; a drugiej strony, pryncypium ich wytwarzania nieożywionym nie może być nigdy.

W umyśle (lub bodaj tylko zmyśle zwierzęcym lub ludzkim) światło nie ulega dyspersji w akcie postrzeżenia zmysłowego, ale postać zastępcza (species sensibilis) jest na tyle „słaba", że mechaniczne jej „odbicie" na przedmiot potem ewentualnie wytwarzany jest niewykonalne. Tym bardziej tyczy się to *ludzkiej* species intelligiblis: pryncypium wytwarzania idei (takich „rzeczy"), za którym potem idzie już wytwarzanie rzeczy w

[343] Summa Theologiae I-II, q. 5 a. 6, ad 2. Ad secundum dicendum quod, quando aliqua forma actu existit in aliquo secundum esse perfectum et naturale, potest esse principium actionis in alterum; sicut calidum per calorem calefacit. Sed si forma existit in aliquo imperfecte, et non secundum esse naturale, non potest esse principium communicationis sui ad alterum, sicut intentio coloris quae est in pupilla, non potest facere album; neque etiam omnia quae sunt illuminata aut calefacta, possunt alia calefacere et illuminare; sic enim illuminatio at calefactio essent usque ad infinitum. Lumen autem gloriae, per quod Deus videtur, in Deo quidem est perfecte secundum esse naturale, in qualibet autem creatura est imperfecte, et secundum esse similitudinarium vel participatum. Unde nulla creatura beata potest communicare suam beatitudinem alteri.

zwykłym tego słowa znaczeniu. Species intelligiblis (ten termin) bywa tłumaczony jako „postać zastępcza". Otóż jeśli jest to „postać", to jednak różna jakościowo od tej odbijającej się w zwierciadle, gdyż *materialny* przedmiot jest mimo wszystko zawsze „krzywym zwierciadłem", nawet jeśli miałby pretensje do bycia zwierciadłem „idealnym". W intelekcie ludzkim istota rzeczy jest ujęta adekwatnie, bez „zatarcia rysów" postaci zwyczajnie towarzyszącego ujęciu postaci w obiekcie nieożywionym.

Powszechnie mówi się o wartości danej osoby ludzkiej (czasem też mówi się, że jest ona „mało wartościowa"): być może ze względu na domniemaną zdolność „odzwierciadlania". Określenie tej wartości w terminach „mniej" i „więcej" czyniłoby ją podobną do wartości rynkowej przedmiotów przez nią wytwarzanych. Tymczasem między tym, kto wytwarza, a tym, co wytwarzane, istnieje zależność przyczynowo skutkowa (inaczej nie moglibyśmy mówić o odpowiedzialności za wytwarzanie). Podobna zależność przyczynowo skutkowa istnieje między rzeczą, a tym, co pojawi się w umyśle, ona bowiem rodzi w umyśle pojęcie o sobie (suam notitiam in anima gignit).[344] Człowiek różni się od rzeczy, które stanowią – jako wytwory – bliższe środowisko jego życia, choć jednemu i drugiemu (rzeczy i temu, kto rzecz wytwarza) przypisujemy miano wartości. Różnica ta niegdyś była zupełnie jasno widoczna, ale obecnie niektóre z wytworów zdają się „odzwierciadlać postać człowieczeństwa" w dosłownym tego słowa znaczeniu.

W 1877 roku został wynaleziony przez Edisona fonograf. Odkryto możliwość zapisywania dźwięku (i głosu ludzkiego) na sztucznych nośnikach informacji. Słyszymy *głos* ludzi zapisany na sztucznym nośniku informacji, a choć zwyczajnie mówmy, że słyszymy ich samych, to żywych ludzi od tego ich obrazu zwyczajnie odróżniamy. Pytaniem jednak jest, czy tak zapisany *głos* jest identyczny z tym słyszanym osobiście.

Każdy koneser muzyki zna dokładnie różnicę między dźwiękiem orkiestry słyszanym na sali koncertowej (raz tylko) i „tym samym" dźwiękiem zapisanym na płycie (który można teoretycznie odtwarzać ad infinitum). Nie jest to kwestia doskonałości techniki zapisu. Żaden śpiewak operowy nie będzie używał w teatrze operowym mikrofonu. Sztuczny pośrednik przekazu zafałszowuje ten przekaz zawsze, choć zafałszowanie to odczuć może tylko człowiek.

W roku 1839 wynaleziono dagerotyp (prototyp fotografii): możliwość zapisu obrazu na sztucznym nośniku informacji. Patrząc na fotografię znanej mi osoby, przywołuję na pamięć tę osobę, choć zawsze jestem świadom, że realnej osoby wcale nie widzę. Osoba ta mogła umrzeć przed laty (o czym pamiętam), lub tylko przed godziną (czego mogę być zupełnie nieświadom). Mogłem na nią patrzeć, „tak jakby ona żyła", choć przecież nie patrzyłem na realną osobę.

[344] De veritate, q. 1 a. 10 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod duplex est perfectio; scilicet prima, et secunda: prima perfectio est forma uniuscuiusque, per quam habet esse; unde ab ea nulla res destituitur dum manet; secunda perfectio est operatio, quae est finis rei, vel id per quod ad finem devenitur et hac perfectione interdum res destituitur. Ex prima autem perfectione resultat ratio veri in rebus; ex hoc enim quod res formam habet, artem divini intellectus imitatur, et sui notitiam in anima gignit. Sed ex perfectione secunda consequitur in ipsa ratio bonitatis, quae consurgit ex fine; et ideo malum simpliciter invenitur in rebus, non autem falsum.

W roku 1888 nagrano pierwszy film. Pojawienie się takich „obrazów żywych" postawiło z większą ostrością obecność w świecie ludzkim tego, co pospolicie określa się mianem rzeczywistości wirtualnej. Wiele zbrodni dokonywanych jest obecnie przez nastolatków tylko dlatego, że nie potrafią oni dość starannie odróżnić rzeczywistości tout court od tej wirtualnej. Na czym więc dokładnie polega różnica między np. obrazem drzewa rosnącego w moim ogrodzie zapisanym na fotografii, i tym „zapisanym" w mej wyobraźni, kiedy na nie *aktualnie* patrzę?

Odpowiedź ze strony zdroworozsądkowej jest (bywa) jasna, problem jednak w tym, że „wychowanie", które granicę między „obrazem" a „obrazującym" zaciera (neo-marksizm) zdolność tę upośledza, a wspomniane zbrodnie ludzi niedojrzałych umysłowo wypływają właśnie z braku „zdrowego rozsądku". Od czasów Hume'a' filozofia wzięła zdecydowanie z nim rozbrat. Można by zapytać, jak w ogóle stało się możliwe pomieszanie rzeczywistości „prawdziwej" z tą „alternatywną". Warto by nadto zapytać, w jaki sposób należałoby odróżnić je obie *teoretycznie*, skoro „praktycznie" dla niektórych są one właśnie nieodróżnialne.

Arystoteles nie używa pojęcia wartości w przyjętym obecnie tego słowa znaczeniu, formułuje jednak zupełny system kategorii, w których możemy znaleźć pojęcie wartości. Możemy w nim też odnaleźć ideę „kształtu człowieczeństwa".

W kategorii τὸ ποιόν („jakie") mamy cztery gatunki. Ostatnim z nich jest gatunek zwany formą. Jest to – by tak rzec – gatunek graniczny, albowiem najbardziej zbliża się do kategorii „ile". Tym też tłumaczy się, dlaczego możliwe jest *wytworzenie* czegoś fenomenalnie podobnego do formy jakościowej (realnej), ale w rzeczywistości będącego formą złożoną z elementów materialnych, tak jak linie składają się a punktów; obraz – z plam; a – w ogóle wytwory – z cząstek tworzywa. Wszak obrazy sztuczne składają się z pikseli, a obraz jest wynikiem sztucznej syntezy elementów. Sprawność wytwarzania zależy bezpośrednio od znajomości *ilościowych* relacji tworzywa, choć ta sama sprawność „łączenia" jest zupełnie nieprzydatna w odróżnieniu jednej rzeczy od innej, bo te mają zasadę swej jedności *w sobie* (jakkolwiek Kant sądzi inaczej). Odróżniamy nadto rzecz od jej reprezentacji.

Piękno ciała ludzkiego jest to po łacinie jego formositas, a staropolszczyźnie: foremność. Dysproporcja rysów twarzy – bywa – razi nasz zmysł estetyczny tak dalece, że budzi odruch niechęci. Proporcja części ciała *zwyczajnie* budzi upodobanie.[345]

„To samo" jednak – jak by się wydawało – ciało ludzkie może być przedstawione plastycznie lub na sztucznym nośniku informacji. Starożytni Grecy zachowywali ścisłe (ba, matematyczne) kanony piękna ciał wyobrażonych na rzeźbach. W tradycji pitagoreizmu

[345] Summa Theologiae I, q. 5 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam, et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum, est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.

matematyczna proporcja odgrywała pierwszorzędną rolę w percepcji piękna. Jest o wymóg z dzisiejszego punktu widzenia zgoła niezrozumiały. Tworzywo (marmur) również nie jest tak podatne na ludzką „spontaniczną kreatywność" jak te dostępne obecnie. Technika wyręcza człowieka w „animacji" obiektów tak dalece, że same one potem wydają się żyć życiem własnym, a to oznacza, że nie są już przedmiotem aktywności życiowej artysty. Sama zaś matematyka służy raczej do opracowania *tworzywa wytwórczości*, nie zaś do nadania temu tworzywu *autorskiej* formy, jak w muzyce Bacha. Duże możliwości techniczne sprzyjają raczej produkcji kiczu, dlatego film niemy zawsze będzie sztuką bardziej niż ten dźwiękowy. Bez wysiłku opanowania tworzywa sztuka jest niczym. „In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister, Und das Gesetz nur kann uns Freiheit geben." (Johann Wolfgang von Goethe).

Pigmalion (rzeźbiarz) mitologii greckiej pokochał Galateę (posąg, który sam stworzył). Samo to, że artysta (lub pisarz) kocha to, co tworzy, jest (jak pisze Arystoteles) naturalne. Rzecz jednak w tym, że kocha on to, co *pochodzi z jego umysłu, a nie to, co wyszło z jego rąk.*[346] Naturalne jest upodobanie w *aktywności* tworzenia, nie zaś w przedmiotach „dawno" wytworzonych, gdyż takie upodobanie bywa świadectwem aktualnej niemocy twórczej. Prawdziwy artysta nigdy nie uznałby żadnego ze swych dzieła za ostatnie i tak doskonałe, że ostateczne, gdyż „ostatnie" dla człowieka poprzedza przecież jego *śmierć.*

Człowiek zwany „współczesnym" zakochany bywa w przedmiocie własnej wytwórczości, choć ideę przedmiotu czerpie on raczej z Heglowskiego mitu Ducha Obiektywnego. Z „syntezy" powstać ma Duch Absoluty manifestujący się w sztuce, filozofii i *religii*.

„Bogowie" „litując się" na Pigmalionem ożywili Galateę, a ta litość („bogów w liczbie mnogiej") była czymś zgoła innym niż miłosierdzie Boga („w liczbie pojedynczej"). „Ożywienie" w ten sposób tego, co wytworzone, musi prowadzi do afirmacji rzeczywistości „boskiej" politeizmu. Prowadzi do idololatrii i śmierci duchowej człowieka. Ta też jest dominantą kultury współczesnej. Człowiek – wzorem Marksa – chce „stwarzać rzeczywistość". Skupia się on na tej – rzekomo – stworzonej rzeczywistości wirtualnej tak dalece, że reaguje agresją na samą próbę jej pozbawienia.

Przedstawienie Venus z Milo nie budzi pożądania u cywilizowanego człowieka. Dlaczego zatem (nieartystyczne) przestawienie nagiego ciała kobiecego w „obrazach żywych" (filmach) może budzić pożądanie? Przyczyną tego jest tegoż ciała obnażanie. W ten sposób rzeczywistości wirtualna wydaje się wkraczać w rzeczywistość ludzką, choć tylko od strony emocjonalnej. [347]

---

[346] Summa Theologiae II-II, q. 26 a. 12, c. Naturale autem est cuilibet quod diligat opus suum, sicut videmus quod poetae diligunt poemata sua. Et hoc ideo quia unumquodque diligit suum esse et suum vivere, quod maxime manifestatur in suo agere.

[347] Summa Theologiae I, q. 78 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod magnitudo et figura et huiusmodi, quae dicuntur communia sensibilia, sunt media inter sensibilia per accidens et sensibilia propria, quae sunt obiecta sensuum. Nam sensibilia propria primo et per se immutant sensum; cum sint qualitates alterantes. Sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem. Et de magnitudine quidem et numero, patet quod sunt species quantitatis. Figura autem est qualitas circa quantitatem; cum consistat ratio figurae in terminatione magnitudinis. Motus autem et quies sentiuntur, secundum quod subiectum uno modo vel pluribus modis se habet secundum magnitudinem subiecti vel localis distantiae, quantum ad motum augmenti et motum localem; vel etiam secundum sensibiles qualitates, ut in motu alterationis, et sic sentire motum et quietem est quodammodo sentire

Można *próbować* rozbić osobowość na elementy proste, które stanowiłyby o akcji i reakcji na bodźce mechaniczne: o wytwarzaniu i konsumowaniu tego, co wytwarzane. Człowiek to maszyna dla La Mettriego. Człowiek-maszyna neo-marksizmu jest *maszyną do odczuwania przyjemności sztucznie obudzonych*.

W kategorii „jakie", forma (obraz; przedstawienie) jest gatunkiem *ostatnim* i by tak rzec: najpośledniejszym Trzy pozostałe gatunki są (kolejno) bardziej typowe dla jakości. „Bardziej jakościową" od kategorii-gatunku „forma" jest jakość zwana przez Arystotelesa „jakości doznaniową": na przykład smak. Pojęcie smaku estetycznego bierze się ze smaku zwyczajnie tak zwanego, a wydaje się dobrze tłumaczyć, dlaczego niektóre obrazy można uznać za „pikantne", inne zaś tylko za „niesmaczne". Tylko człowiek może je w ten sposób ocenić.

Naturalnie zwierzęta też mają tego typu doznanie, ale kieruje je ono ku przedmiotom mocą instynktu, ten zaś całkowicie w człowieku nigdy nie dominuje, co widać choćby w predylekcji dla rzeczonej rzeczywistości wirtualnej, którą żadne zwierzę zainteresować by się nie mogło. Człowiek być może „mniej" lub „więcej" niż zwierzęciem, choć potocznie tylko „bydlęciem" nazywamy człowieka podłego. Na to miano twórcy totalitaryzmów XX wieku na pewnością nie zasłużyli, gdyż jest ono dla nich nobilitujące.

Nawet jeśli by przyjąć, że „atrakacyjność" przekazu filmowego polega na obnażaniu ciała kobiecego, to i tak nie zawsze dokonuje się ono w sposób równie „efektowny". Wulgarność budzi niesmak *zdrowego* osądu. O stosowności zaś decyduje to, co Grecy określali mianem charis (gratia).

„Powab"; „wdzięk" (χάρις) stanowi o atrakcyjności może skądinąd niepięknej twarzy, a jego brak czyni tę – zdawałoby się – piękną – tylko pospolitą. Upodobanie budzi coś zgoła tak unikatowego, że reakcja na nie nie da się sprowadzić do prostej recepcji feromonów lub czegoś podobnego. Tego wdzięku na sztucznym nośniku informacji zobaczyć nie można.

„Jakości doznaniowe" mogą budzić pożądanie, ale to, co nazywamy „wdziękiem" jest czymś więcej niż pożądaniem, bo *jakością od nich wyższą*. Sztuka starożytnych Greków miała wartość „katarktyczną". Wytwarzanie obrazów medialnych zmierza często *do budzenia* pożądania; sztuka (na granicy duchowości ludzkiej) zmierza do jego *wyciszenia*. Pod fenomenalną stroną „kształtu człowieczeństwa" dostrzegamy jego jakość: *naturalny cel ruchu*. Tym celem jest dobro. Dobro koi pożądanie (poruszenie emocji), jak wspomnienie Almy w Adagietto V symfonii Mahlera. Du bist die Ruh jest jedną z najsłynniejszych pieśni Schuberta.

Grecki wyraz χάρις i łaciński wyraz gratia zawiera w sobie ekwiwokację, choć więcej niż ekwiwokację. W języku polskim pojmujemy różnicę między: „byciem w łasce" *czyjejś*, a byciem w *stanie* łaski, gdyż można być wszak w czyjejś *niełasce* bez osobistej naszej w

---

unum et multa. Quantitas autem est proximum subiectum qualitatis alterativae, ut superficies coloris. Et ideo sensibilia communia non movent sensum primo et per se, sed ratione sensibilis qualitatis; ut superficies ratione coloris. Nec tamen sunt sensibilia per accidens, quia huiusmodi sensibilia aliquam diversitatem faciunt in immutatione sensus. Alio enim modo immutatur sensus a magna superficie, et a parva, quia etiam ipsa albedo dicitur magna vel parva, et ideo dividitur secundum proprium subiectum.

stosunku do nieżyczliwego nam człowieka winy. Marcin Luter tej różnicy w ogóle nie dostrzegł. Znamienne jest to, że czeskie „laska" tłumaczymy na polskie „miłość" na czeskie „milost" – na polskie: „łaska". Nikt nie kocha wszak tego, co *w sobie* racji upodobania wcale nie ma. Miłość ludzka różni się jednak w tym punkcie od miłości Boga, gdyż ta ludzka kieruje się do „wdzięku" (gratia) obecnego przedtem już w rzeczy; miłość zaś Boga ten byt zwany łaską uświecającą w człowieku *stwarza*.[348] Dzięki niej jesteśmy „w łaskach u Boga", choć formalnie wszak musimy „być w stanie łaski" by nie stać się przedmiotem niechęci.[349] Mamy tu reakcję zwrotną, choć nie taką, a jakiej wspomniano powyżej.

Dobro jest jakością dużo bardziej niż jakiekolwiek „czucie": wedle niej bowiem oceniamy daną osobę jako wartościową. Fakt jednak, że niekiedy jej tego miana odmawiamy, świadczy o tym, że *zanim* jesteśmy dobrzy lub źli mamy w sobie możność (potentia) do stania się jednym i drugim. Potentia intellectiva definiuje człowieka w sposób ostateczny. Ona też stanowi o „kształcie człowieczeństwa" *in abstracto*. Analogicznie, człowiek *realnie* usprawiedliwiony (znajdujący łaskę u Boga) ma *w sobie* właściwość przypadłościową zwaną gratia (stworzoną przez Boga).[350] Opiera się zaś ona na możności zwanej character.[351] To ostatnie można posiadać nie mając tego pierwszego.

Dobro jest jakością, która człowiekowi *może* (powinna) przysługiwać, choć nie jest w nim obecna z konieczności. Tym, co z konieczności tkwi w naturze i zarazem jakość dobra w nim podtrzymuje, jest możność (potentia). Obnażenie ciała kobiecego, które nie jest

---

[348] Super Io., cap. 5 l. 3 Hic tradit doctrinam de potestate vivificativa. […] attendendum est, quod dupliciter aliquid diligitur. Cum enim bonum solum sit amabile, aliquod bonum potest se dupliciter ad amorem habere, scilicet vel ut causa amoris, vel ut ab amore causatum. In nobis autem bonum causat amorem; nam causa amoris nostri ad aliquem est bonitas eius. Non enim ideo bonus est, quia nos eum diligimus; sed ideo diligimus eum, quia bonus est: unde in nobis amor causatur a bono. Sed in Deo aliter est, quia ipse amor Dei est causa bonitatis in rebus dilectis: quia enim Deus diligit nos, ideo boni sumus, nam amare nihil est aliud quam velle bonum alicui. Cum ergo voluntas Dei sit causa rerum, quia omnia quaecumque voluit, dominus, fecit, ut dicit Ps. CXIII, 3, manifestum est quod amor Dei, causa est bonitatis in rebus. Unde Dionysius dicit, VI cap. de divinis nominibus, quod divinus amor non permisit eum sine germine esse.

[349] Summa Theologiae III q. 49 a. 4 ad 1Ad primum ergo dicendum quod Deus diligit omnes homines quantum ad naturam, quam ipse fecit. Odit tamen eos quantum ad culpam, quam contra eum homines committunt, secundum illud Eccli. XII, *altissimus odio habet peccatores.*

[350] De veritate, q. 27 pr. 1 Et primo quaeritur utrum gratia sit aliquid creatum positive in anima.

[351] Summa Theologiae III[a] q. 63 a. 2 c . Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, sacramenta novae legis characterem imprimunt inquantum per ea deputamur ad cultum Dei secundum ritum Christianae religionis. Unde Dionysius, in II cap. Eccles. Hier., cum dixisset quod Deus quodam signo tradit sui participationem accedenti, subiungit, perficiens eum divinum et communicatorem divinorum. Divinus autem cultus consistit vel in recipiendo aliqua divina, vel in tradendo aliis. Ad utrumque autem horum requiritur quaedam potentia, nam ad tradendum aliquid aliis, requiritur potentia activa; ad recipiendum autem requiritur potentia passiva. Et ideo character importat quandam potentiam spiritualem ordinatam ad ea quae sunt divini cultus. Sciendum tamen quod haec spiritualis potentia est instrumentalis, sicut supra dictum est de virtute quae est in sacramentis. Habere enim sacramenti characterem competit ministris Dei, minister autem habet se per modum instrumenti, ut philosophus dicit, in I Polit. Et ideo, sicut virtus quae est in sacramentis, non est in genere per se, sed per reductionem, eo quod est quiddam fluens et incompletum; ita etiam character non proprie est in genere vel specie, sed reducitur ad secundam speciem qualitatis.

odarciem go z jego godności (zwyczajnie związanej z jego komercjalizacją) jest odsłonięciem jego płodności (potentia generativa) a nadto komplementarnej dla niej możności (potentia) poznania i umiłowania dobra. Te władze stanowią o „niszy bezpieczeństwa" ludzkiej egzystencji (przede wszystkim: nowego życia). Niszy tej „świat" skomercjalizowany kulturą obrazu dać nie może.

Gdyby „człowiek stwarzając świat ludzki stwarzał siebie" sama próba takiego „tworzenia" musiałaby prowadzić do degradacji człowieczeństwa: jego rozumności, wolności i płodności. Te jakości są najważniejsze, zważywszy, że rozum wchodzi w definicję człowieka, a płodność jest – dla każdego bytu żywego – odwzorowaniem doskonałości Archetypu płodności.[352]

Przypadłości walnie przyczyniają się do poznania istoty natury (człowieka również):[353] do poznania, czym on jest *naprawdę*, a nie tylko: w wyobrażeniu; w ujęciu; „w filozofii lub teologii … *czyjejś*". Przyczyniają się jednak do poznana natury w nierównym stopniu. Obraz (jeżeli jest sztuczny) stanowi tylko lichą namiastkę poznania istoty. Obok (kolejno): formy, czucia, dobra, dochodzimy w końcu do jakości, która jest – jako możność (potentia) – już nierozerwalnie związana z człowieczeństwem (rozumności). Poznanie człowieczeństwa wymaga wysiłku pominięcia fenomenalnej strony jego bycia.

---

[352]Contra Gentiles, lib. 4 cap. 2 n. 5. Quia vero nomina patris et filii generationem aliquam consequuntur, ipsum etiam divinae generationis nomen Scriptura non tacuit. Nam in Psalmo, ut dictum est, legitur: ego hodie genui te. Et Proverb. 8, dicitur: nondum erant abyssi et ego iam concepta eram: ante omnes colles ego parturiebar; vel secundum aliam litteram: ante omnes colles generavit me dominus.

Contra Gentiles, lib. 4 cap. 7 n. 2. Cum enim Scriptura divina et Christum Dei filium, et Angelos Dei filios nominet, alia tamen et alia ratione: unde apostolus, Hebr. 1-5, dicit: cui dixit aliquando Angelorum, filius meus es tu, ego hodie genui te? Quod ad Christum asserit esse dictum.

[353]Contra Gentiles, lib. 3 cap. 56 n. 5. Igitur quicquid intellectus de aliqua re cognoscit, cognoscit per cognitionem substantiae illius rei: unde in qualibet demonstratione per quam innotescunt nobis propria accidentia, principium accipimus quod quid est, ut dicitur in I posteriorum. Si autem substantiam alicuius rei intellectus cognoscat per accidentia, sicut dicitur in I de anima, quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est; hoc est per accidens, inquantum cognitio intellectus oritur a sensu, et sic per sensibilium accidentium cognitionem oportet ad substantiae intellectum pervenire; propter quod hoc non habet locum in mathematicis, sed in naturalibus tantum. Quicquid igitur est in re quod non potest cognosci per cognitionem substantiae eius, oportet esse intellectui ignotum.

De veritate, q. 1 a. 10 c. […] res enim notitiam sui facit in anima per ea quae de ipsa exterius apparent, quia cognitio nostra a sensu initium sumit, cui per se obiectum sunt sensibiles qualitates; unde et in I de anima dicitur, quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est: et ideo quando in aliqua re apparent sensibiles qualitates demonstrantes naturam quae eis non subest, dicitur res illa esse falsa; unde Philos. dicit VI Metaph. quod illa dicuntur falsa quae nata sunt videri aut qualia non sunt, aut quae non sunt; sicut dicitur aurum falsum, in quo exterius apparet color auri, et alia huiusmodi accidentia, cum tamen interius natura auri non subsit.

13. Konsumpcjonizm

Konsumpcjonizm – w negatywnym przeważnie znaczeniu – wydaje się być jedną z "wartości" (lub anty-wartości) współczesności: wpływając (podobno) na bogactwo społeczeństwa (lub je degradując). Wszelako od konsumpcjonizmu odróżnić należy *wolność konsumowania owoców* pracy.

Pełna konsumpcja płynie ze spoczynku w przedmiocie uprzednio pożądanym (np. pokaram spożyty pospiesznie prowadzi do niestrawności, nie zaś do sytości). Przeżycie jej jest możliwe tylko u istoty obdarzonej poznaniem, a o trwałości spoczynku świadczy świadomość jego posiadania, gdyż antycypacja możliwości utraty przedmiotu czyni zaspokojenie iluzją. Samo dążenie może stać się udręką, z nadzieja (jak to określa Villiers de L'Isle-Adam) „torturą".

W człowieku jedynie wola (nie: uczucia) może trwale spoczywać w przedmiocie przez nią pożądanym i tylko intelekt (władza niematerialna) może świadczyć wiarygodnie o trwałości spełnienia. U zwierząt władzą zatrzymującą ruch animalnego pożądania lub animalnej nadziei jest zwierzęcy instynkt. U ludzi jednak działania instynktowne pełnią pośledniejszą niż u zwierząt rolę.

Ludzkie emocje *jako takie* nie są zdolne do znalezienia trwałego spoczynku w przedmiocie pożądanym. „Centrum osobowości emocjonalnej" znajduje się w osobie ludzkiej, o ile uczucia są *podporządkowane* jego intelektowi. Znajduje się zaś *poza nim*, jeżeli osobowy intelekt (i wola) nie jest w niej władzą dominującą. Podlega on wówczas manipulacji: komercjalnej lub (co gorsza) ideologicznej.

To „centrum" w społeczeństwie zwanym konsumpcyjnym, choć – paradoksalnie niezdolnym do zapewnienia trwałości konsumpcji – znajduje się *poza jednostkami*. Swoboda konsumpcji nie się pogodzić z ideą konsumpcji pojętej jako czynnik zapędzający rozwój gospodarczy (economic driver: the primary engine for GDP). Obiekty tak nabyte są nietrwałe, gdyż nabycie to ma być *jedynie środkiem* od osiągnięcia tego celu (wzrostu PKB).

Popularność ekologizmu jest bodaj najwymowniejszym świadectwem kruchości paradygmatu konsumpcjonizmu. Zwierzę gwoli dobra poza naturą gatunkową lub osobniczą nie działa wcale, a to świadczyłoby o jego wyższości nad człowiekiem wprzęgniętym w kierat pracy nad pomnożeniem PKB. Dla zwierzęcia możliwe jest poczucie *względnie* trwałej przyjemności. „Poczucie" zupełnie trwałej przyjemności (którą wypadłoby w danym razie nazwać raczej radością) jest możliwe tylko dla człowieka o intelektualnie zintegrowanej osobowości. Tymczasem „centrum osobowości" konsumenta nie jest immanentne jego biologicznej naturze, co czyni go poniekąd czymś od zwierzęcia pośledniejszym.

Przyjemność jest *w pewnym sensie* celem sama w sobie. *Ściśle* zaś radość jest celem dla człowieka, o ile towarzyszy ona świadomości osiągnięcia celu: dobra samego w sobie. Wszystko zaś, co mogłoby być skądinąd celem, może ulec komercjalizacji.

Małżeństwo można zdefiniować jako *trwałe, nienaruszone i płodne posiadanie ciała cudzego*: a więc: kobiecego dla mężczyzny, a męskiego dla kobiety. Komercjalizacja zaś obrazu ciała uczynić może uczynić to posiadanie iluzją. Filmy nie budzą trwałego pokoju, a samo przypuszczenie, że mogłyby to czynić, wyda się dziwne. Podobnie jak „darmowa dawka narkotyku", „dzieło filmowe" ma raczej uzależnić, czyli dawać poczucie niespełnienia.

„Przemysł rozrywkowy" wprost w tę trwałość godzi, choć wmawia się ludziom, że przyjemność, której brak trwałości, wyłączności i płodności, jest tym większa, im bardziej jest ulotna.

Obraz ciała kobiecego bywa skomercjalizowany, a znalezienie zaspokojenia bywa „odpowiedzią" na sztucznie obudzone pożądanie. Tomasz z Akwinu pisze, że w stanie niewinności pierwsi ludzie odczuwaliby spełnienie aktu małżeńskiego nierównie pełniej (przyjemność byłaby czysta i intensywna). Przyjemność bowiem nie płynęłaby *z konieczności* zaspokojenia sztucznie obudzonego pożądania.

To, co produkowane, zaspokojenia wcale budzić nie będzie, jeżeli „muszę coś mieć", gdyż przymus nie zrodzi nigdy radości. Istotą reklamy jest „budzenie potrzeb", a więc coś zaspokojeniu zupełnie przeciwnego („kreowanie potrzeb", to nie budzenie pokoju). Idei produktu może odpowiadać pożądanie produktu, nigdy zaś nie będzie jej mu wprost odpowiadać *przyjemność z posiadania* produktu.

Przyjemności najbardziej trwałe płyną z konsumowania dóbr, które *żadnej wartości* wolnorynkowej *nie mają* i mieć nie mogą. Ewidentnie nie mają takiej wartości obecnie dzieła Palestriny, Bacha, Mozarta. Dlatego też w społeczeństwie liberalistycznym *ta* wartość musi ulec degeneracji: „bezcenne" stanie się „bezwartościowym" dla tego, kto między ceną a wartością postawi znak równości.

Obrazy bywają porywające: budzą emocje, nie koją zaś ich nigdy. Takie „wartości" oddziałują bezpośrednio na emocje z pominięciem woli (serca) ludzkiego. W wyniku tego „wzruszać się" możemy *czymkolwiek*: „losem Planety"; „okrutną krzywdą narodu niemieckiego po Konferencji Weralskiej"; „piekłem kobiet"; „brakiem empatii w stosunku do zwierząt". Obiektów takich, których „przeżywanie" *buduje w nas samych egotyczne poczucie własnej „wartości"*, jest (potencjalnie) nieskończenie wiele.

Życie w ogóle polega na wysiłku, a życie najprzyjemniejsze to to, które jest połączone z najbardziej intensywną aktywnością. Dążąc jednak do *emocjonalnego* spełnienia, dochodzimy do tego, co jemu zupełnie przeciwne; niepokoju związanego z dysharmonią wewnętrzną. Chcąc (wzorem Rousseau) stać się na powrót bydlęciem, człowiek doświadcza w realizacji tego „projektu" niepokoju, którego żadne zwierzę nie doświadczy, dlatego *że jest* zwierzęciem, a którego człowiek doświadczyć musi, dlatego że nigdy nim stać się *nie może*. Jeśli w aktywności jego nie dominuje intelekt, sama ta aktywność musi być chaotyczna, a „ewolucja" myśli – nieunikniona.

Nie da pogodzić się ze sobą: niepokoju „potrzebnego" do stymulowania wrzosu PKB oraz zaspokojenia w przedmiocie, którego do żadnego celu poza nim samym nie dąży. Ciało ludzkie, o ile jest tak skomercjalizowane, budzi tylko *chorobliwe* emocje. Zaspokojenie, które ma iść za tym pożądaniem, ma być pełne, choć jest tylko niepewne. Prosty posiłek zaspakaja *zdrowy* żołądek. Upodobnianie zaś do ostrych potraw jest cechą chorego organizmu.

W świecie „zurbanizowanym" człowiek szuka obiektów, co do których miałby pewność, że na pewno nie są one przedmiotami sztucznie wytworzonymi, a zatem i z działania mechanizmu budzenia potrzeb na pewno są wyłączone. Z dominacji „mechanizmu" płynie jednak konieczność wtłaczania naturalnych nawet obiektów w ramy „świata" sztucznie przez człowieka wykreowanego. Ludzie od dawna (jak pisze Plutarch) trzymali zwierzęta dla przyjemności, choć dziś przyjemność ta ma już charakter chorobliwy. Na tym bowiem, kto opiekuje się zwierzęciem zaciąży *obowiązek/konieczność* zaopatrzenia go w odpowiednią

karmę, odzież itp. Za tym zaś idzie już etatystyczny absurd ingerencji władzy państwowej w jakość „opieki" nad zwierzętami.

Ciało ludzkie jest niewątpliwie *unikatowym obiektem naturalnym* pomiędzy mnóstwem obiektów sztucznie przez człowieka wytworzonych. Stąd też płynie naturalne pożądanie tego obiektu: wyróżnionego, bo na pewno nie sztucznego. Wszelako obiekt ten bywa umieszczany poza naturalnym dla niego kontekstem bytowym, jakim jest tylko płodne małżeństwo. Pełne posiadanie ciała ludzkiego, jest to *posiadanie owoców, które ono rodzi*. W naturze zawsze pożądanie fizycznej bliskości służy spełnieniu w posiadaniu potomstwa. W wypadku człowieka winno ono być przynajmniej tym samym, bo dla istoty rozumnej jest *czymś więcej*: posiadanie potomstwa jest zarazem *posiadaniem jego bliższej przyszłości*, a więc: wolnością jego wychowania: *wpajania wartości*.

Dobra sztuczne konsumowane bywają nietrwale. Stanowią one bowiem raczej *linię ciągnącą się* w przyszłość potencjalnie *nieskończonego* postępu społecznego niż *zamknięty krąg* egzystencji ludzkiej, w którym kres jest zarazem początkiem nowej aktywności, a spełnienie: źródłem energii życiowej. To, co ściśle osobowe, stoi zawsze na zawadzie temu, co kieruje nas w tę niekończoną przyszłość. Sztuczne bodźce wywołują tyleż sztuczne emocje, a sam człowiek traci poniekąd już swą animalną naturę stając się „maszyną do odczuwania przyjemności".

Zdolność do odczuwania przyjemności nie jest bynajmniej stałą, którą można by umieścić po jednej stronie „równania ekonomicznego", gdyż (jak nadmieniono już) zmienia się ona wiekiem, stanem zdrowia, okolicznościami życia itp., co ogólnie można by nazwać „integralnością ludzkiej natury biologicznej". Człowiek terminalnie chory nie ma praktycznie żadnej zdolności odczuwania przyjemności, choć może odczuwać *duchową tylko radość* płynącą z refleksji i ofiary: cierpienie jego jest w ten sposób przeduchowione. Wbrew temu, co twierdzili utylitaryści, cywilizację naszą stworzyli nie tyle „konsumenci", co ludzie ofiary właśnie. Obecnie zaś ginie ona wskutek wyczerpania tej *naturalnej* energii witalnej.

Wola ludzka (jak pisze Augustyn) może spoczywać *zupełnie trwale* tylko w Bogu. Na drodze jednak do Boga niektóre tylko z dóbr są *zapowiedzią* ostatecznego spełnienia w Bogu, bo inne są antycypacją jego nieuchronnej – jak by *się wydawało* – utraty, połączonej z lękiem.

Według Arystotelesa, człowiek nie może przeżyć jednego bodaj dnia bez odczuwania przyjemności. Rzecz zatem nie w tym, by (w duchu „etyki" Kantowskiej) z przyjemności rezygnować (gdyż jest to niewykonalne), ale w tym, jakie z nich wybrać, a jakie – odrzucić (Kant najpewniej odczuwał przyjemność w niszczeniu tego, co przed nim zbudowano). Wystawne jedzenie bywa odkupione utratą zdrowia, a więc jest (według Epikura) bezrozumne i sprawia (ostatecznie) raczej cierpienie niż przyjemność. Jednakże żaden materialista dalszego horyzontu antycypacji posiadania dobra nie wskaże.

Konsumowanie (wbrew temu, co mówi Kant) samo może mieć wartość etyczną, o ile mianowicie jest cząstką tego, co określano mianem cnoty eutrapelia. Cieszenie się umiarem życia i tym, co naturalne, jest dobre, o ile stanowi zapowiedź posiadania Dobra Samego – na nieutracalną wieczność.

Rozdział IV. INTUICJONIZM

1. Intuicja a resentyment

Wartości – wedle Schelera – poznajemy w „obrazie świata". Weltbild ma być to rzeczywistość pierwotna, niepodlegająca kwestionowaniu. Jej ujęcie może jednak być niewolne od wykoślawień, których źródłem jest tzw. resentyment. Bez resentymentu ujęlibyśmy tę pierwotną oczywistość bez zafałszowań.

> [Prawdziwa moralność] opiera się na *wieczystej hierarchii wartości* i odpowiadających im oczywistych prawach preferencji, które są równie ściśle „zrozumiałe", jak prawa *matematyki*. Zdaniem Pascala istnieje *ład serca i logika serca*, które geniusz moralności stopniowo odkrywa w dziejach, i one same nie są „historyczne", lecz tylko ich chwytanie i przyswajanie. Resentyment natomiast jest jednym ze źródeł wywrócenia owego wieczystego porządku w świadomości ludzkiej […][354]

Uhierarchizowaniu wartości przeciwstawimy – ze zdroworozsądkowego punktu widzenia – *przewartościowanie* wartości, które kojarzymy z imieniem Friedricha Nietzschego. Wszelako sam Scheler przeciwstawienia tego unika:

> w gruncie rzeczy to samo twierdzi Nietzsche, mówiąc o „zafałszowaniu tabel wartości" przez resentyment [….] a jednak „zafałszowanie tabel wartości" zakłada *istnienie „tabel prawdziwych"* […][355]

---

[354] Max Scheler, Resentyment a moralność, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1977, s. 74 (Rozdz. I. Przyczynek do fenomenologii i socjologii resentymentu). Nicht die echte Sittlichkeit — wie Nietzsche meint — beruht auf Ressentiment. Diese beruht auf einer ewigen Rangordnung der Werte und dieser entsprechenden evidenten Vorzugsgesetzen, die so objektiv und so streng »einsichtig« ist, wie die Wahrheiten der Mathematik. Es gibt eine »ordre du cceur« und eine »logique du coeur« — wie Pascal sagt — welche der sittliche Genius stückweise in der Geschichte aufdeckt und die nicht selbst, sondern deren Erfassen und Gewinnen nur historisch ist. Das Ressentiment aber ist eine der Quellen des Umsturzes jener ewigen Ordnung im menschlichen Bewußtsein.

[355] Tamże. Dies sagt im Grunde Nietzsche selbst, wenn er von einer »Fälschung der Werttafeln« durch das Ressentiment redet. Gleichwohl ist er auf der anderen Seite Relativist und Skeptiker in der Ethik. Und doch setzen gefälschte Werttafeln »wahre« voraus […]

„Rozwój tego wewnętrznego procesu [tłamszenia radości życia] prowadzi najpierw do znamiennego zafałszowania faktycznego obrazu świata. […] świat ten odznacza się zawsze określoną warstwicową strukturą wartości bijących w oczy"; s. 77.

Der Fortschritt dieser inneren Bewegung führt zunächst nur zu einer charakteristischen Verfälschung des sachlichen Weltbildes. Seine Welt erhält eine ganz bestimmte Struktur des Reliefs der Lebhaftigkeitswerte.

Jego [resentymentu] wpływ sięga znacznie głębiej, gdyż prowadzi nie do zafałszowania obrazu świata i do nienawiści wobec określonych ludzi i rzeczy, lecz do złudzenia przy odczuwaniu wartości i dopiero na tej podstawie do faktu, które Nietzsche nazywa „zafałszowaniem tabel wartości". Tamże s. 79

Viel tiefer greift seine Wirkung, wo es nicht zur Fälschung des Weltbildes und zum Hasse bestimmter Menschen führt, sondern zu einer Perversion des Wertfühlens und darauf fußend erst zu dem Faktum, das Nietzsche die »Fälschung der Werttafeln« nennt.

Zmiana pozycji wartości – w tej czy innej postaci – jest tychże wartości hierarchizowaniem. Podobnie jednak jak wypadku tzw. kręgu hermetycznego, rozumienie całości („tablicy") wymaga rozmienia części i vice versa. Bez *transcendentnego* punktu odniesienia ustalenie definitywnej pozycji wartości nie wydaje się możliwe.

Gilson pisze, że na przestrzeni wieków za oczywistość pierwotną poczytywano to, co bynajmniej nią nie jest, wskutek czego fundamentalne poznanie zasad *bytu* bywało przesłaniane przez „fundamentalne poznanie" *idej* filozoficznych, które wcale oczywistymi nie są. Oczywistość wszystkiego poza oczywistością zasad *jest* problematyczna. Status zasady – nie. W książce „Byt i Istota" Gilson poruszył właśnie ten problem – zasady pierwszej. Powołuje się on (jak wielu innych) na Tomaszową zasadę pierwszeństwa poznania bytu (ens ut primo cognitum).

Wielu innych (jak Maritain) pisze jednak *o intuicji bytu* (takiej zasadzie), choć w tekstach Tomasza nie ma o niej w ogóle wzmianki. Gilson mówi o tzw. sądach egzystencjalnych, jakkolwiek i w tym wypadku nie jest jasne, czy sądy te miałyby u Tomasza mieć to samo znaczenie, jakie mają u Brentana lub Husserla. Wydaje się, że mieć go nie mogą, gdyż sądy te u Tomasza miały *uzasadniać realizm*, którego u Husserla dopatrzeć się trudno. Gilson pisze, że teoria sądów egzystencjalnych jest identyczna u Tomasza i Szkota. Ci dwaj jednak myśliciele scholastyczni dali początek nurtom filozofii zupełnie od siebie różnym. Sebastian Day pisze o Szkocie jako myślicielu współczesności bliskim z racji teorii intuicji bytu właśnie.

Niezależnie od tego, czy mówić będziemy o „intuicji", czy też o „sądach", i tak zawsze – w tym nurcie filozofii – przyjmiemy (przynajmniej implicite) prymat tzw. zasady tożsamości. W źródłowym akcie umysłu afirmujemy rzekomo tożsamość („mojość") tego aktu. Jego przedmiot ma być tożsamy z „podmiotem", choć przedmiot musi de facto (jeśli jest to przedmiot *jakiś*) zejść na plan dalszy, ponieważ dokonując dyskursu od niego jednak odchodzimy, choć towarzyszy nam wciąż (zdaniem Kanta) świadomość myślenia. Idealizm zdecydowanie lepiej harmonizuje z myślą Szkota, którego chyba nie bez racji nazwano „Kantem Średniowiecza". Mamy tu de facto tylko *jedno pryncypium*.

Według Tomasza, mamy *dwa pryncypia*, i to tylko tłumaczy dynamikę poznania, która bez obu byłaby zupełnie niezrozumiała: to bowiem, co samo nie byłoby zasadą nie tyle (w danym razie) byłoby od niej pochodne, co byłoby raczej jej *prywacją*, co zresztą przyjmuje de facto Fichte. Zasadami, wedle Tomasza, są: ujęcie bytu oraz zasady niesprzeczności: zasady *odróżniania* bytów, a sposób odróżniania (interakcji między zasadami) tłumaczy możliwość błędu. Poznajemy bowiem to, co rzeczywiste, ale od razu czynimy pewne dystynkcje pozwalające to-co-rzeczywiste „teraz" od tego-co-rzeczywiste „wcześniej" (minimo ictu temporis) – odróżniać. Bez poznania tego, co realne i bez uporządkowania tego poznania wiedza nasza byłaby wiedzą tylko nazwy. Brakowi zaś istnienia ładu pojęć niektórych systemów filozoficznych zaprzeczyć niepodobna.

Kant przyjmuje prymat zasady tożsamości, a objęcie potem „całości myślenia" jednym pojęciem intuicji wydaje się być tego naturalną konsekwencją. Od czasów Kanta, miano oczywistości zmysłowej przyznano tzw. Anschauung. Niczego – rzekomo – nie można poznać, co nie byłoby przedstawione (vorgestellt) w owej „naoczności". Kanta obchodziły

„nauki ścisłe" i potrzebne do nich „pojęcia czyste": będące przedmiotem tyleż czystej intuicji. Sam mówi o „transcendentalnej dedukcji kategorii", a ilość ich ogranicza się u niego do dwunastu. Natomiast Husserl, postuluje w jej miejsce tzw. redukcję ejdetyczną, która ma ująć „oczywistość istotnościową" – bez tak „trywialnych" ograniczeń, jak owe „dwanaście". „Istoty" to nie tylko to, co zajmuje nauki ścisłe, ale nadto i wartości. Ponieważ jednak są one modelowe na wzór tych ścisłych, zawsze będą wymierne tak jak one. „Ład serca i logika serca" będą harmonizować z zasadami matematyki. Po Kancie pojęcie „naoczności" rozciągnięto do postaci tzw. „naoczności istotnościowej". Zmianie też uległ sam termin na: Intuition; Einchicht.

> Polem [fenomenologii] jest analiza a priori, dającego się wykazać w bezpośredniej intuicji, ustalanie bezpośrednio naocznie zrozumiałych istot i związków istotnych oraz ich opisowe poznanie w systematycznym powiązaniu wszystkich warstw w transcendentalnie czystej świadomości. (D. Gierulanka).
>
> Die Phänomenologie […] ihr Feld ist die Analyse des in *unmittelbarer Intuition* aufweisbaren Apriori, die Fixierung *unmittelbar einsichtiger Wesen* und Wesenszusammenhänge und ihre deskriptive Erkenntnis in dem systematischen Verbande aller Schichten im transzendental reinen Bewußtsein. (§ 134. Apophantifche Formenlehre).[356]

„Każda istota ma swój matematyczny zakres", powiada Husserl, a wobec tego przedmioty „naoczności" ujmowane będą tak jak (podobno) ujmowane są obiekty matematyki – aktem intuicyjnym. Wartości zaś – na ich wzór modelowane – uznano za „jakości idealne".

„Der systematische Verband aller Schichten im transzendental reinen Bewußtsein" jest niewątpliwe manifestem idealizmu. Idealistyczną jest u Husserla epoché – „wzięcie w nawias" istnienia wszystkiego prócz „świadomości": taki sąd. Większość jednak fenomenologów (ta „realistyczna") tą drogą nie idzie, a intuicja spełnia u nich rolę zasadniczą. Ujmujemy – podobno – bezpośrednio istotę rzeczy przy pomocy intuicji istotowych (*Wesensanschauungen*), czy też istotowych wglądów (*Wesenseinsichten*).

Scheler z „realistyczną" częścią fenomenologów (takich jak np. Adolf Reinach) podziela mniemanie, że dysponujemy intuicjami istotnościowymi, czy też istotnościowymi wglądami, w których mamy bezpośrednie i intuicyjne ujęcie istoty bytów. Co prawda „intuicje" owe nigdy nie są zupełne i wyczerpujące, a to tłumaczy (w terminach rzeczonej prywacji) możliwość „zafałszowań". Współczesność – jego zdaniem – charakteryzuje się głęboką nieufnością w stosunku do *tego* świata „realnego".

Idea „tabeli wartości" jest konsekwencją pewnych założeń filozoficznych. Jeżeli: (1) naoczność jest koniecznie potrzebna, a (2) naoczność przyrodoznawstwa (Kanta) nas nie satysfakcjonuje w pełni, ale (3) potrzeba nam ujęcia „całości", to (jako wniosek mamy, że) aktem tego ujęcia będzie „naoczność świata". Weltbild odpowiada pojęciu Weltanschauung, Mówiąc dziś o „światopoglądzie" być może nie zdajemy jednak sobie dość jasno sprawy z jego filozoficznego znaczenia.

[356] Edmund Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Halle 1913.

Źródeł nowożytnego intuicjonizmu upatrujemy w via moderna Ockhama, a zatem (pośrednio) i w filozofii Szkota. „Wspólnym wrogiem" jest zawsze „abstrakcjonizm" Arystotelesa. Bywa on pomawiany (również przez tomistów) o ślepotę na problem „konkretnego istnienia realnego". Wszelako o to samo dokładnie był on obwiniany przez samego Szkota.

„Mały błąd na początku jest wielki na końcu" (twierdzi Tomasz w De ente et essentia za De Caelo Arystotelesa). „Małym błędem" dla wrogów „abstrakcjonizmu" byłoby pominięcie intuicji istnienia, a wielkim: prymat ujęcia istoty prowadzący do idealizmu. Prawdziwą zagadką jednak byłoby, jak twórca metafizyki mógłby podważyć same podstawy realistycznej metafizyki. Być może Awerroes – idąc w kierunku „abstrakcjonizmu" – istotnie je podważył, ale nie jest bynajmniej jasne, by tym samym szedł za autentycznym Arystotelesem. Zdaniem Tomasza, było zupełnie inaczej.

Myśl Platona – istotnie – dopuszcza „wielość wątków interpretacji", choć idealizm jest wątkiem *obecnie* dominującym. Kluczowym jest pojęcie eidos (εἶδος), które u Platona może oznaczać (widziany) „kształt zewnętrzny", jakkolwiek potem stosuje się do rzeczywistości idej. Otóż to samo pojęcie u Arystotelesa stosuje się tylko do *jednej z czterech przyczyn*. Nawet jeśli przyjęlibyśmy, że mamy intuicję *formy*-eidos, to i tak jest to *intuicja tylko jednej* z owych czterech przyczyn, a nigdy nie jest intuicja zupełna (w tym punkcie myśl Arystotelesa zgadza się z myślą Schelera). Natomiast u Arystotelesa eidos nie jest to istota *całości*: nie ma zgodności się co do wartości „oglądu istotnościowego", gdyż takowy (jeżeli byłby w ogóle dostępny) byłby pochodny w stosunku do ujęcia *pełnego systemu przyczyn*, a nie jednej z nich uznanej arbitralnie za najważniejszą. Poznając naturę (istotę) rzeczy, poznajemy więcej niż tylko jej stronę formalną. Każda z przyczyn może by ujęta przy pomocy sui generis „intuicji" zwanej jednak przez Arystotelesa raczej: anchinoia; eustochia. Ujęcie ich służy zbudowaniu sylogizmu dowodzącego. Sylogizm zaś poprzestający na ujęciu „eidos-istoty" byłby (zdaniem Arystotelesa) sylogizmem „dialektycznym". Definicje byłyby tylko „nominalne", tzn. nie odnosiłyby się do rzeczywistości przedmiotowej.

System Tomasza istotnie czymś się jednak od systemu Arystotelesa różni. Różni się jednak nie tyle „punktem wyjścia", co – by tak rzec – „punktem dojścia". W Summie (I, 44, 2) czytamy, że zabrakło u Arystotelesa w ujmowaniu przyczyn „ostatniego kroku", którego po nim dokonali „inni" (właściwie zaś sam Tomasz).

Problem „etyki materialnej" (Schelera) w istocie jest problemem nauki w ogóle, bo w każdym razie chodzi o odejście od formalizmu zgubnego dla *każdej* nauki. Co prawda w etyce pokazuje się on dość wyraziście, gdyż obok „gatunku" (species-eidos) przedmiotu działania mamy tzw. okoliczności materialne, których Kant wcale analizować nie chciał.

> … wyraz „okoliczność" oznaczający pierwotnie położenie w miejscu około czegoś, rozciągnięto także na uczynki ludzkie. Otóż coś stoi w pewnym miejscu około jakiejś rzeczy, gdy jest na zewnątrz niej, ale równocześnie albo dotyka jej albo stoi w pobliżu niej. Z tego powodu nazwano okolicznościami uczynków ludzkich te wszystkie warunki, które nie należą do ich istoty, a jednak w jakiś sposób dotyczą ich.[357]

[357] Summa Theologiae I-II, q. 7 a. 1 c. Dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod est quidem extrinsecum a re, tamen attingit ipsam, vel appropinquat ei secundum locum. Et ideo quaecumque conditiones sunt extra substantiam actus, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, circumstantiae dicuntur. Quod

Okoliczności te obejmują motywy, cel etc., a więc – ogólnie to wszystko, co można by ująć w systemie czterech przyczyn.

> Przy badaniu […] uczynków należy zwrócić uwagę na to, kto zrobił, co zrobił, przy czyjej pomocy lub jakimi narzędziami to zrobił. gdzie i kiedy zrobił, jak zrobił i po co zrobił. Arystoteles dodaje jeszcze ósmą okoliczność: z czego?, którą Tuliusz obejmuje w okoliczności: co? Słuszność tego wyliczenia można wykazać w następujący sposób: Okolicznością jest to co jest zewnątrz uczynku, ale w jakiś sposób dotyczy go. A to może stać się w trojaki sposób, gdyż *okoliczność dotyczy uczynku albo bezpośrednio, albo jego przyczyny, albo jego skutku. Dotyczy samego uczynku już to na sposób miary, jak czas i miejsce, już to na sposób jakości, czyli sposobu działania. Okoliczność dotyczy przyczyny uczynku już to celowej: po co? już to tworzywowej (materialnej): z czego?, już to sprawczej głównej: kto?, już to sprawczej narzędnej: czym?*[358]

„Tabela wartości" (a właściwie raczej rozumowe ujęcie wartości) zostanie zafałszowana bez ujęcia wszystkich ich w sposób adekwatny. Forma, aby była formą realną, a nie „dialektyczną", musi być formą tego, co (jako *materia*) jest *poruszane* ze względu na *cel*. Zgromadzenie wszystkich przyczyn daje adekwatną prezentację rzeczy. Czy jednak Arystoteles tym samym ujął tę rzecz w sposób wyczerpujący?

Według Tomasza, tak się nie stało. Z nagromadzenia przyczyn wypływa poznanie aktu istnienia (esse) rzeczy. „Istnienie niejako jest ukonstytuowane przez pryncypia istoty …[359]; Wypływa z nagromadzenia zasad w rzeczach stworzonych".[360] Nie jest jednak ono

---

autem est extra substantiam rei ad rem ipsam pertinens, accidens eius dicitur. Unde circumstantiae actuum humanorum accidentia eorum dicenda sunt. (O. F. Bednarski)

[358] Summa Theologiae I-II, q. 7 a. 3 c. Considerandum est enim in actibus quis fecit, quibus auxiliis vel instrumentis fecerit, quid fecerit, ubi fecerit, cur fecerit, quomodo fecerit, et quando fecerit. Sed Aristoteles, in III Ethic., addit aliam, scilicet circa quid, quae a Tullio comprehenditur sub quid. (O. F. Bednarski)

Et ratio huius annumerationis sic accipi potest. Nam circumstantia dicitur quod, extra substantiam actus existens, aliquo modo attingit ipsum. Contingit autem hoc fieri tripliciter, uno modo, inquantum attingit ipsum actum; alio modo, inquantum attingit causam actus; tertio modo, inquantum attingit effectum. Ipsum autem actum attingit, vel per modum mensurae, sicut tempus et locus; vel per modum qualitatis actus, sicut modus agendi. Ex parte autem effectus, ut cum consideratur quid aliquis fecerit. Ex parte vero causae actus, quantum ad causam finalem, accipitur propter quid; ex parte autem causae materialis, sive obiecti, accipitur circa quid; ex parte vero causae agentis principalis, accipitur quis egerit; ex parte vero causae agentis instrumentalis, accipitur quibus auxiliis.

Summa Theologiae I-II, q. 7 a. 4 c. Respondeo dicendum quod actus proprie dicuntur humani, sicut supra dictum est, prout sunt voluntarii. Voluntatis autem motivum et obiectum est finis. Et ideo principalissima est omnium circumstantiarum illa quae attingit actum ex parte finis, scilicet cuius gratia, secundaria vero, quae attingit ipsam substantiam actus, idest quid fecit. Aliae vero circumstantiae sunt magis vel minus principales, secundum quod magis vel minus ad has appropinquant.

[359] Sententia Metaphysicae, IV, c. 2, nr 558. Sed in primo quidem non videtur dixisse recte. Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia.

[360] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 c. 1 Responsio. Dicendum quod ad evidentiam huius quaestionis oportet videre, qualiter intellectus secundum suam operationem abstrahere possit. Sciendum est igitur quod secundum

(poznanie) tego istnienia „ustanowieniem", gdyż istnienie jest właściwym przedmiotem działania Samego Boga. Jest drogą do poznania tegoż działania Boga i jego właściwego skutku.[361] Arystoteles miał niepodważalną wiedzę co do istnienia Przyczyny świata, nie miał jednak pewności co do tego, czy jest ona tegoż świata stwórcą (Creator).[362]

Resentyment może być przyczyną błędów, lecz nie musi przyczyną jedyną. Bliższą przyczyną będzie zawsze brak konsekwencji w harmonizowaniu dwu na wstępie wspominanych zasad, albo – co wychodzi na jedno – *konsekwencja w forsowaniu jednej unikatowej zasady* (na przykład „wyjściowej intuicji rzeczywistości"). Resentyment może być problemem natury „psychologicznej", ale poważniejszym jest problem błędu metodologicznego („psychologia odkrycia" nas tymczasem nie zajmuje). Ten błąd prowadzi do „wykoślawienia wartości", czyli czegoś poważniejszego jednak niż „wykoślawienie *tabeli* wartości". W istocie każda „tabela" *jest* de facto zafałszowaniem, *dlatego że jest tabelą*, a pozycja wartości jest w niej określona przez jej-wartości formę, a nie przez odróżnienie bycia-czymś od tegoż bycia przyczyny. W filozofii kierującej się zasadą niesprzeczności trafniejszym wyda się mówienie o fałszu, niż o zafałszowaniu. Trudno powiedzieć, dlaczego nie można by nazwać niekonsekwencji w zastosowaniu dwu wspominanych na wstępie zasad *po prostu błędem*. „*Obraz* rzeczywistości" zawsze może uzurpować sobie prawo do bycia rzeczywistością sui generis, nawet zgoła idealną, która rzeczywistości fizycznej wcale nie potrzebuje: nulla re indiget ad existendum (jak chce Husserl).

„Świat" fenomenologii jest światem „świadomości". Przeciwnie, prywację (zafałszowanie) ujmiemy w terminach „pod/nieświadomości", a ująć jej – ze wspomnianych racji – inaczej niepodobna. Wedle Schelera, falsyfikacja, przewartościowanie, etc. *nie jest świadomym kłamstwem*. Resentyment (zdaniem Schelera) rodzi się „poniżej progu" świadomości. „Fałszerstwo dokonuje się nie w świadomości, […] lecz po drodze między przeżyciem a świadomością, czyli w samym sposobie powstawania przedstawień i odczuć wartości", podczas gdy „na powierzchni świadomości panują przy tym nieraz najrzetelniejsze,

---

philosophum in III de anima duplex est operatio intellectus. Una, quae dicitur intelligentia indivisibilium, qua cognoscit de unoquoque, quid est. Alia vero, qua componit et dividit, scilicet enuntiationem affirmativam vel negativam formando. Et hae quidem duae operationes duobus, quae sunt in rebus, respondent. Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa, ut totum aliquod, sive res incompleta, ut pars vel accidens. Secunda vero operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex congregatione principiorum rei in compositis vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus.

[361] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 21 n. 3 Item. Ex hoc ostensum est quod Deus creat res, quia nihil potest esse praeter ipsum ab eo non causatum. Hoc autem nulli alii convenire potest: cum nihil aliud sit universalis causa essendi. Soli igitur Deo competit creatio, sicut propria eius actio.

[362] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 1 n. 21 Necesse vero est communes causas esse sempiternas. Primas enim causas entium generativorum oportet esse ingenitas, ne generatio in infinitum procedat; et maxime has, quae sunt omnino immobiles et immateriales. Hae namque causae immateriales et immobiles sunt causae sensibilibus manifestis nobis, quia sunt maxime entia, et per consequens causae aliorum, ut in secundo libro ostensum est. Et per hoc patet, quod scientia quae huiusmodi entia pertractat, prima est inter omnes, et considerat communes causas omnium entium. Unde sunt causae entium secundum quod sunt entia, quae inquiruntur in prima philosophia, ut in primo proposuit. Ex hoc autem apparet manifeste falsitas opinionis illorum, qui posuerunt Aristotelem sensisse, quod Deus non sit causa substantiae caeli, sed solum motus eius.

najuczciwsze intencje”.[363] „Nieświadomość” („podświadomość”) „znamy” od czasów Schellinga; autora „Systemu Idealizmu Transcedentalnego”. Freud w swych Wykładach zastanawia się nad zasadnością użycia *różnych prefiksów prywatnych* (wobec „świadomości”), choć „potrzeba” ich użycia w ogóle pokazuje się w Systemie Schellinga.

Tomasz przyznaje, że określone dyspozycje emocjonalne mogą zaciemniać osąd intelektu, choć brak u niego modnej obecnie hermeneutyki podejrzeń (prób „odkrywania” jakiejś „ukrytej motywacji”). Resentyment to po prostu zawiść (invidia) (ewentualnie: racor). Wobec niej okazujemy zazwyczaj jakieś nastawienie emocjonalne, choć daje się on jasno (mimo wszystko) zdefiniować.

Tomasz stwierdza za Arystotelesem, że każdy człowiek ma jedną „busolę życia”: jeden cel, któremu podporządkowuje on de facto, choć być może nierefleksyjnie wszystko inne. Jest tak *w porządku naturalnym*. Wskutek jednak „pęknięcia” w naturze ludzkiej, którego skutki były dla Arystoteles tak samo widoczne, jak nieznaną była jego przyczyna, zintegrowanie wszystkich afektów umysłu do *czystej* postaci jednej struktury osobowości moralnej pokazało się nie tyle faktem, co *problemem*. Na przykład pospolita żądza zysku niepoddana refleksji natury teoretycznej, tzn. takiej, która wymaga poczytania jej samej (żądzy) jako czegoś-nie-mojego, może pozostać w umyśle (jako coś-mojego), a sam człowiek może chcieć nie przyjąć istnienia tego afektu (własnej chciwości) do wiadomości. Jest to zakłamanie, ale i coś nadto, bo tzw. przez Tomasza ignorantia affectata: niewiedza, której się *pragnie po to*, by nią właśnie przykryć niegodziwość i pokazać się „dobrym aktorem” w spektaklu życia. Nie jest ta niewiedza literalnie „wyparciem”, bo też Tomasz *tłumaczy, skąd* bierze się opaczne ujęcie celu życia. Byt jest pierwszą zasadą myślenia, ale dobro – właściwość *bytu*, a nie „właściwość świadomości” – jest pierwszą zasadą działania. Dóbr partykularnych może być wiele, a te, których pragnienia świadomie się nie wyrzekłem, poniekąd nurtują moją osobowość. Scheler pisze wciąż o „zakłamaniu”, ale nie pokazuje, *skąd* ono się bierze.

Cel życia ludzkiemu życiu immanentny (w neutralnym tego słowa znaczeniu) winien odpowiadać celowi Transcendentnemu, jest to bowiem relacja szczęścia do Przyczyny szczęścia. „Rzeczywistość wewnętrzna” i „rzeczywistość zewnętrzna” mogą być ze sobą skonfrontowane na drodze refleksji, przy czym „konfrontacja” ta konfliktem wcale być nie musi: można by ją nazwać represją, choć i tak trzeba by pamiętać, że (wbrew Kantowi i stoikom) człowiek nad uczuciami władzy despotycznej nie sprawuje, ale tylko się z nimi „układa” (refleksji towarzyszy istotnie jakieś nastawienie emocjonalne, z którym nie liczyć się nie podobna). Specjalnie jednak refleksja ta pokaże się potrzebna, gdy immanencja zaczyna *w ogóle* transcendencję *przesłaniać*, a jej autentyczność poczyna się mierzyć intensywnością „przeżycia”.

Pojęcie „świadomości” (rzeczywistości wewnętrznej) pojawia się na gruncie kartezjanizmu. Właściwie jednak (przed Descartes’em) con-scientia to „świadomość” *moralna*, nie zaś świadomość” tout court: sumienie, inaczej rzecz ujmując. Nakazuje ono *dyskwalifikować* pewnie „potencjalności” niewłaściwie tak zwane, gdyż w istocie są raczej złymi dyspozycjami charakterologicznymi: więc każe odróżniać, to, co *człowiekiem jest* od tego, co się człowiekowi *przydarza* jednie. Natomiast heglowska „świadomość nieszczęśliwa”

[363] Scheler, tamże, s. 81, 82.

domaga się pojednania totalnego. U Freuda przebiega ewidentnie w kierunku zgoła przeciwnym przedtem przez moralistów obieranemu: pojednania z tym, co irracjonalne: na przykład na drodze seansu psychoanalitycznego. Świadomość jest „nieszczęśliwą", gdyż pojawiło się w niej *po Kancie* pojęcie *przymusu*: tego, co *koniecznie bezwarunkowo trzeba uczynić*. Kant zrozumienia relacji do celu Transcendentnego w ogóle nie dopuszcza; nie dopuszcza analizy stosunku tego, co czynimy my sami, do tego, co czyni Bóg „w nas bez nas", a nadto w świecie nas otaczającym (jako jego Stwórca).

Czyn (w tradycyjnym tego słowa znaczeniu) jest uwarunkowany *koniecznością celu* (nie zaś koniecznością absolutną). Skoro nie ma dominacji „rygoru obowiązku", to nie ma też potrzeby takiego uchylenia tego rygoru, jaką postuluje Hegel (i następcy). Czy refleksja jest „katownią sumień"? Na to pytanie dość trudno odpowiedzieć *in concreto,* wszystko bowiem w danym razie zależy od uznania żywej mocy stwórczej Boga. Bóg jest to realissimum, a jako takie wymaga niekiedy odrzucenia tego, co jest bytem tylko przez partycypację (tym bardziej zaś tego, co jest bytem pozornym): braku akceptacji „człowieczeństwa" w jego *przypadłościowej* postaci. „Przydarzyć" się bowiem może nam „bardzo wiele".

Między innymi przydarza się nam (niestety) bycie przedmiotem agresji emocjonalnej wyrażanej w słowach imperatywu absolutnego: „ odkryj …"; „wybierz …"; „ poznaj …"; etc. *Racji* „wyboru" – w tym wypadku – naturalnie nie poznamy.

Źródłem resentymentu ma być – według Schelera – negacja i deprecjacja, tzn. raczej „niszczenie", niż „budowanie". Jeżeli jednak sięgniemy do *definicji* resentymentu, zło pokaże się być może mniej „tragiczne" (a świat straci może cechy „dramatu"), choć zyska jednak cechy zrozumiałości. Invidia to „smutek z czyjegoś powodzenia (tristitia de prosperitate aliena)[364]". Komplementarną (od strony czysto *formalnej*) jest radość z czyjegoś niepowodzenia (ma ona specjalną nazwę w języku niemieckim). W „idiomie polskim" jasno pokazuje się różnica między (wybaczalną) zazdrością a „nikczemną" zawiścią (bardziej niż „gdzie indziej"). Możemy jednak zapytać, czy smutek z *każdego* powodzenia jest zawsze nikczemny? Powodzenie *ludzi* nikczemnych jest chyba samo nikczemne, a zgoda na nie równałaby się *upodleniu*. Oburzenie (nemesis) z jego powodu jest, według Arystotelesa, cnotą (według Tomasza nią być nie musi, choć jest to kwestia osobna). Gdyby nią być nie mogła, *pospolita* zawiść nie mogłaby się ubierać w szaty gorliwości. Nie wydaje się zatem, by nawet smutek z *czyjegoś* powodzenia mógł być najbardziej toksyczną emocją: „prywacją" natury hermeneutycznej. Stwierdzenie, że „resentyment pozwala nam zrozumieć zarówno całokształt wielkich przemian w dziejach poglądów etycznych, jak i procesy widoczne w drobnych zdarzeniach życia codziennego",[365] jest problematyczne.

Uczucia jako takie nie są ani dobre ani złe; złymi są tylko w tej mierze, w jakiej partycypują w spaczonym lub dobrze usprawnionym rozumie. Co prawda biorąc pod uwagę „etymologię", „doznaniami" (passiones) nazwiemy te przede wszystkim, które odczuwa się nawet boleśnie. Dolor zresztą tłumaczymy zarówno jako ból i smutek. On też byłby „uczuciem" w pełnym tego słowa znaczeniu, podczas gdy miłość (amor) – byłby nim

[364] De veritate, q. 26 a. 4 c. … secundum materiales differentias boni vel mali … differunt misericordia et invidia, quae sunt species tristitiae: nam invidia est tristitia de prosperitate aliena, in quantum aestimatur malum proprium; misericordia vero est tristitia de adversitate aliena, in quantum aestimatur ut proprium malum.

[365] Scheler, Tamże, s. 74, 75

najmniej, gdyż najmniej szkodzi ciału (nie przysparza wprost cierpień). Otóż gdyby ktoś pragnął dla kogoś innego cierpień jako cierpień, a nie jako *drogi uwolnienia się* od zła moralnego, byłby zawistnikiem w zwyczajnym tego słowa znaczeniu. Nie ulega zaś kwestii, że niektórym ludziom sprawia przyjemność samo paraliżowanie działania innych (choć motywy mogą być różne).

„Stłumienie" i poczucie bezsilności rodzi lęk,[366] który jest nie tyle „uczuciem negatywnym", co zgoła toksycznym doznaniem, które ze smutku się rodzi. Scheler co prawda kontrastuje strach (Furcht) i lęk (Angst), nie pokazuje jednak, czym jest jedno i drugie *osobno*. Według Tomasza, strach (ucieczka od zła) jest czymś zgoła naturalnym, a jest nadto czymś pożądanym, o ile uciekamy *się* do tego co w nas (wprost lub z pomocą Boga) głębiej ukryte jako *siła zaatakowania zła*. Lękowi siły adekwatnego zaatakowania zła brak. Jest on nie tyle „strachem bezprzedmiotowym", co rozpaczliwą próbą pozbycia się przygniatającego nas smutku (dolor) za wszelką cenę. Smutek „najbardziej szkodzi ciału", ale próba pozbycia się go *za wszelką* cenę prowadzi już do dezintegracji psychicznej, a to jest więcej niż zwykła szkoda natury somatycznej.

Smutek z *jakiegoś* powodzenia jest usprawiedliwiony, o ile liczy się z wymogami sprawiedliwości po prostu (ma na względzie obiektywne kryteria oceny słuszności powodzenia). Chodzi o sprawiedliwość jako taką, bo każda „kwalifikowana" (statusem („społeczności" na przykład), sprawiedliwością *po prostu* być przestaje mocą samej kwalifikacji, a jako taka może nosić znamiona zinstytucjonalizowanej zawiści: *ideologii równości.*

Życie rozumne winno być poprzedzone wykreśleniem drogi życia, wszelako „wykreślenie" nie może być *wykresem* na *tle danym a priori*. Nakreślenie tej drogi na mapie „tabeli wartości", czyni zadość potrzebie wyobraźni, a nie rozumu. Wiedza jest dziełem rozumu; światopogląd – wyobraźni. Arystoteles twierdzi, że wiedza *z istoty* swej *jest relatywem*.[367] Jej istotą jest odniesienie do obiektu transcendentnego, czyli takiego, który *nie jest treścią świadomości*. „Wszyscy ludzie z natury chcą widzieć": to zdanie jest *pierwszym* zdaniem Metafizyki Arystotelesa i encykliki Fides et Ratio. Od pragnienia naturalnego dla nas wiedzy zaczyna się życie rozumne. Absolutny charakter *tabeli* wartości (i zresztą uniwersalna forma imperatywu kategorycznego Kanta również) *wyklucza* relacyjność wiedzy. Uznanie relacyjności wiedzy jest najlepszym sposobem *odrzucenia relatywizmu* pojęć przez nią wyrażonych.

Nie ulega kwestii, że idee wzorcze wszystkich rzeczy istnieją w umyśle Boga i mają (według Augustyna) charakter absolutny. Nie powiemy wszelako wzorem ontologistów, że

---

[366] Tamże s. 68, 69.

[367] Metaph., V, c. 15, 1021a 29-1021b 4.

τὸ δὲ μετρητὸν καὶ τὸ ἐπιστητὸν καὶ τὸ διανοητὸν τῷ ἄλλο πρὸς αὐτὸ λέγεσθαι πρός τι λέγονται. τό τε γὰρ διανοητὸν σημαίνει ὅτι ἔστιν αὐτοῦ διάνοια, οὐκ ἔστι δ' ἡ διάνοια πρὸς τοῦτο οὗ ἐστὶ διάνοια (δὶς γὰρ ταὐτὸν εἰρημένον ἂν εἴη), ὁμοίως δὲ καὶ τινός ἐστιν ἡ ὄψις ὄψις, οὐχ οὗ ἐστὶν ὄψις (καίτοι γ' ἀληθὲς τοῦτο εἰπεῖν) ἀλλὰ πρὸς χρῶμα ἢ πρὸς ἄλλο τι τοιοῦτον. ἐκείνως δὲ δὶς τὸ αὐτὸ λεχθήσεται, ὅτι ἐστὶν οὗ ἐστὶν ἡ ὄψις.

mamy w nie jakikolwiek wgląd, i że rzeczy w ich aktualnej (materialnej) postaci poznajemy wpatrując się ich boskie archetypy. Szkot modyfikuje to stwierdzenie o tyle, że *wprost* przedmiotu metafizyki z przedmiotem intelektu Boga nie utożsamia. Ambiwalentny charakter wartości fenomenologii polega na tym, że je za idee wzorcze „powinniśmy" uznać, unikając zarazem tezy, że mamy wgląd w istotę Boga. Pogodzenie tych zdań jest ewidentną niemożliwością.

Wpatrywanie się (taka intuicja) byłaby źródłem szczęścia, choć będzie nim naprawdę tylko w życiu przyszłym, a przedmiotem intuicji będzie (jak to ujmuje Augustyn) Bóg raczej niż Jego idee. Obecnie zaś poznanie Boga jest problemem o wiele żywiej nas obchodzącym, niż poznanie czegokolwiek, co nim nie jest, właśnie *dlatego*, że Nim nie jest. Wszystko, co Bogiem nie jest, może nas od Niego odgradzać, a idee o statusie bytowo nieokreślonym zapewne tak istotnie uczynią.

Scheler wymienia wielorakie przykłady resentymentu, a zresztą powodów do „bezinteresownego" przygnębienia z powodu „braku równości" może być bardzo wiele. Nie wymienia jednak jednego: tego, co najbardziej dotyka „hermeneutycznej" wagi dezawuowania resentymentu: zawiści wobec posiadania wiedzy. Resentyment dotyka skutków powodzenia, gdy tymczasem „minimalizm poznawczy" godzi wprost w wiedzę zwaną przez Arystotelesa „boską" oraz *w pryncypium* jej tworzenia, czyli intelekt.

„A ci, czegokolwiek nie wiedzą, bluźnią, a cokolwiek z przyrodzenia, jako nieme bydło nie rozumieją, w tym się psują". (Hi autem quaecumque quidem ignorant, blasphemant: quaecumque autem naturaliter, tamquam muta animalia, norunt, in his corrumpuntur; BW). Albert Wielki te słowa Listu Św. Judy Apostoła (Iudae 10-12; BW) stosuje do wrogów filozofii (Opera, Borgnet, t. XIV. s. 910). „Podobnie jak żółć zatruwa całe ciało, kiedy się po nim rozejdzie, tak owi zaprawieni żółcią ludzie zatruwają całe ciało uczonych i nie pozwalają im się radować słodyczą wspólnego poszukiwania prawdy" (VIII, p. 803-4).[368] Cenna jest sama pespektywa „radowania się słodyczą … prawdy". Kontemplacja mądrościowa (zdaniem Tomasza) jest to najlepsze lekarstwo na smutek (lęk może nawet również).

Atak na filozofię musi być (co do pozoru metody) paradoksalnie filozoficzny, tzn. musi nosić pewne znamiona rzetelnego stosowania pryncypiów. Zasada niesprzeczności jest pierwsza, nie zaczynamy jednak filozofować (nie podejmujemy dialogu) przeciwstawiając się (contradicendo) komukolwiek wprost,[369] ale raczej porządkujemy opinie wypowiadane w przedmiocie, co do którego istnienia się zgadzamy.[370]

Pojęcie resentymentu ma pełne prawo obywatelstwa tam, gdzie obecność tego fenomenu odnotowano tylko mimochodem. Przedmiotem „bezinteresownej zawiści" bywa przede wszystkim *wiedza*. Dzieje filozofii są poniekąd dziejami resentymentu właśnie: zakłamywania prawdy absolutnej, która *jest nie tyle* prawdą rozumu praktycznego, co raczej zakłamywaniem prawdy o *teoretycznym* poznaniu Boga. Nie tylko w czasach Alberta

[368] E. Gilson, Historia Filozofii chrześcijańskiej wiekach średnich, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 254.

[369] Metaph., IV, c. 4, 1006a19-22.

[370] Summa Theologiae I, q. 75 a. 6 c. … In anima autem intellectiva non potest esse aliqua contrarietas. Recipit enim secundum modum sui esse, ea vero quae in ipsa recipiuntur, sunt absque contrarietate; quia etiam rationes contrariorum in intellectu non sunt contrariae, sed est una scientia contrariorum.

Wielkiego patrzono z zawiścią na próby udowodnienia istnienia Boga, bo i potem wynajdywano szereg pseudo-argumentów na poparcie agnostycyzmu, tak zakłamując tę prawdę fundamentalną. „Logika serca" Pascala i „egzystencjalistów" to droga umysłu miałkiego; gotowego burzyć; niezdolnego budować. Obecność tego „minimalizmu poznawczego" odnotował już Arystoteles.[371]

Wykreślamy drogę życia w oparciu o odróżnienie bytu i niebytu; odróżnienie tego-co-jest od tego, co *relatywnie-nie-jest*; odróżnienie tego, co jest dobrem *w sobie*, czyli dobrem po prostu od tego, co jest dobrem *dla mnie*. Idąc tą drogą *zostawiam na niej ślady*, które – istotnie – dla tego, kto by śladami moimi chciał podążać, *mogą być hierarchią wartości*; sekwencją dóbr rozumnie wybranych. Droga świętych (którzy takie ślady na Naszej Ziemi zostawili) nie jest drogą prywatną: o ile Kościół uzna jej uniwersalność. Mimo tego, tylko jedna droga (Droga Niepokalana) jest drogą doskonale opowiadającą naturze każdego człowieka.[372]

Opatrznościowy plan Boga w stosunku do tego oto człowieka (a predestynacja wybranych w szczególności) zakłada *absolutną przedwiedzę* Boga. Tymczasem praktyczną przedwiedza (providentia) ludzka (humana) nigdy absolutną nie jest.[373] Gdybyśmy mieli *wgląd* w idee Boga, a te utożsamilibyśmy z matrycą wartości, mielibyśmy tym samym *wgląd* w opatrznościowy plan Boga, wliczając w to predestynację. Pismo mówi o słabości

---

[371] Metaph., I, c. 2, 982b 24-983a10

δῆλον οὖν ὡς δι'
οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρείαν ἑτέραν, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρω-
πος, φαμέν, ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν, οὕτω
καὶ αὐτὴν ὡς μόνην οὖσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν· μόνη
γὰρ αὕτη αὐτῆς ἕνεκέν ἐστιν. διὸ καὶ δικαίως ἂν οὐκ ἀνθρω-
πίνη νομίζοιτο αὐτῆς ἡ κτῆσις· πολλαχῇ γὰρ ἡ φύσις δούλη τῶν
ἀνθρώπων ἐστίν, ὥστε κατὰ Σιμωνίδην "θεὸς ἂν μόνος τοῦτ'
ἔχοι γέρας", ἄνδρα δ' οὐκ ἄξιον μὴ οὐ ζητεῖν τὴν καθ' αὑτὸν
ἐπιστήμην. εἰ δὴ λέγουσί τι οἱ ποιηταὶ καὶ πέφυκε φθονεῖν
τὸ θεῖον, ἐπὶ τούτου συμβῆναι μάλιστα εἰκὸς καὶ δυστυχεῖς
εἶναι πάντας τοὺς περιττούς. ἀλλ' οὔτε τὸ θεῖον φθονερὸν ἐν-
δέχεται εἶναι, ἀλλὰ κατὰ τὴν παροιμίαν πολλὰ ψεύδονται
ἀοιδοί, οὔτε τῆς τοιαύτης ἄλλην χρὴ νομίζειν τιμιω-
τέραν. ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη· τοιαύτη δὲ διχῶς
ἂν εἴη μόνη· ἥν τε γὰρ μάλιστ' ἂν ὁ θεὸς ἔχοι, θεία τῶν
ἐπιστημῶν ἐστί, κἂν εἴ τις τῶν θείων εἴη. μόνη δ' αὕτη τού-
των ἀμφοτέρων τετύχηκεν· ὅ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων
πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις, καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μά-
λιστ' ἂν ἔχοι ὁ θεός.

[372] Święty Ludwik Maria Grignion de Montfort, Traktat o doskonałym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny, Część piąta, Rozdział V, 3.

[373] Summa Theologiae I, q. 22 a. 2 ad 3. Ad tertium dicendum quod homo non est institutor naturae, sed utitur in operibus artis et virtutis, ad suum usum, rebus naturalibus. Unde providentia humana non se extendit ad necessaria, quae ex natura proveniunt. Ad quae tamen se extendit providentia Dei, qui est auctor naturae.

przewidywań ludzkich.[374] Drogę życia wykreślamy krok po kroku: nie tyle *na czymś*, ile raczej *coś* – jako *tło* wyborów – po nich *pozostawiając*. „Wglądu" w całość absolutną „drogi ludzkości" nie mamy.

Nie można poznać niczego: nie odróżniając; nie dokonując „dyskryminacji". Nie można działać nie wybierając: *nie odrzucając* nawet dobra gwoli *większego* dobra, lub nie akceptując *z konieczności* zła mniejszego. Droga poznania i decydowania jest drogą *dyskryminacji*, a *nie afirmacji*.

Jeżeli wiedza miałaby być „poszukiwaniem" (Lessing), a droga umysłu poszukującego „nikłaby w transcedentalnej nieskończoności", wiedza ta nigdy nie byłaby *trwałym oparciem* dla intelektu praktycznego. Praktycznym (być może zresztą zamierzonym przez „racjonalistów") skutkiem podważenia doktrynalnej bazy teologii katolicyzmu jest brak zdecydowania w działaniu, brak energii, „łagodność", która de facto niczym nie różni się od zniewieściałości.

„Bez Dogmatu" Henryka Sienkiewicza to historia człowieka, który „przefilozofował swoje życie". Płoszowski sądzi, że po to, aby w coś wierzyć zdecydowanie, trzeba być po trosze głupcem. Jest to *jakiś* paradygmat filozofii. Filozofii „poszukującej".
„Wiedzieć" jest to – wedle Arystotelesa – skutek zbudowania sylogizmu dowodzącego.[375]„Dogmatyzm"; pewność; jest to – wedle Analityk Wtórych Arystotelesa – cecha *prawdziwej* wiedzy.[376] Wnioski rozumowania są *pewne*, a nie tylko „tymczasowe". To samo tyczy się teologii. Jakkolwiek Pismo św. dopuszcza wielość znaczeń, to nie dopuszcza tym samym *dowolności interpretacji*. W Piśmie mamy przesłanki, a w *dobrej* teologii – wnioski. Niektóre z prawd wypowiedzianych jako przesłanki zawarte w tekście Pisma są już poznane definitywnie. Dysponujemy dziś orzeczeniami Doktrynalnymi Kościoła Katolickiego zebranymi w Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum Denzingera. Pomiędzy nimi znajdziemy takie oto orzeczenie doktrynalne: „przy

[374] Summa Theologiae I, q. 113 a. 1 ad 1. Similiter etiam universalis cognitio naturalis legis, quae homini naturaliter adest, aliqualiter dirigit hominem ad bonum, sed non sufficienter, quia in applicando universalia principia iuris ad particularia opera, contingit hominem multipliciter deficere. Unde dicitur Sap. IX, *cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae*. Et ideo necessaria fuit homini custodia Angelorum.

[375] De veritate, q. 11 a. 1 co. Sicut igitur medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius: et hoc est docere; unde unus homo alium docere dicitur, et eius esse magister. Et secundum hoc dicit philosophus, I posteriorum, quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Si autem aliquis alicui proponat ea quae in principiis per se notis non includuntur, vel includi non manifestantur, non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem, vel fidem; quamvis hoc etiam aliquo modo ex principiis innatis causetur.

[376] Anal. Post., I. c. 2. 71b 9-16.
᾽Επίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἁπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν. δῆλον τοίνυν ὅτι τοιοῦτόν τι τὸ ἐπίστασθαί ἐστι· καὶ γὰρ οἱ μὴ ἐπιστάμενοι καὶ οἱ ἐπιστάμενοι οἱ μὲν οἴονται αὐτοὶ οὕτως ἔχειν, οἱ δ' ἐπιστάμενοι καὶ ἔχουσιν, ὥστε οὗ ἁπλῶς ἔστιν ἐπιστήμη, τοῦτ' ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν.

pomocy rozumu naturalnego można w sposób pewny odwodnić istnienie Boga".[377] Ta wiedza daje trwały fundament życia. W oparciu o nią budujemy wszystko inne.

2. Intuicja tego, co „musi móc" towarzyszyć wypowiedziom i myślom. Uwagi o Ich denke Immanuela Kanta

Dobro – według Arystotelesa – to „cel *wszelkiego* dążenia". Ludzkie dążenie do dobra jest szczególnym wypadkiem dążenia całej natury (physis) do tego, co od natury „Oddzielone" (Separatum). Stosownie do tego, telos (cel) będzie przedmiotem zarówno etyki, jak i filozofii przyrody oraz metafizyki. Cel immanentny działaniu natury (również ludzkiej natury rozumnej) ma rację istnienia przez odniesienie do Celu Transcendentnego, gdyż to, co doskonalone, samo z siebie źródła swej doskonałości nie wyprowadzi. To, co „mam *w* umyśle" wypowiadając jakiekolwiek zdanie, jest *czymś* (dobrem mego intelektu) dzięki celowi transcendentnemu, znajdującemu się poza moim umysłem, który „mam *na* myśli". Za wartość (dobro-moje) uznamy to, co tkwi w podmiocie („we mnie") ze względu na odniesienie do tego, co podmiot ten doskonali.

Myśli („idee") nam immanentne mogą być potencjalnie zintegrowane do postaci predykatów definicji realnych. Te zaś odnoszą się do natury doskonalącej nasze władze poznawcze i wolitywne jako droga do Transcendentnego Twórcy tej natury. Wiedza praktyczna kieruje nas ku bytom realnym dzięki definicjom sylogizmów działania. Wiedza teoretyczna formułuje definicje, które dają się potem stosować a nauce w ogóle; stąd też zwana jest filozofią pierwszą. Wiedza Objawiona kieruje nas do Celu Transcendentnego wprost dzięki Orzeczeniom Doktrynalnym Kościoła. Te wartości są absolutnie niezmienne. Upływowi czasu i zdarzeń towarzyszy (lub „przeciwstawia się") zawsze to, co a-czasowe.[378]

Myśli są naszemu myśleniu immanentne, inaczej bowiem nie byłyby myślami naszymi. Jednakże nie definiujemy „wyrazów", ale rzeczy *transcendentne.* One też są celem naszego poznania, tak jak celem poznania bywają osoby, a nie nasze o tych osobach wyobrażenia. Myśl jest odniesieniem do czegoś, co znajduje się *poza* mną. Na przykład myśl o osobie, którą cenię, *towarzyszy* tej *osobie* – nawet gdy jest fizycznie nieobecna.

---

[377] Theses a Ludovico Eugenio Bautain iussu sui episcopi subscriptae, 8 sept. 1840 (et 18 nov. 1835); (sous Grégoire XVI); Theses de fide et ratione oppositae fideismo. **2751** *1622* 1. Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu et l'infinité de ses perfections - La foi, don du ciel, suppose (est postérieure à) la revélation; elle ne peut donc pas convenablement être alléguée vis-a-vis
d'un athée en preuve de l'existence de Dieu (cf. DS 2812).

[378] Vaticanum II, Lumen gentium, 25. Haec autem infallibilitas, qua Divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit, tantum patet quantum divinae Revelationis patet depositum, sancte custodiendum et fideliter exponendum. Qua quidem infallibilitate Romanus Pontifex, Collegii Episcoporum Caput, vi muneris sui gaudet, quando, ut supremus omnium christifidelium pastor et doctor, qui fratres suos in fide confirmat (cf. Lc 22,32), doctrinam de fide vel moribus definitivo actu proclamat. Quare definitiones eius ex sese, et non ex consensu Ecclesiae, irreformabiles merito dicuntur, quippe quae sub assistentia Spiritus Sancti, ipsi in beato Petro promissa, prolatae sint, ideoque nulla indigeant aliorum approbatione, nec ullam ad aliud iudicium appellationem patiantur. Tunc enim Romanus Pontifex non ut persona privata sententiam profert, sed ut universalis Ecclesiae magister supremus, in quo charisma infallibilitatis ipsius Ecclesiae singulariter inest, doctrinam fidei catholicae exponit vel tuetur.

Filozofia zwana nowoczesną eliminuje pojęcie transcendencji (choriston) wypracowane przez Platona i Arystotelesa; twórców filozofii *klasycznej*. Rzeczy bytują rzekomo wyłącznie dla-mnie, co zwane jest w fenomenologii orientacją egotyczną. Począwszy od Descartes'a, za punkt odniesienia filozofii uznano Cogito. Według Fichtego, przedmiotem czystego myślenia jest samo myślenie; według Hegla – filozofia jest nauką o filozofii. Rzecz jednak w tym, że „myśl Hegla" stała się – by tak rzec: myślą-nie-tylko-Hegla, w chwili gdy stała się powszechnie uznana. Sama zaś orientacja egotyczna mogła zawsze stać się *pospolitym* subiektywizmem, choć nie stała się nim od razu. Wyraźnym zwrotem ku subiektywizmowi jest Krytyka Kanta.

„Ja myślę" („przedstawienie «Myślę»" w tłumaczeniu Ingardena i „zdanie: ja myślę" u Chmielowskiego) ma – według Kanta – towarzyszyć wszystkim innym przedstawieniom (Das: Ich denke, muß *alle meine Vorstellungen begleiten* können) (B134).[379]

Nie ulega kwestii, że każdemu aktualnie wypowiadanemu, albo nawet tylko przestawionemu w wyobraźni zdaniu, musi móc towarzyszyć coś, co sprawi, że *ja* uznam je za dźwięk artykułowany, sensowny; za wypowiedź, za którą biorę osobistą odpowiedzialność, a nadto uznam za myśl wewnętrznie spójną. Dźwięki nieartykułowane w tym sensie „moimi" nie są, ponieważ brak im zamierzonego przeze mnie znaczenia. Otóż o ich „mojości" stanowi, według Kanta, Ja „myślące".

> Tylko […] dzięki temu, że różnorodność […] mogę powiązać w jednej świadomości, możliwe jest to, że przedstawiam sobie samą *tożsamość świadomości* […] analityczna jedność apercepcji jest możliwa tylko przy założeniu jakiejś syntetycznej jedności (B 133-134). Jedność tej apercepcji nazywam transcedentalną jednością samowiedzy (B 132).
> […] zasada koniecznej jedności apercepcji […] jest *zdaniem identycznym*. Jestem […] świadomy samego sobie identycznego w porównaniu z różnorodnością […] (B 135).
> Jedność ta, poprzedzająca a priori wszelkie pojęcia powiązania, *nie jest* […] *kategorią* jedności […] Kategoria *zakłada* […] powiązanie. Musimy […] tej jedności […] szukać *jeszcze wyżej* (B 131; podkreślania moje).[380]

[379] Kritik der reinen Vernunft; KrV A 354, in der 1. Auflage.

[380] Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft. Zweite hin und wieder verbesserte Auflage (1787).
The Project Gutenberg eBook of Kritik der reinen Vernunft.Der transzendentalen Analytik Zweites Hauptstück. Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe

Erster Abschnitt

§ 16 Von der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption

Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was garnicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein. Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heißt Anschauung. Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. Diese Vorstellung aber ist ein Aktus der Spontaneität, d.i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die reine Apperzeption, um sie von der empirischen zu unterscheiden, oder auch die ursprüngliche Apperzeption, weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, indem es die Vorstellung Ich denke hervorbringt, die alle anderen muß begleiten können, und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derselben die transzendentale Einheit des Selbstbewußtseins, um die Möglichkeit der Erkenntnis a priori aus ihr zu bezeichnen. Denn die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen

„Powiązanie" wydaje się o tyle sensowne, że o ile na przykład immanentne naszemu „istnieniu" cierpienie mogę artykułować krzykiem, to nigdy nie „przyjdzie mi na myśl" powiązać takich „okrzyków" w spójną całość. Krzyk bywa wyrazem bólu, a nie ekspresją chcenia czegokolwiek rozumnie określonego. Krzyk zwierzęcia znaczy coś-dla-niego,[381] ale elementem języka na pewno nie jest, gdyż towarzyszy mu apercepcja instynktu, nad którym refleksji zwierzę nie podejmuje. Zwierzę odczuwa „coś", ale *nie odczuwa pragnienia zrozumienia tego*, dlatego że poprzestaje na jego znaczeniu „egzystencjalnym" (instynktownym). „Patrzenie z dystansu" oznaczałoby dla zwierzęcia (zgubne dlań) oderwanie się do naturalnego środowiska jego egzystencji.

Dziecko uczy się języka dokonując refleksji nad dźwiękami pierwotnie nieartykułowanymi. Samo powtarzanie nie dałoby nic, gdyż ptaki potrafią powtarzać, a uczyć się tylko w sensie metaforycznym. Żyjemy w materialnym świecie, ale tylko ludzie czynią *pełen użytek* z materialnego medium, w jakim propagowana jest fala akustyczna. Dzięki temu dźwięki stają się znakami, tzn. są „czymś więcej", bo istnieją na granicy tego, co niematerialne. Znak, od strony materialnej, jest najdoskonalszą możliwą harmonią materii, a stąd ma też stronę *niematerialną*.

Znaki są wyrazem więcej niż „egzystencjalnych potrzeb", bo potencjalnie zupełnie abstrakcyjnych treści. To, co poznawane jawi się jako „obce" tak dalece, że wymaga – jako trudność – *woli* przezwyciężenia. Tylko ku temu, co naprawdę trudne i cenne kierujemy się *wolą*, która jest więcej niż „wysiłkiem zwierzęcym" (nisus animalis). Krąg życia ludzkiego jest potencjalnie nieskończony, a stąd potrzeba specjalnej intencji pokonania trudności.

Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt meine Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewußtsein gehörten, d.i. als meine Vorstellungen (ob ich mich ihrer gleich nicht als solcher bewußt bin) müssen sie doch der Bedingung notwendig gemäß sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewußtsein zusammenstehen können, weil sie sonst nicht durchgängig mir angehören würden. Aus dieser ursprünglichen Verbindung läßt sich vieles folgern.

Nämlich diese durchgängige Identität der Apperzeption eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen, enthält eine Synthesis der Vorstellungen, und ist nur durch das Bewußtsein dieser Synthesis möglich. Denn das empirische Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite, sondern daß ich eine zu der anderen hinzusetze und mir der Synthesis derselben bewußt bin. Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d.i. die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgendeiner synthetischen möglich. Der Gedanke: diese in der Anschauung gegebenen Vorstellungen gehören mir insgesamt zu, heißt demnach soviel, als ich vereinige sie in einem Selbstbewußtsein, oder kann sie wenigstens darin vereinigen, und ob er gleich selbst noch nicht das Bewußtsein der Synthesis der Vorstellungen ist, so setzt er doch die Möglichkeit der letzteren voraus, d.i. nur dadurch, daß ich das Mannigfaltige derselben in einem Bewußtsein begreifen kann, nenne ich dieselben insgesamt meine Vorstellungen; denn sonst würde ich ein so vielfarbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin. Synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauungen, als a priori gegeben, ist also der Grund der Identität der Apperzeption selbst, die a priori allem meinem bestimmten Denken vorhergeht. Verbindung liegt aber nicht in den Gegenständen, und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis ist.

[381] Metaph., IV, c. 4, 1008b 11-12.; In Metaph., IV, lect. 9, nr 653.

Antropoidy („limus terrae") musiały zaginąć na Ziemi zapewne w obliczu otwierającego się przed nimi nieskończonego „środowiska naturalnego", które „objąć" myślą może tyko istota myśląca na sposób ludzki. Zakres zainteresowania „światem obcym" bywa różny u różnych jednostek, ale zasada poszerzania kręgu egzystencji (intelekt) pozostaje ta sama.

Dla Kanta o człowieczeństwie (o różnicy w stosunku do zwierząt) stanowi Ich denke. Wszelako tzw. prymat rozumu praktycznego sprawi potem to, czego możliwości sam Kant nigdy nie zaakceptował: rzekomą intuicję Urstoff kosmosu (Rzeczy w Sobie), która dla Kanta jest w ogóle niepoznawalna. Dla jego następców jest ona „poznawalna" w pewien osobliwy sposób. O ile Kant mówi o intuicji w obrębie świadomości (jako zbiorniku danych intuicji), to jego następcy intuicyjnie poznawać będą „rzeczywistość" w sferze pod/nie-świadomości.

„Z własnego wnętrza" idealista może wyprowadzić *cokolwiek*, pod warunkiem, że ujmie to w system znaków, których tożsamość („mojość") jest pozytywnie określona. Natomiast dla tych, którzy agnostycyzm Kanta „przezwyciężą", liczyć się będzie „rzeczywistość symboliczna" raczej niż ta analitycznie poznawalna w znakach.

Jakkolwiek by było, oryginalna intuicja „rzeczywistości" (resp. „rzeczywistości poznania") jest przedmiotem partycypacji ze strony tych, którzy w wartość tej, czy innej odmiany filozofii po-kantowskiej *uwierzą*, choć im bardziej oddalą się od źródła, tym pewniej intuicja ta będzie mogła ulec zniekształceniu. Ta sama *myśl* staje się przedmiotem partycypacji i określa w ten sposób tożsamość partycypującego (oraz „wspólnoty"). Podziela on te myśli dzięki temu, co znajduje się w ich tle: jako (idealisty) „Ja myślę" lub „realisty" „Ja czuję" (Libelt).

Strona zewnętrzna i wewnętrzna ludzkiej egzystencji są u Arystotelesa tyleż przeciwstawione, co zharmonizowane. Cel immanentny naszemu istnieniu jest osiągalny tylko dzięki Przyczynie Transcendentnej. W świecie *realnym* (różnym do świata „idei filozoficznych") cel *naszej* natury osiągamy dzięki *Transcendentnemu* Stwórcy tej natury. Natomiast „świat" „wykreowany" przez idealistę uznany bywa za własny; „prywatny". „Medytacje" Descartes'a (i cytowany passus Krytyki Kanta) nie mają bynajmniej za przedmiot „Filozofii Pierwszej" i „refleksji totalnej" w rozumieniu Arystotelesa: refleksji nad *światem*. Według Arystotelesa, świat jest królestwem, a Bóg jest jego Królem.[382] „Królestwo celów" (Reich der Zwecke) Kanta władcy nie ma; jest bytem „autonomicznym"; „samowystarczalnym". Tak samo jest ze „świadomością" Husserla.

Jeśli wypowiadam cokolwiek „na głos", a wypowiedź ta ma być zrozumiana przez osobę „inną" – dosłownie – lub osobę, która znajduje się w innym miejscu, tak jak ja „znajduję się" w szeregu różnych miejsc w moim życiu – „musi móc" jej towarzyszyć: (1) intencja wypowiadania czegokolwiek (mówienie jest bowiem realizacją jakiegoś dobra i wypływa z intencji-zamierzenia) oraz (2) intencja osoby, która mojej wypowiedzi słucha. Akt wypowiadania czegokolwiek może ulec fizycznej dezintegracji, a stąd płynie potrzeba pryncypium integrującego. Co więcej, jeżeli dialog byłby – wedle określenia Platona – rozmową duszy z samą sobą, to dialogiem sensu largo byłoby też mówienie „do siebie": spisywano by wyrazy w pamięci lub na kartce papieru z tą intencją, którą potem można by ożywić w zupełnie innych okolicznościach materialnych. Istotą bowiem dialogu jest to, że wymieniając myśli, pragniemy (intendimus) czegoś, co uznamy za dobro realne („trwałe" tak

[382] Metaph., IV, c. 7; 10.

jak to, co obejmuje szereg „miejsc" w moim lub cudzym życiu), a nie dobro tylko wyimaginowane (przeżyte tu i teraz). Takie „Chcę" musi towarzyszyć każdej wypowiedzi. Jednakowoż Kant stwierdza, że musi jej towarzyszyć wspominane: Ich denke.

Kantowskie Ich denke zapowiada „orientację egotyczną" fenomenologii, choć nadto rozmaite odmiany intuicjonizmu i subiektywizmu (z racji powyżej wspomnianej). Nastawienie filozofii podmiotu wyklucza pragnienie czegokolwiek zupełnie nowego, co mną by nie było (nie byłoby treścią mojej „świadomości"). Podobnie Moritz Schlick mówi, że tylko „rozpoznajemy" to, co *wydaje się* nowe w kategoriach danych uprzednio.

Wszelako rozmawiając z kimkolwiek tym samym za „treść mojej „świadomości"' osoby tej chyba nie poczytam. Jest ona transcendentna w bodaj najsłabszym tego słowa znaczeniu. Dlatego tylko, że mam na widoku dobro, które wcale nie jest dobrem-dla-mnie, mogę mieć na widoku porozumienie z tą osobą – określając dobro jej intelektu (prawdę w nim istniejącą) jako cel „nie-mój" (nie istniejący we mnie), choć przeze mnie zamierzony. Zgadzamy się obaj co do czegoś, co treścią „świadomości" każdego z nas obu na pewno nie jest. Słowa wypowiadane na głos przechodzą przez materialny ośrodek, czyli są *poza* intelektem tym i tamtym – nawet gdyby spodobało mi się nazwać intelekt każdego z nas „świadomością". Zwyczajnie jednak nie określa się, czyją *osobiście* jest ta świadomość.

Dzieci (i dorośli czasem również) uczą się w ten sposób czegoś *zupełnie* nowego. Natomiast rzecznicy filozofii podmiotu nie mogą i nie chcą podać racji poznawalności tego, co nowe po prostu. Świadomość tylko ulega „ekstensji" może pochłaniać umysły ludzi przedtem treścią jej nie zajętych. Jest ona w ten sposób istotnie „transcendentalna".

Dialog jest konieczny dla nauczania, choć nie dla indoktrynacji i szerzenia ideologii. Zakłada on istnienie różnych od siebie intelektów i ich ze sobą wzajemne interakcje. „Nowoczesna" zaś idea „świadomości" jest kontynuacją średniowiecznego arabskiego monopsychizmu. „Ta sama („numerycznie"; faktycznie) wiedza tkwi w umyśle nauczyciela i ucznia" (Awerroes). Heglowska idea *kolektywnej* „świadomości" wyklucza istnienie *wielu podmiotów* dialogu (uczenie mamy prawo traktować jako postać dialogu). Wiedza przekazywaną być nie może; może być tylko „propagowana".

W Filebie Platon mówi, że w dialogu chodzi o prawdę, która nie jest ani moja, ani twoja, gdyż jest *poza* nami. Podobnie: Augustyn w Solilokwiach. Prawda – po to tylko *by była* prawdą – moją ani niczyją „prywatną" prawdą być nie może. Tym myślom, które uważam za moje, musi towarzyszyć coś, co jest „moim" o tyle tylko, o ile moją myśl temu przedmiotowi *podporządkowuję*. Miłość ma charakter „ekstatyczny": cenny *przedmiot* poznania „pochłania nas zupełnie" i skłania do dogłębnego poznania tego, co na pewno mną nie jest.[383] Jest tak w wypadku tego, co *słusznie* uznamy za cenne (carum) i miłości zwanej

[383] Summa Theologiae I-II, q. 28 a. 3 s.c; c. Primam [secundum vim apprehensivam] quidem extasim facit amor dispositive, inquantum scilicet facit meditari de amato, ut dictum est, intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis. Sed secundam [secundum quidem vim apprehensivam] extasim facit amor directe, simpliciter quidem amor amicitiae; amor autem concupiscentiae non simpliciter, sed secundum quid. Nam in amore concupiscentiae, quodammodo fertur amans extra seipsum, inquantum scilicet, non contentus gaudere de bono quod habet, quaerit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quaerit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine infra ipsum concluditur. Sed in amore amicitiae, affectus alicuius simpliciter exit extra se, quia vult amico bonum, et operatur, quasi gerens curam et providentiam ipsius, propter ipsum amicum.

stąd caritas. Pozostaje jednak kwestia *obiektywnej oceny* wartości tego, co nas *w ogóle* zajmuje. Miłość *autentyczna* skłania do służby; nieautentyczna pragnie się swym obiektem posłużyć;[384] podporządkować *sobie*, a nie: *siebie*. Pierwotnym jest poczucie harmonii (amor).[385]

Myślom „wielkim" towarzyszy to, co stanowi o ich spójności, a zarazem zdolność „atrakcji" tak silnej, że prowadząca potencjalnie do dezintegracji innych. Gradient pola grawitacyjnego „gasnących gwiazd" jest tak wielki, że prowadzi do fizycznej dezintegracji tego, co znajdzie się w ich pobliżu.[386]

„Przedstawienie fundamentalne" to dla Descartes'a Cogito, dla Kanta zaś Anschauung, co zwyczajnie rozumie się jako intuicję, choć „naoczność" Kantowska jest intuicją specyficzną. Jeżeli „naoczność" (Anschauung) *przyrodoznawstwa* wymaga „naoczności fundamentalnej" owego „Myślę", to za naoczność *w ogóle* potem uznamy intuicję, której Krytyka nie odkrywa, choć najwyraźniej zakłada. U Fichtego będzie to intuicja tzw. czynu. Następcy Kanta za przedmiot tej intuicji uznają de facto Kantowską Rzecz w Sobie („rzeczywistość"). Kant osobiście nie przyjmuje za punkt wyjścia filozofii intuicji „rzeczywistości", choć ci, którzy inspirować się będą jego myślą (Schopenhauer, Bergson, Freud), istotnie to uczynią.

Silnie dominujący w życiu ludzkim afekt daje myślom siłę ożywiającą: o ile sam jest *ekstatyczny*, to znaczy jest miłością tego, co *trudne* do osiągnięcia.[387] Nierówna jest jednak siła potrzebna do stworzenia i przyjęcia idei. *Biernie* przyjmiemy to, co poznać łatwo. Za egotycznym aktem tworzenia idzie – *ostatecznie* – aprecjacja „uczuciowości" we *wszelkich* postaciach i *zanik* siły witalnej; rozmiękczanie osobowości moralnej przez czułostkowość, i sentymentalizm, czyli dezintegrację *pryncypium* „dominującego" – w osobie idee te

[384] Ibidem.

[385] Summa Theologiae I-II q. 27 a. 4 c. Respondeo dicendum quod nulla alia passio animae est quae non praesupponat aliquem amorem. Cuius ratio est quia omnis alia passio animae vel importat motum ad aliquid, vel quietem in aliquo. Omnis autem motus in aliquid, vel quies in aliquo, ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit, quae pertinet ad rationem amoris. Unde impossibile est quod aliqua alia passio animae sit causa universaliter omnis amoris. Contingit tamen aliquam aliam passionem esse causam amoris alicuius, sicut etiam unum bonum est causa alterius.

Summa Theologiae I-II q. 26 a. 2 c. […] ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, quandam coaptationem ad ipsum, quae est complacentia appetibilis; ex qua sequitur motus ad appetibile. Nam appetitivus motus circulo agitur, ut dicitur in III de anima, appetibile enim movet appetitum, faciens se quodammodo in eius intentione; et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quae est gaudium.

[386] Summa Theologiae I-II, q. 28, a. 5 obj. 2. […] amor est resolutivus. Est ergo corruptivus et laesivus.; a. 5 ad 2. Ad secundum. Quaedam vero unio est effectus amoris. Et haec est unio realis, quam amans quaerit de re amata. Et haec quidem unio est secundum convenientiam amoris, ut enim philosophus refert, II Politic., Aristophanes dixit quod *amantes desiderarent ex ambobus fieri unum, sed quia ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi*, quaerunt unionem quae convenit et decet; ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis huiusmodi coniungantur.

[387] Metaph., I, c. 2, 982b 28-33.

konsumującej. „Świadomość zwierzęca” (o której pisze Husserl w Badaniach i Ideach) nie tylko istnieć *może* obok tej ludzkiej. Ona istnieje de facto (istnieć *musi*) jako prosta konsekwencja sensualizmu oryginału. *Prze-życie jest ostatecznie* skierowane jest *przeciw życiu* (powoduje zanik siły witalnej).

Wypowiedzi w duchu greckiej zasady parrhesia (wolności słowa) towarzyszy pragnienie poznania prawdy za wszelką cenę; poznania tego, „co do poznania trudne”, gdyż najdalsze od poznania zmysłowego”.[388] Ceną „wszelką” jest również cena wrogości, z którą spotkać się mogę, ale nie muszę, bo nawet nie powinienem jej się na pewno spodziewać. Prawdy pragniemy wprost, a pośrednio tylko pragniemy odrzucenia fałszu.[389] Ten fałsz może tkwić w osobie innej, a rzetelna miłość (życzliwość) do tej osoby każe mi postawić tę kwestię z „brutalną” otwartością. Fałsz jest zawsze tym, co „obce” rozumnej naturze człowieka, a odrzucenie fałszywej *myśli* nie jest odrzuceniem *kogokolwiek*, gdyż ta nie „towarzyszy” nikomu tak by stanowiła o jego tożsamości. Tolerowanie zła dla własnej wygody bywa wyrazem egoizmu.

Nie mamy raczej wątpliwości, że – do strony biologicznej – „towarzyszą” nam zdarzenia, które uważamy za niepożądane. Wszelako tzw. świadomość miałyby być wyjętą spod praw natury (być bytem nadnaturalnym). Wskutek tego, atakowanie fałszu bywa poczytywane za agresję wobec osób (a w najlepszym razie: za obskurantyzm). Uwierzono, że „teorie” szkodliwymi nie mogą być nigdy: o ile są *tylko* teoriami. Hegla nie można winić za Marksa, a Marksa: za Lenina. Jednakże „droga „postępu” *tej myśli* Zachodu wiodła przez *Ziemię Polską*. Norwid pisał: „Na zachód: kłamstwo-wiedzy i błyskotność, Formalizm prawdy – wnętrzna bez-istotność … Od wschodu: mądrość-kłamstwa i ciemnota, Karności harap lub samotrzask z złota, Trąd, jad i brud. … Gdy ducha z mózgu nie wywikłasz tkanin, Wtedy cię czekam – ja, głupi Słowianin, Zachodzie – ty! …”[390]

Nie tyle Ich denke towarzyszy moim „przedstawieniom”, co rzetelnie pragnienie poznania prawdy i transcendentnego dobra za wszelką cenę; towarzyszyć będzie ono moim myślom i pospolitym zgoła czynnościom, tak jak towarzyszyć mi może pamięć o osobie mi bliskiej, czy też kraju ojczystym dzieciństwa – tym samym czyniąc to, co pospolite zgoła niepospolitym. Pragnienie poznania przyczyn (taka intencja) towarzyszy nam (jak czytamy na wstępie Metafizyki) na całej drodze naszego życia intelektualnego.

Wszelako – o czym wiemy w świetle Objawienia – myślom naszym zawsze towarzyszyć winno coś, co jest *więcej niż myślą* w zwykłym tego słowa znaczeniu. Wykonując bowiem nawet zgoła banalne czynności życia, wybiegamy poza horyzont *tego* życia. Oczekujemy bowiem „lepszej ojczyzny” (Hbr 11. 13), a żywa obecność Stwórcy porusza nasze myśli, o ile są *rzetelnymi* myślami; pragnienia – o ile są więcej niż marzeniem. Bóg stwarza nas i to, co nasze w każdej chwili naszego życia, choć „nasze” tym samym

[388] Metaph., I, c. 2, 982b 25-26.

[389] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 1 n. 6. Eiusdem autem est unum contrariorum prosequi et aliud refutare sicut medicina, quae sanitatem operatur, aegritudinem excludit. Unde sicut sapientis est veritatem praecipue de primo principio meditari et aliis disserere, ita eius est falsitatem contrariam impugnare.

[390] C. K. Norwid, Pieśń od ziemi naszej.

naszym wcale być nie przestaje.[391] Bóg to „Ten, od kogo zależy moje życie". Chodzi o *Stwórcę wszelkich* postaci życia. „Ideał transcendentalny" nie stwarza niczego.

Odżywiamy się pokarmem, tzn. obiektem transcendentnym, gdyż prze-życiami nikt żyć nie jest w stanie. Zdobycie *zwykłego* pokarmu może pewnym problemem, gdyż nie zawsze jesteśmy dość jasno świadomi, co nim naprawdę jest. Tym bardziej trudno zdać sobie natychmiast sprawę z tego, co jest źródłem życia duchownego. Żadnej „intuicji źródła życia" na drodze naturalnej nie mamy. Na drodze do Źródła idziemy krok po kroku, dokonując rozumowania i spełniając decyzje. One są warunkiem osiągnięcia pełni, choć coś musi wszystkim tym krokom towarzyszyć: od strony „biologicznej" sensu largo. Wola i intelekt mają *określoną naturę*, choć jest to natura w kosmosie wyróżniona: bynajmniej nie własną mocą. Współtworzone („wrodzone") są jej zasady, które towarzyszą (towarzyszyć winny) na drodze życia duchowego.

Emocje są częścią tejże natury biologicznej: mają w niej określone miejsce: podrzędne wobec woli (pragnienia) poznania dobra i prawdy; intencji tego poznania. Dlatego to nadzieja tegoż poznania jest *w człowieku* czymś więcej niż emocją. (U zwierząt jest *tylko* emocją). Nadzieja jest pierwszym z afektów, które kierują się do dobra trudno osiągalnego; a poznanie Prawdy Najwyższej jest wszak dobrem intelektu najtrudniej osiągalnym. Nie jesteśmy „racjonalistami", ale mimo wszystko chcielibyśmy mieć bodaj niewyraźną „intuicję" spełnienia *u początku* tej drogi, tak by ona towarzyszyła im dalej na każdym kroku. Winna towarzyszyć nam nadzieja osiągnięcia tego celu.

Tomasz w Summie zastanawia się nad istotą nadziei, tzn. mówi, czym ona jest *w ogóle*; do czego bywamy przywiązani, nawet jeśli jest czasem przywiązanie wątpliwej wartości. Jest bowiem zasadnicza różnica między *bene* sperare a *bonum* sperare, a zwłaszcza sperare *Summum* bonum; wziąć za przedmiot nadziei Dobro Najwyższe. Bene sperantes (ludzie pełni nadziei) to na przykład ci upojnie alkoholem lub niedoświadczeni.[392] Biorąc zaś

[391] Summa Theologiae I q. 83 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est, sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit, operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem.

[392] Sententia Ethic., lib. 3 l. 17 n. 8. Deinde cum dicit: consimiles autem etc. comparat hanc fortitudinem verae fortitudini. Et dicit quod isti qui sic sunt bene sperantes, sunt consimiles vere fortibus, quia ambo sunt audaces, idest pericula audacter aggredientes, non autem secundum quod audax dicitur aliquis vitiose. Sed differunt, quia fortes audacter aggrediuntur propter praedicta, scilicet ex electione, et propter bonum; sed isti qui sunt bonae spei, aggrediuntur audacter propter hoc quod aestimant se esse meliores in pugna, et nihil se passuros contrarium ab aliis.; Summa Theologiae I-II, q. 40 a. 6 s.c.

Summa Theologiae I-II q. 40 a. 5 c. […] spei obiectum est bonum futurum arduum possibile adipisci. Potest ergo aliquid esse causa spei, vel quia facit homini aliquid esse possibile, vel quia facit eum existimare aliquid esse possibile. Primo modo est causa spei omne illud quod auget potestatem hominis, sicut divitiae, fortitudo, et, inter cetera, etiam experientia, nam per experientiam homo acquirit facultatem aliquid de facili faciendi, et ex hoc sequitur spes. Unde Vegetius dicit, in libro de re militari, nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit. Alio modo est causa spei omne illud quod facit alicui existimationem quod aliquid sit sibi possibile. Et hoc modo

za przedmiot nadziei „byle co", tym samym odwracamy się do tego, co od bylejakości *najdalsze*. Chcąc Dobra Najwyższego odrzucić muszę to wszystko, co nim nie jest. Muszę dokonać „dyskryminacji" *gwoli osiągnięcia Transcendencji* (tego, co trudne do osiągnięcia a dlatego cenne).[393] *Cywilizacja Zachodu jest zbudowana na zasadzie dyskryminacji, natomiast zasada absolutnej tolerancji prowadzi do jej starczego uwiądu*.

Tolerujemy to, co jest nam obojętne; do czego nie przywiązujmy wagi; albo inaczej: to, co jest przedmiotem uczucia nadziei przeciwnym. Desperatio to rozpacz, a jako uczucie nie jest ani dobre ani złe. Owszem, dobrym być może, jeżeli oderwiemy się od dobra partykularnego gwoli pozyskania dobra bardziej wartościowego. Naturalną koleją rzeczy, za rozpaczą przyjść może „desperacka odwaga": tego, kto zwątpił o własnym ocaleniu: szczególnie – jak pisze Tomasz – niebezpieczna dla wrogów. Uczucia „popędu bojowego" są

---

et doctrina, et persuasio quaelibet potest esse causa spei. Et sic etiam experientia est causa spei, inquantum scilicet per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sit sibi possibile, quod impossibile ante experientiam reputabat. Sed per hunc modum experientia potest etiam esse causa defectus spei. Quia sicut per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sibi sit possibile, quod reputabat impossibile; ita e converso per experientiam fit homini existimatio quod aliquid non sit sibi possibile, quod possibile existimabat. Sic ergo experientia est causa spei duobus modis, causa autem defectus spei, uno modo. Et propter hoc, magis dicere possumus eam esse causam spei.

Summa Theologiae I-II q. 40 a. 6 c. Respondeo dicendum quod iuventus est causa spei propter tria, ut philosophus dicit in II Rhetoric. Et haec tria possunt accipi secundum tres conditiones boni quod est obiectum spei, quod est futurum, et arduum, et possibile, ut dictum est. Iuvenes enim multum habent de futuro, et parum de praeterito. Et ideo, quia memoria est praeteriti, spes autem futuri; parum habent de memoria, sed multum vivunt in spe. Iuvenes etiam, propter caliditatem naturae, habent multos spiritus, et ita in eis cor ampliatur. Ex amplitudine autem cordis est quod aliquis ad ardua tendat. Et ideo iuvenes sunt animosi et bonae spei. Similiter etiam illi qui non sunt passi repulsam, nec experti impedimenta in suis conatibus, de facili reputant aliquid sibi possibile. Unde et iuvenes, propter inexperientiam impedimentorum et defectuum, de facili reputant aliquid sibi possibile. Et ideo sunt bonae spei. Duo etiam istorum sunt in ebriis, scilicet caliditas et multiplicatio spirituum, propter vinum; et iterum inconsideratio periculorum vel defectuum. Et propter eandem rationem etiam omnes stulti, et deliberatione non utentes, omnia tentant, et sunt bonae spei.

Summa Theologiae I-II q. 40 a. 6 ad 1Ad primum ergo dicendum quod in iuvenibus et in ebriis licet non sit firmitas secundum rei veritatem, est tamen in eis secundum eorum aestimationem, reputant enim se firmiter assecuturos illud quod sperant.

Summa Theologiae I-II q. 40 a. 6 ad 2 Et similiter dicendum ad secundum, quod iuvenes et ebrii habent quidem infirmitatem secundum rei veritatem, sed secundum eorum existimationem, habent potestatem; quia suos defectus non cognoscunt.

[393] Summa Theologiae II-II, q. 137 a. 1 c. Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in II Ethic., virtus est circa difficile et bonum. Et ideo ubi occurrit specialis ratio difficultatis vel boni, ibi est specialis virtus. Opus autem virtutis potest habere bonitatem et difficultatem ex duobus. Uno quidem modo, ex specie ipsa actus, quae accipitur secundum rationem proprii obiecti. Alio modo, ex ipsa diuturnitate temporis, nam hoc ipsum quod est diu insistere alicui difficili, specialem difficultatem habet. Et ideo diu persistere in aliquo bono usque ad consummationem pertinet ad specialem virtutem. Sicut ergo temperantia et fortitudo sunt speciales virtutes eo quod altera earum moderatur delectationes tactus, quod de se difficultatem habet, altera autem moderatur timores et audacias circa pericula mortis, quod etiam secundum se difficile est; ita etiam perseverantia est quaedam specialis virtus ad quam pertinet in his vel in aliis virtuosis operibus diuturnitatem sustinere prout necesse est.

dobre, o ile pobudzają do zmierzenia się z trudnościami; do ich zaatakowania, a rozpacz jest dobra, o ile jest „rozpaczą partykularną". Dzięki takiej rozpaczy pozbywamy się przywiązania do dobra partykularnego, a „nieobecne" i obce, nie budzi w nas agresji (oburzenia). W tym jednak, co jest nam *w ogóle* obojętne, różnicy między trudnością, i tymi, którzy są w nie uwikłani, nie widzimy. Rozpacz „totalna" (obojętność), zamyka drogę przezwyciężana trudności. Uczucia zwane negatywnymi są dobre o tyle, o ile są etapami na drodze do osiągniecia trwałego pokoju. Zatrzymanie na którymkolwiek z nich poza podstawowym poczuciem harmonii (amor) oraz radości (gaudium); taka więc „uczuciowość" prowadzi do atrofii życia. „Miękkie emocje" pozwalają na osiągniecie tylko małych dóbr. Specjalnie zaś silniejsze poruszenia woli są potrzebne dla osiągniecia Celu niesłychanie trudnego do osiągnięcia; celu „nie-mojego"; ba, „nie-ludzkiego" by tak rzec, bo ponad-ludzkiego. Wszystkie uczucia (o ile rodzą się w naturalnym porządku, a nie są sztucznie stymulowane), służą obronie pierwotnego poczucia harmonii zwanej amor.

„Dyskryminacji" nie dokonujemy osobiście, mając na widoku Cel, które osobiste zdolności (może nawet „nieskończenie") przekracza (jest nim nieutracalne zjednoczenie z Bogiem). Nadzieję musi poprzedzać wiara (takie „poznanie z daleka"[394]), albo inaczej: *musi się od nadziei wyraźnie różnić*. Odróżnienie ich nie jest rzeczą łatwą, a pomocą są Orzeczenia Doktrynalne Kościoła Katolickiego. Bez tego *obiektywnego wyznacznika* prawdy, nadzieja nie byłaby cnotą. Zrównanie wiary z nadzieją (u Lutra) prowadzi do degradacji obu. Nie ulega kwestii, że na wszystkich ścieżkach naszego życia winna nam towarzyszyć wiara, wszelako ta bez znajomości prawd doktrynalnych mogłaby być tylko złudzeniem.

Orzeczenia Doktrynalne Kościoła Katolickiego są wnioskami sylogizmów dowodzących nauki zwanej przez Arystotelesa „boską". Jest ona nauką; ba, jest nauką w eminentnym tego słowa znaczeniu (maxime scientia).[395] Teologowie mogą się mylić (gdyż są ludźmi), mylić się zaś nie powinni, gdyż ich *osobiste* przekonania są czymś nieskończenie pośledniejszym od rzetelnego poznania *Przedmiotu* teologii. *Wnioski* teologii *powinny* być wolne od błędów i potrzeba obiektywnego kryterium, że są wolnymi istotnie. Kryterium

[394] De veritate, q. 14 a. 2 ad 15. Intellectui autem praesto esse dicuntur quae eius capacitatem non excedunt. Sed quantum ad certitudinem assensus, fides est cognitio ratione cuius potest dici etiam scientia et visio, secundum illud I Cor. XIII, 12: *videmus nunc per speculum in aenigmate*. Et hoc est quod Augustinus dicit in Lib. de videndo Deum: *si scire non incongruenter dicimur etiam illud quod certissimum credimus, hinc factu m est ut etiam credita recte, etsi non adsint sensibus nostris, videre mente dicamur*.

Contra Gentiles, lib. 3 cap. 47 n. 7; cap. 51 n. 5; lib. 4 cap. 1 n. 11. De veritate, q. 12 a. 6 c.

[395] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 17 n. 5 Secundo, cum dicit: et namque scivit etc., ostendit praeeminentiam huiusmodi scientiae, quae considerat principia communia, scilicet primae philosophiae, ad alias. Semper enim oportet illud, per quod aliquid probatur, esse magis scitum vel notum. Qui enim scit aliquid ex superioribus causis, oportet quod sit magis intelligens illas causas, quia scivit ex prioribus simpliciter, cum non sciat ex causatis causas: quando enim aliquis scit ex causatis causas, tunc non intelligit ex prioribus et ex magis notis simpliciter, sed ex magis notis et prioribus quoad nos. Cum autem principia inferioris scientiae probantur ex principiis superioris, non proceditur ex causatis in causas, sed e converso. Unde oportet quod talis processus sit ex prioribus et ex magis notis simpliciter. Oportet ergo magis esse scitum quod est superioris scientiae, ex quo probatur id quod est inferioris, et maxime esse scitum id, quo omnia alia probantur, et ipsum non probatur ex alio priori. Et per consequens scientia superior erit magis scientia, quam inferior; et scientia suprema, scilicet philosophia prima, erit maxime scientia.

subiektywne jest niczym, mimo że autor On Liberty (J. St. Mill) wydaje się sądzić inaczej. Teologia jest mądrością, gdyż jej przedmiotem jest Bóg jako cel życia, a zasadą (principium) poznania – Bóg jako Prawda Najwyższa.[396] *Obiectum* wiary to Prawda Najwyższa (nam się objawiająca); *subiectum* wiedzy najwyższej to Bóg (taka „rzeczywistość").[397]

Osobną sprawą jest, czym miałoby być pryncypium „towarzyszące" mądrości *filozoficznej*. W punkcie wyjścia filozofii „winna nam towarzyszyć" jakaś „myśl" (pryncypium myślenia), która posunęłaby ją we właściwym kierunku: czyniąc z niej filozofię prawdziwą. Według Heideggera, jest nim „afekt fundamentalny" – Angst. Jest to próba racjonalizacji Objawienia. Myśli chrześcijańskiej towarzyszy żywa obecność Ducha św. i daru bojaźni bożej. Myśli „racjonalisty" towarzyszy tyleż racjonalistyczny timor „domini". „Dominus" racjonalisty to nie „Ten, Który Jest" Księgi Wyjścia (3. 14), ale autorytet *ludzki*. Ten lęk przed autorytetem *ludzkim* ma rodzić mądrość.

„Początkiem mądrości jest bojaźń Pana",[398] a Pan (JHWH) to pełnia istnienia, o której mówi Objawienie. „Objawienie" filozoficzne „panem" nazwie „suwerenną władzę" ludzkiego

[396] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 3 c. Sed quia voluntas hoc modo non determinat intellectum ut faciat inspici quae creduntur, sicut inspiciuntur principia per se nota, vel quae in ipsa resolvuntur; sed hoc modo ut intellectus firmiter adhaereat; ideo certitudo quae est in scientia et intellectu, est ex ipsa evidentia eorum quae certa esse dicuntur; certitudo autem fidei est ex firma adhaesione ad id quod creditur. In his ergo quae per fidem credimus, ratio voluntatem inclinans, ut dictum est, est ipsa veritas prima, sive Deus, cui creditur, quae habet majorem firmitatem quam lumen intellectus humani, in quo conspiciuntur principia, vel ratio humana, secundum quam conclusiones in principia resolvuntur; et ideo fides habet majorem certitudinem quantum ad firmitatem adhaesionis, quam sit certitudo scientiae vel intellectus: quamvis in scientia et intellectu sit major evidentia eorum quibus assentitur.

[397] Metaph., I, c. 2, 983a 5-10.

[398] Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 2 c. Ad secundam quaestionem dicendum, quod timor hic distinguitur secundum ordinem timentis ad Deum, cui per unum timorem magis appropinquat vel distat, quam per alium. Cum enim timor in fuga mali consistat; malum autem est poenae et culpae; erit timor quidam qui consistit in fuga mali culpae tantum, per quam homo a Deo separatur, scilicet timor castus vel filialis; alius autem qui consistit in fuga mali poenae. Poena autem est duplex. Una pro cujus vitatione peccatum quandoque committitur, sicut sunt temporales poenae; et hanc poenam refugit timor mundanus vel humanus. Alia est pro cujus vitatione nunquam fit peccatum, sed magis vitatur, sicut poena quae erit post hanc vitam; et hanc poenam fugit timor servilis. Alius autem timor est qui fugit utrumque malum, poenae scilicet et culpae, scilicet initialis, qui habet oculum ad utrumque; et ideo est medius inter servilem et castum.

Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 3 c. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod timor mundanus et humanus, cum sint inordinati, non possunt esse donum spiritus sancti; sed sunt vel passiones vel electiones similes passionibus, aut etiam habitus, secundum quod habitus nomine operationis vel passionis nominantur. Similiter etiam timor servilis non pertingit ad perfectionem doni, sicut nec fides informis ad perfectam rationem virtutis. In omni enim virtute hoc est commune, secundum philosophum, quod virtuosus operatur boni gratia, vel propter turpis vitationem. Timor autem servilis operatur bonum non propter fugam turpis, sed propter fugam tristis; unde deficit a perfectione virtutis, et multo amplius a perfectione doni, quod est virtute perfectius. Timor autem castus, et initialis secundum quod participat timorem castum, habet rationem doni: cujus ratio est, quod altiori mensura suos actus modificat quam fit mensura humana. Mensura enim humanorum operum est rationis bonum; unde virtuosus abstinet a malis, fugiens et timens inconveniens rationis, quod est turpe; et iste timor est annexus cuilibet virtuti. Sed timor qui est donum, facit abstinere a malis propter fugam inconvenientis, quod est in separatione a Deo; et ideo ipsum Deum habet pro mensura suae operationis. Et quia modus a mensura causatur, ideo operatur supra humanum modum, et propter hoc est donum.

umysłu. Racjonalizm nie odrzuca Księgi Wyjścia, ale poddaje ją reinterpretacji. „Nie należy" bać się Sprawiedliwego Sędziego ludzkich czynów, ale „sprawiedliwości *społecznej*". Według Tomasza, ta Heglowska bojaźń jest to niewolnicza bojaźń przed ludźmi (timor humanus). Niejednokrotnie prowadzi ona do zaparcia się zasad i wiary: w obliczu śmierci, cierpienia, odrzucenia, czy też gróźb ze strony ludzi.

Stwierdzenie Heideggera, że „każde myślenie ma swój nastrój", że zatem każdej wypowiadanej przeze mnie myśli towarzyszy *zazwyczaj* jakieś nastawienie emocjonalne, wyda się banalnie oczywiste. Myśli bywają pochodną ekspresji: gniewu, resentymentu, próżności, etc. etc. *Bywa* tak, natomiast wcale nie jest pewne, że *są nimi zawsze*, a nadto: czy być nimi *powinny*.

Wydaje się, że nie tyle „każde myślenie – *winno mieć* – swój nastrój", co raczej każdej wypowiedzi towarzyszyć winna pewna intentio-zamiar, który jest stanem afektywnym, choć ze stanem emocjonalnym po prostu zrównać nie można. Mogę atakować poglądy czyjeś kierując się (nierefleksyjnym) pragnieniem „odpłacenia z nawiązką" za obrazę mojej miłości własnej. Wszelako wcale kierować się tymi „motywami" nie muszę. Mogę bowiem kierować się *bezinteresownym* pragnieniem poznania prawdy dla niej samej. Rzetelna filozofia rodzi się właśnie z takiego pragnienia. Z resentymentu rodzi się tylko jej namiastka.

Myśli są tym cenniejsze, im mniej są „osobiste", gdyż jako obiekt „totalnej alienacji" są tym samym swobodnie dostępne wszystkim bez potrzeby traktowania ich jako towaru, dobra intelektualnego, etc. Coś „musi móc towarzyszyć" filozofii od początku.

Początkiem filozofii, wedle Teajteta Platona i Metafizyki Arystotelesa, jest zdziwienie. Jest to „strach" specyficzny, bo daleki od paraliżującego wolę działania lęku (Angst). Strach „umiarkowany", według Tomasza, raczej nas mobilizuje do atakowania trudności.[399] Nadzieja kieruje nas wprost ku dobru trudno osiągalnemu. Wszelako w świecie

---

Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 2 qc. 1 c. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum philosophum in 1 Metaph., liber est qui sui causa est; servus autem per contrarium intelligendus est qui alterius causa est, et non sui. Sumus autem causa eorum quae ad nos pertinent per voluntatem: unde illud dicitur aliquis facere libere quod spontanea voluntate facit; illud autem serviliter ad quod faciendum sibi voluntas deest: facit autem illud coactus ab alio violentia vel metu; et ideo cum tristitia, quia omne coactum est contra voluntatem et triste, ut dicitur in 5 Metaph.: et secundum hoc dicitur aliquis ex libertate spiritus aliquid facere, quia beneplacito suae voluntatis delectabiliter facit; timore autem servili, quod facit coactus metu poenae, et per consequens cum tristitia: mallet enim non facere, nisi poena timeretur. Patet igitur quod servilitas ex illa parte consequitur timorem qua ad aliquid faciendum vel dimittendum inclinat. Haec autem inclinatio non intrat essentiam timoris, sed est effectus ejus; essentiam vero suam habet ex comparatione ad proprium objectum, quod est poena aeterna, quam fides indicat. Unde servilitas est accidens timoris, et non intrat essentiam ejus: et ideo essentia ejus bona est, quia refugere poenas aeternas non est nisi bonum. Unde servilis timor secundum essentiam suam est a spiritu sancto non tamen donum spiritus sancti, nisi communiter loquendo, ut dicimus, omne quod a spiritu sancto datur, donum ejus esse. Sic autem non loquimur de donis. Sed illa servilitatis conditio quae includit privationem voluntatis justitiae, non est a spiritu sancto.

[399] Summa Theologiae I-II, q. 44 a. 4 c. Ex parte igitur instrumentorum corporalium, timor, quantum est de se, semper natus est impedire exteriorem operationem, propter defectum caloris qui ex timore accidit in exterioribus membris. Sed ex parte animae, si sit timor moderatus, non multum rationem perturbans; confert ad bene operandum, inquantum causat quandam sollicitudinem, et facit hominem attentius consiliari et operari. Si vero timor tantum increscat quod rationem perturbet, impedit operationem etiam ex parte animae.

realnym dostrzegamy przeszkody na drodze do wypełnienia nadziei. Głupotą byłoby uporczywe wmawianie siebie, że one nie istnieją tylko dlatego, że o nich nie myślę, albo nie chcę ich istnienia. Mogę tylko ulec *złudzeniu*, że kreuję „świat marzeń", gdyż rzeczy *realne* są stwarzane przez Boga, a nie przeze mnie. Stworzenia mogą nas odgradzać od Stwórcy wówczas, gdy nie pojmuję ich jako stworzeń właśnie, ale zatrzymuję się na nich samych *dla* nich samych.[400] Strach przed tym, co może udaremnić osiągnięcie przedmiotu nadziei jest tyleż naturalny, co racjonalny. Jeśli zaś rodzi się z niego *racjonalna* agresja i nienawiść do zła, mamy siłę, by to zło zaatakować, czyli spełnić akt męstwa: podtrzymujący nadzieję osiągnięcia dobra.

Timor to jeden z 11 podstawowych afektów Tomaszowych. Gatunkami jego są: segnities, erubescentia, verecundia, admiratio, stupor, agonia.[401] Interesuje nas tu strach specyficzny, bo umiarkowany: admiratio. Dwie rzeczy splatają się na zdziwienie: pragnienie uniknięcia niewiedzy (taka obawa przed niewiedzą) oraz nadzieja (pragnienie) poznania przyczyn. To nastawienie towarzyszyło filozofii począwszy od Talesa. To nastawienie opuściło tych, którzy poszli za Descartes'em, co ostatecznie (w czasach dzisiejszych) doprowadziło do upadku filozofii.

Summa Theologiae II-II, q. 126 a. 2 co. Omnis autem virtus moralis ponit modum rationis in materia circa quam est. Unde ad fortitudinem pertinet timor moderatus secundum rationem, ut scilicet homo timeat quod oportet, et quando oportet, et similiter de aliis. Hic autem modus rationis corrumpi potest, sicut per excessum, ita et per defectum.

[400] Summa Theologiae I, q. 65 a. 1 ad 3. Sed quod avertant a Deo, hoc est ex culpa eorum qui insipienter eis utuntur. Unde dicitur Sap. XIV, *quod creaturae factae sunt in muscipulam pedibus insipientium*. Et hoc ipsum quod sic a Deo abducunt, attestatur quod sunt a Deo.
Summa Theologiae II-II, q. 9 a. 4 c. Respondeo dicendum quod ad scientiam proprie pertinet rectum iudicium creaturarum. Creaturae autem sunt ex quibus homo occasionaliter a Deo avertitur, secundum illud Sap. XIV, *creaturae factae sunt in odium, et in muscipulam pedibus insipientium*, qui scilicet rectum iudicium de his non habent, dum aestimant in eis esse perfectum bonum; unde in eis finem constituendo, peccant et verum bonum perdunt. Et hoc damnum homini innotescit per rectum iudicium de creaturis, quod habetur per donum scientiae.
Super Iob, cap. 15. […] sapientibus enim solis terra data esse dicitur quia bonorum terrenorum ipsi sunt domini, utentes eis ad suum bonum, insipientes autem utuntur eis ad suum damnum, secundum illud Sap. XIV 11 *creaturae factae sunt in muscipulam pedibus insipientium*. Et iterum ad eorundem dignitatem ostendendam subdit et *non transibit alienus per eos*, quia videlicet hi qui sunt a sapientia alieni consortio sapientum annumerari non possunt; vel quia sapientes ab extraneis non suppeditantur: per illos enim alienus transire dicitur qui ab aliquo alieno vincuntur et subiciuntur.

[401] Iª-IIae q. 41 a. 4 co.Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, timor est de futuro malo quod excedit potestatem timentis, ut scilicet ei resisti non possit. Sicut autem bonum hominis, ita et malum, potest considerari vel in operatione ipsius, vel in exterioribus rebus. In operatione autem ipsius hominis, potest duplex malum timeri. Primo quidem, labor gravans naturam. Et sic causatur segnities, cum scilicet aliquis refugit operari, propter timorem excedentis laboris. Secundo, turpitudo laedens opinionem. Et sic, si turpitudo timeatur in actu committendo, est erubescentia, si autem sit de turpi iam facto, est verecundia. Malum autem quod in exterioribus rebus consistit, triplici ratione potest excedere hominis facultatem ad resistendum. Primo quidem, ratione suae magnitudinis, cum scilicet aliquis considerat aliquod magnum malum, cuius exitum considerare non sufficit. Et sic est admiratio. Secundo, ratione dissuetudinis, quia scilicet aliquod malum inconsuetum nostrae considerationi offertur, et sic est magnum nostra reputatione. Et hoc modo est stupor, qui causatur ex insolita imaginatione. Tertio modo, ratione improvisionis, quia scilicet provideri non potest, sicut futura infortunia timentur. Et talis timor dicitur agonia.

Gdybyśmy przedstawieniem fundamentalnym uczynili treść świadomości, musielibyśmy brać fenomeny w ich nagiej bezpośredniości. Tymczasem już dla Heraklita zadaniem filozofii jest odkrywanie tego, co niejasne i *ukryte* pod pozorami. Poszukujmy przyczyn, gdyż to, co bezpośrednio prze-żyte wcale *nie jest źródłem* życia, nie jest *przyczyną*. Źródła dobra w sobie w samym, w swoim Ja, poszukiwać nie możemy, gdyż każdy z nas z osobna zaczyna istnieć i myśleć również w pewnym czasie (poczęcia, narodzin, dojrzałości). Tylko Descartes obawiał się anihilacji wskutek zaprzestania myślenia. Sokrates pokazał, że takimi duchowymi narodzinami jest też dialog – o ile słuchamy *innych,* a nie samych siebie przy okazji wypowiedzi innych. Wypowiadamy cokolwiek żywiąc intencję wypowiadania, treść zaś wypowiedzi jest jej podporządkowana.

Motywacje życiowe ludzi bywają tak rozmaite, że prawdziwą trudnością jest wskazanie na te, które budują, nie zaś niszczą (ludzi; Cywilizację). Zawiść rodzi lęk: paraliżujący działanie o ogóle. Ci, którzy niczego nie budują i pragną „zmieniać rzeczywistość" tout court, a nie to, co *w niej* zmienić można, są zawsze skłonni (według Schelera) do „bezinteresownego pragnienia równości".

Lęk (Angst; anxietas) jest czymś od emocji gorszym tak dalece, że winien być nazwany raczej skutkiem tego najbardziej „negatywnego" uczucia: smutku.[402] Wprost pozbyć się go nie można, podobnie jak uczucia fizycznego bólu i tego, kto je sprawia. Natomiast pośrednio w usunięciu smutku – jak pisze Tomasz – posłuży najlepiej kontemplacja filozoficzna. Nawet zresztą matematyka – jako theoria – zdaniem niektórych; jest taką odtrutką na „emocjonalność" *prze*-życia. Husserl nie byłby w stanie zabudować systemu, który nosi pewne znamiona racjonalności, gdyby od matematyki nie zaczął. Niestety skończył na sensualizmie, a sam przyznał, że stanął też w obliczu solipsyzmu. Żyjąc-dla-siebie niczego dla innych zbudować nie możemy. Nie możemy – ogólnie – zbudować niczego dla „naszej" „biologicznej" egzystencji w przyszłości, która jest o teraźniejszości oddzielona barierą *fizyczną*. Świadomość jest w stanie ująć (aktem „protencji") tylko to, co bezpośrednio chwili obecnej bliskie.

Dialog bywa intencjonalny, gdyż jest to współ-wiedza; wiedza dzielona w osobą, która istnieje w innym miejscu i czasie: nawet jeżeli istnieje (znajduje się) metr od mnie, a słowa moje słyszy po tak krótkim czasie, jakiego potrzeba dla propagacji fali akustycznej w niewielkim pomieszczeniu. Kant przyjmuje (w duchu subiektywizmu) jednoczesność aktu poznania: „chwil" i miejsc. Tym samym zaś „Ja" traci znamiona osobowe. Jeżeli – powiada Tomasz – ta oto osoba różni od tamtej, to jest tak dlatego, że zaistniała tu i teraz (została

[402] Summa Theologiae I-II q. 35 a. 8 c. […] extraneum circa effectum tristitiae, potest accipi quantum ad alterum tantum, quia scilicet tollitur fuga, et sic est anxietas quae sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium, unde alio nomine dicitur angustia.

Summa Theologiae I-II q. 37 a. 2 c. […] tristitia contingit ex aliquo malo praesenti. Quod quidem, ex hoc ipso quod repugnat motui voluntatis, aggravat animum, inquantum impedit ipsum ne fruatur eo quod vult. Et si quidem non sit tanta vis mali contristantis ut auferat spem evadendi, licet animus aggravetur quantum ad hoc, quod in praesenti non potitur eo quod vult; remanet tamen motus ad repellendum nocivum contristans. Si vero superexcrescat vis mali intantum ut spem evasionis excludat, tunc simpliciter impeditur etiam interior motus animi angustiati, ut neque hac neque illac divertere valeat. Et quandoque etiam impeditur exterior motus corporis, ita quod remaneat homo stupidus in seipso.

stworzona w czasie), a o jednostkowości jej stanowi materia dająca się określić ilościowo (tzw. materia signata).

Nie istniejemy w świadomości, ale obok siebie w materialnym świecie jako osoby dzielące się ze sobą swą wiedzą. Prawda jest dobrem intelektu, które obejmuję myślą, a ta „myśl o dobru" (intentio woli) towarzyszy dalej wszystkim wypowiadanym przeze mnie słowom. „Nastrój" może towarzyszyć naszym myślom i wypowiedziom, a poczucie akceptacji (taki nastrój) daje niekiedy „skrzydła u ramion". Wszelako przedmiot jej może okazać się przedmiotem pustym, o ile temu, co (jak mi się wydawało) obejmowałem myślą, nie pokaże się w realnej relacji do wskazanego przez Arystotelesa celu τινός (transcendentnego).

Samo wypowiadanie bywa anty-intencjonalne, o ile nie jest ożywione pragnieniem poznania prawdy jako takiej (to pragnienie jej nie towarzyszy). Między „początkiem" wypowiedzi a jej „końcem" istnieje fizyczny dystans, który można „odczuć" bodaj w tym już momencie, kiedy wypowiedź zostanie przerwana lub osoba, do której ją adresuję, okaże niechęć, lekceważenie; wszystko to, co niszczy i jest takim „praktycznymi argumentem" użytym w miejsce argumentów racjonalnych. Uczenie musi się opierać tylko na tych ostatnich. Naturą jego jest przejście wiedzy z jednego umysłu do innego przez fizyczny ośrodek. Tymczasem „ta sama – zdaniem Awerroistów – wiedza istnieje w umyśle uczącego i nauczanego"; jest nią świadomość: byt „autonomiczny", który – poza samym sobą – do istnienia niczego nie potrzebuje. Nie potrzebuje jednostek, jeśli wzięlibyśmy za takowe istoty *stworzone jako rozumne* i istniejące poza świadomością życiem „biologicznym". O byciu „osobą" (czymś więcej niż biologiczną jednostką) stanowić będzie tu akt „uznania" ze strony innych: odzwierciedlenie w nich.

„Poczucie akceptacji" (Anerkennung Hegla) stanowić ma o takiej świadomości-wartości-samego-siebie: wobec innych. Z owej Anerkennung ma się rodzić – według Hegla – poczucie „pewności siebie", zwane Selbstbewusstsein. Skoro jednak Anerkennung znosi wyobcowanie za cenę zniesienia odrębności osobowej, nie można potem mówić o akceptacji ze strony *osób innych*. Pojawia się zamiast tego ja intersubiektywne, które „musi móc towarzyszyć" temu, co społecznie uznane.

Pojęcie „uznania" odgrywa kapitalną rolę w filozofii niemiejskiej od czasów Fichtego. Bez wzajemnego uznania ludzie – rzekomo – nie mogą być *autentycznie* ludźmi. Powstaje nowa „filozofia prawa" na tej „zasadzie" oparta.

„Ja" w filozofii Hegla odzwierciedla się w innych, gdyż postrzegamy innych, jak samych siebie. W tych to neoplatońskich terminach Hegel pojął postulat miłości bliźniego. Miłość ta jest „odzwierciedleniem siebie w innym". Anerkennung zaś jest zakładnikiem wspomnianego powyżej timor humanus. Człowiek staje się zakładnikiem przesądów epoki i niewolnikiem żywionych powszechnie przekonań. Żywi skłonność patrzenia na siebie samego „oczyma innych", a nawet może zapragnąć „przeglądania się w tym zwierciadle".

Podobno:

> Centrum naszej wiary stanowi prawda, że Bóg przyjmuje nas z naszymi dobrymi i złymi cechami […] Bóg kocha mnie ze wszystkimi moimi brakami i upadkami, a to ma się stosować

po równi do bliźniego. Dlatego to nie mogę przejść obok bliźniego i powiedzieć, że oto stawiam się ponad Bogiem i osądzam innego.[403]

„Wiara nasza" przeczy expressis verbis Pismu św. oraz orzeczeniu doktrynalnemu Synodu z Orange (529). Przeczy jednak też zdrowemu rozsądkowi. Nie widać rozumnych racji po temu, abyśmy „zaakceptować" mogli *upadek* Cywilizacji w Nazistowskich Niemczech po roku 1933, albo w Sowieckiej Rosji – po roku 1917. Mordercy muszą być osądzani, a mordercy masowi, którzy takowymi stali się z powodu *uznania* ich ze strony mas – wcale od odpowiedzialności – z racji uznania – uchylić się nie mogą.

Pragnienie uznania ze strony Boga jest zupełnie racjonalne, dlatego że racjonalnym jest uznanie Go za przyczynę naszego istnienia w każdym porządku. Fuga seaculi to „zdziwienie nad pospolitością świata", wobec którego poszukujemy tego, co Poza nim. Pragnienie poznanie realnych przyczyn, a przede wszystkim – Przyczyny pierwszej – jest kierowane „racjonalnie wysublimowanym" poczuciem „obcości" w świecie, który naszym światem nigdy ostatecznie być nie może. Przyczyny bliższe chybiają swych skutków, a wspólnie żywione przekonania i pragnienia wcale nie muszą być słuszne dlatego tylko, że są powszechnie akcentowane (akceptacja ich może być wymuszona). „Powszechność" ta może być nawet sposobem istnienia reżymów totalitarnych.[404] Ludzie mogą być „jednomyślni",

---

[403] Anerkennung als Lebensmotor, Von Astrid Mayerle | 13.11.2010
Access 2026-10-29 https://www.deutschlandfunkkultur.de/anerkennung-als-lebensmotor-100.html

„Der Begriff Anerkennung spielt eine Rolle in der Philosophie eigentlich seit Johann Gottlieb Fichte, einem Philosophen des deutschen Idealismus, der am Ende des 18. Jahrhunderts in seiner Grundlegung der Rechtsphilosophie geschrieben hat, dass man ohne wechselseitige Anerkennung überhaupt kein richtiger Mensch sein kann, seiner selbst nicht richtig bewusst werden kann und die wechselseitige Anerkennung eine Selbstbeschränkung voraussetzt: Man muss den Anderen gelten lassen, um vom anderen wiederum anerkannt, bestätigt zu werden. Also die grundlegende Form ist der Gewaltverzicht und die Zustimmung zu den gleichen Rechten eines jeden. Das ist die Basis der Anerkennung, die für Fichte das Rechtsverhältnis begründet und ohne das kann man kein selbstbewusster Mensch sein"

Es geht also um einen wechselseitigen Austausch, ein kommunikatives Verhältnis. Georg Wilhelm Friedrich Hegel hat zum Kern seiner Philosophie der Anerkennung das Sich-spiegeln-im-Anderen gemacht, wörtlich, man „schaut sich in jedem als sich selbst an". Der Andere als Spiegel. Hegel hat sich in dem Zusammenhang auch mit dem Begriff der Nächstenliebe beschäftigt. Das christliche Modell der Nächstenliebe beinhaltet eine Variation der Vorstellung vom Sich-spiegeln-im-Anderen, denn der Mensch spiegelt sich genau genommen zweifach. Die bayerische Regionalbischöfin Susanne Breit-Kessler:

„Das Zentrum unseres Glaubens ist, dass Gott uns annimmt, wie wir sind, mit unseren guten und Schattenseiten, dass seine Liebe nichts ist, was man sich verdienen könnte oder sollte, sondern sie wird einem zugesagt und zugesprochen. Wenn diese Liebe mir zugesagt wird, wenn ich daran glaube, dass Gott mich liebt – mit all meinen Fehlern, mit allem, was ich kann, mit allem, worin ich gescheitert bin, dann gilt das natürlich meinem Nächsten auch. Und dann kann ich doch nicht hergehen und sagen, ich setze mich über Gott und urteile den andern ab, mobbe ihn, gehe unfair mit ihm um. Also das ist eine ganz logische Konsequenz aus dieser Überzeugung, dass Gott uns Menschen liebt und uns mit seiner Liebe entgegenkommt".

[404] Summa Theologiae II-II q. 29 a. 1 ad 1 […] Si enim homo concordet cum alio non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicuius mali imminentis, talis concordia non est vere pax, quia non servatur ordo utriusque concordantis, sed perturbatur ab aliquo timorem inferente. Et propter hoc [Augustinus] praemittit quod pax est

jeśli są do tego przymuszeni (siłą, strachem, szantażem, presją emocjonalną). Jedność taka nie jest prawdziwym pokojem.[405]

Naukowotwórczemu zdumnieniu towarzyszy zawsze niewyraźna bodaj świadomość istnienia „horyzontu przyczyn".[406] W ten sposób „z oddali" „wszyscy ludzie widzą Boga".[407] „W dobrych warunkach" iść możemy tylko do celów mało ambitnych. Trudności należy *atakować*.

Kierunek drogi życia *filozofii podmiotu* ma być wyznaczony przez to, co jest we mnie (jako „poczucie" mojego Ja, na tle którego pojawią się myśli zwane wartościami), a nie to, co spostrzeżone *poza mną* jako horyzont. Uczucia niewątpliwie *jakoś* wpływają na nasze „myślenie". Człowiek przygnębiony, mówi w sposób niewyraźny.[408] Niestarannie też będzie wykonywał swą pracę. Motywem wypowiedzi może być (i zazwyczaj jest) jakieś nastawienie emocjonalne; jakieś „poczucie samego siebie". Poczucie „siły" nazywane bywa „Pewnością siebie": Selbstbewusstsein, przy czym „Ja" w danym razie jest o tyle „transcedentalne", o ile bywa punktem widzenia dzielonym z tym, kogo uznano za ludzki autorytet: przedmiot bałwochwalczego uwielbienia i bojaźni.

Nie wydaje się słuszne, by – jak pisze Schelling – „poczucia" tego nie można było poddać refleksji. W istocie refleksja nad *rzeczywistymi* motywami naszego działania i naszych wypowiedzi ma kapitalną wagę dla ustalenia, czy odpowiada im Rzeczywistość Transcendentna jedynie godna uwielbienia i bojaźni. *Miara wartości człowieczeństwa musi znajdować się poza człowieczeństwem.*

---

tranquillitas ordinis. Quae quidem tranquillitas consistit in hoc quod omnes motus appetitivi in uno homine conquiescunt.

[405] Summa Theologiae II-II q. 29 a. 1 c. Respondeo dicendum quod pax includit concordiam et aliquid addit. Unde ubicumque est pax, ibi est concordia, non tamen ubicumque est concordia, est pax, si nomen pacis proprie sumatur. Concordia enim, proprie sumpta, est ad alterum, inquantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt. Contingit etiam unius hominis cor tendere in diversa, et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum diversas potentias appetitivas, sicut appetitus sensitivus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitus, secundum illud ad Gal. V, *caro concupiscit adversus spiritum.* Alio modo, inquantum una et eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit quae simul assequi non potest. Unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus. Unio autem horum motuum est quidem de ratione pacis, non enim homo habet pacatum cor quandiu, etsi habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei aliquid volendum quod simul habere non potest. Haec autem unio non est de ratione concordiae. Unde concordia importat unionem appetituum diversorum appetentium, pax autem, supra hanc unionem, importat etiam appetituum unius appetentis unionem.

[406] Contra Gentiles, III, 38.

[407] Super Io., cap. 1 l. 5. Et possumus hunc defectum cognitionis divinae referre vel ad naturam hominis, vel ad culpam. Ad naturam quidem, quia licet omnia haec praedicta auxilia data sint homini, ut ducatur in cognitionem Dei, tamen ratio humana in se deficiens est ab hac cognitione; Iob XXXVI, v. 25: *unusquisque intuetur eum procul*; et iterum ibi: *ecce Deus magnus vincens scientiam nostram*. Sed si aliqui eum cognoverunt, hoc fuit non inquantum fuerunt in mundo, sed inquantum fuerunt supra mundum, et tales quibus dignus non erat mundus, quia *mundus eum non cognovit*.

[408] Summa Theologiae I-II, q. 35 a. 8 arg. 3. […] secundum Gregorium *acedia est tristitia vocem amputans.*

Intencja fundamentalna, która ożywia życie religijne to Timor Domini. Metafizykę ożywia pragnienie poznanie przyczyn; wyjście poza poznanie partykularne. Cele partykularne są o tyle akceptowalne o ile są definiowalne, a definicje-wartości winni nas doprowadzić do wartości ostatecznej, jaką jest zjednoczenie z Bogiem.

3. Anschauung (intuicja) i Weltanschauung (intuicja całości). Kanwa i wątek życia

Wiedza na temat świata, co do którego domniemywamy, czy też żywimy obawę, że jest wiedzą o świecie tylko materialnym, w oczywisty sposób nie zadowala naturalnego dla człowieka pragnienia szczęścia. Szczęściem, według Tomasza, jest „wgląd" w Pełnię Istnienia; nie może zaś nim być „wgląd" w to, co nią na pewno nie jest. Żaden z przedmiotów świata, którego „materialność" bywa przedmiotem tej wiedzy, *trwałego* poczucia spełnienia dać nie może. Każdy z nich z osobna jest *jakimś* dobrem (ma wartość), a gdyby nawet było to dobro *w danej chwili* nas zadowalające, to i tak samo oczekiwanie i przewidywanie jego (nieuniknionej wszak) utraty czyniłoby z tego dobra dobro pozorne, bo nietrwałe. Co więcej, im pełniej zadowalałoby nas ono w danej chwili, tym boleśniej odczuwalibyśmy jego możliwą stratę w przyszłości; odczuwalibyśmy ją w każdej chwili przytomnego namysłu nad nieuchronną możliwością jego utarty.

Obok więc faktów, które stanowią konfigurację współistnienia dowolnych (rzekomo) rzeczy świata materialnego, ludzie poszukują oglądu „całości", w której dałyby się one pomieścić tak, by były one czymś więcej niż *nagimi* faktami. Poszukują (tak bywa) „światopoglądu", czyli kanwy, na której można by osnuć wątek życia. Wszelako wątek ten z tej tylko racji, że jest „utkany na *tej* kanwie", nie wiedzie nas tym samym w określonym i właściwym kierunku. Ludzie (tak bywa) negują oczywistość faktów (na rzecz prywatnych „wartości"), dlatego że fakt jawią się jako niepożądane. Negacja ta wszelako nie daje wiedzy o tym, co istotne.

Zdaniem Platona, Byt istnieje, natomiast „fakty" (to, co, obecnie nazywamy faktami) istnieją przez partycypację (są odzwierciedleniem Bytu); istnieją jakimś bodaj ułomnym istnieniem. Arystoteles skorygował pojęcie partycypacji (μετοχή) – nie odrzucając jej całkowicie – bo wszak przedmiotem filozofii być musi to, co ogólne, a nie to co szczegółowe („fakty"). Pojęcia muszą w ogóle odnosić się do czegoś ponad *zmiennością* „faktów", a platonizm jest najwymowniejszą tegoż wymogu ekspresją. Platonizm średniowieczny Wilhelma of Champeaux spotkał się jednak ze zgoła destruktywną reakcją ze strony Piotra Abelarda oraz tych, których nazwano nominalistami: z racji nieznajomości konstruktywnej polemiki arystotelizmu.

William Ockham położył podwaliny współczesnego nominalizmu. „Istnieją tylko jednostki", przy czym są one jednostkami tak dalece, że nie da się powiedzieć, by były one *jakimiś* jednostkami. Jakość bowiem odnosi się do natury, a ta rzekomo nie istnieje. Jednostki, o których mówi Arystoteles, są nimi (są substancjami), o ile podtrzymują właściwe sobie przypadłości oraz swe własne istnienie (które sam Arystoteles konsekwentnie nazywał „formą"). Wiedza, według Arystotelesa, polega na ustaleniu owych propria (właściwości) danego przedmiotu (subiectum), które (o ile są zdefiniowane) mogą być nazwane

wartościami. Jednostki dzielą z innymi sobie „podobnymi" wspólną naturę (Arystoteles mówi o substancjach drugich), wszelako podobieństwo to nie jest „fenomenalne" (poznawcze li tylko), ale bytowe: opiera się bowiem na zdolności konstruktywnych interakcji między tymiż jednostkami. Przypadkowe działania mogą tylko niszczyć substancje, podczas gdy działania tymże substancjom współ-naturalne je doskonalą. Taką doskonałością jest przede wszystkim forma gatunkowa, która jest przekazywana na drodze prokreacji, a nadto forma bycia duchowego przekazywana (jako wartość) na drodze wychowania. Tradycyjnie za jednostki uważano substancje o określonych właściwościach (przypadłościach właściwych). Substancja jest jednostkową o tyle tylko, o ile ma określoną naturę, którą dzieli z innymi jednostkami danego gatunku. „Dzielenie" może być po prostu fizyczną czynnością przedłużania gatunku, choć „dzielimy" też wspólne wartości.

Jednostki nominalistów są (ich zdaniem) w stanie spowodować *cokolwiek*, choć nie są w stanie spowodować niczego, co by inne (podobne jednostki) *doskonaliło*. W ten sposób jednostki są od siebie odizolowane, i jako takie są też „intuicyjnie" poznane. Wartości w tym paradygmacie istnieć mogą tylko paralelnie do faktów; nigdy zaś w sercu natury.

Ten styl myślenia o „materialności" świata (via moderna nominalistów) *sprowokował* (jako reakcję) powstanie „filozofii podmiotu" po Descartesie (a zwłaszcza w XIX i XX wieku). Stanowi on jednak – paradoksalnie – również kontynuację wątków tamtego. Jednostki można nazwać „monadami" (Leibniz), a wyróżnić z nich „monadę myślącą", czy filozofujący *podmiot*. Intuicja „jednostkowości" pozostanie. Husserl zbliża się do poglądów Ockhama (do nominalizmu), w tym punkcie, że mówi ciągle o „cielesnej samo-obecności" przedmiotu poznawanego.

Przypadłości określa Arystoteles raczej jako „z-indywidual-izowane"; nie traktuje ich jako individua po prostu. Całe bowiem ich istnienie jest zależne od substancji. Niektóre z przypadłości są tym, czym bywają w potocznej polszczyźnie: tym, co się przydarza, a przydarzyć (np. jako choroba) nie powinno. Niektóre wszelako z nich są przypadłościami *właściwymi*, a na nich wspierają się właściwe dla danej natury działania. Płeć zwierzęcia jest taką przypadłością (podobnie jak zdolność do śmiechu specjalnie dla człowieka). *Pełne* ojcostwo i macierzyństwo: relacje biologiczne, choć nadto – w rodzinie – duchowe są *wartościami*.

Nominalizm wbrew zdrowemu rozsądkowi neguje istnienie relacji w wyłożonym tu sensie. Temat relacji jest współcześnie modny, choć *natura* relacji wcale nie jest poddana refleksji. Najprościej można sobie „uzmysłowić" (*wyobrazić* tylko) sieć relacji jako wątki istnienia osnute na kanwie całości bytu. Obraz zadowala *poczucie* estetyczne, natomiast wcale nie daje *spełnienia* życia, które wcale nie musi być „piękne" po to, aby być życiem *wartościowym*.

Bycie relatywem (bycie w relacji) mieści się w ostatniej z kategorii przypadłości. Wiedza – według Arystotelesa – jest relatywem, a na podstawie faktu jej „odniesienia" do tego, co jest *poza nią*, można mieć niejakie pojęcie, co jest właściwie poznawaną przez nas rzeczą. Istotą wiedzy jest bycie odniesionym do substancji rozumnej. „Pomiędzy" substancjami oraz pomiędzy substancją materialną i ludzkim intelektem, który jest władzą substancji rozumnej (osoby), mamy relacje właśnie. Jednostki to substancje, powiązane ze sobą w sposób nieprzypadkowy.

Wittgenstein, przyjmując (w duchu nominalizmu) atomizm logiczny, odrzuca tym samym istnienie relacji, a to skłania go do mniemania, że wolność nasza jest nieokreślonością naszego istnienia w przyszłości (Tractatus, 5. 1362), a my sami jesteśmy beznadziejnie zagubieni wśród „rzeczy", których natury wcale poznać nie możemy: zagubieni w pospolitym (choć również Heglowskim) tego słowa znaczeniu.

Jak nadmieniono powyżej, jedność monady myślącej (jak i intuicja jest istnienia już u Mikołaja z Autrécourt) jest poniekąd jednością uprzywilejowaną, a być nią musi choćby z tej tylko racji, że zdania wydrukowane w książce muszą być czymś więcej niż „faktami" nominalistów. Są uważane za wartości lub przynajmniej za uprzywilejowany ich nośnik. „Zwykłe" fakty są – podobno – zupełnie niekonieczne. Tymczasem w „świecie ludzkim" publikacja – powiedzmy – „Krytyki" Kanta takowym faktem ewidentnie nie jest.

Szczęście jest poniekąd antytezą owego „zagubienia" wśród „rzeczy". „Pojęcie" (comprehensio) to etymologicznie ujęcie zupełne. Otóż fakty neopozytywizmu są podobne do mitycznego Proteusza; są nieuchwytne, a wobec tego nam obce. Scheler wobec tego *domniemywa*, że wszystkie je można by en bloc ująć w jednej Weltanschauung. Intuicje partykularnych wątków życia znalazłyby swe miejsce w tej intuicji całości. Weltanschauung jednak jest *sumą*, a nie strukturą. Jest tylko *namiastką* wiedzy. Wiedza architektoniczną jest Tomaszowa scientia subalternans.

Nauka *szczegółowa* może mieć pewne racje po temu, by nie wypowiadać się na temat statusu bytowego „jednostek". Nie ma wszelako żadnych racji po temu, by tym samym uważać ją za naukę uprawnioną do dyskwalifikowania pytań niewygodnych (o ile ich istnienie jest faktem). Najwyższą zaś nauka jest o tyle, o ile najwięcej mówi nam o świecie – bez uproszczeń. Jedyną alternatywą dla scjentyzmu (filozofii uproszczeń) wydawało się (u progu XX wieku) skonstruowanie „obrazu" świata, który a priori nie wykreślałby ze swego obszaru obiektów nie dających się „ściśle" opisać. Nie jest to jednak rozwiązanie jedyne, a tym mniej – wyczerpujące.

Pomiędzy jednostkami (obok nich) istnieją relacje. Otóż *całość relacji* kosmicznych stanowi strukturę zwaną kosmosem (τὸ πᾶν). Jest ona przedmiotem poznania Fizyki (Physica) Arystotelesa. O krok dalej idzie jego Metaphysica. Ta bierze za przedmiot zależność tego systemu relacji od Przyczyny Sprawczej ładu świata.

System relacji wcale „obrazem" świata (Weltbild) nie jest. Jest raczej „drogą", która prowadzi *poza granice świata*; drogą, którą może odnaleźć tylko intelekt. Obraz to czwarty gatunek kategorii „jakie" Arystotelesa. Figura ta to „kanwa" właśnie. Tylko wyobrażać sobie możemy relacje na podobieństwo nici pajęczyny, które spowijają świat materialny. Naprawdę zaś drogą jest Nić Ariadny wiodąca *poza* „labirynt" życia. Physica obrazu, ani też Weltanschauung nam nie przedstawi. Jest to jej wielka zaleta. Uwielbienie bowiem (latria) dla obrazu (eidos), specjalnie zaś dla „deminutivum" (eidolon) jest bałwochwalstwem (idolatrią).

Arystoteles odróżnia spoczynek naturalny i wymuszony; jeden i drugi idzie za takimż – naturalnym i wymuszonym – ruchem. Działanie, które chybia celu ostatecznego spocząć musi na obiekcie *przypadkowym*.

Nie czujemy tego, co nas dotyka, gdy dotyka nas ono ciągle, a tym samym: niepostrzeżenie.[409] Wadliwość np. wykonania obuwia czasami czujemy *dotkliwie* dopiero wówczas, gdy pojawi się zapalenie ścięgna: taki jego skutek. Podobnie rzecz ma się z skutkami idolatrii (wymienionymi w Rz. I, 19 n.): grzech cielesny przeciw naturze jest karą za grzech idolatrii, a jest nią dlatego że jest bardziej widoczny niż jej przyczyna. W ten sposób (akcydentalnie) jeden grzech bywa karą za inny:[410] zawsze ten „dotkliwszy" za ten *poważniejszy*: *nie wprost*, ale z tej racji, że zwracając się *wprost przeciw* Bogu, tym samym odmawiamy przyjęcia Jego pomocy w uporaniu się z tamtym: *haniebnym bardziej niż nikczemnym.*[411] „Bóg czasem grzechami karze grzechy nie wlewając złości w serca ludzkie,

[409] Summa Theologiae I-IIae q. 34 a. 2 c. Contingit autem quod non est secundum se bonum, esse huic bonum, dupliciter. Uno modo, quia est ei conveniens secundum dispositionem in qua nunc est, quae tamen non est naturalis.

[410] Summa Theologiae I-IIae q. 87 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc etiam quod aliqui puniuntur a Deo, dum permittit eos in aliqua peccata profluere, ad bonum virtutis ordinatur. Quandoque quidem etiam ipsorum qui peccant, cum scilicet post peccatum humiliores et cautiores resurgunt. Semper autem est ad emendationem aliorum, qui videntes aliquos ruere de peccato in peccatum, magis reformidant peccare. In aliis autem duobus modis, manifestum est quod poena ordinatur ad emendationem quia hoc ipsum quod homo laborem et detrimentum patitur in peccando, natum est retrahere homines a peccato.

[411] Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 3 c. Respondeo dicendum, quod contingit idem esse culpam et poenam, non tamen secundum eamdem rationem; quia omnis poena, inquantum poena est, voluntati contraria invenitur; omnis autem culpa voluntarii rationem habet. Contingit autem quod illud quod est culpa, dicatur poena tripliciter. Uno modo ratione effectus, quia scilicet naturam corrumpit, et gratiam subtrahit, quae poenae quaedam sunt; sed hoc contingit dupliciter. Uno enim modo culpa causat poenam ex parte aversionis, inquantum scilicet per culpam quis privatur gratia, et Deum amittit, et naturae bonum in eo corrumpitur. […] et quia per gratiam continebatur ne in peccatum rueret, fit ei ipsa subtractio gratiae quaedam causa sequentis peccati, in quod cadit, auxilio gratiae destitutus: et simili modo dici potest de omni alio auxilio quod Deus hominibus impendit, ne in peccatum cadant, sicut sunt impedimenta peccandi exteriora, sicut dicitur Oseae 2, 6: *sepiam viam tuam spinis*: et haec quidem auxilia, quae sunt impedimenta peccandi, quandoque subtrahuntur merito praecedentis peccati, ut sic homo in peccatum liberius ruat.[…] unde nec sine poena potest esse quod actio deformis et rectitudine rationis privata, in ipsa natura rationali inveniatur. Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 1 c. Respondeo dicendum, quod unum peccatum potest esse causa alterius peccati secundum triplex genus causae: scilicet secundum modum causae efficientis, finalis et materialis. Per modum causae efficientis dupliciter: vel per se, vel per accidens. Per accidens quidem ex parte aversionis, unde habet rationem mali: malum enim non habet causam nisi per accidens; et dico per accidens, sicut removens prohibens dicitur movens per accidens. Prohibens autem peccatum est ipsa gratia, quae conservat animam in sua rectitudine; gratiam autem peccatum tollit; unde per accidens est causa peccatorum quae accidunt subtracta gratia: et per hunc modum quodlibet peccatum mortale causa cujuslibet esse potest.

Super Sent., lib. 2 d. 36 q. 1 a. 3 ad 1. […] Quaedam […] poenae sunt a Deo non sicut ab agente, sed potius sicut a non agente, ut subtractio gratiae: ex eo enim quod Deus gratiam non influit, causatur in isto gratiae privatio.

Contra Gentiles, lib. 3 cap. 162 n. 8. Hoc autem auxilium non solum est infusio gratiae, sed etiam exterior custodia, per quam occasiones peccandi homini ex divina providentia tolluntur, et provocantia ad peccatum comprimuntur. Adiuvat etiam Deus hominem contra peccatum per naturale lumen rationis, et alia naturalia bona quae homini confert. Cum ergo haec auxilia aliquibus subtrahit, pro merito suae actionis, secundum quod eius iustitia exigit, dicitur eos obdurare vel excaecare, vel aliquid eorum quae dicta sunt.

ale odejmując im sprawiedliwie łaskę i insze środki albo pomocy do sprawiedliwości, bez których tak się źli ludzie do Boga nawrócić jako ptacy bez skrzydeł wzgórę wzlecieć nie mogą”.[412]

> Do istoty kary należy jej sprzeczność z wolą, dlatego grzech będący karą za coś innego jest bardziej jawny, by dzięki temu człowiek we własnych oczach i w oczach innych stał się obrzydliwszy, ale nie musi być cięższy. Dlatego grzech przeciw naturze jest mniejszy niż bałwochwalstwo. Ponieważ jednak bardziej ujawnia się, stanowi karę za grzech bałwochwalstwa, by człowiek burzący przez bałwochwalstwo właściwy ład czci Bożej odczuł na sobie przez grzech przeciw naturze hańbiącą przewrotność własnej natury (O. Feliks Wojciech Bednarski, O.P.)[413]

> W grzechu można wyróżnić to, co jest w nim samo przez się oraz to, co jest w nim przygodne. Otóż ze względu na to, co jest w nim samo przez się, grzech nie może być karą za grzech, gdyż to, co w grzechu jest samo przez się (zamierzone), pochodzi od woli, i wskutek tego nie może być karą za grzech, gdyż kara jest wbrew woli człowieka, który popełnia grzech. Przygodnie zaś grzech może być karą za grzech […] jako przyczyna usunięcia hamulców, chroniących przed grzechami. Grzech bowiem pozbawia człowieka pomocy łaski Bożej, powstrzymującej go przed grzechem pod wpływem naporu uczuć czy pokus diabelskich lub tym podobnych podniet. Ponieważ zaś utrata łaski jest karą za grzech, wymierzoną przez Boga, można powiedzieć, że także grzech, który pochodzi z utraty łaski Bożej, jest karą za grzech. W tym znaczeniu Apostoł powiedział o grzesznikach (Rzym 1, 24): „Bóg poddał ich pożądliwościom ich serca”. Pożądliwości oznaczają tu uczucia, które zwyciężają człowieka, gdy ten straci pomoc łaski Bożej. W tym znaczeniu każdy następny grzech można uważać za karę z powodu poprzedniego grzechu. […] (O. Feliks Wojciech Bednarski, O.P).[414]

Contra Gentiles, lib. 3 cap. 162 n. 7. Inveniuntur tamen quaedam in Scripturis ex quibus videtur quod Deus sit aliquibus causa peccandi. Dicitur enim Exodi 10-1, *ego induravi cor Pharaonis et servorum illius* et Isaiae 6-10, *excaeca cor populi huius, et aures eius aggrava: ne forte videant oculis suis et convertantur, et sanem eos* et Isaiae 63-17, *errare nos fecisti de viis tuis, indurasti cor nostrum, ne timeremus te*. Et Rom. 1-28, dicitur: *tradidit illos Deus in reprobum sensum, ut faciant quae non conveniunt*. Quae omnia secundum hoc intelligenda sunt, quod Deus aliquibus non confert auxilium ad vitandum peccatum, quod aliis quibusdam confert.

[412] J. Wujek; Psalm 68 (69), v. 28; comm. ad locum.

[413] Summa Theologiae II-II, q. 94 a. 3 ad 3. Ad tertium dicendum quod quia de ratione poenae est quod sit contra voluntatem, peccatum per quod aliud punitur oportet esse magis manifestum, ut ex hoc homo sibi ipsi et aliis detestabilis reddatur, non autem oportet quod sit gravius. Et secundum hoc, peccatum contra naturam minus est quam peccatum idololatriae, sed quia est manifestius, ponitur quasi conveniens poena peccati idololatriae, ut scilicet, sicut homo per idololatriam pervertit ordinem divini honoris, ita per peccatum contra naturam propriae naturae confusibilem perversitatem patiatur.

[414] Summa Theologiae I-IIae q. 87 a. 2 c. Respondeo dicendum quod de peccato dupliciter loqui possumus, per se, et per accidens. Per se quidem nullo modo peccatum potest esse poena peccati. Peccatum enim per se consideratur secundum quod egreditur a voluntate, sic enim habet rationem culpae. De ratione autem poenae est quod sit contra voluntatem, ut in primo habitum est. Unde manifestum est quod nullo modo, per se loquendo, peccatum potest esse poena peccati. Per accidens autem peccatum potest esse poena peccati, tripliciter. Primo quidem, ex parte causae quae est remotio prohibentis. Sunt enim causae inclinantes ad peccatum passiones,

Relacje obiektów *materialnych* trudno darzyć czcią boską, jakkolwiek niematerialne relacje przestrzenne obiektów, które są przedmiotem matematyki, skłaniają niektórych do czci dla tej nauki. Nauka ma uwolnić „ludzkość" od nie wiedzieć jak dotkliwych bolączek. „Kanwą" jest przestrzeń trójwymiarowa, a „każdy" może znaleźć w niej „swe" miejsce, choć jest to miejsce nader skromne. Wyższość klasycznej nauki nad światopoglądem wypływa z uznania przygodnego charakteru relacji; przynależą one do przedmiotów (substancji), na których się ona wspierają.

W wypadku relacji ojca i syna o samoistności relacji mowy być nie może: *relacja jest skutkiem działania* (prokreacji). Relacja ta jest *uzupełniana* przez akt przekazywania wiedzy (wartości), a nie może być racjonalnie kwestionowana (jako wartość), gdyż zakwestionowana tak byłaby de facto przez ideologię, która pozycję wiedzy tylko sobie *uzurpuje*. Relacja od natury nie może być oddzielona nawet w Bogu (w Jego Naturze).

Ludzkie bycie relacji zawsze może się przemienić zgoła niepostrzeżenie w wulgarny relatywizm; przekonanie, że wartości nie istnieją realnie, ale tylko w wyobraźni (są czymś „prywatnym", bo osobiście poświadczonym).

„Humanizm" może być źródłem idolatrii, o ile człowieczeństwu *wbrew człowiekowi* przypiszemy pozycję tego, co najważniejsze. Marksiści w ten sposób uważają człowieka za „wartość najwyższą": o ile mianowicie człowieczeństwo to jest instytucjonalnie reglamentowane. Zarazem jednak wymaga ono (jak każdy bożek) ofiar z życia biologicznego; nienarodzonych, terminalnie chorych lub po prostu skłanianych do „godnej" śmierci, tak jakby nawet akt samobójczy potrzebował socjalnej ochrony.

Działanie Jednego tylko Człowieka (tej jednostki) jest taką wartością, jako Tego, który *stał się* człowiekiem – istniejąc *przed i poza światem* jako Logos Boga. Logos to Syn a zarazem Synostwo; Ojciec zaś to zarazem Ojcostwo. Osoby Boskie od czasów Augustyna nazywano właśnie Relatywami Samo-bytującymi.[415] Wartością najwyższą dla zwykłego człowieka jest poznanie Przyczyny Istnienia świata (systemu relacji substancji go stanowiących), Która z tej racji na pewno jest różna (Transcendentna) w stosunku do każdego z obiektów tego świata. Działanie zaś Trójcy w historii świata ma – istotnie – charakter relacyjny, a specjalnie nosi miano missio. Jest to jednak działanie tajemnicze i *pełnemu*

---

tentatio Diaboli, et alia huiusmodi; quae quidem causae impediuntur per auxilium divinae gratiae, quae subtrahitur per peccatum. Unde cum ipsa subtractio gratiae sit quaedam poena, et a Deo, ut supra dictum est; sequitur quod per accidens etiam peccatum quod ex hoc sequitur, poena dicatur. Et hoc modo loquitur apostolus, Rom. I, dicens, *propter quod tradidit eos Deus in desideria cordis eorum*, quae sunt animae passiones, quia scilicet deserti homines ab auxilio divinae gratiae, vincuntur a passionibus. Et hoc modo semper peccatum dicitur esse poena praecedentis peccati. Alio modo ex parte substantiae actus, quae afflictionem inducit, sive sit actus interior, ut patet in ira et invidia; sive actus exterior, ut patet cum aliqui gravi labore opprimuntur et damno, ut expleant actum peccati, secundum illud Sap. V, *lassati sumus in via iniquitatis*. Tertio modo, ex parte effectus, ut scilicet aliquod peccatum dicatur poena respectu effectus consequentis. Et his duobus ultimis modis, unum peccatum non solum est poena praecedentis peccati, sed etiam sui.

[415] Super Sent., lib. 1 d. 23 q. 1 a. 3 c. Et ideo dico, quod persona in divinis significat relationem per modum substantiae. Ipsa enim relatio, quae est distinguens, est distinctum, quia paternitas est pater. Et quia persona significat quid distinctum existens in natura aliqua, ideo constat quod significat relationem, inquantum ipsa relatio est ad ipsum relatum, et inquantum ipsum relatum est subsistens in tali natura.

pojęciu (comprehensio) intelektu jednak się wymykające.[416] Metafizyka na jego temat nie mówi nic: oddaje ona głos teologii. *Zanim* „pozwolimy" na to działanie (missio), wypadnie się racjonalnie upewnić co do istnienia Boga *poza granicami tego świata*.

Przylgnięcie do Niego jest najwyższą wartością.[417] *Bóg sam wartością nie jest*; jest *sprawcą wszystkich wartości*.

Droga odwrócenia się od nauki w kierunku intuicjonizmu (lub nawet: emotywizmu) jest subiektywnie zrozumiała, ale nie jest tym samym racjonalna. Nie jest bowiem racjonalne uznanie nauki za to, co czym być (z definicji swej) nie może: za przedmiot uwielbienia (nauka wymaga krytycyzmu, a nie czci). Specjalnie stosuje się to do tej zwanej współcześnie ścisłą (exacte Wissenaschaft). „Większym" od każdej nauki jest jej przedmiot. „Większą" od tamtych (jak pisze Arystoteles) jest ta nauka, która mówi o tym, o czym żadna z tych nauk (ścisłych) nie powie nic. Matematyka ewidentnie nie jest w stanie określić statusu bytowego swych obiektów. Czym one są, powie nam dopiero metafizyka. Podobnie rzecz się ma z wyjściowymi pojęciami fizyki (współczesnej). Definicji czasu, materii, wymiaru wcale ona nam nie da. Uczyni to zaś filozofia natury (Physica).

W poszukiwaniu pełni (comprehensio) nie odwracamy do nauki na rzecz „całościowego" ujęcia światopoglądu, ale wracamy do tego, co *jest w pełni* nauką (gdyż ujęcie redukcjonistycznie nas nie zadowala). Otóż najważniejsze stwierdzenie nauki naczelnej (metafizyki): „istnieje Bóg", jest zarazem przesłanką dla ułożenia planu życia, którego uwieńczeniem jest nieutracalne posiadanie dobra: szczęście. Metafizyka i teologia są naukami w tym samym sensie, co nauki ścisłe, o ile trzymamy się schematu Analityk Wtórych.

Od czasów Kanta sfery działania rozumu praktycznego i teoretycznego zostały rozdzielone. Kant uznaje prymat „rozumu praktycznego". Sprowadza się to do uznania „intuicji specjalnej" za nadrzędną wobec intuicji („naoczności") nauk szczegółowych.

Według Tomasza, etyka nauką „autonomiczną" nie jest. Rozum teoretyczny wyjaśnia, *co* właściwie jest przedmiotem naszego działania. Bez niego nie wiadomo by było, na czym wspierają się pryncypia rozumu praktycznego. System nauki jest w całości zależny od nauki naczelnej – w określonym racjonalnie porządku.[418]

---

[416] Vaticanum I, Dei Filius, c. 4, Denzinger, 1796). „Kiedy zaś rozum ludzki oświecony wiarą szuka starannie, nabożnie i trzeźwo, [wówczas] otrzymuje z daru Bożego jakieś zrozumienie – i to bardzo owocne – tajemnic […] Nigdy jednak rozum nie jest zdolny do ich przeniknięcia".

[417] Summa Theologiae II-II, q. 23 a. 7 c. Sicut ergo duplex est finis, unus ultimus et alius proximus, ita etiam est duplex bonum, unum quidem ultimum, et aliud proximum et particulare. Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio, secundum illud Psalm. *mihi adhaerere Deo bonum est,* et ad hoc ordinatur homo per caritatem. Bonum autem secundarium et quasi particulare hominis potest esse duplex, unum quidem quod est vere bonum, utpote ordinabile, quantum est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis; aliud autem est bonum apparens et non verum, quia abducit a finali bono.

[418] Expositio Posteriorum Analyticorum, lib. 1 l. 41 n. 2. Primum modum ponit dicens, quod illa scientia est prior et certior quam alia, quae scilicet eadem facit cognoscere et *quia* et *propter quid*. Non autem est illa certior, quae est cognoscitiva solum ipsius *quia*, separatim ab ea quae cognoscit *propter quid*: haec enim est dispositio scientiae subalternantis ad subalternatam, ut supra dictum est: nam scientia subalternata separatim scit *quia*, nesciens *propter quid*. Sicut chirurgicus scit quod vulnera circularia tardius curantur, non autem scit propter quid.

Wniosek naczelny metafizyki jest zarazem pryncypium skonstruowania sylogizmu działania, który ma nas do Tego, Którego istnienie metafizyka stwierdza (do Boga), doprowadzić. W obu wypadkach (sylogizmu naukowego i sylogizmu działania) stwierdzamy połączenie ze sobą obiektów materialnych – takie mianowicie, które daje przesłanki po temu, aby poza to, co materialne w ogóle się wznieść. Możliwości takiej tzw. filozofia współczesna nie daje. Tzw. światopogląd jest tylko namiastką intelektualnego ujęcia sytemu relacji. Obraz „świata" możemy wyrysować na kartce papieru: np. na podobieństwo neoplatońskiej piramidy bycia. Systemu relacji, które ujmuje metafizyka przedstawić („naocznie") się nie da (w tym punkcie zgadzamy się z Kantem). Dlatego to nauka Arystotelesowska nigdy do uwielbienia „obrazu" nie doprowadzi, a nauka „nowoczesna" do niego doprowadzi prawie na pewno, a to tym pewniej, im więcej sposobów „wizualizacji" mass media obecnie oferują. „Na kanwie" narracji medialnej próbuje się osnuć watek własnego życia.

Konstruowanie Welt-anschauung jest namiastką konstruowania pełnego sytemu zależności obiektów materialnych. Ma być to droga ku temu, co *uznano* za najwyższe, choć określono tylko przez akt „naoczności" (Anschauung).

„Wiedza o faktach" (unaocznionych w zwykły sposób) została przeciwstawiona „wiedzy o dobru" (unaocznionemu w *specjalny* sposób). Moore ostrzega przed błędem naturalistycznym. Dobro istnieć ma tylko w sferze stosunków ludzkich: „humanistycznych".

Dobro (według Arystotelesa) jest przedmiotem *wszelkiego* dążenia (Etyka Nikomachejska, I, c. 1), a nie chodzi tu tylko o dążenie ludzkie, ale w ogóle o dążenie do tego, co „lepsze" wedle słów Platońskiego Fedona (c. XLVI; XLVII). Gdyby celowość natury odrzucić, trzeba by – jak pisze Platon – popaść mizologię (89 D): wstręt do rozumu dyskursywnego; „rozumu pięknie porządkującego" (97 C). Stan faktyczny to stan przypadłościowy *substancji*. Nie można powiedzieć, by był nim Sachverhalt Wittgensteina; by była to koegzystencja obiektów i nic nadto. Na przykład istnienie w organizmie prątków Kocha i istnienie osłabienia tegoż organizmu dawałoby istnienie gruźlicy tak niezawodnie, jak funkcja matematyczna daje to, co zapisujemy po prawej stronie równania. Otóż rzeczy wcale tak się ze sobą nie „składają". Przypadłość jest *doskonałością* substancji, a więc, mówiąc językiem Platona, tym, co „lepsze", a nie tylko współistniejące. „Stany rzeczy" można by izolować i komponować mocą wyobraźni: (powieściopisarza na przykład). „Cudna nadzieja" znalezienia prawdy „zaczyna odlatywać coraz dalej". „Zupełnie jakby […] ktoś mówił", „że czynię wszytko rozumem", „a potem by jął *z osobna* podawać przyczyny wszystkiego": „[…] że moje ciało składa się z kości i ścięgien, a kości są sztywne i stawami ze sobą połączone […]". (Fedon, c. XLVII; Witwicki).

Rozum *dyskursywny* działa podobnie w określaniu sytemu nauki (sylogizmu dowodzącego) oraz w konstruowaniu sylogizmu działania (w etyce). Z powodu braku obu przyjmuje się, że dobro, czy też wartość ujmujemy „intuicyjnie", a to prowadzi praktycznie rzecz biorąc do subiektywizmu.

Fundamentalną jednak wagę mieć będzie intuicja nauki uznanej za naczelną (od zwykłego do subiektywizmu ma być wolna).

> Filozofować to tyle, co powierzyć się przedmiotowi dokonując aktu intuicji. (H. Bergson, Einfűhrung in die Metaphysik, Jena 1901, p. 26). [419]
>
> Intuicja właściwa dla filozofii służy otwarciu *nieskończonego pola pracy* z tą nauką, która – bez aparatu wnioskowani i dowodów – mimo wszystko wchodzi w posiadanie bogactwa wiedzy zupełnie rygorystycznej i rozstrzygającej dla wszelkiej dalszej filozofii. (E. Husserl, Philosphie als stregne Wissenschaft", Logos I, (1910/11, p. 341).[420]
>
> Die Phänomenologie […] ihr Feld ist die Analyse des in unmittelbarer Intuition aufweisbaren Apriori, die Fixierung unmittelbar einfichtiger Wesen und Wesenszufammenhänge und ihre deskriptive Erkenntnis in dem systematischen Verbande aller Schichten im transzendental reinen Bewußtfein.[421]

„Otwarcie *nieskończonego* pola pracy" to – w zwykłym tego słowa znaczeniu – pozbawienie samej pracy jej celu, czyli spełnienia. Nieskończoność *dróg* do prowadzących spełnienia sprawia, że osiągnięcie *nieskończonego Przedmiotu* ludzkiej nadziei staje się niemożliwe.

Większość ludzi zajmuje się tym, co ma określoną i widoczną wartość. *Wszyscy* zaś zajmują się (pracując) tym, co ma wartość *dla innych*. Praca dla pracy wydaje się czymś dziwnym, tym bardziej, jeżeli byłaby to praca „nieskończona". Nieskończoność *sposobu poznania* dla człowieka jest niespełnieniem i niedoskonałością, a nadto „względnością". Sam zresztą Husserla używa terminu Umwertung. Jeżeli nie mogę podać racjonalnych motywów działania, to motywy te zawsze mogą być a-racjonalne lub irracjonalne.

Dowód na istnienie Boga, czyli summum wiedzy metafizycznej, zwany jest przez Tomasza drogą. Jest to dowód skonstruowany zgodnie z wymogami Analityk Wtórych, ale *nie jest to tylko dowód*. Świadczy o tym corollarium (wniosek poboczny) tego dowodu. Filozofia ogranicza się do stwierdzenia „suchego" faktu: „istnieje Przyczyna świata poza światem". Dodano wszelako do tego uwagę, która poza filozofię sensu stricto już wykracza. Ta „niedosiężna siła" jest tym, którego każdy (rzetelnie myślący) człowiek nazwie Bogiem.[422] Istnienie Boga jest *faktem koniecznym*. Koniecznym jest mianowicie stwierdzenie tego faktu, o ile stwierdzić cokolwiek w ogóle można o jakimkolwiek przedmiocie.

Nauka naczelna (scientia subalternans) podporządkowuje wszystko poznaniu Boga,[423] a w pojęciu „wszystkiego" mieści się zarówno materiał tej nauki, jak i to, co może się nim

---

[419] Moritz Schlick, General Theory of Knowledge, transl. by A. E. Blumberg, Wien-Ney York 1974, s. 82.

[420] Ibidem.

[421] Edmund Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Halle 1913; § 134. Apophantifche Formenlehre.

[422] Summa Theologiae I, q. 2 a. 3 c. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur, et hoc omnes intelligunt Deum. Secunda via est ex ratione causae efficientis.

[423] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 25 n. 9. Ordinantur igitur artes practicae ad speculativas, et similiter omnis humana operatio ad speculationem intellectus, sicut ad finem. In omnibus autem scientiis et artibus ordinatis ad illam videtur pertinere ultimus finis quae est praeceptiva et architectonica aliarum: sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet finis navis, qui est usus ipsius, est architectonica et praeceptiva respectu navisfactivae. Hoc autem

stać: właśnie z racji tej, że jest ona nauką architektoniczną. Rzeczy po równi z pojęciami (nauk szczegółowych) są tej nauce podporządkowane. Jeśli obejmuje ona wszystko, to w owym „wszystko" mieści się także każde poszczególne zdarzenie „mego" życia: doznanie jakiejkolwiek prywacji i jakiejkolwiek radości; podjęcie jakiegokolwiek działania; ale nadto: zrozumienie jakiegokolwiek tekstu, które jest także faktem mojego życia. Ma to kapitalne znaczenie dla człowieka, który w niej właśnie (metafizyce) poszukuje nie tylko „wiedzy o wszystkim" in abstracto, ale też wiedzy dotyczącej osobistego spełnienia (szczęścia). Dlatego to dowód na istnienie Boga zwany jest drogą: do celu, które nazywamy szczęściem. Metafizyka „definiuje", a oznacza to też tyle, że nadaje definitywny sens wypowiedziom i czynom. zaś tego, co mianem tego,

Dobra partykularne wcale nie są partykularnymi z tej tylko racji, że nie są uniwersalne i w tym tkwi słabość Platońskiej koncepcji partycypacji. Podobnie, „przygodne" nie może być argumentem dowodu tego, absolutne, gdyż jest definiowane jako jego prywacja. Ażeby uniknąć błędnego koła (obecnego w dowodzie ex contingentia mundi Leibniza), stwierdzamy istnienie określonej fizycznie relacji: skutków do Przyczyny. Dobro Samoistne to inna nazwa tej Przyczyny, podobnie jak Istnienie Samoistne. „Samoistne" jest tym, co „najwyższe", choć określenie to *wprost* przedmiotem dowodu na istnienie Boga nie jest. „Najwyższe" (i tym podobne określenia) stosujemy pospolicie do tego, co wyobrażone, natomiast pojęcia całkiem filozoficzne tworzymy posługując się wyobraźnią *jako punktem wyjścia*, *poza* który trzeba jednak *wyjść* (na przykład principium jest zasadą, choć nie musi być początkiem w czasie). Droga, którą ktoś „idzie" tylko mocą swej wyobraźni, *prawdziwą* drogą wcale nie jest. Ścisłe i koniecznie potrzebne jest ustalenie naprzód relacji przyczynowo skutkowej: między stworzeniem a Stwórcą; tę jednak naprzód określamy tylko jako relację między skutkiem i przyczyną.

Erozja *uznanej wartości* filozofii scholastycznej zaczęła się od „reformy" Jana Dunsa Szkota; nie przypadkiem też nazwano go „Kantem średniowiecza". Dalsze etapy tej drogi oznaczamy nazwiskami Ockhama, Lutra, Kanta, Hegla, Marksa. Współcześnie w ogóle brak intelektualizmu, bo tzw. „racjonalizm" daje się praktycznie połączyć z różnymi postaciami tego, co mogłoby się wydawać jego prostą antytezą: irracjonalizmu. Emotywizm, intuicjonizm, woluntaryzm, egzystencjalizm; wszystkie „modne" kierunki myśli pretendują do miana filozoficznych, jakkolwiek z filozofią grecką nie mają już wiele wspólnego. „Na kanwie marzeń" swego pomysłu tkają one wątek życia człowieka zwanego „współczesnym": „współczesność" jego tym samym definiując a priori. Poza tak „ubóstwiony" świat ludzki nie prowadzą.

Nie wyprowadzą przede wszystkim nikogo z autentycznych (nie-książkowych) trudności. Kant rezygnuje z racjonalnego badania materialnych okoliczności czynu moralnego. Wskazanie wobec tego drogi wiodącej *poza nie*, staje się niemożliwe.

Scheler, jak wiadomo, gwałtownie Kantowskiemu formalizmowi się przeciwstawia. „Gwałtownie" wszelako nie znaczy tym samym *skutecznie*, ponieważ nie zakwestionował on

---

modo se habet philosophia prima ad alias scientias speculativas, nam ab ipsa omnes aliae dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia, et directionem contra negantes principia: ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et scientia divina nominatur.

zasad kantyzmu (przyjętych przez Kanta priori). Droga do Boga ma wieść przez szereg obiektów odczutych „na tle" „obrazu świata", a bynajmniej tym samym nie zrozumianych, gdyż agnostycyzm Kanta i Husserla staje zrozumieniu temu na przeszkodzie. Zasięg ważności intuicji należało *zawęzić* do Arystotelesowskiej anchinoia: zdolności do momentalnego ujmowania terminu średniego sylogizmu. Scheler zaś go *poszerzył*. Z wielkim uznaniem wyraża się o średniowieczu, ale nie widać, by było ono dla niego epoką *rozumu,* a nie *obyczajów* jedynie.

Factum (to, co uczynione), uczynione jest przez sprawcę (factorem) *dla określonego celu*.[424] Nawet jeżeli w konkretnej sytuacji sensowność i celowość *czyjegoś* działania[425] nie uderza nas w oczy, to i tak wskazanie motywów działania nawet zbrodniarza, pomaga nam zrozumieć, co właściwie się stało (factum est). Odnośnie zaś do tego, co uczynione (factura) przez Stworzyciela nieba i ziemi (factorem coeli et terrae), wątpliwości co do celowości jego działania mieć już nie możemy.[426] „Boskie fakty […] które znakomicie pokazując wszechmoc i nieskończoną wiedzę Boga, są nader pewnymi i *przystosowanymi do umysłowości wszystkich ludzi* znakami Boskiego Objawienia" (Vaticanum I, Dei Filius, c. 3, Denzinger, 1790).

Ludzie jednak mimo wszystko uciekają od faktów – w marzenia. Jeżeli byłyby one tylko wątkami utkanymi na matrycy („kanwie") świata, a ich konfiguracja byłaby przypadkowa, to budziłaby może nawet lęk przed „brutalną rzeczywistością". Sub specie

[424] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 2. Inde enim manifestum est omne agens agere propter finem, quia quodlibet agens tendit ad aliquod determinatum. Id autem ad quod agens determinate tendit, oportet esse conveniens ei: non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum.

[425] Summa Theologiae I-IIae q. 1 a. 1 c. Respondeo dicendum quod actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis inquantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem, unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem hominis actiones; sed non proprie humanae, cum non sint hominis inquantum est homo. Manifestum est autem quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint.

[426] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 23 n. 6. Adhuc. Deum agere propter finem ex hoc manifestum esse potest quod universum non est a casu, sed ad aliquod bonum ordinatur: ut per philosophum patet, in XI metaphysicae.
Primum autem agens propter finem oportet esse agens per intellectum et voluntatem: ea enim quae intellectu carent, agunt propter finem sicut in finem ab alio directa.

Summa Theologiae I, q. 44 a. 4 c. Respondeo dicendum quod omne agens agit propter finem, alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu. Est autem idem finis agentis et patientis, inquantum huiusmodi, sed aliter et aliter, unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere. Sunt autem quaedam quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta, et his convenit quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium.

aeternitatis nic tak „brutalnym" w świecie *realnym* oczywiście być nie może. Cały problem w tym, że na to spojrzenie (wiary i teologii) zdobyć się dziś coraz trudniej.

Filozofowie greccy zmierzyli się z tym samym problemem: określenia statusu całości bez tak skutecznych środków jego rozwiązania, jakie daje Objawienie, ale i bez nurtującej ich potrzeby uwolnienia się od tego, co „rozum" zdało się krępować. „Rzeczywistość ludzka" jeszcze się nie stała (dominującą) cząstką kanwy zdarzeń. „Naturalizm" stoików kazał im przyjąć, że w samym sercu natury człowiek znajdzie dość przekonywające argumenty za istnieniem celowości budowy kosmosu i tyleż racjonalne argumenty przemawiające za tym, że celowym winno być jego postępowanie: zmierzające wszak do celu najwyższego – szczęścia. Od czasów jednak Hegla naturą zaczęto gardzić, cywilizację zaś uznano za twór „nadnaturalny". Zafałszowano dziedzictwo duchowe Europy; jego autentyczną helleńską i chrześcijańską tradycję. Ta „rzeczywistość" humanistyczna jest istotnie „brutalna": nie jako rzeczywistość, ale jako jej krzywy obraz tworzony przez ludzi nowocześnie bezmyślnych.

Wszystkie fakty *jako fakty* są pod absolutną kontrolą Boga; „przygodnymi" zatem – ściśle rzecz biorąc – nazwanymi nie mogą być nigdy. Dotyczy to zarówno Opatrzności generalnej (której podlegają nawet inne poza człowiekiem byty),[427] jak i Opatrzności specjalnej, noszącej miano predestynacji. „Kanwą" naszego istnienia jest ta właśnie sprawcza przedwiedza Boga. Predestynacja jest to opatrznościowy plan skierowania człowieka do celu przekraczającego jego naturalne zdolności – bez pogwałcenia praw tejże (stworzonej wszak) natury.[428] Opatrzność nie wyklucza (warunkowej) konieczności działania przyczyn wtórnych, a więc nie stawia pod znakiem zapytania zasadności uprawiania nauk szczegółowych oraz podejmowania wolnych działań. Wolność ich bowiem jest objęta opatrznościowym zamysłem Boga. Fakt ten bywa trudny do pojęcia, dlatego że pospolicie *zakres* (działania) jednego wydaje się wykluczać zakres (działania) drugiego (używa się kategorii teorii zbiorów dla zrozumienia tego, co w nich pomieścić się nie da). Nie mogę „narysować" dwu przedmiotów w jednym miejscu, a domniemano, że istnienie właśnie musi być istnieniem-w-miejscu, co odnośnie do tego, co niematerialne oczywiście prawdą nie jest. „Wolność" Sartre'a została przeciwstawiona wolności Boga *w jego wyobraźni*.

---

[427] Summa Theologiae I, q. 103 a. 5 ad 2. Hoc autem modo non gubernantur a Deo creaturae irrationales, quae tantum aguntur, et non agunt. Cum ergo apostolus dicit quod Deo non est cura de bobus, non totaliter subtrahit boves a cura gubernationis divinae; sed solum quantum ad modum qui proprie competit rationali creaturae.

[428] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 c. Addit autem ad minus tria: unum ex parte ipsorum praedestinatorum: quia cum providentia Dei sit respectu omnium, et specialiter quodammodo sit respectu habentium voluntatem, praedestinatio includit in se providentiam secundum illum specialem modum quo est hominum, et habentium voluntatem. Secundum addit ex parte ipsius finis et eorum quae habentur ut promoventia ad finem; cum enim providentia respiciat ordinem uniuscujusque boni ad quemlibet finem, praedestinatio est tantum respectu eorum quae sunt elevata supra facultatem naturae, ut gloriae, quae est in perfecta Dei fruitione, et gratiae promoventis in ipsam; unde dicit Damascenus, quod praedestinatio est eorum quae non sunt in nobis. Tertium addit ex parte ipsius praedestinantis, ex cujus parte videtur duo addere: primo, quia providentia est idem quod ars gubernationis rerum, quae secundum rationem sui nominis potest salvari in speculatione tantum; sed praedestinatio importat providentiam, secundum quod est ordinata ad executionem operis per voluntatem; et ideo definitur per propositum et per praeparationem: secundo addit praescientiam exitus ex parte ejus quod providetur; unde potest aliquid ab ordine providentiae quantum ad id quod intentum est, exire; sicut Deus vult omnes homines salvos fieri, licet non omnes salventur: non autem ab ordine praedestinationis.

„Teologia” (osobliwa koncepcja predestynacji) bywa inspirowana „filozofią”, a wolność Boga przeciwstawiona wolności ludzkiej. Jeżeli Bóg jest *naprawdę* wszechmocny, nie widać, dlaczego Bóg *nie mógłby* stworzyć czynów wolnych i zasługujących zarazem, nie odejmując zarazem temu oto człowiekowi realnego sprawstwa tych czynów. Stworzyć tego na pewno nie mogłaby *idea* Boga: „wycinek” rzeczywistości o określonej przez opozycję do innych jej (rzeczywistości) części (wymierną) formą. Nie widać zaś słusznych racji po temu, by wierzyć *w ideę* Boga, a nie *w Boga*.

Druga Osoba Trójcy przyszła do nas-ludzi „krokami Olbrzyma”;[429] drogą przez siebie wybraną i racjonalnie przewidzianą. Tą samą drogą; Drogą Niepokalaną; my musimy wrócić do Boga.[430] To zaś nazwiemy „tajemnicą predestynacji”.[431]

Bóg zbliża się do nas nie dlatego, że Go w jakikolwiek sposób do tego „przymuszamy”, ale dlatego, że jest to zwyczajny i racjonalny Jego sposób działania.[432] Człowiekowi nic się „nie należy”, ale Bóg mimo wszystko jest „dłużnikiem” własnego zamysłu sprawczego.[433]

---

[429] Święty Ludwik Maria Grignion de Montfort, Traktat o doskonałym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny Część piąta; Rozdział V. 2. Nabożeństwo to jest drogą krótką

… pod Jej kierunkiem nie upadnie, nie cofnie się, a nawet nie opóźni się, lecz będzie postępował krokiem olbrzyma ku Chrystusowi, tą samą drogą, którą - jak napisano - Jezus krokami olbrzyma przyszedł do nas w krótkim czasie (por. Ps 19,6).

[430] Św. Ludwik, Traktat, Część piąta; Rozdział II

Słuszną zatem jest rzeczą, byśmy to Boże postępowanie naśladowali, aby - jak uczy dalej św. Bernard - łaska *wróciła* do swego *Sprawcy tym* samym *przewodem,* przez *który do* nas spłynęła. To zaś czynimy przez przedstawione nabożeństwo.

[431] Traite de la vraie devotion a la Sainte Vierge (1) « preparation au regne de Jesus-Christ » Saint Louis-Marie Grignion de Montfort

[32] Il en est dans l’ordre de la grâce comme dans la nature. Marie met au monde la tête et les membres, la tête du Corps Mystique Jésus-Christ, et les membres les prédestinés.

[40] Beaucoup de Pères ont pensé que la dévotion à la Très Sainte Vierge était nécessaire au salut. Ne pas avoir cette dévotion est une marque infaillible de réprobation, l’avoir est une marque infaillible de prédestination.

[432] Summa Theologiae I-IIae q. 112 a. 3 c. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, praeparatio ad hominis gratiam est a Deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto. Potest igitur praeparatio dupliciter considerari. Uno quidem modo, secundum quod est a libero arbitrio. Et secundum hoc, nullam necessitatem habet ad gratiae consecutionem, quia donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae. Alio modo potest considerari secundum quod est a Deo movente. Et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest; secundum quod et Augustinus dicit, in libro de Praedest. Sanct., *quod per beneficia Dei certissime liberantur quicumque liberantur*. Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur; secundum illud Ioan. VI, *omnis qui audivit a patre et didicit, venit ad me*.

[433] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 28 n. 15. Tertio, ut in unaquaque creatura sumatur conditionale debitum ex suis partibus et proprietatibus et accidentibus, ex quibus dependet creatura quantum ad esse vel quantum ad aliquam sui perfectionem: sicut, supposito quod Deus hominem facere vellet, debitum ex hac suppositione fuit ut animam et corpus in eo coniungeret, et sensus, et alia huiusmodi adiumenta, tam intrinseca quam extrinseca, ei praeberet. In quibus omnibus, si recte attenditur, Deus creaturae debitor non dicitur, sed suae dispositioni implendae.

Filozofia nie jest nam bezwarunkowo niezbędna, choć *bywa niezbędna* wobec bałamutnych twierdzeń natury ogólnej. Filozofia jest (być winna) służebnicą teologii. Błąd filozoficzny (Denzinger, 1642,3) mieć może katastrofalne skutki dla wiary.

Drogą wyjścia z każdego impasu egzystencjalnego jest przylgnięcie do Boga w sposób, jaki On sam – „idąc ku nam" nam wskazał. Na kanwie tej przedwiedzy Boga snujemy wątek naszego życia. Na naszej drodze do Boga mamy Ikonę Boga.

4. Podmiotowość totalna. Czucie, intuicja i rozum szczegółowy

Gdyby – co w duchu Islamu przyjmuje Heidegger – rzeczywistość była tekstem, to dla jej odczytania potrzebowalibyśmy „słów-kluczy": podobnych do tych, jakie dla wygody czytelników zamieszcza się w streszczeniach tekstów naukowych. Niektóre wyrazy są tylko modne. Przyjmuje się jednak, że te „wielkie", zwane ideami, poniekąd nas stwarzają. „Stwarzają nas" o tyle mianowicie, o ile jesteśmy czymś w ogóle godnym uwagi, bo nasz wobec nich „cynizm" (niepoddawanie się ich urokowi) tylko by każdego z nas z osobna dyskredytował. Mają one – rzekomo – moc demiurgiczną, choć ani naszego fizycznego bytowania, ani celu naszego życia ewidentnie nie dotykają.

Dobro – wedle znanego określenia neoplatoników – z istoty swej jest „samo-wylewne" (bonum est diffusivum sui). Określenie to nie daje jasności co do tego, czy dobro to miałoby być *sprawcze* w porządku fizycznym. Zwyczajnie tak nie jest. Myśl nowożytna (formalizm kantowski) jest pewną interpretacją neoplatonizmu, a dobro umieszcza w sferze „nieempirycznej" (w sferze ideału sprawczości *pozbawionego*). Kreatywnym w sensie Biblijnym bynajmniej ono nie jest. Ma raczej „być atrakcyjne": „kreować nas" jako istoty społeczne jedynie. To jednak, co atrakcyjne, rzadko bywa przyczyną szczęścia.

Kant wymienia cztery „wielkie" idee (między nimi ideę Boga). Rzeczą istotną nie jest ich liczba, ale raczej to, że realnymi ani sprawczymi (w zwykłym tego słowa znaczeniu) wcale one nie są. Nie są i być nie mogą – wedle Kanta – nadto i przedmiotem poznania, przedmiot ten bowiem (Gegenstand) jest konstruowany (konstruirt) w naoczności (Anschauung), zwanej potem intuicją. Same idee raczej stanowią horyzont „świata ludzkiego". Znajomości ich samych z tzw. „doświadczania" wyprowadzić byśmy nigdy nie mogli.

Tradycyjnie (przed „reformą" Kantowską) przyjmowano, że przedmiotem chcenia jest dobro zrozumiane: tak też pojmowano to, co obecnie określa się mianem wartości. Obecnie zaś pojęcie to bywa relatywizowane o tyle, o ile niejasne bywa znaczenie „chcenia". Idzie ono (iść winno) za pojmowaniem intelektualnym. W miejsce jednak rozumienia przyjmowana bywa jakąś jego namiastka. Nikt nie będzie przeczył, że rzeczy, których w ogóle nie znamy, nie pragniemy. Cała jednak sprawa polega na ustaleniu znaczenia owego „znamy". Choć intuicja jest de facto *namiastką* poznania, to dla niektórych jest ona jej eminentną postacią. Rzekomo „filozofować to tyle, co zbliżyć się do przedmiotu w akcie intuicji".[434] „Intuicja

[434] "To philosophize is to place oneself with the object by the exercise of intuition" (H. Bergson, Einfűhrung in die Metaphysik, Jena 1901, p. 26. Moritz Schlick, General Theory of Knowledge, transl. by A. E. Blumberg, Wien-Ney York 1974, s. 82.

filozofii służy […] wszelkiej dalszej filozofii".[435] „Filozofii transcedentalnej musi stale towarzyszyć intuicja intelektualna. Wszystkie pojęcia [rozumu] są tylko ograniczeniami [źródłowej] intuicji [tej filozofii]".[436]

W średniowieczu ten proces nabywania treści intelektualnych Awicenna nazywał „kontaktem" (*ittiṣāl*) między intelektem jednostkowym, a inteligencją kosmiczną. Wypływ „wiedzy" z tegoż „wyższego" świata na ludzki intelekt nazwa on „boskim" (*al-fayḍ al-ilāhī*). U Awicenny początek i kres drogi (ludzkie istnienie i jego cel) nie są określone co do natury. Istotny jest *proces*.

Moritz Schlick pisze, że ludzie niecywilizowani, jak również zwierzęta, najprawdopodobniej mają intuicję świata bardziej kompletną niż my. Ten ich bowiem bardziej absorbuje; żyją oni nią intensywnie: wszystkie zmysły są bardziej wyostrzone i czujne".[437] U Schlicka to, co w neoplatońskim świecie jest nadludzkie, pokazuje się raczej od tego, co niewątpliwie ludzkie (od dyskursu rozumowego) bardziej (jako animalne) poślednie. Spora część naukowców (jak równie teoretyków nauki) na „intuicje" filozofii patrzyła z nieufnością.

> Większość filozofów jest przekonana, że intuicja daje nam bezpośrednią wiedzę … Mianem zaś wiedzy określają aktywność umysłową zupełnie różną od procesu zestawiania pojęć,

---

[435] "a properly philosophical intuition … serves to open up an endless field of work together with a science that, without any symbolizing or mathematical methods, without an apparatus of inferences and proofs, nevertheless obtains a wealth of knowledge quite rigorous and decisive for all further philosophy": E. Husserl, Philosphie als stregne Wissenschaft", Logos I, (1910/11), p. 341. Moritz Schlick, General Theory of Knowledge, transl. by A. E. Blumberg, Wien-Ney York 1974, s. 82.

[436] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, System des transzendentalen Idealismus. Erster Hauptabschnitt. Vom Prinzip des transzendentalen Idealismus Zweiter Abschnitt. Deduktion des Prinzips selbst Erläuterungen.g.
Das Ich ist reiner Akt, reines Tun, was schlechthin nichtobjektiv sein muß im Wissen, eben deswegen, weil es Prinzip alles Wissens ist. […] Dieses Wissen muß […] ein absolut-freies sein […]ein Wissen, dessen Objekt nicht von ihm unabhängig ist, also ein Wissen, das zugleich ein Produzieren seines Objekts ist – eine Anschauung, welche überhaupt frei produzierend, und in welcher das Produzierende mit dem Produzierten eins und dasselbe ist.
Eine solche Anschauung wird im Gegensatz gegen die sinnliche, welche nicht als Produzieren ihres Objekts erscheint, wo also das Anschauen selbst vom Angeschauten verschieden ist, intellektuelle Anschauung genannt.
Das transzendentale Philosophieren muß also beständig begleitet sein von der intellektuellen Anschauung
So wie ohne Anschauung des Raums die Geometrie absolut unverständlich wäre, weil alle ihre Konstruktionen nur verschiedene Arten und Weisen sind jene Anschauung einzuschränken, so ohne die intellektuelle Anschauung alle Philosophie, weil alle ihre Begriffe nur verschiedene Einschränkungen des sich selbst zum Objekt habenden Produzieren, d.h. der intellektuellen Anschauung sind (Vgl. Fichtes Einleitung in die Wissenschaftslehre im Philosophischen Journal.)

Access 2023-03-07
http://www.zeno.org/Philosophie/M/Schelling,+Friedrich+Wilhelm+Joseph/System+des+transzendenten+Idealismus

[437] Uncivilized men, and animals as well, probably intuit the world in a more complete way than we do. They are much more absorbed in it; they live in it more intensively, since the senses are sharper and more alert. (M. Schlick, op. cit., s. 83).

> przypominania ich sobie oraz desygnowania …. [Wedle nich] metoda nauki [ścisłej] pozwala na otrzymanie tylko namiastki prawdziwej wiedzy o istocie rzeczy.[438]

Nie oznacza to jednak, by Schlick chciał całkowicie dezawuować wartość intuicji, pisze bowiem, że my-ludzie *cywilizowani* intuicyjnie poznajemy obiekty.[439] Poznania jednakowoż *struktury* obiektu (jego definicji realnej) nie mamy.

> W wypadku intuicji … nie zestawiamy ze sobą dwu obiektów we wzajemnej ich do siebie relacji; *stajemy wobec jednego tylko obiektu: poznanego intuicyjnie właśnie* … Obiekty będące przedmiotem intuicji są tylko dane; nie są zrozumiane.
>
> Rozróżniamy […] dwa rodzaje poznania: konceptualne i dyskursywne z jednej strony i intuicyjne – z drugiej. Natomiast prorocy intuicjonizmu domagają się nadto uznania prawa do nazywania intuicji wiedzą: z racji tego, że bezpośrednia rzekomo intuicja dostarcza w doskonalszy sposób tego, co poznanie symboliczne usiłuje dać przez nieadekwatne mimo wszystko użycie pojęć. Mylą się oni gruntownie … intuicja i wiedza nie zmierzają do tego samego celu; ba, idą w przeciwnych kierunkach..[440]
>
> *Jako że zespolenie i zupełne utożsamienie [poznającego] z rzeczami [poznawanymi] nie jest możliwe, wydaje się istnieć proces, który ustanawia wyjątkowo ścisłą relację między podmiotem a przedmiotem, a mianowicie intuicja (die Anschauung). Dzięki niej, byt poznawany wydaje się wnikać w poznającą go świadomość.*[441]

„Wnikać" może na przykład ciepło w skórę, co zresztą jest takim obojga „utożsamieniem": co do temperatury przynajmniej. Natomiast nie jest jasne, jak „wnikać" cokolwiek mogłoby w umysł, nawet gdyby spodobało się nam go nazwać „świadomością". Istnieje – niewątpliwie – relacja między intelektem rzeczą przezeń poznawaną, ale nie jest to relacja zwrotna: „wyjątkowo ścisła" relacja między „podmiotem a przedmiotem" (czyniąca z obojga jedność). Poznajemy rzeczy, są to jednak rzeczy w stosunku do pryncypium ich poznania (intelektu) *odrębne*, wobec czego należy wskazać na *dwa* pryncypia w poznaniu ludzkim, które

---

[438] Moritz Schlick, General Theory of Knowledge, transl. by A. E. Blumberg, Wien-Ney York 1974, s. 81,82.
The majority of philosophers are convinced the intuition provides us with immediate knowledge…. They label as knowledge a mental activity totally different from the process of comparing, finding again and designating ….The method of science … can furnish only a surrogate, not genuine knowledge of the nature of things.

[439] Ibidem, s. 82, 83.

[440] In the case of intuition … we do not put two objects into relation to one another; we confront just one object, the one intuited … The intuited objects are only given, not understood.
We would then distinguish between two kinds of knowing – conceptual and discursive, and intuitive. But the prophets of intuition also claim the right to give it the name of knowledge on the contention that immediate intuition provides in a more perfect way that which symbolizing cognition tries to supply through the inadequate instrumentality of concepts. But here they are very much mistaken … Intuition and conceptual knowledge do not at all strive for the same goal; rather, they move in opposite directions. In intuition objects are only given, not understood (ibidem).

[441] If fusion or full identity with things is not possible, there still seems to be a process that sets up an exceptionally close relation between subject and object, namely, intuition; (die Anschauung). Through this process, the known entity appears to move into the knowing consciousness. Ibidem, s. 83.

stanowiłyby to tym, że poznajemy rzeczy realne, choć realności naszego intelektu właśnie *obce*. Dyskurs (poznania) pokazuje ich odrębność ewidentnie, gdyż pomieszanie pojęć go z punktu dyskwalifikuje. Zasada niesprzeczności („odrębności") nie jest jednak *tylko* zasadą „ruchu myśli" (nie istnieje osobno „zasada sprzeczności"; zasada nagiej koherencji pojęć) Zrozumienie jest jednak istotnie zatrzymaniem ruchu myśli, choć niewłaściwym jest nazwanie go „intuicją", jeśli miałaby ona być ona jego prywacją. Intuicja (poznanie źródłowe) nie jest tym nawet, za co poczytał ją Schlick. Tym bardziej zaś nie może być tym, za co poczytał ją Husserl i inni.

Intuicyjnie (zdaniem Arystotelesa) ujmujemy przez species intelligibilis termin średni sylogizmu (Analityki Wtóre, I, rozdz. 34), a więc to, co formowanie pojęć jednak poprzedza, tak jak definiensy poprzedzają poznanie definitum (Physica, I, rozdz. 1). Dotyczy to zarówno sylogizmu dowodzącego, jak i sylogizmu działania.[442] „Intuicja" owego medium dowodzenia jest – istotnie – czymś różnym do samego dowodzenia, choć nie: „zupełnie różnym". *Zatrzymanie* ruchu myśli jest tak samo naturalne, jak sam ruch: *nie jest jego prywacją*. *Definiensy nie są „symbolami", ideami",* etc.

Zdaniem Arystotelesa, niewłaściwie tak zwana „intuicja" (właściwie: anchinoia) pozwala nam łączyć pojęcia i zdania: w sensowną całość. Eustochia Arystotelesa (taka „intuicja"), to zdolność *natychmiastowego* właśnie ujmowania terminu średniego sylogizmu, a nie „wgląd w całość", o którym mówią na przykład rzecznicy holizmu (Wertheimer; Köhler). Całości jest tak wiele, jak wiele jest definicji. Nie istnieje „czas przeżycia wewnętrznego", gdyż to ujęcie jest w ogóle a-czasowe, a intelekt jest niematerialny.

Ujęcie zależności kauzalnej potrzebne jest do oceny wartości *każdego* zdania, a więc i Kartezjuszowego: „Cogito ergo sum". Zanim ustalimy wartość *tej* inferencji, potrzebujemy

[442] Sententia Ethic., lib. 6 l. 8 n. 4. Si eubulia esset idem quod Eustochia, oporteret quod quicquid continetur sub Eustochia contineretur sub eubulia. Sed sollertia est quaedam species Eustochiae, est enim bona coniecturatio circa inventionem medii, differt tamen solertia ab eubulia, quia eubulia non est circa finem, qui se habet in operabilibus sicut medium in syllogismis: non enim est consilium de fine, ut dictum est in tertio. Ergo eubulia non est idem quod Eustochia.

Summa Theologiae II-II, q. 49 a. 4 c. Ita tamen ut solertia accipiatur pro Eustochia, cuius est pars. Nam Eustochia est bene coniecturativa de quibuscumque, solertia autem est facilis et prompta coniecturatio circa inventionem medii, ut dicitur in I Poster. Tamen ille philosophus qui ponit solertiam partem prudentiae, accipit eam communiter pro omni Eustochia, unde dicit quod solertia est habitus qui provenit ex repentino, inveniens quod convenit.

Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 4 c. Solertia autem eodem modo reducitur ad prudentiam, sicut eubulia: sed in hoc differunt, quia eubulia invenit medium conveniens ad opus ratiocinando et inquirendo, quia consilium quaestio est, ut dicitur in 3 Ethic. sed solertia invenit quasi subito: est enim habitus ex repentino inveniens quod convenit, vel ut in 1 posteriorum dicitur, *subtilitas quaedam in non prospecto tempore medii*; non tamen ponitur virtus, in 6 Ethic. sicut eubulia: tum quia eubulia se habet ad bonum tantum, solertia autem ad bonum et ad malum: tum quia solertia magis dependet ex naturali ingenio quam ex assuetudine. Sciendum etiam, quod solertia est inventio medii sine perspecto tempore tam in operativis quam in speculativis, tam in necessariis quam in contingentibus; sed Eustochia est tantum in operativis, quae est bona conjectatio de contingentibus. Si autem consideretur prudentia secundum quod ad alios se extendit, sic non assignantur ei integrales aliae quam etiam prudentiae absolute consideratae; subjectivae autem et potentiales aliae.

(zgodnie z pryncypiami samego nawet Descartes'a) znajomości podstawy wszelkiej inferencji, a Cogito „podstawą podstawy" wcale nią być nie może (mamy błędne koło). Intuicjonizm pojawił się w momencie, gdy podważano konieczność inferencji. „Ja myślę" musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawianiom. *Dlaczego* jednak *musi*? W „Systemie" Schellinga źródłową może być po równi świadomość, co podświadomość/nieświadomość.

Zdaniem wielu, przedmiot chcenia, czyli wartości poznajemy intuicyjnie. Przyjmuje się, że nie można zdefiniować, czym jest na przykład miłość, gdyż „wiedza" o niej jest – rzekomo – zależna jest od „doświadczenia osobistego". Nie do końca jednak wiadomo, dlaczego i czy owo „nie można" miałoby być również przedmiotem doświadczenia osobistego, skoro „nie można" jest wyrażeniem ogólnym.

W każdej chyba epoce istniały pewne pojęcia tyleż modne, co niejasne: z tej tylko racji niejasne, że powszechnie i beztrosko używane. W wieku XIX nadużywano pojęć „duch" i „dusza". Swoboda ich używania *wymaga* niedopowiedzenia. Obecnie pojęciami modnymi (lub, jeśli kto woli: kreatywnymi) bywają (obok „miłości"): natura, wolność, nauka oraz empatia (intuicja moralna). Niezdefiniowanie ich umożliwia „kreatywność" wypowiedzi, a tymczasem nieuznawanie (kwestionowanie) tych intuicji bywa piętnowane jako „cynizm".

„Doświadczamy" – rzekomo osobiście – czym jest każde z owych usankcjonowanych przez samo powszechne ich użycie pojęć. Wszelako obok ich doświadczenia (jeśli je rzeczywiście mamy) mamy też (mieć powinniśmy) potrzebę zakomunikowania innym tego, czego podobno tak doświadczamy. Na pewno doświadczamy wprzód istnienia „innych" zanim innym cokolwiek powiemy. Nić tego porozumienia zawiązuje się jako doświadczenie *przedmiotowe*. Tymczasem moje *prywatne* doświadczenie na przykład bólu jest – ściśle rzecz biorąc – niekomunikowalne, gdyż nikt moimi nerwami „czuć" nie jest w stanie. Jedynym sposobem zakomunikowania czegokolwiek komukolwiek jest używanie języka przedmiotowego, który – z istoty swej – musi abstrahować od tego, co konkretne, gdyż między konkretnymi osobami „znajduje się" coś, co – z tej racji tego, że konkretną osobą (jako nośnik informacji) na pewno nie jest – jest tym osobom „obce". Fala akustyczna, przy pomocy której porozumiewamy się, ma charakterystykę zupełnie materialną.

Jeżeli nie dysponowalibyśmy językiem przedmiotowym (abstrakcyjnym), który od „naszego bycia-tu-oto" nas *odrywa*, to poprzestać byśmy musieli na „doświadczeniu egzystencjalnym" w sensie przepisanym przez filozofię XX wieku. Zwracano uwagę, że język tegoż doświadczenia bywa pełen zamierzonych sprzeczności: wcale nie poczytywanych za jego ujmę; raczej za zaletę.[443]

---

[443] Pius XII, Humani generis. Niebezpieczeństwo relatywizmu dogmatycznego.

14. W dziedzinie teologii niektórzy radzi by jak najbardziej osłabić zawartość treściową dogmatów […] 15. Sądzą ponadto, że przy takim ujęciu doktryny katolickiej przygotowałoby się grunt do możliwości wyrażenia dogmatu pojęciami dzisiejszych systemów filozoficznych, np. immanentyzmu, idealizmu lub egzystencjalizmu, zgodnie z potrzebami umysłowości współczesnej. Jeszcze śmielsi twierdzą, że można i trzeba to zrobić, bo tajemnice wiary, według nich, nie dadzą się nigdy określić pojęciami jednoznacznie przybliżonymi i zmiennymi w czasie, które w pewnym stopniu określając prawdę, nieuniknienie ją wszakże zniekształcają. Dlatego nie uważają za rzecz niedorzeczną, a w ręcz konieczną, zastępowanie w teologii dawnych pojęć nowymi, w zależności od rozmaitych filozofii, którymi posługuje się teologia jakby narzędziem pracy w ciągu wieków, a to w tym calu, aby uprzystępnić ludziom zawsze jednakie prawdy Boskie różnymi ujęciami, choćby nawet w

Dzielimy się (może nawet bezinteresownie) myślami dlatego, że są nie-naszymi w tym sensie, że adresowane do ludzi, którzy „naszymi" (jak na przykład niewolnicy) wcale nie są. Intuicja zaś fundamentalna spełniona przez transcendentalne Ego ma tendencję do „propagowania" swej zawartości, choć to podporządkowanie innych sobie trudno nazwać miłością (nie jest nawet rzetelnym dialogiem). Ekstensja takich myśli bywa okupiona nadto społecznym wykluczeniem (taka jest jej nieunikniona cena).

Porozumienie się co do treści tego, czego każdy z nas z osobiście doświadcza, jest konieczne. Tymczasem wypowiadając się „językiem prywatnym" tym samym zamykam się na możliwość poznania tego, co poza moją prywatność wykracza: choćby jako osoba, która wcale nie jest „moją" tylko dlatego, że chcę jej *przekazać* to, *co moje*. „Egzystencjalizm praktyczny" wymaga minimum osobistego wysiłku intelektualnego, a tym w tym może tkwić zagadka jego „atrakcyjności". Krąg życia wykreślony użyciem tego języka musiałby się jednak (z racji rzeczonej „subiektywności") nieustannie *kurczyć*.

Jest rzeczą wielce wątpliwą, czy „czuć" możemy wszyscy w sposób jednakowy, gdyż „wymierzyć" tej równości żadnym znanym sposobem się nie da. Nawet jednak gdyby było to możliwe, jest nie mniej wątpliwe, czy *powinniśmy* czuć „tak samo". Treść tego, co „przeżywane" in concreto, tzn. subiektywnie, musi być tyleż subiektywna. Jedność pragnień wcale nie stanowi o ich prawości. Na drodze empatii ma się konstytuować „ja intersubiektywne", którego przedmiotem dążeń będą wartości ujmowane na poły intuicyjnie. To, co *uznane*. Uznanie (Anerkennung) daje *pozór* świadomości, że nikogo nasze „współczucie" nie wyklucza. Uznanie to – rzekomo – „wymiana", tym może różniąca się od wymiany towarowej, że jest relacją porozumienia. Widzimy (dzięki niej) samych siebie w tych zwierciadłach, jakimi są umysły innych ludzi, choć w tym wypadku nawet nie wiem, czy patrząc w czyjąś twarz widzę nią właśnie, czy raczej samego siebie: w niej.

To, co wytworzone ręką ludzką – istotnie – jest odzwierciadleniem idei wytworu wprzód istniejącego w wyobraźni wytwórcy. Dziwnym jednak wydaje się marksistowskie odwrócenie tej relacji („widzę samego siebie w wytworach"). Jeszcze dziwniejsze jednak jest pojmowanie innych *ludzi* tak, jakby byli wytworami właśnie. Wytworami muszę się *posługiwać*. Ludźmi (osobami) posługiwać się *nie mogę*. Człowieczeństwem moim i cudzym – różnym od osobowego substratu człowieczeństwa – posługujemy się, działając moralnie, gwoli dobra osób, dla których człowieczeństwo jest *unikatowym* sposobem bycia. Działając „społecznie" posługujemy się tym wszystkim, co – ściślej lub luźniej – z człowieczeństwem osób jest związane.

Mógłbym mieć obiektywne podstawy do stwierdzenia, że niektórzy wcale nie są „podludźmi" i empatii mojej niegodni, gdybym nieomylnie poznawał na drodze abstrakcji z danych zmysłowych *jedną naturę ludzką*. Jednakże tzw. humanizm łączy się z agnostycyzmem; przekonaniem, że istnienie substancji – trwałego podmiotu fizycznego bytowania – jest „anachronizmem".

Nie ma chyba pojęcia tak dalece „niemodnego" obecnie jak abstrakcja i abstrakcjonizm. Ten „przeżytek" bywa przedmiotem ataków ze strony różnych szkół

---

pewnej mierze sprzecznymi, ale – jak powiadają – równoznacznymi. Dodają też, że historia dogmatów polega na przedstawieniu różnych form rozwojowych, w jakie przyoblekły prawdę Objawioną powstające w ciągu wieków zmienne doktryny i poglądy filozoficzne.

filozoficznych. Wszystkie one jednak przyjmują (przynajmniej implicite) istnienie „podmiotowości" w sensie wskazanym przez Kanta i Fichtego. Jest tu pewna konsekwencja: ousia (substancja) w sensie wskazanym przez Platona i Arystotelesa, jest *trwałą podstawą fizycznego bytowania* (sam Platon kładzie znak równości między fysis i idea). Podmiotów (hipostaz, substancji pierwszych) w gatunku homo sapiens jest – według Arystotelesa – tyle, ilu ludzi dochodzi do fizycznego zaistnienia w świecie materialnym. Podmiotowość totalna transcendentalizmu wcale o prawie do istnienia tych *naturalnych* podmiotów naszego gatunku nie decyduje; nie „ustanawia" go, gdyż jej Stiften „bogiem" nie jest. Nawet jeżeli uznanie (Anerkennung) czyniłoby nas „braćmi", to tym samym wcale nas nie czyniłoby nas *ludźmi.* Brak zaś uznania wcale nie czyni nas czymś od ludzi pośledniejszym: nawet jeżeli egzystencja nasza byłaby zgoła „niechciana".

Według Arystotelesa, „podmiotu poznania" jako takiego po prostu nie ma. Nie istnieje nadto w języku greckim żaden wyraz, który można by przetłumaczyć jako „przedmiot" „Gegenstand" – in abstracto: coś może być „widziane", „słyszane", „poznane"; nawet postrzegane (αἰσθανόμενον), a zatem być *jakimś* przedmiotem, nigdy zaś „przedmiotowością": chcenia, myślenia, czucia etc. *razem*. Wyrazy takie tworzymy dodając *do różnych czasowników* greckich zakończenia imiesłowów lub zakończenia adiectiva verbalia. Może dlatego nauka i filozofia europejska *narodziła się* w Grecji, a *zamiera* pod wpływem niemieckiego transcendentalizmu. Język jego wydawałby się chyba Grekom barbarzyńskim. „Bar-bar" to onomatopeja; tak słyszany był język, w którym brak różnic koniecznych dla porozumienia. Nie ma też jednego czasownika dla oznaczenia wszystkich czynności i nie ma jedynej „czynności egzystencjalnej".

Na drodze abstrakcji z danych zmysłowych w *podmiocie ludzkim* (w hipostazie, jaką jest dusza ludzka) pojawia się zaczątkowa postać wiedzy – zwana habitus-heksis. Ten zaś jest podmiotem (pryncypium) działań (poznania i postępowania zarówno) *specyficznych*. Skupiamy uwagę na jakimś wycinku świata realnego, a pomijamy wszystko inne, co w danym razie wcale nas nie obchodzi: pozyskujemy pewną zaczątkową postać wiedzy – na drodze abstrakcji („zobojętnienia") na to, co nas osobiście wcale nie dotyczy. W ten sposób naukowiec jest całkiem obojętny (egzystencjalnie niezaangażowany) na pospolite potrzeby życiowe; zapomina o potrzebnie snu, pokarmu, bezpieczeństwa; jest „nieżyciowy", choć owoce jego pracy bywają konsumowane przez tych, którzy są „egzystencjalnie zaangażowani" – w budowę lepszego (dla nich) świata.

Podmiotów poznania jest, według Arystotelesa, wiele: tak wiele jak wiele jest różnych postaci wiedzy. Jeden podmiot poznania w sensie wskazany przez Schellinga[444] – w ogóle nie

[444] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, System des transzendentalen Idealismus.
Access 2023-03-07
http://www.zeno.org/Philosophie/M/Schelling,+Friedrich+Wilhelm+Joseph/System+des+transzendenten+Idealismus
Erster Hauptabschnitt. Vom Prinzip des transzendentalen Idealismus Zweiter Abschnitt.
Deduktion des Prinzips selbst Erläuterungen. b.
Das Selbstbewußtsein ist der Akt, wodurch sich das Denkende unmittelbar zum Objekt wird, und umgekehrt, dieser Akt und kein anderer ist das Selbstbewußtsein
Erläuterungen.d
Es ist hier also jene ursprüngliche Identität des Denkens und des Objekts.

istnieć nie może, chyba że nauka miałaby się stać „światopoglądem naukowym". To, co współcześnie nazywa się „nauką" jest raczej *przedmiotem bałwochwalczego uwielbienia*: jedyna „przedmiotowość", której możemy przypisać czytelny sens, to przedmiot idolatrii.

Arystoteles definiuje habitus jako pryncypium działania, które każdy je posiadający może w sposób wolny podjąć.[445] W oparciu o nie zdobywamy dobra, nawet jeśli bywają to dobra tylko materialne. Wolności jednak można również nadużyć.

Nie ulega kwestii, że odkrycia teorii względności i mechaniki kwantowej pozwoliły współcześnie na „pomnażanie dóbr" w mierze przedtem nieprzewidzianej. Można by je nazwać wartościami materialnymi. U źródeł ich jednak tkwiły (zapominane obecnie) „wartości intelektualne", tzn. wartości logiczne sądów naukowych: ich *przedmiotowa* prawdziwość.

Przedmioty nauk to – ściślej – „podmioty" (subiecta) cech w nich tkwiących lub twierdzeń do nich się odnoszących. W ten sposób „cechą" na przykład trójkąta jest wartość sumy jego kątów wewnętrznych równa połowie kąta pełnego, a cecha ta tkwi ewidentnie *poza* moim umysłem, podobnie jak właściwości fizyczne ciał materialnych. Współczesny język polski nieszczęśliwie używa (niemieckiego) „przedmiot" tam gdzie chcielibyśmy widzieć raczej „subject" i (staropolską) „materię" (wypowiedzi). „Materie" muszą być różne, bo ich odróżnienie stanowi o ładzie poznania, a za wartości uznane będą raczej te ujmowane przez podmiotowość dla danej nauki *specyficzną*, niż te ujmowane przez „podmiotowość czystą. Definiować będzie tę „czystość" *„wolność" bezprzedmiotowa*. Bonum specyfice intellectum jest przedmiotem *specyficznej* wiedzy (przedmiotem takiej sprawności-habitus). W momencie „stworzenia" „podmiotowości totalnej" doszło do odwrócenia naturalnego porządku poznania.

„Nienaturalne" w *naturze* ludzkiej żadnego pozytywnego miejsca mieć nie może; a „pojawić się" może tylko wówczas, gdy tak „niezręcznie" próbować będziemy komunikować własne myśli innym, że materialna strona znaku (słowa) przesłoni „energię" naszej mowy. „Archetyp" słowa wypowiadanego na głos i drukowanego również rodzi się w naszym intelekcie niezależnie od naszej woli – w sposób naturalny.[446] To intelektualne ujęcie bytu wystarcza jednak tylko do pragnienia dobra dla-mnie: pragnienia szczęśliwości: tak jakby o szczęście to nie trzeba było *walczyć*. Użycie znaków (słów, książek, etc.) jest potrzebne o tyle, o ile od innych spodziewamy się pomocy w osiągnięciu szczęścia i innym w jego osiągnięciu chcemy pomóc. Mają one wartość *instrumentalną*. Natomiast według Hegla, w

[445] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 78 n. 6. Non autem intelligitur littera Aristotelis ut habitus dicatur esse effectus intellectus agentis, ut sit sensus: agens facit hominem intelligere omnia, quod est sicut habitus. Haec enim est definitio habitus, ut Commentator Averroes ibidem dicit, quod *habens habitum intelligat per ipsum quod est sibi proprium ex se et quando voluerit, absque hoc quod indigeat in eo aliquo extrinseco*. Expresse enim assimilat habitui non ipsum factum, sed intellectum quo est omnia facere.

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

znakach pisanych zamknięty jest jakimś tajemniczym sposobem tzw. Duch Obiektywny. W momencie, gdy np. biorę do ręki drukowane wydanie Fenomenologii Ducha, usiłuję tego „Ducha" z materialnego tekstu „wywołać". Można to nazwać hermeneutyką, choć znaczenie tego pojęcia będzie zupełnie inne od tego znanego z Organonu. W Hermeneutyce *Arystotelesa* czytamy, że „znaki odpowiadają temu, co rodzi się w duszy",[447] natomiast stwierdzenie, że „duchowość" rodzi się z czytania, nie ma żadnego sensu.

Zapewne nie „odczytujemy księgi natury", ale zawsze winniśmy starać się starannie odczytać książki o niej trakujące. Awicenna podobno 40 razy przeczytał Metafizykę Arystotelesa, a nie zrozumiał jej dopóty, dopóki nie dostał do ręki „komentarza" Al Farabiego. Kierując się, nim tworzy ideę Oświecenia: zamiast habitus scientiae (w liczbie mnogiej) przyjmuje on istnienie habilitas mentis (w liczbie pojedynczej).[448] Ta zaś nie jest wynikiem abstrakcji, ale oświecenia ze strony „świadomości transcedentalnej" (zwanej wówczas Dawcą Form). Terminu habilitas sam Tomasz używa wyłącznie odnośnie do *celu* życia, jakim jest nabycie formy substancjalnej w porządku przyrodzonym[449] lub łaski – w porządku nadprzyrodzonym.[450] Dyspozycyjność w stosunku do działania Ducha św. jest

[447] De potentia, q. 7 a. 6 c. Sed supposito quod haec nomina significent divinam substantiam, sicut supra ostensum est, quaestio videtur maiorem difficultatem continere: quia sic invenitur unum et idem simplex significatum per omnia ista nomina, quod est divina substantia. Sed sciendum quod significatio nominis non immediate refertur ad rem, sed mediante intellectu: sunt enim voces notae earum quae sunt in anima passionum, et ipsae intellectus conceptiones sunt rerum similitudines, ut patet per philosophum in principio Periherm. Quod ergo aliqua nomina non sint synonyma, potest impediri vel ex parte rerum significatarum, vel ex parte rationum intellectarum per nomina, ad quas significandas nomina imponuntur.

Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 2 n. 5. Circa id autem quod dicit, *earum quae sunt in anima passionum*, considerandum est quod passiones animae communiter dici solent appetitus sensibilis affectiones, sicut ira, gaudium et alia huiusmodi, ut dicitur in II Ethicorum. Et verum est quod huiusmodi passiones significant naturaliter quaedam voces hominum, ut gemitus infirmorum, et aliorum animalium, ut dicitur in I politicae.

[448] Summa Theologiae, Ia q. 79 a. 6 c. […] Posuit enim Avicenna [… quod] quam cito aliquis actu desinit intelligere aliquam rem, desinit esse illius rei species in intellectu, sed oportet, si denuo vult illam rem intelligere, quod convertat se ad intellectum agentem, quem ponit substantiam separatam, ut ab illo effluant species intelligibiles in intellectum possibilem. Et ex exercitio et usu convertendi se ad intellectum agentem, relinquitur, secundum ipsum, quaedam habilitas in intellectu possibili convertendi se ad intellectum agentem, quam dicebat esse habitum scientiae. Secundum igitur hanc positionem, nihil conservatur in parte intellectiva, quod non actu intelligatur. […] Repugnat etiam praedicta positio rationi. Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Intellectus autem est magis stabilis naturae et immobilis, quam materia corporalis. […] multo fortius intellectus immobiliter et inamissibiliter recipit species intelligibiles […].

[449] Summa Theologiae I, q. 48 a. 4 c. Si igitur contrariae dispositiones in infinitum multiplicari et intendi non possunt, sed usque ad certum terminum, neque habilitas praedicta in infinitum diminuitur vel remittitur. […] Si vero dispositiones contrariae in infinitum multiplicari possunt, et habilitas praedicta in infinitum diminuitur vel remittitur.

[450] Summa Theologiae I, q. 48 a. 4 c. […] in infinitum potest fieri additio in peccatis, per quae semper magis ac magis minuitur habilitas animae ad gratiam, quae quidem peccata sunt quasi obstacula interposita inter nos et Deum secundum illud Isaiae LIX, *peccata nostra diviserunt inter nos et Deum*. Neque tamen tollitur totaliter ab anima praedicta habilitas, quia consequitur naturam ipsius.

koniecznie potrzebna dla spełniania aktów cnót teologalnych (tylko tam jest ona bezwarunkowo konieczna).

Amelie-Marie Goichon była bodaj pierwszą z tych, którzy wskazali na przemożny wpływ awicenianizmu na współczesną myśl europejską w książce La philosophie d'Avicenne (Ibn Sina) et son influence en Europe medievale. W Polsce o Awicennie pisali Mieczysław A. Krąpiec i Mieczysław Gogacz. Stanowisko niemieckiego transcendentalizmu może wydawać się nowoczesne, a sama ta nowoczesność bywa poczytywana za wyznacznik prawdy. Wszelako *prawdziwy* twórca transcendentalizmu, to twórca *arabskiego* transcendentalizmu, a umarł on w roku 1037. Idee jego przetrwały. Dziś na tradycję europejską patrzymy przez pryzmat myśli Awicenny właśnie: tak ją „odczytujemy": „wciąż na nowo" tak, jak sam Awicenna czytał Metafizykę Arystotelesa.

Według Awicenny, istnieje podmiotowość czysta – pewien stan świadomości, który jest udziałem tych, którzy dostępują Oświecenia. Tomasz wskazuje, że absurdalną konsekwencją stanowiska Awicenny jest to, że ten, kto dostępuje oświecenia, stawać by się musiał tym, samym „ekspertem" i „autorytetem" w każdej w ogóle dziedzinie: istnieje wszak tylko jedno źródło poznania rozciągający się na *totalny przedmiot* poznania[451]. Dość trudno *nam* zrozumieć, jak np. dobry biolog mógłby się wypowiadać odpowiedzialnie na temat historii. Jeszcze trudniej jednak zrozumieć, dlaczego ci, których poczytuje się za autorytety w dziedzinie fizyki, wypowiadają się w kwestiach teologicznych. Naukowiec dobry i odpowiedzialny to taki przede wszystkim, który jest *świadom ograniczeń* każdej specjalnej postaci wiedzy. Bez uświadomienia sobie niewiedzy nie ma – jak wiemy od czasów Sokratesa – możliwości pozyskania *żadnej* wiedzy. Jeżeli wiedza jest tak ogólną, że staje się de facto bożyszczem, przestaje być wiedzą. Wiedzą jest tylko z nazwy jest Weltanschauung. Czy wiedza taka dawałaby/pokazywałaby jakiekolwiek dobro poza nią samą? Wraz z dewaluacją znaczenia „pojęć wielkich" ulega degradacji zarazem możliwość zdobycia dobra przez nie poprzednio reprezentowanego. Gdyby – wedle słów Husserla – świadomość nie potrzebowała do istnienia czegokolwiek poza nią samą (nulla re indiget ad existendum; jak czytamy w Ideach I) – nie mogłaby być świadomością ograniczeń i zakresu wiedzy zarazem. Nie dawałaby wiedzy o niczym określonym. Nie potrzebowałaby też *niczego nowego,* żadnego dobra poza nią samą. Byłaby czymś mniej niż animalne poznanie zmysłowe. Sięgając bowiem ręką po pokarm, człowiek (jak i zwierzę) bynajmniej ku „fenomenowi pokarmu" tym samym się nie kieruje.

Zwierzę ewidentnie kieruje się ku jakiemuś dobru, a to jego dążenie do dobra jest w zasadzie tyleż schematyczne, co trafne: jest trafne *dlatego*, że jest schematyczne. Ku dobru kieruje się ono instynktem. Człowiek ma niewątpliwie działania instynktowne, wszelako instynkt ów nie działa w sposób zupełnie bezbłędny. Jest to zarazem jego mocna i słaba

[451] De veritate, q. 10 a. 2 c. […] quia intelligentia agens aequaliter se habet ad influendum species convenientes omnibus scientiis. Unde si in intellectu possibili non conservarentur aliquae species, sed sola habilitas ad convertendum se ad intellectum agentem, aequaliter remaneret homo habilis ad quodcumque intelligibile; et ita ex hoc quod homo addisceret unam scientiam, non magis sciret illam quam alias. Et praeterea, hoc videtur expresse contrarium sententiae philosophi in III de anima, qui commendat antiquos de hoc quod posuerunt animam esse locum specierum quantum ad intellectivam partem.

strona. Możliwość podejmowania działań auto-destrukcyjnych lub bodaj tylko ignorowanie niebezpieczeństwa (podejmowanie działań ryzykownych w dysproporcji do korzyści z nich płynących) pokazuje, że czymś „instynkt" ludzki od tegoż zwierzęcego istotnie się różni. Władza ta nazywa się w języku scholastycznym vis cogitativa. Sama z sobie (i zgoła spontanicznie) dokonuje ona uogólnień zwanych przez Krąpca abstrakcją totalną, w wyniku której kierujemy się ku dobru tak wyobrażonemu, choć jednak wyobrażonemu inaczej niż w umyśle zwierzęcym.

Sposobem działania rozumu *szczegółowego* (vis cogitativa) jest ekstensja i tak bywają „anektowane" nowe obszary egzystencji dotychczas na modłę Heglowską nieucywilizowane. Tymczasem nauka jako taka musi być czymś ekstensji w ogóle przeciwnym, jest bowiem *intensywnym skupieniem się* na danym przedmiocie, a to czasem wymaga oderwania się całkiem od wszystkiego innego.

Czyżby metafizyka (nauka *wyjątkowa*) była „nauką o wszystkim" (ontologią), jak domniemywał Christian Wolff? Otóż przedmiotem jej *nie jest* „Absolut" (*Bóg* jest przedmiotem teologii). Paradoksalnie, metafizyka *może* być (nazwana) nauką „szczegółową" w tym przynajmniej sensie, że świat, w którym żyjemy i dochodzimy od poznania czegokolwiek, jest tylko szczegółowym sposobem istnienia nieskończonych możliwości istnienia (poznaje je Bóg; człowiek ich poznać nie może). „To, co możliwe do zaistnienia" (natura tertia Awicenny) przedmiotem nauki ludzkiej nigdy być nie może.

„Ja myślące" (podmiotowość totalna) stało się przedmiotem zainteresowania filozofów od czasów Descartes'a. „Ja" (res cogitans) to ten, kto „pojmuje, chce, nie chce, wyobraża siebie, czuje" (Medytacja II, 28). Jest to *jednolity podmiot* (pryncypium) tych wszystkich aktów. Jeżeli jednak one wszystkie (włączając w to „czuję") stanowią o specyfice homo sapiens, to konsekwencją będzie to, że same zwierzęta „czuć" nie mogą. Zdaniem Descartes'a, są one „maszynami". Jako że jednak takie przekonanie kłóci się z „poczuciem ludzkości" (dnia obecnego), przyjmuje się odwrotnie, że zwierzęta mają jakąś świadomość (Husserl), a odnośnie do ludzi mówi się o „inteligencji emocjonalnej", choć między czuciem a rozumieniem zawsze przedtem widziano wyraźną granicę. Karol Libelt trawestuje Kartezjuszowe Cogito do postaci: Czuję, więc jestem.

Przekonanie Descartes'a, że na przykład zwierzę pociągowe niczym istotnym nie różni się od *maszyny* pociągowej, wydaje się być sprzeczne ze potocznym doświadczeniem (Descartes nazywa je doświadczeniem „pospólstwa"), choć jednak konsekwentnym rozwinięciem założeń „racjonalistycznych". Własnymi oczami widzimy, że zwierzę reaguje na bodźce, a nie jest to tylko odruch podobny do sprężystych oddziaływań ciał elementarnych. (Te „reagują" tylko zgodnie z zasadą Hooke'a). Zwierzę domowe jest w stanie (na drodze czegoś podobnego do empatii) poznać stan emocjonalny właściciela, a kiedy jest chore: wpatruje się weń wzrokiem, w którym widać prośbę o pomoc. Jest to tyleż „wzruszające", co nienaturalne, a przez człowieka *czasem pożądane*. Odczuwamy niekiedy przyjemność mając świadomość czyjejś od nas zależności. Tym samym wszelako wcale nie możemy powiedzieć, byśmy kogokolwiek tak „kochali". Miłość (to, co wyrażane przez to „wielkie" słowo) polega na dążeniu do dobra dla kogoś innego nawet za cenę całkowitego zapomnienia i niewdzięczności, na pewno zaś za cenę usunięcia się w cień, choćby po to tylko, aby dać osobie innej *wolność* jej-miłości odwzajemnienia (redamare). Zwierzęta tej zdolności nie mają; nie mogą też zrozumieć tego, co ludzie nazywają ich w stosunku do siebie

„miłością". Świat zwierząt nieudomowionych jest po prostu brutalny (choć nigdy nie niesprawiedliwy). Zwierzę *dzikie* naprzód *samo* winno zatroszczyć się o swój byt. Bycie zależnym od człowieka *byłoby* dla zwierzęcia dzikiego nienaturalne (byłoby ono zwierzęciem zdegenerowanym). Emocje zaś zwierzęcia udomowionego „dzikimi" nie są, o ile są poddane ludzkiemu intelektowi (bo „poddanie" jest właśnie udomowieniem).

Jeżeli człowiek nie różni się od zwierząt „czuciem", to co właściwe jest różnicą gatunkową homo sapiens? Najprościej jest sobie uświadomić tę różnicę patrząc na zakres i *charakter* dóbr, które może on dzięki swej „właściwości definiującej" osiągnąć. Ekosystem każdego poza człowiekiem zwierzęcia jest ograniczony. Zwierzę nie dokonuje abstrakcji, ale instynkt jego sprawia, że informacje dla człowieka „ciekawe" są dla niego „obojętne", czy też nawet nieczytelne. Ono nie „wyciąga" (abstrahit) tego, co rozumne z danych zmysłowych, ale „wyciągnięcie" jego samego z jego ekosystemu czyniłoby jego egzystencję niezrozumiałą. Poszczególne zwierzęta mogą żyć tylko w poszczególnych ekosystemach: w przeciwieństwie do człowieka, który jest w stanie zaadoptować się wszędzie: „świat ludzki" (taki „ekosystem" człowieka) jest – jak mówi Heidegger – nieskończony. Problem w danym razie polega jednak na wskazaniu ścisłego znaczenia wyrażenia „nieskończony". Najprościej byłoby podłożyć pod nią treść wyrażoną matematycznym znakiem: „∞".

Pojmując prawdę matematyczną tym samym pozyskujemy możliwość zastosowania jej do nieskończonej liczby przedmiotów materialnych. Metoda eksperymentalna fizyki opiera się na możliwości takiego zastosowania matematyki. Z drugiej zaś strony, prawdy te nie stałyby się nigdy „ciekawe" dla nas, gdybyśmy nie patrzyli na przyrodę, w której one się „ucieleśniają". Wszelako jeżeli w duchu neopozytywizmu przyjmiemy, że teorematy nauki są tylko przybliżeniami (uogólnieniami), a nie prawdami po prostu, to de facto tracimy z oczu istotną wartość metody matematycznej (gdyż prawdy matematyki poznajemy chyba podobnie). Prawdy matematyczne są *zupełnie* niematerialne, choć inaczej jak na drodze doświadczenia (faktu ich ucieleśnienia) poznać ich nie możemy.

Liczba jest z definicji ekstensją. Sprawność poznania liczby ekstensją (wynikiem abstrakcji totalnej) *być nie może*. Pryncypium poznania prawd niematerialnych jest *jakościowo różne* od pryncypium czynności przedmiotów materialnych: nawet zwierząt.

One czują, ale wcale nie możemy przyjąć, za Heideggerem, że „substratem" rozumienia jest czucie (że „każde rozumienie ma swój nastrój"). Człowieka myślącego charakteryzuje dystans w stosunku do przedmiotowych stanów faktycznych połączony obawą ich niedostrzeżenia. Gdybym naprzód nie znał tego, co jest dla mnie osobiście „nie-moje" – sięgać po dobro, którego *dotychczas* wcale *nie znałem* – nigdy bym nie mógł. Pryncypium działań specyficznie ludzkich nie jest żadna władza zmysłowa, lecz władza od władzy czucia jakościowo różna. Do tego, by „mieć więcej" może mnie z powodzeniem skłaniać vis cogitativa. Do tego, by mieć cokolwiek w sposób *nieutracalny*, może mnie skłaniać tylko władza od niej *doskonalsza*.

Rozum *szczegółowy* (vis cogitativa) pozwala na poszerzanie, tzn. ekstensję kręgu życia. Dane paleontologiczne są świadectwem tej ekstensji, a zarazem faktu, że towarzyszyła w niej człowiekowi obecność zwierząt – udomawianych. Oswajanie zwierząt było czynnością celową, wszelako obok gatunków, które były tak pożądane, pojawiały się gatunki synantropijne: szczury, karaluchy, bakterie, wirusy. Wszystkie owe organizmy zwierzęce „przywykają" do towarzystwa człowieka – w rozmaity sposób. Zwierzęta domowe bywają

„przywiązane" w sensie niedosłownym, natomiast „przywiązanie" naszej egzystencji do gatunków synantropijnych było zawsze niepożądane. Zwierzęta domowe przywiązują się do człowieka dlatego, że człowiek manipulował nimi wykorzystując działania instynktowe („Jeśli nie będziesz mi posłuszny, będziesz bity"). Natomiast to, że ludzie tworzą wspólnotę, to więcej niż to, że do innych tylko „przywykają". Zasada wspólnoty jest (być *winna*) czymś jakościowo innym: po to, aby wybrać dobro jako takie (dla-kogoś), we mnie samym musi tkwić pryncypium działań; *więcej niż nawyk*, bo to, co *mnie skłania* ku czemuś określonemu poza mną (dobro-„nie-moje"). Pryncypium to nazywamy sprawnością-habitus kolejno: intelektu teoretycznego, praktycznego i woli, a wreszcie: władz zmysłowych w tym, co racjonalne partycypujących (zwierzęta udomowione tak w naszym życiu nie partycypują). Bez tego, co skłaniałoby nas do wykonywania czynności wykraczających poza dobro-dla-mnie: poza orientację egotyczną, krąg mojej egzystencji mógłby się poszerzać tylko kosztem pomniejszania kręgu egzystencji cudzej; taka bowiem jest natura ekstensji. Otóż sprawność, czyli zaczątkowe pryncypium spełniania czynności nieegotycznych pozwala na wybór *dobra wspólnego*; takiego, które mogę dzielić z innymi wcale go tym sam tym nie pomniejszając.

Zdolności takiej żadne zwierzę nie posiada i posiadać nie może: gatunki synantropijne wykorzystują obecność (Dasein) człowieka, natomiast te udomowione przez ludzi są przez ludzi wykorzystywane: z samej racji takiej wobec człowieka obecności. Wykorzystywane winny one być wszelako rozumnie, a rozumnym jest zachowanie prawa naturalnego („praw zwierząt"), czyli porządku natury wszczepionego jej przez Stwórcę.

Wszystkie istoty, których zdolność wyboru dobra jest tak prosta, jak prostym bywa: pokarm, woda, gniazdo, etc., dobra wybierać inaczej jak „czując je" – nie mogą. Działanie instynktowne idzie za samą możnością (potentia) działania, nie zaś za możnością „kwalifikowaną" przez habitus (sprawność) działania. Otóż „czuć dobro" (jeśli tak się wolno wyrazić) człowiek może w bardzo niewielkim zakresie: każdy chce, by mu „było dobrze", pragnie bowiem szczęścia. Natomiast *droga dojścia* do szczęścia wiedzie przez świat materialny: przez to, co stworzone, wiedzie ku Stwórcy. Stąd też, bez poznania *ładu* tego świata, a nadto i (akcydentalnie) jego nie-ładu pochodzącego od spaczonego ludzkiego intelektu, gruntownego wypełniania pragnienia szczęścia znaleźć nie możemy. Poznanie ładu jest dziełem intelektu, a właściwie rozumu, gdyż właściwością definiującą człowieka jest rozum właśnie (nieco mniej niż „proste" ujmowanie intelektualne aniołów: istot od nas doskonalszych). Bez rozumowania sylogistycznego człowiek ku szczęściu musiałby się posuwać na oślep. Wykroczenie poza nagą „podmiotowość działania" w kierunku specyfikacji *podmiotów* działania (habitus-cnót), jest konieczne, gdyż przyczyny szczęścia (bytu o określonej i tak-rozumowo rozpoznanej naturze) w samym sobie znaleźć nie mogę.[452]

[452] Summa Theologiae I-II q. 56 a. 6 c. Respondeo dicendum quod, cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum, qui quidem habitus est virtus, ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentiae. Omnis autem potentiae propria ratio attenditur in ordine ad obiectum. Unde cum, sicut dictum est, obiectum voluntati sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente. Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis; sive quantum ad totam speciem humanam, sicut bonum divinum, quod transcendit limites humanae naturae, sive quantum ad individuum, sicut bonum proximi; ibi voluntas indiget virtute. Et ideo huiusmodi virtutes quae ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subiecto; ut caritas, iustitia et huiusmodi.

Przyczyna ta to dobro-nie-moje; transcendentny przedmiot wyboru, gdyż immanentnym jest tylko pryncypium działania (habitus).

Działając wykraczamy nie tylko – i nie przede wszystkim – ku „nieskończonemu zakresowi możliwości egzystencjalnych". „Wykraczanie" jest *naturą* działania, które jest inicjowane przez pryncypium naszej naturze immanentne (habitus), a którego przedmiotem jest obiekt transcendentny. Poza mną spotykam przede wszystkim rzeczy, których na pewno (jako domniemanych „możliwości") urzeczywistnić nie mogę; nie mogę „urealnić" innych odrębnych bytowo ode mnie ludzi (takich substancji jednostkowych). Ci ludzie wartościami *w sensie wskazanym przez fenomenologię* być nie mogą, a wobec tego *dobro stworzone* „wartością fenomenologii" nie może być również, choć fenomenolog musi stwierdzić, że „rzeczywistość sama jest niejako «głodna» wartości".[453]

> Wartości „same w sobie" są bezsilne, niezrealizowane, są – z punktu widzenia rzeczywistości – niczym. Gdy jednak „staną się ciałem" okazuje się, że właśnie one są, zgodnie ze swą istotą, czymś najważniejszym. […] wartość „apeluje" niejako o swą realizację, domaga się jej […].[454]
>
> Wartości nie są […] w tym sensie realne, w jakim realny jest prąd elektryczny przepływający przez drut […] Trzeba by tu szukać […] jakiegoś odmiennego modus existentiae, który z jednej strony byłby czymś mniej, czym innym niż prosta realność, a z drugiej strony byłyby czymś więcej niż prosta intencjonalność.[455]
>
> Nie wszystko, co istnieje, jest rzeczywiste: wartości rozpatrywane „same w sobie" istnieją, choć rzeczywiste nie są. Pojęcie rzeczywistości ogranicza więc swój zakres do […] faktów, zachodzących niezależnie od nas, a rozgrywających się w czasie i przestrzeni.[456]

Fenomenologia to reprezentatywny przykład spectrum „filozofii współczesnej"; filozofii człowieczeństwa. Nie tylko marksiści przyjmują, że człowiek *jest* „wartością najwyższą". Nie tylko oni też dokonują reinterpretacji pojęcia człowieczeństwa.

Człowieczeństwa niepodobna uznać za podmiot tożsamy z ja intersubiektywnym ustanawianym na drodze empatii lub hominizacji. Nie ulega kwestii, że możemy spotkać w życiu ludzi – moralnie i fizycznie – obrzydliwych, a więc takich, do których żadnych „pozytywnych uczuć" mieć nie możemy (możemy je *udawać,* ale to rzecz osobna). Wcale nie afirmujemy „mojości" tego, kto jako taki „bliski" nam nie jest i (praktycznie) być nie może. Postrzegamy raczej obcość (sensu largo), bo transcendentność tej osoby wobec rozmaitych przejawów bywania: wśród których są i takie, które godność ludzką depcą. Jeśli w ogóle możemy w danym razie „odczuć" cokolwiek, to tylko *fakt*, że zło, które danej osobie

---

Summa Theologiae I-II q. 56 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod quaedam virtutes ordinantur ad bonum passionis moderatae, quod est proprium huius vel illius hominis, et in talibus non est necessarium quod sit aliqua virtus in voluntate, cum ad hoc sufficiat natura potentiae, ut dictum est. Sed hoc solum necessarium est in illis virtutibus quae ordinantur ad aliquod bonum extrinsecum.

[453] Władysław Stróżewski, W kręgu wartości, s. 55.

[454] Władysław Stróżewski, W kręgu wartości, Kraków 1992, s. 66.

[455] Ibidem, s. 57/58 [pogląd Węgrzeckiego].

[456] Ibidem, s. 59.

się *przydarza* (a nas w sposób przykry, bo na poły „estetyczny", razi), jest czymś dla tej osoby (jej przeznaczenia) równie *obcym* jak dla nas. Co więcej, fakt, że taka osoba wcale dobrem-dla-mnie nie jest i być nie powinna, przesądza o tym, że dla tej osoby (nie: dla mnie) mogę pragnąć dobra, którym ja osobiście wcale nie jestem. Wcale nie daję mu „samego siebie" (gdyż „dałbym" zarazem moje „czucie negatywne"); przedmiotem daru jest raczej konkretne dobro, które jest jemu potrzebne. Trzeźwo zdać sobie trzeba sprawę z tego, że dla innych uczynić możemy nie tyle, a przede wszystkim nie tak „wspaniałomyślnie", jak tego wymagałyby ideały „humanizmu".

Moje zrozumienie dobra Innego (człowieka) jest niewątpliwie rozumieniem moim, gdyż posiadam je ja. Rozumienie to habitus; ἕξις, a wyraz ten jest urobiony od habere; ἔχειν (mieć). Wszelako *istotą* wiedzy – według Arystotelesa – jest odniesienie do tego, co jest *poza* ową sprawnością, gdyż wiedza jest *relatywem*. Cnota („wiedza" sensu largo, w znaczeniu przyjętym przez Sokratesa) również jest moją. Natomiast *treść* wiedzy i *przedmiot* cnoty jest – z definicji tym, co *„nie-moje"*. Wbrew fenomenologiom powiemy, że przedmioty aktów woli wcale immanentne nie są. Wszystkie one, z wyjątkiem jednego, na poły „dziecinnego" pragnienia, by „było mi dobrze", muszą być nakierowane na przedmiot transcendentny – to, co realne. To zaś, że pragnienie szczęścia może być *dziecięcym* raczej niż dziecinnym, bywa możliwe dzięki Temu, kto stoi nieskończenie od nas wyżej: dzięki Bogu i Jego Drodze ku nam Przezeń wybranej.

Wartości w rozumieniu fenomenologii nie są transcendentnymi tak, jak dobro przez Boga stworzone, a przede wszystkim tak, jak transcendentnym jest Dobro Najwyższe: ich *Stwórca*.

Gdyby *pryncypium* działań ludzi było tak banalnie proste jak np. Wille Schopenhauera, lub libido Freuda, działania nasze byłyby równie banalnie proste i równie „nieważne". Dzieje zaś cywilizcji, są świadectwem niezwykłej różnorodności działań, które muszą wypływać ze zróżnicowanych pryncypiów. W sposób zupełnie prosty, bo elementarny, działają tylko *cząstki* elementarne, a „cząstkami" ludzie cywilizowani wcale być nie chcą. Zwierzęta – działają w sposób *względnie* prosty. Z człowiekiem rzecz przedstawia się inaczej. Prostymi i schematycznymi bywają tylko obiekty wyobraźni, których w naturze wcale nie ma. Prostymi są nadto *redukcjonistyczne modele* natury ludzkiej; tak prostymi, jak prostą bywa potrzeba bezmyślności (zaniechania działania).

Vis cogitativa (odpowiednik zwierzęcego instynktu) to inaczej ratio particularis. Rozum *szczegółowy* partycypuje w rozumie ogólnym: abstrahując od tego, co konkretne. O ile vis cogitativa kieruje nas do rzeczy wielu (do tego, „aby więcej mieć"), a za Marcelem i Frommem postawilibyśmy pytanie o „więcej być", to jednak nie uzyskamy na nie jednoznacznej odpowiedzi – jeśli nie wyjaśnimy natury partycypacji *bytowej*. Ekstensja nigdy nie doprowadzi do zmiany jakościowej. Bytować dla-mnie może szereg przedmiotów dla mnie osobiście *użytecznych*, a te mogę wymierzyć. Tymczasem dla-nas, którzy stanowimy wspólnotę, przedmiotem wyboru jest dobro wspólne, które z natury swej tyleż ogólne, co niewymierne. „Wymierność" tego, co np. uogólnione w terminach PKB, implikowałaby zawsze taki w nim udział (partycypację), który dokonywały się kosztem innych. Tym musiałaby być wartość-dla-rozumu-szczegółowego. Otóż ratio particularis (rozum szczegółowy) to władza zmysłowa *partycypuje* w rozumie po prostu – władzy duchowej. O różnicy gatunkowej człowieka stanowi ratio universalis.

Kierując się samym tylko rozumem szczegółowym moglibyśmy „przywyknąć" do towarzystwa innych ludzi jak przywykamy do obecności gatunków synantropijnych. Etyka sprowadzałaby się w danym razie do emotywizmu w stylu np. Hutchesona. Co prawda do gryzoni, robactwa etc. przywykamy może tylko z konieczności: nie czując do nich sympatii w ogóle, raczej godzimy się tylko czasem na ich obecność. Te obiekty „świata ludzkiego" dobrymi w mocnym tego słowa znaczeniu wcale nie są, tylko bowiem je tolerujemy. Tolerancja jest „wartością synantropijną". Wartością zaś w tradycyjnym tego słowa znaczeniu będzie trwanie czynności, która czyni nas szczęśliwymi – przez całą wieczność.

Pragniemy, by nam wszystkim, z którymi dzielimy *tę samą* biologiczną i gatunkową *naturę*, „było dobrze"; pragniemy tego w każdym autentycznie świadomym momencie naszego życia, a więc i w każdym „teraz", ale myślą zawsze wybiegamy (wybiegać musimy, gdyż jest to fizyczną koniecznością) w dowolnie odległą przyszłość.

Czymś zgoła innym jest jednak pragnienie, „by było dobrze w ogóle". Powszechnik (ogół) jest – według Arystotelesa – cenny dlatego, że wskazuje *przyczynę* (pojęcie jest rzeczywiście powszechnikiem o tyle, o ile ją wskazuje). Bez wskazania, co jest realną Przyczyną dobra człowieka; bez wskazania na jego-człowieka Stwórcę (w porządku natury i łaski) mamy tylko mgliste marzenie o dobru.

Cogito łączymy w historii filozofii z imieniem Descartes'a. Wszelako archetypem jego jest eksperyment myślowy Awicenny znany w literaturze anglosaskiej jako floating man argument. W celu „udowodnienia" samoświadomości duszy mamy wyobrazić sobie stworzenie jednego człowieka w zupełnej izolacji od tego, co nim nie jest. Ten człowiek miałby – zdaniem Awicenny – samoświadomość, mimo że świadomości niczego poza sobą (włączając w to własne ciało) by nie posiadał.

Istotnie, człowiek *istniejący* zupełnie samotnie nigdy nie mógłby powziąć myśli, że świat (to, co *zwyczajnie* nazywamy stworzeniem), może być dlań *drogą* do Boga. Człowiek *istniejący samotnie*, niczego poza samym sobą zapragnąć by nie mógł. Wszelako Awicenna mówi nie tyle o samotności w zwykłym tego słowa znaczeniu (bycia opuszczonym), co raczej o „samotności *stworzenia*". *Ten* człowiek – jego zdaniem – nie pragnąć powrotu do źródła by nie mógł: z racji samej świadomości bycia stworzonym.

Awicenianizm starożytny i nowożytny czymś się różnią, choć wspólne jest przekonanie o niemożliwości *wykazania* (demonstratio) drogi powrotu do Źródła. U Husserla mamy epoché, która każe „wyłączyć" (dla konstytucji czystej podmiotowości) przekonanie co do istnienia Boga (fakt stworzenia). U Awicenny (choć i na przykład u Jaspersa) mamy „symbole" obecności Boga w świecie, tzn. to, co skłania nas do odczucia rzeczonej „samotności stworzenia". „Prawda mieszka (podobno) *w Tobie*" (cokolwiek tej zaimek miałby oznaczać). *Wspólne* jest przekonanie, że niemożliwym jest *zarazem* udowodnienie istnienia samoświadomości i istnienia Boga. Jedno wyklucza drugie. Descartes w późniejszych wydaniach Medytacji rezygnuje z tego pierwszego, a Szkot – podobnie – istnienia nieśmiertelności duszy nie dowodzi, a choć chodziło im obu o udowodnienie istnienia Boga, demonstratio (w sensie klasycznym) pokazała się niewykonalna. Husserl „wyklucza" Boga, choć neoplatonicy dawniej „wykluczali" człowieka (na rzecz „roztopienia się w „absolucie"), a sam Awicenna mimo wszystko ku tej idei się skłania. Bóg jest dlań „ważniejszy", choć nie tak dalece, by „waga" ta oznaczała *bezwzględne poddanie intelektu*: tym bowiem jest de facto dowód na istnienie Boga (demonstratio w sensie klasycznym).

Gdyby ludzka vis cogitativa była po prostu tym samym, co zwierzęcy instynkt, (gdyby nie partycypowała ona w intelekcie, który dokonuje abstrakcji), wyjść poza jakiś (nawet dość obszerny) „ekosystem" sobie właściwy człowiek nigdy by nie mógł. Pragnienie, by „było mi dobrze", pragnienie dobra po prostu, zwane synderezą, nie jest (być nie może) związane ze świadomością bycia w jakimkolwiek określonym miejscu. Instynkt zwierzęcy podpowiada działania zmierzające do tego, by zwierzęciu było dobrze „we właściwym dlań miejscu". Paradoksem zaś jest to, że dla człowieka żadne konkretne miejsce nie dopełnia przedmiotowej trwałości dobra, którego pragniemy z natury. Od zwierząt różnimy się – w działaniu – in plus lub in minus.

Gdyby ludzka vis cogitativa była władzą poznawczą najwyższą i autonomiczną, „ekosystem" ludzki musiałby się sukcesywnie kurczyć, gdyż każda zmiana bez *trwałego substratu* zmiany (którym vis cogitativa być nie może) byłaby degradacją. Człowiek stawałby „zwierzęciem zdegenerowanym" dzięki kulturze wzniesionej (rzekomo) ponad tym, co naturalne. Ta bowiem czyniłaby go „udomowionym" i „łagodnym" tak dalece, że niezdolnym do pracy i wysiłku nad zdobyciem Dobra *niesłychanie trudno osiągalnego*. Rozum, który ujmuje to, co ogólne, jest pryncypium działania, które pozwala na powrót do Źródła z dowolnie „niekorzystnego" punktu wyjścia: powrót *z dowolnego* punktu wyjścia: to bowiem mieści się pojęciu rozumu abstrahującego: uwalniającego nas od tego, co „konkretne". Wola idzie za tą informacją intelektu kierując się ku tak zrozumianemu dobru.

Syndereza (pragnienie dobra nam „wrodzone") jest tylko pierwszym a – z tej racji – najbardziej rudymentarnym impulsem ku dobru. „Intuicyjnie" poznajemy tylko dobro w największej ogólności, a to do działania w świecie, w którym okoliczności czynu zwielokrotniają się w sposób czasem trudny nawet do zanalizowania – oczywiście nie wystarcza. Obok sprawności wyboru dobra w ogólności (istniejącej na granicy mocy-potentia i nakłonienia-habitus), potrzeba sprawności (habitus) szczegółowych: intelektu możnościowego najpierw, a potem sprawności woli i uczuć w niej partycypujących.

Paradoksem jest, że spełnienia nie możemy osiągnąć inaczej, jak tylko spełniając działania „nasze" w najpełniejszym tego słowa znaczeniu, a zarazem działania nakierowane na to, co „nie-nasze" w tyleż zupełnym tego słowa znaczeniu. Tak też wyraża się Augustyn o Bogu: interior intimo meo, et superior summo meo.[457] Zazwyczaj nie zwraca się należytej uwagi na to, że mamy tu *dwa zdania*, a to drugie zawiera myśl inną niż to pierwsze, gdyż mówi o tym samym celu – z dwu punktów widzenia.

Odróżnienie celu immanentnego i transcendentnego jest fundamentem etyki i metafizyki. Cel – pisze Arystoteles – jest dwojaki: naturze immanentny i ten wobec niej transcendentny. Ten ostatni porusza wszystko, a nasze myśli i serca porusza jako przedmiot miłości. Od tej zasady „kosmicznego" ruchu zależą niebo i natura: również nasza.[458]

---

[457] Quippe laborans et aestuans inopia veri, cum te, Deus meus […] non secundum intellectum mentis […], sed secundum sensum carnis quaererem. Tu autem eras interior intimo meo, et superior summo meo (Confessiones, III, VI, 11; PL 32, kol. 688. Tekst polski: Św. Augustyn, Wyznania, przekł. Z. Kubiaka, Kraków 2003, s. 74).

[458] Aristoteles, Metaph., XII, c. 7, 1072b 1-14:

ὅτι δ' ἔστι τὸ οὗ ἕνεκα ἐν τοῖς
ἀκινήτοις, ἡ διαίρεσις δηλοῖ· ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὗ ἕνεκα <καὶ>
τινός, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι. κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον,

Tzw. człowiek współczesny oczekuje „przeżyć" (nauczony o ich rzekomej potrzebie przez fenomenologów) jakby zapominając, że przeżycia nie nakierowane na to, co *przeżyte być nie może*, są niczym. Homerowy Odys uwięziony przez cudną nimfę Kalipso, tęsknił do swej skalistej Itaki i do starzejącej się żony. „Przeżywał" tęsknotę za „ojczyzną": wobec tego, co było mu wówczas zgoła *obce*. Cywilizacja klasyczna jest *cywilizacją powrotu*. Cywilizcja postmodernizmu jest cywilizcją bezładnej ucieczki, to bowiem mieści się w jej pojęciu „postępu".

Karol Libelt uprościł kartezjańskie Cogito do postaci „Czuję, więc jestem". Tymczasem „zasada" ta zastosowana może być (jeśli w ogóle) tylko do „czucia" (niewłaściwie tak zwanego) elementarnego, jakim jest „wrodzone" nam pragnienie dobra w ogólności. Dobra tak pragniemy tylko w „egzystencjalnej samotności": bez perspektyw pomocy ze strony tych, którzy to dobro mogliby nam przybliżyć, a przede wszystkim Tego, kto może to uczynić całkiem skutecznie. Odczucie to jest (może być) tylko „początkiem" drogi, bo postawienie na niej każdego kolejnego kroku wymaga czynności intelektu (nie: „świadomości" kantystów) wskazującej nam *naturę* drogi, czyli nakłaniającego nas do jej przebycia. Nakłonienie to inaczej habitus.

Zwracać się (skłaniać) zresztą możemy nie tylko ku temu, co ku Kresowi drogi prowadzi, ale też ku temu, co Odeń oddala: sprawności działania mogą być dobre lub złe; mogą być cnotami lub wadami. Rozpoznanie charakteru obu jest dziełem rozumu. Nabycie złych sprawności jest (według Mieczysława Gogacza) skutkiem *dominacji rozumu szczegółowego*. Rozum jako taki (rozum prawy) prowadzi do formowania dodatnich sprawności moralnych.

Ekstensja środowiska dokonywana przez rozum abstrahujący skłania do ujęcia dobra wspólnego, które jest czymś jakościowo różnym od sumy dóbr partykularnych (jest czymś więcej). Wszyscy ludzie są równi w relacji do Przyczyny szczęścia (dobra immanentnego ludzkości), choć są nierównie doskonale wyposażeni (w punkcie wyjścia drogi) do jego osiągnięcia. Dobro wspólne bynajmniej nie wypływa z ekstensji „transcendentalnego" Ego, choć osoba żywiąca „intencję" fundamentalna może – istotnie – pragnąć wchłonięcia tego, co je pierwotnie obce (a nawet: współodpowiedzialności z tej strony). Pragnienie podporządkowania sobie w ten sposób kogokolwiek oczywiście miłością nie jest, choć za takową bywa czasem poczytywane.

Psalm 1 mówi o „mężu sprawiedliwym", którego droga do Boga nie wiedzie przez manowce pospolitego życia. Sprawiedliwość w tym wypadku to więcej niż δικαιοσύνη Greków. Sprawiedliwymi w tym ostatnim znaczeniu w stosunku do Boga być nie możemy,

---

κινούμενα δὲ τἆλλα κινεῖ. εἰ μὲν οὖν τι κινεῖται, ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν, ὥστ' εἰ [ἡ] φορὰ πρώτη ἡ ἐνέργειά ἐστιν, ᾗ κινεῖται ταύτῃ γε ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν, κατὰ τόπον, καὶ εἰ μὴ κατ' οὐσίαν· ἐπεὶ δὲ ἔστι τι κινοῦν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργείᾳ ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς. φορὰ γὰρ ἡ πρώτη τῶν μεταβολῶν, ταύτης δὲ ἡ κύκλῳ· ταύτην δὲ τοῦτο κινεῖ. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν· καὶ ᾗ ἀνάγκῃ, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή. τὸ γὰρ ἀναγκαῖον τοσαυταχῶς, τὸ μὲν βίᾳ ὅτι παρὰ τὴν ὁρμήν, τὸ δὲ οὗ οὐκ ἄνευ τὸ εὖ, τὸ δὲ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἀλλ' ἁπλῶς. —ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις.

gdyż oddać mu tyle, ile czyni On dla nas w porządku natury i łaski, nigdy nie możemy. Możemy tylko sprawiedliwie osądzić Jego działania w stosunku do nas. Możemy poznać naturę drogi, którą on postąpił do nas (jak pisze św. Ludwik) krokami olbrzyma, by potem tą samą drogą do Niego się skierować. Drogą Niepokalaną. W stosunku do innych sprawiedliwymi będziemy, gdy wskażemy im tę sam drogę.

Sprawiedliwość to cnota (habitus), której istotą jest oddanie każdemu, co się mu należy. „Podział dóbr" jest jednak rzeczą trudną. „Poczucie" słuszności do czynienia tego, co słuszne (aequitas), ewidentnie nie wystarcza. Proporcjonalnie do złożoności stosunków społecznych zwielokrotniają się też jej aspekty. Sprawiedliwość ewidentnie ludzi łączy, ale ludzkość nigdy nie stanie się jednością, jeśli nie staniemy się wszyscy sprawiedliwymi sędziami naszego stosunku do Tego, kto jedynie może być przyczyną tej jedności – Boga.[459]

Sprawiedliwym jest przede wszystkim osąd, a samo wykonanie czynności o charakterze moralnym też jest sprawiedliwe dzięki niemu. Wartością nazwiemy też prawdziwość sądu moralnego wymaganego do spełnienia tego, co sprawiedliwe. Wartość ta jest skutkiem czynności rozumu praktycznego (jest jego cnotą). Cnota tak usprawnionego rozumu to φρόνησις. Wartością w zasadniczym tego słowa znaczeniu jest dodatnia wartość logiczna sądu. W dalszej zaś kolejności mówimy o człowieku i jego postępowaniu, że jest „prawdziwe" lub „fałszywe", więc i „wartościowe". Wartość jest to zrozumienie dobra, lub – inaczej – dobro, o ile jest zrozumiane (bonum intellectum).

Według Rudolfa Hermanna Lotzego, Platon „nie zrozumiał", czym idee być powinny. Prawdziwą nazwą idej winno być „Werte", a skoro *te* (Lotzego) „wartości" bytem być nie mogą, błędem byłoby to – co istotnie czytamy w Fedonie – że idee byłyby bytem w eminentnym tego słowa znaczeniu. Mamy trzy – rzekomo – niesprowadzalne do siebie sfery. Tres modus existendi to – rzekomo – bycie, stawanie się i „wartości". Pytaniem otwartym jest jednak, czy sam Lotze zrozumiał, czym są (być muszą) idee; czy „interpretacja" Awicenny jest jedynie poprawna. W świetle tego, czym idee być muszą (w sensie klasycznym) zrozumiemy – przeciwnie – status tego, co Lotze określa mianem wartości.

Nie ulega kwestii, że w świecie nas otaczającym istnieją obiekty sztuczne, a te miewają określoną wartość – rynkową przede wszystkim, a wartość ta je poniekąd definiuje. Złoża niklu zalegające głębiny Ziemi, a stworzone przez Boga, mogłyby mieć olbrzymią wartość rynkową, ale dopóty, dopóki nie opracujemy sposobu ich wydobycia – nie mają żadnej wartości rynkowej. Podobnie: ulżenie cierpieniu ludzkiemu może mieć wartość „specjalną", a mianowicie komercjalną, związaną z wytwarzanym (dotowanych) lekarstw; wartość polityczną, tzn. możliwość zdyskontowania „szlachetności" własnych działań „na rzecz ubogich" (sensu largo) na arenie politycznej; może mieć w sumie tak wiele wartości, jak pomysłowym bywa sam człowiek w odgrywaniu jakiekolwiek roli społecznej i dezawuowaniu „cynizmu", czyli nazywania rzeczy po imieniu. To, co realne w mocnym tego słowa znaczeniu, zazwyczaj *do końca* „posiadane" nie jest, podczas, gdy „wartości" Lotzego tak posiadane *być muszą*. Uznanie nie stanowi wcale o realności rzeczy naturalnych, podczas gdy Heglowska Anerkennung (uznanie) *wartości w ogóle definiuje*. Tymczasem najbardziej ogólną definicją cierpienia będzie ostatecznie tylko nie-bycie-wobec-Boga połączone z pragnieniem bycia-wobec-Niego.

[459] Problem jedności i „pluralizmu" nakreśla Tomasz w: Summa theol, I, q. 11, a. 2, ad 2.

„Jeśli są diamenty na księżycu, to wszystko jedno, bo nie ma nikogo, kto by uznał, że one coś warte. Tak samo i człowiek musi mieć kogoś, kto by go uznawał".[460] „Oto *moja filozofia*", mówi Połaniecki: „mieć przy sobie drugą głowę …; kto mnie uzna, jeśli nie kobieta – byle była ogromnie dobra …" Filozofia ta była dalece mniej jego-Połanieckiego, niż sądził. W istocie jednak tylko uznanie ze strony *Boga* (scientia approbationis) ma bezwzględną wartość.[461]

Fundamentalnym jest dla Lotzego odróżnienie substancji i relacji, a właściwie opaczne pojęcie „relacji wewnątrz-bytowej" (taki oksymoron). „Wewnętrzną" relacja jest tylko w substancjach *pozornych*, a tymi są te wytworzone przez ludzką wyobraźnię i zapobiegliwość: na przykład maszyny lub książki. Maszyna jako maszyna ma określoną wartość, ale nie jest realna w tym sensie, by mogła sama podtrzymywać własne istnienie osobnicze lub gatunkowe; tym zaś ewidentnie różni się in minus na przykład od komara, który taką możność ma, choć żadnej wartości chyba nie ma. Wytwory są jednak realne w sensie poniekąd wskazanym implicite przez samego Lotzego. „Części" substancji *naturalnych* nie łączą się ze sobą żadną relacją, gdyż poza formą i materią w substancji nie ma nic poza tym, co jest w bycie formalissimum – istnieniem. Natomiast w „substancji" zwanej maszyną, tworzywa łączą się relacją, którą ustanawiają (stiften, setzen) ludzie. Jest to modus lokalizacji bycia, zwany przez Lotzego i Heideggera Dasein, a zupełnie opacznie przypisany człowiekowi.

Gdyby człowieka zdefiniować jako „zwierzę wytwarzające", Dasein byłoby jego właściwym imieniem. Tymczasem realność tę (lokalizację) człowiek ustanawia w określonym celu, który wcale nie jest zasadniczo celem użytecznym; ba, nie jest nawet celem li tylko pomyślanym. Cel w zasadniczym tego słowa znaczeniu jest realny. Stąd na pytanie, czy obiekty, które mają określoną (czytelną) relację „wewnętrzną", są tym samym realne, czy też nie, odpowiemy, że realnym jest bycie-tu-oto ich tworzyw, a moc demiurgiczna człowieka poza zdolności „przenoszenia" z miejsca na miejsce tworzyw, które jedynie są substancjami w zwykłym tego słowa znaczeniu – nie sięga. Z drugiej zaś strony, są one o tyle realne, o ile realnym jest przedmiot intencji; człowiek bowiem pracuje po to, aby owoce pracy swej ofiarować przede wszystkim członkom swej rodziny. Substancją natury rozumnej jest właśnie osoba ludzka.

---

[460] H. Sienkiewicz, Rodzina Połanieckich, rozdz III.

[461] De veritate, q. 3 a. 3 ad 8. Ad octavum dicendum, quod simplex notitia dicitur non ad excludendum respectum scientiae ad scitum, qui inseparabiliter omnem scientiam comitatur, sed ad excludendum admixtionem eius quod est extra genus notitiae; sicut est existentia rerum, quam addit scientia visionis; vel ordo voluntatis ad res scitas producendas, quem addit scientia approbationis; sicut etiam ignis dicitur corpus simplex, non ad excludendum partes essentiales eius, sed commixtionem extranei.

De veritate, q. 7 a. 8 c. Dicendum, quod de eo quod in libro scriptum habetur, habet quis aliquam notitiam prae aliis privilegiatam; unde et respectu illorum a Deo scitorum liber dici debet de quibus aliquam specialem notitiam habet prae aliis. Est autem in Deo duplex cognitio: scilicet scientia simplicis notitiae, et scientia approbationis. Scientia simplicis notitiae omnibus communis est et bonis et malis; scientia autem approbationis est bonorum tantum: et ideo bona habent in Deo aliquam privilegiatam cognitionem prae aliis, ratione cuius in libro conscribi dicuntur; non autem mala.

Ostatecznym przedmiotem dążeń istoty *rozumnej* jest Bóg. Nasza droga ku Niemu opierać się musi na tym, co „przynajmniej" realne. Wartości są realnymi szczeblami, po których wspinamy się ku Realissimum (Boga). W tym sensie *wartości muszą być realne*, gdyż realnie bytują w naszym umyśle jego-umysłu doskonałości zwane habitus odnoszące się do realnych przedmiotów. Platon *miał rację* idee (te „wartości") utożsamiając z bytem.

Wartości winny być szczeblami na drodze do Boga, natomiast antywartości bywają przeszkodą, gdyż są sprzecznie Prawem Bożym (tzn. ideami wzorczymi rzeczy w umyśle Boga): od Boga nas oddalają (choć i sama definicja antywartości jest wartością sui generis). To samo trzeba powiedzieć o podporządkowanych im wartościach ekonomicznych, estetycznych, a nawet moralnych. To, że dobra materialne mogą ludzi demoralizować, wydaje się oczywiste. Jednak degradować duchowo mogą równi wartości estetyczne. Poezja francuska II połowy XIX doszła do takiego poziomu wyrafinowania, że pociąga niemal magnetyczną siłą wyobraźnię czytelnika. Mimo to poezje Mallarmégo czy Baudelaire'a są niemoralne, a od Boga (od Realissimum) odwodzą. Nawet dobra duchowe mogą być okazją upadku o tyle, o ile przypiszemy je samym sobie, tzn. skupimy się na ich „moralnym pięknie" wziętym od strony formalnej wyłączne, tym samym odwracając się od Tego, kto jest ich Stwórcą, a nie tylko „uwieńczeniem".

W potocznym tego słowa znaczeniu, mówimy nie tylko o wartościach, ale i o ludziach wartościowych. Jeżeli wartość jest formą, to wartością człowieka będzie takaż forma w nim-człowieku tkwiąca: habitus, czyli tendencja, skłonność, upodobanie do czynienia dobra. Odnośnie wszelako do samego habitus musimy za Tomaszem wprowadzić pewną dystynkcję: fachowość jest sprawnością (habitus) osiągania dobra jakiegoś (użytecznego zazwyczaj). Otóż habitus zwany cnotą, jest czymś więcej. Można być dobrym rolnikiem nie mając w ogóle żadnego pojęcia o np. elektrotechnice. Co więcej, specjalizacja w rozwiniętym gospodarczo społeczeństwie wymaga „oddzielenia sprawności", gdyż jest to wymogiem efektywnego działania. Tymczasem habitus cnoty jest jakościowo inny: nie można „wyspecjalizować się" w roztropności na przykład zarazem będąc człowiekiem wyuzdanym. Woroniecki zwraca uwagę na „solidarność" cnót: one wszystkie stanowią organiczną całość. Jest tak dlatego, że osiągnięcie każdego immanentnego naturze ludzkiej dobra – jeżeli ma być zupełnie trwałe – jest możliwe tylko przez odniesienie do Źródła tej trwałości, której zapewnić żaden człowiek (z racji bycia śmiertelnym i zmiennym) nie może. Społeczeństwo dobrobytu, które *źródła* dobrobytu nie ugruntowałoby na Źródłu dobra w ogóle, trzeba być nazwać – za Augustynem – Civitas Babilon. Tym jest społeczeństwo, jeśli jest ono zamknięte na Transcendencję: na Boga Stwórcę.

Janusowym obliczem ekstensji dobra (które nigdy wszak nie doprowadzi do trwałego ujęcia Dobra Samego) jest wykluczenie. Ekstensja jest operacją na zbiorach. Przepisując instytucjonalnie formę ludzkości nieuchronnie muszę wykluczać tych, którzy *aktualnie* do niej nie przystają. Charakterystyczną cechą tego typu „myślenia" jest to, że brak tu refleksji, tzn. świadomości, że to, czego nie widzę (gdyż wiedzieć nie chcę) tym samym wcale istnieć nie przestaje. Kierując się ku temu, co „idealne" *w takim sensie*, nieuchronnie muszę niszczyć to, co realne w zwykłym tego słowa znaczeniu.

Jedność w różnorodności oparta jest na jedności natury biologicznej (sensu largo) ludzkiej; na tym, że rodzimy się (dochodzimy do istnienia) z pierwszym impulsem woli ku dobru, a zarazem z rozumem, na którym, jak na czystej karcie, zapisują się sprawności

skłaniające nas ku dobru lub od niego odwodzące. Jedność pragnień ludzkich zostanie zupełnie urzeczywistniona w źródle istnienia wszystkiego: w Bogu; kocha On nas *miłością skuteczną*, tzn. taką, która porusza naszą wolę tak, byśmy wszyscy znaleźli w nim spoczynek zwany szczęściem.

5. Doświadczenie czasu i a-czasowość rozumienia. Forma (eidos) i prywacja. Dalsze uwagi o Ich denke Kanta

Pisząc *teraz* niniejsze słowa, przebiegam oczyma kształty liter, a mogłoby się wydawać, że wobec tego podobnie myśl moja przebiega szereg „teraz", które są przedmiotem jej „naoczności". *Natury* jednak owego „teraz" tym samym sobie nie uświadamiam; nie pojmuję też natury „przebiegu". O naturze czasu wypowie się filozofia: trafnie lub nietrafnie. W pojęciu fenomenologii, wyjście poza czas teraźniejszy dokonuje się dzięki aktom protencji i retencji.

> Retencja, będąca odmianą intencjonalności, nie jest zdolnością uobecniania tego, co nie jest już obecne, co minęło, ale zdolnością zatrzymywania w świadomości obecności tego, co właśnie przeminęło, co przed chwilą było obecne, co bliskie jest aktualnego punktu „teraz". […] każde „teraz" posiada swoją retencję, to zaś znów – jako dopiero-co-byłe-„teraz" również posiada swoją retencję (czyli: retencję retencji) itd., a każda z nich – im dalej znajduje się od aktualnego-„teraz" – jest „słabsza", jej „jasność maleje", pogrąża się ona w coraz większym „cieniu", aż wreszcie niknie pogrążona w pustce.

Taka koncepcja świadomości pojawiła wyraźnie u Husserla, już jednak Descartes określił bycie człowieka w terminach myślenia *aktualnego*; myślenia będącego zakładnikiem „obecności" Cogito (Medytacje, II, 27). To, „co minęło" „niknie pogrążone w puste", a z drugiej strony, to, co przyszłe, jest mi poniekąd obce i *definitywnie* nie jest nigdy w pełni *moje*. Relacja ta wydaje się *symetryczna*, wobec czego nie widać, dlaczego to, co minione, niebyłym stać by się nie mogło nigdy.

Mogłoby się wydawać, że „czasowość" takowa jest tylko *ułomnym* sposobem bycia w świecie *realnym*, zważywszy, że rzeczy nieożywione mierzone są czasem zupełnie realnym, a odrzucenie jego istnienia równałoby się odrzuceniu nauki. „Zmieniamy się – tak bywa – w czasie", choć *zrozumienie* zmiany, to odsunięcie w „przeszłość" factum (faktu), który tym samym niebyłym (infectum) nie stanie się nigdy. Zrozumienie zmiany to ujęcie konieczności prawd naukowych. W czasie (biernie) „zanurzona jest" nasza cielesność, a emocje zapewne wobec tego również. Tymczasem intelekt emocjonalność przekracza.

Z drugiej zaś strony, „przyszłość" jest czymś więcej niż „oczekiwaniem". Jest raczej „przyrzeczeniem". Waga wypowiedzi jest zakładnikiem rozumnego stosunku do „czasowości": to, co niekonieczne, z pewnością może być pominięte milczeniem, a to, co tylko oczekiwane, jest czymś nierównie pośledniejszym od tego, co poręczone słowem wierności.

Niepodobna – według Husserla – wątpić w istnienie strumienia świadomości. Zarazem jednak cechuje ją *nieustanną zmienność*. W świadomości takowej – tak *zmiennej* – konstytuują się wszystkie pojęcia: a zatem i wartości.

„Wewnętrzna świadomość czasu" kantyzmu, czyli jego *trwanie,* musi być zagwarantowana przez „Ja myślę" („przedstawienie «Myślę»" w tłumaczeniu Ingardena i „zdanie: ja myślę", według Chmielowskiego), które ma towarzyszyć wszystkim innym przedstawieniom (Das: Ich denke, muß *alle meine Vorstellungen begleiten* können; B134), a więc umożliwić wyjście poza aktualnie dane przedstawienie. Musimy mieć jakąś – jak to ujmuje Ingarden – nieaktową, bo przed-refleksyjną świadomość tego, co „idzie jak cień" za wszystkim, o czym aktualnie myślimy. W różnych filozofiach inspirowanych kantyzmem przyjmuje ona różne postaci: u Fichtego będzie to Thun, u Freuda – libido, u Bergsona – intuicja ciągłego trwania. Temu ostatniemu ujęciu fenomenologia jest najbliższa. Ingarden szczegółowo badał intuicjonizm Bergsona, choć ocenił go krytycznie. Bergson wypowiadał się o tym, co określił mianem „rzeczywistości". Zainspirował modernizm.

Czasem teraźniejszym oczywiście żaden człowiek ani filozof żyć nie może, dlatego choćby, że planuje on to, co chce powiedzieć w bliższej lub dalszej przyszłości, a – z drugiej strony – szuka on w przeszłości (np. w dziełach filozofów) wskazówek dotyczących kierunku własnych poszukiwań. Stąd też rodzi się potrzeba „rozszerzenia" postrzeżenia aktualnego poza czas teraźniejszy. Począwszy jednak do Kanta punktem wyjścia tego „rozszerzenia" czyniono intuicję, zwaną jeszcze u Kanta „naocznością".

Pojęcie intuicji odgrywa w fenomenologii rolę kluczową. O ile Kant zajmuje się „światem faktów", tzn. ujęcie „czystych pojęć" zawęża do życia, jakim żyje („jego") naukowiec i ten, kto drogą przez niego wytyczoną idzie (czyli homo faber współczesności), to Husserl pragnie „dedukcję transcedentalną kategorii" rozszerzyć poza ich zastosowanie do naoczności właściwej dla Kantowskiej „nauki ścisłej". Naoczność Husserla ma bowiem obejmować również czyste jakości, czyli te wykraczające poza praxis jaką jest eksperymentowanie i wytwarzanie (które jest dziełem „ludzi faktów"). Wykraczając wszelako „w *jakimś* kierunku", a zarazem wychodząc z punktu wyjścia co do natury swej określonego, idziemy de facto w kierunku *określonym przez punkt wyjścia*. Dochodzimy w gruncie rzeczy do powielenia w „sferę idealną" tego, co w „faktyczności" rzekomo aprioryczne. Tak właśnie Rudolf Hermann Lotze „odkrywa na nowo" pojęcie wartości. Następuje przejście od wzorców wytwarzania i „eksperymentowania", czyli „uogólnienie" tego, co podobno w ujęciu faktyczności aprioryczne, do świata wartości (lub ogóle tzw. „idealności"). Te „Kantowskie" wartości będą modelowane na wzór wartości doświadczalnych.

Kant przyjmuje to swoiste (bo zmodyfikowane Cogito), aby uzasadnić specyfikę poznania ludzkiego. Nie mamy żadnych danych po temu, żeby przypuszczać, że jakiekolwiek podobne do Kantowskiego „ja myślę" przedstawienie towarzyszy aktom postrzeżenia zwierząt o masie mózgu zbliżonej do tej człowieka, choć możemy chyba zasadnie przypuszczać, że postrzeżenie zmysłowe jest w obu wypadkach podobne. Według Arystotelesa, „towarzyszy" nam w postrzeżeniu zmysłowym rozumność, choć ta oczywiście „przedstawieniem" (ani „zdaniem") nie jest. Otóż jeśli za Descartes'em zakwestionujemy definicję człowieka jako animal rationale, to nie widać, co „towarzyszyłoby" (begleitete) naszym przedstawieniem tak konsekwentnie, że każde z nich byłoby właśnie „przedstawieniem" ludzkim, a nie zwierzęcym.

Stwierdzenie „musi" odnośnie do „przedstawienia fundamentalnego" wydaje się problematyczne, stąd mamy w tłumaczeniu Ingardena ostrożne: „musi móc". Istnieje mnóstwo „przedstawień", w których wyobraźnia nie poddaje się intelektowi, a ta wobec tego

jest – wedle terminologii Kanta – wyobraźnią jedynie odtwórczą (nie różni się wyraźnie od wyobraźni zwierzęcej). Kant nie wyjaśnia ściśle, jak przechodzimy od sądów syntetycznych a posteriori do naukowych sądów syntetycznych a priori, stwierdza jedynie, że – historycznie – takiego przejścia dokonano.

Jeżeli wszelako historia ta *historią moją* jeszcze może *nie jest*, zawsze mogę zapytać, jak tu i teraz tego przejścia mam dokonać ja sam. Moje współistnienie w materialnym świecie stwierdzam spełniając chyba sąd syntetyczny a posteriori (bo „z konieczności" istnieć może tylko zdeklarowany idealista). Jeżeli zaś mówimy, że dokonania na przykład Newtona mają wartość historyczną, to bynajmniej nie chcemy przez to powiedzieć, że mają wartość *tylko* historyczną (że są przeżytkiem), ale raczej, że mają wartość *aż* historyczną: wartość trwałą. Trwałość ta jest czymś więcej niż zdolnością „nakierowania uwagi" na Prawa Mechaniki. *Wydawałoby się tylko*, że wartość ich „im dalej znajduje się od aktualnego-«teraz» – jest «słabsza», jej «jasność maleje», pogrąża się ona w coraz większym «cieniu», aż wreszcie niknie pogrążona w pustce". Jeżeli rozumiem je ja, przeszłość nauki staje się tym samym cząstką mojego rozumnego bycia w świecie nie tyle aktualnie istniejącym, co istniejącym w ogóle.

Od śmierci Kanta upłynęło lat z górą dwieście. Na przestrzeni tych lat „historia kantyzmu" okazała się historią *fenomenologii* życia, a nie *drogą* życia. Paradoksalnie, „bliższą" jest nam historia starożytna, a czas teraźniejszy życia Arystotelesa może stać się czasem „naszym", jeżeli starannie odczytamy jego dzieła.

W VII księdze Fizyki mamy opis tego, jak *budzi się życie intelektualne* w człowieku. Nagie „jestem pewien" nie znaczy nic, jeżeli nie podam *obiektywnego* powodu, *dlaczego* „jestem pewien" (przeżycie subiektywne jest niczym). „Jestem bowiem pewien" od chwili, gdy tę „pewność" przyjąłem za swoją danego dnia i w pewnej godzinie, bo na świat z nią zapewne nie przyszedłem. Otóż zawsze warto zapytać, dlaczego wówczas to uczyniłem, a nadto, czy uczynić to wówczas istotnie powinienem.[462]

Każdy z nas *z osobna* może doświadczyć tego, jak istniejąc wprzód w świecie fizycznym „wydobywa" potem z tego bycia własne bycie rozumne. Świat fizyczny jest światem faktów w sensie Arystotelesowskim. „Przygodność faktów" (neopozytywizmu) jest niczym. Naukowcy zajmują się faktami koniecznymi, a nikt na serio obecnie (wśród naukowców) nie bierze „teorii nauki" samego Kanta z jej „syntetyzującą" mocą „rozumu".

Z drugiej zaś strony, działanie *ludzkim* o tyle, o ile słowo jest więcej niż „wyrazem" (czyjegokolwiek „ja" lub czyjejkolwiek emocjonalności), gdyż idzie za *zrozumieniem* tego, co dokona się w przyszłości. *Odróżnieniem*.

[462] Rozumnym i w pełni *świadomym* może się stać ten tylko, kto przeszedł od naturalnego poruszenia myślowego do uspokojenia umysłu […] ruchliwość i chaos wewnętrzny [to uniemożliwia] τῷ γὰρ καθίστασθαι τὴν ψυχὴν ἐκ τῆς φυσικῆς ταραχῆς φρόνιμόν τι γίγνεται καὶ *ἐπιστῆμον*. […] πολλὴ γὰρ ἡ ταραχὴ καὶ ἡ κίνησις [ἀλλοιουμένων ὥστε]οὔτε μανθάνειν δύνανται (247b 17-248a 2). Rozum poznaje i myśli przez spoczynek i zatrzymanie się […] τῷ γὰρ ἠρεμῆσαι καὶ στῆναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν λεγόμεθα (Phys. VII, c. 3. 247b 11-12). (Leśniak)

Kant mówi jedynie o *odróżnianiu czasu w następowaniu doznań po sobie.*[463] „Rozum" dokonuje powiązania tego, co różnorodne w zjawiskach.[464]

Według arabskich Aszarytów (którzy antycypują poglądy Ockhama) świat jest „stworzony" arbitralnym „chcę" Allacha *z rozproszonych momentów* czasu i przestrzeni. Funkcję podobną pełni „świadomość" syntetyzująca Kanta. Tradycja średniowiecznej filozofii arabskiej zajęła (zgoła niepostrzeżenie) miejsce tejże filozofii klasycznej. Kant tak oto mówi o „danych wrażeniowych", doprowadzonych do syntezy w świadomości:

> Ich verstehe aber unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzuzutun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen[465].
>
> Przez syntezę (w najogólniejszym tego słowa znaczeniu) rozumiem czynność zestawiania różnych przedstawień [wyobrażeń] i pojmowanie ich różnorodności w jednym ujęciu poznawczym

„Das Mannigfaltiges zu unterscheiden" polega jedynie na uszeregowaniu „wrażeń" w czasie, choć *zrozumienie* go, czyli – jak to ujmuje Husserl – „uświadomienie jakiejś całości", przychodzić winno w „jednym niepodzielnym punkcie czasowym". Jednakże istnienie tego „punktu" pokazuje się w fenomenologii niemożliwe.

Dźwięk trwa (podobno) w strumieniu świadomości. Mamy w niej „przedtem" i „potem", choć tego, co było „przedtem", jesteśmy świadomi jednak tylko dzięki aktowi retencji. „Minione" punkty strumienia usuwają się w nicość, gdy oddalają się od „teraz" świadomości; zanurzają się w przeszłość coraz bardziej oddaloną. Aktualne „teraz" ma dozę jasności, choć to, co pozbawione aktu retencji świadomości zaciera się i ostatecznie niknie zupełnie. Jesteśmy zanurzeni w ciągłość tego procesu.[466]

Husserla interesuje przeżycie czasu, czyli datum fenomenologiczne: immanentny czas upływu świadomości. Odróżnia wobec tego czas „zewnętrzny" („fizykalny"), od czasu „wewnętrznego". Nie istnieje (istnieć nie może) relacja między „wewnętrznym doświadczeniem czasu", a rzeczywistością fizyczną. Arystoteles sądzi inaczej.

---

[463] Każda naoczność zawiera w sobie coś różnorodnego, co jednakże jako takie nie byłoby przedstawione, gdyby umysł nie *odróżniał czasu w następowaniu doznań po sobie* (Jede Anschauung enthält *ein Mannigfaltiges* in sich, welches doch nicht als ein solches vorgestellt werden würde, wenn das Gemüt nicht *die Zeit, in der Folge der Eindrücke aufeinander unterschiede*) (A 99, Ingarden).

[464] to, w czym się wrażenia jedynie porządkują i mogą być wstawione w pewne formy [czyli …] materia wszelkiego zjawiska jest nam wprawdzie dana tylko a posteriori, ale forma jego […] musi tkwić a priori w umyśle […] [a w formie tej] oglądamy […] to, co różnorodne w zjawiskach (alles Mannigfaltige der Erscheinungen) (Ingarden; A 20);

[465] B 103; § 10 Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien

[466] E. Husserl The Phenomenology of Internal TimeConsciousness , transl. by James S. Churchill , Indiana University Press 1964. § 8. Immanent Temporal Objects [Zeitobjekte] and Their Modes of Appearance; § 9. The Consciousness of the Appearances of Immanent Objects [Objekte].

Czas jest liczbą ruchu ze względu na „przed" i „po" (τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον; numerus motus secundum prius et posterius). (Phys. IV, c. 11, 218b 1-2).

> Czas nie istnieje bez zmiany; bo gdyby stan naszej myśli w ogóle nie podlegał zmianie, albo gdybyśmy nie doznawali tych zmian, nie odczuwalibyśmy upływu czasu, tak jak po przebudzeniu ci [wędrowcy], o których mówi legenda, że spali wśród herosów Sardynii; łączyli bowiem wcześniejsze „teraz" z późniejszym, tworząc jedno „teraz" (συνάπτουσι γὰρ τῷ πρότερον νῦν τὸ ὕστερον νῦν καὶ ἓν ποιοῦσιν) przy pominięciu przerwy, której nie odczuwali. Gdyby zatem nie było różnych „teraz", lecz byłoby jedno i to samo, nie mógłby istnieć czas; tak samo, gdy jego zmienność uchodzi naszej uwagi, wydaje się, że nie było czasu pośredniego. I odpowiednio: nie zwracamy uwagi na przepływ czasu w okolicznościach, w których nie odróżniamy żadnej zmiany (ὅταν μὴ *ὁρίσωμεν* μηδεμίαν μεταβολήν), a *dusza wydaje się trwać w stanie jedności i niepodzielności* (ἐν ἑνὶ καὶ ἀδιαιρέτῳ φαίνηται ἡ ψυχὴ μένειν): gdy natomiast spostrzegamy i odróżniamy, wtedy mówimy, że czas płynie (ὅταν δ' αἰσθώμεθα καὶ ὁρίσωμεν, τότε φαμὲν γεγονέναι χρόνον). Okazuje się więc, że czas nie istnieje bez ruchu i bez zmian; a jest też oczywiste, że czas nie jest ruchem, lecz nie jest niezależny od ruchu (οὔτε κίνησις οὔτ' ἄνευ κινήσεως ὁ χρόνος). (Phys. IV, c. 11, 218b21-219a 2; Leśniak).

Rozumienie zmiany to *wyjście poza* „trwanie w strumieniu czasu": *abstrakcja*, gdyż „ruch […] tworzy jedność dzięki poruszającej się rzeczy […] dlatego, że jest ona […] jedna z definicji [ze swej natury]".[467]

> Czas jest ciągły wobec [swego] „teraz" i dzieli się wedle niego. „Teraz" towarzyszy przemieszczeniu i temu, co przemieszczane. Ruch i poruszenie jest jednością z tym, co poruszane, ponieważ jest jednością nie jakąkolwiek – taka bowiem zawsze mogłaby być przerwana – ale jednością ujęcia rozumu. Ta zaś określa ruch wcześniejszy i późniejszy. Towarzyszy zaś jakby „punktowi" (przekł. mój).[468]

> „teraz" jest granicą, nie jest czasem, ale jego atrybutem (πέρας τὸ νῦν, οὐ χρόνος, ἀλλὰ συμβέβηκεν) […] albowiem granice należą tylko do tych rzeczy, których są granicami (τὰ μὲν γὰρ πέρατα ἐκείνου μόνον ἐστὶν οὗ ἐστιν πέρατα) […] czas jest ilością ruchu ze względu na „przed" i „później" i jest ciągłością, bo jest atrybutem tego, co ciągłe (ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστιν κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, καὶ συνεχής (συνεχοῦς γάρ).
> (Phys. IV, c. 11, 220a 21-26; Leśniak).

[467] Phys. IV, c. 11, 220a 5-8; Leśniak)

[468] συνεχής τε δὴ ὁ χρόνος τῷ νῦν, καὶ διῄρηται κατὰ τὸ νῦν· ἀκολουθεῖ γὰρ καὶ τοῦτο τῇ φορᾷ καὶ τῷ φερομένῳ. καὶ γὰρ ἡ κίνησις καὶ ἡ φορὰ μία τῷ φερομένῳ, ὅτι ἕν (καὶ οὐχ ὅ ποτε ὄν—καὶ γὰρ ἂν διαλίποι—ἀλλὰ τῷ λόγῳ)· καὶ ὁρίζει δὲ τὴν πρότερον καὶ ὕστερον κίνησιν τοῦτο. ἀκολουθεῖ δὲ καὶ τοῦτό πως τῇ στιγμῇ· (Phys. IV, c. 11, 220a 5-10).

Tomasz *wyjaśnia*, jaka jest relacja między „wewnętrznym *doświadczeniem* czasu", a rzeczywistością fizyczną, która *jest* w czasie.

> nunc temporis est idem subiecto in toto tempore, sed differens ratione, eo quod, sicut tempus respondet motui, ita nunc temporis respondet mobili; mobile autem est idem subiecto in toto decursu temporis, sed differens ratione, inquantum est hic et ibi. Et ista alternatio est motus.[469]
>
> „teraz" jest tożsame z tym, co [teraz istnieje]; różni się zaś co do ujęcia myśli. Podobnie jak czas odpowiada ruchowi, tak „teraz" opowiada temu, co jest-w-ruchu. To, co jest w ruchu jest tym samym [substancjalnie] w całym przebiegu czasu: różni się zaś wedle ujęcia myśli – o ile mianowicie istnieje i tu, i tam. Ta [właśnie] „zmienność" jest ruchem.
>
> Motus enim mensuratur tempore et secundum illud quod est, et secundum suam durationem sive secundum esse suum. Res autem aliae, utpote homo aut lapis, mensurantur tempore secundum suum esse sive secundum suam durationem, prout habent esse transmutabile: secundum autem id quod sunt, non mensurantur tempore, sed magis eis respondet nunc temporis, ut supra dictum est. Dicit ergo quod tempus est mensura ipsius motus, et eius quod est moveri, per quod dat intelligere durationem motus.[470]
>
> Ruch mierzony jest czasem zarówno wedle swej istoty, jak i swego trwania (swego istnienia). Natomiast inne rzeczy (człowiek, kamień, etc.) mierzone są czasem [tylko] wedle swego „istnienia" [w czasie] tzn. swego w nim trwania (o ile mają istnienie podlagające zmianie). *Co zaś do istoty: czasem mierzone nie są*. Raczej [istocie] tej opowiada [niepodzielne] „teraz" […]

Arystotelesowskie τὸ νῦν (teraz) nazwalibyśmy czasem unikatowym (kairos), podobnie jak unikatowymi (odrębnymi co do istoty) nazwiemy poszczególne rzeczy (ludzi przede wszystkim), którzy swoje „bycie w czasie" rozumieją, a nie „przeżywają".[471]

Ani *chwila* teraźniejsza, ani tym bardziej „naoczność czysta", ale „przed i po" *natury* stanowi naturę czasu teraźniejszego, a odróżnienie obu stanowi zrozumienie. O ile bowiem „przed i po" bywa w świecie obiektów kantowskich dowolnie dzielone, a między „dowolnymi" zdarzeniami mogą – rzekomo – mieć miejsce dowolnie liczne inne (to wnosi bowiem pojęcie Anschauung naoczności *czystej*), to „przed i po" w sensie *źródłowym* obecności „elementów obcych" w ogóle nie dopuszcza.

Jakkolwiek zwierzęta niewątpliwie ruch i czas poznają, nie mamy żadnych danych po temu, aby przypuszczać, by *tej natury* czasu i ruchu były świadome. Ujęcie bowiem ruchu i czasu jako „elementów różniczkowych" jest wynikiem abstrakcji, tzn. czynności *intelektu*.

---

[469] Summa Theologiae I, q. 10 a. 4 ad 2.

[470] In Physic., lib. 4 l. 20 n. 2

[471] Przemyślenia Arystotelesa są zgodne z danymi nauki współczesnej, bo te dokonują analizy, a nie „syntezy" danych (w ograniczonym co prawda przez metodę przyrodoznawstwa aspekcie). W analizie matematycznej pojmujemy czas jako element różniczkowy raczej niż jako szereg punktów, a „czas kosmiczny" wcale nie jest antytezą czasu „przeżycia wewnętrznego".

Jesteśmy „świadomi" (ἐπίστημοι) „binarnej" struktury przedmiotu doświadczenia, która – jak mamy prawo przypuszczać – jest całkowicie nieczytelna dla zwierzęcia, a nawet też dla człowieka odurzonego alkoholem, ulegającego silnym emocjom etc., etc.

Z drugiej wszelako strony, źródłowe doświadczenie binarności obiektów świata jest doświadczeniem na poły estetycznym, a więc dostępnym ludziom, którzy wcale nie dbają o to, aby to doświadczenie komukolwiek komunikować. Być może aktualnie nie pragną go nawet „komunikować samym sobie" w tym mianowicie sensie, aby przekazać pamięci to, co postrzeżone i zestawić to, co postrzeżone, z tym, co zapamiętane.

Inaczej sprawa się przedstawia, gdy pragniemy to, co doświadczane, wyrazić w słowach. Sama struktura języka pokazuje, że w „materii doświadczenia źródłowego" czynić w danym razie musimy odróżnienia. Formułujemy zdania, a ze zdań tworzymy struktury wnioskowania. Zdania mogą być zbudowane poprawnie lub nie, a sylogizmy mogą być też poprawne lub błędne. Coś wobec tego „musi móc towarzyszyć" tym moim „przedstawieniom". Gdyby towarzyszyła im tylko „transcedentalna jedność apercepcji", o czynieniu odróżnień w ogóle by nie mogło być mowy. Kantowska świadomość *syntetyzuje*, a nie odróżnia. Sama zaś analityka transcedentalna możliwa ma być dopiero po aktualnym spełnieniu syntezy danych doświadczenia (tam, „gdzie intelekt niczego uprzednio nie powiązał, tam też nie może niczego rozwiązać": B 130). Krytyka Kanta nie tłumaczy, *dlaczego* mówienie sensu largo (tzn. również „mówienie do siebie") odróżnianiem być winno i odróżnianiem niekiedy bywa, choć bywa też bełkotem, gdyż brak w nim *ładu*, tzn. poprawności: składniowej, frazeologicznej czy też logicznej. Odróżnianiu niestety „towarzyszy" czasem „transcedentalna jedność" ideologii.

Wszystkim moim „przedstawieniom" – jeżeli mają się układać w system rozumu, a nie ideologii – musi („móc") towarzyszyć to, co stanowi o zdolności czynienia odróżnień: zasada niesprzeczności. Pojęcia te będą wówczas ze sobą spójnie powiązane w sposób, który wyklucza istnienie elementów obcych (Analityki Wtóre, I. c. 9 in calce). Zasada niesprzeczności jest „praktycznym świadectwem" (elenchos) rozumności człowieka (Metaph., IV, c. 4). Zwierzę odbierze zawsze dane doświadczenia w ich nagiej „mojości", gdyż są one dla niego „egzystencjalnie" ważne. Natomiast człowiek te same dane *analizuje*. Oczywiście może on dokonywać „syntezy", ale przekonanie Kanta, że analiza *idzie za* syntezą, a nie odwrotnie, jest zupełnie nieuzasadnione. Po to, aby żyć, zwierzę syntetyzuje; po to, aby żyć życiem ludzkim, człowiek musi dokonywać *dyskryminacji*.

Świadomość czasu nie jest bynajmniej świadomością nas samych, a „w nurcie czasu zanurzonych". Czas jest sposobem *zaistnienia dla-mnie* tego, co znajduje się *poza* moją „świadomością". Prius i posterius (τὸ πρότερον καὶ ὕστερον) przypisujemy nie stanom świadomości, ale temu, co źródłowo dane: movens i motum. O ile skutek abstrakcji na danych zmysłowych to binarna struktura movens i motum, której „cząstek" jeszcze nie odróżniam, a tylko ujmuję je na sposób na poły estetycznej kontemplacji, to każde wyrażenie czegokolwiek polega na odróżnianiu właśnie tego, co sprawia (movens) i tego, co sprawiane (motum) – *poza* moim umysłem.[472]

[472] Summa Theol., Ia q. 10 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod nunc temporis est idem subiecto in toto tempore, sed differens ratione, eo quod, sicut tempus respondet motui, ita nunc temporis respondet mobili; mobile autem est idem subiecto in toto decursu temporis, sed differens ratione, inquantum est hic et ibi. Et ista

Nie ulega kwestii, że zadaniem filozofii winno być poznanie istoty rzeczy. W tym też streszcza się hasło Husserla: zurück zu den Sachen. Nie jest wszelako jasne, jak „rzeczy" (i wartości) owe poznajemy, w wobec tego, *co* właściwie rozumiemy przez Sachen (rzeczywistość). Tomasz pisze, że istota rzeczy jest przedmiotem właściwym intelektu, dodaje jednak, że chodzi tu o istotę rzeczy *materialnej* (tzn. tej, która jest w ruchu). Tej klauzuli Husserl nie uwzględni. Do „naoczności czystej" mamy doprowadzić na przykład „istotę czerwieni". Możemy by jednak – nieco prowokacyjnie – zapytać, czy istnienie czerwieni *jako czerwieni* jest pewne i oczywiste. Tomasz powie, że istnieje ona tylko *jako przypadłość* (istnieniem „cudzym"). Czerwień „w sobie" istnieje na pewno tylko jako hasło w słowniku (języka polskiego, niemieckiego, angielskiego). Związki frazeologiczne tych języków nadają *samej* „czerwieni" określoną „barwę" (np. emocjonalną). Niewątpliwie widzimy *przedmioty* czerwone, ale nie jest bynajmniej jasne, byśmy tym samym widzieli *czerwień samą* – bez tych „związków frazeologicznych".

Związki frazeologicznie to właściwość (proprium) idiomu języka (języka polskiego, niemieckiego, angielskiego). Natomiast w każdym języku istnieje to, co „niewłaściwe", bo przekładalne (wbrew dogmatowi postmodernizmu), a mianowicie definicja, która jest a-idiomatyczna z natury. Te definicje uzyskujemy na drodze doświadczenia-empeiria Arystotelesa, nie zaś Erfahrung Kanta.

Cały wysiłek uczynienia przyszłości „moją" polega na nadaniu ścisłego znaczenia zdarzeniu; splotowi movens i motum. Zdarzenia układają się w *zasadniczo* przewidywalną sekwencję, zgodną z zamysłem Nieruchomego Poruszyciela. Ta filozoficzna nazwa nadana Bogu przez Arystotelesa odpowiada stosunkowi tego, co „w ruchu"; do tego, co jest tegoż ruchu *zasadą*.

Nie jest łatwo odkryć zamysł sprawczy, choć jest to istotą mądrości. Providentia divina (Opatrzność Boga) jest absolutną miarą ruchu kosmicznego i „ruchu" ludzkiej woli również. W zakresie ograniczonym przez zamierzenie tego samego celu, jaki nadaje wszystkiemu Bóg, opatrzność ludzka partycypuje w Opatrzności Bożej. Providentia humana (Cicero) obejmuje stosunkowo skromny wycinek czasu kosmicznego, a ruch woli jest przezeń inicjowany jak przez pryncypium bliższe. Można by przypuszczać, że obejmuje (comprehendit; ἐπίσταται) ona po prostu czas życia tego oto człowieka, tak jak wieczność Boga obejmuje wszystkie czasy. Faktycznie obejmuje („znacznie") mniej lub („znacznie") więcej niż owe kilka dziesięcioleci. Providentia humana umysłu Tomaszowego ewidentnie obejmuje również nasze czasy: wystarczy tylko dość uważnie czytać jego dzieła, by wyczytać w nich „praktyczne" wskazówki postępowania w wieku naszym. Wiek XXI *tym bardziej jest naszym, im bardziej jest Tomaszowym* – dzięki uniwersalizmowi jego myśli. Wiek zaś XXI wcale „wiekiem naszym" (tzn. naszą własnością) być nie będzie, jeśli sens bycia-w-ruchu *naszego doświadczenia* zostanie określony nie przez to, co zrozumiane i „pojęte" (comprehensum; ἐπιστάμενον), ale przez to, co nam narzucone jako „trzeźwy minimalizm poznawczy". Bierność w akceptacji nieuchronnie rzekomo upływającego czasu bywa uznane za znamię współczesności, choć jest raczej oznaką indolencji.

---

alternatio est motus. Similiter fluxus ipsius nunc, secundum quod alternatur ratione, est tempus. Aeternitas autem manet eadem et subiecto et ratione. Unde aeternitas non est idem quod nunc temporis.

Podejmując proste czynności przykładamy gotowy system pojęć do danej sytuacji. Ten sens-bycia-w-ruchu jest mi dany i *podany* w postaci takich właśnie wskazówek. W czynnościach rutynowych bywamy wyręczani przez to, co nam wpojone, nie troszczymy się zaś o to, co zrozumiane (comprehensum; „objęte" myślą).

Moc zapanowania nad chwilą następną bywa praktycznie ograniczona, nawet jeśli wybiegamy w przyszłość bodaj jeden dzień, czy też jedną godzinę. Z siedemdziesięciu przeciętnie lat, które przychodzi nam przeżyć na ziemi, tylko niewiele bywa „przyszłością naszą".

Z drugiej wszelako strony, sens owego „my" określa zakres działań stricte osobowych: o ile „ja" jest częścią wspólnoty realnej, a nie „elementem zbioru". Jeśli ufam temu, co zapisane w tekstach Tomaszowych, a ufność moja jest ufnością *osobową*, a nadto jest potwierdzona tradycją stuleci i mego osobistego doświadczenia, to, co „nasze" wcale *moim* być nie przestaje. Zostało bowiem powiedziane i przemyślane przez osobę, która wszak też jest poniekąd „moją", gdyż jest mi bliska.

Poznanie polega na nadaniu sensu nawet zgoła banalnym czynnościom, gdyż wszystkie z nich mogę pomieścić (comprehendere; ἐπίστασθαι) w filozoficznej kategorii movens i motum; o ile jedno i drugie odróżniam stosując pierwszą zasadę myślenia (zasadę niesprzeczności). Za tym ujęciem idzie znaczenie prius et posterius: tego, co minęło i tego, co ma nastąpić. Jak wiadomo, Kant i Husserl ten porządek odwracają. Czas ma być „kategorią aprioryczną", a w nim dopiero mają się „pomieścić" zdarzenia. W istocie jednak czas bywa miarą zdarzeń narzucaną mi z zewnątrz, a moje działanie (moveri) bywa przedmiotem manipulacji.

Musimy przyjąć jakiś probierz wartości tego, co określimy jako sens-bycia-w-ruchu. Probierzem tym musi być zasada niesprzeczności; zasada poznania i definiowania, gdyż poznanie polega na ujęciu formy, którą odróżniamy od tego, co ją w czasie poprzedza jako prywacja; te dwa pojęcia eidos i steresis (εἶδος, στήρεσις) są uniwersalne.

Jak wiadomo, Husserl używa pojęcia eidos, wszelako nie uznaje on tego fundamentalnego następstwa, sekwencji ruchu kosmicznego; tego, że prywacja poprzedza w czasie to, co ją odsuwa w przeszłość, a istnienie „poprzedza" (logicznie; rozumowo) nieistnienie.

Odczuwając głód sięgam po pokarm, a głód poprzedza w czasie nasycenie. Pierwsze jest prywacją; drugie – formą. Odczuwając niepokój szukam tego, co mogłoby odsunąć go „w przeszłość". Chorując przyjmuję lekarstwo, które „wprowadzi formę zdrowia" w mój organizm. Analogicznie rzecz przedstawia się z myśleniem. Nabycie formy, nawet gdyby spodobało się komuś nazwać je redukcją ejdetyczną, musi być *bezpośrednim* następstwem „odczucia" (przeżycia) prywacji. Forma, która nie pozostawałaby w takiej ściślej korelacji do tego, co bezpośrednio za nią idzie, jest *formą pustą*.

Książki de nomine filozoficzne pełne są „form" (εἴδη) myśli, które tego warunku nie spełniają. Czym książka filozoficzna *być powinna*, dowiadujemy się biorąc do ręki III księgę Metafizyki Arystotelesa i Quaestiones disputatae oraz Summę Tomasza. Forma myśli jest „trafna", jeżeli jest bezpośrednią odpowiedzią na pytanie wprzód postawione jako aporia-obiectio. „Naiwność" w stawianiu pytań *niewygodnych,* a jeszcze bardziej uwaga w ich słuchaniu (w próbie werbalizacji) jest znamieniem wielkiego zakroju ducha. Jeżeli w tekstach

Tomaszowych nie znalazłbym odpowiedzi na prywacje „mojego" myślenia, byłyby one dla mnie niczym.

Summa to kilka tysięcy stron, a uważne jej przeczytanie wymaga (minimum) kilku lat (a w szeregu tych lat ciągłości stricte czasowej ewidentnie brak). Tymczasem prywacja myślenia jest tym, co „dotkliwie" może odczuwam „tu i teraz", a udzielenia odpowiedzi życzyłbym sobie natychmiast (w bezpośrednim horyzoncie czasowym). Można posłużyć się indeksem przedmiotowym lub wyszukiwarką komputerową, ale ta da nam tylko wyrazy, a nie myśli, a – co ważniejsze – uwaga (intencja) moja zostanie „rozerwana" na szereg obiektów sztucznych.

Trudno przypuścić, że – dla pozyskania odpowiedzi-zrozumienia – należałoby daną formę myśli umieścić w kontekście wspomnianych kilku tysięcy stron zawierających formy inne. „Sens części" od intuicji bazowej całości bynajmniej nie zależy. Nie mamy takowej „intuicji", mamy wszelako jedno uniwersalne narzędzie, jakim jest zasada niesprzeczności. Poszczególne zagadnienia rozwiązywane są przy pomocy takiego samego analogicznie „wzoru". Ziarno rzucone w ziemię ma się tak do formy rośliny jak nasienie zwierzęcia do takiejż formy dojrzałego zwierzęcia, a zasada myślenia do dojrzałej postaci (formy myślenia). Nie jest to przenośnia, ale analogia: relacje są bardziej ogólne od tego, co one wiążą: w tym przynajmniej sensie, że relacja zrodzenia (życia; myśli) przydarza się z konieczności (jako proprium) specyficznym/specjalnym postaciom życia i myśli. Tak zawsze dokonywało się poszerzanie horyzontu poznania. Ogólność metody jest pochodną zastosowania pierwszej zasady myślenia: zasady niesprzeczności – do różnych zdarzeń, które chciałbym zrozumieć.

Między retencją a protencją a oczywiście tej relacji privatio-forma brak. Myślenie jednak musi rodzić się z poczucia prywacji, a prowadzić do jej (prywacji) usunięcia na rzecz formy eidos wiedzmy. Tej relacji eidos (formy) do tego, co „ją poprzedza" w fenomenologii brak.

„Poczucie życiowej prywacji" bywa nadto czymś „boleśnie" konkretnym, a gdyby człowieka zdefiniować (za Heideggerem) jako animal sentiens, *uwolnienia od prywacji* nie powinniśmy sobie nawet życzyć. Raczej (za Gadamerem) powiedzielibyśmy, że złym hermeneutą jest ten, kto udziela odpowiedzi definitywnych: takich, które w „niepodzielnym punkcie a-czasowym" panują nad zmiennością zdarzeń i opinii.

„Hermeneutyka" polega raczej czasem na nieuważnym słuchaniu pytań i lekceważeniu „kwestii scholastycznych". Pytania *ważne* neopozytywista uzna za „bezsensowne", a nie jest to epizod myśli nowożytnej, ale jej tendencja; ba, program. Od ogólności i maksymalistycznego zakroju filozofii przechodzi się do tego, co – rzekomo – „konkretnie" dotyka naszej egzystencji, podczas gdy zawsze przedtem czyniono wręcz przeciwnie.

Nie jest to kwestia „tradycji" tej lub innej, lecz kwestia pierwszeństwa, którą ta lub inna tradycja pokazuje. „Przed i po" naszego myślenia możemy rozumieć dwojako i dwojako możemy układać sekwencję eidos i steresis. „Przed" rozumowania filozoficznego to zdziwienie. „Otóż chodzić powinno o to, żeby na końcu osiągnąć stan pierwszemu zdziwieniu *przeciwny* i zgodnie z przysłowiem *lepszy*" (Metaph., i. c. 983a 18-19; Żeleźnik). Nie filozofujemy – według *Arystotelesa* – po to, aby *stawiać pytania*, ale po to, aby na nie *odpowiadać*. W nagiej sekwencji aktów retencji i protencji i trudno dopatrzeć się owego „lepiej".

Prywacje co do „swej natury" muszą być dalece trudniejsze do określenia niż odpowiadające im formy. Stąd też trudność w *konstruktywnym* sformułowaniu aporii. Stąd też wypływa trudność z ujęciem „całości" – bez przebiegnięcia myślą wszystkich cząstek (obiectiones) na nią się składających. Sens bycia jest sensem formy o wiele bardziej niż sensem tego, co genetycznie formę tę musi poprzedzać w świecie materialnym, w którym żyjemy. Na pewno nie możemy mieć żadnej totalnej intuicji „niebycia". Możemy tylko „niebycie *jakieś*" przeżyć, a czasami tylko uda nam się (mimo trudności) je nazwać. Jest tu trudność, a Arystoteles mówi, że „pożyteczną jest rzeczą pięknie wątpić".

> Ci, którzy chcą dojść do roz-wiązania, powinni [naprzód] pięknie wątpić (ἔστι δὲ τοῖς εὐπορῆσαι βουλομένοις προῦργου τὸ διαπορῆσαι καλῶς), żeby rozplątać „węzły" (λύειν τὸν δεσμόν). Roz-wiązanie owo [taka wolność-od wątpliwości] jest rozplątaniem tego, o czym wprzód wątpiono (εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων ἐστί) (Metaph. III, c. 1, 995a 27-30).

Szukając odpowiedzi na konkretne pytanie, czasami stajemy w obliczu „wielości form", które tylko czynią zadość pozorom uczoności, a wcale nie odsuwają wątpliwości, które nas nurtują. Z drugiej zaś strony, wątpliwości tych nawet zazwyczaj nie umiemy dość precyzyjne zwerbalizować. Filozofia, która się wyrazi się „nieuczenie" (balbutiendo; (ψελλιζομένη, Metaph., I, c. 10, 993a 15), nie będzie darzona estymą. Nie każdy zechce słuchać takich pytań.

Gdyby istniała jedna prywacja totalna, za którą Plotyn uważa niebyt i materię, mielibyśmy „wspólny mianownik" wszelkich aporii. Tak jednak oczywiście nie jest: *nie mamy* intuicji „niebycia", która „towarzyszyłaby" naszemu byciu-w-świecie. Brak (prywacja) zdrowia fizycznego różnicuje się znacząco, a kompetencja lekarza wymaga odróżnienia jednej prywacji (choroby) od innej. Poczucie prywacji natury cielesnej każe mi poszukiwać „formy zdrowia" w konsultacji z lekarzem. Pragniemy takiej wiedzy, albo przynajmniej mamy zaufanie do tego, kto taką wiedzę posiada.

Gdyby człowiek był istotą tylko „czującą", „poczucie" prywacji można by (za Heideggerem) próbować zredukować do „czucia fundamentalnego", jakim jest Angst. Przedmiotem jego byłaby apercepcja śmierci; taka „wiedza" o niebycie. Otóż wiedzy o niebycie nie mamy, jakakolwiek tkanka naszego bycia w świecie istotnie przeplata się z niebyciem: tak przez nas przeżytym. W *tym sensie* Heidegger miał rację.

Wszelako Heidegger za czucie zasadnicze poczytał to, co wcale nim nie jest. Augustyn mówi, że wszystkie nasze uczucia są miłością: taką lub inną; tak lub inaczej kwalifikowaną. Nie inaczej jest też z naukowotwórczym zdziwieniem (obawą przez popełnieniem błędu). Konstruktywnie przeżyta, daje ona siłę pokonania trudności dzięki nadziei poznania przyczyn; nadzieja zaś kieruje się wszak do tego, co naprzód umiłowane. Można być porządnym człowiekiem, nie będąc wcale filozofem (nie mając o niej i zresztą żadnej teoretycznej nauce jakiejkolwiek wiedzy); w określonych jednak sytuacjach („kwalifikujących" nasze bycie w świecie czasem nawet wbrew naszej woli) dla spełnienia poczucia harmonii (zwanego miłością) potrzeba „uczuć negatywnych", a pomiędzy nimi zdumienia nad światem. Zdziwienie to uświadomienie sobie niewiedzy (taka przed nią „obawa").

Prywacje cielesne mogą dotykać nas nierównie dotkliwiej niż prywacja niewiedzy. Wszelako lepiej odczuwać tę ostatnią: forma zdrowia i „sytości" jest to *jakaś* forma, ale nie jest forma, która idzie za tym, co *właściwe dla natury rozumnej*. Dla człowieka prywacją tą musi być niewiedza po prostu. Kresem (formą) naszego życia jest bycie-w-obliczu-Boga. Odwrotnie (zupełnie ogólnie) *za prywację w ogóle uznamy nie-bycie-w-pełni-w-obecności-Boga; nie-bycie-jeszcze-kochanym-bezwarunkowo*. Cierpienie fizyczne (ból) jest także takimż oddaleniem do Boga, który wszak jest źródłem *wszystkich* doskonałości, zdrowie i sprawność ciała w to wliczając. *Bóg nie jest wartością najwyższą; jest On Stwórcą wszystkich wartości realizujących się w czasie.*

Prywacje bywają wielorakie, podobnie jak trudności, ale zrozumiałe są w relacji do formy bycia człowieczeństwa i jego Celu (natura ludzka jest jedna i niezmienna; jeden też jest jej Cel). Stąd też wszystkie szczegółowe pytania wypływają z jednego pytania filozoficznego, które nie jest co prawda „pytaniem o sens bycia" po prostu, ale pytaniem o sens-bycia-w-ruchu, czyli pragnieniem poznania przyczyn, które jest poprzedzone bezpośrednią prywacją tegoż poznania. Wiedza o tym lub owym przedmiocie jest szczegółową formą wiedzy o bycie (ens inquantum est ens). Dlatego też posługując się analogią odpowiadamy na pytania wszystkie; „wszystko" nazywając jakąś formą bycia. Nawet jeżeli sięgając na chybił trafił do Summy Tomaszowej nie znajduję odpowiedzi na pytanie, które mnie żywo nurtuje tu i teraz, to i tak przynajmniej oderwę moją myśl od prywacji, któremu towarzyszy poczucie niespełnienia. Odpowiedź może wydawać się „nie na temat" o ile „tematem" tym będzie coś banalnie konkretnego. W istocie jednak „tematem" (subiectum) metafizyki jest byt jako taki, a w nim pośrednio mieszczą się wszystkie formy bycia od elementarnej poznawczo formy bycia w ruchu począwszy.

To, co się zdarza; to, co mnie „dotyka", zawsze związane jest z jakąś postacią bycia w czasie (ruchem). Metafizyka „odrywa" nas od niewiedzy. „Oderwanie" formy od danych zmysłowych (Arystotelesa) to abstrakcja: w continuum czasu, myśl jest „punktem" od jego ciągłości oderwanym; według Arystotelesa intelekt wyprowadza formę (wartość) z danego mu źródłowo fenomenu ruchu. Forma ta to naturalny kres ruchu.

Dokonanie abstrakcji jest możliwe tylko w wypadku dostrzeżenia źródłowej następczości prius et posterius. Rozumiemy doświadczenie ruchu (to, co się zdarza), sami stając *poza* nim. W istocie zaś *każda* naoczność *istotowa*: jeśli byłaby to naoczność *pojęciowa*, musi nas od tego, co pierwotnie poznane, odgradzać. Poznanie eidos musi być bowiem skutkiem analizowania splotu movens i motum.

Teksty Arystotelesa i Tomasza to szereg zdań: wartości filozoficznych; są tym, co możemy przyłożyć do doświadczenia naszego – 24 wieki po śmierci Arystotelesa; 750 lat po śmierci Tomasza. Ich czas życia jest czasem naszym, gdyż jedna bodaj godzina dla *intelektu* ludzkiego nie stanowi zasadniczo większej bariery niż szereg stuleci.

Mówimy jednakowoż *pospolicie* o „zrozumieniu świata współczesnego", tak jakby świat ten (ludzki) podlegał ewolucji, a to, co przeszłe „pogrążało się w coraz większym «cieniu», aż wreszcie nikło pogrążone w pustce". Każdy z obiektów wytworzonych ręką ludzką ma wokół siebie otoczkę potencjalnie nieskończonej liczby obiektów do niego podobnych lub dla niego „ważnych". „Troszcząc się" o to „wszystko" uświadamiam sobie zarazem, że każdy wytworzony przez człowieka obiekt jest zależny od potencjalnie wciąż nowych trudności jego „bytowania" (funkcjonowania), a jest to właśnie naturą wytworów.

Tekst spisany przez Arystotelesa był oczywiście „drogą" od doświadczenia wyjściowego ku formalnie ze sobą powiązanym wyrazom jego myśli. Cała jednak wartość tych tekstów obecnie polega na tym, że dzięki nim potrafimy dojść do tegoż punktu wyjścia obecnie, czyli tego samego *nieewoluującego* bynajmniej *w czasie* przez 24 wieki świata.

Rodział V. PRYNCYPIA

1. Pryncypium i wolność czynienia i pomnażania dobra

Działanie – aby być ludzkim – musi być rozumnym byciem-ku-dobru, a ostatecznie: ku Pełni Dobra. Partycypuje ono w istnieniu, o ile jest rozumnym; jest zaś istnieniem przypadłościowym, jako że nie partycypuje zawsze w istnieniu sobie właściwym (bywa bowiem „niewłaściwe"). Człowiek jako *substancja* w partycypuje w istnieniu własnym, natomiast to, co tak ludzkie, jak jego działanie, człowiekiem (jako wszak jego własność) wcale nie jest. Źródła dobra *w samej sobie* wola ludzka nie znajdzie. Zręby „nowoczesności" zarysowały się jednak w momencie, gdy uwierzono (z jakichś osobliwych przyczyn), że „nigdzie w świecie, ani nawet w ogóle poza jego obrębem, niepodobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uważać za dobrą, oprócz samej tylko dobrej woli".

Niewątpliwie można i trzeba „pomyśleć sobie" istnienie Boga (dowieść go), a choć Jego wola jest tożsama z Jego istotą, dowód ten (najważniejszy wniosek metafizyki) poprzestaje tymczasem na stwierdzeniu *faktu* Jego istnienia, dowód tożsamości atrybutów Boga (Jego intelektu i woli) zostawiając na później. „Absolutna" ich identyczność (również identyczność działania Boga z Jego naturą) *nie jest pierwszym* przedmiotem tego dowodu. Stwierdzamy jednak, że skoro w stworzeniu (w człowieku na przykład) działanie i natura muszą się koniecznie różnić, to w Przyczynie jego istnienia (w Bogu) ostatecznie różnić się nie mogą. „Skromny" naprzód wniosek metafizyki: istnieje „Strona Zewnętrzna" wobec kosmosu: jego Przyczyna stwórcza; zyskuje tym samym rangę prawdy życiowej: ostatecznego źródła dobra wola musi szukać w Dobru Samoistnym, gdyż w sobie (wbrew temu, co mówi Kant (w pierwszym zdaniu Uzasadnienia Metafizyki Moralności) znaleźć go nigdy nie może. Nie jest naturalnie bez znaczenia, gdzie *w ogóle* będziemy go poszukiwać.

Różnica między tym, co stworzone i niestworzone; między rzeczami i tym, co je przypadłościowo doskonali, po to, aby mogły istnieć (swym istnieniem swym jednak nie będąc), jest pokazana w metafizyce. Przedmiotem metafizyki jest byt i jego „właściwości" (propria), pomiędzy którymi jest również „rzeczowość" (rem esse), pospolicie zwana realnością. Byt stwarzany jest *tak*, że przysługuje mu to, co jemu właściwe: dobro, jedność, realność, wobec czego ważność dowodu na istnienie Boga rozciąga się również na etykę klasyczną: „etykę natury (rei) i dobra bytu" – w przeciwieństwie do tej, która od „błędu naturalistycznego" stroni. Etyką klasyczną („naturalistyczną") jest etyka Arystotelesa, gdyż dążenie do posiadania istnienia jest *niezmiennym dążeniem* całej natury. W kwestii stworzenia

sensu stricto: *powołania* do istnienia, Arystoteles nie wypowiada się dość jasno, jednakże jasno mówi *o dążeniu do* istnienia: o takiej „właściwości" każdej „rzeczy". Tomasz w tym punkcie myśl Stagiryty uzupełnia.

Człowiek nie może stworzyć niczego; nie może również stworzyć *dobra z niczego*.[473] Istnienie jest właściwym przedmiotem działania Boga (esse est proprius effectus Dei[474]). Jest w stanie tylko stworzone przez Boga dobro zachować i pomnażać, i to jest istotą miłości.[475] Taki jest też fundament klasycznej etyki. Nie pojawiła się ona jednak w IV wieku w Atenach w gotowej postaci. Etykę pitagorejczyków (działających dwa stulecia wcześniej) określilibyśmy raczej mianem *przed*klasycznej, dlatego że filozofia ich zdominowana była przez matematykę (była od niej zależna). Pod adresem *każdej* filozofii, która ten *błąd* powtarza, należy skierować Tomaszową uwagę, że jedno matematyczne *nie jest* właściwością (proprium) bytu. Fatalny błąd pomieszania metod tych nauk zaważył na dziejach filozofii nowożytnej.

O tym, *czym* jest dany byt, nie może stanowić jego „ilość". Gatunki różnią się *jakościowo*, stąd też odpowiedź co do natury rzeczy wyrażamy nie tyle w kategorii „ile", co: „jakie". Arystoteles wymienia cztery gatunki tej kategorii, a czwarty z nich (quarta species qualitatis): „ile ilekroć" (quoties quantum) najłatwiej pomylić z tym, co właściwie mieści się w kategorii „ile". Dotyczy to specjalnie „kształtu człowieczeństwa", czyli ujęcia go od strony zjawiskowej (przypadłościowej). Określenie człowieka jako animal multiplicans (istota pomnażająca) miałoby sens, gdyby istnienie było „wartością kwantytatywną".

Człowieka co prawda nie definiuje – ściśle rzecz biorąc – *żaden* z gatunków przypadłości, gdyż przypadłości (z definicji swej) są poza istotą. Definicją substancji jest: ens per se; takąż definicją przypadłości jest: ens in alio.[476] Substancja bytuje *przez się*; przypadłość bytuje *w substancji* (istnieniem od niej „pożyczonym"). Bierzemy tu pod uwagę *kategorie* Arystotelesa. Wszelako nieco inaczej będzie się rzecz przedstawiać, jeśli weźmiemy pod uwagę wspomniane w I księdze Topik *orzekanie* per se. Per se orzekamy mianowicie o człowieku rozumność. Władza zwana intelektem jest – ściśle rzecz biorąc – przypadłością. Wszelako pomiędzy samymi przypadłościami mamy takie, które idą

---

[473] Summa Theologiae I, q. 63 a. 3 c. Peccaret vero si quis etiam appeteret secundum iustitiam esse similis Deo, quasi propria virtute, et non ex virtute Dei. Alio vero modo potest aliquis appetere similis esse Deo, quantum ad hoc in quo non natus est assimilari; sicut si quis appeteret creare caelum et terram, quod est proprium Dei; in quo appetitu esset peccatum. Et hoc modo Diabolus appetiit esse ut Deus.

[474] Quodlibet XII, q. 5 a. 1 c. Et sic dico quod esse substantiale rei non est accidens, sed actualitas cuiuslibet formae existentis, sive sine materia sive cum materia. Et quia esse est complementum omnium, inde est quod proprius effectus Dei est esse, et nulla causa dat esse nisi in quantum participat operationem divinam; et sic proprie loquendo, non est accidens. Et quod Hilarius dicit, dico quod accidens dicitur large omne quod non est pars essentiae; et sic est esse in rebus creatis, quia in solo Deo esse est eius essentia.

[475] O ostatecznym celu życia człowieka, ss. 145, 246.
https://philosophiaperennis.pl/CEL/

[476] De virtutibus, q. 2 a. 1 ad 22. Ad vicesimumsecundum dicendum, quod nullum accidens est dignius subiecto quantum ad modum essendi; quia substantia est ens per se, accidens vero ens in alio. Sed in quantum accidens est actus et forma substantiae, nihil prohibet accidens esse dignius substantia; sic enim comparatur ad ipsam ut actus ad potentiam, et perfectio ad perfectibile; et sic est caritas dignior anima.

bezpośrednio za specyficzną naturą danego bytu. Nazywamy je propria, gdyż bez nich substancja istnieć nie może.[477] Stąd też ta właściwość człowieka, jaką jest jego rozumność, definiuje człowieka – jako nieomylne znamię, że „pod nią" tkwi właściwy rozumności substrat. Rozumności doszukujemy się we wszystkich działaniach ludzkich. Doszukać się jej możemy (nadto) tylko w nim, gdyż np. maszyna licząca może przetwarzać informacje w tempie porównywalnym do tegoż umysłu ludzkiego (być tak fenomenalnie doń podobna), natomiast nie jest na tyle („tak") „inteligentna", by zrozumieć na przykład ironię. Sławetna ironia Sokratejska dała początek europejskiej etyce.

Naturalną koleją rzeczy poznajemy (zmysłowo naprzód) przypadłości („cechy") właśnie, choć poznanie ludzkie jest poznaniem istoty (tego, co istotne) *pod* przypadłościami. Przypadłości w tym nam pomagają, jeżeli są *analizowane.*[478] Dlatego też ostatecznie pokazuje się, że rozumne (rationale) to różnica gatunkowa człowieka, a więc to, co wchodzi w definicję *realnej*, tzn. niezmiennej natury człowieka. Tym „różni" się jakościowo człowiek od zwierząt, a od maszyn przetwarzających informacje – tym bardziej.

W zwyczajnym wszelako tego słowa znaczeniu o jakości mówimy mając na myśli dobro i zło. Gdyby Arystoteles uszeregował species qualitatis (gatunki kategorii „jakie") od strony ontycznej, potentia byłaby na miejscu pierwszym. Tymczasem pierwszym gatunkiem quale (ποίον) jest habitus-ἕξις: *trwała* dyspozycja do działania (*sama tylko* dyspozycja-διάθεισις to jakość niedoskonała; emocjonalna; habitus incompletus).[479] *Trwała* dyspozycja do czynienia dobra i zła to sprawność.

---

[477] Summa Theol., Ia q. 77 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod, si accidens accipiatur secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens, quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scilicet secundum esse in subiecto et non esse in subiecto. Et hoc modo, cum potentia animae non sit eius essentia, oportet quod sit accidens, et est in secunda specie qualitatis. Si vero accipiatur accidens secundum quod ponitur unum quinque universalium, sic aliquid est medium inter substantiam et accidens. Quia ad substantiam pertinet quidquid est essentiale rei, non autem quidquid est extra essentiam, potest sic dici accidens, sed solum id quod non causatur ex principiis essentialibus speciei. Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur, unde medium est inter essentiam et accidens sic dictum. Et hoc modo potentiae animae possunt dici mediae inter substantiam et accidens, quasi proprietates animae naturales. Quod autem Augustinus dicit, quod notitia et amor non sunt in anima sicut accidentia in subiecto, intelligitur secundum modum praedictum, prout comparantur ad animam, non sicut ad amantem et cognoscentem; sed prout comparantur ad eam sicut ad amatam et cognitam. Et hoc modo procedit sua probatio, quia si amor esset in anima amata sicut in subiecto, sequeretur quod accidens transcenderet suum subiectum; cum etiam alia sint amata per animam.

[478] De veritate, q. 1 a. 10 c. […] ad intellectum humanum invenitur interdum inaequalitas rei ad intellectum quae quodammodo ex ipsa re causatur; res enim notitiam sui facit in anima per ea quae de ipsa exterius apparent, quia cognitio nostra a sensu initium sumit, cui per se obiectum sunt sensibiles qualitates; unde et in I de anima dicitur, quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est: et ideo quando in aliqua re apparent sensibiles qualitates demonstrantes naturam quae eis non subest, dicitur res illa esse falsa; unde Philos. dicit VI Metaph. quod illa dicuntur falsa quae nata sunt videri aut qualia non sunt, aut quae non sunt; sicut dicitur aurum falsum, in quo exterius apparet color auri, et alia huiusmodi accidentia, cum tamen interius natura auri non subsit. Nec tamen res est hoc modo causa falsitatis in anima, quod necessario falsitatem causet; quia veritas et falsitas praecipue in iudicio animae existunt, anima vero in quantum de rebus iudicat, non patitur a rebus, sed magis quodammodo agit.

[479] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 1 c.; Summa Theologiae I-II, q. 49 a. 4 co. Unde qualitates simplices elementorum, quae secundum unum modum determinatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus

Ciała elementarne sprawności nie mają, gdyż działają zawsze w sposób jednostajny (zwierzęta działają w sposób *prawie* jednostajny). Sprawność to byt właściwy dla człowieka jako człowieka.

Naturalne własności rzeczy niemal nieomylnie informują nas o przewidywalnych „zachowaniach" tychże rzeczy. Z „zachowaniami" ludzkimi jest inaczej, bo margines nieokreśloności jest znacznie szerszy.[480] Po człowieku prawdomównym spodziewamy się

---

dispositiones vel habitus, sed simplices qualitates, dicimus autem dispositiones vel habitus sanitatem, pulchritudinem et alia huiusmodi, quae important quandam commensurationem plurium quae diversis modis commensurari possunt. Propter quod philosophus dicit, in V Metaphys. quod *habitus est dispositio, et dispositio est ordo habentis partes vel secundum locum, vel secundum potentiam, vel secundum speciem*; ut supra dictum est. Quia igitur multa sunt entium ad quorum naturas et operationes necesse est plura concurrere quae diversis modis commensurari possunt, ideo necesse est habitus esse.

[480] De virtutibus, q. 1 a. 1 c. Respondeo. Dicendum, quod virtus, secundum sui nominis rationem, potentiae complementum designat; unde et vis dicitur, secundum quod res aliqua per potestatem completam quam habet, potest sequi suum impetum vel motum. Virtus enim, secundum suum nomen, potestatis perfectionem demonstrat; unde philosophus dicit in I caeli et mundi, quod virtus est ultimum in re de potentia. Quia vero potentia ad actum dicitur, complementum potentiae attenditur penes hoc quod completam operationem suscipit. Quia vero operatio est finis operantis, cum omnis res, secundum philosophum in I caeli et mundi, sit propter suam operationem, sicut propter finem proximum; unumquodque est bonum, secundum quod habet completum ordinem ad suum finem. Inde est quod virtus bonum facit habentem, et opus eius reddit bonum, ut dicitur in II Ethic.; et per hunc etiam modum patet quod est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII Metaph. Et haec omnia conveniunt virtuti cuiuscumque rei. Nam virtus equi est quae facit ipsum bonum, et opus ipsius; similiter virtus lapidis, vel hominis, vel cuiuscumque alterius. Secundum autem diversam conditionem potentiarum, diversus est modus completionis ipsius. Est enim aliqua potentia tantum agens; aliqua tantum acta vel mota; alia vero agens et acta. Potentia igitur quae est tantum agens, non indiget, ad hoc quod sit principium actus, aliquo inducto; unde virtus talis potentiae nihil est aliud quam ipsa potentia. Talis autem potentia est divina, intellectus agens, et potentiae naturales; unde harum potentiarum virtutes non sunt aliqui habitus, sed ipsae potentiae in seipsis completae. Illae vero potentiae sunt tantum actae quae non agunt nisi ab aliis motae; nec est in eis agere vel non agere, sed secundum impetum virtutis moventis agunt; et tales sunt vires sensitivae secundum se consideratae; unde in III Ethic. dicitur, quod sensus nullius actus est principium: et hae potentiae perficiuntur ad suos actus per aliquid superinductum; quod tamen non inest eis sicut aliqua forma manens in subiecto, sed solum per modum passionis, sicut species in pupilla. Unde nec harum potentiarum virtutes sunt habitus, sed magis ipsae potentiae, secundum quod sunt actu passae a suis activis. Potentiae vero illae sunt agentes et actae quae ita moventur a suis activis, quod tamen per eas non determinantur ad unum; sed in eis est agere, sicut vires aliquo modo rationales; et hae potentiae complentur ad agendum per aliquid superinductum, quod non est in eis per modum passionis tantum, sed per modum formae quiescentis, et manentis in subiecto; ita tamen quod per eas non de necessitate potentia ad unum cogatur; quia sic potentia non esset domina sui actus. Harum potentiarum virtutes non sunt ipsae potentiae; neque passiones, sicut est in sensitivis potentiis; neque qualitates de necessitate agentes, sicut sunt qualitates rerum naturalium; sed sunt habitus, secundum quos potest quis agere cum voluerit ut dicit Commentator in III de anima. Et Augustinus in Lib. de bono coniugali dicit, quod habitus est quo quis agit, cum tempus affuerit. Sic ergo patet quod virtutes sunt habitus. Et qualiter habitus distent a secunda et tertia specie qualitatis, qualiter autem a quarta differant, in promptu est: nam figura non dicit ordinem ad actum quantum in se est. Ex his etiam potest patere quod habitus virtutum ad tria indigemus. Primo ut sit uniformitas in sua operatione; ea enim quae ex sola operatione dependent, facile immutantur, nisi secundum aliquam inclinationem habitualem fuerint stabilita. Secundo ut operatio perfecta in promptu habeatur. Nisi enim potentia rationalis per habitum aliquo modo inclinetur ad unum, oportebit semper, cum necesse fuerit operari, praecedere inquisitionem de operatione; sicut patet de eo qui vult considerare nondum habens scientiae habitum, et qui vult secundum virtutem agere habitu virtutis carens. Unde philosophus dicit in V Ethic., quod repentina sunt ab habitu. Tertio ut delectabiliter perfecta operatio compleatur. Quod quidem fit per habitum; qui cum sit per

mówienia prawdy; po nieuczciwym – oszustwa. Tkwią bowiem w nich stosunkowo trwale sprawności habitus-ἕξεις, które są jakby „koleinami" po których idzie zwykle życie danego człowieka. Różnica między nim a molekułą, o której mówi fizyka i „molekułą społeczną", o której mówi Hobbes i inni, polega na tym, że „człowiek jednowymiarowy" nie istnieje i istnieć nie może. Różne nadto „kierunki" jego działania nie sumują się wedle rachunku wektorowego. Sprawności działania jest wiele, a choć istnieje jedna zasadnicza intentio ludzkiego życia (jego „kierunek" tak zwany przez analogię do ruchu linearnego), to dopóty dopóki nie znajdziemy się u Kresu, „drogi naszego życia" nigdy tak „wymierzyć" nie możemy.

Zgodnie z ogólną zasadą Arystotelesa powiemy, że możność jest poprzedzana przez akt.[481] Ludzka możność istnienia i działania (potentia) – przez Akt Stwórczy Boga; możność „porządnego" istnienia (habitus) – przez „pierwszy" akt *ludzki*. Habitus rodzą się z powtarzanych czynności: człowiek dopuszcza się kilkakrotnie – powiedzmy – kłamstwa i staje się tym samym kłamcą, gdyż ma taką do mówienia nieprawdy „skłonność" – nabytą. Habitus mogą być cnotami i wadami: mogą być dobre lub złe. O ile potentia daje możność czynienia w ogóle, to habitus daje tendencję do czynienia czegoś o określonej jakości: dobra lub zła.

Ludzie pragną stać się lepszymi, a nadto deklarują (nie zawsze obłudnie) pragnienie uczynienia lepszymi innych. Wszelkie jednak próby *mechanicznego* przymuszania człowieka do czynienia dobra (wszelkie próby manipulowania jego emocjami również) muszą być skazane na niepowodzenie. Po to, aby „zacząć" czynić dobro, trzeba mieć prawidłowe o nim pojęcie, czyli być sprawiedliwym sędzią samego siebie i wszystkiego, co nas otacza. Rozumowaniem oddajemy „sprawiedliwość naturze", a wnioski nauki mogą mieć wartość jurydyczną.

Prawodawca pragnie uczynić ludzi lepszymi.[482] Wszelako owo „pragnienie" to tylko minimum użycia rozumu. Sprawiedliwy bowiem wyrok jest zaledwie wskazówką dla intelektu praktycznego tego oto człowieka co do trafności lub nietrafności jego wyborów. Władza w pospolitym tego słowa znaczeniu może być poczytana za „moją" od strony *pragmatycznej* jedynie: o ile mianowicie solidaryzuję się przedmiotem jej działania. Od strony *bytowej* władza osobowego rozumu zawsze władzę (potentia) państwową *poprzedza*.

Intelekt jest *osobową* władzą (potentia) tego oto człowieka. Działanie autentyczne wypływa z władzy (potentia) *najgłębiej* w tkwiącej człowieku. Władzę jurydyczną i państwową w ogóle mogę poczytać za „moją", o ile daje *mnie* możność czynienia dobra. Próby zaś kierowania ludźmi, które by pomijały zasadniczą (bo „definiującą") władzę człowieka, byłaby czymś podobnym do tresury zwierząt, a tym od niej pośledniejszym, że

---

modum cuiusdam naturae, operationem sibi propriam quasi naturalem reddit, et per consequens delectabilem. Nam convenientia est delectationis causa; unde philosophus, in II Ethic., ponit signum habitus, delectationem in opere existentem.

[481] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 7 n. 7. Sicut quae acquiruntur per consuetudinem vel disciplinam. Et de his dicit hic quod etiam in eisdem secundum numerum, actus praecedit potentiam. Impossibile enim videtur quod aliquis fiat aedificator, qui non prius aedificaverit; aut quod fiat citharaedus, qui non prius citharizaverit.

[482] Super Sent., lib. 2 d. 28 q. 1 a. 3 c.

żaden człowiek nie kieruje się – jak zwierzę – instynktem doskonale. Niewłaściwie tak zwany „instynkt" ludzki to ratio particularis; *rozum* szczegółowy. Obok niego i *ponad nim* mamy intelekt i ratio *universalis*, a „życie zgodne z naturą", to życie intelektualne. Wszelkie próby pomijania tej naturalnej władzy (tresowania ludzi) muszą wywoływać tyleż naturalny opór. Natury zmienić się nie da.

Widać to wyraźnie odnośnie do czynności ludzkiej poczytywanej często za najważniejszą: pracy. Praca po to, aby była pracą, musi być spełniania z pobudek wewnętrznych. „Praca przymusowa" to wewnętrzna sprzeczność. Człowiek winien mieć sprawność (habitus) pracowitości (i fachowości), a nadto sprawność ta winna opierać się na naturalnym uposażeniu człowieka (intelekt, wola, uczucia, władze motoryczne). Na krótką metę można kogoś przymusić do spełniania jakiejś czynności. Nie można wszelako nikogo zmusić do tego, *by* on sam *chciał* czegokolwiek, to bowiem zawiera w sobie wewnętrzną sprzeczność.

Etyka klasyczna to „praca nad pracą": oto najogólniejsza jej definicja. W ekonomii fizjokratów pojawia się hasło: laissez faire. Wydawałaby się, że oddanie wolnej inicjatywy ludziom sprawę efektywności działania (przynajmniej ekonomicznego) definitywnie rozwiąże. Tak się jednak nie stało, a ekstrapolacja tez ekonomii dała ethos „pracy *dla* pracy".

Władza (potentia) jest zasadniczo władzą osobową, a takowej nikt pozbawić nikogo nie może (jest ona bowiem stworzona). W Metafizyce jednak Arystoteles zastanawia się nad *prywacją* władzy. Obok prywacji absolutnej, która pociąga za sobą utratę życia, mamy prywację władzy rozciągającą się *na określony czas i miejsce*.[483] Łacińskie dominium wywodzi się od wyrazu domus, a greckie δῶμα dalej od: od δέω buduję. Nie można nikogo pozbawić władzy osobowej (nie zabijając go), ale można usiłować pozbawić go władzy (dominium) nad tym, co należy do niego; nad tym, co on sam buduje. Budować można – istotnie – nieumiejętnie lub po prostu źle, ale *własnego domu* tak nikt nie zbuduje. Zgoła przewrotnym sposobem rządzenia jest kształtowanie nie tyle sprawności, co odejmowanie możności działania w ogóle – „po to", aby udaremnić to, co uznano za złe. Można oczywiście sparaliżować działania osoby uznanej za złą tak gruntownie, że potem *żadnych* w ogóle działań nie podejmie: tak ją okaleczyć. W celu np. „przeciwdziałania przemocy …" oraz „obrony skrzywdzonych" buduje się system opresji, którego istotą jest *burzenie* tego, co zbuduje *ktokolwiek*.

Rzecznicy materialistycznej Weltanschauung uważają za rzecz dowiedzioną, że pewne impulsy (mechanicznie lub emocjonalne) są w stanie wywołać „pożądane" (czyimś zdaniem) „zachowania". Istotnie, można obudzić „pragnienia", a nadto oczekiwać, że za tymi pójdą „jakieś" działania. Pragnienie jednak to nie wola, a działanie „pożądane" tym samym przestaje być działaniem zupełnie *wolnym*. W tym punkcie (stosunku do wolności) liberalizm różni się od socjalizmu; pierwszy uważa (to, co poczytuje za) wolność za pożądaną; drugi – przeciwnie. Wolność jednak pożądana jedynie, a nie wypływająca z intelektu, jest niczym, a materializm jest drogą do socjalizmu: The Road to Serfdom; drogą nie nazwaną co prawda może swym własnym imieniem, ale jednak nieuniknioną. Wolności działania (i wolnego rynku również) na materialistycznych zasadach zbudować się nie da.

[483] Sententia Metaphysicae, lib. 9 l. 1 n. 17-18; Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 14 n. 14-16.

Kulturę materialną średniowiecza zbudowali cystersi, a ruch monastyczny (z kolei): pierwsi eremici. Ich wolność była tyleż autentyczna i osobista, co „prywatna", choć stała się funkcją *społeczną* w wiekach następnych: dzięki nim tylko. Jeżeli nasza Cywilizacja legnie kiedyś w gruzach (wskutek dominacji ideologii „społecznego postępu"), to skończy się ona tam, gdzie się zrodziła: w osamotnionym dążeniu do prawdy i dobra wbrew konwencjonalnemu kłamstwu.

Pierwszą oznaką starczego uwiądu jest infantylizm (np. „miłość do zwierząt") wraz „przeciwdziałaniem przemocy", które jest okaleczeniem ludzkich działań, nie zaś ich wychowaniem. Agresja jest czymś dla człowieka (a tym bardziej dla zwierząt) naturalnym (miłości do zwierząt do zwierząt w naturze nie znajdziemy). Próby zaś „oswajania" ludzi zawsze sprowadzają się do upośledzania zdolności działania. Nikt nie kieruje się agresją w stosunku do siebie samego (gdyż to implikuje sprzeczność), jeżeli zaś odnosi się z agresją do „swoich", to dlatego, że uznał ich za nie-swoich, gdyż wprzód zadbano (przez złośliwość lub głupotę), by za takowych ich uznał.

Ideologie bywają złe, a nawet absurdalne, nie dlatego że są „źle przemyślane", ale dlatego, że *istotą* ideologii jest bezmyślność. Granice między dobrem a złem przebiegają przede wszystkim wewnątrz człowieka: w jego intelekcie praktycznym (sumieniu), które zło nazywa prywacją dobra i istnienia – jeśli ocenia sprawiedliwie. Każda ideologia jest „zła" o tyle, o ile ignoruje podstawową informację o człowieku, ferując w to miejsce redukcjonistyczny (zazwyczaj materialistyczny) model natury ludzkiej.

Wolny rynek – zdaniem niektórych – miałby *wymuszać* działania efektywne. Dlaczego jednak *musiałby* to czynić? Wydaje się rzeczą oczywistą, że jeżeli ktoś czegoś uczynić nie chce, to nawet groźba śmierci głodowej go *do chcenia* nie zmusi (zmusić go może do niedbałej pracy, którą później ktoś *będzie musiał* poprawiać). Nie da się wykreować chcenia jakiegokolwiek, gdyż nie możemy jako ludzie dokonywać kreacji natury i tego, co jako moc-władza *osobowa* (potentia) bezpośrednio za naturą idzie. Możemy „poskładać" maszynę z prostych elementów, ale przypuszczenie, że podobnie moglibyśmy „poskładać" pożądaną osobowość z „reakcji" na schematyczne działanie „wychowawcze", jest absurdalne. Człowieka definiuje rozumność i wolność, o ile ta ostatnia idzie za rozumnością; o ile jest więc wolnością *prawdziwą*. Wolność bez rozumności jest niczym.

Czy oznacza to, że hasło Laissez faire jest błędne? Bynajmniej. Ono jest błędnie pojęte. Wolność (ta „wielka wartość") nie jest – mimo wszystko – celem samym w sobie, gdyż ma na względzie tylko *środki do celu*. Osiągnąwszy ten Cel nie pożądać go (odwrócić się od Boga) nie możemy. W tym punkcie Tomasz wyraźnie różni się do Szkota. Nowożytność jednak poszła za Szkotem.

Sprawność-*efektywność* działania jest sprawnością-*habitus* umożliwiającą działanie. Ta zaś musi wspierać się na naturalnych władzach ludzkich (woli, uczuciach, wyobraźni, intelekcie); na *naturalnym ich porządku*. Władzą zaś „najważniejszą" jest intelekt. Dzięki działaniu intelektu praktycznego (sumienia) – powziąć można myśl *gruntownej refleksji* nad skutkami złego przyzwyczajenia, które jest raczej słabością niż mocą (virtus): jest moralną wadą, czyli sprawnością zepsutą. Oczywiście możliwe jest również działanie w kierunku przeciwnym: ktoś może powziąć „dziką myśl": „buntu" przeciw wszystkiemu, co dotychczas uczynił, która idzie w poprzek *dobrym* ugruntowanym przyzwyczajeniom. „Kreatywną" w ten

sposób jest wyobraźnia. Natomiast *integralny* rozwój osoby musi opierać się na uznaniu, że *prawdziwie* kreatywny jest intelekt.

Droga integralnego rozwoju człowieka jest zarazem drogą optymalnego rozwoju gospodarczego, choć oczywiście nie jest nim zasadniczo. Hasło laissez faire znaczyć powinno: „Pozwólmy każdemu człowiekowi rozwijać jego rozumność i *w sobie samym* znajdować najgłębsze pobudki wszelkich działań, a jako jeden ze skutków tych działań pojawi się efektywność ekonomiczna".

Działania ekonomiczne są *jakimiś* działaniami. Wcale nie najważniejszymi. Paradoksalnie zaś, kiedy skupiamy się na tym, co drugorzędne, chybiamy właśnie tego, czego tak usilnie pragniemy. Pragniemy źle wówczas, gdy pragniemy „w odwróconym porządku." Porządku natury zmienić się nie da ani ideologicznie, ani ustawowo.

Pod fenomenami działań tkwią sprawności, władze. Przede wszystkim władza zwana intelektem, a nadto elementarna sprawność pierwszych zasad: zasady niesprzeczności i wrodzony habitus principiorum operationis, „podpowiadający nam": Czyń dobro; Unikaj zła. Nikt nie może nie poznawać świata, nikt też nie może nie pragnąć dobra, choć „poznanie" przybiera czasem postaci osobliwe, a „dobrem" bywa nazywane to, co w ogóle znamion dobra dla człowieka *rozumnego* nie ma. *Naturalnych* jednak zasad my-ludzie zmienić nie możemy. Ideologie materialistyczne tylko *niszczą skutki* ich działania, tak jak idea „pracy przymusowej" prowadzi do totalnej dezintegracji życia gospodarczego. Zmienić możemy to, co dla „humanistów" wydaje się zgoła niegodne uwagi: *warunki spełniania pierwszego, inicjującego czynu*, za którym może przyjść formowanie sprawności. Możemy to uczynić, jeżeli „pozwolimy działać" tej oto osobie nie tak, jak byśmy sobie tego życzyli, ale tak, jak to odpowiada godności i unikatowości osoby ludzkiej. Na pewno nie możemy „stworzyć nowego człowieka", a marzenia „humanistów" są (w najlepszym razie) absurdalne.

Chilon Lacedemończyk (Jeden z Siedmiu Mędrców) mówi: „nie pożądaj rzeczy niemożliwych". Nie próbując stać się Bogiem i uzurpować sobie jego mocy sprawczej coś jednak możemy uczynić. Nie możemy wykreować władzy czynienia dobra i władzy myślenia; nie możemy nawet *bezpośrednio* wykreować sprawności czynienia dobra (cnoty) i sprawności wiedzy i poznania zasad. „Nie o to chodzi – mówi Platon – żeby człowiekowi wczepiać wzrok – on go ma, tylko się w złą stronę obrócił i nie patrzy tam, gdzie trzeba – o to chodzi, żeby to zrobić najlepiej".[484]

„Nowoczesna" koncepcja państwa jest dziełem żyjącego w XIV wieku awerroisty Marsyliusza z Padwy. Jego zdaniem, dobrem wspólnym jest bogactwo, nie zaś – jak przyjmowano tradycyjnie – szczęście i doskonałość moralna obywateli. „Nowoczesne ideologie" są ślepe na te tradycyjne korzenie naszej cywilizcji. *Klasyczną* koncepcję państwa wypracowano w starożytnej Grecji. Rolą państwa nie może być co prawda ingerowanie w jakikolwiek sposób w swobodną wymianę „dóbr", ale nie może też nią być „pomnażanie dóbr" awerroistów. Dobro człowieka jako istoty rozumnej to przede wszystkim *dobro intelektu*.

Wszyscy ludzie są równi w relacji do Celu Ostatecznego ich życia, a zatem *muszą być z natury nierówni*, gdyż Cel drogą nie jest i być nie może. Solidarni być winni we wspólnym dążeniu do Dobra.

[484] Politeja, VII, 518D (Witwicki).

Stwierdzenie, że „wszyscy ludzie stworzeni są równymi, że Stwórca obdarzył ich pewnymi nienaruszalnymi prawami, że w skład tych praw wchodzi prawo do życia, wolność i dążenia do szczęścia", jest *dokładnie przeciwne* stwierdzeniu, że *„równiejszymi" stają się* oni dzięki regulacjom prawa stanowionego. Nie są oni równi w stosunku do siebie nawzajem, ale wobec szczęścia w Bogu. W istocie jedyną rolą prawa stanowionego jest zabezpieczenie tych praw naturalnych: „celem zabezpieczenia tych praw wyłonione zostały wśród ludzi rządy, których sprawiedliwa władza wywodzi się ze zgody rządzonych, … jeżeli kiedykolwiek jakakolwiek forma rządu uniemożliwiałaby osiągnięcie tych celów, to naród ma prawo taki rząd zmienić lub obalić i powołać nowy, którego podwalinami będą takie zasady". Aktualny poziom Cywilizacji mierzymy wedle stopnia tęsknoty ludzi do ich Stwórcy.

„Redystrybucja" dóbr innych poza tymi mającymi na względzie Cel ostateczny jest istotą degradującej osobę ideologii materialistycznej. Państwo *musi* „ingerować" we wszystkie próby zacierania zasadniczej prawdy o człowieku: o tym, co jest dlań „właściwe" i w jego naturze niezmiennie tkwi. „Wolny rynek" jest możliwy tylko w wypadku swobodnego dostępu do wiedzy, a informacja jest pewną elementarną postacią wiedzy.

Nikt intuicji wolności nie ma, choć na poły instynktownie „wyczuwamy" przymus wprost jej przeciwny, bo przygnębienie, jakie ona rodzi. Co prawda do przemocy „władzy" można przywyknąć, bo zamiast przygnębienia, któremu zazwyczaj towarzyszy zawiść i zniechęcenie, pojawić się może się przekonanie, że „niczego zrobić się nie da"[485]. Na tym polega różnica między charakterem narodowym Polaków i Rosjan: na stosunku do niszczycielskiej siły Wschodu, która dała się odczuć już po roku 1241.

> Może kto ... urzędem, orderem zhańbiony, Duszę wolną na wieki przedał w łaskę cara. Może płatnym językiem tryumf jego sławi I cieszy się ze swoich przyjaciół męczeństwa, Jeśli do was, z daleka, od wolnych narodów, Aż na północ zalecą te pieśni żałosne I odezwą się z góry nad krainą lodów, — Niech wam zwiastują wolność, jak żurawie wiosnę. Teraz na świat wylewam ten kielich trucizny, Żrąca jest i paląca mojej gorycz mowy, Gorycz wyssana ze krwi i z łez mej ojczyzny ...

[485] Summa Theologiae I-II, q. 36 a. 4, c. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, malum coniunctum est causa doloris vel tristitiae per modum obiecti. Id ergo quod est causa coniunctionis mali, debet poni causa doloris vel tristitiae. Manifestum est autem hoc esse contra inclinationem appetitus, ut malo praesentialiter inhaereat. Quod autem est contra inclinationem alicuius, nunquam advenit ei nisi per actionem alicuius fortioris. Et ideo potestas maior ponitur esse causa doloris ab Augustino.

Sed sciendum est quod, si potestas fortior intantum invalescat quod mutet contrariam inclinationem in inclinationem propriam, iam non erit aliqua repugnantia vel violentia, sicut quando agens fortius, corrumpendo corpus grave, aufert ei inclinationem qua tendit deorsum; et tunc ferri sursum non est ei violentum, sed naturale.

Sic igitur si aliqua potestas maior intantum invalescat quod auferat inclinationem voluntatis vel appetitus sensitivi, ex ea non sequitur dolor vel tristitia, sed tunc solum sequitur, quando remanet inclinatio appetitus in contrarium. Et inde est quod Augustinus dicit quod voluntas resistens potestati fortiori, causat dolorem, si enim non resisteret, sed cederet consentiendo, non sequeretur dolor, sed delectatio.

Wolne słowo daje „poczucie" wolności: za to bywa cenione. Tomasz jednak pisze, że najlepszym remedium dla poczucia przygnębienia jest kontemplacja mądrościowa.[486]

„Korzeniem wolności jest rozum".[487] Rozum odkrywa perspektywy egzystencji wprzód niedostrzeżone lub lekceważone. Dlatego też starożytna zasada głosząca powszechny dostęp do tego dobra rozumu, jakim jest prawda, legła u podstaw budowy wolnego społeczeństwa.[488]

Podejmowanie działań absurdalnych wcale oznaką wolności nie jest, można jedynie powiedzieć, że człowiek o silnie (tzn. racjonalnie) ugruntowanej osobowości moralnej ma większą *moc* zmarnowania sił na cele liche. Ta możność (potentia) oczywiście podlega degradacji równolegle do poszerzania zakresu tego, co się obecnie często nazywa wolnością, a w rzeczywistości jest wolnością-od używania rozumu. „Wolnym" jest „ruch siły roboczej", o ile wypływa z racjonalnych przesłanek. Sama ruchliwość wyobraźni wcale wolnością nie jest.

Czynności ludzkie (faire) są tak samo zróżnicowane, jak różnicowane są władze (jakości) stanowiące cząstki compositum bytu ludzkiego. Zupełnie elementarną własnością *ciała* (również ludzkiego) jest ciążenie, a także oddziaływania elektryczne, które sprawiają, że przedmiot na przykład przez nas popchnięty – porusza się. Tych czynności-jakości *ciała*

---

[486] Summa Theologiae I-II, q. 38 a. 4, c. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in contemplatione veritatis maxima delectatio consistit. Omnis autem delectatio dolorem mitigat, ut supra dictum est. Et ideo contemplatio veritatis mitigat tristitiam vel dolorem, et tanto magis, quanto perfectius aliquis est amator sapientiae. Et ideo homines ex contemplatione divina et futurae beatitudinis, in tribulationibus gaudent; secundum illud Iacobi I, *omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis*. Et quod est amplius, etiam inter corporis cruciatus huiusmodi gaudium invenitur, *sicut Tiburtius martyr, cum nudatis plantis super ardentes prunas incederet, dixit, videtur mihi quod super roseos flores incedam, in nomine Iesu Christi.*

[487] Summa Theologiae I-II, q. 17 a. 1 ad 2. Ad secundum dicendum quod radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni.

De veritate, q. 24 a. 2 co. Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare: de eo enim quod est in nostra potestate, possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta. Unde secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium.

[488] M. Tulli Ciceronis De officiis liber primus [51] […]

Homo, qui erranti comiter monstrat viam,
Quasi lumen de suo lumine accendat, facit.
Nihilo minus ipsi lucet, cum illi accenderit.

Una ex re satis praecipit, ut quidquid sine detrimento commodari possit, id tribuatur vel ignoto.

[52] Ex quo sunt illa communia: non prohibere aqua profluente, pati ab igne ignem capere, si qui velit, consilium fidele deliberanti dare, quae sunt iis utilia, qui accipiunt, danti non molesta. Quare et his utendum est et semper aliquid ad communem utilitatem afferendum. Sed quoniam copiae parvae singulorum sunt, eorum autem, qui his egeant, infinita est multitudo, vulgaris liberalitas referenda est ad illum Ennii finem „nihilominus ipsi lucet", ut facultas sit, qua in nostros simus liberales.

Tomasz nie nazywa „czynnościami ludzkimi" (actiones humanae), ale raczej „czynnościami człowieka" (actiones hominis).[489] Ewidentnie czynności życiowe bytów żywych (i ich jakości wobec tego również) różnią się in plus od tych nieożywionych. Istnieją jakości wyróżniające na przykład drzewo *żywe* od *materiału* drzewnego. Wszelako nawet czynności wegetatywne – ściśle rzecz biorąc – na miano czynności ludzkich (actiones humanae) nie zasługują. Nie podlegają one bowiem bezpośrednio woli człowieka.

Własnością definiującą człowieka jest jego rozumność i ona też stanowi o „człowieczeństwie" naszym. Wszystkie inne władze, które partycypują w czynności intelektu mogą być nazwane ludzkimi (humanae) przez partycypację w czynności intelektu.

W pierwszym rzędzie dotyczy to woli, gdyż o ile intelekt czynny to agens tantum (movens primum, „pierwszy poruszyciel" w „mikrokosmosie", jakim jest człowiek),[490] to wolę określimy jako movens motum.[491] Wola (serce) porusza niższe władze zmysłowe, o ile sama poruszana (mota) bywa przez intelekt. Wyobraźnia zaś i uczucia o tyle tylko są ludzkimi, o ile podlegle są woli i intelektowi człowieka. Osobną sprawą jest to, że naturalny impuls woli ku dobru, zwany synderezą, musi pochodzić bezpośrednio od Boga: Dobra Samego.

Nie istnieje przypadłość przypadłości, ale jakość (potentia) rozumności stanowi ogniwo pośrednie między istotą człowieka a jego przypadłościowymi działaniami oraz tym, co jako residuum z nich pozostaje: cnotami i wadami (habitus). Działania są ludzkimi ze względu na ich rozumność, a z tej racji mogą one być definitywnie określane w terminach dobra i zła (za jej-rozumności „pośrednictwem"), tzn. w terminach zaistnienia i zniszczenia (bycia i niebycia) tego, co harmonizuje z naturą ludzką. Jakość bowiem „fundamentalna" – rozumność jest zasadą tworzenia definicji, a więc i odróżniania jednej rzeczy od innej dzięki zastosowaniu zasady niesprzeczności. „Rozumne" (rationale) człowieka stanowi o tym, że wszystkie jakości, które – jako przypadłości – w bycie ludzkim się pojawiają, nie pojawiają

---

[489] Summa Theologiae I-II, q. 1 a. 1 c. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem hominis actiones; sed non proprie humanae, cum non sint hominis inquantum est homo. Manifestum est autem quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti.

[490] Summa Theologiae I-II, q. 50 a. 5 ad 2. Ad secundum dicendum quod intellectus agens est agens tantum, et nullo modo patiens. Sed voluntas, et quaelibet vis appetitiva, est movens motum, ut dicitur in III de anima. Et ideo non est similis ratio de utroque, nam esse susceptivum habitus convenit ei quod est quodammodo in potentia.

Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 3 c. In omnibus autem hoc invenitur quod motus procedit a primo immobili quieto: quod quidem patet in naturalibus: quia primum movens in quolibet genere est non motum illo genere motus, sicut primum alterans est non alteratum. Similiter patet de intellectualibus: quia motus rationis discurrentis procedit a principiis et quidditatibus rerum, quibus intellectus informatus terminatur.

Contra Gentiles, lib. 1 cap. 44 n. 3. Idem necesse est sequi si fiat reductio mobilium non in aliquod primum movens seipsum, sed in movens omnino immobile. Nam primum movens est universale principium motus. Oportet igitur, cum omne movens moveat per aliquam formam quam intendit in movendo, quod forma per quam movet primum movens, sit universalis forma et universale bonum.

[491] Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 1 c.

się mimo wszystko w sposób „całkiem przypadkowy"; mają one bowiem potencjalnie niezmienny i rozumny charakter.

Arystoteles wymienia cztery gatunki kategorii quale; czwarty gatunek tej przypadłości stosunkowo najbliższy jest drugiej kategorii: ile. Przykładem gatunku quotiens quantum może być figura. Figura ma u Arystotelesa trzy wymiary, choć dość trudno wskazać aprioryczne racje, by przestrzeń *musiała być* trójwymiarowa. Ex definitione („mathematica") liczba może być mnożona w nieskończoność. Stąd też „obraz człowieczeństwa" sztuki *przedstawiającej* będzie trójwymiarowy (malarstwo uzyskuje ten efekt specjalnymi technikami, a rzeźba – wprost). Natomiast „obraz człowieczeństwa" „filozofii nieprzedstawiającej" będzie tak wielomianowy, jak „pożądanym" bywa „otwieranie nowych możliwości egzystencjalnych", choć przez „możliwości" wcale nie pojmuje się w danym razie różnych, wypływających z różnych sprawności, działań, ale raczej funkcję matematyczną.

Prymitywne kultury operują niewielką ilością wyrazów i nie są w stanie nazwać liczb „wielkich". Powyżej dziesiątki lub setki dla dzikich istnieje tylko „mnóstwo". Rozwój kultury materialnej wymagał ewidentnie nazywania liczb „większych". W języku łacińskim „proste" liczebniki kończą się na tysiącu (mille); w języku greckim na „dziesiątkach tysięcy": μύριοι). Natomiast dla utworzenia liczebników większych posługujemy się nie samymi liczebnikami głównymi („jeden, dwa, trzy, cztery, etc. …) ale „mnożymy" tysiące (duo millia, tria millia), a z kolei dla „bardzo dużych" liczebników używamy liczebników wielorakich i dystrybutywnych: np. decies centena milia to („dziesięćkroć po sto tysięcy"). Nazywamy te liczby przy pomocy operacji matematycznych. Istotnie, najprościej wyrazić rząd liczby przez wykładnik potęgowy (na przykład 10^6).

Potrzeba ścisłego nazwania liczb wielkich pojawiła się *równolegle* z innymi „potrzebami", co jednak bynajmniej nie znaczy, by człowiek zasadniczo był „istotą liczącą", czy też – sit venia verbo – „funktorem" liczby. Z własnym sumieniem zawsze chyba „obliczano" się wedle ekwiwalentu dziesięciorga przykazań. W ich obrębie dostrzegano różnice jakościowe czynu. Stosunek zaś do Transcendentnego Celu życia człowieka (do Boga) pojmowano również „nie-kwantytatywnie" i „nie-linearnie".

Inaczej jest w filozofii nowożytnej. Oto na pewnym etapie tzw. ewolucji kosmosu pojawia się rzekomo tzw. świadomość (nie jest ona stworzona, gdyż sama poniekąd dokonuje autokreacji), a potem o wartości poszczególnych jednostek (o ich człowieczeństwie) stanowić ma zdolność pomnażania tej wyjściowej danej. Marks nazywa to wartością dodaną, a termin ten jest w powszechnym użyciu obecnie, być może dlatego, że wcześniej został użyty przez francuskich fizjokratów. Pomnażać moglibyśmy ów mityczny byt zwany świadomością w dwójnasób, trzykroć, w czterykroć, itd., choć liczebników wielorakich (semel, bis, ter), jest ewidentnie znacznie mniej niż liczebników głównych. Tym samym jednak łacińska con-scientia przestaje być wiedzą praktyczną „dzieloną" z innym, a zaczyna być hybrydą wiedzy praktycznej i teoretycznej mnożoną ad infinitum.

W Metafizyce Arystoteles porównuje ze sobą czwarty gatunek kategorii „jakie" z jakością, która jest różnicą gatunkową człowieka. Obie poniekąd orzekamy „w sensie absolutnym. Arystoteles zauważa, że można je dość łatwo pomylić. To istotnie się dokonało, gdyż nie dostrzeżono wielorakiego znaczenia kategorii „jakie".

Jeżeli mamy liczbę, to również możemy poznać wartości jej funkcji. Sama funkcja liczbą nie jest; jest czymś w zasadzie niezmiennym. Otóż „człowiek nowożytności" miałby być „funktorem" właśnie. Ponieważ jednak funkcji (matematycznych) jest wiele, a nawet możemy przypuszczać, że jest ich „bardzo" wiele, „możliwości egzystencjalne" człowieka wydają się otwierać niemal nieskończoną liczbę „wymiarów egzystencji".

Można by tę ideę uznać za „kunszt" nowoczesności, pamiętając jednak, że „kunsztowne" to zarazem sztuczne i wymuszone. Egzystencjalizm przychodzi jako reakcja na panlogizm Hegla, który jest przez owo artificiale poniekąd definiowany. „Brzemię cywilizcji heglowskiej" zaciążyło nieznośnie na barkach „człowieka *specyficznie* nowoczesnego", ale reakcja emotywizmu (na przykład Pascala, który utożsamia serce z uczuciami) wcale go odeń nie uwalnia. Przechodzimy – próbując „nazwać" człowieka do kolejnego – trzeciego gatunku jakości: passibilis qualitas lub passio – uczucia. Ono ma stanowić o „autentyczności" naszego życia.

Istnieje zasadnicza różnica między stwierdzeniem, że uczucia stanowią *materię* władzy dokonywania wyborów oraz stwierdzeniem, że są tychże wyborów *celem*. Emotywizm jest pewną (bo radykalną) postacią subiektywizmu: podobnie jak relatywizm moralny. Mniej toksyczną – jak by się wydawało – jego (subiektywizmu) postacią jest tzw. filozofia podmiotu niemieckiego idealizmu. Pojęcie przeżycia (Erleben) pełni kluczową rolę w filozofii Husserla. Chodzi mu o Ja intersubiektywne, które miałoby spełniać ów akt przeżycia, wszelako przejście potem do wulgarnego subiektywizmu – przez postmodernizm – wydaje się ostatecznie nieuniknione. Jeżeli fundamentem etyki ma być „wczucie" (Empfühlung), to tak „zrozumieć" musiałbym również występek. Użycie cudzysłowu jest tu usprawiedliwione, gdyż nie oceniamy w danym razie z dystansu, ale przez pryzmat tego, co to, co nam *wspólne*. „Czując podobnie", nie osądzam *obiektywnie*. Za „oceną" zaś *subiektywną* pójdzie „zrozumienie", a nawet: *usprawiedliwienie*. „Ludzkość" usprawiedliwia grzesznika ideą „postępu", gdyż sama uzurpuje sobie cechy boskości.

Przyjmuje się często, że wartość jest przedmiotem prostym. Tymczasem po to, aby żyć porządnie, nie wystarczy czynić dobro (czynić *coś*), należy je nadto czynić *dobrze*.[492] To, co wybrane, musi pozostawać w czytelnym (dającym się określić analitycznie i zdefiniować) stosunku do celu naczelnego życia. Lepsze jest zawsze to, co bliższe celowi ostatecznemu życia człowieka, choć naturę owego „bliższe" wypadnie starannie określić. Do jakości (nawet „idealnych") mamy (mieć winniśmy) określony, bo rozumny, stosunek.

> Jako że dobro zależne jest od celu, dobrą nazwiemy wolę wedle porządku do *racji* chcenia, a tą jest cel [działania]. Natomiast *samo postawienie woli wobec tego, co chciane, bynajmniej aktu woli dobrym nie czyni*: to, co chciane, pozostaje bowiem do racji chcenia poniekąd materialnie; racją zaś chcenia jest słuszny cel. *Jedno i to samo: będące przedmiotem chcenia może być pożądane [chciane] i dobrze, i źle: wedle tego, jak podporządkowane jest różnym celom*. Przeciwnie zaś: przedmiotów chcenia różnych i przeciwnych może ktoś chcieć dobrze, o ile je odnosi do słusznego celu. [Odnośnie do Boga powiemy, że], jakkolwiek wola Jego nie

[492] Summa Theologiae I-II, q. 3 a. 4 arg. 5. Praeterea, Augustinus dicit, in XIII de Trin. quod beatus est qui habet omnia quae vult, et nihil vult male. Et post pauca subdit, propinquat beato qui bene vult quodcumque vult, bona enim beatum faciunt, quorum bonorum iam habet aliquid, ipsam scilicet bonam voluntatem.

> może nie być dobrą, a wszystko, czego chce, chce On dobrze, to jednak dobroć Bożej woli zależy od *racji chcenia*, tzn. celu, któremu podporządkowuje On wszystko, czego chce.[493]

Wszystkie w ogóle dobra mogą być źle użyte, a dobro moralne nie stanowi wyjątku. Nawet Przeciwnik może czynić dobro po to, aby ludziom szkodzić. „Jakkolwiek Szatan niekiedy czyni dobro (aliquando aliquod *bonum* faciat), nie czyni go jednak dobrze (non tamen *bene* facit), np. wówczas, gdy mówi prawdę, by oszukiwać (veritatem dicit ut decipiat)".[494] „Określony" *specyficznie* (bo pragmatycznie) stosunek do dobra miewają akcje charytatywne *podporządkowane niemoralnym celom*.

Układ wartości na osi współrzędnych możemy („powinniśmy") – podobno – objąć jednym „rzutem oka", czyli ująć go w jednym akcie naoczności. Kant, który operuje tym pojęciem Anschauung, stwierdza, że w „naoczności" tak zwana przez niego „idea Boga" się nie mieści i zmieścić nie może. Na tym opiera on „krytykę dowodu kosmologicznego". Zgodzimy się z Kantem przynajmniej co do tego, że – istotnie – „na pierwszy rzut oka" („intuicyjnie") relacji rzeczy stworzonych do Stwórcy nie widzimy i zobaczyć nie możemy. Do tego, aby tę relację (wyrażając się niewłaściwie) „unaocznić", potrzeba czynności intelektu dokonującego rozumowania (a nie Kantowskiej „syntezy"), która doprowadzi do stwierdzenia Istnienia Samoistnego, a to nasze (obiektywnie ugruntowane) przekonanie uczyni dalej przesłanką dla rozumowania praktycznego, którego wnioskiem jest rozkaz działania in concreto. Bez tej czynności intelektu „wartość najwyższa" (przylgnięcie do Boga) jest po prostu dla nas nieczytelna. Gdybyśmy „widzieli" tę relację; gdybyśmy dysponowali „oglądem", życie nasze byłoby banalnie proste. Banalne bywają tylko „nowoczesne" teksty: przyłożone do realnych trudności, wobec których stają tyleż realni ludzie żyjący *w materialnym* świecie. „Intuicja" istoty Boga jest istotą życia wiecznego; jakakolwiek zaś „intuicja" tego, co Bogiem nie jest i Doń nie prowadzi, przykuwa nasz umysł i wolę do tegoż przedmiotu: paraliżując oboje. „Intuicyjnie" poznajemy (dzięki temu, co Arystoteles nazywa eustochia) to, co czyni wyrazy *pojęciami.*

Racjonalne działanie człowieka ma za przedmiot to, co *warunkowo* konieczne dla osiągnięcia celu ostatecznego życia. Dlatego też etyka operuje rozumowaniem dedukcyjnym, tzn. wyprowadza z konieczności wnioski z pewnych i prawdziwych zasad. Zasady te są niezmienne, podobnie jak niezmienna jest natura ludzka. Udoskonaleniu podlegają tylko przypadłości poszczególnych ludzi i za to osobiste ulepszanie swych „cech" każdy ponosi moralną odpowiedzialność. Cnoty (dodatnie sprawności moralne) są definiowalne; o ile mianowicie wspierają się na zasadzie definiowania, jaką jest rozumność człowieka. „Antywartości" mogą stać się wartościami, o ile będą poznane (teoretycznie tylko) w swej

[493] De veritate, q. 23 a. 8 c. Cum autem bonum ex fine dependeat, voluntas bona dicitur secundum ordinem ad rationem volendi, quae est finis. Comparatio vero voluntatis ad volitum absolute non facit actum voluntatis esse bonum, cum ipsum volitum se habeat quasi materialiter ad rationem volendi, quae est finis rectus: potest enim unum et idem volitum bene vel male appeti, secundum quod in diversos fines ordinatur; et e contrario diversa et contraria volita potest quis bene velle, in finem rectum referendo utrumque. Quamvis ergo voluntas Dei non possit esse nisi bona, et omne quodcumque vult, bene velit; tamen bonitas in ipso actu voluntatis divinae consideratur ex ratione volendi, id est ex fine ad quem ordinat quidquid vult, qui est bonitas sua.

[494] Summa Theologiae I, q. 64 a. 2 ad 5.

naturze: wszak bowiem znajomość przeszkody na drodze bywa równie pomocna, jak znajomość *wprost* tego, co drogę tę czyni bezpieczną.

Dobro moralne i wartości „tkwiące w nas" są przypadłością natury ludzkiej w klasycznym tego słowa znaczeniu. Nie są jednak czymś „przypadkowym", dlatego że niezmienną jest stworzona bezpośrednio przez Boga podstawa (substantia), wedle której „mierzymy" wartość tego dobra. O istnieniu tej podstawy istnienia wiemy z metafizyki, gdyż identyfikacja aktu stwórczego jest ostatecznym wnioskiem nauki pierwszej: metafizyki.

Jest *wnioskiem* właśnie, a nie, jak czytamy w Państwie, „początkiem bezwarunkowym" (VI, 510B); „zasadą proto-hipotetyczną". W „Prawach", w polemice z sofistami, Platon stwierdza, że miarą wszystkiego jest Bóg, a nie, jak twierdził Protagoras: człowiek. Wydawało się to „gwarantować" niezmienność ocen, ale gwarancję tę poczyniono zbyt dużym kosztem: podważenia de facto transcendencji Boga. Jeżeli bowiem Bóg jest – dosłownie – miarą, to – jak każda miara – musi być z tym, co mierzone, współmierny. Mierzymy bowiem długość – linią (przyłożoną do tego, co mierzone); ciepłotę – przedmiotem, który się ogrzewa, etc. Dochodzi nadto kwestia zaburzenia stanu energetycznego obiektu mierzonego: amperomierz na przykład mierzy natężenie prądu, o ile sam nieco energii pobiera; termometr włożony do szklanki wody nie zmierzy tej temperatury, jaką ona miała, *zanim* on się w niej znalazł, ale temperaturę wody i swoją – łącznie. Jeżeli miara ma być bezpośrednio dostępna, to *obiektywną* miarą być de facto przestaje. Zostaje tylko nazwa: Bóg, gdyż „bóg humanistów" wcale stwórcą nie jest. Alfred Whitehead powiedział, że wszystkie nowożytne systemy filozofii są de facto komentarzami do dialogów Platona. Otóż na powstanie takiego „komentarza" do „Praw", o jakim tu mówimy, trzeba było czekać długo; potrzebna była do jego powstania „mądrość" Islamu.

Stwierdzenie, że Bóg jest miarą, nie jest – ściśle rzecz biorąc – *zupełnie* nieprawdziwe. Jeżeli Arystoteles w Etyce stwierdza, że miarą tą jest raczej człowiek cnotliwy (1176a15; 1113a29), to ma na myśli *porządek* poznania prawdy zasadniczej) nie zaś podważenie jej *obiektywnej wartości*. Człowiek cnotliwy stwierdzi wszak: „Bóg jest miarą", a skoro jest rozumny, przypisze wyrazom przez siebie użytym właściwe znaczenie: „Bóg jest źródłem istnienia *zanim* jest On miarą.

Problem platonizmu *w ogóle* polega na odwróceniu naturalnego porządku poznania: według Platona, idee są przedmiotem właściwym intelektu. *Pierwszym przedmiotem* poznania – wedle Augustyna – idee nie są, choć z drugiej strony są one realne w pełnym tego słowa znaczeniu (stosunek Augustyna do Platona jest ambiwalentny). Idee są tym, czym rzeczy być powinny, obok tego, czym być się im *przydarza*. Tomasz idzie za Augustynem i Arystotelesem – zarazem. Ideom odpowiada porządek stworzenia: ten w świecie się „odzwierciedla" dużo pewniej niż przedmioty materialne. Stwierdzamy mianowicie (na drodze doświadczenia) istnienie pewnego porządku naturalnego i jedynie w oparciu o analizę tego porządku stwierdzamy istnienie Autora tego porządku – Stwórcy świata. Jako zaś corollarium możemy dodać: Bóg stwarza wedle istniejących w Nim samym wzorów, które nazywamy ideami.

Idee bytują w istocie Boga, a poznanie istoty Boga w stanie naturalnym nie jest dla człowieka możliwe, chyba że redefinicji uległoby znaczenie wyrazu „idea", co jednakowoż istotnie w tzw. klasycznej filozofii niemieckiej się dokonało. Doszło do „humanizacji" Boga;

w polemice z relatywizmem odwołano się do zasad, które same ostatecznie do relatywizmu prowadzą.

Punkt wyjścia metafizyki klasycznej wydaje się niepozorny tak dalece, że niegodny (dla wielu) uwagi. Wszelako *tylko dlatego*, że jest on niepozorny, metafizyka może dojść do wyników imponujących. Początek to *pryncypium*; we wniosku zaś stwierdzamy istnienie *Przyczyny* najwyższej. Dlatego to te dwa pojęcia (przyczyny i zasady) wypada jednak ostatecznie odróżnić. Im bardziej „niezaangażowany egzystencjalnie" (i „obcy" mi w pewnym sensie również) początek, tym większą ma on siłę *przekonania nieprzekonanych*.

Stwierdzenie, że poznanie nasze ma za przedmiot istotę rzeczy materialnej i nic innego pierwszym przedmiotem poznania być nie może, nie równa się bynajmniej stwierdzeniu, że *celem* poznania ludzkiego jest poznanie i ewentualnie opanowanie (Hegel, Marks) świata materialnego. Nie równa się nawet stwierdzeniu, że „chociaż […] wszelkie poznanie nasze poczyna się *wraz z* doświadczeniem, nie wypływa przecież całkowicie z doświadczenia" (Kant, Krytyka). Rzeczy bowiem materialne pojawiają się przed naszymi oczyma bynajmniej nie w Kantowskiej naoczności (Anschauung), ale w pewnym *porządku*, co pozwala jedne uznać za przyczyny; inne – za skutki. Nie jest to sekwencja czasowa (jak sądził Hume). Przyczynę i skutek odróżniamy dlatego, że jedno jest w stosunku do drugiego relatywnie „niebytem". Niebytem jest w relacji do stanu spełnienia (szczęścia) nasze bycie-tu-oto. Cel: przyczyna przyczyn, wcale w czasie skutku nie wyprzedza. Porządkujemy „obraz świata" wedle zasady niesprzeczności.

Nietrudno uciec od rzeczywistości w sferę „ideału", bo wszak uciekamy do bibliotek przed zgiełkiem miasta. Trudniej jest to, co na pewno (a czasem „boleśnie") uznamy za prywację bycia, uznać za *materię* poznania Pełni Bycia. Tylko jednak taka metafizyka ma jakikolwiek sens (ma moc perswazji, która nie jest „zachwianiem zasad" adwersarza, ale ich korektą).[495]

Mocą pierwszych zasad rozumowania i działania praktycznego wyprowadzamy (na drodze dedukcji) wnioski co do działania w konkretnych okolicznościach materialnych. Każda z przesłanek sylogizmu ma określoną wartość logiczną; jest prawdziwa lub fałszywa. Wtórnie zaś ma „wartość egzystencjalną" o tyle mianowicie, o ile dane stwierdzenie (wyrażone w tej przesłance) „zbliża nas" do „wniosku" dyrektywą: „czyń to, zaniechaj tamtego", który to wniosek jest warunkowo konieczny; jest konieczny-dla: osiągnięcia spełnienia. Wedle zasad oceniamy działania. Zasady te stanowią o wartości myślenia i działania: o tym, czy jedno i drugie zbliża nas do celu ostatecznego. Wartości te zbliżają nas do celu (i Celu) *efektywnie*, a *nie tylko formalnie* (gdyż to my jako „istoty osądzające" jesteśmy współ-kreatorami naszego szczęścia). Wartości mogą być istotnie uszeregowane (na papierze lub w wyobraźni) tak, jak bywają uszeregowane przesłanki sylogizmu dowodzącego i przesłanki sylogizmu działania. Wszelako każda z tych przesłanek efektywnie (a nie:

[495] Nikomu nie udało się dotychczas wyprowadzić pozytywnej metafizyki z Krytyki Kanta. Joseph Maréchal miesza oboje, co tylko rodzi do zamęt pojęć. Nie jest wszelako niemożliwe, że ktoś (wbrew intencjom otwarcie przez Kanta deklarowanym w Prolegomenach) z jego pism konieczność metafizyki w sensie Arystotelesowskim kiedyś wyprowadzi. Jest to niesłychanie mało prawdopodobne i stąd nikomu tych prób zalecać nie warto. Wszelako trzymamy się zawsze starej zasady: Argumentum adversarii est efficacius.

postulatywnie: na papierze; w akcie intuicji) zbliża nas do pożądanego spełnienia; do „wniosku").

Poznajemy bezpośrednio *pierwsze* zasady, natomiast nie możemy poznać bezpośrednio wartości. Im-mediatum to cecha *pierwszych* zasad; mediatum – to cecha zasad szczegółowych (definicji). Wartość logiczną każdej z przesłanek odpartych na pierwszych zasadach ustalamy analitycznie. „Wartość egzystencjalna" każdej z tych przesłanek mierzy się wagą jej treści w relacji do celu ostatecznego.

Wszelkie sądy mają określoną wartość logiczną, ale z racji tego, że są wypowiadane tu i teraz „w obliczu" potencjalnego zagubienia relacji do celu, mają nadto wartość egzystencjalną. W XIX wieku *wiedziano*, że korpuskularna teoria materii jest albo prawdziwa, albo fałszywa, ale *obecnie wiemy*, że tego ostatniej ewentualności już obronić się nie da. Wartość logiczna tego i każdego stwierdzenia jest binarna. Wszelako samo to stwierdzenie bywa wykorzystywane (nieprawnie) jako przesłanka dla wyciągnięcia takich oto na przykład „wniosków": „nie istnieje nic prócz materii"; „życie człowieka kończy się wraz z rozpadem jego materialnego ciała"; „dogmat transsubstancjacji opiera się na «anachronicznym» założeniu istnienia substancji, gdyż atomy wcale «substancją» nie są". Obok tego, że sądy te są prawdziwe lub nie, mają one jednak specjalne znaczenie (mają taką *dla nas* wartość), jakiej na przykład nie ma twierdzenie Pitagorasa. „Wartości" te lub (jeśli kto woli) „antywartości" nie są wypowiadane *nigdy* z pozycji nauki szczegółowej, która zadowala się „ubóstwem" wniosków. „Egzystencjalne" potrzeby ludzkie ubóstwem tym zazwyczaj się nie zadowalają. Stąd też przemożną bywa potrzeba ekstrapolacji wniosków na przykład fizyki na całość naszej wiedzy o kosmosie i tym, co *mogłoby być* poza nim, w celu forsowania poglądów, które przyjęto z góry za pożądane, a dla których poszukuje się jakiegokolwiek uzasadnienia. Jeżeli można by mówić o „myśleniu wedle wartości", to równie dobrze można by mówić o „myśleniu wedle antywartości", gdyż chodzi – ogólnie – o myślenie wedle miary, która tkwi w kimś: przynajmniej jako określone nastawienie afektywne, a wedle niej ocenia rzeczy jako mu „bliskie" lub „obce".

Każde zdanie może mieć podbudowę emocjonalną: zdań powyżej przytoczonych nie wypowiada naukowiec „beznamiętnie". Zdania te wypowiadane są „na głos": w obliczu innych, których *chce on* przekonać, nawet jeżeli koniecznych dla wyciągnięcia wniosków przesłanek naukowych mu brak. Bezpośrednio dane są w danym razie jakieś dyspozycje afektywne, które poczytuje się za mądrość życiową. Osądzam wedle miary, która jest we mnie, gdyż to, co uznaję za wartości, jest mi poniekąd współ-naturalne. Jeżeli np. tkwi we mnie głęboki wstręt przed osądem własnych działań wedle obiektywnej miary, istnienie duszy po „rozpadzie materialnego ciała" będzie dla mnie czymś nieznośnie obcym.

Intencji wypowiadania *in concreto* zdania jakiegokolwiek przez kogokolwiek umysłem *ludzkim* określić się nie da (grzebanie w tzw. podświadomości jest szarlatanerią, a nie nauką). Wszelako działania same (ze swej „a-osobowej") *natury* zmierzają do określonych celów, a to niezależnie od tego, czy i w jakim stopniu, tendencji tej dana osoba jest świadoma. Otóż nie intencje uznać należy za naganne lub nie (bo punktu widzenia Boga przyjąć nie możemy), ale *brak refleksji* nad tym, że naturalną koleją rzeczy to, co wypowiadane, ma taki, a nie inny sens. Specjalnie dotyczy to tego, co wypowiadane publicznie (lub drukiem).

Gdyby Augustyn żył w naszych czasach, zapewne wartości utożsamiłby z ideami wzorczymi w istniejącymi w intelekcie Boga. „Obrona *tych* wartości" byłaby zbyteczna, gdyż Bogu ani zaszkodzić ani pomoc nie możemy. Jeżeli zaś wartości są zasadami i definicjami nauki, to odrzucając je szkodzę samemu sobie; im na pewno nie. Chcemy raczej *bronić ludzi* przed zagubieniem „w świecie ludzkim", a przede wszystkim: przed nieutracalnym oddaleniem do Boga, które jest największym nieszczęściem, jakie może człowieka spotkać. Pragnąc ocalić wartości, tak naprawdę pragniemy ocalić ludzi i ich drogę powrotu do „ojczyzny" – wzorem Homerowego Odysa. W tym sensie „obrona wartości platońskich" jest zrozumiała; ba, niezbędna, zważywszy, że – zdaniem Lotzego – tradycyjny platonizm „opacznie" pojął znaczenie idej: Lotze ewidentnie pojął je w sposób zgoła „postępowy". Niezbędną jest obrona czystości prawd wiary (zasad wiary) i obrona zdobyczy cywilizacji (nauki, sztuki, literatury); obrona dostępności tych dóbr, gdyż są one narzędziem, czy też sposobem ocalenia. Znamieniem współczesnego barbarzyństwa jest stawianie tej dostępności pod znakiem zapytania. Prawda jest koniecznym i niezbywalnym warunkiem życia godnego człowieka, gdyż bez poznania prawdy działać w ogóle nie możemy. Współcześnie zaś ten dostęp do prawdy bywa udaremniany (lub komercjalizowany).

Na gruncie polskim pojęcie wartości spopularyzował Ingarden. „Człowiek jest – rzekomo – istotą skierowaną ku wartościom". Rationale (różnica gatunkowa; jakość wyróżniająca) klasycznej definicji zostaje w te sposób zastąpione przez „jakość" zgoła inną. Nietrudno znaleźć w Kategoriach odpowiedź, o którą jakość tu chodzi. „Jestem istotą, która *sama siebie mnoży*, sama siebie buduje i *sama siebie przerasta*". Jako uczeń Husserla, Ingarden hołduje przekonaniu o „matematycznym" charakterze „rzeczy samych" („wartości"). Jako autor „Książeczki o człowieku" dodaje, że człowiek to istota „pomnażająca"; rodzaj „liczebnika wielorakiego"; stojąc wobec quantum („wartości"), jest on de facto ich funktorem: *quoties* quantum. Człowieka ma definiować czwarty gatunek przypadłości quale. Tak ma się pojawić „obraz człowieczeństwa" – „mojego" – jako „nowy *wymiar* egzystencji".

Gdyby dobro realnie istniejące (dobro stworzone) było „wartością kwantytatywną", to określenie człowieka („zdefiniowanie go") jako animal multiplicans (istota pomnażająca) miałoby sens. Wszelako właściwa definicja człowieka to animal rationale, a rationale jest „jakością" (proprium) nieprzypadłościową (nieprzypadkową). Quoties quantum – czwarty gatunek Arystotelesowskiej przypadłości „ile" (quarta species qualitatis) – człowieka bynajmniej nie definiuje. „Przekraczać samego siebie" mógłby człowiek tylko „zdefiniowany" przez „multiplicatio".

Materialne przedmioty (również te, które są wytworem rąk ludzkich) mogą – podobnie jak ich ruch – być opisane przy pomocy zwyczajnego rachunku wektorowego. Descartes miał jednak poważny problem z odróżnieniem ożywionego ciała ludzkiego od nich właśnie; od automatów, które mogłyby ciała ludzkie z powodzeniem naśladować (Medytacje, II, 32). Stąd określa ciało ludzkie mianem „maszyny" (Medytacje, II, 26). Maszynami są, wedle niego, również zwierzęta (gdyż „nie czują"). Uczniowie Descartes'a (La Mettrie i inni) zastosują to potem do samych ludzi.

Nie ulega kwestii, że na moje ciało składa się określona liczba molekuł, a każda z nich jest obdarzona jakimś pędem. Wszelako wyznaczenie „trajektorii ludzkiej egzystencji" na podstawie sumy tych pędów wyda się niemożliwe. Gdyby *było* możliwe, człowiek niczym

istotnym od maszyny by się nie różnił. I na nic zdałaby się Katowska „noumenalna wolność", gdyż wolność, która nie dotyka skutków istnienia człowieka w świecie materialnym, jest marzeniem, a nie rzeczywistością. Gdyby ciało materialne ludzkie nie było ożywiane aktualnie (podczas nie wiedzieć jak prostych jego poruszeń) przez *nie*materialną duszę, wolność ludzka byłaby niczym, a nicość tę można by tylko umownie nazwać „postulatem". Wszelako ci, którzy poczytują nauki zwane ścisłymi na summum mądrości o świecie, przyjmują, że aktualne oddziaływanie tego, co niematerialne na to, co materialne, jest niemożliwe, gdyż naruszałoby zasadę zachowania pędu.

Wszystkie zasady fizyki obowiązują tylko w wyodrębnionym układzie, a przeprowadzenie eksperymentu jest możliwe tylko po jego wyodrębnieniu. Po to, żeby np. zbadać oddziaływanie grawitacyjne Ziemi i Słońca muszę (gwoli przejrzystości, a nawet wykonalności obliczeń) abstrahować od oddziaływań na Słońce i Ziemię: Marsa, Jowisza i innych planet. Ściśle rzecz biorąc, w świecie fizycznym oddziaływania grawitacyjne istnieją nawet między obiektami oddalonymi od siebie o miliony lat świetlnych. Wszelako mamy też i takie sytuacje, w których zadanie warunków mierzalnych brzegowych eksperymentu jest w ogóle niemożliwe. Gdyby były one obiektem Kantowskiej naoczności, fakt ten musiałby być niezrozumiały. Można by przypuszczać, że dwie cząstki materialne (każda z nich z osobna) to obiekty, które „muszą odpowiadać na pytania wymagającego sędziego", czyli Kanta („Krytyka", Wstęp do Drugiego Wydania). Otóż zjawisko zwane quantum entaglement przeczy temu, aby „obiekty" dało się tak dowolnie odizolować, by do nas same „przemówiły". Interesuje nas tu specjalnie możliwość „pokawałkowania" ludzkiego ciała tak radykalnie, że zatraciłby się zarazem charakter specyficznej dlań jedności pochodzącej wszak od rozumnej duszy (natury) ludzkiej.

Zabiegi medyczne co prawda w znacznej mierze opierają się na traktowaniu ciała ludzkiego jak „maszynerii", o której mówił Descartes, ale medycyna zawsze świadoma była ograniczeń tego podejścia. To ujęcie ciała ludzkiego jest ujęciem fizykalnym, ale nie fizycznym. Fysis ludzka (ludzka natura) to zasada kompozycji ciała ludzkiego do postaci kompleksu cząstek, które są „splątane" ze sobą tak dalece, że tworzą jeden obiekt, którego z obiektem fenomenalnym zrównać się nie da. Pisze o tym Alexis Carrel. Próba takiego zrównania musiałaby prowadzić do uszczerbku wyrządzonemu samemu ciału. Tzw. medycyna holistyczna jest tylko przesadną reakcją na chybione uogólnienia mechanicyzmu.

Zasadą wyodrębnienia układu jest umysł eksperymentatora, a zasadą określenia tożsamość jego (ludzkiego w ogóle) ciała – jest jego forma zwana tradycyjnie duszą. W pewnym sensie tak można rozumieć stwierdzenie Augustyna, że „dusza sprawuje pieczę nad ciałem". Na pewno nad czystością granic izolowanego obiektu czuwać musi umysł eksperymentatora. Jest on czymś; zasadą, która jako to, co niematerialne, określa to, co materialne.

Dla eksperymentu przeprowadzonego według schematu Galileuszowego, istotne jest zadanie warunków brzegowych, np. $t_0;\ x_0$. Wydawałoby się, że – analogicznie – można mówić o „warunkach brzegowych" *każdej* czynności ludzkiej i całości tych czynności również – z tej racji, że jest to czynność somatyczna. W danym zaś razie somatyczną wartość osoby tej oto po prostu określilibyśmy przez: $t_n;\ x_n; y_n;\ z_n$. O tożsamości decydowałby indeks dany współrzędnym. Jeśli zaś opatrzylibyśmy dany obiekt indeksem zbliżającym się do nieskończoności, „otrzymalibyśmy" wartość najwyższą.

Otóż tego uczynić się nie da, dlatego że zarówno eksperyment fizykalny, jak i „projekt życia" mojego, jak również (stwórczy) „projekt kosmiczny", jest inicjowany *z zewnątrz*; przez obiekt transcendentny w słabszym lub silniejszym tego słowa znaczeniu. Gdyby niematerialny umysł eksperymentatora nie był w stanie popatrzeć „z dystansu" na to, co ten czyni, ustalenie prawdziwości i fałszywości wyników badań nie byłoby możliwe.

Człowiek jako „wartość dodana"; „istota, która sama siebie mnoży"; czy też „indeks" opatrujący współrzędne czasu i przestrzeni, to istota wymyślona przez kontynuatorów myśli arabskiego transcendentalizmu. O tożsamości człowieka ma stanowić stopień zbliżenia się do transcendentalnego źródła wiedzy (Dawcy Form). Tym samym wszystko, co opatrzone „niższym" indeksem uznamy za „zacofane" i złe, a to, co opatrzone indeksem wyższym – za godne uznania.

O autentyczności ludzkiej egzystencji bynajmniej „czasowość" nie stanowi. Naukowiec, który kontempluje piękno kosmosu (by powziąć potem myśl o przeprowadzeniu eksperymentu), znajduje się tym samym *poza czasem* rządzącym ruchem kosmosu: inaczej bowiem czasu eksperymentu nie byłby w stanie *opanować*. Szczęście zaś w Bogu (wartość najwyższa) jest w ogóle stanięciem poza biegiem wydarzeń mierzonych następstwem chwil.

W naturze widać celowość: idei „linearności" procesów scjentyzmu przeciwną; szczególnie w organizmach żywych. Zasada Fermata potwierdza istnienie celowości w całej naturze, widać ją specjalnie w najdoskonalszej części natury materialnej, jaką jest ciało ludzkie. Zasadą jego ruchu jest intelektualna antycypacja tego, co ma być urzeczywistnione, a nie mechaniczne poruszanie molekuł tegoż ciała.

Gdyby człowieka definiować jako animal mathematicum, albo jako animal multiplicans („istota pomnażająca" Ingardena), linia egzystencji człowieka, a właściwie tzw. ludzkości mogłaby być linią prostą albo przynajmniej wymierną. „Jakością definiującą" człowieka nie byłoby racjonalne antycypowanie warunków egzystencji (ujmowanie przyczyny przyczyn: przyczyny celowej), ale wspomniane quoties quantum.

Nawet jeśli rozumności nie uznamy za cechę definiującą, to i tak musiałaby być cechą bodaj tylko wyróżniającą, gdyż najprostsze nawet formy komunikacji werbalnej opierają się na dzieleniu wiedzy; s-umieniu; con-scientia.

Zgodnie z *naturalnym* porządkiem rzeczy „dostrzegamy" tę rozumność *pod aktualnymi* fenomenami ludzkiej egzystencji, gdyż działania ludzkie winny „zdradzać" pryncypium, które leży u ich podstaw. Natomiast „istota przekraczająca swe własne ograniczenia" (fenomenologii i myślicieli „renesansu", takich jak Pico della Mirandola), to projekt, który jest wytworem wyobraźni, a nie rozumu.

Dobro poznane przez intelekt (a nie: „odczute") pozostaje w stosunkowo trwałej relacji do tego, co je podtrzymuje – substancji. Stosownie zaś do mnogości przypadłości (działania, odczuć, bycia w czasie i miejscu, etc.) zmieniają się i zwielokrotniają również – od strony partycypacji w nich – również jakości: i wartości, które z nich wypływają. Gdyby – per impossibile – substancja stworzona mogła istnieć bez („widzialnych") przypadłości, żadnych „wartości" poznać i wybierać byśmy nie mogli. Tymczasem żadna substancja stworzona – z samej racji bycia stworzoną – bez przypadłości istnieć nie może. Przypadłości bytu ludzkiego są nierównie bardziej bogate, niż jakości innych bytów żywych, gdyż działanie nasze nie kieruje się prostym „czuciem" animalnym i instynktem, lecz rozumem lub bodaj pozorem rozumności, a wobec tego (słusznych i niesłusznych) racji działania można

podać bodaj „nieskończenie" wiele. Szczęście człowiek osiąga dzięki „bardzo wielu" czynnościom podmiotowanym przez *różne* władze (uczucia, wyobraźnię, pamięć, wolę, intelekt). Pisze o tym Arystoteles w II De Coelo, II, c. 12, 292b 2 nn). O jedności zaś natury ludzkiej stanowi jej rozumność, tzn. to, że wszystkie poza intelektem władze są o tyle ludzkie, o ile w rozumności partycypują.

Wszystkie rzeczy stworzone przez Boga mogą być dla nas pomocą na drodze do Boga, ale również mogą być dla nas przeszkodą. Tylko wartość pojęta jako definicja sądu naukowego jest taką pomocą. Takie wartości wiary znajdujemy przede wszystkim w Enchiridion Symbolorum Fidei, a także w dziełach Doktorów Kościoła, one bowiem wprost dotyczą Celu Ostatecznego. Pośrednio zaś dotyczą go te wartości, które mają pozytywną wartość logiczną, choć nieco mniejszą wartość egzystencjalną: prawdy naukowe, definicje moralne, wedle nich bowiem układamy nasze „życie codzienne".

Dopóty, dopóki Boga nie widzimy (a każdy człowiek, który „jest w drodze", jest tym samym „z dala od Pana", którego „oglądać" będzie dopiero w tamtym życiu), kierujemy się ku dobru tylko jednym – i co do „treści" nader ubogim – aktem poznania zasad działania praktycznego, zwanym synderezą. „Czyń dobro"; „żyj dla szczęścia", to wskazówka tyleż trafna, co ogólna. Tylko roztropność pozwala zastosować tę zupełnie ogólną zasadę do trudności, w których *jasno nie widać*, co jest dobrem, ani co do szczęścia istotnie *prowadzi*. Cel życia istotnie różni się od drogi, która do niego prowadzi, nadto: od spoczynku w nim. Stosownie do tego, mówimy o dobru godziwym, użytecznym i przyjemnym. Porównać ich ze sobą *w jednym rodzaju* się nie da. Bonum honestum cnoty moralnej samo jest celem specjalnym, a więc partykularnym w stosunku do celu naczelnego: jest środkiem do osiągnięcia szczęścia w Bogu.

Dysponujemy „wartością wyjściową" (synderezą), dążymy zaś do wartości najwyższej, tzn. spełnienia w Bogu. W danym razie „dramat ludzkiej egzystencji" rozgrywałby się pomiędzy tymi dwiema „wartościami". Mamy tylko początek i kres drogi: mamy to, z czym przyszliśmy na świat, i to, z czym pragnęlibyśmy ten świat opuścić. „Banalnie prostą" wydaje się próba wykreślenia „linii prostej" (lub bodaj tylko wymiernej jako funkcja prostych) między punktami Alfa i Omega. Tymczasem nawet fizyka współczesna mówi nam wyraźnie, że po linii prostej nie porusza się w świecie realnym nawet światło. Dzieci rysują promienie słońca radialnie od niego się rozchodzące. Wszelako promień nie jest rzeczywistością fizyczną, natura niczego nie „rysuje", a my dziećmi jesteśmy tylko przez lat – powiedzmy – szesnaście: jeżeli poważnie potem traktujemy nasze życie. Matematyka daje nam ideatum w postaci linii prostej. Przyłożenie jednak tego ideatum do sytuacji eksperymentalnej wcale nie jest proste, a próba przyłożenia go do „sytuacji egzystencjalnej" wcale *nie jest rozumna*.

Matematycyzm Rudolfa Hermanna Lotzego ma potężnego sprzymierzeńca w osobie postępu naukowo technicznego. „Wdzięczność" graniczy w danym razie z bałwochwalczym uwielbieniem. Bałwochwalczy stosunek do nauk ścisłych wcale jednak nie jest dowodem rzetelnego, tzn. *rozumnego*, uznania dla ich dokonań. Każda nauka jest nauką kosztem rezygnacji z tego, co przedmiotem tej nauki bezpośrednio być *nie może*. Tymczasem od nauk ścisłych oczekuje się odpowiedzi *na wszystkie* pytania, a „humanistykę" (wzorem Kanta) modeluje się wedle nich. Jeśli ktoś się uczy, musi autorytetom ufać. Jeśli ktoś chce myśleć samodzielnie – autorytetom *tylko ludzkim* ufać *nie może*.

2. Zasady filozofii klasycznej

W VI księdze Metafizyki Arystoteles wymienia obok siebie nauki „naczelne" (teoretyczne): matematykę, filozofię przyrody oraz tę, którą sam określa mianem „teologicznej". Ta ostatnia jest nauką (w porządku naturalnym) naczelną, gdyż czyni *zupełny* użytek z zasad: w przeciwieństwie do tych, które posługują się zasadami w ograniczonej tylko stopniu; zasady ich są ograniczonej ważności. Powyżej wskazano na nieuchronne aksjologiczne skutki uznania jedności matematycznej za zasadę-pryncypium (jedno liczby to mniej, niż jedno bytu). Wszelako nawet jedno bytu nie jest absolutnie pierwszym pryncypium. Przedtem – w myśl nauki Tomasza – poznajemy byt (ens) sub quadam confusione.[496] To „ogólne" poznanie pozwala na tworzenie definicji realnych oraz dokonywanie ostatecznych sądów w metafizyce. Dokładniejsze tłumaczenie tej formuły zostanie podane poniżej.

Pierwszym ujęciem intelektu jest habitualne ujęcie bytu. Nie możemy wszelako tego nazwać intuicją bycia, albowiem ujęcie to jest *wynikiem abstrakcji* z danych zmysłowych, a rozwinięcie tego ujęcia, zwanego przez Tomasza principium incomplexum – zasadą prostą, niezłożoną, do postaci dowolnego zdania, które mogłoby zakomunikować komukolwiek cokolwiek, jest możliwe tylko dzięki użyciu komplementarnej do tej pierwszej zasady – zasady złożonej (pryncypium complexum). Mówi ona, że to samo nie może zarazem być i nie być, a obecnie jest nazywana zasadą niesprzeczności (zwolennicy prymatu tzw. zasady tożsamości używają wyrażenia: „zasada sprzeczności"). Po to, aby pozytywnie poznać jakąkolwiek dającą się skategorializować i nazwać postać bytu, potrzeba nam „wzorczej idei niebytu". Wszystko, co poznajemy na drodze doświadczenia zmysłowego, ujmujemy w ten sposób w trwałe formuły istnienia i nieistnienia; dobra i zła: a te „kategorie" bynajmniej dowolne nie są, gdyż są odkryte przez rozum, tzn. niezmienną rozumną naturę człowieka (stworzoną przez Boga).

Początkiem nowoczesnego relatywizmu jest zaniechanie ujęcia dobra jako właściwości (proprium) bytu; zaniechanie analizy redukcyjnej, prowadzącej od dobra do tego, co jest jego ontycznym fundamentem, jak również odrzucenie prymatu zasady niesprzeczności. Każde ujęcie myśli bez odniesienia do tego pierwotnego podlega erozji i pokazuje się *pozorem* dobra i prawdy.

Fakt, że byt jest tym, co najpierw poznawalne, nie oznacza bynajmniej, że wszyscy muszą się zgodzić, iż jest on nim istotnie. W istocie „zgoda" i jakiekolwiek w ogóle wyrażenie werbalne jest poprzedzone „myślą": inaczej bowiem mówienie byłoby bezmyślne. O tym też traktuje pierwsze zdanie Hermeneutyki oraz pierwsze zdania Analityk Wtórych. Istnieje wszelako tekst Arystotelesa dość uporczywie pomijany, zapewne z tej racji, że do standardowego i „podręcznikowego" empiryzmu wcale nie przystaje. Znajomość tego tekstu pozwoli nam postawić jasno kwestię pryncypiów. Odwrotnie: zafałszowanie pryncypiów prowadzić musi *do wszelkich błędów*, a relatywizm jest jednym z nich: choć może najbardziej

[496] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 3 c. Cujus ratio est, quia ens includitur in intellectu eorum, et non e converso. Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu; sicut primum quod cadit in credulitate intellectus, sunt dignitates, et praecipue ista, contradictoria non esse simul vera: *unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et indistincte, sicut in principio*.

emblematycznym. Z tej racji, że pryncypia to po grecku axiomata, mamy w nauce ogóle do czynienia z błędem „aksjologicznym" sensu largo.

Wyrażenie Umwertung aller Werte wydaje się być najbardziej szokującą i prowokującą zarazem próbą podważenia obiektywnego charakteru dobra, choć nie tylko dobra. Współcześnie (w „duchu" owej Umwertung) redefinicji podlega również pojęcie prawdy oraz – co szczególnie rzuca się w oczy: piękna. Tzw. „muzyka" doby obecnej wydałaby się np. jeszcze Mozartowi najpewniej przeraźliwą kakofonią. Pytanie o prawdę jest bardziej „filozoficzne" (istnieje wiele jej „definicji"), zatem i „wiele prawd" (jak by się mogło wydawać) dotyczących *tej samej rzeczy*. Zastanawiamy się nad tym, dlaczego je wypowiedziano, a pytamy zarazem o racje, jak i sposób dokonania tej wypowiedzi. „Zamęt" (confusio) pojęć wnosi konotację *potocznie* zdecydowanie negatywną. Wszelako – paradoksalnie – nieodróżnienie tego, co winno być odróżnione, jest *pierwotnie* nie tyle prywacją, co raczej wyjściowym pryncypium poznania w ogóle: principium naturalis cognitionis est est in quadam confusa cognitione omnium.[497]

Za Arystotelesem Tomasz stwierdza: parvus error in principio magnus est in fine (mały błąd u początków jest ogromny u kresu). Zdanie Nietzschego jest błędem „wielkim" zarówno od strony formalnej, a jako takie może otrzymać kwalifikację nawet obraźliwą, jak i od strony sprawczej: dla wielu bowiem wyda się ono bardziej „imponującym" niż szkodliwym. Abstrahując zaś *tymczasem* od oceny moralnej i społecznej tego zdania, odwołamy się do zasad właśnie (principia): naturalnych i wrodzonych wszystkim, nie wyłączając zdeklarowanych relatywistów. Jakakolwiek postać systemu myśli jest tylko eksplikacją tych zasad: o wartości zaś systemu decyduje sposób ich eksplikacji. W kwestii tej odwołamy się do zasad podanych przez Arystotelesa, a więc *jakiejś* filozofii, nie dlatego, że filozofię Arystotelesa uznać należy z góry za najlepszą, ale dlatego że podana przez niego analiza redukcyjna wszelkiej postaci werbalizowanych myśli jest – o ile wiadomo – najpełniejsza.[498] Nie wykluczamy oczywiście tym samym a priori, że inna analiza nie byłaby możliwa.

Filozofia obok tego, że jest nauką, jest też sui generis „rzemiosłem": o tyle mianowicie, o ile w jej konstruowaniu posługujemy się (utimur): dłonią, piórem, wyobraźnią, umysłem (applicamus ea). Co prawda „dłonią, piórem, wyobraźnią", etc., posługujemy się w zwykłym tego słowa znaczeniu, a Tomaszowe applicatio intellectus trudno dość zręcznie przetłumaczyć, gdyż pospolicie frazy: „posługiwać się intelektem", się nie używa, choć racja

[497] De veritate, q. 18 a. 4 c. Cuius quidem naturalis cognitionis est accipere principium et terminum. Principium autem eius est in quadam confusa cognitione omnium: prout scilicet homini naturaliter inest cognitio universalium principiorum, in quibus, sicut in quibusdam seminibus, virtute praeexistunt omnia scibilia quae ratione naturali cognosci possunt. Sed huius cognitionis terminus est quando ea quae virtute in ipsis principiis insunt, explicantur in actum: sicut cum ex semine animalis, in quo virtute praeexistunt omnia membra animalis, producitur animal habens distincta et perfecta omnia membra, dicitur esse terminus generationis animalis.

[498] Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 1 n. 7. quia principium demonstrationis est definitio, palam est ex tali inductione, quod demonstratio non est de substantia rei, idest de essentia eius; nec de definitione, quae significat quid est res; sed est aliquis alius modus, quo definitiones ostenduntur; scilicet divisione, et aliis modis, qui ponuntur in secundo posteriorum.

takiego wyrażania się jednak istnieje. „Posługujemy się" zwyczajnie tym tylko, co jest *pomiędzy* pryncypium a kresem naszego poznania. Pryncypium jest nam wrodzone, a wszystko inne jest sui generis narzędziem, którym można się posłużyć dobrze lub źle, a nawet: sprawnie lub nieudolnie. Sięgamy naprzód do zasad, którymi posługują się wszyscy, gdyż nikt – człowiekiem się narodziwszy – działać inaczej jako człowiek nie może. O tych „wrodzonych" sensu largo pryncypiach nauki czytamy w pierwszych zdaniach Fizyki Arystotelesa. Ich znajomość daje nam sama przytomna obecność w świecie: w tym sensie *są* one „wrodzone".

> Jako że rozumieć i wiedzieć jest cechą wszystkich metod, w których istnieją zasady, przyczyny i elementy: z racji poznania ich właśnie, to również odnośnie do nauki o przyrodzie należy spróbować określić naprzód to wszystko, co tyczy się zasad. Jasną jest bowiem rzeczą, że wówczas sądzimy, że poznajemy każdą rzecz, gdy poznajemy przyczyny pierwsze i pierwsze zasady; poznajemy też [gdy dojdziemy] do elementów. Naturalną zaś drogą dla nas jest ta wiodąca od tego, co lepiej znane dla nas: ku temu, co lepiej znane ze swej natury: te ostatnie bowiem (znane po prostu) nie są tym samym znane lepiej i dla nas. Dlatego też konieczną jest rzeczą postępować w ten sposób: od tego, co mniej jasne i znane z natury [w sobie] ku temu, co lepiej jasne i znane z natury. Jawne zaś i jasne jest dla nas pierwotnie [źródłowo] to, co „zmieszane" (nieodróżnione; συγκεχυμένα). Potem zaś – dla tych, którzy dokonują podziału (analizy), na podstawie tego [co zmieszane] – znane zaczynają być elementy i zasady. Dlatego też należy iść od tego, co ogólne ku temu, co szczegółowe. Ogół bowiem jest lepiej znany [nawet] wedle zmysłów: a ogół jest pewną całością. Ogół bowiem obejmuje wiele: tak jak [swe] części. W takim to stosunku pozostaje wyraz do definicji. Całość bowiem oznacza coś i to [coś] niedookreślonego, tak jak np. okrąg, definicja zaś jej dokonuje podziału aż do tego, co szczegółowe. Z tej to też racji np. dzieci nazywają wszystkich mężczyzn ojcami, a wszystkie kobiety – matkami. Później zaś [dopiero] każde z nich odróżnia każdego z nich [z osobna].[499]

---

[499] 184a 10-184b 14᾽Επειδὴ τὸ εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι συμβαίνει περὶ πάσας τὰς μεθόδους, ὧν εἰσὶν ἀρχαὶ ἢ αἴτια ἢ στοιχεῖα, ἐκ τοῦ ταῦτα γνωρίζειν (τότε γὰρ οἰόμεθα γιγνώσκειν ἕκαστον, ὅταν τὰ αἴτια γνωρίσωμεν τὰ πρῶτα καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς πρώτας καὶ μέχρι τῶν στοιχείων), δῆλον ὅτι καὶ τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης πειρατέον διορίσασθαι πρῶτον τὰ περὶ τὰς ἀρχάς. πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἡ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα· οὐ γὰρ ταὐτὰ ἡμῖν τε γνώριμα καὶ ἁπλῶς. διόπερ ἀνάγκη τὸν τρόπον τοῦτον προάγειν ἐκ τῶν ἀσαφεστέρων μὲν τῇ φύσει ἡμῖν δὲ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα. ἔστι δ' ἡμῖν τὸ πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον· ὕστερον δ' ἐκ τούτων γίγνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα. διὸ ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προϊέναι· τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον, τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστι· πολλὰ γὰρ περιλαμβάνει ὡς μέρη τὸ καθόλου. πέπονθε δὲ ταὐτὸ τοῦτο τρόπον τινὰ καὶ τὰ ὀνόματα πρὸς τὸν λόγον· ὅλον γάρ τι καὶ ἀδιορίστως σημαίνει, οἷον ὁ κύκλος, ὁ δὲ

Wyrażenie συγκεχυμένα sprawia niemałe trudności translatorskie. Najwyraźniejszy jest tu kontekst historyczny: Anaksagoras mówi o pierwotnej mieszaninie, w której Rozum dokonuje podziału. Arystoteles koncepcję tę poddaje reinterpretacji: nie mamy *żadnych* danych po temu, aby „pierwotnej mieszaniny" dopatrywać się w naturze, mamy zaś *wszelkie* przyczyny po temu, aby dostrzec ją w źródłowych danych intelektu. To, co Anaksagoras odnosi do natury, Arystoteles odnosi do *poznania* natury. Dokładniej zaś chodzi tu o to poznanie, które poprzedza każdą zwerbalizowaną postać wiedzy, zgodnie z tym, co czytamy w pierwszych zdaniach Hermeneutyki. Tu jednak natrafiamy na trudność zasadniczą; jak nazwać to, co wszelkie nazwanie *poprzedza i poprzedzać musi*?

Participium συγκεχυμένα może być imiesłowem strony biernej *czasownika* συν-χύειν,[500] choć (co do znaczenia) może być również imiesłowem strony medialnej (tylko w czasie przeszłym prostym; aoryście; mamy różnicę morfologiczną). Passivum jest kategorią stricte filozoficzną (w prajęzyku jej brak). Od sprawcy podchodzi „to, co sprawione" (w stronie biernej), a tym byłby „zamęt". Wszelako (z drugiej strony) czynność wyrażona przez stronę medialną może być zwrotna i takowej konotacji wówczas nie wnosi. W tym drugim wypadku mielibyśmy to, co jest nieodróżnionym *z natury*, nie zaś przez kogoś odróżnień pozbawionym. Właściwie jedyna tylko czynność, z którą możemy mieć tu do czynienia, jest to abstrakcja intelektu czynnego, a owe συγκεχυμένα są jej *skutkiem.* Gra wyobraźni rodzi zamęt pojęć. Elementarna czynność intelektu jest podstawą do czynienia wszelkich odróżnień.

Fakt, że myśli ludzkie bywają mętne i niejasne, jest faktem niewątpliwymv, choć z drugiej („aksjologicznej") strony, powiemy, że jest faktem niepożądanym, w innym bowiem razie słuchalibyśmy bez wyjątku ludzi, którzy mówią cokolwiek w jakikolwiek sposób: reklam (na przykład) – po równi z naukowym wykładem. Tomasz (za Arystotelesem) pokazuje, że owa prywacja myśli – podobnie jak jakakolwiek jej forma) – jest poprzedzona przez tejże myśli postać niedoskonałą. *Nie*doskonałość (*im*perfectum) jest tylko od strony językowej prywacją. Odróżniamy bowiem to, co jest w naszym poznaniu naturalne („habitualne") od tego, co jest tegoż wyjściowego poznania treścią *zepsutą*. Z każdej (teoretycznie) „postaci myśli" wyprowadzić można (jak to czynił Anaksagorejski Rozum-νοῦς z pierwotną mieszaniną) pozytywną/wartościową postać myśli, nie każda jednak jest równie na ten zabieg podatna. Dany tekst może prawdę zakrywać (deformować), natomiast w tym, co napisanie *każdego* tekstu w ogóle *z natury poprzedza*, prawda „skrywa-się" „oczekując" zarazem od-krycia. Etymologia wyrazu „aletheia" jest zatem nieco inna od tej wyłożonej przez Heideggera. W poznaniu naturalnie wrodzonych zasad „aktualność" miesza się z „potencjalnością".

ὁρισμὸς αὐτοῦ διαιρεῖ εἰς τὰ καθ' ἕκαστα. καὶ τὰ παιδία τὸ
μὲν πρῶτον προσαγορεύει πάντας τοὺς ἄνδρας πατέρας καὶ
μητέρας τὰς γυναῖκας, ὕστερον δὲ διορίζει τούτων ἑκάτερον.

[500] 1. to pour together, commingle, confound; 2. (of persons) to confound, trouble; 3. to scatter [objects] to the winds, set them at nought, violate them; Liddell-Scott; s.v.).

Oto Komentarz Tomaszowy:[501]

> We wszystkich naukach, w których mamy pryncypia, przyczyny lub elementy, intelekt wychodzi od poznania pryncypiów, przyczyn i elementów. Również zatem i w nauce, która ma pryncypia, przyczyny i elementy trzeba zacząć od określenia pryncypiów. Pojęcie „rozumieć"; *intelligere* (εἰδέναι); odnosi się tu do definicji, pojęcie zaś „wiedzieć"; *scire* (ἐπίστασθαι) – do dowodów. Albowiem tak definicje, jak i dowody wychodzą od przyczyn, jako że zupełna definicja jest dowodem, a różni się od niego tylko ułożeniem terminów. Wszelako pojęcia: pryncypia (*principia*; ἀρχαὶ), przyczyny (*causas*; αἴτια) i elementy (*elementa*; στοιχεῖα) nie odnoszą się, wedle zamierzenia Arystotelesa, do tego samego. Przyczyna to więcej niż element, gdyż elementem jest to, z czego naprzód składa się dana rzecz, i tym, co w niej tkwi, np. litery są (w przeciwieństwie do sylab) elementem mowy. Przyczyna zaś jest tym (jak mówimy), od czego dana rzecz zawisła w istnieniu lub w dojściu do istnienia. Stąd też również te rzeczy, które są poza daną rzeczą, lub te, które są w rzeczy, ale z których naprzód rzecz ta się nie składa, mogą być nazwane przyczynami, nie mogą zaś być elementami. Pryncypium zaś (to pojęcie) wnosi konotację pewnego porządku jakiegoś pochodzenia. Stąd też coś, co nie jest przyczyną, może być pryncypium: to, skąd zaczyna się ruch, jest pryncypium ruchu, a nie jego przyczyną, np. punkt jest pryncypium (początkiem) odcinka, choć nie jest odcinka przyczyną. Arystoteles wydaje się rozumieć przez *principia*-ἀρχαὶ przyczyny poruszające czy też sprawcze, w których najdobitniej uwyraźnia się porządek pewnego pochodzenia. Przez *causae*-αἴτια z kolei: przyczyny formalne i celowe, od których dana rzecz zawisła w istnieniu lub dojściu do istnienia. Natomiast przez: *elementa* (στοιχεῖα) – przyczyny materialne. Pojęć zaś tych używa osobno, a nie łącznie dla pokazania, że nie każda nauka dowodzi posługując się wszystkimi przyczynami. Matematyka dowodzi tylko wedle przyczyny formalnej. Metafizyka: wedle: formalnej i celowej szczególnie, a nadto i: sprawczej. Physica zaś – wedle wszystkich.[502]

---

[501] In Physic., lib. 1 l. 1 n. 5 Huic autem libro praemittit philosophus prooemium, in quo ostendit ordinem procedendi in scientia naturali. Unde duo facit: primo ostendit quod oportet incipere a consideratione principiorum; secundo quod inter principia oportet incipere a principiis universalioribus, ibi: innata autem et cetera. Primo ergo ponit talem rationem.

[502] In omnibus scientiis quarum sunt principia aut causae aut elementa, intellectus et scientia procedit ex cognitione principiorum, causarum et elementorum; sed scientia quae est de natura, habet principia, elementa et causas; ergo in ea oportet incipere a determinatione principiorum. Quod autem dicit *intelligere* (εἰδέναι), refertur ad definitiones; quod vero dicit *scire* (ἐπίστασθαι), ad demonstrationes. Nam sicut demonstrationes sunt ex causis, ita et definitiones; cum completa definitio sit demonstratio sola positione differens, ut dicitur in I Poster. Per hoc autem quod dicit *principia* ἀρχαὶ aut *causas* αἴτια aut *elementa* στοιχεῖα, non intendit idem significare. Nam causa est in plus quam elementum; elementum enim est ex quo componitur res primo et est in eo, ut dicitur in V Metaphys., sicut litterae sunt elementa locutionis, non autem syllabae: causae autem dicuntur ex quibus aliqua dependent secundum suum esse vel fieri; unde etiam quae sunt extra rem, vel quae sunt in re ex quibus non componitur res primo, possunt dici causae, non tamen elementa. Principium vero importat quendam ordinem alicuius processus; unde aliquid potest esse principium, quod non est causa: sicut id unde incipit motus est principium motus, non tamen causa; et punctum est principium lineae, non tamen causa. Sic igitur per *principia* (ἀρχαὶ) videtur intelligere causas moventes et agentes, in quibus maxime attenditur ordo processus cuiusdam; per *causas* (αἴτια) autem videtur intelligere causas formales et finales, a quibus maxime dependent res secundum suum esse et fieri; per *elementa* (στοιχεῖα) vero proprie primas causas materiales. Utitur autem istis nominibus disiunctim et non copulatim ad designandum quod non omnis scientia per omnes causas

Wrodzonym jest nam (innatum est nobis) (πέφυκε); przechodzenie w poznaniu od tego, co jest nam lepiej znane, do tego, co jest lepiej znane z natury. Otóż to, co *nam* lepiej znane, to zarazem „złączone"; confusa; a takimi są uniwersalia: od nich też trzeba zacząć.[503]

Należy zwrócić uwagę na to, że Arystoteles utożsamia: „znane z natury" i „znane po prostu". „Znane po prostu" lepiej są te rzeczy, które są znane jako takie, takimi zaś są te, które mają w sobie „więcej bytowości" (plus habent de entitate), albowiem każda rzecz jest poznawalna o tyle, o ile jest w akcie. Bytami zaś „w większym stopniu" są te, które są bardziej w akcie: stąd też i one są najbardziej poznawalne z natury. My zaś [odwrotnie…] postępujemy w rozumieniu od możności do aktu: początek (pryncypium) naszego poznania to rzeczy podpadające pod zmysły, a te są materialne i poznawalne intelektualnie [tylko] w możności. One to są dla nas (jak czytamy w II ks. Metafizyki) lepiej znane, niż substancje oddzielone [niematerialne]. Określenie [łacińskie] notiora naturae [które powyżej przetłumaczyliśmy: znane *z* natury], nie oznacza, że to natura je poznaje, ale, że są z natury same bardziej poznawalne [w „stronie biernej"].

To zaś określenie: lepiej jasne i znane; *notiora et certiora* (σαφέστερα καὶ γνωριμώτερα); oznacza, że w nauce nie chodzi poznanie jakiekolwiek, ale o *pewność* poznania. Z kolei: *confusa* (συγκεχυμένα), bo zawierają w sobie jakieś [cząstki] w możności i nieuwyraźnieniu; in potentia et indistincte. Poznawać w nieuwyraźnieniu to poznawać „pomiędzy": czystą możnością, a aktem doskonałym, a skoro tak właśnie: z możności do aktu postępuje nasz intelekt, to najpierw nastręcza musi się „zmieszane" niż wyraźne; distincta.[504]

---

demonstrat. Nam mathematica non demonstrat nisi per causam formalem; metaphysica demonstrat per causam formalem et finalem praecipue, et etiam agentem; naturalis autem per omnes causas.
Primam autem propositionem rationis inductae probat ex communi opinione, sicut et in libro Poster.: quia tunc quilibet opinatur se cognoscere aliquid, cum scit omnes causas eius a primis usque ad ultimas. Nec oportet ut aliter accipiamus hic causas et elementa et principia quam supra, ut Commentator vult, sed eodem modo. Dicit autem *usque ad elementa* (μέχρι τῶν στοιχείων), quia id quod est ultimum in cognitione est materia. Nam materia est propter formam; forma autem est ab agente propter finem, nisi ipsa sit finis: ut puta dicimus quod propter secare serra habet dentes, et ferreos oportet eos esse ut sint apti ad secandum.

[503] In Physic., lib. 1 l. 1 n. 6 Deinde cum dicit: innata autem etc., ostendit quod inter principia oportet praedeterminare de universalioribus: et primo ostendit hoc per rationem; secundo per quaedam signa, ibi: totum enim et cetera. Circa primum ponit talem rationem. Innatum est nobis (πέφυκε) ut procedamus cognoscendo ab iis quae sunt nobis magis nota, in ea quae sunt magis nota naturae; sed ea quae sunt nobis magis nota, sunt confusa, qualia sunt universalia; ergo oportet nos ab universalibus ad singularia procedere.

In Physic., lib. 1 l. 1 n. 7 Ad manifestationem autem primae propositionis, inducit quod non sunt eadem magis nota nobis et secundum naturam; sed illa quae sunt magis nota secundum naturam, sunt minus nota secundum nos. Et quia iste est naturalis modus sive ordo addiscendi, ut veniatur a nobis notis ad ignota nobis; inde est quod oportet nos devenire ex notioribus nobis ad notiora naturae.

[504] Dicit autem *notiora et certiora* (σαφέστερα καὶ γνωριμώτερα), quia in scientiis non quaeritur qualiscumque cognitio, sed cognitionis certitudo. Ad intellectum autem secundae propositionis, sciendum est quod *confusa* (συγκεχυμένα) hic dicuntur quae continent in se aliqua in potentia et indistincte. Et quia cognoscere aliquid indistincte, medium est inter puram potentiam et actum perfectum, ideo, dum intellectus noster procedit de potentia in actum, primo occurrit sibi confusum quam distinctum; sed tunc est scientia completa in actu, quando pervenitur per resolutionem ad distinctam cognitionem principiorum et elementorum. Et haec est ratio quare confusa sunt primo nobis nota quam distincta.

> Universalia zaś są „zmieszane"; confusa; dlatego, że universalia zawierają w sobie gatunki w możności, a ten, kto poznaje te universalia, wie to [tylko] w nieuwyraźnieniu; indistincte.[505]

Powyższy tekst *Tomaszowy* jest ważny ze względu na często powtarzaną (również zresztą za Arystotelesem) zasadę: unumquodque cognoscitur inquantum est actu: wszystko jest poznawane o tyle, o ile jest w akcie. Ta ostatnia zasada *wydaje się* przeczyć teorii „poznania habitualnego", choć w istocie jest expressis verbis w jej opisie przytoczona: osadzona we właściwym sobie kontekście. „Podręcznikowe" ujęcie problemu streszcza się stwierdzeniu, że najpierw poznajemy jednostki, a ogóły: potem, choć jest to (zazwyczaj) ujęcie nominalistyczne. Jednostki poznajemy naprzód *zmysłami*, a w poznaniu intelektualnym mamy naprzód *ogóły* ze danych zmysłowych *wyabstrahowane*. Nazwy nie „denotują" niczego, albowiem, jak czytamy w pierwszym zadaniu Hermeneutyki, wyprowadzone są z „doznań duszy", tzn. ze wspominanego poznania habitualnego. Pominięcie go zmusi do uznania intelektualnej intuicji bytu jednostkowego lub przyjęcia teorii tzw. sądów egzystencjalnych.

Nawet u samego Arystotelesa dopatrywano się koncepcji sądów egzystencjalnych, gdyż tych – skoro miałyby stanowić o „realizmie" – odmówić Ojcu realizmu filozoficznego wydało się niepodobieństwem. Za Josephem de Tonquédec powiada się, że byt swą aktualnością „chwyta nas za gardło": im więcej ma on bytowości, tym czyni to skuteczniej. Otóż w tym tu cytowanym miejscu Tomasz mówi coś zupełnie temu zdaniu *przeciwnego*. Inaczej zresztą trudno byłoby wyjaśnić, dlaczego nie „chwyta nas za gardło" bytowość samego Boga, który wszak jest z natury w akcie (jest pełnią bytu). Poznanie to (dowód istnienia Boga) nie jest poznaniem samego Jego istnienia (jest ono tak samo dla nas niepozwalane „w drodze", jak Jego istota; jest z nią tożsame), ale poznaniem *faktu istnienia* Boga. To zaś przychodzi nam z wielką trudnością; ba, bywa powszechnie nawet odrzucane.

„Poznawalne w sobie" to co innego niż „poznawalne dla nas". Dla nas łatwiej poznawalnymi są byty, które wcale nam się swoją „bytowością nie narzucają". Pryncypium poznania jest zgoła niepozorne i wcale nie jest nim ujęcie aktualnego istnienia rzeczy. Nie jest to „tylko komentarz" do Arystotelesa (Gilson pisze, że w Komentarzach generalnie Tomasz eksplikuje zasady autorów, niekoniecznie się z nim solidaryzując). Z Arystotelesem bowiem zgadza się on w swoim „najbardziej autorskim" tekście: Summie:

> Aktem kompletnym, do którego dochodzi nasz intelekt, jest wiedza kompletna, przez którą rzeczy poznawane są wyraźnie i w sposób określony. Aktem zaś niekompletnym, jest wiedza niekompletna, przez którą rzecz poznawana są w nieuwyraźnieniu i pewnym „zmieszaniu". *To bowiem, co poznawane jest w ten sposób, poznawane jest po trosze w akcie; po trosze zaś w możności.*
>
> Summa Theologiae I, q. 85 a. 3 c. Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur. Actus autem

[505] Quod autem universalia sint confusa manifestum est, quia universalia continent in se suas species in potentia, et qui scit aliquid in universali scit illud indistincte; tunc autem distinguitur eius cognitio, quando unumquodque eorum quae continentur potentia in universali, actu cognoscitur: qui enim scit animal, non scit rationale nisi in potentia. Prius autem est scire aliquid in potentia quam in actu: secundum igitur hunc ordinem addiscendi quo procedimus de potentia in actum, prius quoad nos est scire animal quam hominem.

> incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione, quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia.

Mimo tego, idea sądów egzystencjalnych weszła do współczesnych interpretacji tomizmu. Gilson pisze, że koncepcja sądów egzystencjalnych jest identyczna u Tomasza u Szkota. *Obecnie*, według krytycznie już wydanych tekstów Szkota, wiemy, że w punkcie wyjścia poznania mamy niewyraźną (confusa) *intelektualną* intuicję bytu jednostkowego jako realnie istniejącego.[506] Według *Tomasza*, byty jednostkowe intelekt ludzki poznaje tylko dzięki refleksji nad pierwotnymi danym wyabstrahowanymi ze zmysłów. Szkot nie używa pojęcia: sąd egzystencjalny, ale ci, którzy do Szkota nawiążą (Brentano, Husserl) explicite będą mówić o sądach egzystencjalnych. Nie ulega kwestii, że Szkot „komentuje" Arystotelesa w swoisty sposób, choć trafność tego komentarza wydaje się problematyczna.

U Tomasza nie ma żadnego śladu koncepcji intuicji bytu; nie ma też de facto mowy o sądach egzystencjalnych: z racji powyżej wyłożonej: to, co poznajemy najpierw, ma w sobie minimalną (na nie: „maksymalną") ilość bytowości. Poznanie postępuje z możności do aktu, a nie odwrotnie. Zdaniem tych, którzy (nieświadomie) do Szkota nawiązują, im bardziej oddalmy się od „dobroczynnego" bezpośredniego kontaktu z bytem, tym bardziej myśli nasze narażone są na dowolność właściwą dla idealizmu.

Powstanie idealizmu jest faktem, choć wytłuczenie tego fakt w terminach szkotyzmu nie wydaje się możliwe (nawet jeśli takie próby podejmowano). Nie istnieje „zasada", która mogłaby z góry „zagwarantować realizm" danego systemu. Zdaniem Mieczysława Gogacza, *wszyscy bez wyjątku* (również zatem idealiści i relatywiści) są pierwotnie realistami, a idealizm bierze się z niewłaściwej eksplikacji „wrodzonych" wszystkim zasad. Nie istnieją dwie „opcje fundamentalne", o których pisze Fichte, choć gdyby (dato per impossibile) takowe istniały, ta idealistyczna byłaby bardziej spójna wewnętrznie. Zasady a priori poznania a posteriori to chyba wewnętrzna sprzeczność.

Jak nadmieniono, nic nie stoi na przeszkodzie, by tezy *każdej bez wyjątku* filozofii wykorzystać wedle wymogów systemu, który temu oryginalnemu jest zgoła najdalszy. „Pół-

---

[506] L. Honnefelder, Ens inquantum est ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus, Münster 1979, s. 136, 7:

> Kontingent […] ist besonders die *aktuelle Existenz der kontingenten Dinge*. Sie ist im Bereich der konkret vorfindbaren endlichen Dinge sogar in einem gewissen Sinn dem „Fluss der Zeit" unterworfen und bei allen endlichen Seienden durch das „Vermögen des Gegenteils" das Nichtseinkönnen, gekennzeichnet. Wie ist aber dann wissenschaftliche Erkenntnis vom Seienden als Seienden möglich? Die aktuelle Existenz des hier und jetzt existierenden Seienden, so laute die Antwort, kann als solche nicht Genestand eines Wissens im Sinn des genannten Wissenschaftsbegriffs sein; doch ist damit die Möglichkeit wissenschaftlichen Wissens vom Seienden als Seienden nicht aufgehoben.
>
> Von zwei Seiten her wird dieses Ergebnisses gewonnen: Wie eine Betrachtung der beiden Weisen der Erkenntnis, der intuitiven und der abstraktiven Erkenntnis zeigt, ist Gegenstand der (vollkommeneren) intuitiven Erkenntnis stets das aktuell existierende Seiende und zwar, insofern es hier und jetzt existiert. Dies Erkenntnis dauert daher nur so lange an, wie der Gegenstand in seiner aktuellen Existenz gegenwärtig ist; für diese Zeit ist sie auch notwendig. Gegenstad der abstraktiven Erkenntnis dagegen ist das Seiende unabhängig davon, ob es aktuell existiert oder nicht existiert.

prawdy" wszak są też *jakimiś* prawdami, a „nikt z prawdą nie rozmija się całkowicie" (jak czytamy w II księdze Metafizyki). Rezygnujemy zaś z eksplikacji tez mętnych tylko gwoli zasady ekonomii wysiłku umysłowego. Idealista kreuje symbole, a nie definicje realne. Symbole zaś odnoszą się raczej do czynności (idealisty) niż do „esencji"; „esencjami *realnymi*" idealiści się brzydzą. „Czynności" te analizować jest znacznie trudniej niż korzystać z dorobku tych, którzy mówią wprost o „esencjach *realnych*".

To, że byt jest pierwszym ujęciem Intelektu, Tomasz powtarza (jak by się wydawało) za Awicenną, bo Arystoteles o tym milczy. Tomasz wszelako „powtarza" wiele też za Awerroesem, którego okazjonalnie określa dosadnie mianem: Depravator.[507] Cała rzecz w tym, jak wykorzystujemy (utimur) czyjś autorytet: czy poddamy się autorytetowi Awicenny niewolniczo (Szkot, Descartes, Brentano, Husserl, Heidegger), czy też potraktujemy go krytycznie. Tomasz komentował właściwie wszystkie ważne traktaty Arystotelesa, nie kontentował zaś żadnego dzieła Awicenny. Komentarz zaś Awerroesa do omawianego tu passusu Fizyki uznał za chybiony.

„Zagwarantowanie" w punkcie wyjścia metafizyki *czegokolwiek* (włączając w to realizm filozoficzny) jest zbyteczne, ten bowiem pokaże się dopiero w wykończonym systemie myśli. Istotne jest to, na co mogliby się zgodzić wszyscy. Otóż συγκεχυμένα Arystotelesa są wystarczająco bliskie innatyzmowi Platona i jego idei poznania synoptycznego, by przyjąć, że w pojęciu „wszyscy" mogą mieścić się istotnie rzecznicy każdej maksymalistycznej filozofii, tzn. takiej, która bazuje na zasadach.[508] Co więcej, o poznaniu niewyraźnym (confusa) mówi Szkot, a nawet Wittgenstein, co pozwala na znalezienie jeszcze szerszej płaszczyzny dyskusji.

Arystoteles odpowiada na pytanie, które stawia Platon w Sofiście i innych dialogach: o naturę definicji (realnej), a problem (możliwości) definicji pojawia się w ważnym (cytowanym już) miejscu Medytacji Descartes'a. „Jest" sądu naukowego i „jest" definicji daje zupełne przesłanki do wyrażenia *zdania* egzystencjalnego: istnienie jest tym w rzeczy, co najbardziej formalne (maxime formale omnium, est ipsum esse).[509] To ostatnie zdanie słusznie uważa się wyznacznik autentyczności rozumienia tomizmu.

Wszelako *dla nas* istnieć w ogóle, to mieć (jedną ze wskazanych przez Arystotelesa) przyczyn. Znajomość ich pozwala na zbudowanie sylogizmu lub definicji. Nie rezygnując z „prymatu istnienia" na pierwszym poznawczo miejscu stawiamy problem stosunku definiensów do definiendum:

---

[507] De unitate intellectus, cap. 2 c. 43 [aliqui] minus volunt cum ceteris Peripateticis recte sapere, quam cum Averroe oberrare, qui non tam fuit Peripateticus, quam philosophiae Peripateticae depravator.

[508] Platon używa również frazy: συγχειν τὰ διακεκριμένα (Phil. 46 E); and: στήμονας συγκεχυμένους διακρίνομεν (Crat. 388 B). (Liddell-Scott; s.v.).

[509] Summa Theologiae I, q. 7 a. 1 c. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur, unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti. Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est; manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.

> […] Najpierw poznajemy całość; potem – części, najpierw bowiem poznajemy […] w nieuwyraźnieniu; confusa cognitione; zanim poznamy części. Definiensy są (stosownie do tego) *zanim* poznane jest definiendum; w innym razie ono nie byłoby przez nie wyjaśniane. Wszelako *jako części już definicji* – są poznawane później: najpierw bowiem poznajemy np. człowieka w nieuwyraźnieniu, zanim potrafimy uwyraźnić wszystko, co zawiera się w racji bycia człowiekiem.[510]

Problem poznania całości jest tematem znanym obecnie dzięki tzw. holizmowi, co daje przesłanki do ujęcia jeszcze szerszej płaszczyzny dyskusji: w tym wypadku z tzw. Gestalt Psychologie. Wertheimer może o „istnieniu całości, których zachowanie nie jest określane przez elementy indywidulane, ale [przeciwnie:] procesy cząstkowe są określane przez wewnętrzną naturę całości. Podobnie Köhler:

> W psychologii mamy całości, które zamiast być sumą cząstek istniejących niezależnie, dają tymże specyficzne funkcje lub właściwości, a te mogą być wyjaśnione tylko przez relację do całości, o której mowa […] Całość jest czymś więcej niż tylko sumą części, gdyż sumowanie to proces pozbawiony znaczenia. To relacja całości do części jest pełna znaczenia.

Przyjmując trafność niektórych z tych spostrzeżeń, wystrzegamy się wszelako subiektywizmu po-kantowskiego. „Całością integralną" jest wynik abstrakcji na danych zmysłowych. Ujęcie ich umożliwi utworzenie definicji *realnej*; zajęcie *stanowiska realistycznego*. „Całości integralnych" jest tak wiele, jak wiele jest potencjalnie definicji różnych od siebie rzeczy.

Podobnie, „intuicją" nazwana być może tylko eustochia Arystotelesa. Ta wykracza poza czas zarówno „przeżycia wewnętrznego", jak i czas w pospolitym tego słowa znaczeniu. Pojęcia wypracowane przez Stagirytę, a przekazane mistrzom scholastyki, mają wartość ponadczasową: w przeciwieństwie do tych właściwych tzw. „filozofii współczesnej".[511] Definicje które (odwrotnie) by go nie miały, byłyby definicjami tylko z nazwy („nominalnymi" i względnymi).

---

[510] Summa Theologiae I, q. 85 a. 3 ad 3. Uno modo [cognoscimus partem] absolute, secundum quod in se est, et sic nihil prohibet prius cognoscere partes quam totum, ut lapides quam domum. Alio modo, secundum quod sunt partes huius totius, et sic necesse est quod prius cognoscamus totum quam partes; prius enim cognoscimus domum quadam confusa cognitione, quam distinguamus singulas partes eius. Sic igitur dicendum est quod definientia, absolute considerata, sunt prius nota quam definitum, alioquin non notificaretur definitum per ea. Sed secundum quod sunt partes definitionis, sic sunt posterius nota, prius enim cognoscimus hominem quadam confusa cognitione, quam sciamus distinguere omnia quae sunt de hominis ratione.

[511] Pius XII, Humani generis. Encyklika Piusa XII o pewnych fałszywych poglądach zagrażających podstawom nauki katolickiej. 12 sierpnia 1950

17. Jest … wyrazem najwyższej lekkomyślności, jeśli się lekceważy, odrzuca lub odmawia wartości ważkim pojęciom, terminom i definicjom, wypracowanym wielowiekowym trudem prze mężów nieprzeciętnego umysłu i świętości … a na ich miejsce stawia pojęcia hipotetyczne i jakieś płynne i nieuchwytne formułki nowej filozofii, które jak kwiat polny dziś są, a jutro więdną. Lekceważenie zaś terminów i pojęć używanych przez teologów scholastycznych prowadzi bezpośrednio do podcinania racji bytu teologii spekulatywnej, która ponieważ się opiera na rozumowaniu teologicznym, nie posiada – zdaniem nowatorów – prawdziwej pewności.

Intuicja „bytu aktualnie istniejącego" musi być spełniana w czasie, a tak dochodzimy do już zupełnie obcej filozofii greckiej i klasycznej idei czasowości (a zatem może i „względności") ludzkiej egzystencji.

Pryncypium (ἀρχή) oznacza *w filozofii* greckiej to, co wyłącznie oznacza obecnie w języku polskim, chociaż oryginalnie był to tylko „początek" (np. dnia, roku). Analogicznie, simul Tomasza wcale nie musi (i jak się pokaże, nie może) zasadniczo oznaczać „jednocześnie": podobnie rzecz ma się z pojęciem całości i części.

> Części można pojmować dwojako. Albo w nieuwyraźnieniu; o ile są w całostce i w ten sposób poznawane są przez jedną formę całości; poznawane są „razem" W innym sensie: poznaniem wyraźnym: stosownie do tego, jak każda rzecz poznawana jest przez własne pojęcie gatunkowe. W ten sposób „razem" poznawane nie są.
>
> Summa Theologiae I, q. 85 a. 4 ad 3. Ad tertium dicendum quod partes possunt intelligi dupliciter. Uno modo, sub quadam confusione, prout sunt in toto, et sic cognoscuntur per unam formam totius, et sic simul cognoscuntur. Alio modo, cognitione distincta, secundum quod quaelibet cognoscitur per suam speciem, et sic non simul intelliguntur.

Wyrażenie „simul" wnosi pojęcie-sensu obok/ponad następstwem chwil potrzebnych na przykład do wyrażenia tych oto myśli, które obecnie spisuję. Zanim je wyrażę, mam poznanie cząstek znaczących (συγκεχυμένα), a simul w danym razie wcale jednak nie oznacza prywacji ruchu i podziału (do takiego wniosku skłaniać nas może tylko nieodróżnienie jedności bytowej i matematycznej), ale jego negację. Byt jest poznawalny najpierw, dlatego, że definiensy są po równi „bytami", z których „składamy" definicje: choć naprzód ujmujemy je łącznie: nie w żadnej chwili, ale *poza czasem*. Definicje z tej racji mają charakter ponadczasowy i wobec tego żadna z nich „uwspółcześniana" być nie może. Przyjęcie zaś wyjściowej intuicji bytu taką możliwość czyni „realną". Zasadniczej dla „filozoficznego maksymalizmu" nie jest „intuicja bytu istniejącego", ale waga „jest" zdaniowego, zupełnie od aktu jakiejkolwiek „intuicji" – spełnianej privatissime – niezależna.

U Arystotelesa συγκεχυμένα to przede wszystkim – wyrażając się językiem Tomasza – totum universale, choć nadto i totum integrale: którego analogat mamy również w poznaniu zmysłowym.[512]

---

[512] In Physic., lib. 1 l. 1 n. 8 Contrarium autem huic videtur esse quod dicit philosophus in I Poster., quod singularia sunt magis nota quoad nos, universalia vero naturae sive simpliciter. Sed intelligendum est quod ibi accipit singularia ipsa individua sensibilia: quae sunt magis nota quoad nos, quia sensus cognitio, quae est singularium, praecedit cognitionem intellectus in nobis, quae est universalium. Sed quia cognitio intellectualis est perfectior, universalia autem sunt intelligibilia in actu, non autem singularia (cum sint materialia); simpliciter et secundum naturam universalia sunt notiora. Hic autem singularia dicit non ipsa individua, sed species; quae sunt notiores secundum naturam, utpote perfectiores existentes et distinctam cognitionem habentes: genera vero sunt prius nota quoad nos, utpote habentia cognitionem in potentia et confusam. Sciendum autem quod Commentator aliter exponit. Dicit enim quod ibi, innata autem est etc., vult ostendere philosophus modum demonstrationis huius scientiae, quia scilicet demonstrat per effectus et posteriora secundum naturam: ut sic quod ibi dicitur, intelligatur de processu in demonstrando, et non in determinando. Cum autem dicit, sunt autem nobis etc., intendit manifestare, secundum eum, quae sunt magis nota quoad nos et minus nota secundum naturam, scilicet composita simplicibus, intelligens composita per confusa. Ultimo autem concludit quod procedendum est ab universalioribus ad minus universalia, quasi quoddam corollarium. Unde patet quod eius expositio non est conveniens, quia non coniungit totum ad unam intentionem; et quia hic non intendit

> Całostka zmysłowa (totum sensibile) jest lepiej znana wedle zmysłów, podobnie jak całostka inteligibilna (totum intelligibile) – wedle intelektu. Powszechnik zaś jest właśnie tego typu całostką (universale … est quoddam totum intelligibile), ponieważ zawiera w sobie wiele – jako części: to mianowicie, co niższe [od tego, co „ogólne i nadrzędne"]. Tak więc uniwersale jest lepiej znane wedle ujęcia intelektu – dla nas [ludzi]. Ten tok rozumowania może co prawda wydać się nietrafny – o ile (jak się wydaje) mówimy tu o: „całości"; „części" „obejmowaniu" w sensie wieloznacznym. Otóż wobec tego zarzutu trzeba powiedzieć, że całostka integralna i uniwersalna mają za sobą wspólne to, że jedno i drugie jest „zmieszane" i „nieuwyraźnione" (totum integrale et universale conveniunt in hoc, quod utrumque est confusum et indistinctum). Tak samo bowiem, jak ten, kto pojmuje rodzaj, nie pojmuje jeszcze gatunków wyraźnie, ale tylko w możności, tak samo i ten, kto pojmuje [na przykład] dom [lub człowieczeństwo tej oto osoby], jeszcze nie odróżnia jego części [tego, co składa się na np. człowieczeństwo]. Dlatego też, skoro z racji wspomnianego „zmieszania" całostka jest znana lepiej co do nas – jedno i drugie mieści się w tym samym ujęciu […].[513]

Totum uniwersale jest cechą formalnej natury definicji, podczas gdy totum integrale jest cechą rzeczy oraz sposobu jej (nieredukcjonistycznego) ujęcia.

To, co definiowane, ma się do tego, co definiuje, jak totum integrale: o ile mianowicie to, co definiuje, jest w akcie w tym, co definiowane. Wszelako ten, kto pojmuje nazwę, np. człowiek lub okrąg, nie od razu tym samym odróżnia zasady definiujące. Stąd też nazwa jest to pewna całostka integralna i nieuwyraźniona, natomiast definicja dokonuje podziału na to, co pojedyncze, tzn. wyraźnie podaje zasady tego, co definiowane.[514] Problem relacji definicji do jej części nie jest łatwy do, ale mimo wszystko daje się wyjaśnić. Gdyby problem ten była zupełnie łatwy do rozwiązania, pojęcia filozoficzne nigdy nie bywałyby mgliste.[515]

---

philosophus ostendere modum demonstrationis huius scientiae, hoc enim faciet in secundo libro secundum ordinem determinandi; iterum quia confusa non debent exponi composita, sed indistincta; non enim posset concludi aliquid ex universalibus, cum genera non componantur ex speciebus.

[513] In Physic., lib. 1 l. 1 n. 9. Deinde cum dicit: totum enim etc., manifestat propositum per tria signa. Quorum primum sumitur a toto integrali sensibili: et dicit quod totum sensibile est notius secundum sensum; ergo et totum intelligibile est notius secundum intellectum. Universale autem est quoddam totum intelligibile, quia comprehendit multa ut partes, scilicet sua inferiora; ergo universale est notius secundum intellectum quoad nos. Videtur autem haec probatio inefficax, quia utitur toto et parte et comprehensione aequivoce. Dicendum est autem quod totum integrale et universale conveniunt in hoc, quod utrumque est confusum et indistinctum. Sicuti enim qui apprehendit genus, non apprehendit species distincte sed in potentia tantum, ita qui apprehendit domum, nondum distinguit partes: unde cum ratione confusionis totum sit prius cognitum quoad nos, eadem ratio est de utroque toto. Esse autem compositum non est commune utrique toti: unde manifestum est quod signanter dixit supra confusa, et non composita.

[514] In Physic., lib. 1 l. 1 n. 10 Deinde cum dicit: sustinent autem etc., ponit aliud signum de toto integrali intelligibili. Definitum enim se habet ad definientia quodammodo ut totum integrale, inquantum actu sunt definientia in definito; sed tamen qui apprehendit nomen, ut puta hominem aut circulum, non statim distinguit principia definientia; unde nomen est sicut quoddam totum et indistinctum, sed definitio *dividit in singularia* (διαιρεῖ εἰς τὰ καθ' ἕκαστα), idest distincte ponit principia definiti.

[515] Wydaje się zaś to przeczyć temu, co powiedział powyżej Arystoteles, że to, co definiuje, jest bardziej powszechne; lepiej pierwotnie znane nam [ludziom]. A nadto, gdyby to, co definiowane było lepiej znane nam

Następujący przykład pozwoli nam uzmysłowić sobie lepiej różnicę między poznaniem w nieuwyraźnieniu i poznaniem wyraźnym. Nawet wedle czasu i miejsca (wedle zmysłów) jest przez nas poznawana rzecz naprzód w pewnej ogólności. Z dala widzę „coś", potem: „coś w ruchu"; potem: „coś w ruchu wsobnym" (właściwym dla organizmów żywych); potem: człowieka (animal rationale, tzn. „zwierzę", którego ruch witalny naznaczony jest piętnem rozumności), potem zaś widzę już znanego mi (na przykład) Jana Kowalskiego.

Proces te trwa – powiedzmy – kilka minut, ale może rozciągać się szereg lat: u dzieci. Wszyscy, którzy je wychowują, wiedzą, że należy podawać treści, które mogą być przyjęte „całościowo" – bez czynienia dystynkcji (właściwej dla wieku dojrzałego). Dziecko ufnie bierze wszystko „na wiarę", a obcy jest dla niego „ojcem" – dopóty, dopóki nie zniszczy własnego autorytetu.[516]

Dorosły człowiek widzi dokładnie różnicę między zabiciem zwierzęcia a zabiciem człowieka; dziecko jej nie widzi: podobnie jak zdziecinniały starzec. Stąd też rodzi się w jego umyśle „miłość dla zwierząt", które, czegoś takiego jak miłość ludzka w ogóle nie są w stanie pojąć. Do tych, którzy żywią „miłość dla zwierząt" odnosić się można z wyrozumiałością, dopóty, dopóki „miłość" takowa nie stanie się miarą autentyczności miłości ludzkiej.

Mówienie o „wiekach ludzkości" wcale nie musi być poetycką metaforą. Arystoteles nie bez racji wspomina o okresach rozwoju i upadku: cywilizacji. Wiek dziecięcy to dla nas starożytna Grecja, starożytny Rzym, Judea pierwszego, „nowego" stulecia. Po nim przyszła dojrzałość. Przyjmuje się, że „postęp" jest racją istnienia cywilizacji zachodniej. Gdyby był nim istotnie, „postępowalibyśmy" też od-początków, podczas gdy każdy widzi, że obecnie od nich *odstępujemy*; w imię postępu właśnie, a „teksty fundamentalne": Homer, Ajschylos, Platon, Arystoteles, Cyceron, Horacy, Wergiliusz, Ulpian, a nade wszystko Pismo św. w

---

niż to, co [zasady] definiujące, [w tym wypadku] to, co definiowane nie byłoby poznawane przez definicję (nic bowiem nie jest poznawane przez co innego, jak tylko przez to, co lepiej znane nam) […]
[w odpowiedzi odwołujemy się to do omawianej dystynkcji: poznania w nieuwyraźnieniu i poznania wyraźnego].
Videtur autem hoc esse contrarium ei quod supra dixit; nam definientia videntur esse universaliora, quae dixit prius esse nota nobis. Item si definitum esset notius nobis quam definientia, non notificaretur nobis definitum per definitionem: nihil enim notificatur nobis nisi ex magis notis nobis. Sed dicendum quod definientia secundum se sunt prius nota nobis quam definitum; sed prius est notum nobis definitum, quam quod talia sint definientia ipsius: sicut prius sunt nota nobis animal et rationale quam homo; sed prius est nobis notus homo confuse, quam quod animal et rationale sint definientia ipsius.

[516] In Physic., lib. 1 l. 1 n. 11 Deinde cum dicit: et pueri etc., ponit tertium signum sumptum ex universaliori sensibili. Sicut enim universalius intelligibile est prius notum nobis secundum intellectum, ut puta animal homine, ita communius sensibile est prius notum nobis secundum sensum, ut puta hoc animal quam hic homo. Et dico prius secundum sensum et secundum locum et secundum tempus. Secundum locum quidem, quia cum aliquis a remotis videtur, prius percipimus ipsum esse corpus quam esse animal, et hoc prius quam quod sit homo, et ultimo quod sit Socrates. Et similiter secundum tempus puer prius apprehendit hunc ut quendam hominem, quam ut hunc hominem qui est Plato, qui est pater eius: et hoc est quod dicit, *pueri primum appellant omnes viros patres et feminas matres, sed posterius determinant*, idest determinate cognoscunt, *unumquodque*. Ex quo manifeste ostenditur quod prius cognoscimus aliquid sub confusione quam distincte.

języku *oryginału* – stają się obce. Nie wiek męski, ale starczy uwiąd definiuje obecnie tzw. Wartości Zachodnie.

Dzieci traktują zwierzęta dziecinnie, a zabicie zwierzęcia w obecności dziecka może być dla niego traumą – z racji niemożności poczynienia różnicy między życiem zwierzęcia i życiem „zwierzęcia rozumnego". To, co medialnie „animowane" (mocą wyobraźni lub spaczonego umysłu) jest też tak infantylnie „kochane". Brak zaś infantylizmu poczytywany bywa za „cynizm".

Wciąż mamy „wielkie idee" (odziedziczone po tradycji), ale te stają się tylko „wielkimi wyrazami": nie potrafimy w tym totum integrale wskazać cząstek definiujących. Wartości bywają takimi „nazwami" („nazwa jest to pewna całostka integralna i nieuwyraźniona"): martwymi, bo zaniechano poczynienia dystynkcji. Dystynkcja jest sądem: *niekiedy bezwzględnym*, choć oryginalnie tylko *jednoznacznym*. Im dalej „odchodzimy" od zasad (*principia*-ἀρχαὶ), które są nam – jako Europejczykom – wzrodzone („principium" innatum est nobis – πέφυκε), tym bardziej słowa przesłaniają nam to, co realne.

W swej „historii filozofii" (Metaph., I. cc. 3-6) Arystoteles odnotował nazwisko Ksenofanesa, nie darząc go jednak estymą („nie wyjaśnił nic"). Ksensfanes „spojrzał na niebo i stwierdził, że wszystko jest Bogiem-jednością" (c. 5, 986b 24-25). Trudno zrobić z prostoty takowego „spostrzeżenia" zarzut komukolwiek poza filozofem ex professo. Integralność jest to jakby forma piękna, a piękno świata istotnie budzi w nas zachwyt. Na granicy jednak rozumu i zmysłowości mamy dwa (w nierównym stopniu) „naukowotwórcze" afekty: zdumienie (admiratio), które jest bezpośrednim pryncypium zdobycia mądrości oraz zachwyt nad pięknem świata jako *całością*. Filozofii właściwym jest zdumienie nad każdą z jego części: *specyfikacja całości*. Aktem „intuicji estetycznej" ujmujemy całość, choć całość ta wszak jest całością przez kogoś stworzoną. „Świat jest piękny, a jego Twórca jest dobry" (Platon, Timajos). Stwierdzenie to jest tyleż trafne, co trudne do systematycznego uzasadnienia. Zachwyt i zdumienie to nie to samo.

„Nie wszystko piękne namalować da się". W akcie *tworzenia* dzieła sztuki plastycznej mieści się – obca ludziom kontemplującym tylko jego piękno (i piękno natury) – zdolność odizolowania cząstki całości w ten wszelako sposób, by pozostała ona reprezentowaną dla całości; rzecz *wydawałoby się* niewykonalna. „Zarys" zaś całości *natury* jest jeszcze trudniejszy do ujęcia, gdyż można go ująć tylko in abstracto; tak musi on być reprezentowany: w filozofii.

Istnieje *językowa* racja uznania „pokrewieństwa" piękna i dobra: w języku greckim jedno i drugie określamy bowiem wyrazem καλός. Istnieją jednak ważkie racje po temu, aby je *odróżniać*.[517] Piękno jest raczej dane w akcie percepcji niż w jej przedmiocie. Cyprian Kamil Norwid mówi, że „piękno jest kształtem dobra". Na pewno nie jest jego esencją.

[517] Summa Theologiae I, q. 5 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam, et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum, est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.

Człowieczeństwo in abstracto poznajemy na drodze spekulacji filozoficznej. Człowieczeństwo in concreto to takiegoż człowieczeństwa formositas; piękno ciała ludzkiego przede wszystkim. Poznajemy je zazwyczaj zanim pokusimy się o abstrakcyjne ujęcie natury ludzkiej. Forma ciała ludzkiego (morphe) nie jest bezpośrednio związana z jego istotą. Bywa tylko tak, że przez zachwyt nad pięknem ciała ludzkiego dochodzimy do identyfikacji człowieczeństwa tej oto osoby: jako matki lub ojca tego, kto w przyszłości to człowieczeństwo (swego dziecka) swoim bytem podtrzyma. Wszelako forma i formositas ludzkiego ciała widoczna bywa również na fotografii lub na obrazie. Wydaje się, że w ten sposób możemy jedno i drugie „opisuje" ciało ludzkie.

Istota rzeczy (człowieczeństwo na przykład) nie jest dosłownie „wzorem" dla postaci wyobrażonej, odmalowanej, czy też spostrzeżonej w swym fizycznym zarysie. Zdaniem Tomasza, do definicji piękna wchodzi integritas. Nie jest jednak jasne, czy to, co w sposób zupełny („integralny") przedstawione, tym samym jest też przestawieniem adekwatnym: czy odpowiada ono danym wyjściowym intelektu. Czy piękno jest transcedentalną właściwością bytu – „równą" dobru i prawdzie – czy też czymś mniej niż tamte: za takowe bezdyskusyjnie uznane?

Przedstawienie budzi upodobanie („przeżycie estetyczne") (omnis repraesentatio est delectabilis), wszelako przyjemność sama z siebie może być dobra lub zła. Pięknymi (dla nas) bywają również teksty filozoficzne, a to w tej mierze, w jakim *rezygnujemy z ich krytycznej analizy*. Osadzenie danej wypowiedzi „w szerszym kontekście" bywa poczytywane za jej uzasadnienie. Wszelako „forma całości" nie jest nam dana oryginalnie inaczej, jak w postaci wspomnianej „całostki integralnej" (totum integrale). Ta zaś musi dać się definiować jako totum universale.

Idąc za Norwidem powiedzielibyśmy raczej, że piękno *bywa* kształtem dobra moralnego (honestum). W ten sposób (ascetyczne w formie) dzieła Giotta podnoszą nas ku Źródłu dobra, a piękno innych dzieł sztuki – Odeń odwraca. Piękno zaś, do którego lgniemy infantylnie, sprawia, że od Źródła się odwracamy; że *przestajemy być dziećmi-w-relacji-do-Źródła tylko*.

3. Podstawa człowieczeństwa osobowego

Autentyczność egzystencji ludzkiej bywa mierzona siłą „przeżycia", ruchliwością wyobraźni oraz mobilnością społeczną. *Godność* tejże egzystencji mierzona jest – przeciwnie – spocznikiem umysłu w tym, co upragnione i przemyślane. Ruch *wyobrażeń* bywa pobudzany przez przypadkowe impulsy. *Intelekt* dochodzi do aktu (spoczynku) dzięki istotom od nas-ludzi co do intelektu doskonalszym. Arystoteles nazywa je Substancjami Oddzielonymi. Pismo św. nazywa je aniołami.

W Summie teologicznej (I q. 10, a. 6, c), Tomasz opinię Orygenesa (co do natury aniołów) przeciwstawia opinii Dionizego zwanego wówczas Areopagitą. Orygenes opowiada się za równością, Dionizy – za porządkiem i hierarchią tych stworzeń. Ta kwestia odnosi się „żywo" do nas-ludzi, dlatego że aniołowie – według Tomasza – ludzkiemu poznaniu nadają

miarę[518] lub „umiar", takie samo jest bowiem przeznaczenie, anioła i człowieka po równi: widzenie Boga. W Piśmie św. przedstawiają się oni pod postacią ludzką,[519] gdyż są – w tym sensie: zdążania „w tym samym kierunku" – naszymi przyjaciółmi.[520] Równość odnosi się to *tylko* do tego nadprzyrodzonego powołania człowieka, bo zresztą celem ostatecznym żadnego bytu stworzonego rozumnego nic poza Bogiem być nie może. Anty-egalitarystyczne stanowisko Dionizego pociąga za sobą i to, że o społeczeństwie możemy mówić jako o jedności ładu i możemy wskazać pierwszą miarę, wedle której oceniać będziemy to, co słuszne. Unikniemy w ten sposób relatywizmu moralnego.

Zmierzamy w tym samym kierunku, choć nie zmierzamy doń z równie dogodnego punktu wyjścia. Pryncypium pełnego szczęścia w Bogu musi pochodzić od samego Boga (być jego darmowym darem). W „drodze" jest nim łaska (byt przypadłościowy stworzony w naturze ludzkiej). U kresu: jest nim „światło chwały" pozwalające widzieć Boga „twarzą w twarz".

Poznanie obecne nie jest dla nas ludzi poznaniem od poznania pełnego pośledniejszym (niewyraźnym) z dwu racji; pierwszą jest zasłona stworzeń; drugim: zawiniona zasłona spowijająca sam umysł. Opierając się na „wrodzonych" nam zasadach naturalnych możemy

---

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

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

[519] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 57 n. 5. Hinc est quod Matth. 22-30, dominus hominibus repromittit gloriam Angelorum: *erunt*, inquit, de hominibus loquens, *sicut Angeli Dei in caelo*. Et Apoc. 20, eadem mensura hominis et Angeli esse perhibetur. Propter quod et fere ubique in sacra Scriptura Angeli in forma hominum describuntur: vel in toto, sicut patet de Angelis qui apparuerunt Abrahae in similitudine virorum, Gen. 18-2; vel in parte, sicut patet de animalibus, Ezech. 1-8, de quibus dicitur quod *manus hominis erant sub pennis eorum*.

Summa Theologiae I, q. 20 a. 4 ad 2. Ad secundum dicendum quod naturam humanam assumptam a Dei verbo in persona Christi, secundum praedicta, Deus plus amat quam omnes Angelos, et melior est, maxime ratione unionis. Sed loquendo de humana natura communiter, eam angelicae comparando, secundum ordinem ad gratiam et gloriam, aequalitas invenitur; cum eadem sit mensura hominis et Angeli, ut dicitur Apoc. XXI; ita tamen quod quidam Angeli quibusdam hominibus, et quidam homines quibusdam Angelis, quantum ad hoc, potiores inveniuntur. Sed quantum ad conditionem naturae, Angelus est melior homine.

[520] Super Sent., lib. 3 d. 28 q. 1 a. 3 c. Una quae competit eis secundum naturam suam; et sic homines et Angeli non communicant in eadem vita; sed homines ad invicem, et Angeli ad invicem, quia convenit eis circa easdem operationes occupari. Alia vita utriusque est per gratiam, secundum quam fiunt participes divinae vitae; et in hac vita communicant et ad invicem, et cum Deo. Et ideo secundum hanc vitam potest esse amicitia eorum ad invicem, et haec amicitia est caritas.

dojść tylko do stosunkowo niedoskonałego poznania i kontemplacji Boga. Jeśli nie nasza natura, to w każdym razie cel życia, jest definiowany przez odniesienie do Niego.

W ogóle nie definiuje człowieka kultura (animal colens taką definicją nie jest), a cywilizacja nadprzyrodzoną (jak sądził Hegel) nie jest. Zmierzamy „dokądś" (do Boga); do Celu o określonej naturze tak dalece różnej od naszej, że *pryncypium* (łaska) tego dążenia musi być nadprzyrodzone, jakkolwiek działania na nim oparte, są działaniami *naszymi*. Na drodze tego dążenia rodzi się – jak wciąż na nowo pojawiająca się „repryza" – *myśl* o Celu.

Gdyby celem życia ludzkiego było „zajmowanie szeregu miejsc", a samo życie byłoby taką „podróżą", życie to moglibyśmy wymierzyć taką samą miarą fizykalną, jaką mierzymy „życie" np. mniej trwałych izotopów tlenu. Nie ulega kwestii, że pełnią one ważną rolę w ekosystemie Ziemi, wszelako jesteśmy „chyba czymś więcej" niż „izotopem". Owo „więcej" miało być współcześnie przedmiotem zainteresowania fenomenologii. Mamy – podobno – „wewnętrzną świadomość czasu", który nie jest tym samym, co czas, który możemy odłożyć na osi współrzędnych. Nie tyle faktyczne życie (Leben), co przeżycie (Erleben) miałoby stanowić o autentyczności egzystencji ludzkiej. Zeitigung („czasowość") jest – według Heideggera – specyficzną miarą ludzkiej egzystencji.

„Czasowość" *mogłaby nią być*, gdyby najwyższą władzą poznawczą człowieka był tzw. przez scholastyków rozum *szczegółowy*. Filozofowie, którzy idą za Ockhamem, innego „rozumu" nie uznają. W konsekwencji, myślenie – wedle nich – byłoby splotem aktów „świadomości" złączonych ze sobą tymże czasem przeżycia wewnętrznego, gdyż to, co szczegółowe, inaczej jak „stykając się" łączyć się nie może. Taka też byłaby miara naszej egzystencji.

Nie ulega kwestii, że w jakiś sposób wyobrażenia nasze łączyć się muszą. Totalne ich „rozerwanie" równałoby się psychicznej dezintegracji. Do takiejż ostatecznie dezintegracji doprowadzany bywa umysł człowieka, gdy ucieka on od tego, co budzi przygnębienie. Myśl bywa odrywana od tego, co budzi smutek tak „radykalnie", że oderwana zostaje od *wszystkiego,* co *może* go wywołać, a taka jest wszak kondycja każdego przedmiotu *realnego*. „Istniejąc" w „rzeczywistości wirtualnej" (idei lub dystrakcji) jednostka przestaje żyć życiem *własnym*. Dystrakcja ta nie jest dla człowieka czymś naturalnym, a prowadzić może do podejmowania działań przynajmniej przypadkowych. *Jakieś* trwanie, choć być może nie „trwanie czyste" Bergsona, musi dawać trwałość ludzkiej egzystencji. Pytaniem bowiem otwartym pozostaje, jak trwałą będzie ta podstawa i egzystencja na niej oparta, a nadto: jak daleko wybiec ona może w „przyszłość".

Egzystencja zwierzęca wybiega w przyszłość mierzoną ilością lat może podobną do somatycznej egzystencji ludzkiej. Ona tę „przeszłość" zawiera, ale i jest w niej zawarta. „Comprehedere" (pojąć; objąć wyczerpująco) spodziewamy się (gdyż jest to właściwe dla istoty obdarzonej rozumem) Boga „u kresu" naszego życia, choć jest to „pojęcie" Przedmiotu, który naszą naturę w ogóle przekracza. Zupełne „objęcie" umysłem przedmiotów w relacji do tego celu, które jest udziałem nauki (krokiem na drodze do tego celu). Noszenie „brzemienia cywilizacji heglowskiej" jest bezrozumne, ale zawsze warto podtrzymywać umysłem trwanie prawd nauki. Własną naturą podtrzymujemy własne istnienie. Tym, co jej naddane (rozumem), podtrzymujemy nasze istnienie w relacji do celu.

Podstawa istnienia to substancja. Etymologicznie substantia i hypostasis („sub stat") „stoi pod" już istnieniem substancjalnym, już istnieniem przypadłości (analogicznie w języku

greckim). Ona je podtrzymuje. Istnienie *tej podstawy* podano w wątpliwość w nowożytności od czasów Johna Locke'a, a wcześniej: w wieku XIV (via moderna). Chociaż fenomenologia nie neguje wprost istnienia substancji, bo nie wypowiada się tej kwestii, to na pewno odrzuca *poznawalność* substancji w sensie arystotelesowskim.

„Sub stat accidentibus" znaczy, (że coś): „tkwi pod tym, co zewnętrzne" (fenomenami): albo jako władza (potentia) będąca pryncypium działania, albo jako podstawa bytowania w ogóle. Otóż rysem charakterystycznym nurtów szeroko pojętej fenomenologii jest „otwartość" na nieskończony horyzont możliwości poznawczych, tzn. stanowisko – wyrażając się językiem Fichtego – antydogmatyczne. Myślenie nasze nie zatrzymuje się – rzekomo – w żadnym punkcie definitywnie (kontemplacja istoty rzeczy – obecnej w substancji – byłaby takimż zatrzymaniem ruchu myśli). Płynność miary „czasu przeżycia wewnętrznego" pociąga za sobą płynność znaczeń, choć nie każdy fenomenolog przyzna, że jego uczniowie muszą stać się ostatecznie postmodernistami. Relatywizm nie cieszy się powszechną estymą naukowców. Może on być naturalną konsekwencją przyjęcia zasad fenomenologii, ale konsekwencją niechętnie uznaną.

Via moderna Ockhama zaczyna się od podważenia zdolności poznania czegokolwiek poza tym, co Ockham nazywa „jednostkami". Wszelako, jeśli „jednostki" nie są jednostkami *różnych* (poznawalnych intelektualnie) gatunków, to naturalną konsekwencją będzie przyjęcie istnienia tylko *jednego* „gatunku" jednostek, na przykład monad Leibniza lub cząstek elementarnych scjentystów. Nominalizm nie wypowiada na temat natury owych jednostek (bo to implikowałoby wewnętrzną sprzeczność systemu), wszelako stanowisko nominalizmu de facto zawsze bywa podbudowane tym, co ktoś mogły uznać za „metafizykę" sui generis. Ta naturę jednostek mimo wszystko określi. Będzie ona poznawana intuicyjnie, gdyż innej drogi poznania „rzeczywistości" (zdaniem nominalisty) – nie ma.

Stanowisko tych, których określa się mianem „moderni" (Ockhama i innych), wydaje się sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem: *oprócz* bowiem np. Jana i Pawła poznajemy niewątpliwie fakt, że np. Jan jest ojcem Pawła, czyli „pomiędzy" „jednostkami" istnieje coś, co *na pewno jednostką nie jest*. Owo „pomiędzy" możemy *prowizorycznie* nazwać powszechnikiem, gdyż *biologiczną* naturę ludzką poznajemy w ten sposób, że „jednostki" łączą się ze sobą relacjami pokrewieństwa: w obrębie jednego gatunku. W języku angielskim nawet *same te jednostki* tak do siebie odniesione zwane będą „relacjami" (relations). Poznanie zaś *zdolności* powielania natury gatunkowej w umyśle ludzkim prowadzi do poznania *natury* gatunkowej: na skutek abstrakcji. „Rzecz – jak powiada Tomasz – *rodzi* w naszym umyśle swe własne podobieństwo".[521]

Co prawda istnienie *pewnych* relacji uznamy za tak dalece może niepożądane, że pożądane wyda się właśnie ich nieistnienie. Relacją realną jest niewątpliwie relacja pan-

[521] De veritate, q. 1 a. 10 ad s.c. 3. Ad tertium dicendum, quod duplex est perfectio; scilicet prima, et secunda: prima perfectio est forma uniuscuiusque, per quam habet esse; unde ab ea nulla res destituitur dum manet; secunda perfectio est operatio, quae est finis rei, vel id per quod ad finem devenitur et hac perfectione interdum res destituitur. Ex prima autem perfectione resultat ratio veri in rebus; ex hoc enim quod res formam habet, artem divini intellectus imitatur, et sui notitiam in anima gignit. Sed ex perfectione secunda consequitur in ipsa ratio bonitatis, quae consurgit ex fine; et ideo malum simpliciter invenitur in rebus, non autem falsum.

niewolnik, choć nie jest ona zapewne relacją pożądaną; czy nawet paradygmatyczną (jak sądził Hegel) dla stosunków ludzkich w ogóle. Relacja ta jest skutkiem działania zniewalającego właśnie. Pryncypium działania zniewalającego jest „wola mocy": arogancja i pycha (*der Wille zur Macht*). Skutek jej to upokarzające poczucie niemocy, na które niektórzy wcale godzić się nie chcą. W dziejach naszego narodu po roku 1795 jarzmo to bywało zrzucane aktem desperackiej odwagi.

Nie dotrzymano wierności ślubom roku 1565. Wewnątrz samego Kraju, upokarzające brzemię poddaństwa skazywało włościan na nędzną egzystencję. Dzieje Europy poszły w kierunku zniesienia poddaństwa, choć duch solidaryzmu społecznego średniowiecza ustąpił duchowi nowożytnego egalitaryzmu. W Polsce stało się zupełnie inaczej.

Różnica między Arystotelizmem a Heglizmem polega na określeniu natury relacji, a właściwie na uznaniu (lub nieuznaniu) różnicy między naturalną relacją rodzicielstwa (fizycznego lub duchowego) i sztuczną relacją „hominizacji" na drodze społecznego systemu opresji. Najkrócej: w społeczeństwie „postępowym" te drugie relacje mają usunąć w cień te pierwsze. „Uspołecznienie" ma polegać na rozrywaniu relacji naturalnych: rodzicielstwa, macierzyństwa, ojcostwa; autorytetu duchowego: na rzecz „wychowania nowego człowieka" na drodze ustawowego przymusu. W Polsce w wieku XIX znacząca część społeczeństwa opowiedziała się po stronie ideologii „postępu", czyli ideologii zniewolenia właśnie.

> Teraz … jałowy piasek zasypuje naszą tradycję, naszą kulturę – całą Polskę – i zmienia ją w pustynię, na której giną kwiaty, a żyć mogą tylko szakale […] Najwyższy czas, żeby Bóg, który rządzi światem, złożył jakiś nowy dowód, że nim istotnie rządzi. Powinno zagrzmieć tak, żeby aż się ziemia zatrzęsła … Ludzkość zaczyna wstępować na drogę wprost przeciwną całej naturze … Bo całym wysiłkiem natury jest tworzyć jak najdoskonalsze osobniki i przez nie uszlachetniać gatunek, a ludzkość odwrotnie, zabija je … Pod tymi wirami … jest bezedna głębia cierpienia A … przecież zaraz jutro moglibyśmy odetchnąć … Dosyć by każdemu powiedzieć Jej, tej Polsce …: „Zanadto mnie bolisz, zanadto mi dolegasz, więc się ciebie wyrzekam i od dziś chcę o Tobie zapomnieć …" A jednak tego nikt nie mówi …. Szakale szukają ścierwa, nie cierpienia![522]

W myśl zasad egalitaryzmu, ludzie winni być zrównani instytucjonalnie w tym celu, aby przesłonić fundamentalną prawdę o ich ludzkiej naturze: przy pomocy regulacji państwowych przeciwdziałających: „przemocy"; „nietolerancji"; „nienawiści" etc., etc.; Celem jest globalizacja (Gleichschaltung) formy człowieczeństwa.

Nie można „być bardziej osobą", ale można *lepiej osobowo działać*. Rolą aniołów jest „przypominanie" nam, że my-ludzie *z całą pewnością jesteśmy osobami*, tzn. substancjami natury rozumnej (rationalis naturae individuae substantiae, według definicji Boecjusza). Miarą naszego myślenia wcale „poszukiwanie" i „niweczenie różnic" wcale nie jest. Aniołowie są *duchami*, chroniącymi nas przed immanentną „ludzkości" „duchowością" transcendentalizmu.

Arché to po grecku najpierw: początek (1. a beginning, first cause or occasion, origin), potem pryncypium (2. a principle, element, esp. in plur.), a dopiero dalej: 3. władza (a sovereignty, empire, realm), a może i ostatecznie: urząd (4. a magistracy, office in the

[522] H. Sieniewicz, Wiry, rozdz. 25, 26.

government). Przejście od znaczenia (2) do znaczenia (3) wydaje się w Grece dość naturalne, mamy bowiem pieniędzy obojgiem „miejsce pierwsze" (the first place or power, hence: supreme power, sovereignty, dominion; Liddell-Scott; s.v.). W każdym razie droga filozofii greckiej przebiegała od tego, co naocznie dane (1), ku zasadom (2), by ostatecznie za atrybut Zasady Najwyższej (u Arystotelesa) uznać najwyższą władzę (będzie to przede wszystkim: Najwyższa Przyczyna). Hegel chce ten *porządek wywrócić*. Streszcza się to potem we w dosadnym: Macht vor Recht: zasada zupełnie obca tradycji Europy, a specjalnie wolnościowej tradycji Polski.

„Boskie" w sensie metaforycznym istnieć ma „w" ludziach, a jest to dalece bardziej wyrafinowana forma relatywizmu niż ten głoszony przez Protagorasa. „Boskie", a raczej „absolutne" ma istnieć przed i pomiędzy jednostkami jako matryca człowieczeństwa.

W potocznym mniemaniu, „pomiędzy" ludźmi są relacje. Wszelako dokładniej powiedzielibyśmy, że *mogą się* między nimi *pojawić różne relacje*, a relacja zależności bynajmniej pożądana nie jest, chyba że jest to *relacja zależności od Boga* (wolna od przymusu). Według Tomasza, relacje są *skutkami działań*. Działania zaś idą za specyficznym dla bytów działania podejmujących pryncypium (właściwym lub: niewłaściwym, tzn. „specyficznie złym"). *Ostatecznym* (poza Bogiem) pryncypium działań specyficznie ludzkich jest intelekt, choć takiej doskonałości miary często konkretne działanie nie dosięga: działanie może wypływać z zasad (principia) intelektowi niepoddanych. Rozum stanowi o różnicy gatunkowej człowieka, jest bowiem „właściwością" (proprium) od gatunku homo sapiens nieoddzielną. Natomiast *poszczególne* działania mogą być zarazem nienaturalne, niegodziwe i nierozumne. Relacje, które są pochodną działań dobrych, czyli rozumnych, stanowić będą o doskonałości naszego człowieczeństwa. Te zaś, których pryncypium jest „czucie" lub cokolwiek podobnie mglistego, dadzą *zależność* jednych ludzi od innych: może nawet niewolniczą. „Egzystencjalna natura" Hegla powstaje w wyniku sublimacji „uczłowieczającej" relacji Panowania i Niewoli. Istnieje zaś ona jako *jarzmo absurdu* przytłaczające *biologiczną* naturę człowieka.

Neoplatonicy zawsze wierzyli w pierwszeństwo relacji przez substancjami. Człowiek byłby ich wypadkową, nie zaś substancją zdolną je podmiotować.

Ockham odrzuca istnienie rozumu ogólnego (ratio universalis), a zatem i zdolność poznania powszechników. Oczywiście Jan nie jest „powszechnikiem" z tej racji, że płodzi Pawła, wszelako gdyby nie istniała jedna (biologiczna) natura ludzka, to Paweł miałby naturę nie tę samą, ale tylko *w przybliżeniu tę samą*, co Jan. W myśl zasad arystotelizmu, działać może tylko substancja (coś określonego), a myśleć możemy dlatego, że mamy rozumną gatunkowo i niezmienną naturę (operari sequitur esse). W myśl zasad *neoplatonizmu* (klasycznego i XIX wiecznego po równi), istnienie idzie *za* działaniem. Konsekwentnie, musielibyśmy przyjąć, że poglądy Darwina w tej kwestii innymi niż w „przybliżeniu prawdziwymi" być nie mogą.

W starożytności i średniowieczu przekazywano *integralny* depozyt wiedzy. Nawet jeżeli rozum wikłał się trudności, to intelekt „istoty kontemplującej" *zatrzymywał się* na trwałej podstawie wiedzy: w sensie arystotelesowskim właśnie.[523] Natomiast postmodernista nie mógłby przekazać nic poza jej „przybliżeniami": przyjmując *jednocześnie za niezbity*

[523] Physica, VII, c. 3, 247b.

pewnik, że tak być *musi*. Prawdziwą zagadką jest to, skąd taką pewność poznania może czerpać ten, kto pewności tej nam ciągle odmawia. Jest to jednak *dogmat* relatywizmu. Wątpić można (wolno) i należy we wszystko z wyjątkiem pewności zasady wątpienia.

Nie ulega kwestii, że w świecie istnieją stany faktyczne *bezpośrednio* ze sobą niepowiązane. Nie wynika jednak z tego, by konieczności *faktom w ogóle* musiało braknąć. To, że *X* działa teraz oto, faktem koniecznym zapewne nie jest. Koniecznym wszelako faktem jest to, że działać i nie działać zarazem *X* nie może: działanie jego jest czymś co do natury określonym. Koniecznymi są nadto zdarzenia przeszłe. Działając *obecnie* inaczej jak tylko biorąc pod uwagę działanie już poprzednio spełnione – nie możemy. W momencie zaś narodzin, „Bóg i natura" (jak to ujmuje Arystoteles) spełnia „w naszym imieniu" działanie wszystkie dalsze nasze działania inicjujące. Pierwszy impuls ku dobru jest nam w tym sensie wrodzony. Nie pragnąć pełni dobra (szczęścia) żaden człowiek nie może.

Osobną sprawą jest to, że *na drodze* ku pełni natrafiamy na obiekty, które są „przygodne" w tym sensie, że opatrzności naszej (providentia humana) niepodległe: nie mamy o nich wiedzy, ale tylko mniemanie. Wiedza dotyczy tego, co konieczne, a koniecznymi w przyszłości-naszej są tylko te fakty, których naturę rozumiemy: przez odniesienie do celu, gwoli którego istnieją (konieczne jest, by *X* działał teraz oto, gdyż zaniechanie działania prowadzi do utraty celu życia). Zazwyczaj poprzestajemy na ustaleniu stosunkowo wąskiego zakresu przyszłości-naszej, dlatego też poznanie to jest poznaniem dobra *jakiegoś*, a nie dobra *wszystkiego, co istnieje*. Gdybyśmy byli istotami bezcielesnymi, dóbr „jakichś" (konkretnych) w ogóle zapragnąć byśmy nie mogli. Gdybyśmy byli istotami *tylko* cielesnymi, nie moglibyśmy zapragnąć dóbr innych niż „jakieś". Dla biologicznej zaś natury człowieka, „naturalne" jest określone przez „duchowe" i „cielesne" zarazem. „Cielesne" wszelako winno być podporządkowane temu, co duchowe, gdyż przeznaczeniem naszej natury jest to, co znajduje się *poza* tym światem.

Świat, jako całość integralna jest „faktem" o tyle koniecznym, że *z konieczności wskazuje* na to, co istnieje poza nim – jako jego Przyczyna: o ile jest zrozumiany, a nie „odczuty". „Całość" jednak w danym razie to nie „wszystko" awerroistów, ale reprezentatywna cząstka kosmosu, która daje przesłanki do poznania jego Stwórcy. „Całym" jest zdanie naukowe, w którym definitywnie stawiamy kropkę po tym, jak rozpoczęliśmy to zdanie dużą literą. „Przerwanie narracji" wcale nie musi być jej zniszczeniem: o ile *rozumowanie* nasze łączy się z *rozumieniem* „istoty-z-natury- kontemplującej", o której cały czas mowa.

Fakty *bywają* przygodne, ale relacja pewnych stanów faktycznych do intelektu (ratio universalis), który je ujmuje jest *konieczna*. Paweł ma z konieczności przyczynę swego zaistnienia równą sobie co do natury gatunkowej, a wiedza w jego intelekcie jest mu przekazana przez tego, kto tę wiedzę *przedtem* posiadł. W innym razie linia egzystencji myśli i osób zarówno nikłaby w mrokach nieokreśloności (z nicości by się rodziła i w nicości by się roztapiała). „Rzeczywistość ludzka" „definiowana" przez ekstensję i ujednolicenie dążeń pozbawiona by była podstaw.

Konsekwencją stanowiska Orygenesa jest przyjęcie, że istnieją zupełnie różne miary egzystencji duchowej (zwanej dawniej aevum). Natomiast Dionizy (jego koncepcja „kosmiczna") przyjmuje *jedną miarę* wszystkich czynności duchowych. Naturalną miarą ma być aevum: „czas" zgoła specyficzny, bo „otwarty" na to, co naturę ludzką w tyleż

naturalnym porządku przerasta. Źródłem zaś „nierówności" (odrębności), stworzonych bytów rozumnych jest (według Orygenesa) jest wina. Zdanie to powtórzy wiele stuleci później Jean Jacques Rousseau.

Źródłem pierwszego ruchu woli zasługującego na życie *wieczne* jest impuls dany tejże woli przez Ducha św. Jednakże za Hbr. 12. 1 powiemy – za Tomaszem – że wszystko od Boga pochodzi *w określonym porządku*, a byty doskonalsze są (w opatrznościowym planie Boga) źródłem *formalnie określonych* doskonałości dla tych mniej doskonałych.

Według Kalwina, porządek Predestynacji (Opatrzności Boga kierującej ludzi ku szczęściu w Nim) zastał ustanowiony przedtem *w czasie* niż – powiedzmy – ten lub tamten człowiek w ogóle zaczął działać. Tłem w danym razie jest oczywiście filozoficzny determinizm. Z uporczywą bezmyślnością w opracowaniach powtarza się, że stworzenie *jako takie* to *stworzenie w czasie* (utożsamia się jedno z drugim). Zdaniem Tomasza, stworzenie w czasie jest to prawda wiary jedynie (bo o tym mówi pierwsze zdanie Księgi Genesis), ale gdybyśmy Księgi Genesis wcale nie znali, to i tak musielibyśmy stwierdzić, że świat został stworzony w ogóle (może w czasie, a może poza nim): rozum naturalny co do początku świata w czasie w ogóle nie może się wypowiadać. Naturalnie, łatwo *wyobrazić sobie*, że Boże Fiat poprzedza Wielki Wybuch, ale nie jest to filozofia. Świat mógłby być początku w czasie pozbawiony, a zarazem musiałby mieć Przyczynę Stwórczą (co odnotowuje Augustyn w De Civiate Dei). Odwrotnie: ustanie aktu stwórczego *teraz* i każdym partykularnym momencie skutkowałoby natychmiastową *anihilacją* kosmosu (o czym również mówi Augustyn). Przed-wiedza Boga bynajmniej nie wyklucza wagi aktualnie spełnianego czynu: jest on wszak stwarzany w każdej chwili swego trwania, nie przestając być zarazem czynem moim, za które jestem osobiście odpowiedzialny (jest to modus tego stworzenia).

„Wszyscy ludzie stworzeni są równymi" nie tyle „kiedyś", bo stwarzani są w każdej chwili swego rozumnego życia. „Stwórca obdarzył ich pewnymi nienaruszalnymi prawami", a przede wszystkim pragnieniem dążenia do Niego. Przyczyna i Cel to dwie (filozoficznie równoprawne) nazwy Tego samego Bytu. Jeśli „zostali" i *są* stworzeni, to tym samym równie usilnie i *solidarnie* winni do tego Celu dążyć (wspomniano wszak o „dążeniu do szczęścia").

Wyobrażano sobie, że jeśli ten oto człowiek zaczyna działać w czasie, to działanie to jest poprzedzone co do skuteczności aktem stwórczym i aktem predestynacji, a akty wolnej woli ludzkiej w Predestynacji Boskiej wcale partycypować nie mogą. Z czego jednak wpływa owo „nie mogą?". Kalwin ewidentnie uchybia doskonałości aktu intelektu i woli Boga, który może wszak sprawić, że nasza wola (nie przestając być wolną) może zarazem z Nim współdziałać dla własnego szczęścia. „Nie mogłaby" tego uczynić tylko gdyby wolę ludzką i Boską pojąć w terminach ekstensji (te dwa zbiory się wykluczają), ale teoria mnogości to nie summum mądrości; partycypacja *oryginalne* nie ma na względzie ekstensji.

Partycypacja jednak zrodzona w umysłach „reformatorów" na względzie *tylko* ekstensję. W miejsce Boga pojawia się Absolut, czyli zglobalizowana ludzkość. Człowieczeństwo w pełni przysługuje jej tylko. Jednostki zaś zasadniczo niczym od bydląt się nie różnią, a największym dobrodziejstwem, jakie można im wyświadczyć, to traktowanie ich jak bydlęta. Dokładnie: jak bydlęta udomowione wedle nowoczesnego pomysłu. Udomowienie bowiem polega na kreowaniu emocjonalnych relacji zależności: między zwierzęciem a człowiekiem, ale i nadto między ludźmi. Te *relacje dla ludzi muszą być toksyczne*, to znaczy: niszczyć specyfikę ich natury.

Marzenie o tym, aby stać się „bydlęciem udomowionym" jest nieziszczalne. Człowiek – w przeciwieństwie do zwierząt – wcale nie pragnie *tylko* czuć; ale czuć-coraz-bardziej intensywnie; nie tylko pragnie rzeczy konkretnych, co raczej pragnie by te były coraz bardziej atrakcyjne i bardziej intensywnie przeżywane: pragnienie tej spaczonej postaci nieskończoności jest charakterystyczne dla istoty rozumnej, której rozumność zastała *podeptana*, choć nigdy przecież *nie może przestać być rozumnością*.

Bóg jest poza czasem (a nie: „przed nim"). Jest w stanie wkroczyć w czas ludzki niwecząc skutki nie wiedzieć jak absurdalnych i niecnych działań; również *posługując się wolną wolą tego oto człowieka*, który tym samym zobowiązany jest do wzięcia odpowiedzialności za własne działania. Działania gospodarcze są tylko cząstką pełnego spectrum wolnych działań, choć może cząstką reprezentatywną poniekąd dla dezawuowania absurdów ideologii społecznego postępu.[524] Otwartość na Transcendencję stanowi o wartościach fundamentalnych: w przeciwieństwie do wartości pragmatycznych tylko. Prymat tych ostatnich rodzi się w momencie, gdy uznano, że odpowiedzialność moralna za czyny zasługujące (na to, co jedynie warte zasługi) jest niczym.

Miarą człowieczeństwu *immanentną* jest od czasów Augusta Comte'a jest humanitas (ludzkość), która dla „człowieka współczesnego" jest przedmiotem bałwochwalczego kultu. Jeżeli „ludzkość się udoskonala", to przeznaczeniem „człowieka współczesnego" musi być zmienność, a w konsekwencji – relatywizm moralny.

Mogło by *się wydawać*, że *ten oto* „człowiek współczesny" byłby miarą, gdyż sam „w swym wnętrzu" „spotykałby Boga". W istocie jednak ten oto człowiek – istniejąc w tym oto czasie – *sam dla siebie* miarą bynajmniej nie jest; nie jest ważne, co prywatnie *uzna* on za Boga. „Jego" wnętrze nie jest wnętrzem *zupełnie prywatnym*, bo raczej cząstką ludzkiej *kolektywnej* świadomości.

Nie jest to prostoduszny subiektywizm Protagorasa. Subiektywizm ma być *normą*, a wobec tego sama *forma prywatności* „człowieka współczesnego" (znaczenie określenia: „sam dla siebie") musi być społecznie uznana (anerkannt, jak to ujmuje Hegel), co prowadzi nie tyle do relatywizmu *totalnego,* co raczej relatywizmu *totalitarnego*. Po roku 1789 dążono do całościowej przebudowy świata stosunków ludzkich: we wszystkich sferach życia – od edukacji po sposób mierzenia czasu. Jacob Talmon mówi o rewolucji francuskiej jako początku *totalitarnej demokracji*.

Świat – według Arystotelesa – jest monarchią, a nie „demokracją". Ludzie w stosunku do siebie nawzajem bynajmniej równi nie są. Są równi w relacji do Boga jedynie, gdyż taki sam jest cel każdego stworzenia rozumnego: szczęście w Bogu. Nakłada to moralny obowiązek na tych, którzy są w lepszej (uprzywilejowanej) sytuacji pomocy w osiągnieciu tego celu. Istoty najbardziej rozumne (aniołowie) są zarazem najbardziej świadome tego spoczywającego na nich obowiązku. Wszystko pochodzi od Boga w

[524] O bogactwie społeczeństw – począwszy od bogactwa zwyczajnie tak zwanego, a kończąc na bogactwie myśli – stanowi *jedność w różnorodności.* Jedność taka różni się zasadniczo od zrównania – wedle ustawowej miary.

opatrznościowo Przezeń określonym porządku.[525] Odwrócenie się od Niego powoduje totalny bezład.

Wspólnota *realna* opiera się na tym porządku: zdolności pomnażania doskonałości jednych bytów przez inne: gwoli osiągnięcia Celu istniejącego *poza* tak stworzonym ładem. „Pomoc w osiąganiu dobrobytu materialnego" *dla niego samego* jest krzywdzącym ludzi absurdem.

4. Substancja i przypadłości

Natura ludzka wchodząc z rąk Boga jest dobra o tyle, *o ile nastawiona jest na istnienie*, gdyż ono bezpośrednio pochodzi od Istnienia Samoistnego. Jest dobrą, o ile pozostaje do Niego w czytelnej relacji.

„Nastawienie na istnienie" jest to nadto dyspozycja materialnego substratu (ludzkiego ciała), do przyjęcia formy substancjalnej (duszy). Przyjęcie zaś formy *akcydentalnej* jest zadaniem etycznym, o ile mianowicie „nastawiamy się" na osiągnięcie Pełni istnienia świadomie i dobrowolnie. *Pełnia* istnienia jest dostępna tylko poza ogółem rzeczy, które istnieć zaczynają i istnieć przestają. *Bezpośrednio* ciało ludzkie jest zachowywane w istnieniu dzięki działaniom metabolicznym i na poły instynktownym, ale jest to tylko *minimum* istnienia.

Rozumna natura człowieka winna być „nastawiona na istnienie", by to, co dopełnia jej doskonałości, było dyspozycją do przyjęcia pełni. Dyspozycje somatyczne (normalnie wykrywane w badania diagnostycznych) są warunkiem istnienia tu i teraz przez lat – powiedzmy – 70. Dyspozycje mentalne (wykrywane dzięki diagnozie ethosu ludzkiego) są warunkiem nieutracalnego „udźwignięcia Pełni istnienia" w ogóle, a nie tylko „cząstki istnienia" przez lat może kilkadziesiąt. Te dyspozycje nazywamy przypadłościami duszy.

Przypadłością *właściwą* jest władza-potentia (na przykład myślenia lub działania),[526] ale przypadłością jest też pryncypium *nabyte*, które sprawia, że to działanie ma jakość (przede wszystkim) moralną.[527] Ponieważ jednak inne – poza mentalnymi – przypadłości, a więc na przykład bycie w tym oto miejscu, działanie, czy też doznawanie, a nade wszystko: relacje, kształtują materię tej zasadniczej dla nas przypadłości (jakości moralnej), wszystkie one pośrednio wchodzą w zakres bycia-naszego.

---

[525] Summa Theologiae II-II, q. 172 a. 2 c. Respondeo dicendum quod, sicut apostolus dicit, Rom. XIII, *quae a Deo sunt, ordinata sunt*. Habet autem hoc divinitatis ordo, sicut Dionysius dicit, ut infima per media disponat.

[526] Summa Theologiae I, q. 77 a. 1 ad 5. Ad quintum dicendum quod, si accidens accipiatur secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens, quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scilicet secundum esse in subiecto et non esse in subiecto. Et hoc modo, cum potentia animae non sit eius essentia, oportet quod sit accidens, et est in secunda specie qualitatis.

[527] Summa Theologiae I-II, q. 49 a. 2 co. Et quia quantitas, secundum sui rationem, est sine motu, et sine ratione boni et mali; ideo ad quartam speciem qualitatis non pertinet quod aliquid sit bene vel male, cito vel tarde transiens. Modus autem sive determinatio subiecti secundum actionem et passionem, attenditur in secunda et tertia specie qualitatis. Et ideo in utraque consideratur quod aliquid facile vel difficile fiat, vel quod sit cito transiens aut diuturnum.

Τὸ συμβεβηκός (przypadłość, która bytuje-w …) w Grece przeciwstawiamy substancji (temu, co istnieje samodzielnie). Określenie *κατὰ* συμβεβηκός oznacza powiązanie niekonieczne. Faktem jest, że niektóre z przypadłości ze sobą powiązane nie są, jeśli zaś coś jest niekonieczne, poznane naukowo być nie może. Nie da się (wedle zwyczajnie dostępnej nam wiedzy) wskazać istotnego powiązania między faktem bycia na przykład uzdolnionym muzycznie i posiadaniem określonej grupy krwi. Być może takie powiązanie istnieje istotnie, ale tymczasem ono nie jest widoczne. Tymczasem między byciem w tym oto miejscu i byciem sprawcą lub świadkiem jakiegoś zdarzenia w tym miejscu, powiązanie istotne niewątpliwie istnieje. W tym oto substracie (substancji) być tu i teraz oraz doznawać (postrzegać) ma związek – *dzięki* substancji, która *ma* te przypadłości. Dlatego też istotne jest badanie materialnych okoliczności czynu. Prawo moralne wcale nie obowiązuje „zawsze wszędzie i bez wyjątku", gdyż na przykład zwrot cudzej własności tylko zasadniczo jest aktem sprawiedliwości. Oddanie zaś rzeczy, która danemu człowiekowi na pewno posłużyłaby się na szkodę własną lub cudzą – wcale nie.[528]

Przypadłości bywają ze sobą powiązane, a to ich powiązanie jest przedmiotem zainteresowania etyka. Tylko niektóre relacje substancji naszej do przypadłości są przygodne *dla nas obecnie*. Z drugiej zaś strony, gdyby nie istniała niezmienna natura człowieka, przypadłości w ogóle byśmy nie mogli zmienić, a raczej *to, co się zdarza, zmieniałoby nas wbrew naszej woli*. Zmiana bowiem świadoma to odrzucenie tego, co-nie-moje gwoli tego, bym naprawdę był tym, czym być z natury być powinienem. Agnostycyzm prowadzi do przekreślenia człowieka co do którego bodaj tylko raz i tylko „przygodnie", bo od strony fenomenalnej, stwierdzono by (jak to ujmuje Sartre): „jest jakiś". Jakość jest *przypadłością*, a każdy człowiek zasadniczo ma możliwość odrzucenia przypadłości bez autodestrukcji. Nie zawsze ma pełną władzę nad swą wolą (nad wykonaniem-exercitium aktu), a ta może wydać się bodaj beznadziejnie uwikłana w trudności życiowe. Człowiek jest jednak istotą społeczną i jeżeli czegoś nie może uczynić o własnych silach, zwraca się ku tym, którzy tych sił mogą mu użyczyć, gdyż „to, czego nie możemy sami, możemy przez przyjaciół".[529] Bywa co prawda i tak, że nikt w danej sytuacji tej pomocy udzielić nie chce lub nie potrafi, choć okazuje – jako „autorytet moralny" gotowość udzielania „pouczeń", czy też „napomnień". Taka też jest sytuacja biblijnego Hioba (i jego przyjaciół).

> Hiob pokazuje […], że […] pomocy został on sam pozbawiony w słowach: „Oto niemasz mnie pomocy we mnie" (Wujek, 6. 13). Choć bowiem jakieś dobra były wydarte, można było to znieść bez smutku, gdyby samemu można sobie pomóc w celu odzyskania dóbr utraconych, czy też dochodzenia sprawiedliwości za swą krzywdę. Otóż tego Hiob uczynić nie mógł, ponieważ stracił wszystko: został pozbawiony bogactw, dzieci i zdrowia. Jednakowoż tego, czego nie możemy sami, możemy przy pomocy przyjaciół. Hiob wobec tego pokazuje, że i

---

[528] Summa Theologiae II-II, q. 51 a. 4 co. Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum praeter communes regulas agendorum, puta cum impugnatori patriae non est depositum reddendum, vel aliquid aliud huiusmodi. Et ideo oportet de huiusmodi iudicare secundum aliqua altiora principia quam sint regulae communes, secundum quas iudicat synesis.

[529] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 134 n. 3. Sicut enim *quod per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus*, ut philosophus dicit, ita et quod ab amicis habetur, a nobis aliqualiter habetur.

> pomocy przyjaciół został pozbawiony w tych oto słowach: „i powinowaci téż moi", tzn., bliscy mi i domownicy" odstąpili ode mnie (6. 13). A że to nie było bez ich winy, okazuje w słowach: „Który odejmuje od przyjaciela swego miłosierdzie" (6. 14), tzn. w czasie nieszczęścia, „bojaźń Pańską opuszcza" tzn. cześć, jaką winien mieć względem Boga. Ze względu bowiem na Boga kochać należy bliskich: „kto nie miłuje brata swego, którego widzi, Boga, którego nie widzi, jako może miłować?" (1 J 4.20).[530]

Przyjaciel gotów jest nieść solidarnie to samo brzemię przygniatającego smutku. Tomasz *mówi*, że pociecha ze strony przyjaciół daje ulgę w cierpieniu. Jego *Summa jest dziełem miłosierdzia* względem człowieka zagubionego w życiowych trudnościach. Trudności tych (aporii; kwestii) Tomasz nie „wymyśla sobie", ale podejmuje te wszystkie, które ktoś mógłby żywić. Summa jest projektem objęcia możliwie szerokiego spectrum *żywych* trudności. Jest projektem odrzucenia tego, co nam się przydarza, a przydarzyć nie powinno. Za przedmiot ma jednak przede wszystkim Boga: dzięki Jego pomocy możemy „wszystko".[531] Ta pomoc nigdy nikogo zawieść nie może, co pokazuje historia Hioba.

5. Indywidualizm

Poczesne miejsce w kanonie tzw. wartości zachodnich wydaje się zajmować tzw. indywidualizm. Dobro „jednostki" ma mieć pierwszeństwo przed dobrem ogółu. W danym wszelako razie określenie „zachodni" przestaje być czytelne, podobnie jak definicja, *czym jest* „jednostka'". Korzeni cywilizacji Zachodu upatrujemy w starożytnej Grecji. Otóż Arystoteles w I ks. Etyki Nikomachejskiej (c. 2, in calce) pisze, że „jeśli […] nawet to samo jest najwyższym dobrem i dla jednostki i dla państwa, to jednak dobro państwa zdaje się być

[530] Super Iob, cap. 6. Et primo quidem ostendit se praedictis remediis destitutum esse ex parte sua, cum dicit *ecce non est auxilium mihi in me*: etsi enim bona eius aliqua direpta fuissent, posset hoc absque tristitia tolerare si se posset adiuvare ad recuperandum bona amissa et ad vindicandum iniuriam illatam, sed hoc non poterat, omnibus divitiis, filiis et proprii corporis sanitate destitutus. Rursus multa per nos ipsos non possumus quae possumus per amicos; et ideo Iob secundo ostendit se etiam auxilio amicorum destitutum esse, cum dicit et *necessarii quoque mei*, idest familiares et domestici, *recesserunt a me*. Et quod hoc non sine culpa illorum sit, ostendit subdens *qui tollit ab amico suo misericordiam*, scilicet in tempore miseriae, *timorem domini derelinquit*, idest reverentiam quam debet habere ad Deum, propter quem et in quo proximus diligendus est: *qui non diligit fratrem suum quem videt, Deum quem non videt quomodo potest diligere?*

[531] Summa Theologiae I-II, q. 5 a. 5 ad 1. Sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. *Quae enim per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus*, ut dicitur in III Ethic.

Summa Theologiae I-II, q. 109 a. 4 ad 2. Ad secundum dicendum quod illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omnino impossibile; secundum illud philosophi, in III Ethic. *quae per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus*. Unde et Hieronymus ibidem confitetur sic nostrum liberum esse arbitrium, ut dica mus nos semper indigere Dei auxilio.

Summa Theologiae II-II, q. 156 a. 2 ad 1. Ad primum ergo dicendum quod homo potest vitare peccatum et facere bonum, non tamen sine divino auxilio, secundum illud Ioan. XV, *sine me nihil potestis facere*. Unde per hoc quod homo indiget divino auxilio ad hoc quod sit continens, non excluditur quin incontinentia sit peccatum, quia, ut dicitur in III Ethic. *quae per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus*.

czymś większym i doskonalszym, zarówno gdy idzie o jego osiągnięcie, jak też o zachowanie go; i dla jednostki bowiem miłą jest rzeczą dopięcie celu, ale piękniejszą i bardziej boską – dla narodu i dla państwa" (D. Gromska).[532]

Wyrażenie to brzmi rażąco w dobie „współczesnej", gdyż kojarzyć się może, ze słusznie skądinąd inkryminowaną ideą Ducha Absolutnego Hegla. Ten „duch" to elefantiasis „ludzkości", a państwo o atrybutach boskości to państwo totalitarne. Warto jednak zastanowić się, czy „indywidualizm" istotnie gwarantuje godność osoby ludzkiej, a groźbę totalitaryzmu – uchyla.

Według Arystotelesa, człowieka definiuje rozumność. Bycie „jednostką", czy „atomem" społeczeństwa, któremu *zasadniczo* przysługuje pewien poziom „społecznej świadomości" to znacznie mniej niż być osobą, która *sama* (dla siebie i innych „cennych" dla niej osób) jest świadoma określonego przedmiotowego stanu faktycznego, tzn. *ten stan rozumie*. Te stany przedmiotowe nie są od siebie odizolowane, jak to przypuszczał Wittgenstein. Jasną jest rzeczą, że zwierzę poznając je kieruje się w zasadzie trafnie wyborem „drogi życiowej" – dzięki instynktowi. Człowiekowi zaś mniej niż zwierzęciu przysługiwać nie może, chyba że rozumie się tzw. „teorię ewolucji" w sensie ironicznym – jako degenerację moralną, która może być skutkiem przyjęcia poglądów absurdalnych (tzn. m.in. ewolucjonizmu). Człowiek znajduje swą własną „drogę życiową" w sposób inny, a potencjalnie lepszy niż zwierzęta, dlatego że dysponuje władzą od instynktu lepszą – rozumem. Dzięki rozumowi, który definiuje naturę człowieka, poznajemy ogóły, czyli „drogę-wyjścia-poza" dany stan natury, czy też może nawet „impas egzystencjalny". Ten ogół (jego poznanie) jest niewątpliwie cenniejszy niż bycie-tu-oto; człowiek pragnie być nie tylko tu i teraz; pragnie on być w ogóle; żyć pełnią życia.

Zdanie, że dobro wspólne jest rzeczą „bardziej boską", niż dobro „jednostki", jest szokujące tylko dla „jednostki", która nie pojmowałaby, czym jest jej bycie („jednostką") – w świecie. Racją istnienia (bycia) świata jest odniesienie do Transcendentnego Pryncypium. Jest to zasada zupełnie ogólna, bo też dowód na istnienie Boga jest u Arystotelesa (w „Metafizyce") zarazem dowodem na to, że „wszelka władza pochodzi od Boga", nikomu zaś nigdy nie udało się dowieść, że „wszelka władza pochodzi do ludu": od „jednostek".

Obok celu światu immanentnego (którym dla „jednostki" jest jej *zupełnie prywatne* szczęście) istnieje cel świata transcendentny: całą bowiem racją istnienia celu immanentnego jest Cel-Tamten, Realny, Substancjalny i Transcendentny. Bez Niego „świat nasz" byłby „wytwarzany" przez nas w takim sensie, że musielibyśmy uwięzić się w nim sami (jedni

[532] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 16. Igitur eius est optime facere omnia. Melius autem est quod bonum alicui collatum sit multorum commune, quam quod sit proprium: quia bonum commune semper invenitur esse divinius quam bonum unius tantum. Sed bonum unius fit multis commune si ab uno in alia derivatur, quod non potest esse nisi inquantum diffundit ipsum in alia per propriam actionem: si vero potestatem non habet illud in alia transfundendi, manet sibi ipsi proprium.

Contra Gentiles, lib. 3 cap. 17 n. 6. Praeterea. Bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem: esse enim partis est propter esse totius; unde et bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis. Bonum autem summum, quod est Deus, est bonum commune, cum ex eo universorum bonum dependeat: bonum autem quo quaelibet res bona est, est bonum particulare ipsius et aliorum quae ab ipso dependent.

drugich lub osobiście). Tomasz zaś pisze, że szczęście i *Przyczyna* szczęścia to nie tyle „dwa cele", ale dwa aspekty tej samej rzeczywistości. Sacrum dla Filozofa *jest sprawcze* i zdolne podporządkować sobie profanum.

„Otwartość" na „nowe idee" po równi z ekskluzywizmem „cywilizacji europocentrycznej" wydaje się *współcześnie* definiować tzw. wartości zachodnie. Przede wszystkim jednak „definiuje" je *zamknięcie* na Transcendencję. Indywidualizm jest takowym zamknięciem.

Ludzka rozumność – wedle Arystotelesa – jest odkrywaniem celowych powiązań obiektów faktycznych tego świata, na bazie prawa naturalnego: „ogół jest cenny ponieważ *wskazuje przyczynę*" – mówi Arystoteles. Odwrotnie: Idee i uogólnienia są bezwartościowe, ponieważ *zasłaniają przyczyny* i zaślepiają nasz umysł, poszukujący Przyczyny Ostatecznej (Transcendentnej) ludzkiego życia. Człowiek jest – według Arystotelesa – rozumny, dlatego że poszukuje Przyczyny Pierwszej – Boga, a zrozumienie, które poszukiwaniu towarzyszy wyraża w pojęciach ogólnych – ważnych uniwersalnie. Dlatego to „ogół jest boski": przez partycypację, a nie – jak u Hegla – formalnie. Dlatego też intelekt ludzki z natury swej jest podległy Bogu, a tylko wytwory ludzkiej wyobraźni bywają *bożkami*. Człowiek – według tych, którzy poniekąd słusznie uważają Arystotelesa za wroga „społeczeństwa otwartego", „powinien być": bezrozumny, emocjonalny, spontaniczny, zaangażowany …. etc., „po to", by tzw. „jednostkę" obedrzeć ze znamion godności istoty rozumnej i ukierunkowania na Transcendencję. Arbitralne ustanawianie sacrum prowadzi do desakralizacji tego, co istotnie jest święte.

„Królestwo celów" *Arystotelesa* jest monarchią. „Nie jest rzeczą dobrą wielowładztwo, niech władca będzie jeden" (Metafizyka, ks. XII, c. 10, 1076a 4; Homer, Iliada, ks. II, 204). „Władca" jest *poza kosmosem*, a jako taki swymi rządami opatrznościowymi wykreśla wszystkie kręgi celów kosmosowi (w mniejszym lub szerszym zakresie) immanentnych. Generalnym zaś celem całego świata (celem mu immanentnym jako całości) jest – jak pisze Tomasz – ukazanie „bożej dobroci".[533] Po to Bóg stworzył świat, by mógł się on (ten cel) pokazać człowiekowi – istocie *rozumnej*. Okazać się on bowiem nie może nikomu innemu, jak tylko istocie zdolnej odkryć porządek świata, a potem skierować się ku jego Stwórcy.[534]

[533] Super Rom., cap. 9 l. 4. […] finis omnium divinorum operum est manifestatio divinae bonitatis.
Prov. XVI, 4: universa propter semetipsum operatus est dominus.

[534] Summa Theologiae III, q. 36 a. 3 arg. 2. […] manifestatio divinae veritatis praecipue debet fieri ad Dei amicos, secundum illud Iob XXXVII, annuntiat de ea amico suo. […]

Rozdział VI. DEFINICJA

1. Pełen Logos wypowiedzi

„Wspólnym zamiarem wszystkich filozofów było – zdaniem Tomasza – *zawsze* sprowadzenie wielości do jedności" (communis intentio omnium fuit reducere multitudinem in unitatem),[535] o ile było to możliwe (secundum quod possibile esset). Programem „filozofii końca" stało się coś wręcz przeciwnego. Wielość źródeł poznania miałaby być zaletą, a przedstawianie prawdy „z różnych punktów widzenia" – cnotą. Współczesny problem tzw. meta-narracji; problem rzekomej niemożliwości istnienia *zasad* myśli ponad *zjawiskami* myśli; został postawiony przez postmodernizm. Jest to jednak nie tylko koniec *samej filozofii*, gdyż takie przewartościowanie „idei" prawdy, musi się w końcu obrócić się przeciw prawdzie *każdej* nauki. Zawsze wszak poszukujemy prostoty (lub bodaj elegancji) zasad dla wyjaśnienia wielości zjawisk. „My" w danym razie oznacza ludzi, którzy poświęcają się bezinteresownemu poznaniu prawdy. Równouprawnienie prawdy „prywatniej" równa się jej degradacji (lub bodaj tymczasem jej komercjalizacji).

To, czym filozofia (postmodernizmu) „winna się zajmować" gwoli zaspokojenia egzystencjalnych potrzeb filozofów, różni się oczywiście od tego, co stanowi o jej (filozofii w ogóle) aktualnej wartości – niezależnej od „potrzeb" tych, którzy ją uprawiają. Filozofowie (również filozofowie „końca" filozofii) zawsze w jakiś sposób się wypowiadają: zwracają się do tych, którzy *na pewno filozofami nie są*. Wytwory ich myśli są poddawane takiemu samemu testowi, jak wytwory rynkowe. Stąd też badanie wartości każdej wypowiedzi jest nieuniknione. Niektóre wypowiedzi są zupełnie „nieważnie", bo przedstawione nawet w formie, która uniemożliwia ich jasne zrozumienie. Jeżeli istnieją różne wartości logosu-wypowiedzi, to istnieć musi również optimum. Ten zaś Arystoteles nazywa horos-definicją. Ona jest logosem w pełnym tego słowa znaczeniu.

Filozofia nie bardziej jest adresowana do filozofów niż – powiedzmy – stolarka do stolarzy. Konsumujemy (jako istoty społeczne) wytwory innych. „Wytworem" takowym jest klasyczna definicja. Może ona być przedmiotem kontemplacji, nawet jeżeli nie jest aktualnie przedmiotem analizy. Laik jej nie dokona, ale ma prawo do niezafałszowanego produktu.[536]

---

[535] De veritate, q. 5 a. 9 c. Responsio. Dicendum, quod communis intentio omnium fuit reducere multitudinem in unitatem, et varietatem in uniformitatem, secundum quod possibile esset. Et ideo antiqui, considerantes diversitatem actionum in istis inferioribus, tentaverunt ea reducere in aliqua principia pauciora et simpliciora, scilicet in elementa, multa aut unum, et in qualitates elementares.

[536] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 5 n. 5 Apparet etiam alia utilitas ex dictis philosophi in X Ethicor. Cum enim Simonides quidam homini praetermittendam divinam cognitionem persuaderet et humanis rebus ingenium applicandum, oportere inquiens humana sapere hominem et mortalia mortalem; contra eum philosophus dicit quod *homo debet se ad immortalia et divina trahere quantum potest*. Unde in XI de Animal. dicit, quod, quamvis parum sit quod de substantiis superioribus percipimus, tamen illud modicum est magis amatum et desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus. Dicit etiam in II Cael. et Mund. quod cum de corporibus caelestibus quaestiones possint solvi parva et topica solutione, contingit auditori ut vehemens sit

Definicję po Arystotelesie pojmowano bardzo rozmaicie, a – zmierzając niepostrzeżenie do wspomnianego postmodernizmu – porzucono nawet samą nazwę, zostawiając tylko miejsce dla „wypowiedzi": bez pretensji do jednoznaczności. Naprzód zakwestionowano status definicji realnej. Arystoteles nie zadowala się definicją dialektyczną; „nominalną"; tymczasową i prowizoryczną; *przybliżeniem* prawdy; podaje definicją *realną*.

Dlaczego wyrazy zestawione *obok* siebie, są *czymś więcej niż tylko wyrazami*, a mogą być definiensami wskazującymi jednoznacznie na definiendum? Co stanowi o ich intencjonalnej jedności odniesienia do definiendum?

Wyrazy zestawione obok siebie muszą spełnić minimum gramatycznej, składniowej, frazeologicznej i logicznej poprawności. W słowie mówionym mamy nadto ich aspekt estetyczny: wyrazy wypowiadane zbyt szybko lub zbyt wolno czy też niestarannie uniemożliwią skupienie się nad ich treścią (wykluczą kontemplację tej treści). Pewne formalne minimum (wewnętrzna spójność) wypowiedzi jest niezbywalne. Czy istnieje jednak może inna (poza elementarną) wartość wypowiedzi? Aspekt estetyczny dominuje w poezji. Zręczność wypowiedzi bywa praktycznie uznawana za jej trafność. Czy filozofia może być czymś więcej niż poezją? Zdania sąsiadujące ze sobą w poemacie są powiązane formalnie, choć forma ta jest jakby namiastką formy analitycznego myślenia.

Niektóre wypowiedzi określamy jako trywialne. Oryginalnie, na średniowieczne trivium składały się: Gramatyka, Dialektyka and Retoryka. Podają one niższe formy rygoru wypowiedzi, obok bowiem to, co łączy zdania od strony formalnej możemy (winniśmy) poszukiwać tego, co stanowi o ich „łączności" z tym, o na pewno elementem języka nie jest (rzeczami realnymi), a o tym trivium wprost nie mówi. „Łączności" tej u Arystotelesa dopatrujemy się w podporządkowaniu Analityk Pierwszych Analitykom Wtórym, w których znajdziemy więcej niż daje logika: *pewność naukową, a nie rozwiązania tymczasowe*. Nie ma nadto u Arystotelesa logiki zmiennych zdaniowych (logiki „czystej"). Sylogistyka zakłada istnienie substancji: poza „czystym myśleniem".

Niejakiej zdolności budowy wewnętrznie spójnych sub-struktur możemy oczekiwać od Sztucznej Inteligencji. Wszelako próba *wymiany* myśli (dialog) zakłada istnienie „rzeczy" (osób), które myślami na pewno nie są: substancji na pewno przez człowieka nie wytworzonych. Z maszyną rozmawiać w ogóle się nie da; zrozumie ona mniej niż pies, który *reaguje* na to, co do niego mówię.

Greka antyczna wieku IV przed narodzeniem Chrystusa jest to język bodaj perfekcyjny; nigdy przedtem nie stworzono doskonalszego narzędzia filozofii, a chyba też nigdy takowe już się nie pojawi. Bywa wszelako i tak, że język nie tylko przygotowuje elementarne formy myślenia, ale je nadto kształtuje.

W Grece ὅτι oznacza powiązanie kauzalne sąsiadujących ze sobą zdań, podczas gdy po γάρ mamy tylko inne ujęcie poprzedniego zdania. Podobnie rzecz ma się (odpowiednio) z łacińskim quia/quod i enim/nam. W językach nowożytnych ta dystynkcją nie jest dość jasno widoczna. Niemieckie weil (dass) przetłumaczymy na łacinę jako quod/quia, ale denn oznacza również „Grund; Ursache" (Georges, Deutsch Lateinisches Handwörterbuch, s. v.).

---

gaudium eius. Ex quibus omnibus apparet quod de rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert.

Czytając System Schellinga możemy mieć zasadne wątpliwości, czy sąsiadujące ze sobą zdania nie są właśnie zasadniczo innym ujęciem: wciąż tej samej, a przewijającej się na wielu stronach myśli. „System" jest pod tym względem typowym sposobem wypowiedzi filozofii współczesnej. W średniowiecznych Quaestiones Disputatae nie byłoby to możliwe. Materią wypowiedzi są u Tomasza Obiectiones, a sama sekwencja Obiectiones jest już sugestią Respondeo: ta jest ich formą. Uważny czytelnik Summy spostrzeże nadto, że Autor zostawia (na „marginesie") inne (zgoła „niebanalne") możliwości wykorzystania Obiectiones, choć Odpowiedź nie przestaje być tym samym *odpowiedzią definitywną*. Jest to tekst niesłychanie pod tym względem wymagający.[537] W Respondeo mamy *uzasadnienie, dlaczego* daną tezę należy przyjąć lub odrzucić.

Problem jedności wypowiedzi jest widoczny od jej strony zewnętrznej, ale jest to problem metafizyki, a nie języka. Na pytanie quare unum non multa[538] odpowiemy wskazując na substancję, która jest przedmiotem definicji. Jest ona w sobie niepodzielna, a stąd stanowi o jedności definicji oraz wypowiedzi w ogóle. Poszczególne części wypowiedzi odnoszą się to do specyficznie różnych substancji. W Komentarzu do Metafizyki Tomasz pisze, że problemu jedności definicji nie da się rozwiązać przy pomoc narzędzi samej tylko logiki.

Definicja składa się z definiensów: rodzaju i różnicy gatunkowej. Biorąc zaś pod uwagę tylko same pojęcia, nigdy nie wyjdziemy *poza* pojęcia: nie rozwiążemy problemu, dlaczego te pojęcia mają stanowić jedność, a nie: sumę i zestawienie. Arystoteles mówi, że ten, kto nie rozumie czegoś jednego, nie rozumie nic. Od strony przedmiotowej, zrozumiana tak jest istota (substancja) rzeczy.

Choć utrzymywano, że „istnienie substancji jest tylko hipotezą filozoficzną", to fakt istnienia substancji – w takiej lub innej formie – zawsze nauka de facto przyjmowała. Jeżeli w naturze nie ma konieczności – a substancja jest właśnie czymś właśnie warunkowo koniecznym – w nauce nie ma w ogóle zasad. Einstein (współcześnie) bronił konieczności tych zasad.

Wszelako spór Einsteina ze Szkołą Kopenhaską (stanowiskiem względnie minimalistycznym) musiał pozostać nierozstrzygnięty, jako że, substancja jest *bezpośrednim* przedmiotem metafizyki, a innych nauk szczegółowych (włączając w to physics; fizykę) pośrednio: o tyle tylko, o ile implicite (zdaniem Arystotelesa) od metafizyki one czerpią.

---

[537] W Ordinatio Szkota sama kolejność Obiectiones ma sugerować (choć tylko tyle), że to, co wypowiedziane „na końcu" jest wypowiedziane pełniej.

[538] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 1 Postquam ostendit philosophus quae partes in definitione ponantur, hic inquirit quomodo definitio ex partibus existens, possit esse una: et circa hoc tria facit. Primo movet dubitationem. Secundo obiicit ad utramque partem, ibi, in hoc namque homo. Tertio solvit quaestionem, ibi, oportet autem intendere et cetera. Dicit ergo, quod nunc primum debet dicere de definitione id quod non est de ea dictum *in analyticis*, idest in libro posteriorum. Ibi enim mota est quaedam dubitatio de definitione, et non soluta, quam oportet hic solvere, *quia est praeopere rationibus de substantia*, idest quia solutio huius quaestionis est pernecessaria ad ea quae sunt de substantia determinanda, de qua est principalis intentio huius scientiae. Est autem ista dubitatio, quare illud, cuius definitio est ratio, *est unum*, scilicet quod quid est. Definitio enim ratio est significans quod quid est, sicut definitio hominis est animal bipes. Ponatur enim quod haec sit eius definitio: quare igitur hoc, quod dicitur animal bipes, est unum, et non multa?

Przyjęcie lub odrzucenie istnienia substancji pokaże się dobroczynne lub destruktywne dla każdej nauki szczegółowej. Tyczy się to również nauki zwanej współcześnie aksjologią. Definicji: czasu, materii, etc. w fizyce nie znajdziemy. Podobnie w aksjologii nie znajdziemy *ścisłych* definicji: obowiązku, sprawiedliwości, prawości, etc.

Metafizyka *jest* – choć tylko pośrednio – nauką w stosunku do fizyki (physics) nadrzędną. Bezpośrednio nadrzędną jest oczywiście matematyka. Gdyby zakwestionować wartość np. analizy matematycznej – fizyka ległaby w gruzach. Sama próba takiego „unowocześniania" nauk ścisłych wyda się niepoważna. Zależność jej jednak od filozofii jest dla wielu nie tylko nieoczywista, ale wręcz problematyczna (ba, „niepożądana").

Matematyka bywa uważana za naukę naczelną, choć zarazem uznaje się ją de facto za naukę aprioryczną i w tym tkwi słabość jej „pierwszeństwa". Nauka „architektoniczna" ma dawać pryncypia innym naukom, a tymczasem podchodzenie zasad samej matematyki wcale jasne nie jest. *Klasyczna* filozofia pierwsza nauką aprioryczną nie jest. „Uzasadnieniem zasady zasad " jest elechons: dowód „logizmu" ludzkiej egzystencji: faktu, że zawsze możemy się porozumieć mimo wszystkich różnic i barier języka. Wyjściowe poznanie pryncypiów jest punktem wyjścia matematyki i definicji konceptualnych po równi. Tymi pryncypiami są definicje zawarte w przesłankach większych sylogizmów dowodzących poszczególnych nauk.

Definicja składa się z rodzaju i różnicy gatunkowej; rodzaj pochodzi od materii chociaż *materią nie jest*; różnica gatunkowa płynie z formy, chociaż *sama formą nie jest*. Materia i forma to pryncypia stanowiące o integralności *substancji*. Pryncypia są pierwotnie nieodróżnione (συγκεχυμένα; confusa), natomiast definiowanie polega na odróżnianiu właśnie.

„Czynnik integrujący" substancję (jej istnienie) nie utożsamia się z czynnikiem integrującym (wartościującym) ludzki logos (np. w zdaniu A *jest* C), choć jemu odpowiada. Między jednym i drugim „jest" mamy zależność kauzalną, nie mamy zaś lustrzanego odwzorowania (które niektórzy chcieliby mimo wszystko tu widzieć). Nie zawsze to „odwzorowanie" przybiera tak prostackie formy jak ta diamatu. Wszelako nawet Husserl pisze, że „naoczność istotnościowa" zawsze musi dopuszczać możliwość zwrócenia się ku doświadczeniu („a posteriori") w celu „dobrania swobodnie *ilustrującego* ją przykładu".

Jedność – dla Kanta – ma być kategorią aprioryczną. Tym samym poza „świadomością czystą" nie ma nic, co byłoby miernikiem wartości ujęć tejże świadomości. Jeżeli ograniczamy się do „analizy pojęciowej" innego wyniku otrzymać nie możemy. Kwestią nierozstrzygniętą pozostaje u Kanta (zdaniem Gogacza), *skąd* bierzemy same pojęcia, a zwłaszcza te pojęcia, które dają się ująć zupełnie ściśle zdefiniować.

W pierwszym rozdziale Fizyki Arystotelesa czytamy, że „cząstki definicji" nie są cząstkami zakresowymi, ale „cząstkami integralnymi": partes integrales, a to wyklucza możliwość „syntezy", o której mówi Kant. Zanim ujmiemy jakiekolwiek pojęcie (zwłaszcza zaś definicję) mamy ujęcie definiensów, które są nimi faktycznie, choć nie formalnie: gdyż jeszcze jako formalnie wyodrębnione części definicji ujmowane nie są. Dokonujemy zarówno analizy (abstrahując z danych zmysłowych) jak i „syntezy": tworząc pojęcia w oparciu o dane ujęte w postaci zupełnie nie werbalizowanej. Kant nie dopuszczał możliwości innej analizy jak ta warunków *możliwego* poznania *a priori*. „Analiza", jaką jest de facto

abstrakcja zasada z danych *empirycznych* nie wchodziła w grę. Konsekwentnie, nie wchodził potem w grę analityczny stosunek do rzeczywistości substancjalnej.

Odróżniając partes integrales, które efektywnie stanowią o jedności definicji realnej od partes-części w zwykłym tego słowa znaczeniu, jesteśmy w stanie zachować jedność zasad ponad „wielością wypowiedzi". Oryginalnie dane są kompleksy znaczeń (zasady), a wyodrębnienie polega na ich eksplikacji. Wbrew temu, co utrzymuje Locke, rzecznik idei definicji nominalnych, „idee", pojęcia; przedstawienia, fenomeny (czy jakkolwiek inaczej spodobało by się komuś to nazwać) *nie są wcale elementami,* przy pomocy których – jak z klocków – składalibyśmy większe całości. Dzieje filozofii po Locku (a ostatecznie: postmodernizm) pokazują, że składanie takie (synteza) musi być arbitralne – z tej tylko racji, że nie było poprzedzone „analizą", czyli abstrakcją, której wynikiem są pryncypia – całość integralna – podstawa definicji realnej.

Narracja to po grecku ἱστορεῖν. Otóż „historia" jest – zdaniem Arystotelesa – najmniej filozoficzną z nauk. Fenomenologia ma być podobno „opisem" (narracją), ale metafizyka nie może być nią nigdy. Według Paula Ricoeura, narracja jest w fenomenologii strukturą pierwotną.

Fakty historyczne możemy z grubsza uznać za przygodne (niekonieczne), jako że płyną one z wolnej woli ludzkiej. Możemy się jednak nadto zastanawiać na sposobem motywacji woli przez intelekt. „Dobrze" spełnione „fakty" pokazać się mogą ostatecznie konieczne, choć tylko w relacji do Logosu Boga; jako integralny ciąg czynów, od którego jest uzależnione szczęście (zbawienie) człowieka. Wszelako wgląd w ten absolutny punkt widzenia jest dla człowieka tymczasem niewykonalny. Opatrzność Boga kieruje skutecznie człowieka do celu ostatecznego, natomiast, opatrzność ludzka (część roztropności) kieruje go zazwyczaj jedynie w stosunkowo bliską przyszłość: ku dobru temu oto, które, choć niewątpliwie jest dobrem, nie musi być tym samym cząstką nierozerwalnej linii życia: sięgającej poza horyzont tego życia.

W sekwencji ludzkiej „pamięci", logosu i chcenia jest (jak mówi Augustyn) – od strony zwykłej „historii życia" – tylko ślad Trójcy. *Obraz* Trójcy, która skutecznie działa dla zbawienia człowieka, pokazuje się dopiero, gdy człowiek kieruje się wprost ku Bogu. Obecność Trójcy w historii życia człowieka jest faktem niekoniecznym, gdyż zależy od wolnej woli Boga. *Sposób* jednak działania Boga innym niż koniecznym być nie może, dlatego to uprawianie teologii wedle schematu Analityka Wtórych ma sens. Paradoksalnie, wobec ostatecznego przeznaczenia człowieka metafizyka pokazuje się być nauką mimo wszystko podporządkowaną – tamtemu celowi. Historia ludzkości jest – do dwu tysiącleci – historią posłania (missio) Drugiej i Trzeciej Osoby Trójcy. Jest konsekwencja w tym działaniu Boga, bo jest też (być musi) niezmienność, która jest esencjalnym atrybutem Boga.

Pismo św. nosi pewne (powierzchowne) podobieństwo od narracji, gdyż nie jest ono traktatem naukowym. Tomasz pisze, że jest ono skierowane do wszystkich ludzi, a ci, którzy nie są teologami, nie stanowią wyjątku. Pokazuje jednak posłanie (missio) Logosu i Ducha w historii ludzkiej, które teologia wyjaśnia przy pomocy narzędzi *klasycznej* metafizyki. Temat ten będzie omówiony szerzej w ostatnim rozdziale niniejszej pracy.

Wyrazy, które pojawiają się w naszym umyśle są czymś więcej niż „ideami"-elementami, które byłyby mechanicznie kojarzone naszym umyśle. Kant poprawia stanowisko Locke'a (nie odmawiając mu wielkości), albowiem dodaje to, co – jego zdaniem – jest zasadą

syntezy a priori. Tymczasem taka „zasada" nigdy nie istniała. Człowiek z „swojego wnętrza" prawdy nie wyprowadzi nigdy.

Istnieje co prawda pewna racja po temu, by logos pojmować w terminach addycji, a poznanie – w terminach Kantowskiego Produzieren. W VII księdze Metafizyki Arystoteles często – omawiając problem definicji oraz problem substancji – odwołuje się do *wytworów*. Na przykład dom definiujemy podając jego materię: cegły, beton, stal, etc., oraz formę (na przykład: formę projektu). Forma ta utożsamia się in statu nascendi z celem: dom ma chronić ludzi przed chłodem, wilgocią i hałasem: forma i materia domu ma temu celowi odpowiadać.

Arystoteles jednakowoż widzi wyraźną różnicę między ludzkim tworzeniem a działaniem natury. W Timajosie Platona tej różnicy nie widać dość wyraźnie. U Kanta jest ona zatarta, natomiast u Hegla różnicy między Demiurgiem-Człowiekiem/Ludzkością, a Bogiem po prostu nie ma. Powstaje antropoteizm.

Tomasz pisze, że formy sztuczne są to formy akcydentalne naddane tworzywu: drewnu, metalowi etc. Człowiek – wytwarzając – bynajmniej do istnienia niczego nie powołuje (na sposób Platońskiego Demiurga). Między stwarzaniem (dokonywanym przez Boga) rzeczy naturalnych, a wytwarzaniem rzeczy sztucznych istnieje nieprzekraczalna granica (jednej „rodzajowo" czynności „demiurgicznej" nie ma). Odróżnienia tego zabrakło mimo wszystko w czasach nowożytnych, a miało to konsekwencje również dla rozumienia natury definicji. Wytwory „składamy" z części; tego zaś, co *w sobie* ma zasadę jedności, „poskładać" tak nie możemy. Co prawda definiujemy często przez propria, cechy właściwe gatunkom poszczególnych rzeczy[539], ale różnica *całkiem przypadłościowa* (jaką jest na przykład położenie) nie stanowią o odrębności i określoności.[540]

Świat starożytnych Greków – od strony zewnętrznej – dość wyraźnie różnił się od świata mieszkańca dużego miasta doby obecnej. W tym „naszym" świecie nie widzimy prawie wcale bytów naturalnych. Tylko dla przyjemności stawiam na oknie *żywą* pelargonię. Tylko po to, aby „nie rozmawiać z obrazem medialnym" kupuję sobie psa, który jakoś na to, co mówię, reaguje. Fenomen zaś permisywizmu doby obecnej jest po części przynajmniej zrozumiały o tyle, o ile ciało ludzkie jest na pewno czymś realnym – w przeciwieństwie do

---

[539] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 6 Deinde cum dicit oportet autem solvit praemissam quaestionem; ostendens quod definitio significet unum: et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo ex genere et differentia fit unum. Secundo quomodo ex pluribus differentiis fiat unum, ibi, at vero oportet dividi. Dicit ergo primo, quod ad investigandum unitatem definitionum oportet primum intendere de definitionibus quae dantur secundum divisionem generis in differentias. Istae enim sunt definitiones verae, in quibus non est aliud quam primum genus et differentiae. Dantur enim et quaedam definitiones per aliqua accidentia, vel per aliquas proprietates, vel etiam per aliquas causas extrinsecas, quae non significant substantiam rei. Et ideo huiusmodi definitiones non sunt ad propositum, cum hic agatur de definitionibus ad substantias rerum investigandas.

[540] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 24Deinde cum dicit si vero ostendit, quod hoc non potest dici si differentiae per accidens sumantur; dicens, quod si aliquis in dividendo et definiendo accipiat differentiam secundum accidens, sicut si dividatur quod habentium pedes, aliud est album, aliud est nigrum, tot erunt ultimae differentiae, quot factae sunt divisiones; quia una earum alteram non includet. Et de differentiis sic sumptis, procedebat ratio superius inducta contra unitatem definitionis. Huiusmodi enim differentiae sic per accidens acceptae non essent unum nisi subiecto; quod non sufficit ad unitatem definitionis.

ciał przedstawianych „w technikolorze". Rozpaczliwe pragnienie kontaktu z rzeczami nietkniętymi (komercyjnym) działaniem człowieka – z bytami realnymi, jest dominantą kultury współczesnej. Tym też zresztą tłumaczy się popularność ekologizmu.

Wśród wytworów żyjemy, ale jesteśmy wśród nich coraz bardziej zagubieni. Nie dzieje się to z powodu Heglowskiej „alienacji", ale dlatego, że nad wytworami człowiek *niekiedy* traci władzę, *jeżeli nie potrafi ich zdefiniować*. Wówczas bowiem tylko, jeśli są zdefiniowane, mniemane „cuda techniki" pokażą się odarte ze swego uroku, który budzi bałwochwalcze uwielbienie: staną się tym, czym być powinny, a świata realnego wcale nam nie przesłonią. Nie chodzi jednak o to, aby „odzyskać świat realny", bo o coś *więcej*. Wytwory przesłaniają zasadniczo *Cel istnienia*. Poza zasłoną ciał naturalnych możemy dostrzec „z oddali Boga", a „ciała" o strukturze nietransparentnej „widzenie" owo najpewniej utrudnią. Zasłona jest nieprzekraczalną, dopóki nie zostanie zdarta mocą analizującego wytwory intelektu.

W wypadku wytworów materia ich jest – istotnie – rodzajem: gdyż jest materią działania określonego co do swego rodzaju; forma ich jest *istotnie* – „różnicą gatunkową", dzięki niej bowiem z materii umysł wytwórcy tę formę wyprowadza. Istnieje analogia między tym, co *s*-tworzone, a tym, co *wy*-tworzone i do niej też odwołuje się Arystoteles. Widząc jednak *tylko* wytwory tracimy z oczu to, co realne, a „reforma" doprowadzi dalej do odrzucenia „integralności" zasad definicji (wytworom zasady wewnętrznej jedność istotnie brak). Das Produzieren Kanta to stwarzanie i wytwarzanie po równi. Na sposób Kantowski można – jak się wydaje – wytwarzać myśli nie gorzej od (powiedzmy) zapałek.

Kant spędził prawie całe życie w mieście. Gdyby przyszło mu na przykład pracować na roli, niepewnej Krytyki nigdy by nie napisał; nie dlatego, że zabrakło by mu czasu, ale dlatego, że zabrakłoby mu skłonności do marzycielstwa. Rzeczy w sobie niepodobna uznać za „niepoznawalną" na przykład przy górskiej wspinaczce, tam bowiem każdy krok na drodze do szczytu musi być połączony z jasną świadomością istnienia poza umysłem: skały, na której „zawisło" życie. Dotykamy tego, co na pewno realne po to, aby dojść do szczytu, lub Skały – po to, aby dojść do Celu. W mieście (wśród wytworów) „definiujemy" rzeczy operacyjnie: „idź prosto; skręć …" by odnaleźć pożądany obiekt. W ten jednak sposób odnaleźć tożsamości realnego obiektu się nie da.

Niektórzy sądzą, że przetwarzając „tworzywa" i zasoby naturalne, tym samym człowiek staje się demiurgiem własnego losu (życia), a fundamenty życia dają się poskładać podobnie, jak składamy w jedną całość elementy wytworów, np. litery – w książki; cegły – w mury; części elektroniczne – w komputery, etc. Byłoby to zasadniczo możliwe, gdyby istniała „jedna materia" wszystkich ciał; organicznych i nieożywionych zarówno.

Problem, czym jest natura ciała, zajmował filozofów zawsze, ale od czasów Awicebrona zyskał postać specyficzną. Jego to ideę corporeitas-cielesności przejmuje Descartes. Wierzył on, że poznanie owej res extensa pozwoli na opanowanie świata – „kiedyś".

Sukces cywilizacji technicznej był naprzód sukcesem nauki. W nauce uznanej za najwyższą – matematyce – poszukiwano wzorów do wytwarzania rzeczy, co pokazało się wykonalne do tego stopnia, o ile traktuje się „obiekty" w terminach ekstensji. Awicebron sądził, że „dnem kosmosu" jest jego cielesność, a przekonanie, co do dostępności (trwałości) „tworzyw" wytwarzania wydaje się być dominantą idei postępu technologicznego. Wszelako

ciało organiczne rozpada się na materię biotyczną, podczas gdy biodegradacja „opadów" jest *obecnie* poważnym problemem.

Awicebron mylił się, ciekawe jest jednak, *dlaczego* się mylił i dlaczego (co ważniejsza) Descartes i inni tak skwapliwie mu uwierzyli.

Ciało jest „materią"[541], o ile traktujemy je w terminach matematycznej extensio (corpus *mathematicum* habet tres dimensiones) Wszelako *takie* ciało nie tylko nie jest substancją (w co mocno Descartes wierzył); ono nie jest niczym innym jak abstraktem matematycznym. Ciało organiczne rozpada się na materię biotyczną, a nie „materię" Descartes'a. Ona też (materia biotyczna) jest substratem powstawania i ginięcia organizmów żywych. Powstają zaś jednostki odrębnych do siebie gatunków. Tylko w matematyce sprawa odrębności jej obiektów jest rzeczą niemal umowną. Nauka falsyfikuje istnienie eteru (fizycznego odpowiednika Kartezjańskiej res extensa). Stwierdzenie zaś, że „wszystko składa się z cząstek elementarnych" (znamy obecnie ich więcej niż 200) jest tylko o tyle prawdziwe, gdy dodamy (zgodnie z tym, co nauka mówi dziś, i tym, co mówił dawniej Arystoteles), że większość cząstek powstaje, a wobec tego „tworzywem kosmosu" – niezmiennym – wcale być nie może.

Problem definiowania żywo zajmował Platona. Wedle niego, dokonujemy definiowania przez „podział" pewnego „jednorodnego tworzywa myśli". Matematyczne tworzywo kosmosu jest kształtowane przez mitycznego demiurga. Wedle zasad scjentyzmu, jeżeli wzięlibyśmy „całość materii kosmosu" oszacowaną na około 10^{53} kg, to „cząstkę" tej oto masy „definiowalibyśmy" – choć wciąż tylko *tymczasowo* – jako ten oto byt (umownie tak zwany), a tamten – jako jakiś inny. Tak jak definiujemy wytwory w terminach addycji (a mamy do tego prawo), tak samo „definiowalibyśmy" rzeczy.

Dokonując wszelkich wynalazków człowiek zawsze wpatrywał się w celowość działania natury (naśladował ją), a działanie, które potem podejmował, było o tyle celowe, o ile te celowość *naprzód* trafnie on ujął. Na tym opiera się teleologiczny system Arystotelesa. W nowożytności ten schemat odwrócono.

Mieszkaniec „miasta" innych obiektów poza tymi sztucznie wytworzonymi łatwo nie dostrzeże, a te, które sztuczne ewidentnie nie są i tak będzie postrzegał w terminach addycji i dekompozycji. Człowiek-Demiurg wywarza rzeczy, dlaczegoż zatem nie miałby istnieć Demiurg naturze immanentny, który działa na podobieństwo człowieka: przetwarzając materię kosmosu? W ten sposób Charles Darwin dochodzi do idei Demiurga-Ewolucji. Ewolucjonizm (i modernizm w teologii zarówno) jest takim osobliwym antropomorfizmem.

Cywilizacja naukowo techniczna opiera się – co ulega kwestii – na trwałości zasad, choć można wątpić, czy będą nimi zasady matematyki dane a priori. O zasadach matematyki i definicji *zarówno* pisze Arystoteles w 1. rozdziale Fizyki. Wszystkie „idee" ludzkie są werbalizacją lub ilustracją logosu ludzkiego (jego formami). Z niego też pochodzą różne

[541] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 11Et hoc in pluribus patet. Corpus enim potest accipi, et ut materia animalis, et ut genus. Si enim in intellectu corporis intelligatur substantia completa ultima forma, habens in se tres dimensiones, sic corpus est genus, et species eius erunt substantiae perfectae per has ultimas formas determinatas, sicut per formam auri, vel argenti, aut olivae, aut hominis. Si vero in intellectu corporis non accipiatur nisi hoc, quod est habens tres dimensiones cum aptitudine ad formam ultimam, sic corpus est materia.

postaci myśli: w różnych naukach, ba, w różnych postaciach wypowiedzi: włączając w to literaturę piękną, która też wszak jest „wypowiedzią".

Choć mamy „wiele koncepcji definicji"; a nawet tak „wiele", że w dobie postmodernizmu gubi się racja istnienia samej definicji, to zawsze możemy poszukiwać pojęcia zasadniczego dla wszystkich postaci wypowiedzi: logosu, w obrębie którego to logosu najdoskonalszym jest ten zwany horos-definicją realną. Ludzie wypowiadają się rozmaicie. Wszystkie jednak wypowiedzi płyną z tego samego źródła: poznania zasad danych w postaci niezwerbalizowanej. Nie zawsze jednak samo poznanie definiensów definicji realnych przynosi równie wartościowe owoce.

Niektóre z „definicji" (logoi) będą tylko namiastkami definicji realnych. Niektóre z nich („prowizoryczne") mogą zagwarantować tymczasowe („prowizoryczne") sukcesy cywilizcji naukowo technicznej. Sama jednak „filozofii matematyki" pokazuje, że trwałości zasad należy poszukiwać poza matematyką. Erozja tkanki samej tej cywilizacji technicznej pokazuje, że uczynić to może obecnie tylko filozofia klasyczna.

W swych Medytacjach Descartes każe nam sobie wyobrazić kawałek wosku „odarty z szat": *właściwych* mu jakości. Jego (wosku) „woskowatość" poznawana by była tak jak – powiedzmy – „gliniastość" gliny; a ogólnie: cielesność ciała. Marksiści byli mu głęboko zobowiązani za tę próbę „modelownia bryły świata". W historii pokazała się ona w postaciach czasem makabrycznych. „Formy" rzeczy w ogóle podlegać mają „ulepszaniu", to jednak wymaga uprzedniej ich destrukcji do postaci „materiału". Fale (według diamatu) w naturze istnieć „nie mogą", gdyż „ciałami": nie są, a tymczasem gros osiągnięć technologii doby obecnej opiera się na uznaniu ich realności. Ba, sama substancja może być (od strony fenomenalnej) ujęta jako „fala stojąca". „Osiągnięcia" diamatu pokazują się tylko w sferze stosunków społecznych.

Wypowiedź składa się głosek, a zapis jej – z liter. W jakim stosunku „materia wypowiedzi"[542] pozostaje do formy wypowiedzi? Zwyczajnie oceniamy jedne wypowiedzi jako bezsensowne, inne zaś cenimy jako wartościowe. Wyobraźmy sobie – za VII księgą Fizyki – człowieka, który budziłby się z głębokiego snu, lub usiłował wytrzeźwieć będąc jeszcze w stanie upojenia alkoholowego. Jak rodziłaby się w nim „świadomość"; w którym momencie dźwięki nieartykułowane stałyby się mową? Dzięki czemu by się one nią stały?

---

[542] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 9 Genus enim non est praeter ea quae sunt species generis. Non enim invenitur animal, quod non sit nec homo, nec bos, nec aliquid aliud huiusmodi. Aut si inveniatur aliquid quod est genus praeter species, sic acceptum ut est praeter species, non accipitur ut genus, sed ut materia. Contingit enim aliquod et esse genus aliquorum, et materiam. Sicut vox est genus literarum, et est materia. Et quod sit genus, patet per hoc quod differentiae additae voci faciunt species vocum literatarum. Et quod etiam sit materia, patet; quia *ex hac*, scilicet ex voce *faciunt elementa*, idest literas, sicut aliquid fit ex materia.

Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 12 Et similiter est de voce. Si enim in intellectu vocis includatur ipsa vocis formatio in communi secundum formam quae distinguitur in diversas formas literarum et syllabarum, sic vox est genus. Si autem in intellectu vocis accipitur solum substantia soni, cui possibile est advenire praedictam formationem, sic vox erit materia literarum. Ex quo etiam patet quod vox, secundum quod est genus, non potest esse sine speciebus. Non enim potest esse sonus formatus, quin aliquam determinatam formam habeat huius vel illius literae. Sed si omnino careret forma literali prout est materia, sic inveniretur sine literis, sicut aes invenitur absque his quae fiunt ex aere.

Chodzi nam o genezę logosu, który (wbrew Marksowi) musi *poprzedzać* działanie i wytwarzanie. W myśl zasad *Heglizmu*, myśl wyrażona w słowach pojawiałaby się na marginesie wytwarzania: szczęśliwym trafem. (Der Weg des Geistes ist ein Umweg; die Vermittlung). Dlatego też Wittgenstein nazwał filozofię działalnością.

Weźmy jednak fenomen „budzenia się świadomości" u tej osoby, która niczego – choćby z racji fizycznej słabości ciała – wytworzyć nie może. Jak *dziecko* uczy się mówić?

Wszelka zwerbalizowana postać logosu jest poprzedzona przez *zasady* jej tworzenia, o czym była mowa poprzednio (Phys., I, 1). Wszystko dla dziecka jest bytem, ale odróżnia ono doskonałości (różnice gatunkowe) jednych bytów od innych nazywając poszczególne postaci bycia,[543] np. czytaniem, pisaniem, mówieniem, a poszczególne substraty bycia np. człowiekiem, dębem, psem. Tak właśnie powstaje *logos pierwotny*.

2. Sylogizm a definicja

Nie zawsze, ba, nieczęsto zdajemy sobie wyraźnie sprawę z tego, że w konkretnej sytuacji, w wyborze przedmiotu o określonej wartości, *wszyscy* stosujemy sylogizm działania, a *winnyśmy* stosować się do tego, co definitywnie, a więc i definicyjnie, określa *uniwersalne* prawo moralne. „Konkrety" mogą być ujęte tylko w ten sposób; nigdy bezpośrednio. Być może uchodzi to naszej uwadze również z tego powodu, że często „nasz" sylogizm bywa sylogizmem zepsutym tak dalece, że w ogóle sylogizmu nie przypomina. Staranne działanie wymaga starannego jego budowy: nie tyle formalnej jego analizy, właściwej logice, co sprawnego nim się posługiwania. Rzemieślnik lub nawet artysta wcale nie zastanawia się nad postawieniem kolejnego akordu lub nad kolejnym poruszeniem narzędzia,[544] choć *ucząc się* „poruszania" naprzód musiał to istotnie uczynić. Zapewne dlatego niewielu jest dobrych rzemieślników i dobrych artystów, że *wysiłek* „uczenia się" budzi w niektórych żywiołową idiosynkrazję.

Filozofia jest sui generis „rzemiosłem myślenia". Winna nim być, dlatego że artifex to więcej niż faber: wyrobnik. Nietzsche używa ironicznego określenia: „pracownik filozoficzny", być może też i dlatego, że sam wypowiadał się bardzo niestarannie. Dyscyplina nauki w ogóle, a filozofii w szczególności musi być zupełnie przeciwna „uczuciowości" i „spontaniczności", które same (paradoksalnie) stają się towarem na współczesnym rynku.

---

[543] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 18 Et ita semper procedendum est in divisione differentiarum, donec dividens *veniat ad non differentia*, idest ad ultimas differentias, quae non dividuntur ulterius in alias differentias; et tunc tot erunt species pedis quot differentiae: et species animalium habentium pedes aequales differentiis. Quaelibet enim individualis differentia constituet unam speciem specialissimam.

[544] De principiis naturae, cap. 3. Sed in agentibus naturalibus sunt actiones determinatae: unde non est necessarium eligere ea quae sunt ad finem. Et ponit exemplum Avicenna de citharaedo quem non oportet de qualibet percussione chordarum deliberare, cum percussiones sint determinatae apud ipsum; alioquin esset inter percussiones mora, quod esset absonum. Magis autem videtur de operante voluntarie quod deliberet, quam de agente naturali.

Tradycyjna doktryna Analityk Wtórych (tej sztuki myślenia) była przedmiotem naprzód niechęci, a potem: bezpośrednich ataków tych, którzy chcieli filozofię „uprościć".

W etyce wyborów dokonywalibyśmy rzekomo kierując się jakąś intuicją. Trudno wszelako odróżnić ją od uczucia, skoro Descartes akty intelektu i woli nazwał „modi" (odmianami) myślenia po równi z aktami uczuć właśnie. Descartes odrzuca tradycyjną definicję człowieka: animal rationale, a Heidegger wprost ją atakuje, gdyż, wedle niego, „każde rozumienie ma swój nastrój": raczej niż „logos". W Cogito Descartes'a mieści się obok myślenia również i czucie, a wobec tego trudno już później jedno od drugiego odróżnić. Stąd Libelt mówi raczej: Czuję, więc jestem. Owo „czuję" będzie aktem intuicji.

Zakładając (disputationis gratia), że istotnie ją w konkretnych sytuacjach spełniamy, zawsze jednak można by (i trzeba by) zapytać, jak poszczególne akty tej intuicji ze sobą łączymy. Wszak życie nasze winno być zorganizowaną całością, a my winnyśmy być jego „reżyserami". Bergson chce – dla określenia „życia", „wolności" i „religii" – prymatu aktów intuicji nad rozumowaniem sylogistycznym. Wszelako samo sformułowanie takiej myśli w formie książkowej wymaga użycia rozumowania sylogistycznego: w tym zakresie, w jakim w ogóle możemy mieć do systemu Bergsona jakikolwiek racjonalnie umotywowany stosunek. Sprawa „sympatii", itp. jest rzeczą osobną, a filozofa zasadniczo nie zajmuje. (Schlick co prawda chce zawężenia funkcji intuicji, choć i tak intuicjonizmu całkiem nie odrzuca). Każde pojęcie możemy i winniśmy definiować, a definicja jest skrótem rozumowania sylogistycznego. Nie tyle pojęcia, co *zasady* ich tworzenia: zasady sylogizmów i definicji poznajemy intuicyjnie. Tak jest rola Arystotelesa anchinoia; eustochia: zdolności ujmowania terminu średniego sylogizmu (Analityki Wtóre, I, 34).

Wniosek rozumowania sylogistycznego – zanim stał się nim aktualnie – był naprzód aporią-kwestią: wątpliwością i intelektualną trudnością. Był nim dopóty, dopóki „intuicyjnie" nie poznaliśmy terminu średniego sylogizmu; zyskując tym samym możliwość skonstruowania go. „Kwestia" taka nie pojawia się dopiero na kartach książki. Czternaście aporii pojawia się w III księdze Metafizyki dopiero potem, jak pojawiły się w „naukach niepisanych" „platoników".[545] Podobnie rzecz ma się ze średniowiecznymi quaestiones disputatae: zwłaszcza zaś: quaestiones quodlibetales. Niektóre są poniekąd „stenogramem" żywej dyskusji. W niej praxis filozofa-dydaktyka splata się z theoria filozofa-teoretyka. Zanim jakakolwiek książka uzyska postać materialną, zasady jej tworzenia egzystować *winny* w postaci żywej aporii: trudności sformułowanej bynajmniej nie przez autora tej książki, ale przez tego, kto autorytet przyszłego jej autora obarcza obowiązkiem odpowiedzi na „naiwne" pytania. Pytania te to trudności. Kierując się intuicją, możemy z całym spokojem pomijać pewne trudności intelektualne i egzystencjalne jako „scholastyczne" i „niepotrzebne". Filozofia idealizmu do własnego istnienia nie potrzebuje „trudnego" świata realnego. *Ucząc się* zaś filozofii klasycznej zawsze stawiamy „niewygodne" pytania. Możemy *przyswoić sobie* „Idee czystej fenomenologii", ale na pytanie o relację tychże idej do świata realnego (a raczej:

[545] Sententia Metaphysicae, lib. 1 l. 14 n. 2. Et quod ideae sint aequales numero, aut non pauciores sensibilibus, de quibus Platonici inquirunt causas (quibus Aristoteles se connumerat, quia Platonis discipulus fuit) et determinaverunt procedentes de his sensibilibus ad praedictas species, manifestum est si consideretur, qua ratione Platonici ideas induxerunt: hac, scilicet, quia videbant in omnibus univocis unum esse in multis. Unde id unum ponebant esse speciem separatam.

odwrotnie) odpowiedzi nie uzyskamy. Fenomenologia nie „potrzebuje" świata realnego; nulla re indiget ad existendum (Husserl).

Intuicja specjalna pozwala na odpowiedź na *specjalne* pytania. Mniemana intuicja Urstoff kosmosu każe tylko zamknąć się w wygodnym systemie przed pytaniami chroniącym.

Materia rozważań (quaestiones) wcale nie egzystuje na stronicach książek, ale raczej ich napisanie winna *poprzedzać*: jako poznanie potoczne, dające definicji naukowej rodzaj, w obrębie którego dopiero potem rozum ludzki poszukuje różnicy gatunkowej dla stworzenia właściwej definicji. W innym razie filozofii nie tyle byśmy się uczyli, co raczej byśmy ją sobie przyswajali.

Uczuciami i instynktem niewątpliwie kierują się zwierzęta, natomiast wcale nie jest jasne, dlaczego człowiek rozumny *winien* się nimi kierować. Celem życia człowieka rozumnego jest szczęście, tzn. intelektualne spełnienie w Pryncypium istnienia wszystkiego. *Nie jest to stan emocjonalny*.

Jeszcze u Kanta „akt intuicji" ma pewne znamiona ścisłości naukowej. W naoczności (Anschauung), zwanej potem Intuition, dane są nam przedmioty matematyki. Problem pojawia się w momencie, gdy filozofię zechcemy wymodelować na wzór matematyki. „Naoczność" pospolicie tak zwana bywa niezawodna w matematyce: aby rozwiązać problem, czasem wystarczy go sobie przedstawić (poddać „wizualizacji"). Nie jest jednak jasne, jak powiązać ze sobą poszczególne przedstawienia (Vorstellungen) (podobno dane intuicyjnie), jeśli one tak „proste", jak obiekty matematyki, nie są. Sam zresztą Kant przyznaje, że wskazanie zasady koniecznego ich powiązania to „najtrudniejsze zadanie filozofii". Między przedstawieniami *A* i *C* danymi w „intuicji quasi matematycznej" zawsze możemy umieścić dowolną ilość innych przedstawień, gdyż naga ich sekwencja czasowa wcale nie uczyni z danych zmysłowych „strumienia świadomości" tak „gęstego", by nie z zewnątrz doń nic nie było w stanie wtargnąć.

Jedynym sposobem powiązania przedstawień *A* i *C* jest powiązanie ich średnim terminem sylogizmu. Nie jest on dany a priori, gdyż jest wyabstrahowany z danach zmysłowych (wyobrażeń). On i tylko on „tkwi bezpośrednio pomiędzy" przedstawieniami *A* i *C*. Jest to *konieczne* powiązanie *przedmiotowe*.

Najważniejsze bodaj zdanie Krytyki brzmi w polskim tłumaczeniu: „to przedstawienie «ja myślę» musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom". Kant najpewniej jakoś widział problem μέσον (terminu średniego sylogizmu), choć nie potrafił go rozwiązać. Po to, aby powiązać ze sobą dowolne przedstawienia, muszę mieć *jakąś* „intuicję", choć można zasadnie wątpić, czy rzekoma ciągła intuicja własnego Ja pozwoli je powiązać naprawdę. „Dwanaście" czystych pojęć Krytyki jest cyfrą zupełnie dowolną: „podmiotowe" wiązanie przedstawień jest niczym; aktu intuicji własnego Ja (autokreacji własnej świadomości) żaden człowiek nie jest w stanie ciągle spełniać.

„Intuicja" (w wspominanym powyżej sensie) jest aktem rozumu abstrahującego. Jej skutek „musi móc towarzyszyć" wszelkim „przedstawieniom", po to, aby dało się z nich stworzyć naukę. W ten sposób rozum ludzi stwierdza koegzystencję w obiektów „bezpośrednio" obok siebie *w naturze*, nie zaś: „świadomości". Termin średni sylogizmu (μέσον Arystotelesa) jest „funktorem koegzystencji" obiektów. Istnienie jest poznawane naprzód jako *współ*-istnienie: nie mamy bowiem *nagiej* intuicji istnienia. Koegzystencja ta jest odkrywana przez intelekt ludzki (koegzystencja rodzaju i różnicy gatunkowej *w definicji*

musi mieć przyczynę: rozum abstrahujący), natomiast ustanawiana przez Stwórczy Intelekt Boga. Bóg wprowadza zależności przyczynowe pomiędzy poszczególne obiekty, które tylko dla powierzchownego obserwatora pojawiają się w nagiej sekwencji czasowej.

Sylogizm doskonały – zdaniem Tomasza – winien podawać *wszystkie* cztery przyczyny. Podobnie – definicja.[546] Dyskusja między „formalizmem" a „materializmem" sprowadzałaby się – jak się wydaje – do dania przewagi – odpowiednio – ujęciu tylko formy lub tylko materii zdarzeń tego, co zdarzyć się może; resp. powinno być przez nas „zdarzone". W istocie jednak – podając *osobno* jakąkolwiek z czterech przyczyn – tym samym nie podajemy dokładnie nawet tych przytoczonych. Stąd też „intuicja" formy lub materii *osobno* jest tylko namiastką ujęcia ich adekwatnie.

Dojrzałe systemy filozoficzne Platona i Arystotelesa („systemy czterech przyczyn") były poprzedzone (u zarania dziejów filozofii) *heurezą* tychże czterech przyczyn. Pewne „twórcze intuicje" charakteryzowały wypowiedzi pierwszych filozofów. Były one tyleż „innowacyjne", co nieostre, a może dlatego i pociągające. Najpierw odkryto przyczynę materialną, i dlatego pierwszych filozofów nazywamy hylozoistami: tymi, którzy w materii widzieli życie (które potem, u Arystotelesa, „widzimy" w formie i celu: w tych przyczynach). Były jednak „pociągające" może nie tyle jako „wglądy w misterium istnienia", co raczej: jako *wyzwanie*, gdyż wielki zakrój ducha nie daje się pogodzić z poczuciem zupełnego samozadowolenia. „Przymuszeni – jak pisze Arystoteles – koniecznością prawdy" – stwierdzili, że w tejże materii (ὕλη) tkwić „coś więcej" (a tym pokazała się sprawczość: przyczyna poruszająca"). Poznanie (dalej) formy przyszło dzięki Pitagorejczykom, natomiast poznanie „przyczyny przyczyn" (celu): w Platona i Arystotelesa. Intuicje „cząstkowe"' (partykularne) ustępowały *intuicjom specjalnym*.

Zdaniem Arystotelesa, nauka rozwijała się w dziejach ludzkości (i rozwijać się będzie) cyklicznie: po okresach rozkwitu dochodzi ona do poziomu pierwotnego barbarzyństwa. Oczywiście stwierdzenie tego *faktu*, z punktu widzenia „barbarzyństwa" jest takim samym niepodobieństwem, jak odczucie ciepła wody, gdy trzyma się w niej przez dłuższy czas rękę. Potrzeba „spojrzenia z zewnątrz": z perspektywy wieków minionych. Idola fori oraz Idola theatri, o których mówi Francis Bacon zaciemniają osąd nie mniej niż Idola tribus oraz Idola specus. Nie jesteśmy wszelako beznadziejnie zanurzeni w upływ czasu: czy to kosmicznego, czy to „czasu przeżycia wewnętrznego". Możemy jego napływowi ulegać, lecz ulegać mu nie

[546] In Physic., lib. 2 l. 3 n. 7. […] hoc quod dictum est de diverso modo considerationis mathematici et physici, fiet manifestum si quis tentaverit dicere definitiones naturalium et mathematicorum, et accidentium eorum: quia mathematica, ut par et impar, et rectum et curvum, et numerus et linea et figura, definiuntur sine motu et materia; non autem caro et os et homo: sed horum definitio est sicut definitio simi, in cuius definitione ponitur subiectum sensibile, scilicet nasus; non autem sicut definitio curvi, in cuius definitione non ponitur aliquod subiectum sensibile. Et sic ex ipsis definitionibus naturalium et mathematicorum apparet quod supra dictum est de differentia mathematici et naturalis.

In Physic., lib. 2 l. 5 n. 7. Quorum primum est quod cum causae dicantur multipliciter, contingit unius et eiusdem esse multas causas per se et non per accidens; sicut causa statuae est ars statuifica ut efficiens, et aes ut materia. Et inde est quod aliquando unius rei assignantur plures definitiones secundum diversas causas; sed perfecta definitio omnes causas complectitur. Secundum est quod quaedam sibi invicem sunt causae secundum diversam speciem causae; sicut laborare est causa efficiens bonae habitudinis, bona autem habitudo est causa finalis laboris.

powinniśmy. Spojrzenie „z punktu widzenia odległej przeszłości" wyda się ze wszech miar pożądane.

Pomieszanie/redukcja wspomnianych przyczyn byłoby nawrotem do mitycznych początków filozofii (w mitologii greckiej mamy sui generis „filozofię życia"). Nowoczesny zaś paradygmat nauki poprzedza ciąg stuleci: myśli niedostrzeżonych; zapomnianych. One te były dotąd źródłem *życia nauki*: energii efektywnie do jej systemu dostarczanej.

Przyczyną *zupełnej* korelacji czterech przyczyn w naturze jest Przyczyna Pierwsza: Bóg. Dlatego też drogi prawdziwego („Sokratejskiego") życia wiodą przynajmniej zasadniczo w tym kierunku: przez poznanie przyczyny celowej; przez wielkie zmierzenia, dążymy do Tego, Kto nadaje celowość wszystkim ludzkim poczynaniom. Specjalne kręgi ludzkiego życia bywają badane przez specjalne nauki lub definiowane są przez specjalne kategorie etyczne. Konieczne jest wszelko spojrzenie na nie wszystkie z pozycji nauki „architektonicznej", którą w porządku przyrodzonym jest metafizyka. „Zakres korelacji" obiektów naturalnych nie jest równy we wszystkich naukach.

Nauki układają się (zdaniem Arystotelesa) w porządku hierarchicznym, te, które są nadrzędne (subalternantes) będą podawać aksjomaty tych podrzędnych (definiować ich przedmioty). Analogicznie rzecz przedstawia się z definicjami aktów i cnót moralnych. Powiązanie „hierarchiczne" tych wartości jest możliwe dzięki paradygmatowi nauki skonstruowanej wedle wymogów Analityk Wtórych (w ten bowiem sposób „dowody [na przykład] geometryczne są stosowane w dowodach twierdzeń mechaniki czy optyki …"; księga I, c. 9; Leśniak). W inny zaś sposób wartości powiązać się nie da. Fakt, że stworzenie dokonuje się w określonym przez Boga porządku, przesądza o tym, że szczeble drogi „powrotu" do Boga są podobnie – definicyjnie – ze sobą powiązane.

Chodzi o definicje *realne*: te, których INTENTIO ma za przedmiot *niezmienne* natury rzeczy. Problem subiektywizmu wartości mógł (a ostatecznie: musiał) pojawić się od momentu, kiedy, za Lockiem, w miejsce definicji realnych przyjęto koncepcję definicji nominalnych. Sam Locke *jeszcze* mówi o „*istotach* realnych" i „*istotach* nominalnych" – wprost istnienia tych pierwszych nie kwestionując. Otwarta wszelako zostaje droga ujmowania definicji jako „tworów myśli", a nie skutku abstrakcji. Definicja realna jest nastawiona wprost na naturę rzeczy. Co zaś do definicji nominalnych, to przyjmuje się, że będą one tylko przybliżeniem „obrazu świata"; cechuje je prawdopodobieństwo (zwane racjonalnością) nie zaś pewność.

Oryginalnie wartości *musiały być trwałymi definicjami rzeczy na drodze do Boga* Tymczasem w momencie, kiedy za Descartes'em i empirystami brytyjskimi poznawalność istoty rzeczy materialnej podano w wątpliwość, pojawiło się „puste miejsce" pomiędzy bytami myślnymi z ich definicjami nominalnymi, a bytami realnymi, których w ogóle uchwycić się nie da – dlatego że uchwycenie przez „świadomość" tego, co znajduje się *poza* „świadomością", to (rzekomo) wewnętrzna sprzeczność.

Specjalnie dotyczy to problemu istnienia Boga Stwórcy. Husserl, po „wzięciu w nawias" faktu istnienia Boga, mógłby się zgodzić zapewne na jakieś ułomne bytowanie „Najwyższej Idei", lecz nic nadto. Brutalna walka z dążeniem ludzi do Boga (religią) na Zachodzie pojawia się tylko okazjonalnie (na przykład w Wandei). Natomiast „wnętrzna bez-istotność" (jak to ujmuje Norwid) myśli Zachodu każe traktować *każdą ideę* jako treść „świadomości": bez źródła w świecie realnym.

Problem relatywizmu wartości to problem, jak dalece skłonni bylibyśmy afirmować osobny „sposób istnienia" owego „pustego miejsca", zwanego naprzód u Awicenny „naturą trzecią". Wedle Jana Dunsa Szkota, który jest *teologiem*, porządek czystych istot wypływa z konieczności z intelektu Boga. Cały zaś problem paradygmatu Awicenny, Szkota, Descartes'a, Leibniza, Lotzego, Husserla, polega na tym, że uznania zasad takiej „teologii" przez „nie-teologa" – od strony (więc) stricte filozoficznej – wymagać od tego, kto wątpi i *ma to tego prawo*, wymagać nie można. Fakt, że nie da się zbudować filozofii, która nie wyrzekłaby się pretensji do bycia zarazem teologią, stawał przed oczyma filozofów współczesnych z coraz większą wyrazistością.

3. Współistnienie rzeczy a zasada Simplex sigillum veri

Obok zwykle obecnie (za Locke'em) używanych pojęć: definicja nominalna i definicja realna, u Leibniza specjalnie znajdziemy nadto pojęcie definicji adekwatnej (jest ona przeciwstawiona poznaniu niewyraźnemu). Jest ona – podobno – dostępna zasadniczo tylko Bogu: w akcie intuicji.

Udowodnienie tego twierdzenia wydaje się tak samo niemożliwe, jak koniecznym wyda się jego przyjęcie z racji umownie zwanych „teologicznymi". Dowodzimy wszak istnienia Boga na drodze rozumowania sylogistycznego, a wglądu w Jego istotę – w tym życiu – nie mamy (filozofia musi poprzedzać teologię w czasie, tzn. służyć jej, a nie odwrotnie). Bóg jest istnieniem samoistnym, a działanie Jego jest tożsame z Jego istotą i istnieniem. Intuicji jego oczywiście obecnie nie mamy. Intuicja ta, wszelako, wcale nie jest nam potrzebna, by poznać w sposób pewny „rdzeń" świata realnego.

Istnienie dane nam poznawczo pierwotnie jest współ-istnieniem fizycznych rzeczy. Współistnienie to jest też przedmiotem definicji. Poznanie istnienia jest nam dostępne w definicji *doskonałej*. „Jeżeliby wziąć *definicję, która obejmuje całe istnienie rzeczy*, gdyż składa się ze odniesienia do wszystkich przyczyn, ta definicja będzie definicją doskonałą".[547]

> Gdyby znaleźć definicję *wskazującą na istnienie* rzeczy wedle odniesienia *do wszystkich właściwych jej przyczyn*, taka definicja była najdoskonalsza. Wszelako znajdywane bywają częściej definicje oznaczające istnienie rzeczy wedle odniesienia do *różnych* przyczyn: czy to celowej, czy to formalnej …[548]

Definicja adekwatna jest tyleż niemożliwa, co zbyteczna, ta zaś doskonała *obejmuje całe istnienie rzeczy*, dzięki wskazaniu wszystkich przyczyn. *Całe istnienie rzeczy nie jest*

[547] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 2 ad 9. Ad nonum dicendum, quod si accipiatur definitio rei quae complectitur totum esse rei, secundum quod ex omnibus causis constituitur, quae est perfecta definitio, tunc unius rei non potest esse nisi una definitio.

[548] Ergo de uti et frui non debent dari multae definitiones. Ad quod dicendum, quod si inveniretur aliqua definitio quae diceret esse rei secundum comparationem ad omnes causas ipsius proprias, esset perfectissima, et una tantum; sed inveniuntur definitiones notificantes esse rei plures secundum diversas causas. Unde aliqua datur per causam finalem, quaedam per formalem, et sic de aliis. Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 2 expos.

ujmowane bezpośrednio: na drodze intuicji lub sądu egzystencjalnego. Nie ujmujemy „istnienia przygodnego", ale *istnienie, które z konieczności wypływa* z tego, co konstytuuje naturę rzeczy. Sam jednak fakt, że zeń wypływa z konieczności wcale konieczny nie jest, gdyż istnienie i natura są stworzone wolnym aktem Boga. Gdybym – na przykład – zrzucił kamień z góry, ten z konieczności by spadał, wszelako fakt, że go stamtąd zrzuciłem (jak również moje go stamtąd zrzucenia intencje) wcale konieczny nie jest. Co więcej, ktoś, kto obserwowałby spadanie kamienia, najpewniej skupiłby się na owej „konieczności spadania", gdyż akt „zrzucenia" „spadanie" jego *poprzedzający* w polu jego obserwacji *bezpośrednio* się nie znajdzie.

Nauka zajmuje się tym, co konieczne, a nie tym, co „przygodne". Każda rzecz z konieczności dąży do (zachowania) swego własnego istnienia (nie może go nie pożądać), choć oczywiście poszczególne postaci owego dążenia wcale konieczne nie są. Jednostki są powołane do istnienia wolnym aktem woli Boga i przedmiot tego aktu przedmiotem filozofii być nie może. Rzeczy w sobie („z osobna") koniecznymi nie są; jednak w całości stworzenia jest konsekwencja działania Boga, która jest właśnie przedmiotem badań filozofii.

Niezdolność uzyskania pewności naukowej (definicji) jest (opłakanym) *faktem,* o ile – istotnie – definicja „prowizoryczna" poprzestaje na *zamiarze* podania *jednej* z przyczyn, pomija zaś *z góry* inne. Dla tzw. idealizmu filozoficznego, będzie nią przyczyna formalna, a właściwie jej namiastka: ujęcie formy (forma-εἶδος) „myśli". Forma (jako pryncypium realnego istnienia) w naturze zawsze aktualizuje materię, nie zaś „możliwości egzystencjalne" okolicznościom materialnym z założenia obce. Forma bytu przez nie poznawanego jest czymś „względnie" prostym (bo aktualizującym materię), a rzekoma niemożliwość ujęcia definicji adekwatnej wypływa z tyleż rzekomej (a przynajmniej problematycznej) konieczności ujęcia tego, co *absolutnie* proste.

Scjentyzm (ze swej strony) poprzestaje (przynajmniej w założeniu) na przyczynie materialnej. Zarówno jednak „materializm, jak „idealizm" wywodzą się z idei „mathesis universalis" Descartes'a. Descartes sądził, że znalazł „narzędzie uniwersalne", choć zasady w naukach są ich narzędziami, o ile materie tych nauk są specyficzne. Narzędzie wszak służy „do czegoś", a tym samym „do-czegoś-innego" wprost właśnie służyć nie może. „Do-czegoś-innego" służyć by mogło przez analogię, tę jednak tzw. jednoznaczność bytu i idea „mathesis universalis" właśnie wyklucza. Istnienie wypływające z „zasady prostej" musiałoby być zgoła ułomne.

Zasada: Simplex sigillum veri wydaje się wspólnym patrymonium filozoficznego matematycyzmu (Husserl, Wittgenstein): punkty i elementy mogą być absolutnie proste, choć bytują tylko jako matematyczne abstrakty.[549] Poznanie ich specjalnych trudności nie nastręcza, jeżeli „wizualizację" obiektów nazwalibyśmy ich poznaniem. Monady

[549] Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 8 n. 8. Et hoc probat tali ratione. Unius rei una est ratio definitiva manifestans eius substantiam, sicut et una est substantia uniuscuiusque: sed non est eadem ratio definitiva quae datur per genera et quae datur per partes ex quibus aliquid componitur: ergo non potest esse utraque definitio indicans substantiam rei. Ex principiis autem rei potest sumi ratio definitiva significans substantiam eius.; Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 13 n. 3.

„filozoficzne" *mają być* proste,[550] ale intuicyjne ich poznanie *przez nas* pokaże się niewykonalne.

Zasada: Simplex sigillum veri mogłaby być *warunkowo* prawdziwa: o ile mianowicie dałoby się ustalić naturę owej simplicitas. Żadna jednak rzecz *w sobie* (poza Bogiem) prosta – w *absolutnym* tego słowa znaczeniu – nie jest. Cechą bytu stworzonego jest przynajmniej złożenie istoty i istnienia: stworzenie jest to spowodowanie istnienia *czegoś*, co samo istnieniem nie jest: istota rzeczy jest „miarą" trwałości owego istnienia. „Istoty proste" mają wypływać (zdaniem Szkota) z intelektu Boga z konieczności. Tymczasem „prostota" ich jest jednak właśnie problematyczna. „Nie mogę zrozumieć – powiada Szkot – jak istnienie mogłoby być różne od istoty", a zdanie to Krąpiec chyba słusznie uznaje za emblematyczne dal szkotyzmu. Na pewno „nie mogę" sobie tego „uzmysłowić", ale metafizyka właśnie z „wizualizacji" swego przedmiotu musi rezygnować.

Dotyczy nadto owa złożoność specjalnie bytów poznawanych doświadczalnie: takich, których sama istota jest złożona. Rodzaj dany w definicji „płynie" od materii (ogólnej); różnica gatunkowa – od formy.[551] Sama w sobie żadna rzecz poznawana doświadczalnie prostą być nie może: złożoność jej jest „oknem", przez które możemy ją dostrzec. Mimo tego, na drodze czysto intelektualnej (na drodze „oczyszczenia" danych zmysłowych w procesie abstrakcji), dochodzimy do stwierdzenia, że jedna definicja może być *względnie* niepodzielna: indivisibilis: mianowicie *względem innej*.[552] „Względność" ta to analogia struktury kosmosu:

---

[550] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 4 n. 9. Hac autem ratione elementi constituta, per transumptionem contingebat eis ut duos modos elementorum adinvenirent; quorum primus est, ut ea quae sunt maxime universalia, dicerent elementa. Universale enim est unum secundum rationem, et est simplex, quia eius definitio non componitur ex diversis, et est in multis, et sic est ad multa utile, sive sit in omnibus, sicut unum et ens; sive in pluribus, sicut alia genera. Per eamdem vero rationem contingebat eis secundo, quod punctum et unitatem dicerent esse principia vel elementa, quia utrumque eorum est unum simplex et ad multa utile.

[551] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 2. Sed cum dicitur animatum, designatur forma per quam talem rationem recipit; quamvis etiam aliquid plus recipiat ab anima quam rationem corporis: et ita differentia est designans, et tunc species erit designatum. Sed verum est quod in compositis genus et differentia, quamvis non sint partes, tamen a partibus rei fluunt: quia genus fluit a materia, quamvis non sit materia: et differentia a forma, quamvis forma non sit differentia, sed forma sit principium illius; et sic definitio composita ostendit realem compositionem. In simplicibus autem, et praecipue in Deo, compositio quae est in definitione, non reducitur in aliquam compositionem rei: sed solum secundum rationem quae fundatur in veritate rei; sicut si aliquis definiens Deum diceret, quod est substantia intellectualis divina, vel aliquid hujusmodi.

[552] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 7 n. 23. Quartum modum ponit ibi, amplius autem dicit quod unum etiam dicuntur, quaecumque ita se habent quod definitio unius, quae est ratio significans quid est esse, non dividitur a definitione alterius, quae significat etiam quid est esse eius. Ipsa enim definitio, scilicet secundum se, oportet quod sit divisibilis, cum constet ex genere et differentia. Sed potest esse quod definitio unius sit indivisibilis a definitione alterius, quando duo habent unam definitionem; sive illae definitiones significent totum hoc quod est in definito, sicut tunica et indumentum: et tunc sunt simpliciter unum, quorum definitio est una: sive illa communis definitio non totaliter comprehendat rationem duorum, quae in ea conveniunt, sicut bos et equus conveniunt in una definitione animalis. Unde numquam sunt unum simpliciter, sed secundum quid, in quantum scilicet utrumque eorum est animal.

Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 7 n. 23. Quartum modum ponit ibi, amplius autem dicit quod unum etiam dicuntur, quaecumque ita se habent quod definitio unius, quae est ratio significans quid est esse, non dividitur a

odniesienie bytów wzajem do siebie i do Tego, co Transcendentne: odniesienie warunkowo konieczne. Od Boga nic „prostego" w ogóle pochodzić nie może, implikuje to bowiem sprzeczność.

Absolutna konieczność istnienia odizolowanych elementów struktury rodzi względność (relatywizm) w określeniu natury „tła" istnienia „monad": ustalane jest ono bywa zupełnie dowolnie.

Ani materia, ani forma (ani też żadna z pozostałych przyczyń) osobno poznana być nie może bez zniekształcenia „prawdy istnienia". To, co jest poznawane musi być złożone, a poznawanym jest dlatego, że jest (jako złożone) stworzonym. Złożoność ta jest „oknem", przez które byt „otwiera się" na poznanie.

Poznawać można intentio naturae, ale tylko szarlatani badają „intencje ludzkie" metodami, które poczytują za naukowe. Mogę *subiektywnie odczuć* mechaniczny wpływ czynnika sprawczego, ale „poznaniem" odczucia tego nie nazwę inaczej jak tylko metaforycznie. Jeśli nie będzie to Arystotelesowskie κινοῦν, będzie to ruch nienaturalny (wymuszony), a wprost godzący w trwałość osobniczego bycia.

Boża wola współdziała w akcie naturalnego powstawania: nie usuwając mocy przyczyn wtórnych. Analogicznie, ludzki intelekt, który *jest* stworzeniem (wbrew temu, co twierdzą racjonaliści) jest aktualnie oświecany przez Boga w każdym momencie, kiedy dokonuje właściwej dla siebie czynności: abstrakcji. Czynność ta jest nam-ludziom koniecznie potrzebna, gdyż byty fizyczne są złożone, a wprost nastawienia ich natur na istnienie nie poznajemy. Poznają je aniołowie. Oni też wspomagają nas (jak pisze Tomasz) w naturalnym dla nas poznaniu. Bóg wlewa w ich umysły idee wzorcze (istniejące odwiecznie w Jego intelekcie). Aniołowie zatem widzą, „jakimi rzeczy być powinny" obok tego, jakimi są w świecie naturalnym. Tej też *wiedzy: na temat wartości* nam-ludziom udzielają.

„To, co pochodzi od Boga, pochodzi od Niego w określonym porządku".

4. Problem esencjalizmu

Poznanie nasze nie jest nicią snującą się w nieskończoność. Definicja realna w rozumieniu Arystotelesowskim, jest to terminus cognitionis: *kres* poznania.[553] Odróżnienie jest celem

---

definitione alterius, quae significat etiam quid est esse eius. Ipsa enim definitio, scilicet secundum se, oportet quod sit divisibilis, cum constet ex genere et differentia. Sed potest esse quod definitio unius sit indivisibilis a definitione alterius, quando duo habent unam definitionem; sive illae definitiones significent totum hoc quod est in definito, sicut tunica et indumentum: et tunc sunt simpliciter unum, quorum definitio est una: sive illa communis definitio non totaliter comprehendat rationem duorum, quae in ea conveniunt, sicut bos et equus conveniunt in una definitione animalis. Unde numquam sunt unum simpliciter, sed secundum quid, in quantum scilicet utrumque eorum est animal.

[553] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 19 n. 5. Incipit enim cognitio rei ab aliquibus signis exterioribus quibus pervenitur ad cognoscendum rei definitionem; quo cum perventum fuerit, habetur perfecta cognitio de re. Vel dicitur terminus cognitionis definitio, quia infra ipsam continentur ea, per quae scitur res. Si autem mutetur una differentia, vel addatur, vel subtrahatur, iam non erit eadem definitio. Si autem est terminus cognitionis,[553] oportet quod sit rei terminus, quia cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam.

(finis) poznania, choć jego punktem wyjścia jest – istotnie – to, co *jeszcze* nieodróżnione (confusa). To pojęcie Arystotelesa (συνκεχυμένα) weszło na stałe do filozofii, choć zapewne Descartes, Leibniz i Wittgenstein nie byli świadomi jego antycznej proweniencji. Już zresztą w średniowieczu zrozumienie („przetłumaczenie") tego terminu było poważnym problemem.

U Szkota wyjściowa (confusa) intuicja bytu, jako realnie istniejącego poprzedza poznanie dyskursywne i pojęciowe, które charakteryzuje się jasnością i wyraźnością: ujęcie quidditas simpliciter simplex. Tak długo wszelako, jak poznanie to nie dosięgnie Pryncypium, o jego pewności nie może być mowy. W filozoficznym projekcie poznania Boga Jana Dunsa Szkota mamy ewidentnie błędne koło: potrzeba nam wszak poznania pewnego, aby dojść – opierając się na tym pewnym fundamencie – do Pryncypium naszego *bytowania* (Boga). Stwierdzenie, że Pryncypium ma być zarazem podstawą i celem poznania, jest pozbawione sensu.

Wpływ Szkota na filozofię współczesną nie ulega kwestii. W wypadku Bergsona, poznanie intuicyjne „góruje" nad poznaniem pojęciowym, gdyż to ostatnie nie ujmuje istnienia. Podobnie rzecz przestawia się z egzystencjalizmem. Wbrew swej nazwie, „tomizm egzystencjalny" odżegnuje się od egzystencjalizmu, ale sam Gilson przyznaje się do duchowego pokrewieństwa z filozofią Bergsona. Poznanie definicyjne dochodzi – jak by się wydawało – tylko do istoty rzeczy, a wobec tego pomija jej istnienie: jest „zbyt ubogie". Pomyśleć sobie możemy – rzekomo – cokolwiek, przy czym wcale nie mamy pewności, czy to coś istnieje realnie. W tym kontekście przytacza się znany passus z De ente et essentia (c. 3):

> Cokolwiek nie tkwi w pojęciu istoty i quidditas, dochodzi do niej z zewnątrz i czyni z nią złożenie, ponieważ żadna rzecz nie może być poznana bez tego, co stanowi części jej istoty.
>
> Wszelako istota czy też quidditas może być pojmowana bez pojmowania czegokolwiek o jej istnieniu. Mogę bowiem pojmować intelektualnie (intelligere), czym jest „człowiek" lub „feniks", a być w nieświadomości co do istnienia tego w naturze rzeczy. Stąd też widać, że

---

Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 2 n. 10. Huiusmodi autem simplices conceptiones intellectus sunt, quas primo voces significant. Unde dicitur in IV metaphysicae quod ratio, quam significat nomen, est definitio. Et ideo signanter dicit: quorum primorum hae notae sunt, ut scilicet referatur ad primas conceptiones a vocibus primo significatas.

Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 4 n. 2. Circa primum considerandum est quod definitio ideo dicitur terminus,[553] quia includit totaliter rem; ita scilicet, quod nihil rei est extra definitionem, cui scilicet definitio [non] conveniat; nec aliquid aliud est infra definitionem, cui scilicet definitio <non> conveniat.

Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 2 n. 10. Huiusmodi autem simplices conceptiones intellectus sunt, quas primo voces significant. Unde dicitur in IV metaphysicae quod ratio, quam significat nomen, est definitio. Et ideo signanter dicit: quorum primorum hae notae sunt, ut scilicet referatur ad primas conceptiones a vocibus primo significatas.

Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 4 n. 9. Hac autem ratione elementi constituta, per transumptionem contingebat eis ut duos modos elementorum adinvenirent; quorum primus est, ut ea quae sunt maxime universalia, dicerent elementa. Universale enim est unum secundum rationem, et est simplex, quia eius definitio non componitur ex diversis, et est in multis, et sic est ad multa utile, sive sit in omnibus, sicut unum et ens; sive in pluribus, sicut alia genera. Per eamdem vero rationem contingebat eis secundo, quod punctum et unitatem dicerent esse principia vel elementa, quia utrumque eorum est unum simplex et ad multa utile.

istnienie jest różne od istoty, czy też quidditas rzeczy, chyba, że byłaby to taka rzecz, której istotą byłaby samym jej istnieniem [a tym istnieniem jest Bóg].[554]

Przytoczone tutaj słowa są osią książki Byt i istota Alberta M. Krąpca, choć ich interpretacja jest w ogóle emblematyczna dla tomizmu egzystencjalnego. Gdybyśmy jednak mieli w nich dowód „pokrewieństwa" z filozofią Bergsona, czyniłoby to – jak się wydaje – ze wspaniałego gmachu sytemu Tomaszowego budowlę opartą na lotnych piaskach intuicjonizmu.

Nie ulega kwestii przynajmniej tyle, że interpretacja „egzystencjalna" jest niekompatybilna z tzw. tomizmem tradycyjnym, który wobec tego bywa lekceważąco zwany paleo-tomizmem. Intuicja istnienia (ewentualnie sąd egzystencjalny) stanowiłaby w całości o wartości *nowego* systemu.

System Tomaszowy jest jednak złożony organicznie, a nie intuicyjnie. W formule „unum et multa", „multa" odpowiada ujęciu czterech przyczyn. W Summie mamy szczegółowe odpowiedzi na bardzo specyficzne pytania, bez uszczerbku jednak dla jedności systemu.

W tekście powyżej przytoczonym „Intelligere" *nie jest* równoważne „Definire". Zrozumieć istotę błędu to bynajmniej nie tyle, co mieć wiedzę co do pozytywnego istnienia przedmiotu błędu. Istota błędu może być doskonale poznana bez powielania sposobu myślenia tego, kto ten błąd popełnił. „Intelligere" *w tym miejscu* może oznaczać definicję nominalną, nigdy zaś realną. W ten wszak sposób zaznajamiamy się z poglądami filozofów, których *osądu rzeczy* bynajmniej nie podzielamy. Bywa tylko tak, że zaznajamiamy się z nimi „tak gruntownie", że zgoła niepostrzeżenie zaczynamy się z nimi solidaryzować: gdy osądu własnego *się wyrzekamy*. W Organonie, jak pisze Tomasz, Arystoteles często przytacza „dialektyczne" definicje współczesnych sobie filozofów wcale z nim się nie solidaryzując. W Obiectiones Summy (oraz Kwestii) przytaczany jest równie rzetelnie tok argumentacji oponentów.

Sformułowanie: esse est aliud ab essentia, znajdujemy w innym miejscu Corpus Thomisticum.[555] Opierając się na nim, mogliśmy argumentować (*z pozorem* słuszności), że ujęcie istoty wcale nie gwarantuje ujęcia istnienia rzeczy; ba, ujęcie „nagiej istoty" (w oderwaniu od „nobilitującej" filozofię realistyczną intuicji istnienia), prowadzić będzie do esencjalizmu, a potem już nieuchronnie: do idealizmu. Nie musimy przy tym popełniać

[554] De ente et essentia, cap. 3. Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quiditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quiditate, nisi forte sit aliqua res, cuius quiditas sit ipsum suum esse; et haec res non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est, ut fiat plurificatio alicuius nisi per additionem alicuius differentiae, sicut multiplicatur natura generis in species, vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis, vel per hoc quod unum est absolutum et aliud in aliquo receptum, sicut si esset quidam calor separatus, esset alius a calore non separato ex ipsa sua separatione.

[555] Summa Theologiae I, q. 3 a. 4 c. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem.

grubego błędu Idziego Rzymianina, który zrozumiał Tomasza tak, że istota i istnienie to dwie różne od siebie *rzeczy* (co słusznie Krąpiec uznaje za nonsens). W istocie bowiem chodzi o dużo bardziej subtelną kwestię „kolejności" ujęcia (formułę tej kolejności). Gdyby istotę dało się ująć „osobno", zapewne powiedzielibyśmy: essentia est aliud ab esse, i to zdanie istotnie spotykamy w Corpus Thomisticum, tyle tylko, że *nie jest to zdanie Tomasza z Akwinu*, ale Thomasa de Sutton. Wniosek zaś, jaki *ten autor* dalej wyprowadza brzmi: *Esse* autem cuiuslibet rei citra primum, *accidens est*, cum quidquid sit de essentia rei cadat in eius definitione; *esse* autem *non pertinet ad definitionem rei*, cum res definiri possit et si esse non habeat: istnienie każdej rzeczy poza istnieniem pierwszym, jest przypadłością, albowiem to, czym jest ona z istoty podpada pod jej definicję, natomiast *istnienie rzeczy pod definicję nie podpada*, jako że zdefiniować możemy nawet rzecz, która istnienia by nie posiadała".[556]

Zdanie to jest *dokładnie sprzeczne* z cytowanym powyżej urywkiem Komentarza do Sentencji. „Pojęcie" istnienia to pojęcie wszystkich *przyczyn istnienia* we wskazanych przez Arystotelesa czterech modalnościach.

Mamy pełne prawo esencjalistą nazwać Jan Dunsa Szkota, choć jego esencjalizm godzi się dobrze z ideą intuicji istnienia bytu jednostkowego, a „choć" moglibyśmy chyba zamienić na „ponieważ"; z racji niezrozumienia, „czym" właściwie istnienie być musi. Zdaniem niektórych poznanie, „czym" ono jest to wewnętrzna sprzeczność. W każdym razie istnienie bywa zredukowane do „etymologicznego" „bycia tu oto". Zostaje wobec tego tylko „ontologia", która bada porządek „czystych istot". Tradycyjna metafizyka zostaje uznana za „naturalistyczną". Jest ona rzekomo niezdolna do skonstruowania „wizji" świata harmonizującej z Objawieniem. Prawdą zaś jest przynajmniej tyle, że ani Arystoteles, ani Tomasz żadnej „wizji" budować nie zamierzali. Tomasz nie usiłował wcale „poprawiać" metafizyki Arystotelesa, by Objawieniu nie przeczyła. Deklarowaną (i rzetelną) jego intencją było poznanie prawdy tylko, choć zarazem (z racjonalnych powodów) był przekonany, że *żadna prawda* (przez małe „p") Prawdzie (Objawienia) przeczyć nie może. Zdanie to in principio jest zupełnie pewne, wszelako in concreto umysł ludzki staje wobec często przytłaczających go trudności. Trudności doby obecnej nie dostrzec nie podobna. Metafizyka *odkrycia* jest przedsięwzięciem dalece bardziej ryzykownym niż to się zazwyczaj wydaje. Z drugiej wszelako strony, obecnie tą drogą odkrycia samotnie podążać już nie musimy. Mamy zasady, pozostaje nam je efektywnie wykorzystać.

Nie wydaje się, byśmy mieli prawo esencjalistą nazwać Arystotelesa, ponieważ jego „intuicja" istnienia terminu średniego sylogizmu przynajmniej *potencjalnie* prowadzi do ujęcia Istnienia Samoistnego. Istnienie w filozofii Arystotelesa tkwi w rzeczy tak głęboko, że – istotnie – trudno je dostrzec większości poza najlepszym komentatorami jego dzieł. Od

[556] Thomas de Sutton (?), De natura generis, cap. 4 c. Cum autem omne quod est in genere ut completum existens, componatur ex genere et differentia; genus autem sumatur ab eo quod est in potentia, differentia vero a forma, sive ab actu; in substantiis vero separatis essentia est ut potentia, esse vero ut actus: sequi quibusdam videtur genus in eis sumi ab essentia, differentiam vero ab esse. Sed hoc nihil est, quia essentia est aliud ab esse Angeli; sed illud unde sumitur differentia non est aliud ab essentia rei constitutae per differentiam, sicut intellectus unde sumitur rationale non est extra essentiam hominis. Esse autem cuiuslibet rei citra primum, accidens est, cum quidquid sit de essentia rei cadat in eius definitione; esse autem non pertinet ad definitionem rei, cum res definiri possit et si esse non habeat.

strony terminologicznej chodzi to o to, że poprzestał on na ujęciu *hoc* esse (istnienia *konkretnego*), nie ujął zaś (zdaniem Tomasza) *ipsum* esse: istnienia *jednostkowego*.

Stwierdzenie, że istnienie jest *przypadłością* pochodzi oczywiście od Awicenny.[557] Tomasz mówi – przeciwnie – że każda rzecz (istota) *z konieczności dąży* do istnienia, choć samo nastawienie jest oczywiście przygodne. Konieczność ta jest podstawą konieczności dowodu na istnienie Boga. Krąpiec zaś (i wielu innych) w samym tym tekście De ente et essentia widzi dowód „z przygodności istnienia", choć ten dowodem wcale nie jest, gdyż zawiera petitio principii: „przygodny" to *formalnie* tyle, co „zależny do samoistnego". Nie brakło i takich, którzy sądzili, że odróżnienie istnienia i istoty Tomasz wprowadził „tylko po to", aby fakt istnienia Boga w ten – osobliwy zaiste sposób – udowodnić. Istnienie jest przygodne z Bożego punktu widzenia, a tego my-ludzie przyjąć jednak nie możemy. Zobowiązani jesteśmy *moralnie* do uzgodnienia woli naszej z wolą Boga (daną w przykazaniach). Zupełne zaś uzgodnienie „sposobu myślenia" jest zgoła niewykonalne.

Skąd wziął się ten opaczny sposób zinterpretowania tekstów Tomaszowych?

Odpowiedź poddaje Thomas de Sutton. W tym „odróżnieniu" istnienia i istoty mamy tak naprawdę „porównanie" istoty tożsamej z istnieniem (ta tożsamość ma miejsce w Bogu) i tej z istnieniem nietożsamej (stworzonej przez Boga). Jest to ujęcie teologicznie poprawne,[558] ale nie jest to tym samym jeszcze ujęcie czysto filozoficzne. W tekście De ente et essentia (za którym zapewne Thomas de Sutton idzie) mamy problem, ale *nie mamy* jego *rozwiązania*. W rzeczy samej, człowiek, który jeszcze o istnieniu Boga nic nie wie (nie-teolog), „porównywać" Go z czymkolwiek na pewno *nie może*. Zdanie: humana natura est quidditas vel natura quae non est suum esse, znajdziemy co prawda *w oryginalnym* Corpus Thomisticum, ale jest to Obiectio: problem sformułowany w języku nie-Tomaszowym.[559] Dowód zaś Krąpca przebiega tak oto: porównuję ze sobą szereg natur, których istnienie z nimi się nie utożsamia, a w końcu dochodzę do tej Natury, w której taka tożsamość ma istotnie miejsce. Tak rozumie on IV Drogę Tomasza. Wydaje się, że tak jej rozumieć *nie można*, gdyż rozumowanie Tomaszowe jest rozumowaniem *sylogistycznym*, a nie szeregiem intuicji ze sobą tak „porównywanych."

Termin essentia; quidditas może nastręczać poważnych trudności interpretacji. Problem ten wypływa w znacznej mierze ze specyfiki idiomu greckiego. U Arystotelesa nie mamy wyrazu quidditas, ale mamy dwa terminy, których jest on tłumaczeniem: τὸ τί ἐστι i

[557] Quodlibet IX, q. 4 a. 1 arg. 4. Contra, differentia cuiuslibet rei est de essentia, et intrat definitionem ipsius. Sed in omni creatura esse est aliud ab essentia eius, nec intrat definitionem eius, ut Avicenna dicit. Ergo differentia Angeli non potest sumi ex esse ipsius.

[558] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 42 n. 9. […] eius quod est necesse-esse, sua quidditas est suum esse, ut supra probatum est. Secundo, quia sic necesse-esse acquireret esse per aliquid aliud: quod est impossibile.

[559] Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 4 arg. 5. Praeterea, ut in 1 Lib. dictum est, dist. 8, qu. 1, art. 1, omnis quidditas vel natura quae non est suum esse, dividitur secundum divisionem suppositorum in ea subsistentium, quia esse habet secundum quod in supposito est. Sed humana natura est quidditas vel natura quae non est suum esse: hoc enim solius Dei est. Ergo oportet quod dividatur secundum esse ad divisionem suppositorum in ea subsistentium.

τὸ τί ἦν εἶναι. Wyrazu quidditas używamy po to, aby „przetłumaczyć" na łacinę: (1) frazę poprzedzoną rodzajnikiem, którą jest pytanie zależne („Czym jest": τί ἐστι); (2) podobną frazę poprzedzoną rodzajnikiem, ale przekształconą tak, że pojawia się w niej: (a) forma osobowa (imperfectum) czasownika być (ἦν) oraz (b) infinitivus tego samego czasownika być (εἶναι). Dosłowne ich przetłumaczono na to łacinę jest o tyle trudne, że brak w niej rodzajnika; przetłumaczono więc jako (odpowiednio): quod quid est i quid quid erat esse. Otóż dosłowne i frazeologicznie poprawne przetłumaczenie tych terminów na język polski (i jakkolwiek chyba język poza łaciną *scholastyczną*), wydaje się niemożliwością. Z tej to chyba „niemożliwości" rodzi poniekąd tomizm egzystencjalny, bo tylko język grecki dopuszcza tworzenie pojęć z dowolnych w sumie kombinacji wyrazów: dzięki poprzedzeniu ich rodzajnikiem.

Terminy (1) τὸ τί ἐστι i (2) τὸ τί ἦν εἶναι *nie są tożsame*. Pierwszy dotyczy możliwości logicznej („możliwości istnienia"); drugi – natury, która *na pewno istnieje* w świecie realnym. Według Bonitza, termin (1) „odnosi się do formy definiowanej pojęciowo" (notione definiendam).[560] Formuła zaś (2) „pojemniejsza".

Można by powiedzieć, że skoro w pierwszej kategorii mamy substancję drugą i pierwszą (powszechnik i jego suppositum; np. jest w niej: człowieczeństwo i ten oto człowiek), to formuła (2) odnosi się do obu, podczas gdy formuła (1) odnosi się wyłącznie do substancji drugiej. Istota jest istotą „dla kogoś", a przy formule (2) często spotykamy właśnie dativus: np. ἀνθρώπῳ: bycie człowiekiem jest sposobem bycia tego oto suppositum (tej osoby): wobec jej człowieczeństwa.[561]

Tomasz mówi: „to, co nie istnieje, wcale istoty mieć nie może"[562]. „Możemy znać znaczenie nazwy, albo pojęcia, które jest kompleksem nazw"; możemy wiedzieć, co znaczy np. „Kozło-jeleń", bo to *jakby* kozioł i jeleń: *suma* obu. Nie możemy jednak poznać istoty Kozło-jelenia, ponieważ niczego takiego w naturze nie ma. Nie ma możliwości wyabstrahowania z danych zmysłowych takiej istoty: natury definiowalnej definicją *realną*. Nie istnieją (i istnieć nie mogą) twory mityczne, nawet gdyby autorem ich miała być tzw.

---

[560] H. Bonitz, Index Aristotelicus, Graz 1955, s. 763b.

[561] 1031a 21-23 εἰ γὰρ τὸ αὐτό, καὶ τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι καὶ τὸ λευκῷ ἀνθρώπῳ τὸ αὐτό

1038b 17-18 ἆρα οὕτω μὲν οὐκ ἐνδέχεται ὡς τὸ τί ἦν εἶναι, ἐν τούτῳ δὲ ἐνυπάρχειν, οἷον τὸ ζῷον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ ἵππῳ;

1031b 26-28 ὥστ' ἔστι
μὲν ὡς ταὐτόν, ἔστι δὲ ὡς οὐ ταὐτὸ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ αὐτό·
τῷ μὲν γὰρ ἀνθρώπῳ καὶ τῷ λευκῷ ἀνθρώπῳ οὐ ταὐτό, τῷ
πάθει δὲ ταὐτό.

[562] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 6 n. 2 Dicit ergo primo quod non videtur esse possibilis aliquis modus, quo aliquis demonstret *quod quid est esse* hominis; et hoc ideo, quia necesse est quod quicunque scit quod quid est esse hominis, vel cuiuscunque alterius rei, quod sciat rem illam esse. Quia enim *non entis* non est aliqua quidditas vel essentia, de eo quod non est, nullus potest scire quod quid est; sed potest scire significationem nominis, vel rationem ex pluribus nominibus compositam: sicut potest aliquis scire quid significat hoc nomen *Tragelaphus* vel Hircocervus, quod idem est, quia significat quoddam animal compositum ex hirco et cervo; sed impossibile est scire quod quid est Hircocervi, quia nihil est tale in rerum natura.

ewolucja. Zdaniem ewolucjonisty Empedoklesa, takie twory pojawiały się, zanim świat przyjął obecną postać. W każdym razie, obecnie „drogi prób i błędów" w naturze nie widzimy. Tą drogą (prób i błędów) możemy nauczyć się rzemiosła, nie zaś powołać cośkolwiek do istnienia.

Faktem jest, że nie możemy w jednej nauce dowieść istnienia jej przedmiotu i ustalić jego definicję.[563] [564] Możliwe to jest jednak w nauce nadrzędnej. Nauki są hierarchicznie sobie podporządkowane: wyższe z nich ustalają „czy" i „co" rzeczy.

---

[563] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 6 n. 3 Deinde cum dicit: at vero si demonstrabit quid est etc., ex eo quod praemissum est, procedit ad propositum ostendendum. Et circa hoc duo facit: primo, ostendit quod non potest ostendi *quod quid est* demonstratione; secundo, quod non potest ostendi definitione; ibi: si ergo et definiens demonstrat et cetera. Circa primum ponit tres rationes; quarum prima talis est. Sicut definitio inducitur ad manifestandum aliquid unum, in quantum scilicet ex partibus definitionis fit unum per se, non per accidens, ita etiam oportet quod demonstratio, quae utitur definitione tanquam medio, unum aliquid demonstret: oportet enim conclusionem esse medio proportionatam. Et ita patet quod per unam et eamdem demonstrationem non possunt diversa demonstrari. Sed aliud est *quod quid est homo*, et *esse hominem*: in solo enim primo essendi principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas eius est unum et idem; in omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas entis. Non est ergo possibile quod eadem demonstratione demonstret aliquis *quid est* et *quia est*.

Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 6 n. 4 Secundam rationem ponit ibi: postea et per demonstrationem etc.; quae talis est. Secundum commune sapientum dictum, necessarium est quod *omne*, idest totum quod per demonstrationem demonstratur, sit ipsum *quia est*, nisi forte aliquis dicat quod hoc ipsum *quia est* sit substantia alicuius rei. Hoc autem est impossibile. Hoc enim ipsum quod est esse, non est substantia vel essentia alicuius rei in genere existentis. Alioquin oporteret quod hoc quod dico ens esset genus, quia genus est quod praedicatur de aliquo in eo quod quid. Ens autem non est genus, ut probatur in III Metaph. Et propter hoc etiam Deus, qui est suum esse, non est in genere. Si autem *quia est* esset substantia alicuius rei, simul cum aliquis ostenderet *quia est*, ostenderet *quid est*, et ita non totum quod demonstratio demonstrat, esset *quia est*. Illud autem est falsum. Ergo patet quod demonstratio solum demonstrat *quia est*. Demonstrat enim enunciationem aliquam, quae significat *esse* vel *non esse*. Et hoc etiam apparet in processu scientiarum. Geometra enim accipit quid significat hoc nomen *triangulus*, et demonstrat *quod sit*, puta cum demonstrat super lineam rectam datam triangulum aequilaterum constituere. Si igitur aliquis demonstraret solum *quid est* triangulus, praeter morem demonstrationum quibus utuntur scientiae, non demonstraret hoc totum quod est triangulum esse, sed demonstraret solum hoc quod dico triangulum. Sicut enim propter hoc quod *esse* non est substantia rei, ille qui demonstrat *esse*, hoc solum demonstrat; ita si aliquis demonstraret *quid est*, hoc solum demonstraret. Sequeretur igitur quod aliquis sciens per definitionem *quid est*, nesciret *an est*, quod est impossibile, ut ex praedictis patet.

[564] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 6 n. 5Tertiam rationem ponit ibi: manifestum autem est secundum nunc etc.; quae per exempla consuetarum definitionum manifestat idem, quod in praecedenti ratione est conclusum, scilicet quod monstrans *quid est* non monstrat *quia est*. Unde dicit manifestum esse non solum secundum praedicta, sed etiam secundum modos *terminorum*, idest definitionum, quae *nunc* sunt in usu, quod illi qui definiunt, non manifestant *quia est*. Puta qui definit circulum, dicens quod est aliquid ex cuius medio lineae ad circumferentiam ductae sunt aequales, adhuc restat quaestio *propter quid* oporteat poni esse id quod definitur; puta propter quid oporteat poni quod sit circulus, qui praedicto modo definitur. Convenit enim aliquam similem rationem dicere *montis aenei*, puta quod est corpus aeneum in altum et usquequaque diffusum; et tamen adhuc restat quaerere an sit aliquid tale in rerum natura. Et hoc ideo quia *termini*, idest rationes definitivae, non declarant quod illud de quo assignantur, aut *sit* aut *possibile* sit esse; sed semper, assignata tali ratione, licet quaerere quare oporteat tale aliquid esse. Sic igitur patet quod impossibile est quod simul demonstretur *quid est* et *quia est*.

Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 6 n. 6 Deinde cum dicit: si ergo definiens demonstrat etc., ostendit quod non potest ostendi *quod quid est* definitione, ducendo ad inconveniens. Unde primo, ostendit quid ex hoc sequatur;

Nauką najwyższą w porządku naturalnym jest metafizyka. W stosunku do metafizyki jednak nadrzędną jest teologia, a teologowie wypowiadający się poprawnie językiem Księgi Wyjścia, zupełnie jednak nieprawnie sądzą, że tym samym uprawiają Gilsonowską Exodusmetaphysik (metafizykę Księgi Wyjścia). W punkcie wyjścia metafizyki Arystotelesowskiej (a innej metafizyki nie ma), ujmujemy pryncypia natury rzeczy, z których z konieczności wypływa istnienie. Musi być wszak racjonalny powód przyjęcia Objawienia przez tego, kto całkiem co do jego prawdziwości jest tymczasem nieprzekonany. Taka jest rola metafizyki „pogańskiej".

Gilson twierdzi, że Awicenna inspirował się Koranem, a może być to tyle prawdziwe, że ten zawiera jakąś kadłubową postać prawdziwego Objawienia (choć czytanie Pentateuchu jest w Islamie zabronione). Tomasz tak oto referuje stanowisko Awicenny. „Istnienie rzeczy – jakkolwiek jest inne od jej istoty – to nie jest (tak tego rozumieć nie można) czymś naddanym na podobieństwo przypadłości. Istnienie niejako jest ustanawiane przez pryncypia istoty".

---

secundo, ostendit illud quod sequitur esse inconveniens; ibi: sed inconveniens et cetera. Dicit ergo primo quod, cum ille qui definit, possit ostendere vel *quid est*, vel tantum *quid significat nomen*, non propter hoc oportebit quod definitio sit manifestativa ipsius *quod quid est*, quod proprie ad definitionem pertinet: alioquin sequetur quod definitio significans quod quid est, nihil sit aliud quam ratio significans idem quod nomen: non enim super talem rationem addit aliquid definitio, nisi quia significat essentiam alicuius rei. Unde si non sit aliqua res, cuius essentiam definitio significet, nihil differt definitio a ratione exponente significationem alicuius nominis.

Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 6 n. 7 Deinde cum dicit: sed inconveniens est etc., ostendit inconveniens esse quod definitio nihil sit aliud quam ratio exponens nominis significationem. Et hoc tribus rationibus. Quarum prima est, quia contingit etiam ea quae nec sunt substantia, nec sunt universaliter entia, aliquo nomine significare. Quodlibet autem nomen per aliquam interpretationem exponi potest. Si ergo nihil aliud esset definitio quam ratio interpretativa nominis, sequeretur quod definitio posset esse *non substantiarum* et totaliter *non entium*. Quod patet esse falsum. Ostensum est enim in VII Metaph. quod definitio principaliter quidem est substantiae, aliorum autem in quantum se habent ad substantiam.

Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 6 n. 8 Secundam rationem ponit ibi: amplius omnes rationes etc.; quae talis est. Cuilibet *rationi*, idest orationi aliquid significanti, est imponere aliquod nomen ei correspondens, quod per illam rationem manifestatur. Si ergo nihil aliud sit definitio quam ratio interpretativa nominis, sequeretur quod omnes rationes essent definitiones: et ita sequetur quod, cum disputamus vel colloquimur ad invicem, ipsae disputationes vel collocutiones nostrae sint quaedam definitiones; et similiter sequetur quod *Ilias*, idest poema Homeri de bello Troiano, sit quaedam definitio.

Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 6 n. 9 Tertiam rationem ponit ibi: amplius neque una scientia etc.; quae talis est. Nulla scientia demonstrat quod tale nomen significet talem rem. Nomina enim significant ad placitum; unde oportet hoc supponere secundum voluntatem instituentis. Manifestum est autem quod in qualibet scientia dantur aliquae definitiones. Manifestum est ergo quod definitiones non significant hoc, scilicet solam nominis interpretationem.

Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 6 n. 10 Deinde cum dicit: ex his igitur neque definitio etc., epilogat quae disputative praemissa sunt. Et dicit quod ex praemissis videtur sequi quod definitio et syllogismus non sunt idem, neque de eodem; et quod definitio nihil demonstret, quia non est de eodem de quo est demonstratio. Et similiter videtur esse ostensum quod non est possibile cognoscere *quod quid est*, neque per definitionem, neque per demonstrationem; quia definitio solum ostendit *quid*, et demonstratio ostendit *quia est*. Sed ad cognitionem *quod quid est* requiritur cognitio *quia* est, ut dictum est.

(Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 2 n. 11 […] Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia).

Pytamy o istnienie rzeczy, a nim niczego „mistycznego" (Wittgenstein) nie ma: „racja" bowiem istnienia w całości zawiera się w pojęciu „dlaczego" doprowadzonego do zupełnej ogólności w metafizyce. Nie można zaś jej znaleźć nigdzie poza sylogizmem dowodzącym. W nim tylko terminy średnie ujmujemy dzięki „intuicji" sensu largo.

Niemożliwe jest utworzenie *realnej* definicji, której nie odpowiadałaby nigdy żadna natura realnie istniejąca. W „Possum intelligere" z De ente et essentia Tomasza chodzi o pomyślenie czegokolwiek, nawet takie ujęcie natury ludzkiej, które byłoby zgoła chybione, bo nikt wszak nie przeczy, że określano ją (nawet już w starożytności) czasem bardzo osobliwie. Zresztą od czasów Kanta „ludzkość" bywała przedmiotem „afirmacji" graniczącej z bałwochwalczym kultem. Tak ją „rozumiano". Z kolei my rozumiemy Kanta, wcale tym samy kantystami się nie stając.

Może być wszelko *w ogóle* i tak, że definicji realnej odpowiada co prawda natura *oryginalnie* (resp. tymczasowo) wkomponowana w racjonalny schemat budowy kosmosu, nie odpowiada jej jednak żadna jednostka *obecnie*.

Niektóre gatunki na Ziemi niewątpliwie wymarły. Mamy pozytywną wiedzę co do ich natur (oraz istnienia niegdyś), choć nie odpowiadają im jednak żadne jednostki: wymieranie gatunków w np. w Mezozoiku doprowadziło do (1) ustalenia równowagi takiego ekosystemu Ziemi, w którym jest miejsce dla gatunku (w zamyśle Stwórcy) najważniejszego (Homo Sapiens), z tej racji, że sam Stwórca przyjął ludzką naturę. Z drugiej zaś strony, dochodzi (2) do zachwiania równowagi ekosystemu Ziemi („wymierania" gatunku najdoskonalszego), wówczas, gdy *w naturze ludzkiej* pojawia się moralna dysharmonia.[565] Oryginalnie, w naturze Doskonałego Człowieka i Doskonałej Niewiasty, istnieje pełna harmonia (Homo dicitur quasi minor mundus): doskonałość świata w nim się odzwierciedla. Skutkiem (i oznaką zarazem) *wewnętrznej dysharmonii* w naturze „współczesnego" człowieka są próby niszczenia integralności natury ludzkiej, a tylko wtórnie: niszczenie przyrody.

Tomasz pisze o poznaniu abstrakcyjnym, które istnienie *własne-partykularne* rzeczy musi pomijać: Omnis essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse *suo*. Otóż *wydało się* zaś, że wprzód pominąwszy to, co „najważniejsze", „powrócić" doń – nie zdołamy. Jednakże o realnym istnieniu *tego oto człowieka* wcale filozofia upewniać nas nie musi: dla ważności wniosków metafizyki waga istnienia tego oto człowieka jest żadna. Istnienie tego oto człowieka może być „najważniejsze" w danej sytuacji, o ile *wychodzę od zasad*, które je mi dostrzec *pozwolą*. Przedmiotem metafizyki jest *generalne dążenie wszystkich natur* do istnienia, nie zaś istnienie partykularne. Ten oto człowiek staje się zaś

[565] Ewentualności poznania natury gatunków wymarłych na Ziemi Tomasz oczywiście *bezpośrednio* nie brał pod uwagę, ale chodzi tu o samą możliwość takiej sytuacji. Nieobecność jednostek danego gatunku *teraz* jest dysonansem w harmonii kosmosu. Nastąpić może kres historii „ludzkości", np. kataklizm nuklearny, który definitywnie położy kres istnieniu wszystkich jednostek gatunku homo sapiens. Ich esse in rerum natura możemy rozumieć dwojako: albo (1) jako cząstkę opatrznościowego planu stwórczego, a tego unicestwić człowiek nie może albo (2) jako aktualne nieistnienie: jakiegokolwiek człowieka możliwe wskutek kataklizmu natury lub cywilizacji.

czymś więcej niż bytem partykularnym dzięki refleksji natury moralnej. Bezpośrednio jego „wartości" ująć nie możemy.

W pojęciu chimery mamy „wypowiedź" sensu largo, ale nie ten logos, który spełnia wymogi definicji. Chimery zdefiniować się nie da z dwu powodów: po pierwsze twory mityczne łączą ze sobą cechy, które koegzystować nie mogą nawet w pojęciu intelektu. Po wtóre: nawet gdyby dało się bez sprzeczności pomyśleć taką koegzystencję, to i tak nie dałoby się wskazać żadnego przedmiotu (gatunku), który odznaczałaby taka („fantastyczna") definicja. Z tym faktem wiąże się to, że chimera nie może mieć istnienia-w-porządku-natury. Nie chodzi tu o nagą jej egzystencję, ale *ko*-egzystencję z innymi obiektami.

Istnieje mnóstwo sytuacji, w których nasze marzenia lub wymysły poczytujemy za realne: wbrew rzeczywistości. Przez stulecia ludzie bywali mocno przekonani do istnienia „wypływów Jowisza"; „cieplika"; „eteru" etc., etc. Nie są to twory tak fantastyczne jak te, które zapełniały wyobraźnię mityczną Greków starożytnych. Horacy mówi: „Bacchum in remotis carmina rupibus vidi docentem—credite posteri—"?[566] Czy mamy „wierzyć" Horacemu, że widział Dionizosa? Czy mamy to traktować jako żart lub pastisz? „Widziałem" to znaczy: „byłem przekonany co do jego istnienia". Nie tylko dzieci nie potrafią niekiedy dokładnie odróżnić rzeczywistości od gry wyobrażeń.

Nie wątpimy w prawdziwość słów proroka: vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum (widziałem Pana, siedzącego na stolicy wysokiéj i wyniosłej; BW),[567] ale zasadnie wątpimy w prawdziwość „objawień" Siostry Kozłowskiej. Słowa Pisma „harmonizują" ze zwykłym sposobem obecności Boga w świecie: obcym niesamowitości „widzeń". Bóg może (i bywa) obecny w świecie, który jest *kosmosem*: ładem przez siebie stworzonym (in rerum natura), natomiast nigdy nie może być obecny w poetyckiej wyobraźni (nawet jeśli jest to wyobraźnia kreatywna filozofa-idealisty lub „wizjonera"), która komponuje pewien porządek wyobrażeń na kanwie własnego pomysłu (in imaginatione).

Przyjmowano nadto, że zabezpieczać filozofię przed esencjalizmem ma ujęcie właściwości, które określano mianem „transcedentalnych". Otóż tego *dokładnie* terminu Tomasz nie używa (unum; aliquid, …etc. est de transcendentibus jest to zwykła formuła): są to bowiem ogólne „właściwości" istnienia. Tomasz mówi nadto o właściwościach (propria) entis inquantum est ens: przedmiotu metafizyki. Na określeniu tego, co w dziesięciu kategoriach pomieścić się nie da, Tomasz używa zazwyczaj wyrazu convertibilia. Jednakowoż terminy *doskonałego sylogizmu* są zamienne (convertuntur), właśnie dlatego, że o doskonałości jego stanowią „ogólne właściwości istnienia". Converti jest to tłumaczenie Arystotelesowskiego ἀντιστρέφεσθαι. Przyczyną realną jedności definicji jest jedność bytu: taka jego właściwość.

---

[566] Ody II, 19. Bacchum in remotis carmina rupibusvidi docentem—credite posteri—Nymphasque discentis et auriscapripedum Satyrorum acutas. euhoe! recenti mens trepidat metuplenoque Bacchi pectore turbidumlaetatur: euhoe! parce Liber, parce gravi metuende thyrso!

[567] Summa Theologiae II-II, q. 171 a. 3 c. Et ideo revelatio prophetica ad omnia huiusmodi se extendit. Sicut de his quae pertinent ad Dei excellentiam et Angelorum, spirituum ministerio revelatio prophetica facta est, ut Isaiae VI, ubi dicitur, *vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum*. Eius etiam prophetia continet ea quae pertinent ad corpora naturalia, secundum illud Isaiae XL, quis mensus est pugillo aquas, etc.

Nie mamy co prawda takiej definicji jedności, rzeczy, dobra , w której mielibyśmy rodzaj i różnicę gatunkową, gdyż przekraczają one wszystkie ujęcia rodzajowe (są de *transcendentibus*),[568] a rodzaj wszak jest potrzebny do stworzenia definicji. Mamy jednak (proto-)definicję substancji (res), do dobra (bonum), jedności (unum), piękna. Dobro zupełnie ogólnie definiujemy: quod omnia appetunt: jako przedmiot powszechnego dążenia. Mamy tu definicję w szerszym tego słowa znaczeniu: mamy bowiem terminabile: to, co chcemy określać (terminare) oraz terminans, czyli dystynkcję rozumu, która czyni to, co „problematyczne" – czytelnym. Różnica między definicją jedności, a definicją np. człowieka, polega na tym, że w wypadku człowieka terminabile to animal, a terminans – to rationale.[569]

---

[568] Nie: *transcendentalibus*; Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 5 ad 2. Ad secundum dicendum, quod res est de transcendentibus, et ideo se habet communiter ad absoluta et ad relata; et ideo est res essentialis, secundum quam personae non differunt, et est res relativa sive personalis, secundum quam personae distinguuntur.

Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 2 ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod genus dupliciter potest accipi. Uno modo proprie, prout praedicatur de pluribus in eo quod quid est; et sic neque bonum neque malum sunt genera; quia sunt de transcendentibus, quia bonum et ens convertuntur. Alio modo communiter, ut genus dicatur omne id quod sua communitate multa ambit et continet; et sic bonum et malum dicuntur genera omnium contrariorum: quia, ut in 1 Physic. dicitur, omnia contraria hoc modo se habent quod alterum est nobilius, et alter um vilius; ita quod vilius privationem in se includit, sicut nigrum in respectu ad album, et frigidum in respectu ad calidum: propter quod in 1 de Generat. dicitur, quod frigus est privatio caloris; et per hunc modum semper alterum contrarium pertinet ad bonum, et reliquum ad malum; unde etiam Pythagoras ponebat duos ordines rerum: unum boni, sub quo colligebat omnia perfecta, ut dextrum, triangulum, aequilaterum, et similia; et alterum mali, sub quo ponebat omnia quae imperfectionem implicant, ut sinistrum, feminam, et hujusmodi.

Summa Theologiae I, q. 93 a. 9 c. Respondeo dicendum quod similitudo quaedam unitas est, unum enim in qualitate similitudinem causat, ut dicitur in V Metaphys. Unum autem, cum sit de transcendentibus, et commune est omnibus, et ad singula potest aptari; sicut et bonum et verum. Unde, sicut bonum alicui rei particulari potest comparari ut praeambulum ad ipsam, et ut subsequens, prout designat aliquam perfectionem ipsius; ita etiam est de comparatione similitudinis ad imaginem.

De spiritualibus creaturis, a. 8 ad 15. Ad decimumquintum dicendum quod numerus qui causatur ex divisione continui est species quantitatis, et est tantum in substantiis materialibus. Sed in substantiis immaterialibus est multitudo quae est de transcendentibus, secundum quod unum et multa dividunt ens; et haec multitudo consequitur distinctionem formalem.

De virtutibus, q. 1 a. 2 ad 8. Ad octavum dicendum, quod istud fallit in transcendentibus, quae circumeunt omne ens. Nam essentia est ens, et bonitas bona, et unitas una, non autem sic potest dici albedo alba.
In Physic., lib. 3 l. 8 n. 4. Addit enim numerus super multitudinem rationem mensurationis: est enim numerus multitudo mensurata per unum, ut dicitur in X Metaphys. Et propter hoc numerus ponitur species quantitatis discretae, non autem multitudo; sed est de transcendentibus.

Thomas de Sutton (?), De natura generis, cap. 2 c. Sunt autem sex transcendentia, videlicet ens, res, aliquid, unum, verum, bonum: quae re idem sunt, sed ratione distinguuntur. Sicut enim in demonstrationibus resolvere oportet omnes propositiones usque ad principia ipsa, ad quae necesse est stare rationem, ita in apprehensione praedictorum oportet stare ad ens, quod in quolibet cognito naturaliter cognoscitur, sicut et principium in omnibus propositionibus quae sunt post principia continetur.

[569] Contra gentiles, lib. 2 cap. 95 n. 4. unde patet quod accidit generi et differentiae quod determinatio quam differentia importat, ex alio principio causetur quam natura generis, ex hoc quod natura quam significat definitio, est composita ex materia et forma sicut ex terminante et terminato. si igitur est aliqua natura

Natomiast w wypadku określania, czym są właściwości zamienne z bytem (ponad-kategorialne) nie mamy rodzaju, który trzeba by „terminare"-określać w sposób zwyczajny w zwykłych definicjach. Jedynym rodzajem tego typu musiałaby być byt.[570] Jest to stanowisko Platona, a Arystoteles – jak się wydaje – je definitywnie odparł. Podobnie: jako to, co jest przedmiotem pożądania, nazywamy dobrem: jego „zamiennikiem". Jedno zaś to byt niepodzielny. Res (substancja) to byt o takiej naturze, która przyjmie istnienie.[571] Tomasz podaje określoną kolejność convertibilia. Nie można zdefiniować dobra bez podania definicji substancji (res). Nie można zaś podać definicji substancji bez podania definicji jedności. To zaś jest w ogóle niemożliwe bez zastosowania zasady niesprzeczności.

Kluczem do stworzenia tych proto-definicji jest (nierodzajowe) ujęcie bytu: ens ut primo cognitum. Ale ujęcie principium incomplexum nie wystarczy. *Nie mamy intuicji bytu*. Do *połączenia* pojęć potrzeba principium complexum: zasady niesprzeczności:[572] tej, która „obejmuje" (complectitur) wiele w tym, co relatywnie (jak nadmieniono) proste. „Treścią" jej jest odróżnienie bytu od niebytu. Tomaszowe określenie: esse in rerum natura, wcale nie

---

simplex, ipsa quidem per seipsam erit terminata, nec oportebit quod habeat duas partes, quarum una sit terminans et alia terminata.

[570] Summa Theologiae III, q. 77 a. 1 ad 2. Ad secundum dicendum quod, cum ens non sit genus, hoc ipsum quod est esse, non potest esse essentia vel substantiae vel accidentis. Non ergo definitio substantiae est ens per se sine subiecto, nec definitio accidentis ens in subiecto sed quidditati seu essentiae substantiae competit habere esse non in subiecto; quidditati autem sive essentiae accidentis competit habere esse in subiecto.

[571] Super Sent., lib. 4 d. 12 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2. Ad secundum dicendum, quod sicut probat Avicenna in sua Metaph. per se existere non est definitio substantiae: quia per hoc non demonstratur quidditas ejus, sed ejus esse; et sua quidditas non est suum esse; alias non posset esse genus: quia esse non potest esse commune per modum generis, cum singula contenta in genere differant secundum esse; sed definitio, vel quasi definitio, substantiae est res habens quidditatem, cui acquiritur esse, vel debetur, ut non in alio; et similiter esse in subjecto non est definitio accidentis, sed e contrario res cui debetur esse in alio; et hoc nunquam separatur ab aliquo accidente, nec separari potest: quia illi rei quae est accidens, secundum rationem suae quidditatis semper debetur esse in alio. Sed potest esse quod illud quod debetur alicui secundum rationem suae quidditatis, ei virtute divina agente non conveniat; et sic patet quod facere accidens esse sine substantia, non est separare definitionem a definito; et si aliquando hoc dicatur definitio accidentis, praedicto modo intelligenda est definitio dicta: quia aliquando ab auctoribus definitiones ponuntur causa brevitatis non secundum debitum ordinem, sed tanguntur illa ex quibus potest accipi definitio.

[572] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 59 n. 3. Amplius. Cum aliquod incomplexum vel dicitur vel intelligitur, ipsum quidem incomplexum, quantum est de se, non est rei aequatum nec rei inaequale: cum aequalitas et inaequalitas secundum comparationem dicantur; incomplexum autem, quantum est de se, non continet aliquam comparationem vel applicationem ad rem. Unde de se nec verum nec falsum dici potest: sed tantum complexum, in quo designatur comparatio incomplexi ad rem per notam compositionis aut divisionis.

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

oznacza – jak nadmieniono – nagiego istnienia, ale współ-istnienie rzeczy danej definicyjnie w świecie realnym. Nie mamy nadto intuicji istnienia „całości", z której „wykrawać" byśmy mogli cząstki przynależne dla danego poszczególnego istnienia. Mamy wszelako – szerszy lub węższy – „zakres", a raczej: *system*, obiektów tak ze sobą powiązanych, jakby tworzyły one *ich* – by tak rzec – „definicje doskonałe".[573]

Bywa, że ludzie niektóre twory wyobraźni („chimery") biorą (szczerze lub sobie to usilnie wmawiając) za rzeczywistość. Nie ma wszelako żadnego człowieka przy zdrowych zmysłach, który w ogóle nie dysponowałby poznaniem *jakiegoś* (bodaj najuboższego) systemu obiektów realnie ze sobą skorelowanych, czyli realnie istniejących. Poeta-mitograf lub filozof idealista mogą – w zaciszu swych domostw – tworzyć „chimery". Żaden z nich wszelako żyć w tym przez siebie prywatnie stworzonym świecie nie jest w stanie. Przez „żyć" rozumiemy tu podejmowanie działań, w których z konieczności odróżniamy istnienie od nieistnienia (co jest warunkiem biologicznego życia). Pisze o tym Arystoteles w Metafizyce w księdze IV, poświęconej obronie zasady niesprzeczności (c. 4, 1008b 2nn.). Łukasiewicz atakując (z pozycji logiki) prymat zasady niesprzeczności, pisze jednak: „*Zasada ta jest jedyną bronią przeciw błędom i kłamstwu*. Gdyby sądy sprzeczne nie znosiły się nawzajem, gdyby twierdzenie nie niweczyło przeczenia, lecz jedno mogło istnieć spójnie obok drugiego, to *nie mielibyśmy żadnego środka, aby fałsz napiętnować lub zdemaskować kłamstwo*". Mowa tu o „praktyczno-etycznej potrzebie uznawania" tej zasady. Łukasiewicz *oddziela* wszelako rozum praktyczny od teoretycznego, wobec czego pisze: „nie widzę dla wiedzy żadnego w tym niebezpieczeństwa, gdyby jakaś sprzeczność […] nie dała się rozwiązać […] jeśli więc jakaś sprzeczność dałaby się udowodnić, to fakt ten moglibyśmy […] uważać nawet za cenną zdobycz naukową".[574]

Nie ulega kwestii, że zdobycz ta mogłaby mieć cenną wartość heurystyczną (taką, jaką mają paradoksy). *Definitywne* jednak pogodzenie się z nią sprawiłoby by, że umysł ludzki; *ta realna rzecz, które istnieje* (wbrew Awicenie, Kantowi, Heglowi i Husserlowi) *tylko w fizycznym świecie*, ulegałby temu, co sprzeczne w ogóle z naturą (grze wyobraźni). Nie istnieją „obok siebie" dwie sfery: bytu nad-księżycowego i pod-księżycowego; *nie istnieje świadomość obok rzeczywistości*, albowiem *intelekt ludzki jest częścią rzeczywistości*, a przeciwstawienie mu jej jest nonsensem. Każdy błąd „teoretyczny" ma praktyczne konsekwencje moralne: bliższe lub dalsze, lecz zawsze *realne*. Słowo nie (zawsze) jest „cieniem czynu", niekiedy bowiem samo bywa czynem. Zasady najbardziej zwyrodniałych ideologii (nadużycia wolności) rodziły się „w zaciszu gabinetów". Zasady rasizmu Gobineau i Rosenberga oraz totalitarnego relatywizmu doby obecnej wypływają z tzw. „teorii ewolucji"; a zasady komunizmu – z dialektyki heglowskiej.

Existentia-Dasein, to – *etymologicznie* – „zajęcie miejsca". Jednakowoż Tomaszowe esse (to, co w naturze „najważniejsze") to raczej ipsum esse. Człowiek nie może istnieć w znanej nam zwyczajnej postaci nie zajmując tym samym określonego miejsca, ale nie znaczy

[573] Super Sent., lib. 2 d. 27 q. 1 a. 2 ad 9. […] si accipiatur definitio rei quae complectitur totum esse rei, secundum quod ex omnibus causis constituitur, quae est perfecta definitio, tunc unius rei non potest esse nisi una definitio. […] [Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 2 expos.] Inveniuntur etiam aliae notificationes sumptae ex proprietatibus consequentibus esse rei, et tales etiam possunt esse plures.

[574] J. Łukasiewicz, O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa, Warszawa 1987, s.138, 139.

to, by zasadniczo istnienie było „zajęciem miejsca" właśnie. „Mieć miejsce" to *zwyczajnie* tyle, co istnieć. W sytuacji jednak zgoła „nie-zwyczajnej" existentia komuś wydać się czymś banalnym, „nie-egzystencja" – czymś pożądanym: wówczas mianowicie, kiedy mamy do czynienia z koegzystencją obiektów dla nas niepożądanych (poczytywanych za takowe wobec „istnienia naszego"). Myślą możemy przejść z jednego miejsce w inne, a przynajmniej jako ludzie cywilizowani – taką możliwość zawsze przed sobą otwieramy, a przejście to *wydać się* może „drogą do nieistnienia", choć „drogi" tej – kierując się naturą – odbyć nie możemy.

> Umrzeć jest to nie być nigdzie […] w iluż miejscach dziś nie jestem: nie jestem w Ameryce, w Paryżu […] i nic mnie [to] nie trwoży. A o ilu ja rzeczach nie myślałem przed chwilą i o ilu nie myślę? Myślę tylko o jakiejś jednej rzeczy, a nie myślę o miliardzie innych […] Cóż więc może być przykrego w tym, że nie będąc w milionie miejsc, tylko w jakimś jednym, i nie myśląc o miliardzie rzeczy, tylko o jakiejś jednej, przestanę być i w tym jednym miejscu i myśleć o tej jednej rzeczy? […] obawa śmierci jest najkomiczniejszym złudzeniem, jakiemu od tylu wieków ulegała ludzkość. (Prus, Lalka, II, XI)

Bohater Lalki operuje aparatem pojęciowym dostępnym pod koniec XIX wieku wykształconej warstwie społeczeństwa polskiego. Wykształcenia w ramach filozofii klasycznej zawsze w społeczeństwie polskim brakło. Wokulski to bohater tragiczny, bo pragnienie zupełnego nieistnienia, jakie on niekiedy żywi – jest przeciwieństwem pragnienia „zupełnego" istnienia, jakie człowiek wykształcony *na rzetelnej* filozofii *winien* żywić. Jeżeli wezmę milion miejsc, w których nie jestem „przytomny" (obecny) i dodam lub odejmę od nich jedno jedyne miejsce, w którym ja aktualnie się znajduję, otrzymam wartość zaniedbywalnie małą. Czy wobec tego tak „zaniedbywalnie małą" wartość ma moje życie *w ogóle*? Monstrualne konsekwencje moralne tego typu rozumowania pokazały się już kilkadziesiąt lat potem, jak sformułowano te „zasady".

Zgodnie za zdrowym rozsądkiem (którym „idealista" gardzi) powiemy, że istnienie jest dobre, a nieistnienie – złe. Z punktu zaś widzenia filozofii klasycznej (która opinią potoczną *nie gardzi*) uzasadnione jest to tym, że bonum (dobro) to „zamiennik" bytu: różni się odeń tylko pojęciowo tym, że byt ten pojmujemy jako przedmiot racjonalnego dążenia. „Sensu bycia" nie poszukujemy więc w relacji do innych „momentów egzystencjalnych", ale w terminie średnim sylogizmu, który pozwoli nam sformułować równoważną mu definicję, a ostatecznie: w relacji do pryncypium istnienia i pryncypium dobra wszystkiego[575]. W ten sposób istnienie to oto zyskuje – przez relację do Istnienia Samoistnego – unikatową wartość. Theoria i Praxis splatają się w Summie Tomaszowej całkiem ściśle (nie przestając być od siebie odrębne).

[575] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 3 ad 2. Ad secundum dicendum, quod bonum est communius non secundum ambitum praedicationis, quia sic convertitur cum ente, sed secundum rationem causalitatis; causalitas enim efficiens exemplaris extenditur tantum ad ea quae participant formam actu suae causae exemplaris; et ideo causalitas entis, secundum quod est divinum nomen, extenditur tantum ad entia, et vitae ad viventia; sed causalitas finis extenditur etiam ad ea quae nondum participant formam, quia etiam imperfecta desiderant et tendunt in finem nondum participantia rationem finis, quia sunt in via ad eum. Vocat enim Dionysius non ens materiam propter privationem adjunctam; unde etiam dicit 4 cap. de Div. N om. quod ipsum non ens desiderat bonum.

Istnienie w tym oto miejscu (existentia etymologicznie rzecz biorąc) jest – istotnie – czymś o tyle niewartym uwagi, że całe życie ludzkie jest „zajmowaniem miejsc" wielu, po to, aby – paradoksalnie – znaleźć się poza każdym z nich z osobna, co wszelako wcale nie znaczy: znaleźć się nigdzie; w „nicości". Existentia jest to bowiem tylko warunek brzegowy istnienia jako takiego. Pojawiając się (existendo) w danym miejscu, istnienie swe dalej już jednak manifestuję dążeniem do Pełni istnienia i Pełni Dobra. Dobro jest to cel wszelkiego dążenia: cel dążenia wszelkiej natury, a skoro natura ludzka jest rozumna (a nie: „egzystencjalna"), dążenie to musi być tyleż rozumne. Idąc do „jakiegoś miejsca" wcale nie zadawalam się „prawdopodobnym" podaniem algorytmu dotarcia do niego. Analogicznie: zmierzając do pełni istnienia, które co prawda żadnym miejscem nie jest, potrzebuję definitywnych wskazówek co do sposobu dotarcia do niego.

Wskazówka amperomierza włączona w obwód elektryczny przebiega (zanim dojdzie do stanu równowagi) szereg wartości: o rozkładzie monotonicznym. Mogłoby się wydawać, że podobnie my-ludzie przebiegamy drogę naszego życia. Materia naszych wyborów moralnych prowadzących do pełni istnienia wcale jednak nie jest podobna do „ciągłości" mierzalnych wartości. Dane materialne okoliczności życia w świecie fizycznym muszą być definitywnie odróżniane od innych: w strukturę definicji każdej z cnót wchodzi materia, którą to, co „rozumne" i „formalne" w każdym działaniu aktualizuje. Między dwiema dowolnymi wartościami *pomiarowymi* istnieje *dowolna* ilość wartości pośrednich. Między dowolnymi wartościami *definicji dobra* żadnych wartości pośrednich *nie ma i być nie może*.

Droga życia tego oto człowieka może „zaginąć w miejscu jednym z miejsc miliona": w miejscu „nieważnym", bo tylko wyobrażonym. Continuum matematyczne, co do którego domniemywano by, że jest ono tkanką ludzkiego życia (miejscem, gdzie ono się pojawia), zawsze będzie tego rodzaju pułapką.

Definicja może być fałszywa dwojako: (1) albo z racji dyskoherencji terminów definicji i co do tego warunku wstępnego wszyscy w zasadzie się zgadzają. Wszelako nadto (2) musi odpowiadać jakimś rzeczom[576]. Nie znaczy to, że ma „desygnować" jakiekolwiek

[576] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 7. […] per quem etiam modum dicitur definitio vera. Sed huic veritati non adjungitur falsitas per se, quia intellectus habet verum judicium de proprio objecto, in quod naturaliter tendit, quod est quidditas rei, sicut et visus de colore; sed per accidens admiscetur falsitas, scilicet ratione affirmationis vel negationis annexae, quod contingit dupliciter: vel ex comparatione definitionis ad definitum, et tunc dicitur definitio falsa respectu alicujus et non simpliciter, sicut definitio circuli est falsa de triangulo; vel in respectu partium definitionis ad invicem, in quibus implicatur impossibilis affirmatio; sicut definitio vacui, quod est locus in quo nullum corpus est; et haec definitio dicitur falsa simpliciter, ut in 5 Metaphys. dicitur.

De veritate, q. 1 a. 12 c. Sed tamen per accidens potest ibi falsitas accidere, in quantum, videlicet, intellectus falso componit et dividit; quod dupliciter contingit: vel in quantum definitionem unius attribuit alteri, ut si animal rationale mortale conciperet quasi definitionem asini; vel in quantum coniungit partes definitionis ad invicem, quae coniungi non possunt, ut si conciperet quasi definitionem asini animal irrationale immortale; haec enim est falsa: aliquod animal irrationale est immortale. Et sic patet quod definitio non potest esse falsa, nisi in quantum implicat affirmationem falsam. Hic autem duplex modus falsitatis tangitur in V Metaph.

Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 22 n. 12. Deinde cum dicit ratio vero ostendit quomodo est falsum in definitionibus: et dicit quod ratio, idest definitio, inquantum est falsa, est non entium. Dicit autem inquantum est falsa, quia definitio dicitur falsa dupliciter. Aut secundum se; et sic non est definitio alicuius, sed penitus non entis. Aut est definitio vera in se, sed falsa est prout attribuitur alteri quam proprio definito, et sic dicitur falsa inquantum non est eius.

jednostki. To nie jest funkcja definicji. Desygnowanie to termin wzięty z teorii supozycji Ockhama. Definicja wskazuje (choć tylko pośrednio) drogę wyboru dobra i dotarcia do Dobra ostatecznego również.

Zebranie wszystkich „cząstek" definicji, tzn. ujęcie istoty (natury) rzeczy od strony: (1) materialnej; (2) formalnej), sprawczej (3) i celowej (4) daje wystarczające przesłanki po temu, by przypisać jej istnienie in rerum natura (a nie: in potentia proxima ad existendum Szkota). Tomasz mówi o tym, że każda z czterech przyczyn (jako termin średni sylogizmu (Analityki Wtóre, II c. 13), daje cząstkę poznania adekwatnej definicji: skrótu rozumowania sylogistycznego. Jest tak mianowicie o tyle, o ile te cztery przyczyny ze sobą harmonizują.

Wspólną zaś cechą wszystkich apriorycznych systemów jest „odkrycie" jednego „klucza mądrości": intuicji jakiegoś Urstoff rzeczywistości. Dwie rzeczy składałyby się na paradygmat nauki szkotystycznej: wyjściowa intuicja (istnienia lub „istnienia") i koherencja rozumowania. W istocie zaś ujęcie istnienia w ogóle jest zakładnikiem zupełności rozumowania.

5. Logos; Wert; Umwertung

Wartości zazwyczaj przeciwstawia się faktom. Jeśli zaś jakieś fakty „żywo" mimo wszystko obchodzą ludzi, a zwłaszcza naukowców, to jest tak dlatego, że przypisują oni im określoną wartość: jako „wyrazom" istnienia. Inaczej bowiem byłyby one im całkiem obojętne.

Wyraz logos (λόγος) w języku greckim ma przynajmniej 45 znaczeń; „wartość" to jedno a nich. Dla tego, kto uczy się tego języka istotne jest to, że pochodzą one wszystkie od legein (λέγειν: mówić); dla tego zaś, kto pragnie poznać najważniejszą książkę w tym języku napisaną (Biblię), istotne jest to, że Logos jest to przed wszystkim Druga Osoba Trójcy św.

W słowniku Arystotelesa logos *może specjalnie* oznaczać tyle, co definicja. Wszelako w VII księdze Metafizyki Arystoteles odnotowuje szersze znaczenie tego terminu. Nie każde słowo ma tę samą wagę, ale słowo jest *wolne*, o ile otwiera (jak definitum) umysł na rzeczywistość istnienia.[577]

[577] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 c. Et sic patet quod ratio sapientiae quae de Deo dicitur, est id quod concipitur de significatione hujus nominis, quamvis ipsa sapientia divina definiri non possit. Nec tamen hoc nomen ratio significat ipsam conceptionem, quia hoc significatur per nomen sapientiae vel per aliud nomen rei; sed significat intentionem hujus conceptionis, sicut et hoc nomen definitio, et alia nomina secundae impositionis. Et ex hoc patet secundum, scilicet qualiter ratio dicatur esse in re.

Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 2. Ad secundum dicendum, quod, secundum Avicennam, dupliciter definitio potest considerari: vel secundum id quod significatur per definitionem, vel secundum intentionem definitionis. Si primo modo, tunc idem est significatum per definitum et definitionem: unde dicit philosophus, quod ratio quam significat nomen, est definitio: et sic definitio et definitum sunt idem, et hoc modo ea quae ponuntur in definitione in recto, non sunt partes definitionis, id est rei per definitionem significatae, sicut nec definiti.
Si enim cum dicitur animal rationale mortale, animal esset pars hominis, non praedicaretur de toto, cum nulla pars integralis de toto praedicetur.

Contra Gentiles, lib. 1 cap. 53 n. 3. Ulterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est: eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit; sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a

W „czasie" boskim (aeternitas) istnieją tylko idee. W czasie ludzkimi, o ile jest on w czasem życiu naszemu immanentnym, istnieją *pojęcia*: tylko one. W czasie ludzkim, który boskim stał się przez partycypację – przed dwudziestu wiekami – pojawia się Logos Boga. „Syn Boga stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem". Św. Atanazy ma na myśli *uczestnictwo* w życiu Boga. Nie ma na myśli zgodności formalnej (nie argumentuje na rzecz monofizytyzmu): pojęcia Creator i creatura są sobie *przeciwstawne.* Historia tzw. racjonalizmu pokazuje próby zatarcia tej fundamentalnej różnicy. Począwszy od Descartes'a, Locke'a i Kanta w miejsce wiecznych idei Boga pojawiają się bodaj niepostrzeżenie „idee filozoficzne".

Eidos (εἶδος) Arystotelesa to forma (całości bytu), czy też zasada formalna definicji. Eidos Platona to Idea, która mimo wszystko definicyjnemu ujęciu się wymyka. Eidos Husserla to „idea", która wcale definiowaną nie jest a na transcendencję z góry jest *zamknięta*. Eidos Arystotelesa, podobnie jak idee (εἴδη) Platona mają bytowanie realne, podczas gdy idee fenomenologów mają „bytowanie obiektywne": tak osobliwe, że nie wiadomo *czy i czym* są naprawdę; wiadomo tylko, że obecne są one „w polu świadomości". Idea w znaczeniu przyjmowanym (za Platonem) przez Augustyna, Bonawenturę i Tomasza to rzeczywistość niezmienna: od rzeczywistości ludzkiej różna tak, jak to, co stworzone, od tego, co niestworzone. Równolegle do transformacji pojęcia „idea", podobna transformacja dokonała się w sferze „idei moralnych", tzn. wartości.

Zdaniem Lotzego, Platon *nie zrozumiał*, czym idee-εἴδη być *powinny*. Polskie słowo „wartość" pochodzi (jak podaje Brückner) do niemieckiego Wert. Jedno (nie najważniejsze) ze znaczeń greckiego logos to: „ilość, miara"; inne: „uznanie". *Zawężenie* znaczenia bazowego wydaje się nieuchronnie prowadzić do pominięcia uniwersalnej treści wyrazu. Platon – istotnie – „nie zrozumiał", że tak być „powinno". „Nie zrozumiał" (istotnie) wagi fundamentu współczesnego „społeczeństwa dobrobytu"; prymatu tego, co użyteczne nad tym, co ma *wartość samo w sobie*.

Wartości na przykład papierów giełdowych mogą niknąć, a zasadnym wydaje się pytanie, czy podobnej „transformacji" nie mogą podlegać też „Wartości Zachodnie". Ta „transformacja" to osławiona Umwertung aller Werte.

Czy Umwertung musiała mieć miejsce po tym, jak *specyficznie* ujął Lotze wartość jako Wert właśnie? Ściśle rzecz biorąc: nie. Arystoteles mówi: in sempiternis non differt esse a posse. Gdyby (dato per impossibile) jedno i drugie było fenomenem natury, a nie kultury, to w „nieskończonym" (tzn. naturalnym) przedziale czasu jedno i drugie musiałoby się pojawić. Kultura wszelako i natura do dwa odrębne pryncypia rzeczywistości ludzkiej. Możemy jedynie powiedzieć, że długi przeciąg czasu czyni pojawienie się Umwertung czymś wielce prawdopodobnym, co zresztą jest poniekąd wyczuwalne w stanowisku tych, którzy jej namiętnie się przeciwstawiają: „tak wcale być nie musiało; tak być nie powinno". Ani „postęp" ani degradacja zjawiskami koniecznymi nie są.

---

conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formaret.

W wieczności każda postać zła (włączając w to Umwertung) musi być czymś nietrwałym, dlatego, że – zdaniem Arystotelesa – istnienie prywacji (zła) jest w naturze uzasadnione tylko pojawieniem się „potem" (po niej) formy. Tymczasem obecnie Umwertung jawi się jako zjawisko o charakterze – paradoksalnie – dominującym, a jednocześnie rodzącym rozpacz lub upodlenie („akceptację" wyrażaną w słowach: „Viens, oui, oui") w umysłach tych, którzy widzą tu mimo wszystko zaprzepaszczenie dorobku cywilizacyjnego Europy. Jak wytłumaczyć ten paradoks: „nierównouprawnienia" partnerów sporu o imponderabilia?

Emocjonalnie reagujemy na myśl, która *w nas samych* dokonuje erozji naszego własnego stanowiska: przez sam fakt jej wypowiadania na głos lub wypowiadania jej do ludzi, z którymi czujemy się solidarni, a domniemywamy, że toksyczności Umwertung nie są w stanie się oprzeć. „My" to w danym razie wspólnota, za którą czujemy się opowiedziani, bo wszak dla siebie (z osobna) każdy może przybrać pozę stoickiego spokoju i obojętności na to, co go *osobiście* nie dotyczy: z tej tylko racji, że słusznie (skądinąd) uważa to za bezwartościowe. Otóż co do spełnienia takiej oceny przez tych, którzy nie mają dość sprawności dla dokonania *odróżnienia i dyskryminacji* pewności mieć nie możemy. Solidarność z tymi, którzy najbardziej narażeni są na ataki relatywizmu każe mimo wszystko być „nieobojętnym" (sollicitum esse), co wcale nie łatwo pogodzić z zachowaniem pokoju wewnętrznego (największego dobra w porządku naturalnym).

W samym afektywnie podbudowanym pojęciu wartości wydaje się tkwić jakieś „słabe miejsce", które czyni je podatnym na ataki relatywisty. Logos („wyraz") winien czynić ataki relatywisty równie niegodnymi uwagi, jak np. brzęczenie muchy w czasie wykładu. Może ono być irytujące, ale dalece bardziej irytującymi są podglądy „artykułowane" w ten sposób, że poza koniecznością „odpędzenia się" od ich natręctwa, mamy nadto budzącą się w nas „żywo" wątpliwość: „a nuż to prawda?", którą może nawet sami dla siebie będziemy chcieli „zakrzyczeć", zwłaszcza zaś, jeśli (jak nadmieniono) owo „my" oznacza wspólnotę ludzi, którzy czują się za siebie nawzajem odpowiedzialni. Wolność od „egzystencjalnego zaangażowania" dawałaby nam taki logos, który uczyniłby nas tak „beznamiętnymi", jak beznamiętnym miał być stoicki mędrzec. A jednak w tym tylko punkcie: *pewności naukowej,* która rodzi sui generis „obojętność", poglądy stoików wydają się trafne.

Wartości dla kogoś nieobeznanego z filozofią to przede wszystkim to, co poświadczone obecnością pomników tradycji. Ucieleśniają je na przykład postaci utrwalone na kartach literatury pięknej. Z nimi bowiem „identyfikujemy się" wcale o ich realności się nie wypowiadając. Żołnierze podziemia antynazistowskiego i antykomunistycznego przybierali za pseudonimy imiona np. bohaterów Trylogii. Żeromski pisał (jeszcze za życia Sienkiewicza), że „naród zdaje przed nim egzamin ze swej polskości". Wartości – w potocznym tego słowa znaczeniu – to na przykład: heroizm Podbipięty; wierność Skrzetuskiego; poświęcenie Wołodyjowskiego, „nawrócenie się Kmicicowe". Powieść to *jakiś* Logos. Czy jednak każdy Logos daje nam oparcie przeciw atakom relatywisty? W epoce Młodej Polski pomniki tradycji *burzono*, a destrukcja mogła mieć nawet u Stanisława Brzozowskiego postać „moralizowania". Bohaterstwo co prawda nie zawsze jest heroizmem, wobec czego antybohaterskość nie musi być (po prostu) cynizmem. *Baghatur* był tytułem honorowym w języku *mongolskim* (w tatarskim: *bahadyr*). „Heros" pochodzi – *z Greki*. Heroizm jest cechą świętych; bohaterstwo nią być nie musi.

Grecy mieli swych „herosów": opisanych na kartach Iliady. Ona też definiowała ich jako wspólnotę: przeciwstawną (pogardliwie tak zwanym) „barbarzyńcom". Arystoteles wobec tego zadaje pytanie: Jakiego rodzaju Logosem jest Iliada?[578]

Im doskonalsze jest dane dzieło literackie, tym silniej manifestuje się jego jedność. Zawsze jednak w wypadku „narracji" powieściowej narażenie jesteśmy na ingerencję jakiejś „meta-narracji" („komentarza"). Iliada miała w starożytności swych przeciwników, podobnie jak Trylogia – w czasach współczesnych. „Zdania" („wyrazy") obu nie są dość ściśle powiązane, by jedność (nawet takich arcydzieł literatury) nie dała się podważyć i naruszyć. To właśnie podważenie nazwiemy „przewartościowaniem": np. młodopolskim, ale też jakimkolwiek innym.

Zdaniem Arystotelesa, tylko jeden gatunek logosu *ludzkiego* jest całkowicie wolny od zagrożenia ingerencją moralnego cynizmu. Jest to Logos definicji naukowej. Dopóty, dopóki dobro, które „wyczuwamy" tylko na poły intuicyjnie, nie zostanie zdefiniowane; tzn. określone w ramach nauki, zawsze będzie ono narażone na ataki relatywizmu. Umwertung wypływać może z zawężenia tradycyjnego Logosu do tej jego odmiany, jaką jest „opis" (fenomenologii na przykład).[579] W samym pojęciu Wert tkwi pęknięcie, które umożliwia Umwertung: dlatego, że pierwotne pojęcie wartości-logosu zostało zawężone do kantowskiej postaci Wert-wartości. Logos grecki na ataki relatywizmu jest zupełnie odporny. Werte post-kantyzmu na ataki relatywizmu *narażone będą zawsze*.

Logos Pisma św. ma za przedmiot tylko jedno: Drugą Osobę Trójcy św. Otóż i on bywał wielokrotnie narażany na „próby twórczej interpretacji". Z Bogiem oczywiście nikt skutecznie walczyć nie może. Może jednak próbować walczyć z tymi, z którymi Logos Boga czuje się solidarny. Logos *immanentny spisanemu* Pismu św. w ten sposób ewidentnie *może być* zafałszowany. Solidarność zaś tymi, którzy są tegoż fałszerstwa ofiarami, każe się temu

---

[578] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 6 n. 8 Secundam rationem ponit ibi: amplius omnes rationes etc.; quae talis est. Cuilibet rationi, idest orationi aliquid significanti, est imponere aliquod nomen ei correspondens, quod per illam rationem manifestatur. Si ergo nihil aliud sit definitio quam ratio interpretativa nominis, sequeretur quod omnes rationes essent definitiones: et ita sequetur quod, cum disputamus vel colloquimur ad invicem, ipsae disputationes vel collocutiones nostrae sint quaedam definitiones; et similiter sequetur quod Ilias, idest poema Homeri de bello Troiano, sit quaedam definitio.

[579] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 8 n. 11. Excludit autem quamdam rationem huius unitatis, quam quis posset suspicari, ut scilicet propter hoc definitio dicatur unum, quia partes eius sunt propinquae, idest sine aliqua interpositione coniunctionis vel morae. Et quidem non interruptio locutionis necessaria est ad unitatem definitionis, quia si interponeretur coniunctio partibus definitionis, iam secunda non determinaret primam, sed significarentur ut actu multae in locutione: et idem operatur interpositio morae, qua utuntur rhetores loco coniunctionis. Unde ad unitatem definitionis requiritur quod partes eius proferantur: sine coniunctione et interpolatione quia etiam in re naturali, cuius est definitio, nihil cadit medium inter materiam et formam: sed praedicta non interruptio non sufficit ad unitatem definitionis, quia contingit etiam hanc continuitatem prolationis servari in his, quae non sunt simpliciter unum, sed per accidens; ut si dicam, homo albus musicus. Sic igitur Aristoteles valde subtiliter manifestavit quod absoluta unitas enunciationis non impeditur, neque per compositionem quam importat verbum, neque per multitudinem nominum ex quibus constat definitio. Et est eadem ratio utrobique, nam praedicatum comparatur ad subiectum ut forma ad materiam, et similiter differentia ad genus: ex forma autem et materia fit unum simpliciter.

przeciwstawić. Dla uniknięcia tych „innowacji" „narracja" Pisma św. została przekazana (*tradita*) w Orzeczeniach Doktrynalnych Kościoła Katolickiego: w takich definicjach. Nie wyrażają one całości przesłania Pisma (rzecz niewykonalna), ale stanowią mimo wszystko jego konieczną podstawę.

6. Logizm ludzkiej egzystencji

„Ta sama jest droga w górę i dół". Śladami drogi stworzenia świata wstępujemy ku jego Początkowi. „Stajemy się rozumni – mówi Heraklit – wciągając boski Logos".[580]

Pierwsze zdanie Ewangelii Janowej: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, przetłumaczono na łacinę: In principio erat Verbum. Nie jest bynajmniej jasne, że logos musi oznaczać verbum. W istocie, *w filozofii* greckiej logos ma wiele znaczeń, w *pseudo*-filozofii „wypowiedź" ma ich „niekończenie" wiele. Teologia po-nicejska jest poniekąd łacińskim „uproszczeniem" skądinąd trudnego problemu. W każdym razie, logos *nie* przetłumaczono jako ratio, a gdyby to uczyniono, do teologii (u samych jej podstaw) wkradłby się racjonalizm. Na jego pojawienie się, które zniszczyło „logizm" oryginalnej filozofii i teologii, trzeba było czekać kilkanaście stuleci.

Wulgata rozstrzyga z jurydyczną prostotą trudny problem „przekładu". Wcale bowiem nie jest oczywiste, że to, co najwznioślejsze w umyśle ludzkim, i to, co stanowi o jego podobieństwie do Boga; to, co stanowi o możliwości „Powrotu"; nie należało raczej określić mianem ratiocinatio; cogitatio: *ruchu* myśli, a nie *przylgnięciem* myśli do Boga. Cogitatio ma od strony zjawiskowej bardziej „imponującą" postać niż proste „spojrzenie" ku Bogu. Ludzie bywają nagradzani i cieszą się uznaniem za „wielość wypowiedzi", a nie za ich wobec-Boga prostotę. Tylko jednak w tym zupełnie prostym „wypowiadaniu" słowa pokazuje się oryginalnie podobieństwo człowieka do Boga.

Logos Boga to Druga osoba Trójcy św. Logos człowieka to słowo, dzięki któremu *jest* w naszym intelekcie niedoskonały *obraz* (imago) Trójcy, a w wyobraźni jakieś podobieństwo i ślad (vestigium) Trójcy.

Zrodzona „prawda Boga" ma charakter osobowy. Prawdy ludzkie są „pomniejszone" już to ze względu na *naturalną* ułomność ludzkiego intelektu i woli, już to ze względu na nie*naturalną* słabość charakteru, która Obraz Trójcy (jak pisze Augustyn) w nas zaciera.

W starych wydaniach Corpus Thomisticum figuruje traktat De differentia verbi divini et humani. W nowszych wydaniach nie jest on potraktowany jako samodzielne opusculum, gdyż w istocie jest tylko wyciągiem (początkiem) z Komentarza do Ewangelii Janowej, a sam Tomasz najprawdopodobniej tego wyciągu nie dokonał. „Różnica między słowem Boga i człowieka" jest to temat teologiczny, ale narzędzia i *język*, jakimi się Tomasz posługuje, należą do filozofii (do służebnicy; ancillae). To też jej unikatowe użycie skłoniło zapewne do wykonania tego wyciągu.

Bóg jednym słowem wypowiada wszystko, co w ogóle da się wypowiedzieć (pomyśleć). Człowiek przy pomocy wielu słów *usiłuje ściśle* wypowiedzieć się co do wielu tematów (wypowiedzieć *wiele* prawd, w *jednakowo* rzetelny sposób), choć czyniąc to ulega

[580] Diels-Kranz, Fragmente der Vorsokratiker, 22 A 16.

często sugestii uczuć i wyobraźni, w których (zdaniem Augustyna) imago Dei nie ma. Tak jak w całym poza tym świecie materialnym, jest tam tylko vestigium Dei (ślad Boga-Trójcy).

Słowo serca (verbum intellectus) jest stosukowo najbliższe Archetypu. Słowo to jest „niewypowiedziane" (Verbum cordis sine voce prolatum).[581] Od razu wszelako, gdy verbum owo przyobleka się fenomenalną szatę wyobrażeń, a jeszcze dalej: słów wypowiadanych „na głos", intelekt natrafia na poważne trudności zachowania wierności temu na poły wrodzonemu sobie pryncypium. Idąc drogą zdyscyplinowanego wysiłku intelektualnego, „wyrzekając" się zaś uczuciowości i gry wyobrażeń, zachowalibyśmy więź *myśli z zasadą* myśli. O ile zaś „ruch myśli" (cogitatio) bywa spontaniczny i swobodny, obraz Archetypu w nas się zaciera.

Znacząca część produkcji werbalnej, stanowiącej „dorobek ludzkości", od Boga odwodzi. *Moc* wypowiadania pochodzi zawsze od Boga. *Użytek*, jaki z niej czynimy, bywa obracany *przeciw* Bogu. „Droga Tam" (do Niego) do lepszego „świata" nie jest (wedle Platona) wcale prosta. Droga Powrotu byłaby *stosunkowo* prosta, gdyby na drodze intelektu nie stała obstrukcja wyobraźni i uczuć.

Naukowiec *jako* naukowiec nigdy się przeciw Bogu wypowiedzieć nie może. Każda prawda pochodzi od Boga-Ducha (Omne verum a quocumque dicatur a Spiritu sancto est).[582]

---

[581] De veritate, q. 4 a. 1 c. […] sicut aliorum artificiatorum praeexistit in mente artificis imago quaedam exterioris artificii, ita in mente proferentis verbum exterius, praeexistit quoddam exemplar exterioris verbi. Et ideo, sicut in artifice tria consideramus, scilicet finem artificii, et exemplar ipsius, et ipsum artificium iam productum, ita et in loquente triplex verbum invenitur: scilicet id quod per intellectum concipitur, ad quod significandum verbum exterius profertur: et hoc est verbum cordis sine voce prolatum; item exemplar exterioris verbi, et hoc dicitur verbum interius quod habet imaginem vocis; et verbum exterius expressum, quod dicitur verbum vocis. Et sicut in artifice praecedit intentio finis, et deinde sequitur excogitatio formae artificiati, et ultimo artificiatum in esse producitur; ita verbum cordis in loquente est prius verbo quod habet imaginem vocis, et postremum est verbum vocis.

[582] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 ad 5. […] veritas quae consistit in commensuratione intellectus ad privationem existentem extra animam, bona est, et a Deo; et ideo dicit Ambrosius, quod omne verum, a quocumque dicatur, a spiritu sancto est.

Summa Theologiae I-II, q. 109 a. 1 ad 1. Ad primum ergo dicendum quod omne verum, a quocumque dicatur, est a spiritu sancto sicut ab infundente naturale lumen, et movente ad intelligendum et loquendum veritatem. Non autem sicut ab inhabitante per gratiam gratum facientem, vel sicut a largiente aliquod habituale donum naturae superadditum, sed hoc solum est in quibusdam veris cognoscendis et loquendis; et maxime in illis quae pertinent ad fidem, de quibus apostolus loquebatur.

Super Io., cap. 1 l. 3. Licet autem aliquae mentes sint tenebrosae, idest sapida et lucida sapientia privatae, nulla tamen adeo tenebrosa est quin aliquid lucis divinae participet. Quia quidquid veritatis a quocumque cognoscitur, totum est ex participatione istius lucis, quae in tenebris lucet, quia omne verum, a quocumque dicatur, a spiritu sancto est. Et tamen tenebrae, idest homines tenebrosi, eam non comprehenderunt, secundum veritatem.

Super Io., cap. 8 l. 6. Veritas enim est illuminatio intellectus; Deus autem est ipsum lumen, et ab ipso omnes illuminantur, supra I, 9: *erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*: unde et est ipsa veritas, et alii non loquuntur veritatem nisi inquantum ab ipso illuminantur. Unde, sicut Ambrosius dicit, omne verum a quocumque dicatur, a spiritu sancto est. Sic ergo Diabolus cum loquitur ex propriis, loquitur mendacium; homo etiam, cum ex propriis loquitur, mendacium loquitur; sed cum a Deo loquitur, tunc loquitur veritatem; Rom. III, 4: *est autem Deus verax, omnis autem homo mendax*, quantum est in se.

Naukowiec zaś, który – z racji powszechnego uznania – poczytałby się tym samym za „autorytet moralny" i stałby się rzecznikiem „światopoglądu … jakiegoś", będzie się wypowiadał przeciw Bogu, dlatego właśnie, że naukowcem w danym razie *być przestaje*, a dyskontuje dar Boga (swą mądrość) dla skażenia Źródła, z którego czerpał siły, choć faktu tego wcale nie chciał otwarcie przyznać. Idąc koleinami nauki, a przede wszystkim: filozofii i teologii, zawsze byśmy do Boga wracali. Tymczasem drogi ludzkiej egzystencji często gubią się w mrokach „kreatywnej wyobraźni".

Verbum cordis to verbum intellectus. Privatissime można kontemplować sercem (wolą i intelektem) wspaniałość Boga: jego bliskość. Wszelako po to, aby systematycznie prowadzić medytacje, a jeszcze bardziej: po to, aby zakomunikować myśli komuś innemu, potrzeba znaków o charakterze materialnym. Verbum cordis musi zostać przyobleczone w fizyczną postać: potrzebną nawet dla mnie samego, dla którego „przestrzeń życia" rozciąga się w świecie materialnym (w dal i przyszłość) i w nim też muszę zostawić ślady (vestigia), które pozwolą mi „przypomnieć sobie" Obraz (Imago).

Do przyobleczenia słowa serca w fizyczną postać potrzeba oczywiście dłoni i narządów mowy, ale przedtem:, władzy konkretnego osądu (vis cogitativa) i pamięci wyobraźni *poddanej* intelektowi. Są to wszystko władze zmysłowe: poniekąd podobne do tych zwierzęcych. Gdybym zaś sam o sobie *bez różnicy* mówił jako o tym, kto: myśli, wyobraża sobie, czuje … (Descartes, Medytacja II, 28), zależność tę i wagę verbum cordis straciłbym z oczu. Powstałby racjonalizm.

Verbum jako takie powinno być doskonałe (winno być doskonałym odwzorowaniem Archetypu): nie „nowatorskie"; „oryginalne", ale: *wierne*. Jeśli weźmiemy jednak dictio wypowiedź – jako pojęcie rodzajowe dla rozmaitych postaci ludzkiego „mówienia" – to stwierdzimy, że wielu z nich brak doskonałej treści słowa: Huiusmodi dictiones negantur esse verba, quia deficiunt a perfecta ratione verbi.[583]

Wyraz „słowo" w idiomie staropolskim (wciąż jeszcze chyba wyczuwalnym w współczesnej polszczyźnie) oznacza czasownik. Różne (od strony fenomenalnej) postaci „czynności" wyrażane przez czasownik, są oryginalnie (w słowie serca) ujęte tylko jako różne formalnie postaci bycia. W dictio (wypowiedzi) orzekamy coś o czymś innym; mamy to, co określane i to, co określające. Rzeczy (res) „określane" są przez ich bycie. Samo zaś ujęcie bytu „określane" jest przez różne formalnie jego doskonałości. Esse, bardziej niż rzecz (res), jest słowem danym źródłowo. „Nazwa" [rzeczownik] bez „słowa" (sine verbo) nie daje

---

Super II Tim., cap. 3 l. 3. Iob XXXII, 7: *inspiratio omnipotentis dat intelligentiam*. Sed dices: quomodo non alia omnis Scriptura divinitus inspiratur, cum secundum Ambrosium, omne verum, a quocumque dicatur, a spirit u sancto est? Dicendum est quod Deus dupliciter aliquid operatur, scilicet immediate, ut proprium opus, sicut miracula; aliquid mediantibus causis inferioribus, ut opera naturalia, Iob X, 8: *manus tuae, domine, fecerunt me*, etc. quae tamen fiunt operatione naturae.

Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 4 expos.; Super Io., cap. 14 l. 4.;Super I Cor., cap. 12 l. 1.; Super Io., cap. 7 l. 2.

583 Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 5 n. 11. Si quis autem obiiciat: si praedictis dictionibus convenit definitio verbi; ergo sunt verba; dicendum est quod definitio verbi supra posita datur de verbo communiter sumpto. Huiusmodi autem dictiones negantur esse verba, quia deficiunt a perfecta ratione verbi.

wypowiedzi doskonałej.[584] Przeciwnie: „słowo" (w języku polskim) bez rzeczownika jest zasadniczo zrozumiałe, specjalnie dla oddania elementarnych (dosłownie) postaci bycia: „grzmi", „pada" błyska".

Nie mamy możliwości ujęcia absolutnie „prostych zasad" wedle pryncypium: simplex sigillum veri, mamy jednak możliwość ujęcia *relatywnie prostych* postaci bycia: określonych przez bycie w jakiejś formalnej opozycji bycia tego oto – do bycia innego.[585] Paradoksalnie, „relatywność wiedzy" chroni nas przed relatywizmem, idealizm zaś (który w tym punkcie Arystotelesowi się przeciwstawia) prowadzi wprost do niego.

Traktat Tomasza jest to oczywiście dictio, a nie Verbum cordis. To ostatnie jest przedmiotem tego traktatu, choć zarazem – wedle jego treści – jest jego źródłem. Verbum cordis zawsze przechodzi (w czasie i przestrzeni) do postaci dictio-enuntiatio, w których mamy *wiele* części pośrednio tylko wskazujących na archetyp ich tworzenia.[586] Dictio musi mieć części, choćby z tej racji, że słowa, które np. teraz zapisuję, różnią się od siebie „kształtem" jak i położeniem w tekście, podobnie jak różnią się słowa wypowiadane na głos. Jakakolwiek wszelako swoboda manipulacji położeniem w tekście jest znacząco większa niż swoboda manipulacji słowem mówionym, które rodzi się *niemal* w tym samy momencie, co Verbum cordis. Wyrwanie wypowiedzi z kontekstu poczytywane bywa za („godną uznania") zręczność, gdy tymczasem (dotychczas jeszcze) przerywanie czyjeś wypowiedzi jest po prostu oznaką braku dobrego wychowania.

Niestaranie wykonane notatki lub niestaranny (zbyt wolny, zbyt szybki, niewyraźny) sposób mówienia sprawia, że części dictio nie komponują się w organiczną całość: nie wskazują na źródło, z którego pochodzą. Mówca lub aktor wypowiada się „wyraźnie"

---

[584] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 8 n. 8. Manifestat autem quod dixerat per hoc, quod non solum nomen unum sine verbo non facit orationem perfectam enunciativam, sed nec etiam oratio imperfecta. Definitio enim oratio quaedam est, et tamen si ad rationem hominis, idest definitionem non addatur aut est, quod est verbum, aut erat, aut fuit, quae sunt casus verbi, aut aliquid huiusmodi, idest aliquod aliud verbum seu casus verbi, nondum est oratio enunciativa.

[585] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 46 n. 6. Unde et in hoc dicit aliquos errasse, quod animam non distinxerunt ab illis quae sunt ab ipsa diversa. Per hoc autem quod scitur de re quid est, scitur res prout est ab aliis distincta: unde et definitio, quae significat quid est res, distinguit definitum ab omnibus aliis. Non igitur voluit Augustinus quod anima de se cognoscat quid est per seipsam.

[586] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 8 n. 11. Excludit autem quamdam rationem huius unitatis, quam quis posset suspicari, ut scilicet propter hoc definitio dicatur unum, quia partes eius sunt propinquae, idest sine aliqua interpositione coniunctionis vel morae. Et quidem non interruptio locutionis necessaria est ad unitatem definitionis, quia si interponeretur coniunctio partibus definitionis, iam secunda non determinaret primam, sed significarentur ut actu multae in locutione: et idem operatur interpositio morae, qua utuntur rhetores loco coniunctionis. Unde ad unitatem definitionis requiritur quod partes eius proferantur sine coniunctione et interpolatione: quia etiam in re naturali, cuius est definitio, nihil cadit medium inter materiam et formam: sed praedicta non interruptio non sufficit ad unitatem definitionis, quia contingit etiam hanc continuitatem prolationis servari in his, quae non sunt simpliciter unum, sed per accidens; ut si dicam, homo albus musicus. Sic igitur Aristoteles valde subtiliter manifestavit quod absoluta unitas enunciationis non impeditur, neque per compositionem quam importat verbum, neque per multitudinem nominum ex quibus constat definitio. Et est eadem ratio utrobique, nam praedicatum comparatur ad subiectum ut forma ad materiam, et similiter differentia ad genus: ex forma autem et materia fit unum simpliciter.

przynajmniej od strony minimum zwanego „dykcją". Zresztą jednak tak skądinąd „wyraźna" wymowa może zacierać różnice znacznie ważniejsze niż te fenomenalne. Po grecku bowiem aktor to hypokrites.

Części dictio zawsze winny dać się zintegrować do jednej „źródłowo danej" postaci „słowa" Verbum cordis. Słowo, w którym mamy początek i kierunek Powrotu, jest „wiedzą dzieloną" (con-scientia) z jednym i drugim: jest to taka refleksyjna świadomość początku i świadomość obecności Kresu drogi. Świadomość ta jest jednak pierwotnie niejasna (confusa).

Cognitio confusa nie jest jednak splotem błędu i niepewności z jednej strony, a wglądu w „misterium istnienia" z drugiej. Jest to zupełnie (dla wszystkich) naturalny (habitualny) stan ludzkiego intelektu: poprzedzający w określonym porządku każdą zwerbalizowaną postać wypowiedzi. Nie jest *prywacją* myślenia-świadomości (z jej „ideami jasnymi i wyraźnymi", jak to twierdzi Descartes w swoich Medytacjach). Jest tym, co jeszcze-nie-odróżnione, a zupełnie poprawnie dające się potem odróżnić.

To, co jest „poniżej progu świadomości" bywa oceniane przez relację do świadomości. Wierzy się w istnienie tzw. podświadomości: mieszanki niepewności i wiedzy (wedle zasad tzw. „naturalizmu" tylko *pozornie* racjonalizmowi obcemu). Sam Freud to pierwotnie przez siebie używane pojęcie zastąpił potem pojęciem nieświadomości, które pochodzi (o czym nie wiedział) od Schellinga.

Oryginalnie jesteśmy świadomi w tym sensie, że poczuwamy się do współodpowiedzialności: w szerzeniu prawdy. Oczywiście można mieć *nadto* „wewnętrzną potrzebę" (zgoła altruistyczną) „dzielenia się z innymi" własnymi wątpliwościami, lękami, etc. i o niej pisze Nietzsche w Woli Mocy. Język „mistrzów podejrzliwości (Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud) jest jej wyrazem.

Niereflekśyjna świadomość *zagubienia* drogi bywa wpajana przez tych, którzy – kierując się taką „empatią" – swym zagubieniem z innymi się dzielą. Język zawiści służy do bezinteresownego szukania i znajdowania współwinnych. Zamiast pracy intelektu mamy – w Ursprache „mistrzów podejrzliwości" – splot wyobrażeń, który od Źródła odwodzi.

Grecka literatura piękna zaczyna się od poematu, który powstaje na granicy słowa mówionego i pisanego. Dlatego może Iliada jest tak unikatowa i „autentyczna". Filologowie niemieccy wieku XIX podnosili wobec niej tzw. „kwestię Homerycką": stawiali pod znakiem zapytania integralność tego dzieła literackiego. Niektórzy (gwoli może zamanifestowania własnej „uczoności") dopatrywali się w Iliadzie zlepka rapsodii: podobnie jak czynili to moderniści z Pismem św. w czasach obecnych.

Iliada stanowi integralną całość dla każdego, kto chce ją dostrzec. Motyw „gniewu Achilla" spina jak klamrą 40 dni „heroizmu, poświęcenia i zemsty", która jednak ustępuje przebaczeniu. W ostatniej księdze Priam „całuje mężobójcze dłonie Achilla", a ten boleje nad jego losem przypominając sobie własnego ojca, którego zostawił w ojczyźnie, do której już nigdy nie wróci (XXIV, 482-508). [587]

[587] —«Pomnij na ojca swego, boski Achillesie!
W równym on ze mną wieku, w ostatnich lat kresie!
Może niesprawiedliwi cisną go sąsiedzi,
Nie ma, kto by złe odparł, pod którym się biedzi;
Jednak słysząc, że żyesz, wolny od rozpaczy
Krzepi się tą nadzie(ą, że syna obaczy,

Iliada dla Greków była logosem *niemal* doskonałym. Nic więc dziwnego, że Arystoteles pyta, czy *jest ona* zupełnie doskonałym logosem, choć stawia to pytanie, w takiej oto formie: czy Iliada *może być* definicją. Przyjmuje bowiem, że doskonałym logosem filozofii jest definicja. Nietrudno się domyślić, że odpowiedź Arystotelesa na to pytanie jest negatywna. Znacznie trudniej przyszło by jednak odpowiedzieć na pytanie, dlaczego sam Arystoteles ją postawił.

To pytanie jest postawione zupełnie serio, choć dla każdego poza filozofem może się wydać niestosowne. W zwykłej definicji mamy kilka lub kilkanaście wyrazów, a w Iliadzie mamy ich bez mała 120 000. Czy jednak ilość wyrazów jest to sprawa decydująca?

O integralności dictio nie stanowi ilość wyrazów, ale fakt, że/czy mogą one wszystkie być doprowadzone do organicznej całości. Dwa *tylko* wyrazy, np. ból i linia, nigdy nie dają się skomponować w sensowną całość, podczas gdy dowolnie duża ich liczba – tak, po warunkiem, że zastaną ułożone w określonym porządku.[588] Do jedności doskonałego logosu

---

Gdy z Troi do ojczystej powrócisz krainy.
Lecz ja, najnieszczęśliwszy, miałem dzielne syny,
Z których podobno żaden żywy nie zostaje,
Odkąd wojnę przynieśli przed nasz gród Danaje…
Większą liczbę Ares ich w polu poobalał;
Ostatni, co ich bronił i miasto ocalał,
Hektor, zginął od ciebie, walcząc za ojczyznę.
Po niego tu przychodzę. Uczcij mą siwiznę!
Masz okup wielkie(ceny, masz drogie ofiary:
Szanuj bogi, Achillu, nie gardź mymi dary!
Przypomnij ojca, obu nas ciężar lat gniecie.
Możesz być kto ode mnie biedniejszy na świecie?
Jam usta — tegom wreszcie nieszczęśliwy dożył
Na ręce synów moich zabójcy położył!»
Rzekł. Na wspomnienie ojca rycerz czule wzdycha,
I z wolna rękę starca od siebie odpycha.
Ten Hektora wspomniawszy, w nim państwa nadzieje,
Leżąc u nóg Achilla, rzęsiste łzy leje;
Tamten na dwie osoby swą czułość rozdziela:
Już płacze ojca, znowu płacze przyjaciela.
Spólne ich narzekania i płacz pomieszany
Smutnym echem namiotu powtarzały ściany.
Tłum. F. Ks. Dmochowski
Dostęp 2026-07-09
chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/homer-iliada.pdf

[588] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 8 n. 11.

Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 6 n. 4. Quia enim Aristoteles frequenter ponit dicere pro affirmare, ne dictio pro affirmatione sumatur, subdit quod pars orationis significat ut dictio, et addit non ut affirmatio: quasi diceret, secundum sensum Porphyrii, non accipiatur nunc dictio secundum quod idem est quod affirmatio. Philosophus autem, qui dicitur Ioannes grammaticus, voluit quod haec definitio orationis daretur solum de oratione perfecta, eo quod partes non videntur esse nisi alicuius perfecti, sicut omnes partes domus referuntur ad domum: et ideo secundum ipsum sola oratio perfecta habet partes significativas. Sed tamen hic decipiebatur, quia quamvis omnes partes referantur principaliter ad totum perfectum, quaedam tamen partes referuntur ad ipsum immediate, sicut paries et tectum ad domum, et membra organica ad animal: quaedam vero mediantibus partibus

potrzeba, by wyrazy były wypowiedziane tak, że stanowić one będą całość „bez przerw i dodatków" (proferantur sine coniunctione et interpolatione). „Dygresja" może czynić zadość pozie uczoności, ale zawsze rozrywa ciągłość narracji. Wypowiedź zaś czyjaś bywa przerywana przez wypowiedź inną (lub pozór wypowiedzi). Do wypowiedzi potrzeba skupienia i spokoju, wypowiadanie zaś ważnych treści bywa permanentnie zakłócane. *Swoboda niszczenia* wolności wypowiadania Verbum cordis (słowa serca) jest *nadużyciem* wolności słowa. Części logosu organicznie do siebie odniesione będą stanowić doskonały logos filozoficzny – definicję. Jest ona organiczną całością, a nie tylko „ułożeniem słów obok siebie".[589]

Na byt ludzki składa się struktura potencjalno-aktowa. Dictio – definicja człowieka jest wówczas adekwatna, gdy jej struktura odpowiada strukturze potencjalno-aktowej substancji, którą ona oznacza.[590] W zdaniu – podobnie – „podmiot jest w możności do orzeczenia". Zawsze w tym „ważnym" mamy to, co „określone" i to , co „określające", tak jak akt określa możność. W innym razie „części ułożonych obok siebie" do jedności doprowadzić się nie da.

Zasada simplex sigillum veri (Wittgenstein; Husserl) może być fałszywa lub prawdziwa: w zależności od znaczenia, jakie przypiszemy owej simplicitas. Wyraz wzięty ze słownika (przedmiot redukcji ejdetycznej, czy też „intuicji wartości") takiej prostoty wcale mieć nie może, dlatego że naturalnym dla człowieka jest poznanie naprzód tego, co specyficznie złożone (confusa). Względnie „najprostszym" *dla człowieka* jest pierwsze ujęcie intelektu: ujęcie bytu (bycia). Absolutnie prostym jest poznanie i istnienie Boga jedynie.

Jedna dictio może być *relatywnie prosta* w stosunku do innej: o ile one są zdefiniowane (a rzeczowniki są opatrzone orzecznikami), a nie klauzulą „oczywistości". Jeden wyraz (orzecznik) definicją być nie może, ponieważ logos definicji musi mieć pryncypia odpowiadające pryncypiom oznaczanej przez definicję substancji.[591]

---

principalibus quarum sunt partes; sicut lapides referuntur ad domum mediante pariete; nervi autem et ossa ad animal mediantibus membris organicis, scilicet manu et pede et huiusmodi.

[589] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 5 n. 2Manifestum autem est quod definitiva ratio est una ex pluribus constans. Nec est una per solam coacervationem partium sicut Ilias, idest poema factum de historia Troiana, quod per solam aggregationem est unum. Definitio autem est unum simpliciter. Est enim significativa unius. Unde merito dubitatur quid est quod faciat definitionem hominis esse unam, et hominem cuius ratio est definitio. Cum enim homo sit animal et bipes, quae videntur esse duo, merito dubitatur quare homo est unum et non plura.

[590] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 2. Sed cum dicitur animatum, designatur forma per quam talem rationem recipit; quamvis etiam aliquid plus recipiat ab anima quam rationem corporis: et ita differentia est designans, et tunc species erit designatum. Sed verum est quod in compositis genus et differentia, quamvis non sint partes, tamen a partibus rei fluunt: quia genus fluit a materia, quamvis non sit materia: et differentia a forma, quamvis forma non sit differentia, sed forma sit principium illius; et sic definitio composita ostendit realem compositionem.

[591] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 9 n. 4 […] partes definitionis significant partes rei, inquantum a partibus rei sumuntur partes definitionis; non ita quod partes definitionis sint partes rei. Non enim animal est pars hominis, neque rationale; sed animal sumitur ab una parte, et rationale ab alia. Animal enim est quod habet naturam sensitivam, rationale vero quod habet rationem. Natura autem sensitiva est ut materialis respectu rationis. Et inde est quod genus sumitur a materia, differentia a forma, species autem a forma et materia simul. Nam homo est, quod habet rationem in natura sensitiva.

Każda istota poznawana przez nas jest złożona, a gdyby złożona nie była (była „monadą") wcale nie mogłaby być poznana. Złożoność ta jest „oknem", przez które ona się otwiera na nasz intelekt. Jeżeli złożona jest substancja, złożoną też musi być jej definicja.

Interesuje nas definicja realna, a nie „dialektyczna" definicja nominalna.[592] Gdyby istoty były tym, za co poczytywał je Husserl, w ogóle nie można by ich zdefiniować.[593] Inaczej: „definicja" taka straciłaby oryginalną Arystotelesowską wartość. Tylko „obok siebie" mielibyśmy wyrazy prowizorycznie ze sobą zestawione.[594]

Droga do tego, co Absolutnie Proste, absolutnie prostą nie może być nigdy.

7. Formalizm

Materialistyczne objaśnianie świata, czyli podawanie za jedyną (wyłączną) przyczynę przyczyny materialnej, bywa w scjentyzmie godzone z redukcjonistycznym formalizmem matematyki. Jedyną wartością dla konsekwentnego materialisty byłaby zapewne „wartość dodana". Redukcjonizm nieobcy był już starożytności przed i po Arystotelesie: przed nim, gdyż nie zdołano *jeszcze* podać wszystkich czterech przyczyn; po nim, gdyż analizy niektórych *poniechano*. Podobnie rzecz przedstawia się z filozofią Tomasza z Akwinu w stosunku do tejże jego poprzedników. Ponieważ jednak naczelną przyczyną jest przyczyna

[592] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 6 n. 2 […] de eo quod non est, nullus potest scire quod quid est; sed potest scire significationem nominis, vel rationem ex pluribus nominibus compositam: sicut potest aliquis scire quid significat hoc nomen Tragelaphus vel Hircocervus, quod idem est, quia significat quoddam animal compositum ex hirco et cervo; sed impossibile est scire quod quid est Hircocervi, quia nihil est tale in rerum natura.

[593] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 9 n. 1 […] omnis definitio est quaedam ratio, idest quaedam compositio nominum per rationem ordinata. Unum enim nomen non potest esse definitio, quia definitio oportet quod distincte notificet principia rerum quae concurrunt ad essentiam rei constituendam; alias autem definitio non sufficienter manifestaret essentiam rei. Et propter hoc dicitur in primo physicorum, quod definitio dividit definitum in singulare, idest exprimit distincte singula principia definiti. Hoc autem non potest fieri nisi per plures dictiones: unde una dictio non potest esse definitio, sed potest esse manifestativa eo modo, quo nomen minus notum manifestatur per magis notum. Omnis autem ratio partes habet, quia est quaedam oratio composita, et non simplex nomen. Et ideo videtur quod sicut se habet ratio rei ad rem, ita se habent partes rationis ad partes rei.

Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 3 n. 19 Unde ad solvendum istam dubitationem oportet dicere, quod substantia, quae definitur, sive sit intellectualis, sive sit sensibilis, oportet quod sit composita. Ea vero, ex quibus primo componitur, cum sint simplicia, non contingit definiri. Dictum est enim supra, quod ratio definitiva adiungit aliquid alteri, quorum unum est ut forma, aliud ut materia. Nam genus sumitur a materia, et differentia a forma, ut dictum est supra; unde, si species rerum essent tantum formae, ut Platonici posuerunt, non contingeret eas definiri.

[594] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 17 n. 25 […] Quandoque enim ex multis fit compositio, ita quod totum compositum ex multis est unum quoddam, […] Quandoque vero ex multis fit compositum, ita quod totum compositum non est unum simpliciter, sed solum secundum quid; sicut patet in cumulo vel acervo lapidum, cum partes sunt in actu, cum non sint continuae. Unde simpliciter quidem est multa, sed solum secundum quid unum, prout ista multa associantur sibi in loco.

celowa (Fedon, 99AB; Metaph., I, c. 7, 988b 6-16), to pominięcie jej będzie szczególnie brzemienne w skutki.[595]

Według Descartes'a, próba rozważania powiazań celowych w kosmosie jest naganną bezbożnością (Medytacja IV, 55). W duchu „pobożności" post-kartezjańskiej samo nawet pojęcie celu zostanie objęte anatemą: straci swe pierwotne znaczenie. Modelowanie nauki w ogóle na wzór matematyki da w wyniku zapoznanie roli przyczyny celowej tkwiącej w naturze jako cel powstawania. Forma matematyki to tylko przypadłościowa forma „ile".

Kant mówi o Reich der Zwecke; o Rzeszy Celów. Zwecke Kanta (ich całość – Reichtum) to prototyp współczesnej – *uszeregowanej liniowo* tylko hierarchii wartości. Kant odrzuca dowód na istnienie Boga, w związku z czym w ogóle nie dopuszcza myśli, by *prawdziwa hierarchia wartości* była drogą (intelektu i woli) do Boga: drogą wiodącą przez analizowanie celowych powiązań rzeczy fizycznych.[596] Zwecke u Kanta to „formy czyste", ale o czystości ich przesądza jedno jedyne pryncypium organizujące Rzeszę: imperatyw kategoryczny.

Formalizm Kanta stał się przedmiotem ataków ze strony Schelera. Istotnie, pomijanie materii czynu daje kadłubową postać nauki,[597] a w tym wypadku: etyki. Scheler przyjmuje co prawda „wielość form" świadomości, choć nie wielość celów naturalnego powstawiania (również na przykład świadomości tego oto człowieka).

Tomasz (za Arystotelesem) antycypował problem formalizmu. Definicja *pełna* to definicja doskonała (definitio perfecta), niedoskonałą zaś będzie definicja dialektyczna, którą współcześnie określa się mianem definicji nominalnej. Cechą tej definicji jest pomijanie

---

[595] Super Sent., lib. 2 d. 9 q. 1 a. 1 ad 1. […] finis est causa causarum: et ideo definitio quae sumitur ex fine, formalior est inter omnes definitiones, et medium demonstrans eas […]

[596] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 8 n. 3 Alio modo potest intelligi secundum ordinem causarum eiusdem rei. Manifestum est enim in rebus habentibus quatuor causas, quod una causa est quodammodo causa alterius. Quia enim materia est propter formam et non e converso, ut probatur in II Physic., definitio quae sumitur ex causa formali, est causa definitionis, quae sumitur ex causa materiali eiusdem rei. Et quia generatum consequitur formam per actionem generantis, consequens est quod agens sit quodammodo causa formae et definitio definitionis. Ulterius autem omne agens agit propter finem; unde et definitio quae a fine sumitur, est quodammodo causa definitionis quae sumitur a causa agente. Ulterius autem non est procedere in generibus causarum: unde dicitur quod finis est causa causarum. Potest tamen in singulis causarum generibus a posterioribus ad priora procedi; sed definitiones debent dari per causas proximas. Et secundum hunc sensum in quibusdam libris interponitur, quod definitiones secundum speciem factae nullum habent medium quo demonstrentur: definitiones autem secundum materiam factae possunt habere medium: quia scilicet definitiones quae dantur secundum causam materialem possunt demonstrari per definitiones quae dantur secundum causam formalem. Definitio autem quae datur secundum causam formalem, non potest ulterius demonstrari per aliquod principium intrinsecum rei, quod proprie pertinet ad quod quid est, utpote intrans essentiam rei. Sed etsi demonstretur per causam efficientem et finalem, dicendum erit quod semper causa superior se habet ut formalis respectu inferioris. […]

[597] Sentencia De anima, lib. 1 l. 11 n. 10. […] Non igitur est congrua definitio, cum non ducat, in cognitionem accidentium. Et quod non ducat in cognitionem accidentium animae, manifestum est si quis ex huiusmodi [Platonica] definitione conabitur passiones et operationes animae assignare, puta ratiocinationes, delectationem, tristitiam, et huiusmodi.

materialnej strony rzeczy.[598] Cechą zaś w ogóle argumentacji dialektycznej jest probabilizm.[599] Przy pomocy definicji „uniwersalnej i logicznej" nie dochodzimy do poznania pryncypiów rzeczy, a jakkolwiek ma ona pewną wartość heurystyczną, to przy jej pomocy poznajemy tylko ogóle warunki zaistnienia rzeczy, nigdy zaś samą tę rzecz.[600] Doskonała definicja winna obejmować (comprehendere) cały proces naturalnego powstawania (totum processum naturalis generationis).[601]

W definicji dialektycznej związek formy i materii jest luźny dlatego, że forma umysłu nie wiąże się z materią życia biologicznego; materią życia w stanie naturalnym. „Wolność" życia myśli stanie się jej *dowolnością*, jeśli nie ma związku z elementarną (wegetatywną) postacią życia. Poznanie zmysłowe (materia poznania intelektualnego) jest możliwe tylko przy zachowaniu procesów fizjologicznych. Nie można „skupić myśli" – dojść do koncepcji jakiejkolwiek – w stanie np. upojenia alkoholowego, a – drugiej strony – określone nastawienie emocjonalne stanowi (najprawdopodobniej) o możliwości implantacji embrionu i o powstaniu nowego życia ludzkiego. Pozytywne nastawienie emocjonalne żywione jest w stosunku do tego, co niewątpliwie tyleż cenne, co realne.

Wartość np. stałej przenikalności magnetycznej jest zupełnie niezmienna. Fakt, że jej wartość pojawia się w umyśle ludzkim (nawet w gdybyśmy go nazwali „świadomością") wcale nie narusza (ani nie przymnaża) w niczym jej przedmiotowej (naturalnej) wartości. Nawet jeśli fizyka matematyczna posługuje się stosunkowo ubogim zasobem argumentacji, jest to wciąż argumentacja przedmiotowa. W istnienie świata nikt z naukowców wątpić nie

[598] Sentencia De anima, lib. 1 l. 2 n. 9. Et circa hoc investigat differentiam, quae invenitur in istis definitionibus. Aliquando enim datur aliqua definitio, in qua nihil est ex parte corporis, sicut quod ira est appetitus vindictae; aliquando assignatur aliqua definitio, in qua est aliquid ex parte corporis seu materiae, sicut quod ira est accensio sanguinis circa cor.

[599]Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 5 n. 4 Secundo, ibi: dialectica etc., ponit differentiam inter dialecticam propositionem et demonstrativam, dicens quod cum propositio accipiat alteram partem enunciationis, dialectica indifferenter accipit quancunque earum. Habet enim viam ad utranque partem contradictionis, eo quod ex probabilibus procedit. Unde etiam et in proponendo accipit utramlibet partem contradictionis et quaerendo proponit. Demonstrativa autem propositio accipit alteram partem determinate, quia nunquam habet demonstrator viam, nisi ad verum demonstrandum. Unde etiam semper proponendo accipit veram partem contradictionis. Propter hoc etiam non interrogat, sed sumit, qui demonstrat, quasi notum.

[600]Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 2 n. 11 […] nunc dictum est quid sit substantia solum typo, idest dictum est solum in universali, quod substantia est illud, quod non dicitur de subiecto, sed de quo dicuntur alia; sed oportet non solum ita cognoscere substantiam et alias res, scilicet per definitionem universalem et logicam: hoc enim non est sufficiens ad cognoscendum naturam rei, quia hoc ipsum quod assignatur pro definitione tali, est manifestum. Non enim huiusmodi definitione tanguntur principia rei, ex quibus cognitio rei dependet; sed tangitur aliqua communis conditio rei per quam talis notificatio datur.

[601] In Physic., lib. 2 l. 15 n. 6. Nihil enim prohibet in definitione poni quasdam partes materiae, non quidem partes individuales, ut has carnes et haec ossa; sed partes communes, ut carnes et ossa; et hoc necessarium est in definitione omnium rerum naturalium. Sicut igitur definitio quae colligit in se principium demonstrationis et conclusionem est tota demonstratio; ita definitio colligens finem et formam et materiam, comprehendit totum processum generationis naturalis.

będzie. „Spór o istnienie świata" jest sporem „filozoficznym". Wartości fizykalne mają znaczenie niezależnie do myśli („świadomości").

Jeżeli wartość pracy intelektualnej nie jest *wymierzana przez coś lub kogoś*, to jest ona niczym. Tymczasem Husserlowska świadomość nulla re indiget ad existendum: jest samowystarczalna, a „wartości" innych niż jej immanentne, wcale brać pod uwagę nie będzie. Otóż praca, której wyniki są niesprawdzane, jest pracą pozorną, a same jej wyniki – przypadkowe.

Pojęcie „realizm" ma w filozofii dwa znaczenia. Obecnie bywa on przeciwstawiany idealizmowi, choć w średniowieczu było to stanowisko w sporze o uniwersalia. Otóż „realizmem" stanowisko Husserla nie jest (wbrew temu, co się niekiedy przyjmuje) ani w jednym, ani w drugim sensie. Nie bez ważkich zapewne racji Husserl między prekursorami fenomenologii wymienia Davida Hume'a: zdeklarowanego nominalistę. Ideen to bynajmniej nie Platońskie idee-εἴδη. Te ostatnie na pewno nie tkwią w świadomości. Są realne.

Przeciwnicy nominalizmu w średniowieczu argumentowali, że jeśli odejmie się wartość przedmiotową pojęciom znanym z Pisma św., teologia legnie w gruzach. Istotnie, w momencie, kiedy nominalizm Ockhama został połączony z „mistycyzmem" Mistrza Eckharta (i innych jemu współczesnych) – w idei protestantyzmu – zostało „samo Pismo": wyrazy, w które ktokolwiek „mistycznie" tchnąć może dowolne znaczenie.

Po to, aby „zagwarantować" pewność (definitywność) rozważań nad treścią Pisma św., *pierwotnie* przyjęto stanowisko nominalizmowi diametralnie przeciwne: przyjęto, że powszechniki bytują samodzielnie. Jak każda jednak „radykalna" (niewyważona) krytyka, tak i ta: przyniosła inne poważne trudności teologiczne. Podnosił je Abelard w polemice z Wilhelmem z Champeaux. Wilhelm tę walkę zdecydowanie przegrał, a stanowisko „radykalnie anty-nominalistyczne" straciło poważnie na znaczeniu.

Zestawiano ze sobą „realizm" Platona i stanowisko „Badań" Husserla. Wydawałoby się, że Sachen to po prostu powszechniki. Tak jednak nie jest. Istotą „realizmu" Platona, Augustyna i Wilhelma, jest przekonanie, że powszechniki są identyczne dla wszystkich – bardzo *wielu* o siebie *różnych* – intelektów ludzkich. Uznaje on niematerialność jednych i drugich. Inaczej rzecz przedstawia się z Husserlem.

Stanowisko Wilhelma jest zbieżne stanowiskiem Augustyna (auctoritas całego średniowiecza) w tym punkcie, że idee uznano za *tożsame* z istotą Boga wieczne archetypy rzeczy. Husserl zaś idzie raczej za Szkotem, tę tożsamość *odrzucając*. Szkot przyjmuje, że przedmiot intelektu Boga *różni się* (choć tylko formalnie) od przedmiotu Jego woli. Otóż z myśli Szkota rodzi się nominalizm Ockhama. Jeżeli istnieje „heacceitas" (forma stanowiąca o jednostkowości tego oto bytu) *obok* form „ogólnych", być może istnieje *tylko* „heacceitas" *bez* form „ogólnych".

Locke i Hume używają wyrazu idea, ale nadają mu diametralnie inne, od tego Augustyńskiego znaczenie. Idee pojawiają się w umyśle *ludzkim*: zmiennym i podległym zagładzie. Idee są wytworem ludzkiego umysłu, a nie istnieją poza nim – nie kierują go *poza granice* świata.

Kant chce poniekąd „nobilitować" to „zwulgaryzowane" pojęcie idei. Nie przyjmuje, by one były przedmiotem poznania i by nikły wraz z jego aktualnym brakiem, ale i tak przyjmuje, że bytują one w myśli: nie indywidualnej, ale obrębie „powszechnego umysłu ludzkiego". Podobnie rzecz przedstawia się w „Ideach" Husserla. Idee czyste Fenomenologii

to tylko literalnie „idee", do których przywykł „tradycyjny realista" (zwolennik Augustyna). Husserl cały czas mówi o ich „*cielesnej* samo-obecności" w świadomości. Co jednak najważniejsze, mamy tylko *jedną kolektywną świadomość ludzkości*, a pojawienie się jednego obiektu (Sache) w tej *jednej* świadomości możemy wyobrażać sobie na podobieństwo zetknięcia się dwu ciał (co istotnie Husserl w Ideach czyni). W transcendentalizmie chodzi o ogóle o „zetknięcie się" Podmiotu (das Ich) z Przedmiotem (Gegenstand). Jeżeli świadomość jest czymś jednostkowym, to *przedmioty świadomości powszechnikami być nie mogą*.

Husserl co prawda mówi, że „duch jest nieśmiertelny", ale nie ma na myśli nieśmiertelności jednostkowej duszy ludzkiej ani Boga. W istocie „nieśmiertelną" jest raczej ewoluująca duchowość transcendentalizmu, a nie Duch jako osoba. Otóż *ewoluująca duchowość, zmierza do systemu totalnego relatywizmu*. Przypomnijmy: wyrażenia Umwertung (przewartościowanie) używa sam Husserl.

Forma – wedle Arystotelesa – jest tożsama z celem w procesie powstawania rzeczy. *Ruch* prowadzący do zaistnienia rzeczy mierzy się czasem, choć momentu powstania czasem nie mierzymy i nie możemy powiedzieć, by ktoś był bardziej lub mniej człowiekiem tylko dlatego, że doskonałość *przypadłościową* nabywamy w czasie. Na zmianę patrzymy przez pryzmat celu, który *nie różni się od formy* w chwili (fizycznego) zaistnienia rzeczy. Przedmiotem filozofii są konieczne powiązania stanów faktycznych. Świat jest teologicznie powiązaną strukturą, a myśl ludzka jest jednym z jego obiektów. Forma myśli odpowiada formie rzeczy *poza* umysłem. Pokazuje się, że *myśl ludzka nie jest miarą istnienia*.

Definicja dialektyczna ma wartość pragmatyczną, choć nie pokazuje istoty, ale tylko przypadłości. „Nazwy przypadłości odnoszą się do przypadłości tkwiących w podmiocie, jakkolwiek same one nie wnoszą konotacji «tkwienia» w niej".[602] Praca „dialektyczna" sama w sobie bezwartościową nie jest, bo wszak cechy rzeczy (jej przypadłości; „fenomeny") poznajemy najpierw. Nie znaczy to jednak, że poznawać winniśmy *wyłącznie fenomeny*. Pomiędzy przypadłościami są też i te, które nazywamy przypadłościami właściwymi (propria). One też wskazują pośrednio na istotę rzeczy: na substancję pod „fenomenami".[603]

Arystoteles w Analitykach Wtórych twierdzi, że *definicja nie jest podziałem*. Zarazem jednak w pierwszym rozdziale Fizyki pisze, że definicję poznajemy *przez podział*. Oznacza to tyle, że przypadłości trzeba analizować w określonym porządku – aby ująć je jako przypadłości *właściwe*. Bierzemy pod uwagę te cechy, które są sobie *przeciwstawne*. Dla uzasadnienia zasady *relatywnie pierwszej* (definicji) potrzeba użycia zasady *bezwzględnie pierwszej* (zasady niesprzeczności). Nie dzielimy „tworzywa" kosmosu, aby poznać jego części, choć – istotnie – stwierdzamy odrębność (od-dzielność) jednej zdefiniowanej rzeczy od innej.

---

[602] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 1 n. 10 Licet autem modus essendi accidentium non sit ut per se sint, sed solum ut insint, intellectus tamen potest ea per se intelligere, cum sit natus dividere ea quae secundum naturam coniuncta sunt. Et ideo nomina abstracta accidentium significant entia quae quidem inhaerent, licet non significent ea per modum inhaerentium. Essent autem significata per huiusmodi nomina non entia, si non inessent in re.

[603] Sentencia De anima, lib. 1 l. 1 n. 15. E converso etiam accidentia, si praeaccipiantur, multum conferunt ad cognoscendum quod quid erat esse, ut dictum est. Si quis ergo assignet definitionem, per quam non deveniatur in cognitionem accidentium rei definitae, illa definitio non est realis, sed remota et dialectica. Sed illa definitio per quam devenitur in cognitionem accidentium, est realis, et ex propriis, et essentialibus rei.

Nie ulega kwestii, że „właściwe" jest antytezą „przypadkowe". Dwie cechy mogą być i są przypadkowe w relacji do jednego podmiotu. Nie ma (chyba) żadnego związku między np. kolorem oczu a zdolnościami matematycznymi.[604] Klauzula „chyba" jest tu jednak całkiem na miejscu, dlatego że *nie mamy pewności*, że takowy związek istnieć nie może. Od strony pragmatycznej tylko pomijamy go jako „nieistotny". Gdyby umysł ludzki był w stanie zgłębić wszystkie powiązania kauzalne rzeczy w kosmosie, wówczas „per accidens" („przypadkowe") dla niego byłoby kategorią pustą. „Wszytko jest powiązane ze wszystkim" nie w sensie holistycznym, ale w sensie *hierarchii ważności* działań. Normalnie jednak nauka szczegółowa musi pewne zdarzenia uznawać na nieważne i to stanowi o jej wartości.

Przez podział przypadłości właściwych dochodzimy do ujęcia istoty rzeczy.[605] „Ostatnia różnica zawiera w sobie wszystkie poprzednie".[606] W ten zaś sposób poznanie nasze natrafia na naturalny kres[607] (terminus). Przeciwnie: pomijanie propria, da nam w wyniku ujęcie tylko przypadłości rzeczy – luźno związanych z substratem.[608] Gdyby substratem tym miało być matematyczne continuum, cechy w nim tkwiące *musiałyby być* przypadkowe.

---

[604] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 4 n. 9 Deinde cum dicit illud autem probat secundo positam solutionem dicens, illud palam esse quod definitio et quod quid erat esse, primo et simpliciter est substantiarum, non tamen solum et substantiarum, cum etiam accidentia aliquo modo habeant definitionem et quod quid erat esse, non tamen primum. Et hoc sic patet. Non enim omnis ratio, qua nomen per rationem exponitur, idem est quod definitio; nec nomen expositum per quamcumque rationem, semper est definitum; sed alicui determinatae rationi competit quod sit definitio; illi scilicet quae significat unum. Si enim dicam quod Socrates est albus et musicus et Crispus, ista ratio non significat unum, sed multa, nisi forte per accidens, et ideo talis ratio non est definitio.

[605] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 25 […] quamvis in definitione ponatur genus et differentia, tamen definitio est ratio ex differentiis tantum, quia genus non est praeter differentias, ut supra dictum est. Et quamvis ponantur multae differentiae in definitione, tamen tota definitio dependet et constituitur ex ultima, quando fit divisio secundum rectum, idest a communiori ad minus commune descendendo secundum per se differentias, et non accipiendo quasi a latere differentias per accidens.

Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 16 […] quandoque aliquis dividens differentias facit hoc ut scilicet dividat per ea quae sunt secundum accidens, propter hoc quod non potest invenire proprias et per se differentias. Aliquando enim necessitas cogit, ut utamur, loco per se differentiarum, differentiis per accidens, inquantum sunt signa quaedam differentiarum essentialium nobis ignotarum.

[606] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 19 […] Primo ostendit quomodo ex multis differentiis fit unum, si differentiae per se sumuntur. Secundo, quod hoc non potest esse si sumantur per accidens, ibi, si vero secundum accidens. Dicit ergo primo, quod si sic se habent differentiae acceptae in definitione sicut dictum est, scilicet quod semper sumantur per se differentiae et non per accidens, palam est quod ultima differentia erit tota substantia rei, et tota definitio. Includit enim in se omnes praecedentes particulas.

[607] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 18 Et ita semper procedendum est in divisione differentiarum, donec dividens veniat ad non differentia, idest ad ultimas differentias, quae non dividuntur ulterius in alias differentias; et tunc tot erunt species pedis quot differentiae: et species animalium habentium pedes aequales differentiis. Quaelibet enim individualis differentia constituet unam speciem specialissimam.

[608] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 12 n. 24 Deinde cum dicit si vero ostendit, quod hoc non potest dici si differentiae per accidens sumantur; dicens, quod si aliquis in dividendo et definiendo accipiat differentiam secundum accidens, sicut si dividatur quod habentium pedes, aliud est album, aliud est nigrum, tot erunt ultimae

„Definicja całkowicie zawiera daną rzecz w sobie: nie ma nic w rzeczy, co byłoby poza definicją, a czemu ta definicja by nie przysługiwała. Odwrotnie: w samej definicji nie ma niczego „obcego" [tej rzeczy], czemu ta definicja by przysługiwała".[609]

Problem definicji nominalnej („dialektycznej") jest – jak nadmieniono – cząstką szczerszego problemu: do czego w ogóle słowa i myśli się odnoszą. Możemy poprzestać na używaniu wyrazów, a o znaczeniu sumy decydować na drodze konwencji; umowy. W ten za sposób traktowalibyśmy wyrazy mowy tak jak wszystkie wytwory ludzkie:[610] one zaś „komponowane" i „dekomponowane" są dość dowolnie. „Kreatywność" w dziedzinie pomnażania „bogactwa materialnego" wydaje się ze wszech miar pożądana. Kreatywność jednak w „mnożeniu znaczeń" musi prowadzić do destrukcji budowli społecznej. Wszak same te bogactwa jakoś „nazywamy" i oceniamy: wedle jakiejś obiektywnej miary. Nie można zbudować niczego nie opierając się na czymś, co jest w ogóle budowania naturalną podstawą.

Od strony fenomenalnej, „wyraz" to po prostu słowo spisane np. w książce. Jasną jest rzeczą, że podobnie „obok siebie" umieścić byśmy mogli *dowolne* „tworzywa". Jeśli zaś patrzymy na definicję, to, z jednej strony: mamy w niej wielość wyrazów, z drugiej zaś – intencjonalną jedność ich wszystkich.[611] W tym sensie „definiowane" i „definiujące" są jednością[612] Od strony fenomenalnej, jedność ta manifestuje się ciągłością (bodaj tylko „strumienia świadomości") oraz spójnością powiązania części. Jest to jednak tylko „estetyczna" cecha wyrazu ludzkiej mowy[613]. Jedność definicji odpowiada dokładnie jedności

---

differentiae, quot factae sunt divisiones; quia una earum alteram non includet. Et de differentiis sic sumptis, procedebat ratio superius inducta contra unitatem definitionis. Huiusmodi enim differentiae sic per accidens acceptae non essent unum nisi subiecto; quod non sufficit ad unitatem definitionis.

[609] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 4 n. 2. Circa primum considerandum est quod definitio ideo dicitur terminus, quia includit totaliter rem; ita scilicet, quod nihil rei est extra definitionem, cui scilicet definitio non conveniat; nec aliquid aliud est infra definitionem, cui scilicet definitio conveniat.

[610] Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 5 n. 1 […] omnia, quae habent plures partes, et totum in eis non est solum coacervatio partium, sed aliquid ex partibus constitutum, quod est praeter ipsas partes, habent aliquid, quod facit in eis unitatem. In quibusdam enim corporibus sic unitatem habentibus, causa unitatis est contactus, in quibusdam viscositas, aut aliquid aliud huiusmodi.

[611] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 2. […] Si autem consideretur definitio secundum suam intentionem, sic definitio non est definitum, sed ductivum in cognitionem ejus; et sic etiam definitio est composita ex pluribus intentionibus, quarum nulla praedicatur de ipsa, nec e converso, quia intentio generis non est intentio definitionis; sed hoc non est nisi secundum intellectum qui adinvenit has intentiones.

[612] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 2. […] dupliciter definitio potest considerari: vel secundum id quod significatur per definitionem, vel secundum intentionem definitionis. Si primo modo, tunc idem est significatum per definitum et definitionem: unde dicit philosophus, quod ratio quam significat nomen, est definitio: et sic definitio et definitum sunt idem, et hoc modo ea quae ponuntur in definitione in recto, non sunt partes definitionis, id est rei per definitionem significatae, sicut nec definiti.

[613] Metaphysicae, lib. 7 l. 4 n. 10 Non tamen sufficit quod sit unum in continuitate illud quod per rationem significatur, ad hoc quod sit definitio. Sic enim Ilias, idest poema de bello Troiano esset definitio, quia illud bellum in quadam continuitate temporis est peractum. Aut etiam non sufficit quod sit unum per colligationem; sicut haec ratio non esset definitio domus, si dicerem, quod domus est lapides et cementum et ligna. Sed tunc ratio significans unum erit definitio, si significet unum aliquod illorum modorum, quorum quoties unum per se dicitur. Unum enim dicitur multipliciter sicut et ens. Ens autem hoc quidem significat hoc aliquid, aliud

rzeczy definiowanej. Rzecz poznawana jest złożona, a definicja byłaby niepełna, gdyby nie ujmowała wszystkich pryncypiów składających się na istnienie tej rzeczy.[614]

Od strony formalnej tylko koherencja terminów definicji stanowi o wszystkim. Brak bowiem wewnętrznej sprzeczności wypowiedzi to tylko warunek minimum i tu nie wyczerpuje się znaczenie zasady niesprzeczności. Definicja nadto musi odpowiadać jakiejś określonej (naturze) rzeczy, a wykluczać wszystkie inne.[615]

Opisy (notificationes) rzeczy mogą być liczne, natomiast definicja najdoskonalsza może być tylko jedna.[616] Choć definicje mogą być zbudowane przy pomocy medium (terminu

---

quantitatem, aliud qualitatem, et sic de aliis; et tamen per prius substantiam et consequenter alia. Ergo simpliciter unum per prius erit in substantia, et per posterius in aliis.

Sententia Metaphysicae, lib. 8 l. 5 n. 2 Manifestum autem est quod definitiva ratio est una ex pluribus constans. Nec est una per solam coacervationem partium sicut Ilias, idest poema factum de historia Troiana, quod per solam aggregationem est unum. Definitio autem est unum simpliciter. Est enim significativa unius. Unde merito dubitatur quid est quod faciat definitionem hominis esse unam, et hominem cuius ratio est definitio. Cum enim homo sit animal et bipes, quae videntur esse duo, merito dubitatur quare homo est unum et non plura.

[614] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 9 n. 1 […] omnis definitio est quaedam ratio, idest quaedam compositio nominum per rationem ordinata. Unum enim nomen non potest esse definitio, quia definitio oportet quod distincte notificet principia rerum quae concurrunt ad essentiam rei constituendam; alias autem definitio non sufficienter manifestaret essentiam rei. Et propter hoc dicitur in primo physicorum, quod definitio dividit definitum in singulare, idest exprimit distincte singula principia definiti. Hoc autem non potest fieri nisi per plures dictiones: unde una dictio non potest esse definitio, sed potest esse manifestativa eo modo, quo nomen minus notum manifestatur per magis notum. Omnis autem ratio partes habet, quia est quaedam oratio composita, et non simplex nomen. Et ideo videtur quod sicut se habet ratio rei ad rem, ita se habent partes rationis ad partes rei. Et propter hoc dubitatur, utrum oporteat rationem partium ponere in ratione totius, aut non.

[615] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 59 n. 3. Intellectus tamen incomplexus, intelligendo quod quid est, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem: quia apprehendit eam ut huius rei quidditatem. Unde, licet ipsum incomplexum, vel etiam definitio, non sit secundum se verum vel falsum, tamen intellectus apprehendens quod quid est dicitur quidem per se semper esse verus, ut patet in III de anima; etsi per accidens possit esse falsus, inquantum vel definitio includit aliquam complexionem, vel partium definitionis ad invicem, vel totius definitionis ad definitum. Unde definitio dicetur, secundum quod intelligitur ut huius vel illius rei definitio, secundum quod ab intellectu accipitur, vel simpliciter falsa, si partes definitionis non cohaereant invicem, ut si dicatur animal insensibile; vel falsa secundum hanc rem, prout definitio circuli accipitur ut trianguli. Dato igitur, per impossibile, quod intellectus divinus solum incomplexa cognosceret, adhuc esset verus, cognoscendo suam quidditatem ut suam.

Sentencia De anima, lib. 3 l. 11 n. 18. Sciendum tamen est, quod in cognoscendo quod quid est, contingit esse deceptionem per accidens, dupliciter, ratione compositionis intervenientis. Uno modo prout definitio unius rei est falsa ad aliam rem, sicut definitio circuli est falsa ad triangulum. Alio modo, prout partes definitionis non cohaerent sibi invicem; et tunc definitio est falsa simpliciter; ut si aliquis ponat in definitione alicuius animalis insensibile; unde in illis in quorum definitione nulla est compositio, non contingit esse deceptionem; sed oportet ea, vel intelligere vere, vel nullo modo, ut dicitur in nono metaphysicorum.

[616] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 2 expos. Ergo de uti et frui non debent dari multae definitiones. Ad quod dicendum, quod si inveniretur aliqua definitio quae diceret esse rei secundum comparationem ad omnes causas ipsius proprias, esset perfectissima, et una tantum; sed inveniuntur definitiones notificantes esse rei plures secundum diversas causas. Unde aliqua datur per causam finalem, quaedam per formalem, et sic de aliis.

średniego) ujmującego tylko jedną z czterech przyczyn, to jednak wśród samych tych przyczyn istnieje porządek. Przyczyna celowa jest najważniejsza.[617] W tym punkcie zresztą procesy naturalne i mentalne są podobne: kresem ich (finis) jest to, co stanowi o ich warunkowej konieczności.[618] Warunkowa zaś konieczność danego twierdzenia: umieszczenie go w odpowiednim kontekście poznawczym w danej nauce stanowi o *bezwzględnej konieczności samych wniosków rozumowania*.

8. Propria-właściwości

Zwyczajnie (potocznie) mówimy o właściwości (lub niewłaściwości) zachowania, choć ścisłym byłoby mówienie o właściwości (lub niewłaściwości) *postępowania*, to bowiem jest niezależne do tego, czy jest ono przedmiotem obserwacji, czy też nie: dotyka *istoty rzeczy*, na fenomenach rzeczy nie poprzestając. Mogłoby się wydawać, że jest to prosty związek frazeologiczny, ale pojęcie właściwości (proprium) jest pojęciem zupełnie *ścisłym filozoficznie*: mówimy bowiem o relacji do natury skrytej pod (obserwowanymi) fenomenami.

Jest nadto pojęciem zupełnie ścisłym w nauce (w węższym tego słowa znaczeniu), bo wszak mówimy na przykład o właściwościach ciał elementarnych: w fizyce i chemii badane są właściwości cząstek, a te podstawowe określamy mianem *stałych* fizykalnych. Wydaje się nadto, że językoznawca mówi *ogólnie* o właściwościach języków, a nie tylko o właściwościach (specyfice) danego idiomu językowego, a możliwość przekładu z jednego języka na inny opiera się na fakcie, że wszyscy mówimy o tej samej rzeczy, a nie tylko o tym, jak ta rzecz „się przejawia".

Każda nauka dowodzi tego, co istotne (per se) *w tej właśnie nauce*. Orzekanie per accidens (łączenie ze sobą cech przypadkowych) jest zajęciem sofisty, który (jak to ujmuje Platon) obraca się „w mrokach niebytu". Bytem jest wszystko dzięki swym przyczynom *istotnym*; „bytem pozornym" bywa coś dzięki pomieszaniu znaczeń. Te zamęt jest potem widoczny w opisie faktów.

Proprium to „cecha istotna": i nie jest to oksymoron. Czworako bowiem orzekamy per se. W pierwszym – najbardziej oczywistym sensie – definiensy orzekamy per se o tym, co

---

[…] Inveniuntur etiam aliae notificationes sumptae ex proprietatibus consequentibus esse rei, et tales etiam possunt esse plures.

[617] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 16 n. 5Ad intellectum autem huius literae sciendum est quod contingit definitiones diversas dari eiusdem rei, sumptas ex diversis causis. Causae autem ad invicem ordinem habent: nam ex una sumitur ratio alterius. Ex forma enim sumitur ratio materiae: talem enim oportet esse materiam, qualem forma requirit. Efficiens autem est ratio formae: quia enim agens agit sibi simile, oportet quod secundum modum agentis sit etiam modus formae, quae ex actione consequitur. Ex fine autem sumitur ratio efficientis: nam omne agens agit propter finem. Oportet ergo quod definitio, quae sumitur a fine, sit ratio et causa probativa aliarum definitionum, quae sumuntur ex aliis causis.

[618] In Physic., lib. 2 l. 15 n. 6. Deinde cum dicit: et finis, quod est etc. assimilat necessitatem naturalis generationis necessitati scientiarum demonstrativarum, quantum ad id quod est necessitatis principium. Manifestum est enim quod in scientiis demonstrativis, principium demonstrationis est definitio: et similiter finis, qui est principium et ratio necessitatis in iis quae fiunt secundum naturam, est quoddam principium sumptum a ratione et definitione; finis enim generationis est forma speciei, quam significat definitio.

definiowane. W drugim zaś: per se (istotną; nierozdzielną) własnością np. człowieka będzie m.in. zdolność do śmiechu (risibile), albo dwie *rozłączne* cechy; męskie i żeńskie; *tylko te*. W trzecim znaczeniu *przyczyna* istotna to ta, która jest wystarczająca. W czwartym; mówimy o wyłączności, a w wyrazie np. persona moglibyśmy się dopatrywać owego bytowania samodzielnego: per-se: przez się.[619]

Każda nauka bada właściwości (propria)[620] swego przedmiotu (generis subiecti): opierając się na zasadach (dignitates; axiomata). W każdej (poza metafizyką) nauce

[619] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 19 n. 11 Deinde cum dicit quare secundum concludit ex praedictis, quatuor modos dicendi per se, vel secundum se. Quorum primus est, quando [1] definitio significans quid est esse uniuscuiusque, dicitur ei inesse secundum se, sicut Callias et quod quid erat esse Calliam, idest et essentia rei, ita se habent quod unum inest secundum se alteri. Non autem solum tota definitio dicitur de definito secundum se; sed [1a] aliquo modo etiam quaecumque insunt in definitione dicente quid est, praedicantur de definito secundum se, sicut Callias est animal secundum se. Animal enim inest in ratione Calliae. Nam Callias est quoddam animal; et poneretur in eius definitione, si singularia definitionem habere possent. Et hi duo modi sub uno comprehenduntur. Nam eadem ratione, definitio et pars definitionis per se de unoquoque praedicantur. Est enim hic primus modus per se, qui ponitur in libro posteriorum; et respondet primo modo eius quod dicitur secundum quod, superius posito.

Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 19 n. 12 Secundus modus est, quando [2[aliquid ostenditur esse in aliquo, sicut in primo subiecto, cum inest ei per se. Quod quidem contingit dupliciter: quia [2a] vel primum subiectum accidentis est ipsum totum subiectum de quo praedicatur (sicut superficies dicitur colorata vel alba secundum seipsam. Primum enim subiectum coloris est superficies, et ideo corpus dicitur coloratum ratione superficiei). Vel etiam [2b] aliqua pars eius; sicut homo dicitur vivens secundum se, quia aliqua pars eius est primum subiectum vitae, scilicet anima. Et hic est secundus modus dicendi per se in posterioribus positus, quando scilicet subiectum ponitur in definitione praedicati. Subiectum enim primum et proprium, ponitur in definitione accidentis proprii.

Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 19 n. 13 Tertius modus est prout secundum se esse dicitur [3] illud, cuius non est aliqua alia causa; sicut omnes propositiones immediatae, quae scilicet per aliquod medium non probantur. Nam medium in demonstrationibus propter quid est causa, quod praedicatum insit subiecto. Unde, licet homo habeat multas causas, sicut animal et bipes, quae sunt causae formales eius; tamen huius propositionis, homo est homo, cum sit immediata, nihil est causa; et propter hoc homo est homo secundum se. Et ad hunc modum reducitur quartus modus dicendi per se in posterioribus positus, quando effectus praedicatur de causa; ut cum dicitur interfectus interiit propter interfectionem, vel infrigidatum infriguit vel refriguit propter refrigerium.

Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 19 n. 14 Quartus modus est, prout illa dicuntur [4] secundum se inesse alicui, quae ei soli inquantum soli insunt. Quod dicit ad differentiam priorum modorum, in quibus non dicebatur secundum se inesse ex eo quod est soli inesse. Quamvis etiam ibi aliquid soli inesset, ut definitio definito. Hic autem secundum se dicitur ratione solitudinis. Nam hoc quod dico secundum se, significat aliquid separatum; sicut dicitur homo secundum se esse, quando solus est. Et ad hunc reducitur tertius modus in posterioribus positus, et quartus modus dicendi secundum quod, qui positionem importabat.

[620]In Physic., lib. 4 l. 5 n. 3. Secundo, ut solvantur quaecumque opposita sunt circa locum: nam cognitio veritatis est solutio dubitatorum. Tertium est, quod ex definitione data manifestentur proprietates loci, quae insunt ei: quia definitio est medium in demonstratione, qua propria accidentia demonstrantur de subiectis. Quartum est, quod ex definitione loci erit manifesta causa, quare aliqui discordaverunt circa locum; et omnium quae sunt opposita circa ipsum.

Expositio Posteriorum Analyticorum, lib. 1 l. 31 n. 13. Nisi solum quod potest esse talis differentia, quod unum eorum praedicatur ut accidens, et aliud praedicatur sicut praedicamentum, idest sicut substantiale praedicatum.

pryncypium to definicja przedmiotu tejże nauki i zarazem przesłanka większa sylogizmu.[621] We wniosku zaś mamy wspomniane proprium jako predykat terminu skrajnego (subiectum). Mamy zatem trzy definicje: tę (1) wyjściową; tę (2) daną we wniosku oraz całość sylogizmu, która od pełnej definicji (3) owego propium różni się tylko ułożeniem terminów (sola positione differens).[622] [623]

Et haec est differentia proprii et definitionis, quorum utrumque est convertibile; et tamen definitio est praedicatum essentiale, et propter hoc est prius naturaliter proprio, quod est praedicatum accidentale. Et inde est quod in demonstrationibus utimur definitione quasi medio ad demonstrandum propriam passionem de subiecto.

[621] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 5 n. 6 Deinde cum dicit: immediati autem etc. dividit immediatum principium. Et circa hoc duo facit: primo dividit; secundo subdividit; ibi: positiones autem quaedam et cetera. Dicit ergo primo quod immediatum principium syllogismi duplex est. Unum est quod dicitur positio, quam non contingit demonstrare et ex hoc immediatum dicitur; neque tamen aliquem docendum, idest qui doceri debet in demonstrativa scientia, necesse est habere, idest mente concipere sive ei assentire. Aliud vero est, quod dicitur dignitas vel maxima propositio, quam necesse est habere in mente et ei assentire quemlibet, qui doceri debet. Et manifestum est quod quaedam principia talia sunt ut probatur in IV metaphysicae de hoc principio, quod affirmatio et negatio non sunt simul vera, cuius contrarium nullus mente credere potest etsi ore proferat. Et in talibus utimur nomine praedicto, scilicet dignitatis vel maximae propositionis, propter huiusmodi principiorum certitudinem ad manifestandum alia.

Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 5 n. 7 […] huiusmodi principia omnes scientiae accipiunt a metaphysica, cuius est considerare ens simpliciter et ea, quae sunt entis. […] Sunt enim quaedam propositiones, quae non possunt probari nisi per principia alterius scientiae; et ideo oportet quod in illa scientia supponantur, licet probentur per principia alterius scientiae. Sicut a puncto ad punctum rectam lineam ducere, supponit geometra et probat naturalis; ostendens quod inter quaelibet duo puncta sit linea media.

[622]In Physic., lib. 2 l. 15 n. 6. […] Contingit autem quandoque in scientiis demonstrativis triplicem esse definitionem. Quarum una est demonstrationis principium, ut haec: tonitruum est extinctio ignis in nube: quaedam vero demonstrationis conclusio, ut haec: tonitruum est continuus sonus in nubibus: quaedam vero complectitur utrumque, ut haec: tonitruum est continuus sonus in nubibus propter extinctionem ignis in nube; et haec comprehendit in se totam demonstrationem absque demonstrationis ordine: unde in I Poster. dicitur quod definitio est demonstratio positione differens. Quia igitur in iis quae fiunt propter finem, finis se habet ut principium in demonstrativis, et ea quae sunt ad finem sicut conclusio; etiam in definitione rerum naturalium invenitur id quod est necessarium propter finem.

Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 2 c. Ad secundam quaestionem dicendum, quod definitio illa Hugonis complectitur et materiam Baptismi in hoc quod dicit, aqua, et finem in hoc quod dicit, diluendis criminibus, et formam per hoc quod dicit, per verbum vitae sanctificata; unde est definitio composita ex materiali et formali, quasi demonstratio positione differens: et complete essentiam Baptismi complectitur, excepto quod actus ablutionis intermittitur, qui facit materiam proximam Baptismo; quamvis ex aliis quae ponuntur, intelligi possit.

In Physic., lib. 1 l. 1 n. 5. Quod autem dicit intelligere, refertur ad definitiones; quod vero dicit scire, ad demonstrationes. Nam sicut demonstrationes sunt ex causis, ita et definitiones; cum completa definitio sit demonstratio sola positione differens, ut dicitur in I Poster. Per hoc autem quod dicit principia aut causas aut elementa, non intendit idem significare.

Expositio Posteriorum Analyticorum, lib. 1 l. 16 n. 4. Deinde cum dicit: similiter se habet etc. ostendit quod etiam definitio est non corruptibilium, sed sempiternorum, tali ratione. Demonstratio quantum ad principia et conclusiones est sempiternorum et non corruptibilium; sed definitio vel est principium, vel conclusio demonstrationis, vel demonstratio positione differens; ergo definitio non est corruptibilium, sed sempiternorum.

W swej Analityce (zwanej obecnie logiką) Arystoteles stwierdza, że pierwsza figura sylogizmu jest najbardziej naukowa. Zajmą nas tu racje tego stwierdzenia.

> 214. W którejkolwiek bądź figurze najpewniej wystąpiłby sylogizm „ze względu na", ta to figura jest najpewniej generująca wiedzę i dlatego jest najbardziej zdatna do przeprowadzenia dowodów: dowód jest bowiem sylogizmem generującym wiedzę. Otóż tak jest właśnie w figurze pierwszej […] dlatego to ona jest najpewniej generującą wiedzę i zdatną do dowodów.
>
> Przyczyna zaś tego, że dowód „ze względu na" najpewniej znajdzie się w figurze pierwszej jest następująca. W niej to bowiem termin średni podlega terminowi skrajnemu większemu, który jest orzecznikiem we wniosku. Orzekany jest natomiast o terminie skrajnym mniejszym, który jest podmiotem we wniosku. Otóż trzeba, by w dowodzie „ze względu na" termin średni był przyczyną stanu faktycznego, który jest wyrażany we wniosku odnośnie do podmiotu, a jednym ze sposobów orzekania per se [istotnego] jest ten, gdy podmiot jest przyczyna orzecznika, np. w zdaniu „zabite ginie" […] a to właśnie przysługuje figurze pierwszej
>
> 215. [Pojęcie] istoty ma pierwszorzędne znaczenie w dowodów naukowych , ponieważ […] definicja jest to: albo (1) pryncypium dowodu, albo (2) wniosek, albo (3) [sam] dowód różniący się [od dowodu zwyczajnie tak zwanego tylko] ułożeniem terminów. Dla docieczenia zaś definicji właściwa jest tylko figura pierwsza, w niej bowiem we wniosku mamy zdanie ogólno-twierdzące, któremu jedynie przysługuje poznanie istoty; istota jest poznawana przez zdanie twierdzące […]
>
> 216 […] Inne figury potrzebują pierwszej, ale nie odwrotnie […] Jest tak dlatego, że dla pozyskania doskonałej wiedzy twierdzenia „pośrednie" [nieoczywiste], które są przyjmowane w dowodach, bywają zredukowane do bezpośrednich [aksjomatów]. To zaś dzieje się dwojako: już to zagęszczanie terminów średnich, już przez ich pomnażanie. To pierwsze ma miejsce wówczas, gdy przyjęty faktycznie termin średni [tylko] pośrednio styka się z oboma terminami skrajanymi lub tylko z jednym z nich. Stąd też potrzebne się inne terminy średnie między terminem średnim wyjściowym oraz terminami skrajnymi. Tak właśnie dokonuje się „zgęszczenie" terminów średnich. Na przykład: "każde E jest C; każde C jest A," a stąd pomiędzy C et E przyjmowany jest termin średni D, a pomiędzy C i A termin średni B.

Expositio Posteriorum Analyticorum, lib. 1 l. 16 n. 5. Potest tamen utraque coniungi, ut sit una definitio, hoc modo: domus est cooperimentum constitutum ex dictis, defendens a pluvia, frigore et calore. Talis autem definitio continet totum quod est in demonstratione, scilicet medium et conclusionem. Et ideo talis definitio est demonstratio positione differens; quia in hoc solo differt a demonstratione, quia non est ordinata in modo et figura.

Expositio Posteriorum Analyticorum, lib. 1 l. 26 n. 3. Secundam rationem ponit; ibi: postea ipsius quod quid est etc. quae talis est. Quod quid est potissimum locum in demonstrativis scientiis habet, quia, sicut dictum est, definitio aut est principium demonstrationis, aut conclusio, aut demonstratio positione differens. Ad investigandum autem definitionem sola prima figura convenit.

[623] Super Sent., lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 1 c. Quaedam enim sunt definitiones materiales, quas dicimus demonstrationis conclusiones: quaedam formales, quae sunt principia demonstrationis: quaedam materiales et formales simul, quae sunt demonstrationes positione differentes: quia habent medium demonstrationis, inquantum continent definitionem formalem, et conclusionem, inquantum continent materialem; sed deest solus ordo terminorum. Sentencia De anima, lib. 2 l. 3 n. 3.

> „Pomnażanie" zaś ma miejsce wówczas, gdy termin średni bezpośredni jest w stosunku do terminu skrajnego mniejszego, a pośredni – wobec większego. Wówczas to trzeba przyjąć więcej terminów średnich poza tym przyjętym pierwotnie. Na przykład: „każde E jest D; każde D jest A"; a potem poza D przyjmowane są inne terminy średnie. Otóż to zagęszczanie terminów średnich przez ich pomnażanie i zgęszczenie dokonuje się tylko przez figurę pierwszą, ponieważ w niej tylko we wniosku mamy zdanie ogólno-twierdzące, jak również i dlatego, że w pierwszej jedynie figurze termin średni znajduje się *pomiędzy* terminami skrajnymi. W figurze drugiej znajduje się nad nimi; a w figurze trzeciej – pod nimi (niejako im podległy).[624]

Pryncypia działań człowieka są tak samo niezmienne jak jego natura. Działania same niezmienne nie są. Nie są zdeterminowane co do przedmiotu, choć działanie moralne *co do sposobu* (racjonalnego wszak) zdeterminowanym być *powinno* (powinno być *tylko* rozumne). Samo działanie możemy podjąć, albo jego zaniechać, choć z drugiej strony, dla osiągnięcia pożądanego celu, dane działanie pokaże się warunkowo konieczne. Również *obserwowanie* (takich) zmiennych (niezdeterminowanych) działań zdeterminowane nie jest. Obserwacja przygodnych działań sama musi być przygodna. Inaczej jednak ma rzecz się z analizowaniem danych w celu odkrycia pryncypiów. Działanie poznawcze doprowadzone do celu nie może mieć za przedmiot niczego innego jak to, co konieczne. W ten sposób poznajemy definicje pryncypiów działań człowieka; *poznajemy wartości*: propria hominis.

W pierwszych zdaniach Etyki Nikomachejskiej, Arystoteles podaje definicję dobra: „trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia" (Gromska). Istnieją różne cele różnych działań, choć za przedmiot mają zawsze *jakieś* dobro (bodaj tylko wyimaginowane). Jeśli jednak działania są uporządkowane, to ciąg celów i środków nie może iść w nieskończoność; dochodzimy do wniosku, że cel ostateczny dla człowieka jest dobrem najwyższym – jest nim szczęście.

Eudajmonizm Arystotelesa (i starożytności w ogóle) stał się przedmiotem „krytyki" Kanta. Kant usiłował obronić „autonomię rozumu praktycznego", bo – istotnie – w teleologicznej strukturze świata realnego jest miejsce dla telos/celu życia człowieka, jakim jest szczęście (eudaimonia). Ceną wszelako pokazało się odizolowanie etyki od reszty nauk, w związku z czym „rozum praktyczny" pokazał się „rozumem" w zgoła osobliwym tego słowa znaczeniu, bo nauki zwyczajnie posługują się rozumem po prostu.

Specjalnie interesuje nas tu zależność etyki od nauki najwyższej: metafizyki. W pewnym, choć raczej opacznym sensie, „interesowała" ta zależność samego Kanta: *burzyciela* metafizyki. Wolność, która specjalnie interesowała Kanta, pozbawiona została tym samym naturalnych podstaw, a potem stała się pojęciem zgoła dowolnym.

Etyka *jako etyka* musi poprzestać na stwierdzeniu, co dla człowieka jest dobrem najwyższym. Możemy wszelako (jeśli nie idziemy za Kantem) wyrazić tę jej wyjściową zasadę w terminach bardziej ogólnych; cofając się do zasad możemy ją z nich wyprowadzić. Zapytywać możemy „naiwnie", „co" dąży do szczęścia, oraz, czym jest samo „dążenie".

Każda natura (coś) partycypuje we własnym istnieniu („dąży" do jego posiadania), które wobec tego jest jej *dane.* Celem działania człowieka jest szczęście, ale celem istnienia *w*

[624] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 26 n. 2-4

ogóle jest Ten, który istnienie i szczęcie *daje*. To, że Bóg jest przyczyną sprawczą wszystkiego (włącznie z ludzkim szczęściem) jest wnioskiem metafizyki. Ta w stosunku do etyki jest nauką nadrzędną (subalternans).[625]

Nie możemy oddać Bogu nic za ten darmowy dar, możemy jednak oddać Mu sprawiedliwość właściwie oceniając Jego działanie. Metafizyka jest taką „sprawiedliwością" sensu largo, gdyż identyfikuje ona Pryncypium istnienia wszystkiego. „To, co pochodzi od Boga jest uporządkowane": tylko takim może wyjść z Jego rąk. Świadomość istnienia tego porządku stanowi o wyjątkowej pozycji człowieka w materialnym kosmosie.

Sprawiedliwość jest cechą (przypadłością) człowieka, a w definicji którejkolwiek z przypadłości właściwych (propria) należy naprzód podać definicję substancji:[626] w tym wypadku natury ludzkiej. Niesprawiedliwość jest „niewłaściwością" w tym sensie, że nie licuje z godnością istoty rozumnej. Definicja np. człowieka nie musi wcale obejmować cech[627] innych niż te, które wchodzą wprost (jako definiensy) do formalnej definicji

---

[625] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 11Quod autem dicit quod omnia appetunt, non est intelligendum solum de habentibus cognitionem, quae apprehendunt bonum, sed etiam de rebus carentibus cognitione, quae naturali appetitu tendunt in bonum, non quasi cognoscant bonum, sed quia ab aliquo cognoscente moventur ad bonum, scilicet ex ordinatione divini intellectus: ad modum quo sagitta tendit ad signum ex directione sagittantis. Ipsum autem tendere in bonum, est appetere bonum, unde et actum dixit appetere bonum in quantum tendit in bonum. Non autem est unum bonum in quod omnia tendunt, ut infra dicetur. Et ideo non describitur hic aliquod unum bonum, sed bonum communiter sumptum. Quia autem nihil est bonum, nisi inquantum est quaedam similitudo et participatio summi boni, ipsum summum bonum quodammodo appetitur in quolibet bono et sic potest dici quod unum bonum est, quod omnia appetunt.

Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 10 […] intentio […] per se fertur ad bonum, sed per accidens cadit supra malum.

[626] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l 1 n. 14 […] in definitione cuiuslibet accidentium oportet ponere definitionem substantiae. Sicut enim in definitione simi ponitur nasus, ita in definitione cuiuslibet accidentis ponitur proprium eius subiectum; et ideo sicut animal est prius definitione quam homo, quia definitio animalis ponitur in definitione hominis, eadem ratione substantia est prior definitione accidentibus.

[627] Sententia Metaphysicae, lib. 7 l 3 n. 14 Quod autem aliquid dicatur alteri esse unum per accidens, est dupliciter, ut uno modo homo est albus, et alio modo album est homo. Horum enim aliud quidem est ex additione, aliud vero non. In definitione enim hominis non est necessarium quod addatur definitio albi, vel nomen eius; in definitione vero albi necesse est quod ponatur homo, vel nomen hominis, vel eius definitio, si homo proprium subiectum eius est, vel aliquid aliud quod est eius proprium subiectum.

In Physic., lib. 1 l. 6 n. 10. Et hoc est accidens in cuius definitione ponitur subiectum cui accidit: sicut simum est per se accidens nasi quia in definitione simi ponitur nasus; est enim simum nasus curvus. Secundum quod supponit est quod si aliqua ponuntur in definitione alicuius definiti, aut in definitione alicuius eorum ex quibus constat definitio, impossibile est quod in definitione alicuius horum ponatur definitio totius definiti. Sicut bipes ponitur in definitione hominis, et quaedam alia ponuntur in definitione bipedis vel animalis, ex quibus definitur homo: impossibile est autem quod ponatur homo in definitione bipedis, aut in definitione alicuius eorum quae cadunt in definitione bipedis vel animalis; alioquin esset definitio circularis, et esset idem prius et posterius, et notius et minus notum; omnis enim definitio est ex prioribus et notioribus, ut in VI Topic. dicitur. Et eadem ratione, cum in definitione hominis albi ponatur album, non est possibile quod in definitione albi ponatur homo albus.

człowieczeństwa, choć jest zasadą ustalenia tego, co dla człowieka „właściwe" – w dalszej kolejności.

„Sprawiedliwość" – *wyraz* sprawiedliwość – tylko *potencjalnie* zawiera w sobie definiensy sprawiedliwości: jako pewna całość (totum quoddam) i to niewyraźnie (indistinctum). Otóż rolą definicji (np. sprawiedliwości) jest wyraźne podanie (distincte ponere) zasad definicji (principia definiti).[628] Bez tego uwyraźnienia każde użycie „wyrazu", co do którego żywimy pragnienie ścisłości, narażone będzie na zarzut nieostrości i groźbę manipulacji; *nad*-użycia.

Definicje podają nieoddzielne od subiectum-przedmiotu nauki właściwości.[629] Każda z przesłanek orzeka w sposób istotny (per se), i tym różni się sofizmatu.

Wychodząc od definicji człowieka, dochodzimy do definicji proprium człowieka: jego właściwości na przykład jako istoty moralnej, społecznej, czy też wytwarzającej: dochodzimy na przykład do definicji sprawiedliwości, społeczeństwa, sztuki, produkcji przemysłowej, przedmiotu eksperymentu naukowego, czyli *do ujęcia wartości*. Podobnie rzecz przedstawia się z innymi aspektami „twórczości" ludzkiej. Kreatywność Boga różni się co do istoty od kreatywności człowieka i zasad wobec tego człowiek te nie kreuje. Zasad (i wartości) nie tworzymy: *wszystko tworzymy wedle nich*. Te definicje-wartości to wartości Cywilizacji Łacińskiej: nie dlatego, że w niej „tkwią", ale dlatego, że ta żyła zawsze oczyma utkwionymi w nich właśnie (to ich uchwytywanie było jej życiem). Tylko de facto w jej obrębie pokuszono się o poznanie „prawdy, która wyzwala" (daje siłę do wielorakiego działania), choć skądinąd samo pragnienie poznania prawdy tkwi niezmiennie w naturze ludzkiej w ogóle: nawet jeżeli jest aktualnie niezrealizowane.

Definicje *realne* są „oknami", przez które na przestrzeni stuleci coraz wyraźniej dostrzegano możliwość *wszechstronnego* rozwoju duchowego człowieka oraz możliwości ostatecznego jego spełnienia w Przyczynie Wszystkiego. Te wartości *odkrywano*, nie próbując ich wcale – wzorem fenomenologii – ustanawiać (stiften; setzen). „Ustanawianie" (w tej, czy innej formie) weszło do fenomenologii przez kantyzm. Definicje realne i wartości tradycyjne zawierają propria gatunków, albo propria definiowanych sub-struktur kosmosu. Dzięki podaniu tych właściwości, dzięki odróżnieniu proprium i improprium (właściwości i niewłaściwości), życie ludzkie w ogóle może się rozwijać: w perspektywie Pełni Życia nawet w obliczu nieuchronnej śmierci ciała.

Wychodząc do tej definicji formalnej „zależności" dochodzimy do ustalenia poszczególnych właściwości (propria); przypadłości *właściwych*, a więc *nieoddzielnych* od

---

[628] In Physic., lib. 1 l. 1 n. 10. Deinde cum dicit: sustinent autem etc. ponit aliud signum de toto integrali intelligibili. Definitum enim se habet ad definientia quodammodo ut totum integrale, inquantum actu sunt definientia in definito; sed tamen qui apprehendit nomen, ut puta hominem aut circulum, non statim distinguit principia definientia; unde nomen est sicut quoddam totum et indistinctum, sed definitio dividit in singularia, idest distincte ponit principia definiti.

[629] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 13 n. 3. Sciendum autem est quod cum in demonstratione probetur passio de subiecto per *medium*, quod est definitio, oportet quod prima propositio, cuius praedicatum est passio et subiectum est definitio, quae continet principia passionis, sit *per se* in quarto modo; secunda autem, cuius subiectum est ipsum subiectum et praedicatum ipsa definitio, in primo modo. Conclusio vero, in qua praedicatur passio de subiecto, est *per se* in secundo modo.

podmiotu („przedmiotu"), jakim jest człowiek. Ustalanie owych propria jest normalnym sposobem postępowania w każdej nauce,[630] a w metafizyce chodzić będzie o ustalenie właściwości bytu wziętego w aspekcie formalnym.[631] W ten sposób dochodzimy do sformułowania definicji: np. przyjemności, wspólnoty, władzy, bogactwa etc. Wszystko to (te wartości) są darem od-Boga pochodzącym i ku-Bogu prowadzącym. Na przestrzeni wieków, cywilizcja wypracowała szereg owych definicji o charakterze naukowym w węższym tego słowa znaczeniu (nauk szczegółowych), filozoficznym, teologicznym, czy wreszcie: moralnym. Te definicje to wartości. Wartości Cywilizacji Łacińskiej.

9. Właściwości ponad kategorialne bytu

Definiując człowieka (jego humanitas) jako (bycie) istotą rozumną, zyskujemy przesłankę większą sylogizmu, principium immediatum, która, po dobraniu przesłanki mniejszej (wspólnego obu terminu średniego-μέσον), pozwoli sformułować wniosek dotyczący właściwości (propria) człowieka (hominis), czyli dać definicje-wartości człowieczeństwu przysługujące. Cywilizacja Łacińska jest unikatowym systemem takich definicji: poznawalnych co prawda zawsze (również poza jej obrębem), choć de facto *poznawanych* niesłychanie (gdzie indziej) rzadko. Dążenie do prawdy dla samej prawdy jest czymś w ogóle unikatowym, choć wydaje się być wartością możliwą do przyjęcia przez każdego. Obecnie jednak wartość ta bywa już w ogóle kwestionowana.

---

[630] Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 11 n. 5. Secundo adaptat generalem solutionem ad speciales terminos, in quibus primo moverat quaestionem, ibi, *masculus vero et femina*. Dicit ergo, quod ideo contingit quod quaedam contrarietas facit differre specie et quaedam non, quia quaedam contraria sunt propriae passiones generis, et quaedam sunt minus propriae. Quia enim genus a materia sumitur, materia autem per se habet ordinem ad formam; illae propriae sunt differentiae generis, quae sumuntur a diversis formis perficientibus materiam.

[631] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 2 n. 12. Si enim unum est proprium et per se accidens entis, oportet quod ex principiis causetur entis in quantum ens, sicut quodlibet accidens proprium ex principiis sui subiecti. Ex principiis autem communibus entis inquantum est ens, non intelligitur causari aliquod particulariter ens sufficienter. Unde non potest esse quod ens aliquod determinati generis et speciei sit accidens omnis entis.

Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 4 n. 18. Et est considerativa eorum quae dicta sunt, scilicet eiusdem et diversi, similis et dissimilis, aequalis et inaequalis, negationis et privationis, et contrariorum; quae supra diximus esse per se entis accidentia. Et non solum est considerativa istorum, de quibus ostensum est singillatim propriis rationibus, quae cadunt in consideratione huius scientiae; sed etiam considerat de priori et posteriori, genere et specie, toto et parte, et aliis huiusmodi, pari ratione, quia haec etiam sunt accidentia entis inquantum est ens.

Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 1 n. 1. Primo determinat distinctiones nominum quae significant causas, secundo, illorum nominum quae significant subiectum huius scientiae vel partes eius, ibi, unum dicitur aliud secundum accidens. Tertio nominum quae significant passiones entis inquantum est ens

Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 3 n. 11. Secundo ibi, huic enim ostendit cuius scientiae sit praedicta considerare: dicens, quod considerare accidentia entis inquantum est ens, non est alterius scientiae, quam huius philosophiae. Si enim esset alterius, maxime videretur esse naturalis scientiae et dialecticae, quae videntur maxime inter scientias esse communes.

Pryncypiów udowodnić się nie da (contra negantem principia non est disputandum),[632] a tak długo, jak zachowany jest społeczny konsensus co do wagi słów i definicji, zasady też podważane nie są (konkretne działania bywają oceniane wedle nich właśnie). Wszelako wiemy (dziś może lepiej niż kiedykolwiek wcześniej), że podważane one bywają istotnie w momencie, kiedy wartości poznania właściwe danej kategorii bytu podaje się w wątpliwość. Stąd też pojawia się potrzeba istnienia nauki architektonicznej, która sama gwarantowałaby obiektywną wartość definicji wyjściowych dla każdej ze sfer aktywności ludzkiej.

Niektórzy sądzą, że rozwiązaniem jest przyjęcie „punktu widzenia" Boga; Prawdy Najwyższej, co samo w sobie jest zapewne prawdą, nie jest jednak jasne, jak ten punkt widzenia faktycznie osiągnąć, a – co więcej – jak upewnić się co do faktu, że ten przez nas aktualnie przyjęty nie jest złudzeniem. Pismo św. bywało intepretowane przez wieki bardzo rozmaicie, a stwierdzenie, że „tłumaczy się ono samo" (Sacra Scriptura sui ipsius interpres) wydaje się – w najlepszym razie – poetycką metaforą. Nawet zdecydowani zwolennicy tej zasady w kwestiach partykularnych diametralnie się niekiedy różnili. Pismo św. nie jest traktatem naukowym, a należy (jeżeli traktuje się je tak poważnie, jak na to ono zasługuje) ustalić, że jest ono czymś nie mniej poślednim od naukowego traktatu; że nie jest zwykłą „narracją". Potrzeba – wyrażając się słowami Klemensa Aleksandryjskiego – „strażniczki Winnicy"'; „służebnicy" tej *nauki* (bo nie: tych „poczuć"), która zdania Pisma św. ujmuje w sposób systematyczny (teologii). Potrzeba metafizyki. Ona też podaje definicje wyjściowe wszystkich nauk. W szczególności zaś – dzięki niej właśnie – dysponujemy Zbiorem (Enchiridion) Definicji Doktrynalnych Kościoła Katolickiego, która „twórczym interpretacjom" jest zgoła nieuległa. Enchiridion zawiera minimum, ale jest to minimum niezbywalne.

Poznanie istoty człowieczeństwa jest tylko szczególnym przypadkiem ujmowania istoty w ogóle. Mamy definicję człowieka (tej oto natury), a pytamy, jak możemy poznać definicje: natury, rzeczy, substancji: w ogóle. Te definicje istotnie w pismach Arystotelesa i Tomasza znajdziemy wielokrotnie, choć nie są to „zwykłe" definicje: gatunków.

W „zwykłej definicji", która *posiłkuje się* porównywaniem gatunków na przykład rodzaju animal, rodzaj jest tym, co pochodzi z materii (ze zmysłów), różnica zaś gatunkowa pochodzi od formy. W obrębie rodzaju animal porównujemy różne stopnie (formalitates) doskonałości „zwierzęcości": dębu, konia, człowieka, etc. Podobnie definiować możemy, czy może raczej *mogliśmy* (zanim doszli do głosu „reformatorzy") definiować każdą sferę aktywności ludzkiej. Wobec zakus „unowocześniania" zasad potrzeba „sztuki architektonicznej" relatywizacji wartości dającej odpór.

W definicji: natury, rzeczy, czyli właściwości bytu jako takiego (a nie bytu specyficznego) mamy terminatum („określane"), ale nie mamy rodzaju. Mamy terminans („określające"), ale nie mamy różnicy gatunkowej, jak to wypadnie w wypadku definicji natury: konia, dębu, człowieka, etc. Do ujęcia „zwykłej definicji" – w jej postaci *werbalnej* – potrzebny jest dyskurs rozumu „sztuki architektonicznej". Wszelako do ujęcia definicji substancji, jako takiej, on nie wystarczy.

[632] In De divinis nominibus, cap. 2 l. 1. […] in scientiis philosophicis ita est quod nullus sapiens disputat contra negantem principia suae artis.

Każda nauka (nie wyłączając metafizyki) ma określony, a odrębny od innych przedmiot. Przedmiotem tym jest to, co „określane" (terminatum) w specyficzny dla tej nauki sposób. Modus metafizyki jest *nader* specyficzny, w niczym nie zmienia tej zasadniczej prawdy Analityk Wtórych: w wiedzy relacja terminatum („określanego") do terminans („określającego") jest sprawą zasadniczą, a przedmiot nauki naczelnej musi podlegać takiejż specyfikacji. Nie ma „doświadczenia metafizycznego" (ani też: redukcji, intuicji, etc.), choć ze *zwykłego* doświadczenia metafizyka czyni użytek, którego zwyczajnie się nie dostrzega. Istnieje wiele (zmysłowych) źródeł wiedzy i wiele gałęzi wiedzy, ale absolutnie pierwsze zasady dowiedzione być nie mogą. Mogą być tylko poznane, a właściwie *poznane być muszą*, jeżeli cokolwiek w ogóle ma być poznane definitywnie.

Dowód pierwszej zasady zwany jest przez Arystotelesa elenchos, ale jest to dowód o tyle specyficzny, że zakładający w żywym dialogu jakąkolwiek rozumną aktywność adwersarza, a tej wszak na nikim wymusić się nie da, tak jak „zmuszeni" bywamy do przyjęcia wniosków na przykład matematyki. Nieprzyjęcie tego, co skądinąd „zawsze" oczywiste, kompromituje z punktu tego, kto uznania temu odmawia. Zasady metafizyki są oczywiste, ale *nie zawsze* tak *wiążące umysł*, jak zasady matematyki. „Rozumne" pokazuje się w elenchos wyraźnie, choć tylko pośrednio. Inaczej kwestia zasad przedstawiona została w pierwszym rozdziale Fizyki. Mowa tam o *naturalnym dla każdego z nas z osobna* sposobie (genezą) poznania. Jest to traktat o naturze, a ludzka natura rozumna musi być co najmniej tak przewidywalna, co każda inna. Rozumność jej (dalej) dochodzi od głosu w dialogu (sensu largo).

Pierwszy Rozdział Fizyki Tomasz intepretuje w sposób różny (tzn. logicznie bardziej spójny) od tego zaproponowanego przez Awerroesa. Nie mamy processus in demonstrando (procesu dowodzenia), ale proces de-terminanacji (processus in determinando).[633] Jeżeli mielibyśmy tu jakiś „sylogizm" (co wydaje się przyjmować Awerroes), to mielibyśmy petitio principii, albowiem w punkcie wyjścia zwanym „poznaniem w nierozróżnieniu" mamy *dokładnie to samo*, co punkcie dojścia, choć w tym ostatnim to samo jest dane już wyraźnie. Błąd petitio principii mamy właśnie wtedy, gdy we wniosku *rozumowania* nie ma niczego, co nie mieściłoby się w przesłankach.[634]

[633] In Physic., lib. 1 l. 1 n. 8. Sciendum autem quod Commentator aliter exponit. Dicit enim quod ibi, *innata autem est etc*. vult ostendere philosophus modum demonstrationis huius scientiae, quia scilicet demonstrat per effectus et posteriora secundum naturam: ut sic quod ibi dicitur, intelligatur de processu in demonstrando, et non in determinando. Cum autem dicit, *sunt autem nobis etc*. intendit manifestare, secundum eum, quae sunt magis nota quoad nos et minus nota secundum naturam, scilicet composita simplicibus, intelligens composita per confusa.

[634] Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 3 n. 12 Tertio, ibi: non enim si consequitur etc., probat propositum, scilicet quod talis probatio contineat petitionem principii; et dicit quod non sequitur quod maior extremitas, quae est a, sit *quod quid est* minoris extremitatis, quae est c, ex hoc quod a sequitur ad b et b sequitur ad c; sed sequitur simpliciter quod a insit c. Et si ulterius detur quod ipsum a sit quod quid est alicuius, et praedicetur universaliter de b, non adhuc sequitur quod a sit quod quid est ipsius c: manifestum est enim hoc quod est animali *esse*, idest quod quid est animalis, praedicari de hoc quod est homini *esse*, idest de eo quod est *quod quid est* hominis. Sicut enim verum est quod animal universaliter praedicatur de homine, ita verum est quod definitio animalis universaliter praedicetur de definitione hominis, non tamen ut sint omnino unum et idem. Sic igitur patet quod si aliquis non sic accipiat terminos, ut primum sit omnino unum et idem medio, et medium ultimo, non poterit syllogizari quod a, quod est primum, sit quod quid est ipsi c, quod est ultimum, et essentia eius. Si vero

Właściwość to – w języku Tomaszowym convertibile. W zwykłym sylogizmie convertibilia to terminy, „równo-zakresowe”,[635] choć nie w sensie wskazanym przez teorię zbiorów. W definicji substancji również mamy convertibilia, choć nie mamy rodzaju, ani różnicy gatunkowej; nie mamy tego, w obrębie czego „zakreślalibyśmy” to, co przynależy do danego gatunku mocą jego różnicy gatunkowej. Convertibilia jednak w szerszym tego słowa znaczeniu, to tzw. obecnie własności transcedentalne. Choć próbowano je same utożsamić z wartościami, są to raczej pryncypia poznania wartości, niż same te wartości.

Tomasz odnotowuje niepoprawną definicję substancji: substantia est quod per se est; vel: accidens est quod est in alio. Ujmuje ona błędnie byt jako rodzaj (esse non potest poni in definitione alicuius generis et speciei).[636] Arystoteles w polemice z Platonem twierdzi, że jest to niemożliwością, ponieważ „określić” byt trzeba w danym razie przy pomocy tego, co bytem wcale nie jest (różnica gatunkowa nie może partycypować w rodzaju). Możemy domniemywać, że Platon próbował mimo wszystko takiej definicji – przez podział (diaresis; διαίρησις), gdyż dzielił on (διῃρησε) w ten sposób tyleż matematyczne, co *mityczne* (Timajos) tworzywo kosmosu. Błędem jest tu uznanie kategorii drugiej („ile”) za kategorię pierwszą („co”).

Błąd był „nieznaczny na początku, choć ogromny w swych skutkach”. Jeżeli bowiem – zdaniem Kanta – przedmiot matematyki „konstruujemy w naoczności” (w akcie intuicji), to tak samo *potencjalnie* „konstruować” będziemy *potem dowolne* obiekty, włączając w to wartości-istoty. Sam Kant co prawda tego wniosku *nie wyprowadza*; rzecz jednak w tym, że zawsze go wyprowadzić w oparciu o te pryncypia („potem”) *można*.

Byt nie jest rodzajem, jest jednak to terminabile obecne w definicji: substancji i jedności. Przed ujęciem istoty rzeczy, mamy ujęcie owego terminabile: nie „intuicję”, ale wynik abstrakcji na danych zmysłowych; pierwszy i fundamentalny. Żadna definicja bytu nie jest możliwa. Możliwa jest wszelako definicja jedności i substancji, a ratio terminans dokonuje właśnie takiego określenia bytu. W „zwykłym” sylogizmie mamy terminy-pojęcia, które zwyczajnie określamy jako convertibilia. W wypadku definicji jedności i innych właściwości bytu same te ich ujęcia zwane są convertibilia („zamiennikami”) bytu. *Nieco* jaśniej wyrażają to, co w ujęciu bytu zawarte się tylko confuse. Przypomnijmy: termin converti jest dosłownym tłumaczeniem Arystotelesowego ἀντιστρέφεσθαι. Jest to pojęcie analogiczne, a stosuje się zasadniczo do właściwości bytu jako takiego.

---

accipiantur termini modo praedicto, sequitur quod priusquam concludatur, accipiatur in praemissis quod quid est ipsius c, scilicet ipsum b. Ex quo sequitur quod non sit demonstratio, sed petitio vel acceptio principii.

[635] Expositio Posteriorum Analyticorum, lib. 1 l. 33 n. 7.; lib. 1 l. 10 n. 8; lib. 2 l. 3 n. 3; lib. 2 l. 3 n. 5; lib. 2 l. 3 n. 7.

[636] Quodlibet IX, q. 3 ad 2. Ad secundum dicendum, quod secundum Avicennam in sua Metaph. esse non potest poni in definitione alicuius generis et speciei, quia omnia particularia uniuntur in definitione generis vel speciei, cum tamen genus vel species non sit secundum unum esse in omnibus. Et ideo haec non est vera definitio substantiae: substantia est quod per se est; vel: accidens est quod est in alio. Sed est circumlocutio verae descriptionis, quae talis intelligitur: substantia est res cuius naturae debetur esse non in alio; accidens vero est res, cuius naturae debetur esse in alio.

Definicja „drugiej z właściwości" bytu (jedności) to: unum est ipsum esse indivisum.[637] Awicenna wzdragał się z uznaniem ważności tej definicji,[638] z dwu najpewniej powodów. (1) Utożsamił jedno matematyki z jednością (niepodzielnością) bytu; (2) odrzucił prymat zasady niesprzeczności. Właściwie jednak można by powiedzieć, że powód był jeden: Awicenna odrzucił dystynkcję (1), *dlatego że* odrzucił (2) prymat zasady niesprzeczności. W jej miejsce przyjął prymat zasady wyłączonego środka. Zasada ta jest odnotowana w IV księdze Metafizyki *obok* zasady niesprzeczności. Awicenna przyjął ją *w jej miejsce*, choć wciąż „nawiązywał" do IV księgi Metafizyki. W czasach zaś nowożytnych przyjęto prymat pseudo-zasady tożsamości. Od strony *matematycznej* zasada $1 \equiv 1$ jest zupełnie uprawniona, gdyż jest to zasada użycia konwencji znaków. Od strony bytowej: w metafizyce, która bierze za przedmiot to, co użycie znaków w ogóle *poprzedza* (użycie nawet definicji, które są jakoś pojęciowo oznaczane), *jest niczym*. Arystotelesowski elenchos mówi nam, *dlaczego* ludzie znaków w ogóle używają, a stwierdzenie minimum sensowności ich użycia to znaczenie mniej niż stwierdzenie *konieczności* ich użycia.

Tomasz w cognitio confusa: poznaniu przed-pojęciowym wyróżnia kolejno: ens, unum aliquid, res: ujęcie convertibilia („zamienników") bytu (oraz verum i bonum, o których powiemy osobno). Definicję substancji poprzedza ujęcie (definiowalnej) jedności i (niedefiniowalnego) bytu. Co jednak z ujęciem aliquid (odrębności)? Wydaje się, że ujęcie tego, co stanowi o różnicy, jest wewnętrzną sprzecznością. Aliquid jest „treścią" zasady niesprzeczności, a więc jest to principium complexum: relacja bardziej niż „rzeczy" pozostające w jakiejś relacji. W ujęciu zaś bytu mamy principium incomplexum: ujęcie „czegoś". W oparciu o te dwa pryncypia budujemy fundamenty wiedzy: formułujemy wszystkie *definicje realne*.

Logos to definicja, ale nie tylko definicja. Wszystko, co wypowiedziane, ma jakąś postać logosu sensu largo. Przede wszystkim, orzekamy o istocie (przedmiocie), że ta istnieje (an sit) (lub: nie), a wobec ujęcie jej istnienia jest różne od ujęcia samej istoty. Ponadto, orzekamy o fakcie (o tym, że „coś-jest-w-czymś"): dlaczego ma on miejsce (jest taki, a nie inny), a jest to wskazanie terminu średniego sylogizmu: jednej z czterech przyczyn.

Pospolicie wszelako „wyrażeniem" (namiastką logosu) będą wypowiedzi w ogóle – bez pretensji do ścisłości naukowej. Są one prawdziwe lub nie. Budują ludzi lub ich niszczą.

---

[637] Quaestio de anima, a. 3 c. Unde quod sit unibilis huic aut illi corpori, multiplicat animam secundum numerum non autem secundum speciem; sicut et haec albedo differt ab illa numero per hoc quod est esse huius et illius subiecti. Sed in hoc differt anima humana ab aliis formis, quod esse suum non dependet a corpore, nec hoc esse individuatum eius a corpore dependet; unumquodque enim, in quantum est unum, est in se indivisum, et ab aliis distinctum.

[638] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 ad 3. Ad tertium dicendum, quod haec est vera definitio unius: unum est ens quod non dividitur; quamvis Avicenna, nitatur eam improbare ratione inducta. Est enim duplex divisio: scilicet divisio secundum quantitatem; et talis divisio consequitur rationem multitudinis, eo quod rationem multitudinis communiter acceptae sequitur ratio numeri, prout est species quantitatis, secundum quod addit rationem mensurae: unde dicit philosophus, quod numerus est multitudo mensurata per unum; et rationem numeri sequitur intellectus divisionis continui: ratio enim divisionis et quantitatis et mensurae, secundum Commentatorem, prius invenitur in quantitate discreta quam in quantitate continua: et talis divisio non ponitur in definitione unius quod convertitur cum ente.

Prawda (verum) i dobro (to, co „buduje") jest tym, co rzeczom się „przydarza" jako właściwość od istoty nieoddzielna (a oddzielna od niej „sztucznie" tylko). Prawda *bytu* jest „dołączona" do bytu jako jego convertibile (właściwość nieoddzielna), każdy bowiem byt ma moc podporządkowania sobie intelektu poznającego istotę rzeczy. „Z rąk" Boga Stwórcy wszystko wychodzi prawdziwe i dobre, bo zgodne z ideami wzorczymi, które znajdują się w Jego istocie i są z nią tożsame. Z ust ludzkich *może* wyjść prawda, a z serca *może* wypłynąć dobro: tak się to „przydarza"; przypada to w udziale ludzkiemu logosowi. Te „cechy" określamy *zwyczajnie* mianem verum i bonum: prawdy i dobra. *Pierwotnie* (analogicznie) wszelako te convertibilia orzekamy o bycie: o tym, co pochodzi bezpośrednio od Boga. Do Boga jednak wszystko *powraca* o tyle tylko, o ile kieruje się prawdą, która się przydarza i dobrem, które też wcale z konieczności żadnemu działaniu (ludzkiemu przede wszystkim) nie przysługuje. Sam powrót jest problemem i może się urzeczywistnić lub nie: zależnie do tego, czy prawda wypowiedzi i „prawda" serca (jego prawość) zgodna jest prawdą bytu (jego naturą). Złem jest to wszystko, co niezgodne z naturą; to, co kieruje ludzi na manowce. Dotyczy to specjalnie natury ludzkiej przyjętej w integralnej (Niepokalanej) postaci przez Logos Boga.

Definicja jest *zwyczajnie* pryncypium, a jej przedmiot – wartością. Czy jednak możemy iść w kierunku „przeciwnym", wiodącym od definicji ku temu, co ją poprzedza jako jej części? W świetle powyższych uwag, odpowiedź wyda się oczywista. Iść tam nie tylko możemy, ale i *powinniśmy*. Przed ujęciem istoty rzeczy wcale nie mamy żadnych „redukcji"; mamy wszelako ujęcie zasad, czyli wspominanych zamienników bytu. Tomasz je wyodrębnia, choć sam Arystoteles o nich nie mówi dość wyraźnie. Powszechnie wiadomo, że Tomasz wykracza poza Arystotelesa, twierdząc, że pierwszym ujęciem intelektu jest ujęcie bytu. Arystoteles tego wyraźnie nie mówi, choć de facto to *zakłada*, o czym świadczy choćby prymat zasady niesprzeczności, której (jako principium complexum) terminami są byt i niebyt (byt to principium incomplexum).

Pryncypia metafizyki są najbliższe jej zasadom.[639] Jeśli w punkcie wyjścia mamy zaczątkowe poznanie bytu, to w punkcie dojścia będziemy mieć poznanie Pełni Istnienia (Boga). Paradoksem jest, że sam twórca metafizyki (Arystoteles) tego wniosku metafizyki jako takiej jednak nie wyciągnął.[640] Kolejnym (i bardziej uderzającym) paradoksem jest to, że

[639] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 ad 21. Ad primum ergo dicendum quod intellectualiter procedere non attribuitur scientiae divinae, quasi ipsa non ratiocinetur procedendo de principiis ad conclusiones, sed quia eius ratiocinatio est intellectuali considerationi propinquissima et conclusiones eius principiis.

[640] Summa Theologiae I q. 44 a. 2 c. Respondeo dicendum quod antiqui philosophi paulatim, et quasi pedetentim, intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim, quasi grossiores existentes, non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundum aliqua accidentia, ut puta secundum raritatem et densitatem, congregationem et segregationem. Et supponentes ipsam substantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas huiusmodi accidentalium transmutationum, ut puta amicitiam, litem, intellectum, aut aliquid huiusmodi. Ulterius vero procedentes, distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam, quam ponebant increatam; et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentiales. Quarum transmutationum quasdam causas universaliores ponebant, ut obliquum circulum, secundum Aristotelem, vel ideas, secundum Platonem. Sed considerandum est quod materia per formam contrahitur ad determinatam speciem; sicut substantia alicuius speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album. Utrique igitur consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel inquantum est hoc ens, vel inquantum est tale ens. Et

Jan Duns Szkot owo poznanie Pełni Istnienia (Boga) czyni *założeniem*, a wobec tego stwierdza, że w punkcie wyjścia metafizyki *powinniśmy* mieć niewyraźne (confusa) poznanie bytu (jego brak filozofię by dyskwalifikował). Wydawałaby się, że wzorem Szkota winniśmy próbować budowania „filozofii chrześcijańskiej" od tej „pogańskiej" (konstatującej wspólne *dla wszystkich* poznanie zasad) zarazem się odcinając. „Doświadczenie filozoficzne"; (doświadczenie tradycji filozoficznej, o którym mówi Gilson) od prób tych nas powstrzyma, nawet jeżeli sam Gilson był rzecznikiem „filozofii chrześcijańskiej". Być może nazwanie Szkota „Kantem średniowiecza" jest nie do końca ścisłe, choć Honnefelder wskazuje drogę rozwoju tej tradycji. Szkot mówi, że „w punkcie wyjścia" mamy niewyraźną *intuicję* bytu jednostkowego jako realnie istniejącego, a takowa intuicja czyni go (istotnie) „mistrzem czasów współczesnych"). Szkot *jako teolog* „wie z góry", że taka „intuicja" da poznanie Pełni Istnienia: „u kresu". Tego jednak, kto teologiem *nie jest*, „intuicja" (Intuizion; Anschaung) może zaprowadzić na manowce „drogi powrotu".

Filozofię jako taką uprawiamy to, aby wyzbyć się trudności zgoła „pogańskich". W tym sensie bliższym nam będzie Arystoteles. Nawet jeżeli Arystoteles wyraźnie nie mówi o convertibilia bytu, czyli o tym, co *warunkuje pewne i niezmienne ujęcie istoty-wartości*, to i tak z pism jego da się to wyczytać.

Intuicja charakteryzuje się zawsze organiczną nieścisłością i otwiera drogę do relatywizmu: „drogę manowce". Podjąć *pierwszy krok* na „drodze powrotu" może każdy „poganin", po to nawet, by poganinem być przestał. Sama *rozumna natura ludzka* prowadzi *każdego* w tym właśnie kierunku.

Augustyn nie znał Metafizyki i Fizyki Arystotelesa, a jednak w komentarzu do Psalmu 101 mówi o Bogu prawie dokładnie to samo, co Arystoteles twierdzi o Pierwszym Poruszycielu. Na pierwszych stronicach swego Komentarza do Ewangelii Janowej Tomasz mówi o tej Augustyńskiej filozoficznej drodze poznania Niezmiennego ponad zmiennością świata, a jest to zarazem Pierwsza („Arystotelesowska") Droga jego Summy. Bóg jest Niezmiennym Trwaniem przed wszelkim trwaniem ulotnym. Taka jest – zdaniem Augustyna – treść Biblijnego zdania (revelabile) „Ja Jestem" (Wj. 3. 14). Nie istnieje specjalna „metafizyka Księgi Wyjścia", choć każda rzetelna metafizyka musi ku temu tekstowi Księgi Wyjścia prowadzić. Bóg (według Tomasza) jest Pełnią Istnienia poza każdą rzeczą, która tylko we własnym istnieniu partycypuje. Tomasz jednakowoż w Komentarzu do Metafizyki rozwija raczej naukę Arystotelesa, a nie Augustyna.[641] Bez poznania convertibilia bytu; bez

---

sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium.

[641] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 2 n. 6 Patet autem ex praedicta ratione, non solum quod sunt unum re, sed quod differunt ratione. Nam si non differrent ratione, essent penitus synonyma; et sic nugatio esset cum dicitur, ens homo et unus homo. Sciendum est enim quod hoc nomen homo, imponitur a quidditate, sive a natura hominis; et hoc nomen res imponitur a quidditate tantum; hoc vero nomen ens, imponitur ab actu essendi: et hoc nomen unum, ab ordine vel indivisione. Est enim unum ens indivisum. Idem autem est quod habet essentiam et

poznania zaczątkowego i pewnego pryncypium, ujęcie wszystkich *wartościowych* szczebli „drogi powrotu" pokaże się niesłychanie trudne.

Partycypujemy my-ludzie w naszym ludzkim istnieniu. Wartością najwyższą wszelako to istnienie przez partycypację wcale dla nas nie jest. Za Arystotelesem winniśmy odróżnić dwa znaczenia wyrazu „życie" („istnienie"): albo jest to istnienie samo (1), albo działanie (2), które za istnieniem idzie, a jest tylko jego przypadłością. Dla osiągnięcia pełni istnienia musimy od strony przypadłościowej dopełnić tego, czego brak nam od strony istotowej. Logos: ta przypadłość intelektu, która się w nim *rodzi i trwa*, jest tego spełnienia zapowiedzią. Im „głębiej" sięgniemy do zasad, tym „wartość" tego ujęcia będzie większa. Na niej bowiem ufundowane są wszystkie wartości, które są „pomiędzy" „punktem wyjścia" a „punktem dojścia" (spełnieniem w Bogu). Wartości logiczne sądów są potrzebne, by mówić prawdę. Wartości-definicje moralne są potrzebne, by do prawdy tak poznanej dążyć. Wartości ekonomiczne są potrzebne, by podtrzymać naszą materialną egzystencję w drodze. Wartości estetyczne są potrzebne, by na tej drodze znaleźć bodaj chwilę wytchnienia.

Problem zasady w ogóle (i zasady działania jako pryncypium dojścia do Kresu również) to poniekąd problem zrozumienia, Platońskiej formuły ἐπέκεινα τῆς οὐσίας: pozycji Arché w budowie kosmosu.[642] Otóż nie jest jasne, by *neoplatońska* interpretacja dobra jako tego, co „ponad-naturalne" była trafna, a tym mniej, by trafna była Kantowska „idea nadprzyrodzona" zajmująca jej miejsce. Arystoteles interpretuje Platona w kierunku potem

---

quidditatem per illam essentiam, et quod est in se indivisum. Unde ista tria, res, ens, unum, significant omnino idem, sed secundum diversas rationes.

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

[642] Plat. Rep. 6.508e

508ε]
τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι: αἰτίαν δ᾽ ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γιγνωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσῃ: ἐπιστήμην
[509α] δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δ᾽ ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ᾽ ἀμφότερα ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὁπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ᾽ ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν.
[…]
509β]
[…]
τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα.
[…]
καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ᾽ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ᾽ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

wyraźnie podanym przez Akwinatę.[643] Ponad naturą stworzonego kosmosu istnieje natura Boga. Nie jest to żadna idea, bo odwrotnie: idee są tylko sposobami, w jaki Bóg (ta Natura) poznaje to, co Odeń pochodzi.[644] Poza naturą stworzonego kosmosu istnieje Dobro Niestworzone i Stwórcze o *określonej naturze*. To właśnie twierdzenie staje się przedmiotem ataków transcendentalizmu: ponad wszelką określoną postacią wiedzy mamy rzekomo tzw. „wolność", która stanowi *transcendentalny cel człowieczeństwa*, ale *nie transcendentny cel człowieka* w ogóle (cel gatunku Homo Sapiens). O ile wszystkie rzeczy są – według Tomasza – stworzone, a więc i „zdefiniowane" przez idee Boga, to rzeczy *materialne* tak zdefiniowane przez idee transcendentalne wcale nie będą; wyklucza bowiem to ich sam charakter: regulatywna ich funkcja.

W języku łacińskim altissimus znaczy tyleż „najwyższy"; co „najgłębszy". Zasady metafizyki prowadzą do tego, co najwyższe: partycypacji w życiu samego Boga: przez intelekt.[645] Po-kantowska „filozofia życia" prowadzi w kierunku temu przeciwnym; do nizin anonsowanych hasłem: „pozostańcie wierni ziemi". Nietzsche zupełnie trafnie mówi o „ciosie zadanym pysze człowieka": przez „reformatorów", a ile przez „brak pychy" zrozumiemy *małoduszność*. Nietzsche przyznaje volens nolens, że jego trans-humanizm (idea nadczłowieczeństwa) godzi to w biologiczną naturę człowieka. Jednym z paradoksów współczesnego post-kantowskiego humanizmu jest to, że człowiek naprzód stał się „wartością najwyższą", po to tylko, by ostatecznie stać się de facto „wartością najniższą".

[643] Sententia Ethic., lib. 1 l. 6 n. 6. Secundo inquirit de modo loquendi, quo Platonici hanc ideam nominabant, ibi, *quaeret autem utique aliquis* etc. Circa primum considerandum est, quod Aristoteles non intendit improbare opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat unum bonum separatum, a quo dependerent omnia bona, nam et ipse Aristotiles in XII metaphysicae ponit quoddam bonum separatum a toto universo, ad quod totum universum ordinatur, sicut exercitus ad bonum ducis. Improbat autem opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat illud bonum separatum esse quamdam ideam communem omnium bonorum.

[644] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 50 n. 6. Quicumque cognoscit naturam aliquam, cognoscit per se accidentia illius naturae. Per se autem accidentia entis, inquantum est ens, sunt unum et multa, ut probatur in IV Metaph. Deus igitur, si cognoscendo essentiam suam cognoscit in universali naturam entis, sequitur quod cognoscat multitudinem.

[645] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 50 n. 9 In quo etiam satis apparet quod in nullo alio quaerenda est ultima felicitas quam in operatione intellectus: cum nullum desiderium tam in sublime ferat sicut desiderium intelligendae veritatis. Omnia namque nostra desideria vel delectationis, vel cuiuscumque alterius quod ab homine desideratur, in aliis rebus quiescere possunt: desiderium autem praedictum non quiescit nisi ad summum rerum cardinem et factorem Deum pervenerit. Propter quod convenienter sapientia dicit, Eccli. 24-7: *ego in altissimis habitavi, et thronus meus in columna nubis*. Et Proverb. 9-3 dicitur quod *sapientia per ancillas suas vocat ad arcem*. Erubescant igitur qui felicitatem hominis, tam altissime sitam, in infimis rebus quaerunt.

Rozdział VII. DROGA UMYSŁU DO BOGA

1. Dowód kinetyczny i ruch witalny

Człowiek wielorako doświadczać może prywacji związanych z byciem w tym oto miejscu – które być może nie jest jego domem – oraz byciem w tych oto okolicznościach, które nie są – z jego punktu widzenia – pożądane. Prywacje te nie stanowią *istotnej* cechy kondycji człowieka, ale są *skutkiem* tego, że w samym sobie człowiek pełni istnienia nie znajduje. Jest on bowiem *w możności* do posiadania formy bytu i do posiadania jego prywacji.

Prywacje mogą być „odczute", ale bynajmniej tym samy nie są *zrozumiane*: w istocie to pierwsze wyklucza to drugie (zwykłe prywacje, na przykład choroba, są niewątpliwie odczute „autentycznie", choć bynajmniej tym samym nie zrozumiane). Do odróżnienia sposobów bycia (możności, prywacji i aktu) potrzeba refleksji natury ogólnej. Zadaniem filozofii jest teoretyczny namysł nad kondycją natury ludzkiej, gdyż poczucie niespełnienia samo w sobie jest *tylko* prywacją. Filozofia jest sprawnością (habitus), „cnotą" lub „mocą" (virtus) intelektu, który w stanie naturalnym jest – zanim poznaje cokolwiek – tylko w możności do poznania. Wszelako poznanie jakiejś formy bycia jest poprzedzone przez świadomość stanu jej „posiadania-nie-w-pełni") – taką naukowotwórczą prywacją, jaką jest zdziwienie i pragnienie wiedzy, której *jeszcze-nie* posiadamy.

Metafizyka (nauka pierwsza) za „prywację totalną" pocztuje świadomość niewiedzy po prostu, nie zaś świadomość takiej „niewiedzy", która jest materią błędnych wyborów moralnych lub skutków tych wyborów. Jakkolwiek bowiem „niewiedza" *bywa jakimś* brakiem, który wypływa z określonej dyspozycji woli – władzy od intelektu różnej – to wbrew Sokratesowi powiemy, że niekiedy jest *samym brakiem* wiedzy (prywacją dyspozycji intelektu).[646]

„Niewiedza" w pospolitym (i negatywnym) tego słowa znaczeniu; „niewiedza", której się pragnie (jak zaślepienia) lub, której się ulega (jak manipulacji), „przydarza się" tylko, choć przydarzyć się nie musi. Świadomość „niewiedzy" *w ogóle*, jest pierwszym aktem intelektu; akt woli jej nie poprzedza, ale tylko za nią – jako admiratio-zdziwienie – idzie.

Za „fundamentalną niewiedzę filozoficzną" uznamy raczej niewiedzę co do Ostatecznej Przyczyny wszystkiego, bardziej niż niewiedzę co do jakiegoś punktu „na drodze do Boga", który zdefiniować możemy jako przedmiot nauki szczegółowej. U Platona, a

[646] Summa theologiae, Ia-IIae q. 6 a. 8 c. […] ignorantia tripliciter se habet ad actum voluntatis, uno modo, concomitanter; alio modo, consequenter; tertio modo, antecedenter. [1] Concomitanter quidem, quando ignorantia est de eo quod agitur, tamen, etiam si sciretur, nihilominus ageretur. […] [2] cum aliquis ignorare vult ut excusationem peccati habeat, vel ut non retrahatur a peccando […] et haec dicitur ignorantia affectata. […] cum aliquis actu non considerat quod considerare potest et debet, quae est ignorantia malae electionis [3], vel […] ignorantia universalium iuris [4], quae quis scire tenetur, voluntaria dicitur, quasi per negligentiam proveniens. […] Antecedenter autem se habet ad voluntatem ignorantia, quando non est voluntaria, et tamen est causa volendi quod alias homo non vellet. Sicut cum homo ignorat aliquam circumstantiam actus quam non tenebatur scire [5], et ex hoc aliquid agit, quod non faceret si sciret, […] Et talis ignorantia causat involuntarium simpliciter.

jeszcze bardziej Arystotelesa, „niewiedza filozoficzna" jest uogólnioną postacią naukowotwórczego zdumienia nad porządkiem kosmosu, a nie tylko nad „nieporządkiem" ludzkiego umysłu. Tym samym moralne stanowisko Sokratesa zostaje podbudowane teoretycznie. Co prawda brak wiedzy co do harmonii kosmosu może wypływać z braku harmonii wewnętrznej (takiego pokoju umysłu), ale wypływać z tej prywacji wcale nie musi.

Odkrywszy *zasadniczą* „cechę" istnienia *w ogóle*, człowiek dalej poszukuje sensu *swego* istnienia, a ostatecznie: *pełni* istnienia. Wrodzony mu impuls woli ku dobru jako takiemu każe poszukiwać Dobra poza nim samym – u źródeł własnego istnienia.

„Pomiędzy" Nim a każdym z nas z osobna „znajduje się" szereg „rzeczy" przez Boga stworzonych, a te mogą sobą Boga przesłaniać, jeżeli są nie są „porządkowane". Brak dyspozycji woli (nieuległej intelektowi) jest niewątpliwie nieporządkiem, a rzeczy same mogą być oceniane w wedle miary *zepsutej*.

Każdy z bytów ma własność dobra – proprium-„cechę" istnienia.[647] Ma jednak nadto określoną, od własnego istnienia różną *naturę*: jej właściwości i to, co tej naturze się przydarza. Dobro jest ponad-kategorialną cechą *istnienia,* ale jest również jakością, a więc cechą *przypadłościową* „zwykłej" natury – człowieka na przykład. *W naturze* dobro jest przypadłością: temu bowiem oto bytowi może ono przysługiwać lub nie. Przeciwnie: dobro bytu dobro jest *nieodłącznie* związane z istnieniem, o ile jest jego-*istnienia* własnością-proprium, dlatego, że rzeczy inaczej jak dobre „z rąk Boga" – przyczyny ich istnienia – wyjść nie mogą.

„Z rąk ludzkich" ewidentnie wyjść może jedno i drugie: dobro i zło: to drugie, o ile w nim samym ma miejsce dysharmonia natury, która ewidentnie przez Stwórcę natury zamierzoną być nie mogła. W naturze (w jej sub-strukturach) istnieją „ekosystemy" *wewnętrznie* zharmonizowane, choć tym samym „zamknięte" na ich stronę zewnętrzną (istnieją wszak gatunki inwazyjne), choć całość „ekosystemu kosmosu" inną jak harmonijną być nie może. Tę bowiem sprawia jego Stwórca.

To, że człowiek fakt ten poznać może, a zwierzę poznać nie może go nigdy (jego poznanie jest tak ograniczone) świadczy o tym, że w intelekcie ludzkim ma miejsce „pogodzenie przeciwieństw": przez abstrakcyjne ujęcie natur rzeczy, bo nie przez „zapośredniczenie" (Vemittlung) oraz pojednanie (Versöhnung) w sensie heglowskim. Ta sama wiedza – na przykład lekarska – ma za przedmiot po równi zdrowie i chorobę. Etyka

[647] De veritate, q. 1 a. 1 c. […] Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens […] Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens; […] ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se; alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud [… :] secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae quodam modo est omnia, ut dicitur in III de anima. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, unde in principio Ethicorum dicitur quod *bonum est quod omnia appetunt*. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum.

zajmuje się po równi cnotą i występkiem. To wszystko w naturze istnieć może, gdyż ta w istnieniu tylko partycypuje, a z nim się nigdy nie utożsamia.

Zupełna zgodność istnienia i dobra ma miejsce tylko w Istnieniu Samoistnym. Gdyby człowiek miał „intuicję istnienia", kierowałby się zapewne ku Bogu (Pełni Istnienia) bezpośrednio. Otóż w tym życiu *bezpośrednio* ku Bogu się nie kierujemy, albowiem rzeczy bezpośrednio przez nas poznawane są doń tyleż podobne (gdyż istnieją), co „niepodobne" (gdyż niedoskonale partycypują we własnym istnieniu); „cząstkami" Istnienia Samoistnego na pewno nie są. Muszą być analizowane, a „afirmowane" bezwarunkowo nigdy wobec tego być nie mogą. *Dyskryminacja jest koniecznym warunkiem życia godnego osoby ludzkiej*.

Bezpośrednio „z rąk" Boga pochodzą sakramenty – dzięki nieustannej obecności (w nich lub „przy nich") samego Boga. Tylko sakramenty: „*widzialne* znaki niewidzialnej łaski" są „transparentnym" środkiem do Celu: dzięki swej *zupełnie unikatowej* naturze. Natury tej poznać wcale nie możemy, możemy jednak (*powinniśmy*) poznać fakt ich pochodzenia; przy pomocy samego tylko naturalnego rozumu (a nieuznanie ich pochodzenia jest dla rozumu nienaturalne). Możemy mianowicie poznać fakt, że droga do Boga (którą zwyczajnie inicjujemy my sami o własnych siłach), może być też wytyczona „z drugiej strony"; przez samego Boga; a jest to najpewniej wobec tego droga od „naszej" nierównie pewniejsza. Faktu tego jednak nie poznamy nigdy dość wyraźnie dopóty, dopóki nie poddamy refleksji naszej „fundamentalnej" niewiedzy.

Człowiek jest nie tyle „z natury dobry". Jest on – jeżeli wolno się tak wyrazić – dobrym „z istnienia", a nie z natury. Z natury przysługuje mu tylko *dążenie* ku dobru i istnieniu: mniej lub bardziej skuteczne. Dobrym zaś efektywnie staje się dzięki – przede wszystkim – wspomnianej żywej obecności Boga w „znakach", które są czymś więcej niż dziełem człowieka.

Otaczające na wszystkie bez wyjątku rzeczy mają swą określoną naturę: mogą być definiowane, a warunkiem utworzenia definicji tego, co danej naturze musi przysługiwać jako proprium, jest rozumowanie sylogistyczne. Powinny one być zdefiniowane, inaczej bowiem nie mogą stać się środkiem poznania Boga przy pomocy sylogizmu dowodzącego.

Działania nasze – czy to „działanie" intelektu teoretycznego, czy też działanie woli kierowanej przez intelekt teoretyczny – w ogólności wprost za przedmiot istnienia nie ma. Kierowanie się ku istnieniu rzeczy, których istnienie bywa naznaczone prywacją śmierci, byłoby zresztą pozbawione sensu. Poszukujemy Pełni Istnienia, ale ta pełnia może być dostępna tylko *poza* każdym z poszczególnych istnień niesamoistnych. Należy odróżnić to, co istnieje nie-w-pełni, od tego-co-jest; od Tego, *Który* Jest.

„Ta sama jest miara anioła i człowieka" (Rev 21:17), gdyż ten sam jest cel, ku któremu są oni stworzeni.[648] Miara zaś człowieka i zwierzęcia (brutum) nigdy identyczną być nie może – z tego samego powodu. Wszystkie rzeczy przez Boga stworzone naśladują Jego doskonałość, dlatego tylko że są stworzone, choć tylko człowiek (osoba ogólnie: dzięki

[648] Summa Theologiae I, q. 62 a. 4 s. c. Sed contra, Apoc. XXI, dicitur quod mensura Angeli, in illa caelesti Ierusalem, est mensura hominis. Sed homo ad beatitudinem pertingere non potest nisi per meritum. Ergo neque Angelus.

intelektowi i woli) *może Doń powrócić*. Zwierzęta szczęśliwymi być nie mogą, chyba, że za szczęście poczytamy samozadowolenie, a nie pełnię, którą znaleźć można tylko u Źródła.

„Czynność" natury ludzkiej zwana partycypacją we własnym istnieniu, na istnienie to kieruje się *bezpośrednio*. Czynność intelektu i woli na istnienie własne, ani na istnienie (ułomnie wszak) partycypowane przez naturę inną zasadniczo kierować nie może się nigdy. To, czego nie dostaje człowiekowi od strony jego własnej natury, znaleźć on może tylko u Stwórcy natury, a akty intelektu i woli kierować się muszą ku Pełni Istnienia.

Partykularne istnienia mogą (i poniekąd muszą) być sobie przeciwstawne, a śmierć na przykład owcy jest „wilczą stypą". Jest ona (śmierć) wobec tego jakoś przez nas nazywana, inaczej bowiem tego faktu nie moglibyśmy odnotować. Otóż *w sposobie* nazywania tkwi problem. Stwierdzam mianowicie, że „zwierzę jest martwe", choć wcale tym samym nie powinienem zakładać, że tym samym „zwierzę jest po prostu" (istnieje) zanim jest w jakikolwiek kwalifikowany sposób („jest jakieś"). Ścisłym byłoby stwierdzenie „zwierzę nie jest", ale tego typu związki frazeologiczne nie są powszechnie przyjęte. „Jest" orzekamy po równi o doskonałościach i prywacjach, a tylko w sytuacji banalnie prostej odróżnienie jednego od drugiego jest łatwe. W „świecie ludzkim" bywa ono niesłychanie trudne. Tym samym jednak, kierując się ku Pełni Istnienia, natrafiamy na drogi błędne. Istnienie (jako takie) niczego „mistycznego" w sobie nie ma, natomiast „jest" orzekane *o czymkolwiek* miewa znamiona mistyfikacji.

„Znaki oznaczają rzeczy nie bezpośrednio, ale za pośrednictwem ujęcia intelektu". Kierując się tą zasadą Arystotelesa, Tomasz staranne odróżnia „jest" rzeczy od „jest" które o rzeczy bywa orzekane tylko. Poznanie nie jest „odwzorowaniem rzeczywistości", choć nie oznacza to tym samym, by być musiało jej „zafałszowaniem", lub bodaj tylko „sublimacją", a „nagie fakty" – mitem (Hegel, Husserl, Kuhn). *Poznanie jest częścią rzeczywistości*, choć co prawda uprzywilejowaną dzięki swemu pryncypium. W rzeczywistości owej mamy mianowicie kategorię „ostatnią"; bycie relatywem. Jest ona jednakże również ostatnią z gatunków kategorii „przeciwstawne". Istotą wiedzy jest bycie odniesionym do tego, co na pewno nią nie jest; bycie tak w stosunku do tego przeciwstawnym.

Istnieją cztery gatunki „bycia przeciwstawnym" (ἀντικεῖσθαι), a relacja jest ostatnią z nich. Wiedza (taka relacja) ma za przedmiot rzeczy przeciwstawne (opposita), bo przeciwne (contraria): dobro i zło na przykład są po równi przedmiotem etyki. Z kolei jednak jedno i drugie contrarium wypadnie zdefiniować, a ten sposób dobro nazwiemy formą (doskonałością), a zło – prywacją i tak pokazuje się trzeci gatunek ἀντικείμενα. Wszelako formy i prywacje tkwią zawsze w naturze, a „naiwnie" wypadłoby może zapytać też i o rację ich w nich istnienia. W ten zaś sposób dochodzimy od ostatniego, a raczej zasadniczego gatunku ἀντικείμενα – twierdzenia i przeczenia. „Jest" i „nie jest" jest treścią pierwszej zasady – zasady niesprzeczności.

Wiedza jest relatywem, ale ten, kto wiedzą dysponuje wcale nie jest relatywistą dopóty przynajmniej, dopóki nie „przeciwstawia się" czemukolwiek dowolnie, ale czyni *jakiś* użytek w pierwszej zasady przeciwstawności (ἀντικεῖσθαι): zasady niesprzeczności. *Pełny* użytek czyni z niej metafizyka, specjalnie zaś w dowodzie na istnienie Boga.

Fundamentem filozofii Arystotelesa jest odróżnienie „jest" zdania od „jest" rzeczy. Do tego odróżnienia potrzeba wykorzystania zasady niesprzeczności, tzn. używania rozumu: rozum jest „władzą", czyli poniekąd mocą działania autentycznie ludzkiego, a jego użycie

wymaga sprawności wiedzy. Odróżniamy to, co realne (to, co jest) od tego, co przyłożone doń, jest w opozycji (ἀντικείται) do tego, co realne. Myśl ludzka jest relatywem: jej istotą jest odniesienie do tego, co jest poza nią. Gdybyśmy – wyrażając się słowami Platońskiego Fedona – mogli *dosłownie* „wyciągnąć ręce do bytu" (X 65C), istniałaby lustrzana odpowiedniość między „jest" naszego życia intelektualnego i mowy, wedle niego układanej, i „jest" rzeczy, a tymczasem „sensu bycia" poszukiwać musimy w sposobie odniesienia (ἀντικείσθαι) intelektu do tego, co realne.

„Jest" ludzkiej mowy bywa wszelako poczytywane za kreatora „rzeczywistości symbolicznej". Przyłożone do pojęć dość „wzniosłych" wydało się ono użyczać im swoistego (ludzkiego mianowicie) istnienia. Zjawisko bodaj tylko nazwane staje się tym samym odbitką *idei ludzkiej*.

Idee *Boga* są bytem w pełnym tego słowa znaczeniu, gdyż są one tożsame z Jego istotą. „Idee ludzkie" muszą być „pomniejszone", gdyż istnienia realnego nikt z nich wyprowadzić nie może. Tylko *nazywamy* to, co wedle nich odwzorowane, „rzeczami" przez człowieka „stwarzanymi", choć lepiej byłoby je nazwać obiektami przez człowieka *wytwarzanymi*. Tomasz pisze, że idee „prawdziwe" są wzorcami tego, co Bóg urzeczywistnia w akcie stwórczym.[649] Gdybyśmy mieli intuicję owych idej, „wchodzilibyśmy" w „sferę bytu" aktem intuicji. Wielu sądziło, że jest to możliwe na drodze poznania mistycznego. Wszelako „jest" wypowiedziane przez nas nie jest istnieniem realnym i nie jest też aktem tzw. sądu egzystencjalnego, ale tylko łącznikiem orzeczenia imiennego. Orzekamy prawdziwie lub nie, ale nadto wiążemy poszczególne sądy w jeden spójny system myśli. Paradygmatyczną zaś formą orzekania jest łączenie ze sobą zdań w sylogizmie dowodzącym. Tylko ten sylogizm pozwala nam odkryć Przyczynę Istnienia poza istnieniami przez nią stworzonymi – a to jest istotą dowodu na istnienie Boga.

Rzeczy zdefiniowane przez użycie sylogizmu (i definicje realne) Boga nam sobą nie przesłonią. „Rzeczywistość symboliczna", czyli ta, która udaje rzeczywistość boską musi być przeszkodą na drodze do poznania Boga.

Pragnienie niewzruszonego przylgnięcia do Boga (do Nieruchomego Poruszyciela) jest poprzedzone na drodze naturalnej świadomością istnienia w świecie rzeczy zmiennych. Rzeczy są do Boga o tyle „podobne", o ile innym (jak przyczyny) użyczają *partykularnego* istnienia. Są zaś do Niego „niepodobne", o ile to istnienie stworzone; tylko wyprowadzane z możności; jest byciem-jakimś, a bywa przeciwne byciu innemu.

Wszystkie w ogóle nauki za przedmiot mają naturę (teologia ma za przedmiot Naturę Boga). Wątpliwość budziła czasem tylko matematyka: przyjmowano jej aprioryczny charakter, bo, istotnie, „nieskończone" przypisane do liczby cechą natury nie może być nigdy. Przedmioty jej jednak są skutkiem *specjalnej* abstrakcji.

---

[649] Summa Theologiae, Ia q. 15 a. 1 c. Respondeo dicendum quod necesse est ponere in mente divina ideas. Idea enim Graece, Latine forma dicitur, unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum, praeter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens, ad duo esse potest, vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas […]. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra patebit, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae.

Zgodnie ze naturalnym porządkiem poznania rzeczy – porządek ten mianowicie „uogólniając" do możliwych nam granic – powiemy:

1. Wszystko, co się zmienia, ma przyczynę zmiany („ruchu") poza sobą;
2. Szereg rzeczy tak powiązanych jest szeregiem skończonym;
3. (gdyż „nieskończone" w naturze istnieć nie może);

CONCLUSIO: wszystkie rzeczy poruszane są odniesione do przyczyny, która stanowi o skończoności ruchu; Przyczyna całego szeregu rzeczy tak powiązanych *istnieje poza* tym szeregiem (jest transcendentna).

Mamy sylogizm zwany przez Arystotelesa „doskonałym": sylogizm pierwszej figury (A-A-A) z przesłankami ogólno-twierdzącymi. (Major: wszystkie *M* są *P*: a terminy średnie są orzecznikami; Minor: wszystkie *S* są *M*: a termin średni jest podmiotem; Conclusio: wszystkie *S* są *P*.

Dowód powyższy, zwany dowodem ex motu (kinetycznym), bierze za przedmiot ruch w ogóle, a nie ruch w sensie zwyczajnie podawanym w podręcznikach współczesnej fizyki. Ten ostatni rozwija się „na tle" abstrakcyjnej – zazwyczaj trójwymiarowej – przestrzeni, podczas gdy „tła" takowego ruch naturalny nie ma. Jeżeli zaś moglibyśmy mówić o „tłu" sensu largo, to będzie nim opozycja istnienia i nieistnienia: tematycznie ujęta w metafizyce.

Definicja Arystotelesa tego ruchu to: „akt tego, co istnieje w możności jako takiej".[650] Ma ona w zamyśle Arystotelesa odnosić się do rzeczy materialnych, gdyż te „poruszają się" w taki sposób, że analiza tego ruchu wydaje się stosunkowo prosta.

Wszelako w sensie szerokim (a wskazanym przez Tomasza za samym Arystotelesem) „ruchem" nazwiemy też „ruch myśli". Nie chodzi tu tylko o to, że myśleniu naszemu towarzyszą mierzalne przebiegi mózgowe, ani nawet i nie o to, że towarzyszą mu wyobrażenia, których fizyka wymierzyć nie może, mimo tego, że o ich realności świadczą na przykład dzieła literatury pięknej. W sensie szerokim samą czynność intelektu i woli nazwiemy również „ruchem", choć określenie motus lepiej byłoby w danym razie zastąpić ściślejszym określeniem operatio. Tzw. motus instantaneus to „ruch momentalny", o którym współczesna fizyka nie powie nic. Otóż ów motus instantaneus jest *czynnością*, a *nie przedmiotem* dowodu na istnienie Boga. „Argument z dążenia do prawdy" jest argumentem pozornym. Niemożliwe jest wykonywanie czynności i zarazem dokonywanie nad nią refleksji.

Motus instantaneus to przede wszystkim czynność abstrakcji. Dzięki niej w matematyce otrzymujemy matrycę, do której potem może przyłożyć można to, co się pospolicie nazywa ruchem: w niej właśnie. Jest to *jeden* z typów abstrakcji; być może nie najważniejszy, zważywszy, że pojęcia ogólne (definiowane, a samej matematyce niezbędne) wcale pojęciami zakresowymi tym samym nie są. Co więcej, nad pojęciami tymi możemy potem dokonać osądu, czyli sformułować powyżej podany sylogizm.

Konstruując sylogizm w wyobraźni lub używając znaków graficznych na papierze, niewątpliwie wykonujemy pewną czynność fizyczną i mierzalną. (W wypadku wyobraźni

[650] Physica, III, c. 1, 201a 9-11: διῃρημένου δὲ καθ'
ἕκαστον γένος τοῦ μὲν ἐντελεχείᾳ τοῦ δὲ δυνάμει, ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν […].

czynność jej jest mierzalna przynajmniej przez materialne skutki jej działania: na przykład ilość stronic książki lub liczbę jej czytelników). Myślenie ludzkie ma dwie strony: operatio, które – jak to ujmuje Arystoteles – w sposób „intuicyjny" ujmuje termin średni sylogizmu, i zewnętrzną postać sylogizmu, która jest czymś materialnym, gdyż czymś materialnym są znaki. Eustochia (zdolność ujmowania terminu średniego sylogizmu)[651] jest „duszą" sylogizmu, podczas gdy jego postać graficzna jest tylko jego „otoczką". Nie mamy (jak powiedziano) intuicji istnienia. Mamy tylko „intuicję" (eustochia) *przyczyny* istotnego powiązania obiektów: tego lub owego stanu faktycznego; *przyczyny takiego ich współ-istnienia*. Ta zaś intuicja bywa przyoblekana w system znaków, które mają ją reprezentować.

Tomasz pisze, że wniosek sylogizmu dowodzącego istnienia Przyczyny Transcendentnej jest „dla wszystkich" tożsamy ze stwierdzeniem istnienia Boga.[652] Określenie „dla wszystkich" może wydawać się o tyle problematyczne, że nawet współcześni tomiści obawiają się często postawienia tu znaku równości. Obawy te wydają się pochodzić z Krytyki Kanta, która bezpośrednio za przedmiot ma zburzenie Dowodu, ale pośrednio dotyka sensowności przełożenia „abstrakcyjnego" języka metafizyki na język doświadczenia potocznego i prywatnego. Kant poświęca sporo wysiłku by udowodnić nieważność dowodu zwanego przez niego kosmologicznym (nie odrzucając wprost istnienia Boga), a tzw. przez niego „dialektyka transcendentalna" (tym, według Kanta, miałaby być metafizyka i jej dowód) to ok. 170 stron Krytyki w tłumaczeniu Ingardena.[653] Przedtem nazywano Przyczynę Transcendentną (Nieruchomego Poruszyciela) Bogiem albo odwrotnie: stwierdzano, że „ideą" w sensie Kantowskim Boga nazwać nie można, jest On bowiem *przyczyną*, a nie „ideą". Do Niego też kieruje się rozum *naturalny*, nawet gdy nie operuje może pojęciami i schematami rozumowania dość ściśle.[654]

Od czasów Kanta dokonało się coś nierównie bardziej ważkiego niż „zburzenie metafizyki". Otóż przed nim (za Augustynem) przyjmowano, że idee (zwane wzorczymi) istnieją *w Intelekcie* Boga; potem zaś (w wieku XIX i następnych) zaczęto domniemywać, że to nie tyle Bóg idee obejmuje (swym intelektem), co – przeciwnie – *idee „obejmują"* rzeczywistość Boga. Pospolity ateizm wydaje się być w zestawieniu z tym stanowiskiem poglądem raczej „niewinnym". Friedrich Nietzsche nie mówi wprost „Bóg nie istnieje", bo zresztą trzeba by podać jakieś racje takiego stwierdzenia; zdobyć się na pewien wysiłek myśli

---

[651] Analytica Post., I c. 34.

[652] Summa Theologiae I, q. 2 a. 3 co. [...] Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur, et hoc omnes intelligunt Deum.

[653] Krytyka, Cz. II, Dział II.

[654] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 38 n. 1. Est enim quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quasi omnibus hominibus adest: sive hoc sit per hoc quod Deum esse sit per se notum, sicut alia demonstrationis principia, sicut quibusdam videtur, ut in primo libro dictum est; sive, quod magis verum videtur, quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem pervenire potest. Videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere; cum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt, ut in pluribus, aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus. Quis autem, vel qualis, vel si unus tantum est ordinator naturae, nondum statim ex hac communi consideratione habetur: sicut, cum videmus hominem moveri et alia opera agere, percipimus ei inesse quandam causam harum operationum quae aliis rebus non inest, et hanc causam animam nominamus; nondum tamen scientes quid sit anima, si est corpus, vel qualiter operationes praedictas efficiat.

i szczerość, która, jako taka, zasługuje raczej na uznanie, nawet jeśli same poglądy są błędne. Stwierdza natomiast – przynajmniej implicte – że „bóg" jest fenomenem kulturowym, a skoro wszystkie fenomeny ludzkiej kultury powstają i giną, to i ten zapewne zginąć może (lub zginąć „powinien"). Rozmywa się granicę między myślą Boga a myślą człowieka, a w tej tak płynnej „rzeczywistości" pomieścić się potem może wszystko – włączając w to teologię „śmierci Boga". Zwykły ateista głosi tylko nieprawdę, podczas gdy „teolog" (Altizer; Hamilton) potem będzie głosił poglądy budzące rozpacz, a nie tylko wątpliwości.

Znaki są materialne, a przy ich pomocy – przynajmniej pośrednio – da się wymierzyć ruch wyobraźni. Gdyby „ruch myśli" (sposób rozumowania) odpowiadał dokładnie „ruchowi wyobrażeń" (sposobowi nazywania), określenie „wszyscy" nie mogłoby budzić żadnych wątpliwości. Tymczasem zwykła introspekcja przekonuje nas o tym, że wyobraźnia bywa intelektowi niepoddana. Nie istnieje żaden „podmiot poznający" (nie da się tego udowodnić, ani też nie mamy takowej jego istnienia „intuicji"), a w rzekomym „podmiocie" wyobraźnia różni się co do natury od intelektu, wobec czego jedno drugim stać się nie może nigdy. Zwierzę, któremu w życiu zupełnie wyobraźnia wystarcza, *jakościowo różni się* od człowieka, który – by „żyć po ludzku" – wyobraźnię musi *opanować*.

„Wszyscy" dowodu Tomaszowego stawia znak równości między wnioskiem Arystotelesa a osobistym przekonaniem co do istnienia Opatrzności rządzącej całym światem o tyle, o ile wyobraźnia *poddana jest intelektowi,* czyli o tyle, o ile postępujemy zgodnie ze swą – rozumną wszak – naturą. „Wyobraźnia wytwórcza" Kanta – przeciwnie – wysuwa szereg pseudo-argumentów dlatego właśnie, że jest ona intelektowi niepoddana, czyli jest tak „twórczą" jak bywa wyobraźnią powieściopisarza lub dramatopisarza. Ta „kreuje" szereg „wartości" (na przykład postaci literackich), co do których istnienia tylko się „umawiamy". W tym „wykreowanym" świecie jest jednak również miejsce na „antywartości": plastycznie odmalowaną prywację dobra, a nawet: *prywację Dobra*. Idea „nieistnienia Boga" rodzi się z żywego poczucia goryczy i niespełnienia (Beckett, Sartre).

Istnieje wszelako jeden jeszcze aspekt tego problemu (pseudo-argumentów) związany z pewnym znaczeniem wyrazu „ignorantia": stosunek ludzkiego „chcieć" do ludzkiego „myśleć". Po to mianowicie, aby cokolwiek przeczytać lub napisać, ba, nawet: pomyśleć, muszę wprzód *chcieć* to uczynić. Kant nie napisałby Krytyki, gdyby nie był człowiekiem o dość silnej woli. Skierowanie woli na przedmiot stanowczo i wytrwale pozwala na działanie w ogóle – nawet jeżeli jest to przedmiot tylko intensywnie wyobrażony lub przedmiot zamierzeń o moralnej wartości tak wątpliwej, jak ten deklarowany na samym wstępie Prolegomenów: przekonanie innych co do bezwartościowości pracy metafizyka.

Zastanówmy się wobec tego, czy – począwszy o pierwszych stron Metafizyki, a skończywszy na ostatnich – Arystoteles „chciał" udowodnić istnienie Boga. Wielu ludzi zapewne sądzi, że tak było istotnie. Jest to jednak przekonanie chybione.

Można by powiedzieć, że Arystoteles „nie chciał" udowodnić istnienia Boga, choć dokładniej byłoby powiedzieć, że nieprawdą jest to, że chciał to uczynić. „Nie chcieć czegoś" (to wyrażenie) zawiera w sobie ekwiwokację. Mamy na myśli albo (1) wstręt do czynienia czegoś, albo (2) brak aktu chcenia tej oto rzeczy. Otóż Arystoteles wcale „nie ma zamiaru" udowodnić istnienie Boga, gdyż pisząc Metafizykę miał za przedmiot chcenia *bezpośrednio* coś zgoła tak „przyziemnego", że dla nie-filozofa „bezwartościowego". Chciał zrozumieć świat (uniknąć niewiedzy o nim), a wniosek sylogizmu, o który nam tu chodzi, jest

wnioskiem dotyczącym świata bezpośrednio („świat ma przyczynę poza sobą"), a Boga tylko o tyle, o ile filozof doszedłszy do tego wniosku „przypomina sobie", że oprócz tego, że jest osobą oddającą się „suchym spekulacjom filozoficznym", jest nadto człowiekiem z „krwi i kości", który na dnie duszy żywi pragnienie pełni, o którym wspomniano na wstępie, a wobec tego owo „poza" przestaje być zwyczajnym przyimkiem. Niezależnie od tego, czy ludzie mówią: God, Gott, Bóg, Dieu, Deus czy Θεός (nawet w liczbie mnogiej), to, co tak wypowiedziane, nie może odpowiadać niczemu innemu poza Jednym Nieruchomym Poruszycielem, a *mnogość idej w Jego intelekcie w niczym nie uchybia Jedności Jego istoty*.

Św. Augustyn mówi: „słabe serca nie mogą usłyszeć słowa intelektu bez zmysłowego głosu"[655]. Istnieje zasadnicza różnica między „jest" prawdy sądu przez nas *wygłaszanego*, a „jest" rzeczy, Gdybyśmy dysponowali intelektem aniołów (istot bezcielesnych), poznawalibyśmy prawdę wprost; „serca" nasze nie byłyby „słabe" słabością naszej mowy. Gdybyśmy (co czynić, zdaniem Tomasza, winniśmy) byli na to ich „doskonałe" poznanie otwarci,[656] to nasze-ludzkie „jest" – odpowiadając poszczególnym stanom faktycznym – układałoby się w zupełnie *transparentną sekwencję* „znaków" wyrażających Prawdę Naczelną: Istnieje Bóg. Nasz intelekt musi jednak posługiwać się wyobraźnią, nawet pragnąc poznania dla samego poznania, po to, aby dostrzec wspomnianą relację: istnienia świata do jego Przyczyny.

Wyobraźnia jest (wbrew temu, co twierdzi Descartes) władzą osobną w stosunku do intelektu, a stąd używając jej możemy jej też nadużyć. Nieściśle tak co prawda Phantasia proterva jest czymś (nadto) właściwym dla istot, które opatrznościowego planu Boga uznać nie chcą, choć co do natury są od nas ludzi doskonalsze (nie mają wyobraźni, ale intelekt ich jest tak zdegenerowany). Niektóre z istot bezcielesnych są nam wrogie.

Za wnioskiem sylogizmu, o którym mowa idzie pokój znaleziony w Bogu. Otium, σχολή filozofów antycznych pokazuje się też ostatecznie „spocznikiem w Bogu" (vacare Deo),[657] o którym mowa w Liście do Hebrajczyków.[658] Σχολή co prawda w ogóle trudno przełożyć na języki nowożytne, a to z tej racji, że „czas wolny" jest w dobie dominacji zasad utylitaryzmu „czasem bezczynności", a tym dla Greków σχολή na pewno nie było. Było ono aktywnością człowieka wolnego. Otóż *chcieć* poznania dla samego poznania może tylko ten, kto jest człowiekiem wolnym.

---

[655] S. Thomae In Joan. c. 8., lect. 3, nr 1183.

[656] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 91 n. 5. Oportet ergo quod nostra intellectualis cognitio reguletur per Angelorum cognitionem.

[657] Summa Theologiae II-II, q. 188 a. 2 c. Ad dilectionem autem Dei directe pertinet vita contemplativa, quae soli Deo vacare desiderat, ad dilectionem autem proximi pertinet vita activa, quae deservit necessitatibus proximorum. Et sicut ex caritate diligitur proximus propter Deum, ita etiam obsequium delatum in proximos redundat in Deum, secundum illud Matth. XXV, *quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis.*

[658] Super Io., cap. 5 l. 2. Ipse consummavit per perfectae iustitiae instructionem; Matth. V, v. 48: *estote perfecti, sicut et pater caelestis perfectus est*. Ipse introduxit in veram requiem; Hebr. IV, 3: *nos qui credimus, ingrediemur in requiem, quemadmodum dixit: sicut iuravi in ira mea, si introibunt in requiem meam*. Ipsi ergo competit in die sabbati operari, qui, quae ad sabbatum pertinent, perficere potest, a quibus lex impotens quiescebat.

Conclusio (wnioskowi) przytoczonego powyżej dowodu towarzyszy spoczynek intelektu w prawdzie co do istnienia Nieruchomego Poruszyciela. Można by przypuścić, że formując ją Arystoteles mógłby za Psalmistą powiedzieć: „nie poruszę się na wieki”[659] – dzięki Temu, kto jest Źródłem Niezmienności i pokoju.[660] Tymczasem mówi raczej: „na czas krótki”, a nie: „na wieki”, gdyż, jego zdaniem, kontemplacja istnienia jest nam-ludziom dostępna tylko w ograniczonej mierze (Etyka Nikomachejska, X, c. 7).

Corollarium naszego dowodu: „Nieruchomego Poruszyciela wszyscy nazywają Bogiem”, możemy i winniśmy wyrazić „własnymi” słowami. Bywa jednak tak, że *my sami* (każdy z nas z osobna) (nawet upewnieni co do wartości Conclusio) „zapominamy” o niej wobec pospolitości życia. Jeżeli „wszyscy” nazwaliby Boga w tak „ścisły” sposób, to *również ja* nazwałbym Go tak *we wszystkich chwilach* mojego życia. Chwile te jednak są naznaczone prywacją doskonałości ruchu witalnego, w związku z czym *praktycznie* przychodzi nam trudno postawić wspomniany znak równości. O ile dowód ex motu (kinetyczny) jest dowodem naukowym, to corrolarium tego dowodu wkracza raczej w sferę filozofii praktycznej, o ile mianowicie *zawsze, wszędzie – we wszelakich* okolicznościach materialnych mój aktualnie wykonywany ruch witalny mógłbym powiązać z formą tego dowodu tak, jak materię życia wiążemy z tym, co dlań formalne. Dochodząc zaś do tego powiązania, znajdowałbym mój spoczynek w Bogu i przekładałabym na „mój język osobisty” „suche” rozmyślania scholastyczne. W tym punkcie pokazuje powszechnie niegdyś uznawana wyższość życia kontemplacyjnego nad życiem czynnym; wyższość theoria nad praxis: o ile mianowicie theoria bierzemy w sensie Arystotelesowskim, a nie neopozytywistycznym; o ile nie ulegamy agnostycyzmowi.

Dla *każdego człowieka wziętego z osobna* vacare Deo jest egzystencjalną koniecznością, gdyż działanie, po którym nie następuje *trwały pokój*, nigdy efektywnym być nie może. O tym mówi filozofia *klasyczna* („przed-Kantowska”). Filozofia ta jest *narzędziem*; theoria jest jej *celem*. Winna zaś być narzędziem dostępnym potencjalnie każdemu, a zatem narzędziem „nie-moim”. Pokój zaś jest nie tylko ostatecznym przeznaczeniem człowieka, ale też jego – na Ziemi – antycypacją. Również „*w drodze* wola sprawiedliwego spoczywa w Bogu”.[661]

---

[659] Psalmus 30 (29). 6. […] Ad vesperum demoratur fletus, ad matutinum laetitia. 7. Ego autem dixi in securitate mea: “ Non movebor in aeternum ”.

[660] Augustinus, In Psalmum 89 Enarratio. 3. [v. 2.]

a saeculo et usque in saeculum tu es. Quod convenientius diceretur: Ab aeterno in aeternum: non enim a saeculo Deus, qui est ante saecula; aut usque in saeculum, cuius est finis, cum sit ille sine fine. […] insinuans Dei substantiam omni modo incommutabilem, ubi non est: Fuit, et Erit; sed tantum: Est. Unde dictum est; *Ego sum qui sum;* et: *Qui est, misit me ad vos*; et: *Mutabis ea, et mutabuntur; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient*. Ecce quae aeternitas facta est nobis refugium, ut in ea mansuri, ad eam de hac temporis mutabilitate fugiamus.

[661] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 ad 5. Ad quintum dicendum, quod est duplex quies, scilicet quies desiderii, et quies motus. Quies desiderii est quando desiderium sistit in aliquo propter quod omnia facit et quaerit, et non desiderat aliquid ulterius; et hoc modo voluntas justi quiescit in via in Deo. Quies autem motus est quando pervenitur ad terminum quaesitum; et ista quies voluntatis erit in patria. Haec autem quies facit perfectam fruitionem, sed prima imperfectam.

Filozofem prawdziwym nie jest ani ten, kto „chce udowodnić cokolwiek" (włączając w to istnienie Boga), gdyż theoria musi wykluczać nastawienie wolitywne na cel przedmiotowy (ad 2) (czy też „nastrój" emocjonalny Heideggera), ani tym bardziej ten, kto *nie chce* uznać istnienia Boga. Dzieła de nomine filozoficzne pełne są przykładów jednej i drugiej postawy. Św. Anzelm chce udowodnić istnienie Boga, a owo „chce" tak gruntownie przesłania spekulację, która winna być „egzystencjalnie niezaangażowana", że wniosek tego dowodu pokazuje się niepoprawny. To samo tyczy się Traktatu o Pierwszej Zasadzie Jana Dunsa Szkota. Jako człowiek osobiście głęboko religijny, Szkot pragnął bronić wiary. A jednak w Traktacie popełnia błąd logiczny w kluczowym miejscu budowania sylogizmu dowodzącego (3.19; 3. 20). Rozumowanie musi być „egzystencjalnie niezaangażowane" po to, aby być *uniwersalnie ważnym*.

Niektórzy nie chcą uznać prawdy o Bogu (ad 1), chociaż brak racjonalnych po temu powodów. „Chcą nie wiedzieć" brzmi po polsku niezręcznie zapewne z tego powodu, że dość trudno zdać sobie sprawę z natury takiej niewiedzy (ignorantia). Rzecz znamienna: oto „chcę", w dowolnie szerokim znaczeniu nastawienia afektywnego, towarzyszy w sposób naturalny antyintelektualizmowi. Irracjonalizm Nietschego czy też Sartre'a, a więc elefantiasis ludzkiego „chcieć", jest naturalną podstawą ateizmu.

Zostawiając wszelako na boku filozofów, warto zastanowić się, co mieści się w pojęciu „wszyscy", jeśli bierzmy pod uwagę ludzi zwykłych, a więc takich, którzy po sobie książek de nomine filozoficznych nie zostawiają. Bywa, że je czytają, ale rozumieją je – „zwyczajnie". Otóż problematyczność owego „wszyscy" pokazuje się w tym momencie, kiedy stwierdzamy, że rzekomo „człowiek współczesny" tomizmu nie rozumie i *nie zrozumie*, albowiem „myśli" w sposób na poły intuicyjny: wedle wartości w rozumieniu po-kantowskim. „Myślenie według *takich* wartości" opiera się na poniechaniu dystynkcji rozumowych, a przyjęcie jakiejś postaci intuicjonizmu.

Ruchem sensu largo – jak wspomniano – jest również ruch ludzkiej woli. Wola może – z kolei – ulegać sugestii wyobraźni i uczuć. Otóż będąc w określonej sytuacji egzystencjalnej; pozostając w stanie danego „ruchu witalnego"; człowiek „zwykły" chce przyłożyć tę sytuację („ruch") do „abstrakcyjnych" rozważań metafizyki. To zaś wyda się trudne. Nazywamy bowiem rzeczy właściwym dla danej sytuacji egzystencjalnej językiem, który jest nie „dość" filozoficzny, natomiast *bywa* dość „egzystencjalny". Często nawet bywa kształtowany przez mass media. Ewidentnie wartości komercjalnej przekonanie co do istnienia Boga nie ma – jeżeli jest to przekonanie autentyczne, a nie udane. „Nic z tego mieć nie będę" nie oznacza jednak: „Jest to bezwartościowe", ale raczej: „wartość tego jest niewymierna". Taką *tylko* wartość mają ewidentnie dzieła na przykład Palestriny, Mozarta lub Bacha: dzięki pokojowi, który ze sobą niosą.

Mówiąc o woli, dotykamy problemu etyki, oddalając się tym samym od filozofii teoretycznej. Tak też zresztą być powinno. Siła przekonania (przekonania pewnego, racjonalnie uzasadnionego) co do istnienia Boga może wymagać „wycofania" afektywnego, czy też „znalezienia nowego początku" drogi ku Bogu. Co prawda życie bez chcenia czegokolwiek w ogóle jest niemożliwe. Paradoksalnie wszelako, wycofanie się z chcenia *tej oto rzeczy* daje przesłankę do intensyfikacji aktu chcenia *w ogóle*. Dotyczy to po równi

filozofa i człowieka, który od filozofii oczekuje pewnych, a nie „twórczych" przemyśleń – chcenie (wolę działania) tylko paraliżujących.

Każdy z nas in concreto jest „na przemian" istotą działającą i kontemplującą, choćby dlatego, że po pracy potrzeba nam wypoczynku, czyli wspomnianej „bezczynności w Bogu" (vacare Deo). Bezczynność w pospolitym tego słowa znaczeniu jest złem. Vacare *Deo* – „bezczynność" ze względu na Boga (dla Boga) – jest dobrem najwyższym.

To, że teolog chrześcijański pragnie obrony prawd wiary, że chce więc czegoś, co w jego przekonaniu, jest wartościowe, w niczym nie zmienia faktu, że przemyślenia jego mogą i powinny mieć wartość *zgoła bezosobową* i uniwersalnie ważną. Istnieje tylko jeden rodzaj „zaangażowania" (nieściśle tak zwany), który może i powinien kierować życiem filozofia „tu i teraz", w określonej sytuacji egzystencjalnej: widoczny, jeżeli bierzmy do ręki księgę III Metafizyki Arystotelesa, czy też Quaestiones disputatae i Summę Teologiczną Tomasza z Akwinu. Jest to zaangażowanie *woli* w trudności intelektualne żywione w danym środowisku społecznym. Pozytywne „odpowiedzi" Summy poprzedzone są szeregiem Obiectiones: trudności, w których myśl ludzka bywała spętana grą wyobrażeń, czy też „uczuć".

Każdy chyba, kto „w czasach dzisiejszych" po raz pierwszy bierze do ręki Summę Tomaszową stawia sobie pytanie, po co Tomasz podaje Obiectiones-Zarzuty wobec tezy wyrażonej w pytaniu-tytule danej kwestii, *zanim* wypowie się „we własnym imieniu" w zasadniczej części danej quaestio-articulus. (W niektórych Zarzutach są nawet ewidentne błędy logiczne). W całej Summie mamy (nie licząc argumentów sed contra) 8687 „zarzutów", albo inaczej: żywo obchodzących ludzi Tomaszowi współczesnych trudności-pytań.

Żyjąc w świecie własnych myśli, które od tych trudności i błędów były wolne, Tomasz żyłby życiem kontemplacyjnym, a teologia byłaby dla niego *tylko radością*. Tymczasem solidarnie dzieli on z ludźmi swej epoki wątpliwości po to, aby je przezwyciężyć. Od strony metodologicznej Summa jest dziełem teologicznym i filozoficznym. Od strony moralnej (afektywnej) *jest aktem miłosierdzia* wobec ludzi, którzy są tak dalece uwikłani w trudności w „nazywaniu Boga" Jego własnym imieniem, że na własne życie („ruch" witalny) nie potrafią spojrzeć sub specie aeternitatis, tzn. z pespektywy *celu* drogi ku Pełni. „Nie wiedzą, dokąd zmierzają", choć życie zwyczajnie wydaje się ludziom „drogą" właśnie. W czasach zwanych „dzisiejszymi" ludzie chętniej chyba dzielą się z innymi własnymi wątpliwościami (nazywając to „poszukiwaniem twórczym") niż *siłą przezwyciężania* trudności. „Bezdroża życia" mogą mieć pewien urok dla umysłu znużonego „pracą" wykreśloną wedle sztywnego schematu. Idiosynkrazja wobec myślenia racjonalnego (Pascal) tłumaczy się zredukowaniem go do myślenia „linearnego". Summa Tomaszowa wolna jest od wszelkiego redukcjonizmu, a ten jej charakter pokazuje się tyleż urzekający dla laika, co irytujący dla tego, dla kogo filozofia jest „fachem", a nie sposobem istnienia „na granicy" świata i tego, co istnieje Poza nim. Platon pisze, że „mieszkamy w pewnej „zaklęsłości ziemi" [… natomiast] *tam* jest niebo prawdziwe i światło prawdziwe" (Fedon XVIII 109D, Witwicki). *Współczesny* „platonik" nigdy nie odważyłby się wypowiedzieć tego tak dosadnie.

„Twórczość" prowadzi często na manowce, a tymczasem nasza droga ku Pełni winna być *możliwie prosta*, choć „droga w tamtą stronę, ani […] się prosta nie wydaje, ani jedna tylko" (Fedon LVII; 108A). Intuicja Platońska „po prostu, naiwnie i nieuczenie" ujmuje to, co istotne, gdyż: „wydaje […] się, że najbezpieczniej jest tak odpowiadać i sobie samemu, i drugim" (Fedon XVIX 100D). „Naiwność" jest cnotą wielkich i pokornych zarazem, gdyż

„olśniewające” wyrazy (Ideen des Idealismus) w istocie bywają przyczyną zaślepienia, a „olśnąć” (w staropolszczyźnie) to tyle, co *stracić* wzrok (Fedon XLVIII 99 D). Rozumiemy, czego chciał Platon, choć wiemy zarazem, że jego wskazania odnośnie do „drogi” nie mają wartości zupełnie uniwersalnej.

Nie mamy intuicji bytu, mamy jednakowoż naturalne poznanie pierwszych zasad,[662] a przede wszystkim – zasady niesprzeczności. Bez niej działanie (naukowe również) byłoby niemożliwe.[663] W przyszłości – pisze Arystoteles – która jest *niepewnością*, poszczególne zdarzenia są niekonieczne, jeżeli i dopóki – są wzięte *każde z osobna* (διελόντα γε). Zdarzenia przyszłe są możliwe, inaczej bowiem wybór między dobrem a złem – wybór w ogóle – nie byłby możliwy. Gdyby wszelako były *tylko* możliwe, „przyszłość” ta nie byłaby „naszą”, gdyż byłaby w ogóle *nieokreślona*. Do takiego też wniosku dochodzi Wittgenstein (Traktat, 5. 1362). Co więcej, „niepewność” byłaby wyznacznikiem „autentyczności” naszego człowieczeństwa, a taki charakter ma woluntaryzm Sartre’a.

Charakter „przyszłości-nie-naszej” przepisał filozofii nowożytnej Awicenna posługując się pojęciem tzw. natury trzeciej: neutralnej w stosunku do istnienia w rzeczach i w umyśle ludzkim. Bycie pomyślanym tu i teraz ma być poprzedzone przez myślenie czyste.[664] W nim to możliwość logiczna stanów przeciwstawianych utożsamia się z radykalną

---

[662] Summa Theologiae I-II, q. 53 a. 1 c. Unde si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis et per se et per accidens. Huiusmodi autem sunt habitus primorum principiorum, tam speculabilium quam practicorum, qui nulla oblivione vel deceptione corrumpi possunt, sicut philosophus dicit, in VI Ethic. de prudentia, quod non perditur per oblivionem.

De veritate, q. 16 a. 1 c. Oportet etiam hanc cognitionem habitualem esse, ut in promptu existat ea uti cum fuerit necesse. Sicut igitur humanae animae est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum; ita etiam in ea est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt universalia principia iuris naturalis; qui quidem habitus ad synderesim pertinet.

[663] De interpretatione, c.9 [19a23] Τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὂν ὅταν ᾖ, καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾖ, ἀνάγκη· οὐ μέντοι οὔτε τὸ ὂν ἅπαν ἀνάγκη εἶναι οὔτε τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι· —οὐ γὰρ ταὐτόν ἐστι τὸ ὂν ἅπαν εἶναι ἐξ ἀνάγκης ὅτε ἔστιν, καὶ τὸ ἁπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης· ὁμοίως [a27] δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος.— καὶ ἐπὶ τῆς ἀντιφάσεως ὁ αὐτὸς λόγος· εἶναι μὲν ἢ μὴ εἶναι ἅπαν ἀνάγκη, καὶ ἔσεσθαί γε ἢ μή· οὐ μέντοι διελόντα γε εἰπεῖν θάτερον ἀναγκαῖον. λέγω δὲ οἷον ἀνάγκη μὲν ἔσεσθαι ναυμαχίαν αὔριον ἢ μὴ ἔσεσθαι, οὐ μέντοι γενέσθαι αὔριον ναυμαχίαν ἀναγκαῖον οὐδὲ μὴ γενέσθαι· γενέσθαι μέντοι ἢ μὴ γενέσθαι ἀναγκαῖον.
[18b. 26] Τὰ μὲν δὴ συμβαίνοντα ἄτοπα ταῦτα καὶ τοιαῦθ' ἕτερα, εἴπερ πάσης καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως, ἢ ἐπὶ τῶν καθ-όλου λεγομένων ὡς καθόλου ἢ ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα, ἀνάγκη τῶν ἀντικειμένων εἶναι τὴν μὲν ἀληθῆ τὴν δὲ ψευδῆ, μηδὲν δὲ ὁπότερ' ἔτυχεν εἶναι ἐν τοῖς γιγνομένοις, ἀλλὰ πάντα εἶναι καὶ γίγνεσθαι ἐξ ἀνάγκης. ὥστε οὔτε βουλεύεσθαι δέοι ἂν οὔτε πραγματεύεσθαι, ὡς ἐὰν μὲν τοδὶ ποιήσωμεν, ἔσται τοδί, ἐὰν δὲ μὴ τοδί, οὐκ ἔσται.

[664] M. A. Krąpiec, Byt i istota, Lublin 1994. Rodz. V: Jana Dunsa Szkota koncepcja bytu; Rozdz. VI: Dziedzictwo Jana Dunsa Szkota; Rodz. VII: G. W. F. Hegla rozumienie bytu; Rodz. VIII: Niektóre postheglizmy współczesności.

ich „możliwością”. Myślenie czyste ma być pozbawione substancjalności (Descartes, Medytacja II, 27). Dla Awicenny świat nad-księżycowy (transcedentalny; „filozoficznie nadprzyrodzony”) jest światem wolnym od zła; zła pobawionym. Dla tych, którzy *obecnie* idą jego śladami, jest on pozbawiony określoności w ogóle.

Arabskie pojęcie możliwości absolutnej (możliwości logicznej *poza intelektem ludzkim*) jest tożsame z nieokreśleniem. *Lękamy się* tego, co nieokreślone

> […] jak dziecko wielkiej ciemnej dziury,
> Pełnej grozy — wiodącej w świat nie wiedzieć który;

„Czas przyszły jest czasem nieznanym [a …] niepokój jest […] lękiem” przed tym, co nieznane.[665] Wobec czego „Poeta” mówi:

> Z okien wciąż patrzy na mnie — twarz Nieskończoności.
> Duch mój nad przepastnymi drżąc głowy zawroty,
> Głuchej nieświadomości Nicestwa zazdrości![666]

Nie ulega kwestii, że podstawa ludzkiej egzystencji może wydawać się „krucha” (a sam człowiek może wydać się „trzciną myślącą”). „Trzcina” to rzecz, której brak oparcia, dosłownie zwanego substantia. Substancja jest podstawą *bywania* stworzonego przez Boga i toto caelo różni się od aroganckiej „pewności siebie” (Selbsbewusstsein), które ma być w pojęciu Hegla podstawą *myślenia twórczego* (zasadą *autokracji*). Ta „pewność siebie” bywa narzucona z widokiem uznania (Anerkennung) ze strony tych, którym samodzielności się odmawia. *Jarzmo* „wolności” twórców bywa narzucane wraz z agnostycyzmem podającym w wątpliwość *substancjalność każdej* istoty ludzkiej.

Psalmista o owej kruchości mówi *tylko wprost do Boga* słowami: *substantia mea tamquam nihil ante te*.[667] Substancja bowiem ludzka *jest*-przed Bogiem (*substantia mea ante te est semper*).[668] Jeżeli „substancja” *jest,* to – choćby była nikła – „krok w przyszłość” nie jest dla niej krokiem w nieznane, ale postępowaniem w sensie niedosłownym, postępowaniem *metodycznym*: rozumnym i odpowiedzialnym. Z całego „obszaru” rzeczy przygodnych

[665] A. Kępiński, Lęk, s. 6 oraz: 8, 10, 13, 47, Kraków 2002.

[666] Charles Baudelaire, Kwiaty zła, Otchłań, tłum. Antoni Lange.

[667] Augustinus, In Psalmum 38 Enarratio, Sermo.

9. [v 6.] *Notum,* inquit, *Domine, fac mihi finem meum, et numerum dierum meorum qui est, ut sciam quid desit mihi.* Ecce trahit adhuc Adam, et sic festinat ad Christum. *Ecce,* inquit, *veteres posuisti dies meos.* Veteres dies ex Adam, veteres illos posuisti: veterascunt quotidie; et sic veterascunt, ut aliquando etiam consumantur. *Et substantia mea tamquam nihil ante te.* Ante te, Domine, tamquam nihil substantia mea, ante te qui vides hoc: et ego cum hoc video, ante te video, ante homines non video. Quid enim dicam? quibus verbis ostendam, nihil esse quod sum in comparatione eius quod est? Sed intus dicitur, intus utcumque sentitur. *Ante te,* Domine, ubi oculi tui sunt, non ubi oculi humani sunt: quid ubi oculi tui sunt? *Substantia mea tamquam nihil.*

[668] Ibidem. 13. [v 8.] *Et substantia mea ante te est semper*. Iam proficiens, iam ad ipsum tendens, et esse aliquantum incipiens: *ante te est semper substantia mea.* Substantia autem ista et ante homines est. Aurum habes, argentum habes, mancipia, praedia, arbores, pecora, servos; haec videri et ab hominibus possunt: est quaedam substantia ante te semper. *Et substantia mea ante te est semper.*

„zakreślamy” dla nas *pary zdarzeń*, które *muszą być* ze sobą powiązane w sposób konieczny. Arystoteles wyraźnie pisze, że koniecznym jest, aby (osławiona) „Bitwa morska” (ikona-symbol zdarzenia przyszłego w ogóle) albo się zdarzyła, albo nie: w teraźniejszości *i przyszłości* (*εἶναι* μὲν ἢ μὴ εἶναι ἅπαν ἀνάγκη, *καὶ ἔσεσθαί* γε ἢ μή), choć takiej konieczności brak, o ile jest to zdarzenie od innych odizolowane (οὐ μέντοι *διελόντα γε* εἰπεῖν θάτερον ἀναγκαῖον) (De interpretatione, c.9, 19a 28-9).

Konieczność ta; konieczność *celu* dotyczy *powiązania* zjawisk, a nie obiektów w wyimaginowanej przez „fenomenologa” lub neopozytywistę od siebie nawzajem izolacji. Tzw. atomizm logiczny jest wytworem „twórczej wyobraźni”, gdyż źródłowo *dane* są *rzeczy powiązane* tak, jak poruszane i poruszające (motum-movens), a te rozumiemy jako przyczynę i skutek analizując je, tzn. posługując się zasadą niesprzeczności. Bierzemy pod uwagę owo albo-albo jako materię (δεκτικόν) poznania lub czynu moralnego.[669] „Jest” i „nie jest” poszczególnych stanów faktycznych pozostaje w izolacji dopóty, dopóki nasz intelekt (kierując się zasadą niesprzeczności) nie znajdzie „wspólnego mianownika” dla obu. Ten wspólny mianownik określimy jako δύναμις sensu largo. Jest rzeczą zaiste zdumiewającą, jak niestarannie bywa czytany tekst Hermeneutyki Arystotelesa z ową sławetną „bitwą morską”.

Mamy naprzód *możność* (δύναμις) myślenia i niemyślenia (takie „bycie” w intelekcie), a *możliwość* bycia i niebycia stwierdzamy na drodze refleksji nad tym, co naprzód ma miejsce *realnie*. (Awicenna ten porządek odwraca, a idealizm nowożytności idzie tym tropem myśli). Mamy następnie różne usprawnienia (habitus) intelektu i woli, które czynią z „wielkiej ciemnej dziury” poety przyszłość *naszą* tzn. przyszłość, która prowadzi ku Pełni istnienia. Myślenie poza myśleniem *o czymś określonym* w terminach bycia i niebycia nie istnieje: nie istnieje myślenie czyste, a działanie czyste (Thun Fichtego) podobnie jest fikcją. Nasze „Być albo nie być” wspiera się zawsze na *możności naszej*. Odnośnie zaś do całego świata, którego olbrzymia część leży poza zasięgiem mojego intelektu, ja po prostu się nie wypowiadam. Tomasz wypowie się jedynie *jako teolog w oparciu o Objawienie* co do absolutnej wiedzy i mocy *Boga*.

---

[669] Catheg., c. 11, 14 a 15-21 Δῆλον δὲ ὅτι καὶ περὶ ταὐτὸν ἢ εἴδει ἢ γένει πέφυκε γίγνεσθαι τὰ ἐναντία· νόσος μὲν γὰρ καὶ ὑγίεια ἐν σώματι ζῴου, λευκότης δὲ καὶ μελανία ἁπλῶς ἐν σώματι, δικαιοσύνη δὲ καὶ ἀδικία ἐν ψυχῇ. ἀνάγκη δὲ πάντα τὰ ἐναντία ἢ ἐν τῷ αὐτῷ γένει εἶναι ἢ ἐν τοῖς ἐναντίοις γένεσιν, ἢ αὐτὰ γένη εἶναι· λευκὸν μὲν γὰρ καὶ μέλαν ἐν τῷ αὐτῷ γένει […]
De Interp., c. 13, 22a 39
Metaph., V c. 10, 1018 a 20-31
᾽Αντικείμενα λέγεται ἀντίφασις καὶ τἀναντία καὶ τὰ πρός τι καὶ στέρησις καὶ ἕξις καὶ ἐξ ὧν καὶ εἰς ἃ ἔσχατα αἱ γενέσεις καὶ φθοραί· καὶ ὅσα μὴ ἐνδέχεται ἅμα παρεῖναι τῷ ἀμφοῖν δεκτικῷ, ταῦτα ἀντικεῖσθαι λέγεται ἢ αὐτὰ ἢ ἐξ ὧν ἐστίν. φαιὸν γὰρ καὶ λευκὸν ἅμα τῷ αὐτῷ οὐχ ὑπάρχει· διὸ ἐξ ὧν ἐστὶν ἀντίκειται. ἐναντία λέ-γεται τά τε μὴ δυνατὰ ἅμα τῷ αὐτῷ παρεῖναι τῶν δια-φερόντων κατὰ γένος, καὶ τὰ πλεῖστον διαφέροντα τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει, καὶ τὰ πλεῖστον διαφέροντα τῶν ἐν ταὐτῷ δεκτικῷ, καὶ τὰ πλεῖστον διαφέροντα τῶν ὑπὸ τὴν αὐτὴν δύναμιν, καὶ ὧν ἡ διαφορὰ μεγίστη ἢ ἁπλῶς ἢ κατὰ γένος ἢ κατ' εἶδος. […]

Kroczenie „w przyszłość” rozumne i wolne jest warunkiem sine qua non istnienia etyki racjonalnej. Nieokreśloność stanów przyszłych musi ją niszczyć (Wittgenstein, Traktat, 6.24; 6.241, 6.422).

Problem możliwości zdarzeń przyszłych był dla etyków wyraźnie wyzwaniem od czasów Diodora z Kronos. Wydawało się nie do pogodzenia – jak relacjonuje Verbeke – że zarazem:

(a) Wszystko, co przynależy do przeszłości jest z konieczności prawdziwe;
(b) To, co niemożliwe nie może wypływać z tego, co możliwe;
(c) Możliwym jest to, co nie jest prawdziwym obecnie i nie będzie prawdziwym w przyszłości.[670]

Próbowano odrzucać jedno z tych twierdzeń, by ratować pozostałe. W istocie twierdzenie (c) jest o tyle nieścisłe, że w „zakres” możliwości w ogóle wkracza (w „czasie teraźniejszym” mego życia) istnienie-moje (w „czasie przyszłym”) w ten sposób, że – ze względu na cel mego życia – „możliwe” przemienia się w „konieczne”, w związku z czym mówimy o konieczności celu. Istnienie-moje to istnienie określone co do natury (substancji) mojego człowieczeństwa. Ewidentnie „zapomniano” o Arystotelesowskim i Platońskim klasycznym pojęciu οὐσία. Bez *substancji* i jej *możności*, działanie i myślenie nie wspierałoby się na niczym. Trudno w danym razie uniknąć albo determinizmu albo „egzystencjalizmu”. Zasadniczą dla natury jest konieczność *celu*, a ta stanowi materię *wolnych* wyborów rzeczy przyszłych.

Kroczenie w przyszłość jest zarazem postępowaniem – w sensie niedosłownym. Postępowaniem do Celu. Zawsze możemy się zastanawiać nad ścisłym (nieantropomorficznym) znaczeniem biblijnej frazy „Przystąpcie bliżej do Boga, to i On zbliży się do was” (List św. Jakuba, 4. 8; BT; Wujek, Jac. 4.8. „Przybliżajcie się do Boga, a przybliży się do was”). W jakim sensie możemy „zbliżać się do Boga” (i vice versa)? Bóg wszak w żadnym określonym miejscu nie znajduje się tak, by w innych miejscach Go nie było. Antropomorfizm skłaniałby nas może do uznania zmienności Boga[671], czyli przekreślałby pożądane znaczenie Conclusio naszego sylogizmu, jak również słowa Pisma św. stwierdzające jednoznacznie niezmienność Boga.[672]

„Najprostsza”, tzn. najwygodniejsza odpowiedź brzmiałaby może tak: skoro Bóg jest „wszędzie”, to nie ma potrzeby specjalnie kłopotać się o to, „w jakim kierunku” pójdziemy;

---

[670] Avicenna Latinus, Introduction doctrinale par G. Verbeke, I, Louvain-Leiden 1977, s. 44* (nn).

(a) Tout ce qui appartient au passé, est nécessairement vrai;
(b) L’impossible ne peut être une conséquence du possible;
(c) Le possible est ce qui n’est pas vrai maintenant et ne le sera pas à l’avenir.

[671] Summa Theologiae I, q. 9 a. 1 arg. 3. Praeterea, appropinquari et elongari motum significant. Huiusmodi autem dicuntur de Deo in Scriptura, Iac. IV, appropinquate Deo, et appropinquabit vobis. Ergo Deus est mutabilis.

[672] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 14 n. 4 Ad procedendum igitur circa Dei cognitionem per viam remotionis, accipiamus principium id quod ex superioribus iam manifestum est, scilicet quod Deus sit omnino immobilis. Quod etiam auctoritas sacrae Scripturae confirmat. Dicitur enim Malach. 3-6: *ego Deus, et non mutor*; Iac. 1-17: *apud quem non est transmutatio*; et Num. 23-19: *non est Deus quasi homo, ut mutetur*.

gdzie skierujemy nasze życie. Zdrowy rozsądek jednak przekonuje nas bodaj od strony czysto „estetycznej", że „inaczej" Bóg jest obecny np. w Bazylice Laterańskiej i w Auschwitz. W swym ostatnim liście do matki (z Auschwitz), św. Maksymilian pisze: „Bóg jest wszędzie". Na to jednak, by mieć jasną tego faktu świadomość, trzeba być świętym, albowiem „my" „czujemy się dobrze" w świątyni, gdzie dominuje Sacrum, a czujemy niepokój w miejscu gdzie Sacrum bywa deptane – w imię choćby twórczych zasad „humanizmu". „Zbliżanie się do Boga" *naprawdę* jest *dla nas* konieczne, by nie zagubić celu drogi.[673]

Na określnie naszego zbliżania się do Boga używamy przyimków: „ku"; „do"; „w". W klasycznym języku greckim przyimek πρός znaczy *niemal* to samo, co εἰς. Piwowar określa je mianem „przyimków (w koine) współzawodniczących" (praepositiones aemulae).[674] Przykładem takiego ich użycia może być początek ósmego rozdziału Ewangelii Janowej [1] Ἰησοῦς δὲ ἐπορεύθη *εἰς* τὸ Ὄρος τῶν Ἐλαιῶν. [2] Ὄρθρου δὲ πάλιν παρεγένετο εἰς τὸ ἱερόν, καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἤρχετο *πρὸς* αὐτόν, καὶ καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς (J. 8). Wszelako w tejże Ewangelii εἰς ma znaczenie *specjalne.* Tomasz (w Komentarzu) pisze, że „tym samym […] jest przyjść *do* Chrystusa oraz uwierzyć *w* Niego" (Bartoś).[675] „Wierzyć *w*" oznacza bowiem ukierunkowanie życia na ten Cel: na zjednoczenie z Bogiem-Pełnią Istnienia. Wierzyć w Chrystusa to tyle, co wierzyć, że Jest On pełnią (przypisać mu znaczenie biblijnego Tetragrammaton). Tomasz tak oto komentuje słowa Pana: „*Jeżeli nie uwierzycie w to, że Ja Jestem, pomrzecie w grzechu swoim*. Jakby mówił: Urodziliście się w grzechu pierworodnym, z którego nie możecie zostać uwolnieni inaczej jak przez wiarę we Mnie […] A mówi: *Ja jestem*, a nie: Kim jestem, aby przypomnieć słowa wypowiedziane przez Mojżesza Wj 3. 14: *Ja Jestem, Który Jestem,* albowiem owo «być» jest czymś właściwym jedynie Bogu (ipsum esse est proprium Dei)" (Bartoś).[676]

Z tego punktu widzenia – *Celu* drogi – można by ocenić wszystkie *nasze* wypowiedzi, które mają ten Cel unaocznić (są Jego świadectwami), gdyż „ktokolwiek wiedziałby afektem i intelektem *skąd* przychodzi i *dokąd* zmierza, nie mógłby mówić nic poza prawdą", ponieważ Prawdą jest Bóg: taki Początek (Źródło naszego istnienia) i Cel drogi (kres tego istnienia).[677]

---

[673] Super Heb. [rep. vulgata], cap. 11 l. 2. *Nullus enim potest Deo placere, nisi accedat ad ipsum.* Iac. IV, 8: appropinquate Deo, et appropinquabit vobis. Ps. XXXIII, 6: *accedite ad eum et illuminamini.*

[674] Składnia Nowego Testamentu, s.240.

[675] In Joan. c. 7., lect. 5, nr 1114.

[676] In Joan. c. 8., lect. 3, nr 1179

Joan. c. 8.
[24] εἶπον οὖν ὑμῖν ὅτι ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν· ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγώ εἰμι, ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν.[25] ἔλεγον οὖν αὐτῷ, Σὺ τίς εἶ; εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν; [26] πολλὰ ἔχω περὶ ὑμῶν λαλεῖν καὶ κρίνειν· ἀλλ' ὁ πέμψας με ἀληθής ἐστιν, κἀγὼ ἃ ἤκουσα παρ' αὐτοῦ ταῦτα λαλῶ εἰς τὸν κόσμον.[27] οὐκ ἔγνωσαν ὅτι τὸν πατέρα αὐτοῖς ἔλεγεν.28 εἶπεν οὖν [αὐτοῖσ] ὁ Ἰησοῦς, Ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι, καὶ ἀπ'ἐμαυτοῦ ποιῶ οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατὴρ ταῦτα λαλῶ.29 καὶ ὁ πέμψας με μετ'ἐμοῦ ἐστιν· οὐκ ἀφῆκέν με μόνον, ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε.30 Ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν.

[677] In Joan. c. 8., lect. 2, nr 1149.

Jednakże sytuacja taka (takie świadectwo) możliwe jest tylko w wypadku Człowieka Doskonałego.

Zwyczajnie naszą drogę ku Bogu „wymierzamy" wychodząc ze zgoła „pospolitego" punktu wyjścia: bycia-tu-oto; w świecie zmiennym tak co do natury jak i sposobu jej rozumienia przez ludzi danej epoki. Nie wychodzimy od świadomości bycia-stworzonym (ew. pochodzenia od Boga w ogóle, to bowiem jest wnioskiem teologii); ani tym bardziej: od świadomości bycia przed obliczem Boga (tego bowiem oczekujemy w życiu przyszłym). Pytaniem zgoła niebanalnym jest, jak odnaleźć *w* świecie materialnym drogę, która wiedzie *poza* świat materialny. Do Boga „zbliżamy się" nie tyle krocząc po ziemi, gdyż akty intelektu i woli są niematerialne. „Do Boga nie przystępujemy krokami cielesnymi, jest On bowiem wszędzie, ale afektami umysłu. W ten też zresztą sposób również od Niego odstępujemy [tym jest odstępstwo]. «Przyjść» i «odejść» oznacza – na podobieństwo ruchu lokalnego – afekt duchowy".[678] „W mocy samej tylko [ludzkiej] woli jest zbliżyć się do Boga przez afekty i pragnienia".[679] Wierzyć *w* Boga – credere in Deum – to, według Tomasza, coś więcej niż mieć przekonanie co do Jego istnienia jako Opatrzności: to ostatnie jest naturalną dyspozycją intelektu.

„Otchłań" poety jest przyszłością nam – jako istotom rozumnym i wolnym – obcą. Specjalnie zaś jest nam obca dzięki Bogu, który sam projektuje naszą ku Sobie drogę. Logos Boga jest nam zupełnie bliski:[680] dzięki łasce.[681] Tak poznajemy naszego życie sub specie aeternitatis.

Odnośnie do filozofów pogańskich, którzy *racjonalnie* kierowali się ku Bogu (wymierzając swe postępowanie zgodnie z wymogami prawego rozumu), trzeba by powiedzieć *prawie* to samo, co odnośnie do filozofów chrześcijańskich. Wątpliwość może budzić tylko *ostatni* krok ku Pełni. To, o czym chrześcijanin bywa upewniany dzięki wierze, dla pogan było zakryte i zatem było sui generis „niedopowiedzeniem", z którego rodziła się –

---

[678] Summa Theologiae, Ia q. 3 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod ad Deum non acceditur passibus corporalibus, cum ubique sit, sed affectibus mentis, et eodem modo ab eo receditur. Et sic accessus et recessus, sub similitudine localis motus, designant spiritualem affectum.

[679] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 2 c. Sed proportio ad Deum per naturae similitudinem non est in potestate voluntatis; similiter nec proportio capacitatis gratiae, quia haec ei praeexistunt a creatione; unde relinquitur quod in ipsa voluntate sit appropinquare Deo per affectum et desiderium, et ordinari ad gratiam per remotionem impedimenti, quod quidem impedimentum est peccatum; et ideo per displicentiam peccati et affectum ad Deum se aliquis ad gratiam praeparat; et quando haec duo efficaciter facit, dicitur facere quod in se est; et gratiam recipit. De primo horum dicitur Jac. 4, 8: *appropinquate Deo, et appropinquabit vobis*; de secundo Apoc. 3, 20: *si quis aperuerit mihi, intrabo ad eum*.

[680] Compendium theologiae, lib. 2 cap. 6 c. 22 Et propter hoc, ut supra dictum est, in Psal. XXXV, 8, dicitur: *filii hominum in tegmine alarum tuarum sperabunt*. Et quamvis propter specialem curam omnibus hominibus Deus dicatur propinquus esse, specialissime tamen dicitur esse propinquus bonis qui ei fide et dilectione appropinquare nituntur, secundum illud Iac. IV, 8: *appropinquate Deo et appropinquabit vobis*; unde in Psal. CXLIV, v. 18, dicitur: *prope est dominus omnibus invocantibus eum, omnibus invocantibus eum in veritate*. Nec solum eis appropinquat, sed etiam eos per gratiam inhabitat, secundum illud Ier. XIV, 9: *tu in nobis es domine*.

[681] Super Philip., cap. 4 l. 1. Item est prope per inhabitantem gratiam. Iac. IV, 8: appropinquate Deo, et appropinquabit vobis. Item per exauditionis clementiam.

jak to określa Tomasz – angustia philosophorum.[682] Angustia ta jednak rodziła się *ze zrozumienia* tego, co „ostateczne", a nie *przeciw* niemu (Heidegger). Arystoteles mówi, że „nazywamy Boga wiecznym, najdoskonalszym jestestwem", […] a życie Jego określa jako „godne podziwu" (Metaph., XII, c. 7, 1072b 24-30; Żeleźnik). Jednakże dodaje, iż „żyje [On] życiem podobnym do tego, jakie najlepsze jest dla nas *przez krótki czas*" (Metaph., XII, c. 7, 1072b 13-15; Żeleźnik). Mógłby zatem chyba powiedzieć, że tak wysokiego szczęścia, jakim jest widzenie Boga twarz w twarz, „udźwignąć" by nie potrafił: substancja *w stanie naturalnym* musi być wzmocniona przez tzw. character oraz lumen gratiae i gloriae, o czym wypadnie powiedzieć w teologii osobno. Sam Arystoteles dopiero dzięki Tomaszowi naprawdę stał się „Rycerzem Chrystusa". Przyjaźń ich obu sięgała poza „otchłań" wieków i niepewności.

Wartością najwyższą nazwiemy *pokój w Bogu*. Za Arystotelesem bowiem odróżnimy cel, który jest-dla-nas, od Tego, kto jest *dla nas Sprawcą* tego spełnienia (Metaph., XII, c. 7, 1072b 1-4). Z tej też perspektywy ocenić byśmy mogli wszystkie inne wartości – jako mianowicie cechy, czy też „proporcje" zdarzeń i wyrażeń w relacji do Celu; cechy zdarzeń i wyrażeń, które do tego Celu nas prowadzą.

Najprościej co prawda ocenić wartość logiczną sądu, dlatego że jest to (w logice klasycznej) wartość binarna: każde zdanie ma określoną wartość logiczną, tzn. jest prawdziwe lub fałszywe. Jednakowoż zdanie wypowiedziane „na głos" i w określonej sytuacji „egzystencjalnej" *ma nie tylko taką wartość*. Mówienie bowiem prawdy w pewnych okolicznościach jest *życiowym* „fałszem", o tyle, i ile mówimy do osoby, która do tej prawdy (tajemnicy na przykład) prawa nie ma, lub prawdy tej nie jest w stanie zrozumieć. Mówienie samo jest poniekąd działaniem, a jeżeli – odwrotnie – logika byłaby „mówieniem", a nauka „działalnością" (Wittgenstein), to logika tej „wypowiedzi" musiałby być logiką wielowartościową. Otóż „wielowartościowość" jest cechą zdarzeń: nie tyle zwykłych, co „ludzkich" z racji tego, że ludzi dotyczących, a ku Pełni ich prowadzących lub od niej odwodzących. Tylko „logika życia" może istotnie być wielowartościowa.

Jeżeli za Augustynem powiedzielibyśmy, że poniekąd „ciążymy" ku Bogu, to zauważymy również, że „ciążymy" jednak *przynajmniej* tak „nierówno", jak ciała: w zależności bowiem od odległości od środka Ziemi zmienia się wartość natężenia pola grawitacyjnego. Gdyby przedmioty materialne znajdujące się w znaczącej odległości nad Ziemią były czegokolwiek świadome, wartość swego ciążenia odczytywałyby zawsze inaczej – w zależności od tej odległości. Pragnienie Boga wzmaga się w miarę, jak ku Niemu się zbliżamy (S. Thomae In Joan. c. 4, lect. 2, nr 586). „Skalę" tę trudno nawet nazwać logarytmiczną i tak – jako zmianę wartości natężenia „ciążenia" ku Bogu – rozumieć hierarchię wartości. *W nas samych* bowiem (a nie poza nami) zmienia się „podstawa ciążenia". Osobną (i wtórną) sprawą jest jej nazwanie. Nazywać możemy adekwatnie lub nie.

[682] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 48 n. 16. In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia. A quibus angustiis liberabimur si ponamus, secundum probationes praemissas, hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortali existente in quo statu anima intelliget per modum quo intelligunt substantiae separatae, sicut in secundo huius operis ostensum est.

Zdania wypowiedziane po to, aby nas ku Pełni kierować, mają taką nierówną wartość „kierowania".

Cząstka elementarna umieszona w polu grawitacyjnym lub elektrycznym porusza się ze stałym (z grubsza) przyspieszeniem, podczas gdy człowiek w ten sposób poruszać się nie może, choćby dlatego, że jego organizm jest na to „zbyt złożony", a duży gradient natężania pola sprawiłby, że ciało to uległoby destrukcji. Jest oczywiste, że spadając z wysokości, monotonicznie zwiększa ono swą prędkość (do określonej w atmosferze granicy). Jest jednak równie jasne, że ruch witalny istoty rozumnej i wolnej wcale ruchem „elementarnym" nie jest. Postępujemy w sposób *wolny i rozumny*, wymierzając *dyskretne* szczeble ku Pełni. Bywamy zaś *przedmiotem manipulacji*, o ile ruch witalny człowieka usiłuje się „upraszczać" z motywów ideologicznych, zwanych bałamutnie „naukowymi". Wartość natężenia pola rośnie (przynajmniej teoretycznie) monotonicznie dla „masy punktowej", takową zaś człowiek na pewno nie jest.

Ścisłą wartość miary „natężenia ciążenia ku Bogu" mają przede wszystkim Orzeczenia Doktrynalne Kościoła Katolickiego zebrane w Encheiridion Denzingera. Każde z owych 3928 orzeczeń można nazwać wartością, choć nie jest to wartość (fizykalnie) mierzalna. Wszelako w przyjętym współcześnie tego słowa znaczeniu, za wartość poczytuje się raczej „coś" niż definiowaną cechę zdarzeń lub wypowiedzi.

XIX-wieczny „sposób nazywania" wypływał z *dominacji pewnych* celów: wartości ekonomicznych wobec wartości-środków-na-drodze do Boga. Wartości tym samym nie „wynaleziono", choć nazwano nowym imieniem to, co istniało zawsze. Wartości ekonomiczne są istotnie *jakimiś* wartościami. Wartości giełdowe spółek mogą być wartościami *w ogóle* o tyle, o ile materialne bogactwo bywa zużytkowane po to, aby żyć w pokoju z Bogiem, a nie tak gorączkowo zabiegać o „dobra materialne", że pokój umysłu tracimy. Wszystkie rzeczy materialne mogą być środkami, które znajdujemy na naszej drodze do Boga, mają wobec tego dla tej drogi (dla osiągnięcia *celu* tej drogi) określoną wartość. Same z siebie oczywiście jej nie mają. Bez „empirycznego" faktu znalezienia spoczynku w Bogu wartości są niczym. Można oczywiście próbować „układać" je w określonej sekwencji lub dokonywać określonej ich selekcji (set of values), ale szczeble Drabiny Jakubowej muszą: (1) trwale spoczywać na ziemi (stworzonej przez Boga substancji) oraz (2) muszą opierać się „na szczycie" (Naturze Boga), ku któremu się wspinamy. Bez wartości najwyższej (szczęścia w Bogu) wszystkie wartości są niczym. Powieściopisarz może „odmalować" „drogę" bez początku i końca, wszelako w „namalowanym" świecie nikomu nigdy żyć się nie uda.

Platon stwierdza, że „droga w tamtą stronę, ani […] się prosta nie wydaje, ani jedna tylko". Prostym *w sobie* jest tylko Cel tej drogi, natomiast trudności, które my na tej drodze spotykamy, są *niemal* „niezliczone". Gdyby Bóg nas „dotykał", albo my „dotykalibyśmy" Jego aktem intuicji, trudności tych by nie było. Zadaniem etyki jest ujęcie *wszystkich* trudności w możliwie przejrzystej formie – bez ich zamilczania. Tak też jest w Summie Tomaszowej.

Na wstępie Summy Tomasz deklaruje pragnienie uporządkowania trudności (Obiectiones) i usunięcie zagadnień „niepotrzebnych". Sama jednak liczba obiectiones, pokazuje, że „niepotrzebne" w ustach scholastyka, ma znaczenie zgoła inne od tego, do którego obecnie przywykliśmy. Tomasz bowiem odpowiada de facto na „niezliczoną"' liczbę pytań, żadnego z tych istotnych nie lekceważąc.

Człowiek mądry udziela *prostych* odpowiedzi na *trudne* pytania. Człowiek *wygodny* zadawala się *schematami* myślenia i mechaniczne przykłada do nich trudności bez uważnego wysłuchania pytań. Prostymi powinny być odpowiedzi bynajmniej nie kosztem upraszczania form pytań, gdyż realni ludzie nie bytują jako „przykłady" wiedzy książkowej. *Dobra* książka rodzi się ze *słuchania*. Książką *lichą* posłuży się ten, kto słuchać *nie chce*.

Wartość Summy Tomaszowej jest nie do przecenienia. Każda Odpowiedź na trudności ma pozytywną wartość logiczną; w Summie nie ma fałszów i półprawd. Summa ma jednak nadto wartość „egzystencjalną", ponieważ – gdybyśmy dysponowali jakimś świetnym „indeksem przedmiotowym" do niej (zwykle zamieszczane są one na końcu książek) – potrafilibyśmy przyłożyć każdą konkretną sytuację egzystencjalną do „abstrakcyjnych" rzekomo rozważań Tomaszowych. Otóż „żywym" – jeżeli wolno się tak wyrazić – „indeksem przedmiotowym" Summy powinien być współczesny znawca tomizmu. „Odpowiedzi" Summy mają wartość uniwersalną, o ile znajdujemy w nich odpowiedzi na wszelkie w ogóle pytania. Ten aporematyczny sposób filozofowania zapożyczył Tomasz od Arystotelesa.

Sprawiedliwość stanowi o możliwości konsumpcji dóbr wytworzonych. Wszelako dostępność dóbr kultury (ich wartość) jest specjalną trudnością. Konsumenci *jako konsumenci* nie tworzą niczego: ani kultury materialnej ani duchowej. Mimo tego, na tych, którzy je tworzą, spoczywa obowiązek (sprawiedliwości) uczynienia ich możliwie łatwo dostępnymi. Jest to kwestia „równości" (aequitas), tzn. *równego dla wszystkich prawa do dostępu od prawdy obiektywnie ważnej*. *Prawdy o Przyczynie* istnienia wszystkiego.

Każda „rzecz" (a wola taką rzeczą jest również) poruszana jest przez *właściwy sobie* przedmiot.[683] Jakkolwiek powiemy, że tym, co „porusza" autentycznie ludzkie serce, czyli wolę może być tylko intelekt,[684] to ostatecznym „poruszycielem" (πρῶτον κινοῦν) ludzkiego

[683] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 10 n. 15. Dictum est autem quod in ordine actionum moralium duo principia voluntatem praecedunt: scilicet vis apprehensiva; et obiectum apprehensum, quod est finis. Cum autem unicuique mobili respondeat proprium motivum, non quaelibet vis apprehensiva est debitum motivum cuiuslibet appetitus, sed huius haec, et illius alia. Sicut igitur appetitus sensitivi proprium motivum est vis apprehensiva sensualis, ita voluntatis proprium motivum est ratio ipsa.

[684] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 76 n. 20. Unde animalia irrationalia magis aguntur ad operandum quam seipsa agant, quia omnis operatio eorum dependet a principio extrinseco movente: sensus enim, motus a sensibili exteriori, imprimit in phantasiam, et sic per ordinem procedit in omnibus potentiis usque ad motivas. Operatio autem propria hominis est intelligere: cuius primum principium est intellectus agens, qui facit species intelligibiles, a quibus patitur quodammodo intellectus possibilis, qui factus in actu, movet voluntatem.
Si igitur intellectus agens est quaedam substantia extra hominem, tota operatio hominis dependet a principio extrinseco.

Contra Gentiles, lib. 3 cap. 26 n. 22. Quod autem quinta ratio proponit, voluntatem esse altiorem intellectu, quasi eius motivam, falsum esse manifestum est. Nam primo et per se intellectus movet voluntatem: voluntas enim, inquantum huiusmodi, movetur a suo obiecto, quod est bonum apprehensum. Voluntas autem movet intellectum quasi per accidens, inquantum scilicet intelligere ipsum apprehenditur ut bonum, et sic desideratur a voluntate, ex quo sequitur quod intellectus actu intelligit.

Summa Theologiae I, q. 82 a. 3 ad 2. Sed illud quod est prius simpliciter et secundum naturae ordinem, est perfectius, sic enim actus est prior potentia. Et hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili, et activum passivo, bonum enim intellectum movet voluntatem.

serca jest sam Bóg.[685] O ile dla woli człowieka „poruszycielem" jest bonum-dobro (zrozumiana właściwość bytu realnego), to spoczynek ostatecznie znajdzie ona tylko w Dobru Samoistnym.

2. Uwagi o dowodzie kinetycznym

Jakkolwiek z argumentacji dowodu kinetycznego wyłączone są byty ożywione, to – zdaniem Tomasza – moveri stosuje się przez analogię również do czynności intelektu i woli. Wola ludzka poruszana jest co prawda przez dobro fizyczne, ale nie możemy na tej podstawie przeprowadzić ścisłego dowodu (bo dowód antropologiczny jest niczym). Możemy jednak uzmysłowić się, co dzieje się *zanim* intelekt odnajdzie spoczynek w kontemplacji kolejnego szczebla na teoretycznej drodze intelektu do Boga. Zanim to się stanie, wola wybiera jakieś dobro, które ją porusza, a życzyć by sobie należało, aby poruszana była w opatrznościowym porządku ustanowionym przez Stwórcę natury – na takiej ku Niemu drodze.

Przesłanka mniejsza sylogizmu mówi o tym, że – w interesującym nas tu aspekcie antropologicznym – wola sama z siebie wyprowadzić dobra nie może (wobec czego pierwsze zdanie Uzasadnienia Metafizyki Moralności[686] pokaże się fałszem). Idea „samo poruszania się" ducha (doprowadzona do wykończonej postaci przez Hegla) jest pewną (choć nietrafną) interpretacją Timajosa Platona.

Przed poznaniem przesłanki większej sylogizmu, mamy proste stwierdzenie faktu: constat in hoc mundo aliqua moveri: jasną jest rzeczą, że w naszym świecie niektóre obiekty się zmieniają. To, że w świecie rzeczy się zmieniają, jest tyleż oczywiste dla większości ludzi, co problematyczne dla „idealisty". In hoc mundo zresztą poruszają się nie tylko przedmioty materialne, ale i wola człowieka. Rodzimy się bowiem z pierwszym impulsem ku dobru wszczepionym nam przez Stwórcę. Chodzi zaś o nadanie właściwego kierunku temu impulsowi, tzn. wskazanie, co dobrem jest rzeczywiście, a co dobrem tylko *się wydaje*. Taka jest rola dowodu na istnienie Boga, który jest tym samym – pośrednio – wytyczeniem drogi życia w świecie rzeczy „poruszających się" wielorako i być może bez widocznego dla postronnego obserwatora *porządku*.

„W szeregu poruszanych i poruszających nie można posuwać się nieskończoność". Obiekty, które poruszają naszą wolę, są w ten sposób – istotnie – hierarchicznie uszeregowane, jakkolwiek droga do Boga tej oto osoby może być – od strony fenomenalnej – inna niż tamtej – z racji choćby tego, że punkt wyjścia obu jest inny. Nie jest niczyją zasługą, że narodzi się w kraju, w którym nie podaje się siłowo (jak w reżimie totalitarnego socjalizmu) w wątpliwość istnienie Boga. Solidarność jednak z tymi, którym „już na początku

[685] Summa Theologiae I, q. 106 a. 2 c. Ex parte quidem obiecti, movet voluntatem et ipsum bonum quod est voluntatis obiectum, sicut appetibile movet appetitum; et ille qui demonstrat obiectum, puta qui demonstrat aliquid esse bonum. Sed sicut supra dictum est, alia quidem bona aliqualiter inclinant voluntatem; sed nihil sufficienter movet voluntatem, nisi bonum universale, quod est Deus. Et hoc bonum solus ipse ostendit, ut per essentiam videatur a beatis, qui dicenti Moysi, ostende mihi gloriam tuam, respondit, *ego ostendam tibi omne bonum*, ut habetur Exod. XXXIII.

[686] Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.

drogi" położono zapory niemal nie do przebycia, każe wskazać ją w terminach tak uniwersalnych, by dały im mimo wszystko szansę: powrotu do Źródła tylko bowiem ten powrót ostatecznie liczy się w życiu każdego człowieka.

Constat in hoc mundo aliqua moveri. Treść tego zdania zawiera wielorakie znaczenia: tak różne, jak pojemnym bywa pojęcie zmiany, ruchu, zdarzenia. Wola bywa poruszana w pewnych sytuacjach przez bodźce zgoła przypadkowe, a *dla niej nienaturalne*. Z tym trzeba się liczyć; pogodzić się – niepodobna. Wolność płynie z identyfikacji tego, co jest jej *naturalnym* poruszycielem; tego, co wolę naszą porusza, w niczym jej nie przymuszając.

Z faktu, że człowiek *powinien* dążyć do Przyczyny-Dobra poza szeregiem przyczyn – dóbr partykularnych, nie można wyciągnąć wniosku co do rzeczywistego istnienia Tej Przyczyny. Istnieje zależność odwrotna: „powinien" (ta kategoria) jest relacją stanu faktycznego („ruchu" sensu largo) do stanu spełnienia (spoczynku). Człowiek – w przeciwieństwie do wszystkich innych bytów postrzeganych zmysłami – stanu spełnienia często nie osiąga, a na spostrzeżeniu tej jego „słabości" opiera się atrakcyjność współczesnego naturalizmu. Intelekt teoretyczny kontemplując kolejne szczeble na drodze do Arché kosmosu znajduje w ich spoczynek – inaczej bowiem w ogóle nie moglibyśmy czegokolwiek *rozumieć*, a tylko byśmy „myśleli" – w słusznie przez Alberta Krąpca inkryminowanym sensie. Intelekt też wskazuje woli, co dobre jest, a co jest tylko dobra pozorem.

Wniosek dowodu kinetycznego jest zarazem przesłanką większą tzw. sylogizmu działania: „istnieje Pełnia; zamierzam ją osiągnąć". Przesłanką mniejszą tego sylogizmu są wskazania prawa moralnego (np. Dekalogu), wnioskiem zaś – rozkaz działania in concreto. Bez tego działania Pełni osiągnąć nie możemy.

„Na papierze" te drogi (sylogizmu dowodzącego i sylogizmu działania) przebiegają w przeciwnych kierunkach. Praktycznie wszelako, nie jesteśmy „od razu" dość gruntownie upewnieni co do realności Realisssmum (istnienia Boga), a refleksja nad zasadnością naszych wyborów in concreto pozwala na jaśniejsze ujrzenie Pryncypium. Choć nie istnieje „antropologiczny dowód na istnienie Boga", to trafność rozumienia (z natury swej) „nieantropologicznego" dowodu kinetycznego jest praktycznie zakładnikiem czystości wyborów moralnych, a dokładniej: refleksji nad tą czystością.

Droga intelektu do Boga splata się z drogą woli ku Niemu. Oddzielenie obu przez Jana Dunsa Szkota wydaje się nieporozumieniem. Ktoś, kto konstruuje dowód na istnienie Boga, musi wszak chcieć usunąć przeszkody mu zawadzające, co sam Szkot poniekąd potwierdza pomieszczając we Wstępie „Traktatu o Pierwszej Zasadzie" modlitwę. Prawda, owo „chcę" musi zejść na plan drugi w wypadku drogi rozumu *teoretycznego*, i to jest główna trudność tego dowodu.

Trudno chcieć dość wytrwale pokonania trudności związanych z naszym byciem tu i teraz, naznaczonym rozmaitymi prywacjami, a drogę umysłu do Boga utrudniającymi.[687]

[687] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 4 n. 1 Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quae omne ingenium humanae rationis excedit, utraque convenienter divinitus homini credenda proponitur. [2] Hoc autem de illa primo ostendendum est quae inquisitioni rationis pervia esse potest: ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi potest, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum esse. Sequerentur autem tria inconvenientia si huiusmodi veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur. [3] Unum est quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosae

Niekiedy nazywa się je „zdobyczami cywilizacyjnymi". Horyzont ich nieskończoności jest z natury swej *otwarty*, podczas gdy ciąg przyczyn wtórnych dowodu kinetycznego jest z natury swej *zamknięty*. Cogitatio jest funkcją *zmysłowej* władzy konkretnego osądu (vis cogitativa) i ona też popycha ku pomnażaniu dóbr – w nieskończoność. Zmysłowość (a tym bardziej niepoddanie jej rozumowi) człowieka definiować nie może.

Gdyby człowiek w *szkole* zdobył elementarną i pewną wiedzę filozoficzną i teologiczną o charakterze teoretycznym, to potem całe jego (nie-filozofa; nie-teologa) dorosłe życie byłoby już życiem woli, która za pewną i niepowątpiewalną informacją intelektu teoretycznego podąża w określonym kierunku. Jest to jednak droga *Cywilizacji* Zachodu, a nie *ludzi* Zachodu obecnie. W średniowieczu (w wieku XIII) położono *fundamenty* pod budowę intelektualną wieków następnych, a naukowcy podążali nią potem zazwyczaj zupełnie nieświadomi długu, jaki de facto wobec Przeszłości zaciągnęli. Nieświadomość ta poniekąd definiuje tzw. filozofię nowożytną, a nawet ta neo-scholastyczna bywa nią dotknięta. Co do istotnego bowiem znaczenia dowodu kinetycznego nie ma zgody nawet wśród filozofów Szkoły.

Teoretyczną wiedzę o Bogu zdobywamy wciąż na nowo, a wysiłki woli pokażą się niezbędne dla usunięcia tego, co pracę intelektu rozprasza. Sprowadza się to do nadania dość pojemnego znaczenia pojęciu moveri (zdarzenia). *Z-darza* się w naszym życiu to, co zasadniczo jest *darem*, a tego właśnie znaczenia faktu powszechnie obecnie wcale się nie przyjmuje.

3. Intencjonalne dążenie natury jako podstawa Powrotu do Boga

Intencjonalność – według Szkota, Brentana i innych, którzy idą za Awicenną – jest aktem władzy poznawczej. Scheler przyjmuje, że intencjonalnym aktom świadomości odpowiadają wartości.

Intencjonalność – według *Arystotelesa* – jest cechą działania wszystkich bytów naturalnych (generalną *cechą natury*), a nawet jeżeli intencjonalność aktów ludzkiej woli będzie jej postacią *eminentną* – to jest ona aktem woli, a nie intelektu.[688] Te dwie władze

inquisitionis, qui est inventio veritatis, plurimi impediuntur tribus de causis. Quidam siquidem propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum: unde nullo studio ad hoc pertingere possent ut summum gradum humanae cognitionis attingerent, qui in cognoscendo Deum consistit. Quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris. Oportet enim esse inter homines aliquos qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativae inquisitionis non possent expendere ut ad summum fastigium humanae inquisitionis pertingerent, scilicet Dei cognitionem. Quidam autem impediuntur pigritia. Ad cognitionem enim eorum quae de Deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet: cum fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur; propter quod metaphysica, quae circa divina versatur, inter philosophiae partes ultima remanet addiscenda. Sic ergo non nisi cum magno labore studii ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri potest. Quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiae, cuius tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum.

[688] Super Sent., lib. 2 d. 38 q. 1 a. 3 tit. Utrum intentio sit actus voluntatis.

Summa Theologiae I-II, q. 12 pr. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis secundo, utrum sit tantum finis ultimi. Tertio, utrum aliquis possit simul duo intendere.

Arystoteles *odróżnia*, podczas gdy w pojęciu tzw. świadomości mieszają się one ze sobą tak dalece, że afekty Schelera, podobnie jak „intencjonalne stany duchowe" von Hildebrandta, zyskują moc poznawczą.

Zmiany, narodziny i śmierć tego, co się „rodzi" (nascitur, natum est) rozgrywają się przed naszymi oczami („natura" to rzeczownik odsłowny). Zaistnienie świadomości – przeciwnie – jest procesem historycznym „odkrytym" przez Hegla, a naddanym *biologicznemu* istnieniu gatunku homo sapiens: nietrwale.

Stanowisko Hegla w czystej (radykalnej) postaci nie znajduje współcześnie wielu zwolenników. Siła oddziaływania heglizmu mierzy się raczej mnogością wątków nie równie konsekwentnie wyprowadzonych z jego założeń. Samoświadomość ma u Hegla przysługiwać wyłącznie człowiekowi. Wszelako – już według Husserla – istnieje świadomość zwierzęca,[689] czyli jakby namiastka tej ludzkiej. Niektórzy zaś biologowie skłaniają się nawet ku przypuszczeniu, że istnieją pewne rudymentarne postaci świadomości u roślin. Kierunek „reakcji" na „radykalizm" heglizmu był już antycypowany przez wielkiego adwersarza Hegla – Schellinga. Natura to – rzekomo – „duch uśpiony". O ile w człowieku mieć możemy świadomość, to w jego „głębszej" naturze istnieć będzie zapewne nieświadomość, resp. podświadomość. Sto lat dzieli ukazanie się Systemu Schellinga i Wykładów z Psychoanalizy Freuda.

Freudyzm miał być stanowiskiem „naukowym" na pewno zaś nie „filozoficznym", choć był niewątpliwie stanowiskiem scjentyzmu. Od czasów Descartes filozofia zmagała się z widmem mechanicyzmu nieopatrznie wywołanym przez autora Medytacji. „Ciała" zostały „definiowane" przez prostą prywację cech przysługujących temu, co później nazwano „świadomością". Descartes twierdzi, że ciała poruszają się tak, jak kule bilardowe, a mówienie o celu istnienia rzeczy, czyli wartości *zamierzonej*, a nie *zmierzonej* tylko, jest „bezbożnym zuchwalstwem" (Medytacja IV, 55).

Hermann Lotze próbował rozwiązać problem mechanicyzmu w sposób różny od tego zaproponowanego przez Hegla i Schellinga. Ukuł on nowe pojęcie: teleomechanizmu. Istnieje – rzekomo – w naturze *jako całości* celowość (prócz mechanicznego oddziaływania ciał stanowiących o częściach całości). Problem ten próbował rozwiązać w terminach odróżnienia części (działających mechanicznie) od całości (celowo zorganizowanej). Teleologia ma bowiem na widoku tylko ostateczną formę całości. Ta zaś to spójny, koherentny system.

Trudno traktować to rozwiązanie inaczej jak tylko czystą spekulację filozoficzną. W naturze bowiem gołymi oczami wiedzmy *specjalne* ekosystemy ze *specjalnymi* dla nich celami, natomiast istnienie „ekosystemu totalnego" jest wynikiem uogólnienia tego, co zwyczajnie empirycznie poznawalne. *Może* nim być tylko przy zachowaniu tego porządku poznania.

Zasada Fermata *potwierdza* istnienie celowości w naturze elementarnej, a żaden nieuprzedzony biolog nie będzie kwestionował jej istnienia w naturze ożywionej. Stwierdzamy istnienie *specyficznych* ekosystemów, to znaczy całości (w liczbie mnogiej) *teleologicznie* zorganizowanych. Scheler uważa, że każda rzecz ma swe miejsce w kosmosie,

---

De veritate, q. 22 pr. 13. Tertiodecimo utrum intentio sit actus voluntatis.

[689] Edmund Husserl, Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii, § 39, 53.

co zgadza się z poglądem Arystotelesa co do celu ruchu, którego osiągnięciu towarzyszy spoczynek w miejscu naturalnym właśnie. Wszelako Scheler nie mówi, czym jest owo miejsce naturalne. Wydawało się, że musi ono – mimo wszystko – być miejscem na „układzie współrzędnych", a matematyka musi pozostać „kluczem mądrości" – nawet dla filozofa.

Ruch opisywany w terminach mechaniki newtonowskiej do żadnego uprzywilejowanego miejsca zmierzać nie może. Żadne miejsce oznaczone współrzędnymi: $x_1\ y_1\ z_1$, nie może być „bardziej (lub mniej) naturalne", niż to oznaczane współrzędnymi: $x_2\ y_2\ z_2$. Okazało się wszelako, że mechanika newtonowska jest tylko *przybliżeniem* tego, co czym powiedziała fizyka początku XX wieku. *Realne* istnienie przestrzeni trójwymiarowej w naturze (istnienie tzw. eteru) sfalsyfikowało już doświadczenie Morleya i Michelsona. Ciągłość funkcji typu: y=x^2 jest *oczywista*. *Nieciągłość* rozkładu energii kosmicznej została *dowiedziona*. Miejsce naturalne elektronu jest wyznaczone w atomie (na przykład węgla) zgodnie z zakazem Pauliego. Ruch prostoliniowy może trwać ad infinitum w systemie *idealnym*, systemy jednak takie w naturze nie istnieją. Ruch cząsteczki, co do którego *domniemywano*, że do żadnego kresu i celu prowadzić nie musi – *w naturze* kończy się spoczynkiem naturalnym. *Wartości* stanów energetycznych elektronów przyjmują tylko postaci dyskretne. *Nie są one mierzalne*, ale tym samym wcale nie przestają być wartościami właśnie, na które intencjonalnie nastawione jest dążenie natury. Ruch „prostoliniowy" zmierzać – dosłownie – do żadnego „miejsca naturalnego" *nie może*. Ruch realny *musi* zmierzać do spoczynku.

W tym sensie dążenie natury jest intencjonalne, a *stan energii* w tym spoczynku *jest wartością*: nie tyle mierzalną, co realną.

Według Arystotelesa, „Gatunki rzeczy są *jak* liczby", choć dosłownie liczbami (nawet *naturalnymi*) nie są (liczbą np. molekuł ich tożsamości wymierzyć się nie da): różnią się *stopniem* doskonałości, którą *można by* nazwać wartością.[690]

---

[690] Summa Theologiae I, q. 50 a. 2 ad 1. Ad primum ergo dicendum quod differentia est quae constituit speciem. Unumquodque autem constituitur in specie, secundum quod determinatur ad aliquem specialem gradum in entibus, quia species rerum sunt sicut numeri, qui differunt per additionem et subtractionem unitatis, ut dicitur in VIII Metaphys. In rebus autem materialibus aliud est quod determinat ad specialem gradum, scilicet forma, et aliud quod determinatur, scilicet materia, unde ab alio sumitur genus, et ab alio differentia.

Summa Theologiae I-II, q. 52 a. 1 c. Ut igitur huius rei veritas manifestetur, considerandum est quod illud secundum quod sortitur aliquid speciem, oportet esse fixum et stans, et quasi indivisibile, quaecumque enim ad illud attingunt, sub specie continentur; quaecumque autem recedunt ab illo, vel in plus vel in minus, pertinent ad aliam speciem, vel perfectiorem vel imperfectiorem. Unde philosophus dicit, in VIII Metaphys. quod species rerum sunt sicut numeri, in quibus addit io vel diminutio variat speciem. Si igitur aliqua forma, vel quaecumque res, secundum seipsam vel secundum aliquid sui, sortiatur rationem speciei; necesse est quod, secundum se considerata, habeat determinatam rationem, quae neque in plus excedere, neque in minus deficere possit.

Metaph., VIII, c. 3, 1043b 33-1044a2

—φανερὸν δὲ καὶ
διότι, εἴπερ εἰσί πως ἀριθμοὶ αἱ οὐσίαι, οὕτως εἰσὶ καὶ οὐχ
ὥς τινες λέγουσι μονάδων· ὅ τε γὰρ ὁρισμὸς ἀριθμός τις·
διαιρετός τε γὰρ καὶ εἰς ἀδιαίρετα (οὐ γὰρ ἄπειροι οἱ
λόγοι), καὶ ὁ ἀριθμὸς δὲ τοιοῦτον. καὶ ὥσπερ οὐδ' ἀπ'
ἀριθμοῦ ἀφαιρεθέντος τινὸς ἢ προστεθέντος ἐξ ὧν ὁ ἀριθμός

Ukoronowaniem Arystotelesowskiej fizyki jej jest traktat o naturze ożywionej De anima (O Duszy). Im doskonalszą jest postać bycia i życia, tym celowość (intencjonalność) działania natury pokazuje się wyraziściej, nie przestając wszelako być ciągle ta samą intencjonalnością (tzn. celowością).

„Psychologia" ludzka jest poniekąd zakładnikiem adekwatności ujęć przyrodoznawstwa. Zanim w nauce zadomowił się scjentyzm, na ogół nie wątpiono w celowość działań ludzkich. Działanie celowe zmierza do jakiegoś dobra (dokonuje się gwoli pozyskania go), a jeśli w dobru tym nie znajdzie naturalnego spoczynku, ulega ono atrofii. Brak wewnętrznego pokoju i „aktywizm" jest nienaturalny: skutkuje frustracją i zanikiem sił witalnych. Redukcjonistyczna koncepcja natury człowieka zakorzeniła się w umysłach ludzi przełomu XIX i XX wieku pod wpływem scjentyzmu.

Reakcja na scjentyzm przychodzi ze strony Husserla. Chcąc zagwarantować autonomię ludzkiej egzystencji dopuszcza on istnienie dobra ludzkiego i takąż postać ludzkiej intencjonalności, ale zarazem przekreśla on istnienie dobra natury i tejże natury intencjonalność (tzn. celowość). Oznaczać by to musiało, że dążenie tego, co materialne i elementarne w naturze, nie jest dążeniem w tym samym sensie, co dążenie ludzkie właśnie, a wobec tego *materialne skutki* działania moralnego człowieka – są niczym.

Problem mind-body można streścić jako problem pierwszeństwa: Ducha nad Materią lub vice versa. Jednemu (wedle osobistych upodobań) dawano przewagę nad drugim, choć nigdy (w tym paradygmacie) nie pokuszono się o sprecyzowanie, *czym jest* jedno i drugie *z osobna*: inaczej więc jak tylko w terminach wzajemnej opozycji prywacji. Taka jednak „duchowość-w-ogóle" (w nagiej opozycji do „rzeczy zwyczajnych") wydaje się być czymś dziwnym.

Opatrznościowym (według Arystotelesa) zamysłem (intencją) Boga jest intencjonalne nastawienie wszystkich ruchów na właściwe im cele. Cele te człowiek może poznać, czyli tę Intencję Boga „odgadnąć"; „odczytać". Według Augustyna, który – podobnie – nadaje Bogu miano „Niezmienności" (ponad zmiennością stworzeń) – archetypy tych celów istnieją w intelekcie Boga jako idee wzorcze. Nie może być prawdziwym filozofem – powiada św. Bonawentura – ten, kto odrzuca istnienie tych idej. W tym sensie fenomenologia „prawdziwą" filozofią nie jest, dlatego że „idee czystej fenomenologii" ideami wzorczym rzeczy wcale nie są, a wartości – nie są tym, co urzeczywistniane w świecie fizycznym, gdyż od Boga – jako to, co stworzone wedle idej wzorczych – wcale nie pochodzą. Powołać do istnienia niczego – ewidentnie – człowiek nie może, choćby jego „idee" były nie wiedzieć jak „wzniosłe".

Byty fizyczne, a organizmy żywe w szczególności, „znajdują spoczynek" w miejscu, w którym kończy się zaininicjowany przez nie ruch. To miejsce stanowi o ich wartości: idee wzorcze Boga pokazują, czym tamte *być powinny*. Byt naturalny znajduje w nich tyleż naturalny (i zgodny z zamysłem Boga) spoczynek. Są one (wartości) schematem, czy też mapą natury jej immanentną (stworzoną), ale *zarazem* odzwierciedleniem „rzeczy" (idej), które realnie tożsame są z istotą Boga. Tymczasem na przełomie XIII i XIV wieku Jan Duns

---

ἐστιν, οὐκέτι ὁ αὐτὸς ἀριθμός ἐστιν ἀλλ' ἕτερος, κἂν τοὐλά-
χιστον ἀφαιρεθῇ ἢ προστεθῇ, οὕτως οὐδὲ ὁ ὁρισμὸς οὐδὲ τὸ τί
ἦν εἶναι οὐκέτι ἔσται ἀφαιρεθέντος τινὸς ἢ προστεθέντος.

Szkot przyjął, że przedmioty intelektu Boga są tylko *formalnie, nie zaś realnie* tożsame z Jego istotą. U Szkota ten „logiczny (i potencjalnie *transcendentalny*) schemat budowy kosmosu" realnie z Istotą Boga się nie utożsamia, a system relacji stworzenia do Stwórcy, *immanentny kosmosowi,* jego filozofii nie zajmuje. Husserl pisze o „transcendencji w *ludzkiej* immanencji", co jest zgoła niepojęte.

„Transcendentne" i „immanentne" to relatywy secundum esse (poznajemy je przez wzajemne do siebie odniesienie), które inaczej moglibyśmy nazwać principium i principiatum: „początek" bowiem jest początkiem tego, co „zapoczątkowane".[691] Na przykład bycie-synem w całości jest odniesione do bycia-ojcem, w wypadku bowiem relativa secundum esse abstrahujemy od tego, że jeden i drugi jest *czymś*, tzn. osobą. W tym też sensie Tomasz mówi, że „immanentne" dla człowieka osiągnięcie pełni (szczęście jest ex wszak ex definitione szczęściem *moim*) jest uzależnione od Transcendencji, która szczęście *daje*, więc „moją" nazwana może być tylko w sensie przenośnym. Możemy *osobno* – w pewnych granicach – rozważać i szczęście, i Boga; ogólnie zaś: naturę jako zorganizowaną *całość* i „To", co *poza* naturą, a czyniąc to dojdziemy do wniosku, że Bóg istnieje *przed* stworzeniem, choć Stwórcą nazwiemy Go z racji powołania do istnienia stworzenia właśnie. *Nie możemy* jednak „wyobrażać sobie", że między Stwórcą i stworzeniem istnieje *relacja różna* od samego stworzenia. Tylko Duch *Boga* (trzecia Osoba Trójcy) jest Relatywem (podobnie jak Dwie inne Osoby): obecnym realnie w dziejach osób i ludzkości.

Esse diminutum Szkota bytuje „gdzieś", choć na pewno nie w istocie Boga i nie w naturze Przezeń stworzonej. Wpływ filozofii Jana Dunsa Szkota oznaczamy na mapie dziejów filozofii nazwiskami: Suareza, Descartes'a, Ch. Wolffa, Brentana, Husserla, Schelera, Ingardena.[692]

W osobliwy sposób Jan Duns Szkot dowodzi istnienia Boga. Na wstępie Traktatu o Pierwszej Zasadzie mówi, że nad dowody „fizyczne" (dotyczące tego, co wielorako współistnieje w świecie fizycznym) przedkłada on te, które za przedmiot mają to, co jest „w najbliższej możności do istnienia" (in potentia proxima ad existendum). Jako teolog Szkot *z góry* wie, dokąd chce dojść, stąd w Traktacie próżno by szukać tego dramatycznego napięcia wysiłku intelektu autora Metafizyki, który wciąż do poznania *pełni* (Boga) dąży, mimo że to,

---

[691] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 2 c. Si primo modo, hoc contingit dupliciter: aut enim propria praedicatione praedicatur aliquid de Deo ex tempore, quod designat habitudinem principii ad principiatum; aut aliquid quod designat ipsum principiatum a Deo, sicut quando est praedicatio per causam, ut cum dicitur, Deus est spes nostra. Si primo modo, hoc contingit dupliciter: aliquando enim nomen imponitur ad significandum ipsam habitudinem; sicut hoc nomen dominus, et hujusmodi, quae sunt relativa secundum esse, et alia dicta de Deo, sunt quidem relativa, quia etiam significant ex primo suo intellectu habitudinem quae secundum rationem est in Deo; sed ex consequenti faciunt intellectum essentiae, secundum quod talis habitudo fundatur in aliquo essentiali. Aliquando autem nomen imponitur ad significandum illud supra quod fundatur habitudo, sicut hoc nomen scientia, qualitatem, quam consequitur respectus quidam ad scibile.

Summa Theologiae I, q. 13 a. 7 ad 1. Ad primum ergo dicendum quod relativa quaedam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut dominus, servus, pater et filius, et huiusmodi, et haec dicuntur relativa secundum esse. Quaedam vero sunt imposita ad significandas res quas consequuntur quaedam habitudines, sicut movens et motum, caput et capitatum, et alia huiusmodi, quae dicuntur relativa secundum dici.

[692] Por. L. Honnefelder, Scientia transcendens, Hamburg 1990.

co widzi własnymi oczami, a zwłaszcza to, co *słyszy* – jako argumenty Jego istnieniu przeczące – to dążenie naturalne wydaje się udaremniać.

Gilson operuje pojęciem Exodusmetaphysik, które stosować by się miało do wszystkich znaczących filozofów i teologów średniowiecza: z tej mianowicie racji, że filozofowie ci byli przede wszystkim teologami, a z Księgi Wyjścia wiedzieli, że Bóg jest Pełnią Istnienia. Wydaje się jednak, że stosuje ono się przede wszystkim do Jana Dunsa Szkota. *Chce* on dojść do Pełni istnienia, wobec czego *a priori* przyjmuje on niewyraźną intuicję istnienia bytu jednostkowego w punkcie wyjścia filozofii. Tymczasem dzieje filozofii pokazały, że „istnienie" to potem pokazało się czymś znacznie pośledniejszym niż pierwotnie sądzono. U Husserla, intuicja (Intuition),[693] czy też ogląd (Anschauung)[694], winna być przede wszystkim (jako zasada zasad[695]) oglądem *istoty* (*Wesen*intuition),[696] (*Wesen*anschauung).[697] O istnieniu realnym nie mówi on nic. O dojściu do Pełni istnienia nie ma mowy.

Arystotelesowska analiza ruchu to analiza współ-*istnienia* rzeczy w świecie fizycznym, która *może* doprowadzić do Pełni-istnienia-poza-ruchem. Nie można przyjąć, że Tomasz „poprawia" Arystotelesa przyjmując intuicję jednostkowego istnienia w punkcie wyjścia metafizyki, „poprawka" takowa byłaby bowiem raczej *zniszczeniem* arystotelizmu niż jego udoskonalaniem. W przesłance mniejszej Sylogizmu mamy stwierdzenie współistnienia rzeczy w świecie, którego to współistnienia analiza prowadzi do poznania *osobnego* zgoła istnienia Przyczyny tego, co poza tym szeregiem przyczyn (intuicja istoty Przyczyny – dostępna tylko w życiu przyszłym – zajmie tylko teologa). Nowoczesny intuicjonizm drogą do Boga być nie musi, a często bywa *drogą odejścia* od Niego: z samej racji poprzestania na poznaniu „cząstki", której pochopnie przyznano pozycję tego, co ostateczne i godne czci boskiej. Istnienie „Metafizyki Księgi Wyjścia" jest mitem; istnienie „racjonalistycznej teologii" (urobionej wedle zasad heglizmu) *jest faktem*.

Arystoteles o stworzeniu (o powołaniu do istnienia) wyraźnie nie mówi nic. Mimo tego, ruch uważa on za drogę do *za*-istnienia, a istnienie (życie) na przykład tego oto zwierzęcia zupełnie wyraźnie odróżnia od jego nieistnienia (śmierci); tak wyraźnie, że odróżnienie to pozwoli mu na dokonywanie pewnych kroków na drodze do poznania całości struktury fizycznego kosmosu (i Tego, co *Poza* nim). Intuicyjnie żadnej cząstki całości tej struktury poznać nie można, dlatego że prawda filozoficzna jest relatywem: „jest" *sądu* naukowego jest w całości odniesione do współ-*istnienia* rzeczy, a nie ich nagiej realności (poznawanej rzekomo przy pomocy „zasady tożsamości").

Rzecz – według Arystotelesa – (intencjonalnie) zmierza do zaistnienia. Mocniejszą wszelako (według Tomasza) postacią intencjonalności ruchu będzie ta, która zmierza do

[693] Edmund Husserl, Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii, § 59, 67, 69, 78, 79.

[694] Ibidem, § 149, 150.

[695] Ibidem, § 24.

[696] Ibidem, § 79, 135, 152.

[697] Ibidem, § 20, 21.

istnienia po prosu, a nie tylko za-istnienia.[698] Istnienie trwalej (bo „ciągle") spoczywa na formie bytu naturalnego niż forma bytu na materii w momencie jego za-istnienia. Procesy naturalne są u Tomasza „silniej intencjonalnie" niż te procesy u Arystotelesa. Trwalszym jest też skutek intencjonalnego oddziaływania bytu na intelekt człowieka. Pierwszym – zupełnie trwałym – ujęciem intelektu jest byt.[699] O ile istnienie naturalne rzeczy spoczywa na jej formie osobniczej,[700] to forma poznawana tej samej rzeczy spoczywa w intelekcie ludzkim. Byt jest to pierwsza rzeczywistość natury. Ujęcie intelektualne bytu jest pierwszą daną intelektu ludzkiego. Dzięki ujęciu bytu poznajemy i nazywamy wszystko inne, a stąd poznanie zasady jest możliwe tylko na drodze analizy redukcyjnej (via resolutoria).[701] Dojście do niej musi być poprzedzone poznaniem *zwykłych* postaci istnienia, ruchu przede wszystkim, dzięki któremu rzeczy uobecniają się we władzach poznawczych.

[698] Summa Theologiae I , q. 44 a. 2 c. Respondeo dicendum quod antiqui philosophi paulatim, et quasi pedetentim, intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim, quasi grossiores existentes, non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundum aliqua accidentia, ut puta secundum raritatem et densitatem, congregationem et segregationem. Et supponentes ipsam substantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas huiusmodi accidentalium transmutationum, ut puta amicitiam, litem, intellectum, aut aliquid huiusmodi. Ulterius vero procedentes, distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam, quam ponebant increatam; et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentiales. Quarum transmutationum quasdam causas universaliores ponebant, ut obliquum circulum, secundum Aristotelem, vel ideas, secundum Platonem. Sed considerandum est quod materia per formam contrahitur ad determinatam speciem; sicut substantia alicuius speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album. Utrique igitur consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel inquantum est hoc ens, vel inquantum est tale ens. Et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium.

[699] Summa Theologiae I, q. 5 a. 2 c. Respondeo dicendum quod ens secundum rationem est prius quam bonum. Ratio enim significata per nomen, est id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem, illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu, ut dicitur in IX Metaphys. Unde ens est proprium obiectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile. Ita ergo secundum rationem prius est ens quam bonum.

[700] Summa Theologiae I, q. 8 a. 1 c. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet.

[701] De veritate, q. 1 a. 1 c. Dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens.

3. 1. Intencja natury

„Intencjonalnym" – *w węższym* tego słowa znaczeniu – jest u Tomasza dążenie natury nastawione nie tyle na zrodzenie naturalne, co zrodzenie rozumienia w umyśle człowieka.[702] Różnica między tym, co materialne i duchowe U Arystotelesa i Tomasza wydaje się jasna,[703] choć „intencjonalne" w rozumieniu fenomenologii trudno w ogóle dziś *zwyczajnie* skojarzyć z wyrazem „działanie"; „oddziaływanie" bowiem jest z reguły natury fizycznej (bodaj czy nie mechanicznym).

Dążenie naturalne jest intencjonalnem *sensu largo,*[704] nawet jeśli takiemu pojmowaniu oddziaływania natury fizycznej *wydaje się* przeczyć zasada zachowania pędu. Rzecznik mechanicyzmu stwierdzi, że wszystko, co porusza, natrafia na lustrzaną reakcję tego, co poruszane. Może to być schematem poznania natury „makroskopowej", pokazało się jednak, że nie tyczy się to działania natury jako takiej. W intencjonalnym sensu *stricto* działaniu formy rzeczy na władze poznawcze reakcji takiej w ogóle brak. Fala elektromagnetyczna pochodząca od Słońca ogrzewa ciało ludzkie, dlatego że ulega dyspersji; wywiera też mierzalne parcie na wszystkie obiekty materialne, wliczając w to ograny zmysłów. *Władze* zaś poznawcze ujmują niemierzalny fizycznie potencjał pola, a dyspersji w tym „działaniu" „światła" na *zmysł* wzroku *brak*.

Intentio Boga (Jego zamysł opatrznościowy) przenika cały kosmos fizyczny, a *w tym sensie* nawet „zwykłe" działanie natury (instrumentu Jego działania) *jest intencjonalne*. Różnica między tym *zwykłym* działaniem natury i działaniem człowieka jest ta, że ten potrafi zidentyfikować Źródło ładu kosmosu: dzięki poznaniu tego, co Odeń pochodzi, a tego byty

---

[702] De veritate, q. 1 a. 10 ad s.c. 3. Ad tertium dicendum, quod duplex est perfectio; scilicet prima, et secunda: prima perfectio est forma uniuscuiusque, per quam habet esse; unde ab ea nulla res destituitur dum manet; secunda perfectio est operatio, quae est finis rei, vel id per quod ad finem devenitur et hac perfectione interdum res destituitur. Ex prima autem perfectione resultat ratio veri in rebus; ex hoc enim quod res formam habet, artem divini intellectus imitatur, et sui notitiam in anima gignit. Sed ex perfectione secunda consequitur in ipsa ratio bonitatis, quae consurgit ex fine; et ideo malum simpliciter invenitur in rebus, non autem falsum.

[703] Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2. Ad secundum dicendum, quod omne passivum recipit actionem agentis secundum suum modum. Si ergo aliquid sit quod natum sit immutari ab activo, naturali et spirituali immutatione, immutatio naturalis praecedit immutationem spiritualem, sicut esse naturale praecedit esse intentionale. Si autem natum sit immutari tantum spiritualiter, non oportet quod immutetur naturaliter; sicut est de aere, qui non est receptivus coloris secundum esse naturale, sed solum secundum esse spirituale; et ideo hoc solum modo immutatur; sicut e converso corpora inanimata immutantur per qualitates sensibiles solum naturaliter, et non spiritualiter.

[704]Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 6 n. 23. […] Non enim calor, qui causat putredinem, intendit naturali appetitu generationem huius vel illius animalis, quae ex putrefactione sequitur, sicut virtus, quae est ex semine, intendit productionem talis speciei. Sed si referatur ad virtutem caelestem, quae est universalis regitiva virtus generationum et corruptionum in istis inferioribus, non est per accidens, sed per se intenta; quia de eius intentione est ut educantur in actu omnes formae quae sunt in potentia materiae. Et sic recte assimilavit hic Aristoteles ea quae fiunt ab arte, his quae fiunt a natura.

Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 7 n. 16 […] Et dicitur ista generatio praeter naturam, quia est praeter intentionem naturae particularis.

rozumu pozbawione uczynić nie mogą. Ograniczonym zaś do „małego świata” (ekosystemu) jest poznanie Źródła u zwierząt.

3. 2. Primomota dowodu kinetycznego

Uogólnienie pojęcia intencjonalności wydaje się być usprawiedliwione potrzebą *gruntownego* przemyślenia argumentacji dowodu kinetycznego z Summa Contra Gentiles, a specjalnie odparciu pewnego przeciw jego ważności zarzutu. Szereg poruszających i poruszanych (Przesłanki Mniejszej) jest skończony, ale nadto nic nie może istnieć poza tym szeregiem (co prima facie oczywiste wcale nie jest). Chodzi o niemożliwość istnienia „białych plam” na mapie kosmosu: wyjętych spod ważności Dowodu. Jeżeli cokolwiek poruszałoby samo siebie (co jest niemożliwością), to oczywiście w sobie samym miałoby przyczynę ruchu: w innym razie nie byłoby poruszane zewnątrz (co jest *faktem*). Takowe primo-motum, poruszać musiałby *samo siebie*, nie zaś poruszać się z racji posiadania części – poruszających sobie nawzajem – lub tak, jak porusza się całe zwierzę: dzięki ruchowi na przykład kończyn. Wszelako domniemane primo-motum – argumentuje Tomasz – musi być podzielne i mieć części.[705] Gdyby całość poruszała *się* jako taka, to zakładając spoczynek jednej z owych części, mielibyśmy też i spoczynek całości. Otóż spoczynek części do spoczynku całości ma się tak jak ruch części do ruchu całości. Na tej podstawie wnosimy, że wszystko, co poruszane (nawet gdy bezpośrednio weźmiemy pod uwagę tylko jego spoczynek), poruszane jest mimo wszytko przez coś innego. Prościej: użycie strony zwrotnej „porusza się” pokazuje się ostatecznie zwyczajnym kolokwializmem (*tylko* tym). „Stłukł mi się zegarek”, wcale nie wyklucza sprawstwa: mojego – w danym razie – niedbalstwa.

Awicenna (bałamutnie) zarzucił tej linii rozumowania, że w primo-motum spoczynek jednej z części jest niemożliwością, a nadto: że część porusza się lub spoczywa tylko akcydentalnie.[706] Nie argumentujemy jednak tak, że coś *musi* spoczywać po prostu, ale

[705] Quorum primum probat philosophus tribus modis. Primo, sic. Si aliquid movet seipsum, oportet quod in se habeat principium motus sui: alias, manifeste ab alio moveretur. Oportet etiam quod sit primo motum: scilicet quod moveatur ratione sui ipsius, et non ratione suae partis, sicut movetur animal per motum pedis; sic enim totum non moveretur a se, sed sua pars, et una pars ab alia. Oportet etiam ipsum esse divisibile, et habere partes: cum omne quod movetur sit divisibile, ut probatur in VI Physic. (lib. 1 cap. 13 n. 5).
His suppositis sic arguit. Hoc quod a seipso ponitur moveri, est primo motum. Ergo ad quietem unius partis eius, sequitur quies totius. Si enim, quiescente una parte, alia pars eius moveretur, tunc ipsum totum non esset primo motum, sed pars eius quae movetur alia quiescente. Nihil autem quod quiescit quiescente alio, movetur a seipso: cuius enim quies ad quietem sequitur alterius, oportet quod motus ad motum alterius sequatur; et sic non movetur a seipso. Ergo hoc quod ponebatur a seipso moveri, non movetur a seipso. Necesse est ergo omne quod movetur, ab alio moveri. (lib. 1 cap. 13 n. 6).

[706] Nec obviat huic rationi quod forte aliquis posset dicere quod eius quod ponitur movere seipsum, pars non potest quiescere; et iterum quod partis non est quiescere vel moveri nisi per accidens; ut Avicenna calumniatur. Quia vis rationis in hoc consistit, quod, si aliquid seipsum moveat primo et per se, non ratione partium, oportet quod suum moveri non dependeat ab aliquo; moveri autem ipsius divisibilis, sicut et eius esse, dependet a partibus; et sic non potest seipsum movere primo et per se. Non requiritur ergo ad veritatem conclusionis inductae quod supponatur partem moventis seipsum quiescere quasi quoddam verum absolute: sed oportet hanc conditionalem esse veram, quod, si quiesceret pars, quod quiesceret totum. Quae quidem potest esse vera etiam

stwierdzamy tylko, że jeśli jest ono podzielne (a podzielne *być musi*), to *może* też zaistnieć taka sytuacja, że część jego istotnie spoczywa (zarówno istnienie jak i ruch tego, co podzielne, zależne jest od jego części). Nawet gdyby to nigdy się nie stało, to i tak sylogizm byłby poprawny, gdyż stać się to *mogło*: ze wszystkimi stąd *z konieczności wypływającymi konsekwencjami*. Tych konsekwencji „filozofia podmiotu" po prostu nie przyjmuje.

Awicenna zakwestionował ważność Dowodu na istnienie Boga, a pożądana „autonomia" samodzielnych źródeł ruchu była tego ewidentną przyczyną. Jego zdaniem, obok bytów fizycznych istnieją „byty" prawom natury niepoddane. Awicenna twierdzi, że istnienia Boga nie da się uwodnić, natomiast przeprowadza eksperyment myślowy (w literaturze anglojęzycznej znany jako tzw. Floating man argument), który ma „dowieść" duchowości jaźni ludzkiej. Otóż „istnienia Boga nie udało się *jemu* uwodnić" *z powodu sposobu uwadniania* duchowości jaźni ludzkiej. Nowożytność pójdzie tym tropem myślenia.

Przedmiotem analizy Arystotelesa jest motus sensu stricto tzn. actus existentis in potentia inquantum huiusmodi.[707] Zasada niesprzeczności służy analizie tegoż ruchu. Otóż Awicenna (i nowożytność) odrzuca prymat zasady niesprzeczności, która mówi, że „poruszane" jest różne od „poruszającego". Dla niektórych, samo istnienie bytów myślących w kosmosie falsyfikuje ważność tej zasady. Problem ten jest „niepokojąco aktualny" w epoce tzw. racjonalizmu, który czuje się w („transcendentalnym") obowiązku „wybierania" między transcendentnym Bogiem, a wolnością ludzką (a raczej tym, co „wolnością" się nazywa). Od czasów Descartes'a tak „swobodnie" zinterpretowano Timajosa Platona, że myślenie pojęto jako czynność zgoła autonomiczną: jako samo-poruszanie (primomotum esse) właśnie. Tomasz tak Platona nie rozumie[708]. „Udowodnienie" autonomii samoświadomości pociąga za sobą przekonanie co do niemożliwości dowodu na istnienie Boga dopiero w nowożytności.

---

si antecedens sit impossibile: sicut ista conditionalis est vera, si homo est asinus, est irrationalis. (lib. 1 cap. 13 n. 7).

[707] In Physic., lib. 3 l. 2 n. 3 Et ideo omnino impossibile est aliter definire motum per priora et notiora, nisi sicut philosophus hic definit. Dictum est enim quod unumquodque genus dividitur per potentiam et actum. Potentia autem et actus, cum sint de primis differentiis entis, naturaliter priora sunt motu: et his utitur philosophus ad definiendum motum. Considerandum est igitur quod aliquid est in actu tantum, aliquid vero in potentia tantum, aliquid vero medio modo se habens inter potentiam et actum. Quod igitur est in potentia tantum, nondum movetur: quod autem iam est in actu perfecto, non movetur, sed iam motum est: illud igitur movetur, quod medio modo se habet inter puram potentiam et actum, quod quidem partim est in potentia et partim in actu; ut patet in alteratione. […] si tolleretur ordo ad ulteriorem actum, ipse actus quantumcumque imperfectus, esset terminus motus et non motus, sicut accidit cum aliquid semiplene calefit. Ordo autem ad ulteriorem actum competit existenti in potentia ad ipsum. Et similiter, si actus imperfectus consideretur tantum ut in ordine ad ulteriorem actum, secundum quod habet rationem potentiae, non habet rationem motus, sed principii motus: potest enim incipere calefactio sicut a frigido, ita et a tepido. Sic igitur actus imperfectus habet rationem motus, et secundum quod comparatur ad ulteriorem actum ut potentia, et secundum quod comparatur ad aliquid imperfectius ut actus. Unde neque est potentia existentis in potentia, neque est actus existentis in actu, sed est actus existentis in potentia: ut per id quod dicitur actus, designetur ordo eius ad anteriorem potentiam, et per id quod dicitur in potentia existentis, designetur ordo eius ad ulteriorem actum. Unde convenientissime philosophus definit motum, dicens quod motus est entelechia, idest actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi.

[708] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 10 Sciendum autem quod Plato qui posuit omne movens moveri, communius accepit nomen motus quam Aristoteles. Aristoteles enim proprie accepit motum secundum quod est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi: qualiter non est nisi divisibilium et corporum, ut probatur in VI

Bóg porusza w kosmosie wszystko, włączając w to ludzki intelekt i wolę (inaczej nie byłby On Stwórcą), choć – normalną koleją rzeczy – porusza on wszystko w określonym (przez Siebie *definitywnie*) *porządku*. Istnienie i działanie Przyczyny Pierwszej w niczym nie uchybia godności przyczyn wtórnych, a takową jest wszak ludzka wolność. Definitywnie – nadto – ustalony porządek stanowi o przedmiotowej ważności nauk.

Analiza tego ruchu, jakim jest ruch witalny zwierzęcia, prawie na pewno nic nam nie pomoże *w jasnym* skonstruowaniu dowodu kinetycznego. Tym bardziej zaś analiza „ruchu" ludzkiej myśli i woli. Wszelako nie można argumentować, by istnienie bytów, które czują (jak zwierzęta) i myślą (jak ludzie) stwarzało „białe plamy" na mapie ruchu kosmicznego, który ma pochodzić od Przyczyny tego ruchu.[709]

Jest olbrzymia różnica w stwierdzeniu, że ruch witalny jest „zbyt skomplikowany", by dał się analizować, a stwierdzeniem, że jego istnienie jest *argumentem przeciw* ważności wszelkich przedmiotowych analiz (a tylko może źródłem „analiz" *podmiotowych*). Aniołowie poznają Boga dzięki poznaniu swej własnej istoty (Tomasz podaje czysto racjonalne argumenty na rzecz tego twierdzenia), a „dyskurs" w ich poznaniu jest – w porównaniu z tym ludzkim – prawie żaden. Ludzie zaś poznając własną jaźń Boga tym samym poznać nie mogą, a w momencie, gdy tak twierdzą, poznają raczej „boga". Przypuśćmy jednak (disputationis causa) niemożliwość (z niemożliwego wszak wnosić możemy co do konieczności również). Załóżmy, że anioł nie mógłby „w danej chwili" tak poznać swej własnej istoty, choć mógłby on cały czas poznawać istotę „jaźni" (duszy) ludzkiej. Poznawałaby on ją zapewne tak doskonale, że – mimo wszystko – „antropologiczny dowód na istnienie Boga" – pokazałby się możliwy: choć *tylko dla niego*; dla istoty od człowieka *doskonalszej*. Jest to – jak nadmieniono – sytuacja czysto hipotetyczna, gdyż dusze ludzkie są dla aniołów przedmiotem troski (włożonego na nich przez Boga obowiązku), nie zaś przedmiotem poznania dla samego poznania.

Czucie, myślenie, czy też chcenie, jest ruchem sensu largo.[710] Tomasz – za Arystotelesem – odróżnia motus (definiowany w II księdze Fizyki) od operatio, która nie mierzy się czasem.[711] Oczywiście, jeżeli coś jest „niemierzalne", za punkt wyjścia

---

Physic. Secundum Platonem autem movens seipsum non est corpus: accipiebat enim motum pro qualibet operatione, ita quod intelligere et opinari sit quoddam moveri; quem etiam modum loquendi Aristoteles tangit in III de anima. Secundum hoc ergo dicebat primum movens seipsum movere quod intelligit se et vult vel amat se. Quod in aliquo non repugnat rationibus Aristotelis: nihil enim differt devenire ad aliquod primum quod moveat se, secundum Platonem; et devenire ad primum quod omnino sit immobile, secundum Aristotelem.

[709] In Physic., lib. 8 l. 4 n. 6. Et quia hoc videtur esse contra id quod est proprium animalis, scilicet quod moveat seipsum; ideo subiungit, quod cum dicimus animal movere seipsum, non intelligimus hoc de quolibet motu, sed de motu locali, secundum quem animal movet seipsum per apprehensionem et appetitum. Sic igitur nihil prohibet, immo necessarium est, quod in corpore animalis fiant multae transmutationes a continente, scilicet aere et corpore caelesti; quarum quaedam movent intellectum aut appetitum, ex quo ulterius iam totum animal movetur.

[710] Summa Theologiae I, q. 59 a. 1 ad 3. Ad tertium dicendum quod voluntas dicitur movens motum, secundum quod velle est motus quidam, et intelligere; cuiusmodi motum nihil prohibet in Angelis esse, quia talis motus est actus perfecti, ut dicitur in III de anima.

[711] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 c. 1 Felicitas autem non est in habitu, sed in operatione, secundum

argumentacji nam nie posłuży. Nie znaczy to jednak, by istnienie tego ruchu witalnego miało falsyfikować ważność dowodu na istnienie Boga. Tomasz mówi o motus instantaneus woli,[712] a stwierdza (mając na myśli definicję z Fizyki): że taki „ruch" nie jest „aktem niepełnym"; jest doskonalszy.[713] Istnienie „białych plam" na mapie kosmosu wnosiłoby – przeciwnie – konotacją tego, co porusza mniej doskonale (na przykład jako „ideał transcedentalny, który poruczać „powinien", jakkolwiek nikomu tego dowieść się nie uda).

---

philosophum. Optima autem operatio hominis est operatio altissimae potentiae, scilicet intellectus, ad nobilissimum objectum, quod est Deus: unde ipsa visio divinitatis ponitur tota substantia nostrae beatitudinis, Joan. 17, 3: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum*. Ex visione autem ipsum visum, cum non videatur per similitudinem, sed per essentiam, efficitur quodammodo intra videntem, et ista est comprehensio quae succedit spei, consequens visionem quae succedit fidei, sicut spes quodammodo generatur ex fide.

Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 ad 2. Et similiter etiam patet solutio ad secundum: quia visio non habet perfectam rationem felicitatis, nisi secundum quod est operatio perfecta per ea quae sequuntur. Perficit enim delectatio operationem, sicut pulchritudo juventutem, ut dicitur 10 Ethic.

Super Sent., lib. 1 d. 4 q. 1 a. 1 ad 1. Et per hoc jam patet solutio ad primum: quia generatio, secundum suum genus, quod est mutatio, in divinis non invenitur; unde in Deo non est mutatio, sed operatio divinae naturae, secundum Damascenum. Differt autem operatio a motu, secundum philosophum, quia operatio est actus perfecti, sed motus est actus imperfecti, quia existentis in potentia.

Arist., De anima III, c. 7, 431a 4-7

—φαίνεται δὲ τὸ μὲν αἰσθητὸν ἐκ δυνάμει ὄντος τοῦ
αἰσθητικοῦ ἐνεργείᾳ ποιοῦν· οὐ γὰρ πάσχει οὐδ' ἀλλοιοῦται.
διὸ ἄλλο εἶδος τοῦτο κινήσεως· ἡ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς
ἐνέργεια, ἡ δ' ἁπλῶς ἐνέργεια ἑτέρα, ἡ τοῦ τετελεσμένου. —

[712] Summa Theologiae I-II, q. 113 a. 7 ad 4. Ad quartum dicendum quod in eodem instanti in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam, sicut ignis statim cum est generatus, movetur sursum; et si motus eius esset instantaneus, in eodem instanti compleretur. Motus autem liberi arbitrii, qui est velle, non est successivus, sed instantaneus.

[713] Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 3 ad 1. Est enim quidam motus qui est actus imperfecti, qui est exitus de potentia in actum; et talis oportet quod sit successivus, quia semper expectat aliquid in futurum ad perfectionem suae speciei, eo quod pars motus est alterius speciei a toto motu, ut dicitur in 10 Ethic. sicut patet in alteratione de motu qui est ad albedinem, cujus pars est motus ad medium colorem specie differens, si divisim accipiatur. Alius motus est actus perfecti, qui magis operatio dicitur, qui non expectat aliquid in futurum ad complementum suae speciei, sicut sentire; et talis motus non est successivus, sed subitus; et si contingat quod talis motus sit in tempore, hoc erit per accidens, quia mensuratur in quolibet instanti illius temporis in quo dicitur esse; sicut esse hominem, in tempore est et in instanti; et talis motus est motus liberi arbitrii, de quo loquimur; et ideo est in instanti. Secus autem esset, si esset motus collativus; quia tunc non posset esse in instanti, propter discursum de uno in aliud.

Summa Theologiae I-II, q. 31 a. 2 ad 1. Alius autem motus est actus perfecti, idest existentis in actu; sicut intelligere, sentire et velle et huiusmodi, et etiam delectari. Et huiusmodi motus non est successivus, nec per se in tempore.

Summa Theologiae III, q. 34 a. 2 c. Talis autem est operatio voluntatis et intellectus, in qua consistit usus liberi arbitrii. Subito enim et in instanti perficitur operatio intellectus et voluntatis, multo magis quam visio corporalis, eo quod intelligere, velle et sentire non est motus qui sit actus imperfecti, quod successive perficitur; sed est actus iam perfecti, ut dicitur in III de anima.

Fizyka traktuje wprost o „energeia" urzeczywistniającej się *w czasie*, choć na marginesie (w De anima) mówi o tej *urzeczywistnionej poza* czasem.

Mając na myśli pochodzenie człowieka od Boga i jego do Niego powrót, Tomasz bierze motus przede wszystkim w sensie operatio: czynności czucia, chcenia i rozumienia, choć nie pomija ruchu w czasie. W istocie nie podobna zaktualizować jakiegokolwiek zamierzenia inaczej jak w czasie właśnie, choć powzięcie zamierzenia dokonuje się *poza czasem*. Pierwszy impuls woli ku dobru w ogólności zwany synderezą (jakie jej poruszenie) musi pochodzić od Boga, podobnie jak sprawność pierwszych zasad intelektu możnościowego: jest nam ona wrodzona, w tym sensie, że przychodzi wraz z zaistnieniem w świecie fizycznym (nawet jeśli przytomność tego istnienia nie jest u wszystkich ludzi równa). Ostatnia zaś czynność intelektu to kontemplacja istoty Boga, a ostatni ruch woli, to radowanie się Jego obecnością. Wszystko, co rozgrywa się „pomiędzy", może być „znakiem zapytania", a przynajmniej nie jest bezpośrednio przedmiotem argumentacji dowodu kinetycznego. Byłoby tym przedmiotem tylko w tym wypadku, gdyby człowiek postępował *dokładnie zgodnie ze swą rozumną naturą*. Cząstki elementarne inaczej, jak zgodnie z naturą „zachowywać się" nie mogą, i to stanowi o ich „prze-wadze" w naszej argumentacji.

Paradoksalnie, dowieść istnienia Boga jest łatwiej niż dowieść nieśmiertelności duszy ludzkiej. Szkot próbował (z różnym skutkiem) tego pierwszego, natomiast zrezygnował w ogóle z tego drugiego.

W argumentacji na rzecz niemożliwości istnienia primomota: *samoistnych źródeł* ruchu od Źródła Pierwszego *odizolowanych* (które mają „części"), pojęcie „pars" możemy wziąć w znaczeniu najbliższym naoczności: w tym sensie np. ręka, noga, serce, mózg są częściami integralnymi (partes integrales) ciała człowieka. Nie zajmuje nas wszelako w tym miejscu odróżnienie *takich* części, gdyż fizjologia powie nam o nich więcej niż Summa Tomaszowa. Interesuje nas raczej odróżnienie części (partes), które w terminologii Tomasza noszą miano partes potentiales.[714] Życie ludzkie jest splotem działania (movere) i doznawania (moveri) tychże potentiae-władz: specyficzne działanie wypływa ze specyficznej władzy, a działanie „skomplikowane" wypływa z ich splotu. Z idiosynkrazji w stosunku do tego, co „skomplikowane" powstaje idea „człowieka jednowymiarowego": z „wiary w naukę", która to „wiara" (docilitas) *może być* cechą *charakterologiczną* uczącego się, natomiast nie *może być* cechą istotną samej nauki. Uczeń winien w sposób prosty tj. szczery artykułować swe wątpliwości, podczas gdy *dojrzała* postać życia (intelektualnego również) wymaga harmonijnej zgodności zasad, nie zaś ich redukcji. Naturę człowieka stanowi jedność, ale jedność ta jest strukturą, czyli splotem aktów i doznań poszczególnych władz (potentiae).

Pisząc niniejsze słowa angażuję pamięć, wyobraźnię, intelekt możnościowy i wolę. Brak lub bodaj niedokładność działania jednej z owych części potencjalnych sprawiłby, że słowa napisane byłyby niepoprawnie lub nielogicznie. Co więcej, skrusz mięśni może

[714] Summa Theologiae I-IIae q. 57 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum quod memoria, intelligentia et providentia, similiter etiam cautio et docilitas, et alia huiusmodi, non sunt virtutes diversae a prudentia, sed quodammodo comparantur ad ipsam sicut partes integrales, inquantum omnia ista requiruntur ad perfectionem prudentiae. Sunt etiam et quaedam partes subiectivae, seu species prudentiae, sicut oeconomica, regnativa, et huiusmodi. Sed praedicta tria sunt quasi partes potentiales prudentiae, quia ordinantur sicut secundarium ad principale. Et de his infra dicetur.

uniemożliwić mi napisanie czegokolwiek na popierze, a virtus motiva (taka władza) nie zdoła wykonać (uti) tego, co nawet gruntownie przemyślałem.[715] Podobnie: niestrawny posiłek lub toksyna obecna w powietrzu zakłóci sprawność działania wyobraźni i jej podatność na działanie intelektu możnościowego. Złudzeniem jest przekonanie Descartes'a, że ciało żadnej roli w „myśleniu" nie odgrywa. Moc (potentia) intelektu bywa paraliżowana bodaj tylko przez doznanie intensywnego bólu. Władze (potentiae) winny się intencjonalnie ogniskować na jednym (lub nawet: *Jedynym*) celu, a tymczasem zwyczajne rozproszenie uwagi pokazuje, że nader często bywa inaczej. Wszelako zajmuje nas tu specjalnie „złudzenie transcedentalne", tzn. implicite w Medytacjach wyrażone przekonanie, że „dusza" to – używając terminologii Tomasza – primomotum – samoistne źródło ruchu; złudzenie Descartes'a, że myślenie jest samonapędzającym się procesem. Pamięć, wyobraźnię, umysł można co prawda określić mianem modi,[716] ale za tym nie może iść zatarcie różnicy między substancją a przypadłością (i przypadłościami). Nie można też zacierać różnicy między *przypadłościowym* działaniem, a bliższym pryncypium (potentia; habitus) tego specyficznego działania duszy.[717] Gdyby

[715] Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 3 c. Ille autem actus proprie a potentia elici dicitur qui immediate ab ipsa potentia procedit, sicut ab intellectu intelligere: et hoc modo non omnes actus humani sunt liberi arbitrii; sed proprius actus ejus est eligere, ut supra dictum est. Sed per imperium voluntatis et liberi arbitrii moventur etiam aliae potentiae in suos actus; unde virtus appetitiva dicitur movens, quia imperat motum; et virtus motiva affixa musculis et nervis, quia exequitur: et per modum istum omnes actus humani sunt liberi arbitrii, quia ab ipso imperati, sed non eliciti.

[716] Medytacja III, 37; Zasady filozofii, I, 56.

[717] Summa Theologiae I-IIae q. 49 a. 2 c.[…] Proprie enim qualitas importat quendam modum substantiae. Modus autem est, ut dicit Augustinus, super Gen. ad litteram, quem mensura praefigit, unde importat quandam determinationem secundum aliquam mensuram. Et ideo sicut id secundum quod determinatur potentia materiae secundum esse substantiale dicitur qualitas quae est differentia substantiae; ita id secundum quod determinatur potentia subiecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quae est etiam quaedam differentia, ut patet per philosophum in V Metaphys. Modus autem sive determinatio subiecti secundum esse accidentale, potest accipi vel in ordine ad ipsam naturam subiecti; vel secundum actionem et passionem quae consequuntur principia naturae, quae sunt materia et forma; vel secundum quantitatem. Si autem accipiatur modus vel determinatio subiecti secundum quantitatem, sic est quarta species qualitatis. Et quia quantitas, secundum sui rationem, est sine motu, et sine ratione boni et mali; ideo ad quartam speciem qualitatis non pertinet quod aliquid sit bene vel male, cito vel tarde transiens. Modus autem sive determinatio subiecti secundum actionem et passionem, attenditur in secunda et tertia specie qualitatis. Et ideo in utraque consideratur quod aliquid facile vel difficile fiat, vel quod sit cito transiens aut diuturnum. Non autem consideratur in his aliquid pertinens ad rationem boni vel mali, quia motus et passiones non habent rationem finis, bonum autem et malum dicitur per respectum ad finem. Sed modus et determinatio subiecti in ordine ad naturam rei, pertinet ad primam speciem qualitatis, quae est habitus et dispositio, dicit enim philosophus, in VII Physic., loquens de habitibus animae et corporis, quod sunt *dispositiones quaedam perfecti ad optimum; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam. Et quia ipsa forma et natura rei est finis et cuius causa fit aliquid*, ut dicitur in II Physic. ideo in prima specie consideratur et bonum et malum; et etiam facile et difficile mobile, secundum quod aliqua natura est finis generationis et motus. Unde in V Metaphys. philosophus definit habitum, quod est dispositio secundum quam aliquis disponitur bene vel male. Et in II Ethic. dicit quod *habitus sunt secundum quos ad passiones nos habemus bene vel male*. Quando enim est modus conveniens naturae rei, tunc habet rationem boni, quando autem non convenit, tunc habet rationem mali. Et quia natura est id quod primum consideratur in re, ideo habitus ponitur prima species qualitatis.

„dusza" – jak chce Awicenna i Descartes – działała „całą sobą", odróżnienie to byłoby – istotnie – niepotrzebne. Stwierdzenie takie wszelako równa się tezie, że myślenie (w postaci tzw. „świadomości") dokonuje autokracji, co wydaje się już nonsensem. Jedna władza oddziałuje na drugą, tak jak movens i motum: wyobrażenia poruszają intelekt możnościowy (possibilis), jeśli same są oświetlone mocą intelektu czynnego (agens).[718] Ostatni zaś z „poruszanych" nie może stać się pierwszym: ruch w błędnym kole jest tak samo niemożliwy jak perpetuum mobile.[719]

Arystoteles mówi, że odróżnienie tych dwu intelektów odpowiada *ogólnej* potrzebie odróżnienia *w naturze* tego, co działa i tego, co działanie przyjmuje.

> Jak w całej naturze [istnieją dwie zasady], z których jedna jest materią w każdym rodzaju [bytów] (bo jest potencjalnie wszystkimi tymi bytami), druga jest przyczyną i czynnikiem sprawczym (bo tworzy wszystko i jest podobna do sztuki w stosunku do materii) – tak samo i w duszy musi koniecznie istnieć to zróżnicowanie. W samej rzeczy istnieje [w niej] jeden rozum, który odpowiada materii – bo staje się wszystkim – i drugi, [który opowiada przyczynie sprawczej] – bo tworzy wszystko […] zawsze […] to, co działa, jest bardziej dostojne od tego, co odbiera [jego] wpływ […] (De anima, III, c, 5, 430a 10nn; P. Siwek).

Dotyczy to dwu niematerialnych (duchowych) władz poznawczych, ale „poruszanymi" są przede wszystkim władze zmysłowe. Zwykła introspekcja przekonuje nas, że wyobrażenia nie są (nieruchomymi) obrazami, postaciami, czy też „formami", ale raczej *poruszeniami*, a rozumowanie jest takimż splotem wielu i czynników wzajemnie na siebie oddziałujących jak movens i motum.[720] Z samej racji złożoności tych „poruszeń" ścisłe ich odróżnienie, tzn. odróżnienie każdego z nich in concreto, pokaże się niewykonalne. Możliwe jest tylko odróżnienie ich natury specyficznej, ponieważ psychologia (Arystotelesa) jest częścią

---

[718] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60 n. 8. Posse autem intelligere est posse pati: cum intelligere quoddam pati sit, secundum philosophum. Non igitur dicitur puer potens intelligere ex eo quod phantasmata in eo possunt esse intellecta in actu: cum hoc pertineat ad posse agere; phantasmata enim movent intellectum possibilem.
Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60 n. 15. Impossibile est quod perfectio superioris substantiae dependeat ab inferiori. Perfectio autem intellectus possibilis dependet ab operatione hominis: dependet enim a phantasmatibus, quae movent intellectum possibilem. Non est igitur intellectus possibilis aliqua substantia superior homine.

Contra Gentiles, lib. 2 cap. 67 n. 4. Impossibile est idem esse movens et motum. Sed phantasmata movent intellectum possibilem sicut sensibilia sensum: ut Aristoteles dicit, in III de anima. Impossibile est igitur quod sit idem intellectus possibilis et imaginatio.

[719] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 19 Nisi forte aliquis dicat quod fiat reflexio hoc modo quod, completis omnibus generibus et speciebus motus, iterum oporteat redire ad primam: ut, si movens secundum locum alteretur et alterans augeatur, iterum augens moveatur secundum locum. Sed ex hoc sequetur idem quod prius: scilicet quod id quod movet secundum aliquam speciem motus, secundum eandem moveatur, licet non immediate sed mediate.

[720] De veritate, q. 27 a. 3 c. Alia vero obiecta voluntatem non ex necessitate movent. Sed intellectum movent ex necessitate non solum prima principia naturaliter cognita, sed conclusiones, quae non sunt naturaliter notae, propter necessariam habitudinem earum ad principia; quae scilicet necessaria habitudo non invenitur ex parte voluntatis aliorum bonorum respectu boni naturaliter desiderati, cum multipliciter, saltem secundum existimationem, ad illud bonum naturaliter desideratum perveniri possit. Unde intellectum sufficienter aliqua creatura potest movere ex parte obiecti, non autem voluntatem.

fizyki.[721] Antropologiczny dowód na istnienie Boga musiałaby wziąć pod uwagę ich istnienie aktualne. „Dowód" na istnienie Boga z Medytacji III Descartes'a jest dowodem pozornym. Racjonaliści zresztą nie za ten „dowód" cenią Descartes'a. Marksiści cenią go raczej za ideę ludzkiego primomotum: bytu, który porusza sam siebie tak radykalnie, że dokonuje samo-kreacji.

Co prawda autokreacji *ciała* żaden „racjonalista" poważnie nie bierze pod uwagę, argumentując, że o człowieczeństwie stanowi „świadomość". Życie biologiczne jest dlań bez znaczenia, natomiast pojawienie się świadomości jako „naddatku" – owszem znaczenie „specyficzne" ma. W tym to sensie marksiści pojmują człowieka jako „wartość najwyższą" – bo dodaną bez skrupułów zarazem niszcząc życie biologiczne. Wartość dodana fizjokratów jest jeszcze tylko wartością ekonomiczną. Natomiast socjaliści za takową uważają przede wszystkim wartość socjalną. Wartość człowieka miałaby być równa tej reglamentowanej przez państwo opiekuńcze.

3. 3. Primomotum fenomenologii

To, co porusza naszą wolę lub bodaj tylko uczucia, musi być (według *Arystotelesa*) jakimś choćby tylko wyobrażonym dobrem: względnie choćby trwale spoczywającym w umyśle. Pożądać czegokolwiek, co nie byłoby tak *ujęte* przez umysł – na pewno nie możemy. Ponieważ jednak ujęcia umysłu bywają bardzo „różne", a pierwotny impuls ku dobru dany nam przez Boga ulega daleko idącej „transformacji", zawsze to stanowisko Arystotelesa budziło pewną nieufność. „Radykalne" jego kwestionowanie przez fenomenologię jest zarazem odrzuceniem tej zależności kauzalnej. „Świadomość" jest – by tak rzec – obok świata, choć zarazem światu temu przeciwstawiona.

„Indywidualna świadomość – czytamy w Ideach Husserla – jest w dwojaki sposób spleciona z naturalnym światem; jest ona świadomością jakiegoś człowieka albo zwierzęcia [….]" (§ 39), a „ludzkie i zwierzęce dusze [….] wnoszą […] w pierwszym rzędzie «przeżywanie» ze świadomościowym odnoszeniem się do otaczającego je świata" (ibidem). Świadomość pokazuje się w świecie, choć relacji je do świata określić niepodobna.

> Pełny świat nie jest przecież jedynie fizyczny, lecz psychologiczny. Do niego winny należeć [….] wszystkie strumienie świadomości związane z ciałami obdarzonymi duszą. A więc z jednej strony *świadomość winna być czymś absolutnym*, w czym konstytuuje się wszystko, co transcendentne, a zatem ostatecznie przecież cały psychofizyczny świat, a drugiej strony świadomość winna być pewnym podrzędnym realnym zdarzeniem wewnątrz tego świata (§ 53. Istoty żywe (Animalien) i psychologiczna świadomość, op. cit, s. 165).

W fenomenologii chodzi właśnie o przejście od zwierzęcego nastawienia naturalnego do nastawienia fenomenologicznego, albowiem

> mamy […] z jednej strony nastawienie psychologiczne, w którym w sposób naturalny nastawione spojrzenie zwraca się na przeżycia, na przykład na przeżycie radości […] człowieka lub zwierzęcia. Z drugiej strony mamy splecione z nim […] nastawienie

[721] De anima, I, c, 1.

> fenomenologiczne, które […] zwraca się ku *absolutnej, czystej świadomości* […] (§ 53, s. 167).

Pozyskanie nastawienia fenomenologicznego jest – jak wiadomo – uwarunkowane dokonaniem fenomenologicznej epoché. „Nasz cel […] określimy jako „czyste przeżycie" czystą świadomość z jej czystymi odpowiednikami świadomościowymi" (§ 33, s. 95). „Czystość" Świadomości czyni z niej byt autonomiczny (primomotum), świat w którym związki przyczynowo skutkowe istnieć nie mogą:

> świadomość rozważana w swej „czystości" musi być uważana za pewną w sobie zamkniętą powiązaną *całość bytu, za całość bytu absolutnego, w którą nic nie może wtargnąć i z której nic nie może się wymknąć […] która od żadnej rzeczy nie może doznać działania przyczynowego ani też na żadną rzecz takiego działania wywierać* (§ 49, s. 150).

Konsekwencją przyjęcia tego nastawienia, *w tym miejscu* nas zajmującą, jest otwarcie się na potencjalnie nieskończoną „tkankę" obiektów wzajem ze sobą *splecionych*, choć *nie powiązanych jak przyczyny i skutki*: „[…] pojęcia te [fenomenologiczne] oznaczają pewną abstrakcyjną warstwę należącą do pełnej sieci (Gewebe) noematów". (§ 133).

> każda fizyczna własność *wciąga nas w nieskończoność doświadczenia* […] każda jakkolwiek szeroko rozciągnięta mnogość doświadczeń pozostawia jeszcze otwarte jakieś bliższe i nowe określenie rzeczy; i tak *in infinitum* (§ 3, s. 19)

„Wciąga nas w nieskończoność doświadczenia", choć zapewne nie gatunek ludzki po prostu. „Wciąga" z nierówną siłą, bo człowiek – sit venia verbo – glebae adscriptus, wcale o żadnej nieskończoności nie myśli: krąg jego życia jest silnie *zawężony*. Ludzie różnią się pod tym względem znacząco. W wypadku zaś „świadomości zwierzęcej", krąg przeżycia jest *definitywnie zamknięty* przez *samo* „nastawienie naturalne" tzn. – wyrażając się prościej – przez działania instynktowne. Zwierzę, które żyje w danym ekosystemie jest *zupełnie niezainteresowane* szerszym horyzontem przeżyć, a gdyby – per impossibile – ciekawość tych przeżyć powzięło, natura by je za to bezlitośnie ukarała. Nieskończoność pozbawiona substancjalności „wciąga" uwagę właściwie *tylko matematyka*, któremu przydarzyło się zainteresowanie filozofią.

Husserl mówi „o polu tła" aktualnych spostrzeżeń i o motywacji do poznań nowych (§ 45). Jeżeli jednak pisze: „jestem świadom świata rozciągającego się bez końca w przestrzeni, bez końca stającego się i [już] powstałego w czasie" (§ 27, s. 80), „świata, który dla mnie świadomościowo „istnieje" (vorhanden ist) w każdym momencie przytomności [i] sięga w nieskończoność" (s. 81), to owo „ja" nie jest retoryczne i bezosobowe, gdyż mówi on poniekąd *we własnym imieniu*: matematyka, który zainspirowany ideą nieskończoności próbował dokonać ekstrapolacji ważności tej metody na teren filozofii (§ 14). Trudno przypuszczać, by poważnie sądził, że w „świadomości zwierzęcej" może zrodzić się idea nieskończoności. Kluczem do dokonania tej ekstrapolacji jest wspomniana epoché.

„Wszelkie aktualne doświadczenie wskazuje poza siebie na możliwe doświadczenia, które zawsze znów wskazują na nowe możliwe, i tak in infinitum" (§ 47). Mowa dalej o „źródle „*narastających w nieskończoność możliwości wartości* i urzeczywistnień wartości" (§ 58, s. 177). Ewidentnie, „absolutny" charakter świadomości bynajmniej *nie* przeszkadza temu, by *jej przedmioty wolne były od nieokreśloności w odniesieniu do rzeczy fizycznych*.

Wartości pomiarowe i wartości liczb rzeczywistych są – istotnie – nieskończone. Natomiast odniesienie tej nieskończoności do sfery wartości *moralnych* prowadzi wprost do moralnego *relatywizmu*. Husserl pisze o źródle możliwości nieskończonego poszerzenia wartości w Paragrafie 58 poświęconym „wyłączeniu przekonania co do istnienia Boga". Do innego stanowiska „filozofia istoty" dojść *nie mogła*.

3. 4. Wiedza o *współistnieniu* rzeczy

Świadomość jest – według etymologii wyrazu – wiedzą dzielną z kimś innym. Świadomość fenomenologii taką wiedzą być nie może nigdy: wyklucza to jej autotomia. Ruch jest pewnego rodzaju istnieniem, a mianowicie *współistnieniem* rzeczy. Ujmując zaś jego przyczyny dokonujemy „złożenia" (pojęć), które – w pewnym sensie – odpowiada złożeniu rzeczy. Ustalenie *faktu* istnienia (an sit) Boga *poza* szeregiem rzeczy, które współistnieją (w ruchu) w sumie równa się stwierdzeniu, że to, co „faktycznie znajduje się" poza tym szeregiem, istnieje odeń niezależnie: nie współistnieje, ale raczej istnieje „oddzielnie" (prout separatum). W ten zaś sposób żadna z rzeczy danych empirycznie istnieć nie może, a przekonanie, że tak istnieć powinna, bywa przypisaniem tej rzeczy rangi „bóstwa."

Istnienie nasze w świecie jest współistnieniem z rzeczami, których działanie może istnieniu naszemu zagrozić. Pewności podstawy istnienia poszukiwać będziemy *poza* konfiguracją rzeczy tak *współistniejących*. Poszukujemy Opatrzności, która kieruje biegiem zdarzeń *z zewnątrz*. Jakkolwiek różne religie wyznaczają różny zakres działania opatrzności Boga (tak różny, że czasami same degradują się do postaci politeizmu), jedno zawsze jest jasne: Bóg to ten, od którego zależy nasze istnienie (taka jest Jego „definicja nominalna"). Jego „obecność z zewnątrz" czasem bywa „*wyrwaniem*" z mocy zła.[722] Homo religiosus „afirmuje" istnienie Boga w ten właśnie (nierefleksyjny) sposób. Jego intelekt jest do tej afirmacji skłaniany przez (wspominane powyżej) istoty nam przez Boga dane za towarzyszy naszej do Niego podróży: nie tylko rodziców, którzy wpajają przekonania religijne. W zasadzie podobnie rzecz *powinna* się przedstawiać z filozofem.

Doskonała postać dowodu kinetycznego prowadzi do tego wniosku: stwierdzenia istnienia Transcendentnego Boga; istnienia samoistnego. Jest tak dlatego, że każdy krok rozumowania – wedle Tomasza – jest wspomagany przez obecność Intelektów Czystych, które prostują nieporadne drogi naszego słabego ludzkiego intelektu.[723] Ten nasz „słaby

---

[722] O opatrzności Najwyższego Bóstwa czytamy w II księdze Iliady (vv. 26-27):
νῦν δ' ἐμέθεν ξύνες ὦκα· Διὸς δέ τοι ἄγγελός εἰμι,
ὃς σεῦ ἄνευθεν ἐὼν μέγα κήδεται ἠδ' ἐλεαίρει.
Co Wieniewski tłumaczy:
Teraz mnie słuchaj skwapliwie, bom jest posłany od Zeusa,
Co, choć z dala, o ciebie dba i z tobą współczuje;
choć frazę z participium coniunctum ἄνευθεν ἐὼν można by rozumieć: „Jestem aniołem Boga, a on lituje się nad tobą i bardzo się o ciebie troszczy, *ponieważ* jest-z-dala (jest transcendentny)".

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

intelekt" jest mimo wszystko intelektem, który ujmuje to, co *ogólne*. Inaczej nie mógłby powziąć pewności co do istnienia Przyczyny Pierwszej i powziąć zamysłu połączenia się z Nim jako Dobrem Absolutnym. Inaczej rzecz będzie się przedstawiać z tzw. świadomością. Przedmiotem jej nie jest ogół, ale *uogólnienie*.

Gdyby umysł ludzki (wola człowieka przede wszystkim) dokładnie stosował się do tej opatrznościowej pomocy, żaden krok na drodze intelektu filozoficznego nie byłby krokiem fałszywym, a każdy krok filozofowania w ogóle byłby krokiem do udowodnia istnienia Boga (elementem tego dowodu). Filozofowie jednak niekiedy głoszą poglądy sobie zgoła przeciwstawne. Prawdziwość ich jest zawsze problematyczna, gdy czynią to nie jako filozofowie, ale jako „twórcy". „Kreatywną" bowiem w ten sposób jest wyobraźnia. Tomasz mówi, że źródłem błędów intelektu jest nieuporządkowanie wyobrażeń.[724]

3. 5. Instynktowna obecność obiektu poznania świadomości zwierzęcej

Zwierzęta nie mylą się nigdy: o ile dokonują czynności witalnych. Wyobraźnia zwierzęca nigdy zwierzęciu nie mogłaby podsunąć wyobrażenia, które doprowadziłaby je *wprost* do śmierci (tym zaś dla człowieka tym jest oddzielenie od Boga). Jest tak dlatego, że wyobraźnia ich jest w całości poddana instynktowi. Natomiast podejmowanie działań auto-destruktywnych *u ludzi* przekonuje, że instynkt ludzki bynajmniej doskonale nie działa. Zamiast instynktu mamy zmysłową władzę konkretnego osądu, zwaną inaczej rozumem szczegółowym, która *może partycypować* w intelekcie. Może ona jednak również *zwielokrotniać wyobrażenia dobra* w sposób zgoła spontaniczny. W filozofii prowadzi to do rozerwania ciągów rozumowania, a w etyce: do „mnożenia wartości", czyli ich przewartościowania. Rozum, zwany rozumem szczegółowym, ogółów nie ujmuje. Ujmuje

---

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

[724] Super Sent., lib. 2 d. 20 q. 2 a. 2 c. 5 Phantasmata autem, ut in 3 de anima dicitur, se habent ad intellectum sicut colores ad visum. Unde sicut ad confusionem colorum sequitur indeterminatio et confusio in actu virtutis visivae; ita ad confusionem phantasmatum sequitur quaedam confusio in actu virtutis intellectivae […]
In De divinis nominibus, cap. 3 pr. Sed quando nos *invocamus ipsam, tunc adsumus* ei, appropinquantes ad ipsam. Sed ad hoc quod oratio nos faciat ei propinquos, tria requiruntur: primo, quod sensualitas sit munda ab omnibus carnalibus et mundanis affectionibus, quibus illecti retrahimur inferius et hoc tangit cum dicit: *castissimis orationibus*; secundo, ut intellectus noster non obumbretur caligine phantasmatum, quod accidit illis qui spiritualia non supra corporalia capere volunt, ut qui posuerunt Deum effiguratum figura humani corporis, propter quod etiam impedimur ab ascensu in Deum et quantum ad hoc, dicitur: *revelata mente*; tertio, ut voluntas nostra per caritatem et devotionem sit ordinata in Deum, et hoc est quod subdit: et apti *ad divinam unitionem*.

rzeczy w ich „cielesnej i konkretnej samo-obecności", dlatego to przedmioty jego (przedmioty świadomości) zwielokrotniać się mogą potencjalnie ad infinitum.

Zwierzę Boga poznać nie może inaczej jak tylko jako „dobro-je-anonimowo-otaczające": otaczające opatrznościowo. W świecie „swoim" zwierzę spodziewa się znaleźć wszystko, co do życia potrzebne, i istotnie to znajduje, chyba że środowisko jego życia zostanie zniszczone przez człowieka. Intelekt anioła ujmuje istnienie Boga *niemal* bezpośrednio; niemal intuicyjnie. Natomiast intelekt człowieka (jego ratio universalis) ujmuje Go jako Przyczynę przyczyn – na drodze rozumowania, a jako Dobro Najwyższe – jako źródło naszego życia moralnego. Wskutek jednak „pęknięcia" (dysharmonii tkwiącej) w ludzkiej naturze, rozum szczegółowy może wyłamać się spod kontroli intelektu i skonstruować „ideę Boga" na miarę ludzkiej wyobraźni – poddanej rozumowi szczegółowemu, a nie: abstrahującemu. Powstaje w ten sposób tzw. „transcendencja w immanencji" oraz „słaby Bóg transcendentalizmu".

Bez transcendentnego fundamentu Dobra w ogólności, porządek wszystkich wartości zawsze może zostać przewartościowany. Z powodu dominacji rozumu szczegółowego świat ludzkich wartości podlega ewolucji ad infinitum. Dobra naturalne, takie jak żywność, dach nad głową, etc. *muszą* być skończone. Dobra sztuczne, takie, jak wytwory służące „ułatwianiu życia", mogą zwielokrotniać się w nieskończoność. Jest to nieskończoność horyzontów ludzkich możliwości egzystencjalnych i „postępu" sui generis.

Według Dionizego, skutkiem upadku niektórych z aniołów stała się tzw. phantasia proterva.[725] Jeżeli ci „interesują się" naszym życiem i myśleniem, to zainteresowanie to raczej będzie polegać na *podsuwaniu wyobrażeń odwodzących nas* od Boga („zainteresowanie" życiem cudzym może być również nieżyczliwe). Istnienie aniołów nie jest prawdą wiary wyłącznie. Obecność istot nam nieżyczliwych, a od nas „bardziej inteligentnych", jest widoczna coraz wyraźniej w pop-kulturze a nawet w życiu publicznym. Nie jest to tylko

[725] Super Sent., lib. 2 d. 7 q. 2 a. 1 ad 1. Omnis enim defectus animae qui in nobis accidit, vel est ex phantasia quantum ad cognitionem, cujus proprium est falsitas, secundum philosophum, vel ex passionibus irascibilis et concupiscibilis quantum ad affectionem: et ideo voluntas Daemonum inordinate detestans et appetens aliquid, dicitur furor et concupiscentia; et intellectus suus deordinatus, dicitur phantasia. Haec autem deordinatio intellectus est ex prava voluntate: et ideo dicitur phantasia proterva, quia protervus est qui pertinaciter verum impugnat. Irrationalitas autem et amentia, furor et concupiscentia important obliquitatem voluntatis a recto judicio intellectus vel rationis; et ignorantiam non speculationis, sed electionis, secundum quam omnis malus est ignorans.

De substantiis separatis, cap. 20 c. 31 Et hoc idem in pluribus aliis locis dicit. Sed et Dionysius videtur in Daemonibus ponere ea quae ad sensibilem animam pertinent: dicit enim quarto capite de divinis nominibus, quod *est in Daemonibus malum, furor irrationabilis, demens concupiscentia et phantasia proterva*. Manifestum est autem phantasiam et concupiscentiam et iram sive furorem, non ad intellectum, sed ad sensitivae partem animae pertinere.

In De divinis nominibus, cap. 4 l. 19. In nobis autem malum est per hoc quod pars sensitiva non regulatur ratione; et hoc quantum ad tria, scilicet: quantum ad irascibilem quae, dum non regulatur ratione, irrationabiliter furit vel irascitur; et quantum ad concupiscibilem quae, dum non regulatur ratione, stulte concupiscit; et quantum ad phantasiam sive imaginativam quae, dum non regulatur ratione, contra veritatem protervit. Secundum ergo praedictam opinionem, malum in Daemonibus non est aliud quam *furor irrationabilis et demens concupiscentia et phantasia proterva*. Dicit autem: *demens concupiscentia, furor irrationabilis*, quia concupiscentia nihil attendit ad rationem; furor autem attendit, sed imperfecte, ut supra dictum est.

ciekawostka etnograficzna, ani coś, w co „mamy wierzyć", bo w Summa contra gentiles (III cc. 103-109) Tomasz podaje *racjonalne* argumenty te „fenomeny" wyjaśniające.

3. 6. Miejsce tzw. świadomości w kosmosie i indywidualizm

Whitehead twierdził, że „wszystkie" systemy nowożytne to interpretacje Platona, choć chodzi mu o te tylko dokonane w duchu „racjonalizmu". Cycero w De natura deorum referuje poglądy Platona, w *tradycyjnej; innej* postaci.

W De natura deorum (II, 30) czytamy: videmus autem in partibus mundi (nihil est enim in omni mundo, quod non pars universi sit) inesse sensum atque rationem". „Widzimy, że w częściach świata – a nic, co jest w świecie nie może nie być jego częścią – tkwi zmysł i rozum". Rozum i poznanie jest tym, co w naturze najdoskonalsze.[726] Według Cycerona, energia (calor, ardor) kosmosu (w tym specyficzna energia czucia i myślenia) jako całości musi być większa niż energia (doskonałość) jakiejkolwiek jego części.[727] Z tego zaś wynika, że zasada istnienia całości świata musi być doskonalsza niż dusza zwierzęcia, a nadto niż dusza człowieka.

Niezależnie, czy idziemy drogą „filozofii pogańskiej", czy też drogą (nieściśle może tak zwanej) „filozofii chrześcijańskiej", to i tak dochodzimy do wniosku, że dobro całości jest lepsze od dobra jakiejkolwiek jej części. Nieczęsto chyba niechętnie przytacza się zdanie Arystotelesa: „dobro wspólne jest bardziej boskie niż dobro jednostki".[728] Nawet myśliciel konserwatywny tej miary, co Roger Scruton, przyjmuje za fundament cywilizacji Zachodu prymat dobra osoby nad dobrem ogółu. Tymczasem Arystoteles udowadnia w Metafizyce to, co ma kapitalne znaczenie w etyce, a zarazem znaczenie zupełnie „nienowoczesne": zasada całości ruchu kosmosu musi być bardziej doskonała niż zasada ruchu każdej poszczególnej jego części (nawet gdyby spodobało się nam nazwać tę część świadomością). Arystoteles w tym punkcie idzie za Platonem.

Cycerońska interpretacja Platona jest zubożona (Cyceron był eklektykiem), ale *rdzeń* pozostaje ten sam: prymat „ogółu". Tymczasem Husserl gwałtownie odżegnuje się od „pomówień", by jego Badania Logiczne były zbieżne z platonizmem (§ 22). Ma on zresztą

[726] II, [29] Natura est igitur, quae contineat mundum omnem eumque tueatur, et ea quidem non sine sensu atque ratione. Omnem enim naturam necesse est, quae non solitaria sit neque simplex sed cum alio iuncta atque conexa, habere aliquem in se principatum, ut in homine mentem, in belua quiddam simile mentis, unde oriantur rerum adpetitus; in arborum autem et earum rerum, quae gignuntur e terra, radicibus inesse principatus putatur, principatum autem id dico, quod Graeci ἡγεμονικόν vocant, quo nihil in quoque genere nec potest nec debet esse praestantius, ita necesse est illud etiam, in quo sit totius naturae principatus, esse omnium optumum omniumque rerum potestate dominatuque dignissimum.

[727] [31]Atque etiam mundi ille fervor purior perlucidior mobiliorque multo ob easque causas aptior ad sensus commovendos quam hic noster calor, quo haec, quae nota nobis sunt, retinentur et vigent. absurdum igitur est dicere, cum homines bestiaeque hoc calore teneantur et propterea moveantur ac sentiant, mundum esse sine sensu, qui integro et libero et puro eodemque acerrimo et mobilissimo ardore teneatur, praesertim cum is ardor qui est mundi non agitatus ab alio neque externo pulsu sed per se ipse ac sua sponte moveatur; nam quid potest esse mundo valentius, quod pellat atque moveat calorem eum, quo ille teneatur.

[728] Ethica Nic., I, c. 1, 1094b 7-11.

zupełne prawo tak czynić, gdyż *inny* jest przedmiot filozofii Platona i fenomenologii. W przeciwieństwie do Platona, Husserl mówi (w Ideach) o „*konkretności* przeżyć" (§ 34; § 36), o „*jednostkach* intencjonalnych" (§47), o „*jednostkach* sensu" (§ 55); o tym, że każda dziedzina bytowa jest „*dziedziną bytu indywidualnego*" (§33). Przedmiotem *tego* oglądu jest obiekt *indywidualny*:

> Każda spostrzegająca świadomość ma tę właściwość, że jest świadomością cielesnej samoobecności pewnego *indywidualnego obiektu*, który ze swej strony stanowi indywiduum w czysto logicznym sensie […] w naszym wypadku zmysłowego spostrzeżenia albo wyraźniej, spostrzeżenia rzeczy, *to logiczne indywiduum jest rzeczą* (§39, op. cit., s. 114).

Ze stanowiska fenomenologii wypływają zasady *nowoczesnego indywidualizmu*, a przynajmniej z nim harmonizują lepiej niż liberalizm ufundowany na empiryzmie (np. Johna Stuarta Milla). Jednostka jednak zawsze to *tylko jednostka*: poza świat swój – w kierunku Przyczyny tego świata – nie wychodzi.

W myśl poglądów filozofii *klasycznej*, rację istnienia (życia) jednostka znajduje tylko w tym, co nią *na pewno nie jest* (w Przyczynie Transcendentnej). Z drugiej wszelako strony, racji swej wyimaginowanej (czy też wysublimowanej) jednostkowości w Tejże Przyczynie oczywiście nie znajdzie.

Arystoteles i Tomasz mówią, że dobro jednostki winno ustąpić dobru ogółu,[729] a to dlatego, że racją każdego immanentnego danej naturze dobra, jest Dobro Transcendentne. Jest

---

[729] De veritate, q. 5 a. 3 c. Responsio. Dicendum, quod providentia Dei, qua res gubernat, ut dictum est, est similis providentiae qua paterfamilias gubernat domum, aut rex civitatem aut regnum: in quibus gubernationibus hoc est commune, quod bonum commune est eminentius quam bonum singulare; sicut bonum gentis est divinius quam bonum civitatis vel familiae vel personae, ut habetur, in principi o Ethicorum. Unde quilibet provisor plus attendit quid communitati conveniat, si sapienter gubernat, quam quid conveniat uni tantum.

Quodlibet I, q. 4 a. 3 c. Unde et secundum hanc naturalem inclinationem, et secundum politicam virtutem, bonus civis mortis periculo se exponit pro bono communi. Manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium eius. Unde quaelibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum quam seipsam: insensibilia quidem naturaliter, bruta vero animalia sensitive, creatura vero rationalis per intellectivum amorem, quae dilectio dicitur.

Contra Gentiles, lib. 3 cap. 17 n. 6. Bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem: esse enim partis est propter esse totius; unde et bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis. Bonum autem summum, quod est Deus, est bonum commune, cum ex eo universorum bonum dependeat: bonum autem quo quaelibet res bona est, est bonum particulare ipsius et aliorum quae ab ipso dependent. Omnes igitur res ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus.

Summa Theologiae I, q. 60 a. 5 ad 5. Ad quintum dicendum quod, cum in Deo sit unum et idem eius substantia et bonum commune, omnes qui vident ipsam Dei essentiam, eodem motu dilectionis moventur in ipsam Dei essentiam prout est ab aliis distincta, et secundum quod est quoddam bonum commune. Et quia inquantum est bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus; quicumque videt eum per essentiam, impossibile est quin diligat ipsum. Sed illi qui non vident essentiam eius, cognoscunt eum per aliquos particulares effectus, qui interdum eorum voluntati contrariantur.

to teza Etyki (ks. I, c. 1), ale jest ona in abstracto przedstawiona w dowodzie kinetycznym Fizyki i Metafizyki.

Indywidualizm współczesności ma charakter dokładnie tak samo ambiwalentny, jak ambiwalentny (niedookreślony od strony filozoficznej) jest status „jednostek". Ustalany on bywa „intuicyjnie", tzn. *dowolnie* po prostu. *Forma* „bytu partykularnego" jest formą *jakąś*, a więc temu, co jednostkowe (paradoksalnie) jednak obce. Praktycznie bywa ona formą: „plemienną"; „klasową"; „rasową"; ba, bywa i formą *totalitarną*: jeśli definiujemy nasze „my" przez prostą opozycję to tego, co „osobności" naszej obce. Arystoteles jest – istotnie – „wrogiem społeczeństwa otwartego" – na tę ideologię: z samej racji otwarcia na Transcendencję: *przyczynę dobra wspólnego*.

O ile można by przyjąć (disputationis causa), że *w chwili wydania* (drukiem) „Idej" sam Husserl był to porte-parole kosmicznej świadomości ludzkości, to ten sam Husserl w ostatnim swym dziele (Kryzys) własne swe stanowisko poważnie modyfikuje. „Wartości" fenomenologii mają charakter ewidentnie *zmienny*, wiadomo bowiem, że myśl samego Husserla ulegała ewolucji na przestrzeni jego życia. Jeżeli zaś te wartości ulegają ewolucji, to ich „przewartościowanie" wcale nie jest dziełem Nietzschego wyłącznie. „To nasze *przewartościowanie* [w epoché] *jest sprawą całkowitej naszej swobody* i *przeciwstawia się* wszelkiemu myślowemu *zajmowaniu stanowiska*" (§ 31, op. cit., s. 90).

Argumentacja De natura deorum idzie tak oto: im coś doskonalsze, tym ściślej wplecione jest ciąg oddziaływań przyczynowo skutkowych w kosmosie (II, 29). Jeżeli zaś umysł ludzki jest w świecie materialnym najdoskonalszy, to eminentną czynnością tego umysłu będzie takie movere i motum esse, jakie mamy w wypadku uczenia i nauczania: eksplikacji oddziaływań przyczynowo skutkowych. Umysł nauczyciela *porusza*, umysł ucznia – jest poruszany – w ograniczonym do swej mocy zakresie.[730] Jeżeli zaś w fenomenologii

---

Summa Theologiae I, q. 60 a. 5 ad 5. Sed illi qui non vident essentiam eius, cognoscunt eum per aliquos particulares effectus, qui interdum eorum voluntati contrariantur. Et sic hoc modo dicuntur odio habere Deum, cum tamen, inquantum est bonum commune omnium, unumquodque naturaliter diligat plus Deum quam seipsum.

Summa Theologiae I-II, q. 90 a. 2 ad 3. Ad tertium dicendum quod, sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia, ita firmiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune. Quod autem hoc modo ratione constat, legis rationem habet.

Summa Theologiae II-II, q. 26 a. 3 c. Unde multo magis hoc verificatur in amicitia caritatis, quae fundatur super communicatione donorum gratiae. Et ideo ex caritate magis debet homo diligere Deum, qui est bonum commune omnium, quam seipsum, quia beatitudo est in Deo sicut in communi et fontali omnium principio qui beatitudinem participare possunt.

[730] De veritate, q. 11 a. 1 c. Similiter etiam dicendum est de scientiae acquisitione; quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, sicut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis, et unius, et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit. In istis autem principiis universalibus omnia sequentia includuntur, sicut in quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia, quae prius in universali et quasi in potentia cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere. Sciendum tamen est, quod in rebus naturalibus aliquid praeexistit in potentia dupliciter. Uno modo in potentia activa completa; quando, scilicet, principium intrinsecum

pojawi się problem Innego, to i tak nie widać, by świadomość cudza mogła doznawać oddziaływania ze strony świadomości „mojej" i vice versa: na przykład w dialogu lub nauczaniu, zawsze bowiem „obowiązuje" zasada, że nic „wtargnąć" i „wydostać" się niej nie może. Jeżeli zaś ktoś pragnąłby „naruszyć" status quo „moich" poglądów filozoficznych to chyba tym samym pragnąłby destrukcji „mojej" świadomości.

Politeizm antyczny był stosukowo jeszcze słabą postacią idolatrii, bo idolatria to – ściśle rzecz biorąc – kult *obrazu* „bóstwa", nie zaś kult bóstwa (w liczbie mnogiej): przypisanie obrazowi pozycji bóstwa. Nikt *poza Arystotelesem* nie dokonał w starożytności *zupełnie spójnej* integracji wszystkich doskonałości kosmosu w Jednym Bycie Transcendentnym, choć „wiele pryncypiów ruchu" – z De natura deorum – i tak jest ze sobą splecione jako akty „boskie". Droga filozofii greckiej w ogóle to droga tej integracji. Jest ona jednym z fundamentów Cywilizcji zachodu *dzięki Arystotelesowi*, choć przecież sam Arystoteles był filozofem dzięki Platonowi (oraz jego poprzednikom). Nowożytne „interpretacje" Platona idą w kierunku przeciwnym.

---

sufficienter potest perducere in actum perfectum, sicut patet in sanatione: ex virtute enim naturali quae est in aegro, aeger ad sanitatem perducitur. Alio modo in potentia passiva; quando, scilicet, principium intrinsecum non sufficit ad educendum in actum, sicut patet quando ex aere fit ignis; hoc enim non poterat fieri per aliquam virtutem in aere existentem. Quando igitur praeexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adiuvando agens intrinsecum, et ministrando ei ea quibus possit in actum exire; sicut medicus in sanatione est minister naturae, quae principaliter operatur, confortando naturam, et apponendo medicinas, quibus velut instrumentis natura utitur ad sanationem. Quando vero aliquid praeexistit in potentia passiva tantum, tunc agens extrinsecum est quod educit principaliter de potentia in actum; sicut ignis facit de aere, qui est potentia ignis, actu ignem. Scientia ergo praeexistit in addiscente in potentia non pure passiva, sed activa; alias homo non posset per seipsum acquirere scientiam. Sicut ergo aliquis dupliciter sanatur: uno modo per operationem naturae tantum, alio modo a natura cum adminiculo medicinae; ita etiam est duplex modus acquirendi scientiam: unus, quando naturalis ratio per seipsam devenit in cognitionem ignotorum; et hic modus dicitur inventio; alius, quando naturali rationi aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina. In his autem quae fiunt a natura et arte, eodem modo ars operatur, et per eadem media, quibus et natura. Sicut enim natura in eo qui ex frigida causa laborat, calefaciendo induceret sanitatem, ita et medicus; unde et ars dicitur imitari naturam. Et similiter etiam contingit in scientiae acquisitione, quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit sicuti aliquis inveniendo deducit seipsum in cognitionem ignoti. Processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti inveniendo est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias; unde et secundum hoc unus alium dicitur docere quod istum decursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa et sic ratio naturalis discipuli, per huiusmodi sibi proposita, sicut per quaedam instrumenta, pervenit in cognitionem ignotorum. Sicut igitur medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius: et hoc est docere; unde unus homo alium docere dicitur, et eius esse magister. Et secundum hoc dicit philosophus, I posteriorum, quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Si autem aliquis alicui proponat ea quae in principiis per se notis non includuntur, vel includi non manifestantur, non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem, vel fidem; quamvis hoc etiam aliquo modo ex principiis innatis causetur. Ex ipsis enim principiis per se notis considerat, quod ea quae ex eis necessario consequuntur, sunt certitudinaliter tenenda; quae vero eis sunt contraria, totaliter respuenda; aliis autem assensum praebere potest, vel non praebere. Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi nobis sunt nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultans. Unde, cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis; constat quod solus Deus est qui interius et principaliter docet, sicut natura interius et principaliter sanat; nihilominus homo et sanare et docere proprie dicitur modo praedicto.

Tzw. świadomość transcendentalna jest wynikiem dokonania epoché i *radykalnego* zawieszenia przekonania co do istnienia transcendentnego Boga. Husserlowi chodzi o „*Wyłączenie* transcendensu, jakim jest Bóg" (§ 58), czyli o coś wręcz intencjom Platona przeciwnego. Sama świadomość de facto zajmuje miejsce Boga (§§ 49, 50).

Nawet gdybyśmy przyjęli, że w danym momencie czasu istnieje tylko jedna kolektywna świadomość ludzkości, to i tak podlega ona ewolucji, co w etyce daje relatywizm, a w religii – idolatrię. „Przewartościowanie" jest zawsze otwartą opcją.

3. 7. Przeżycie konkretności życia wobec przebycia drogi życia

Wyraz Erleben (przeżycie) etymologicznie wywodzi się od Leben (życie). Wszelako to *tylko etymologia*: zaciera się w nim różnica między *stopniami doskonałości* życia oraz świadomość, że najsłabsza bodaj postać życia mimo wszystko *jest* życiem.

Arystoteles wymienia trzy różne co do doskonałości poziomy życia. Faktem jest, że życie roślinne jest mniej doskonałe niż to animalne lub *specyficznie* ludzkie (actio humana), co wszelako nie oznacza, by było ono godne pogardy, a życie człowieka winno się tym samym *przeciwstawiać* temu, co jest *elementarną* postacią życia.

Roślina – w przeciwieństwie do zwierzęcia – nie ma zdolności do autokinezy, ma wszelako zdolność powielania własnej formy gatunkowej. Ruch lokalny zwierzęcia ostatecznie prowadzi do takiejż prokreacji – i jest to ostateczny (dla zwierzęcia) cel, dzięki któremu – jak to ujmuje Arystoteles – „partycypuje ono w tym, co wieczne i boskie".

Rodzenie rośliny (i zwierzęcia) ma naoczną postać prokreacji. Wszelako *najdoskonalsza* postać życia, jaką jest chcenie i rozumienie, jest – analogicznie – *płodne*. „Non omnis moriar" to nie tylko metafora życia: to wyraz jego fizycznego trwania. Majeutyka Sokratesa to „sztuka położnicza", a tym ma być praktyka filozofa. Praktyka nierozumiana, a nawet wyśmiewana (w „Chmurach" Arystofanesa). To niezrozumienie stało się (jak czytamy w Apologii) dla Sokratesa wyrokiem śmierci.

Życie w ogóle „rozpoznajemy" po zdolności ruchu „wsobnego", a odróżniamy od ruchu w sensie oddziaływania mechanicznego. Fala elektromagnetyczna padając na siatkówkę oka wywiera nań mierzalne parcie. Jest to oddziaływanie mechaniczne, zgodne z zasadą zachowania pędu. Widzenie jednak (czynność witalna) nie polega na uleganiu temu „wpływowi". Fizyka operuje pojęciem potencjału pola, który jest niemierzalny. Gdyby oko zwierzęcia było „aparatem pomiarowym" – „zmierzyć *wartości* natężenia tego pola by nie mogło. Widzenie jednak – według Tomasza – jest to „ruch a-czasowy", niemierzalny. Potencjał pola scholastycy określali mianem species sensibilis: formy zastępczej rzeczy „wylanej" w ośrodku. *Organ* wzroku podlega oddziaływaniom fizycznym. *Władza* (potentia) poznania jest zdolnością ujmowania a-lokalnego potencjału rzeczy: reprezentacji stanu energetycznego danego bytu, czyli jego formy gatunkowej. Różnica między poznaniem („świadomością") zwierzęcia a poznaniem („świadomością") człowieka musi polegać na stopniu trwałości i doskonałości ujęcia tej formy zastępczej we władzach poznawczych.

„Formy myśli" poszczególnych filozofów „spoczywają" *przynajmniej* w: bibliotekach, pamięci potomnych, co *nazwiemy* – dosłownie – „zajęciem stanowiska", choć stanowiska tylko *materialnego*. Ruch – w ogóle – zmierza do jakiegoś „stanowiska", im zaś jest

doskonalszy, tym spoczynek naturalny po nim następujący jest trwalszy. Różnica między „świadomością" ludzką i zwierzęcą jest różnicą *trwałości* „stanowiska". „Formy myśli" Tomaszowej spoczywają w umysłach tych, którzy je cenią.

Ujęcie formy bytu w relacji do dobra natury własnej (za własną uznanej) jest to ujęcie bytowej własności dobra. Owo bonum apprehensum (dobro „uchwycone") prowadzi do zainicjowania ruchu witalnego, czym ewidentnie musi być przynajmniej ruch lokalny zwierzęcia. Mamy to, co porusza: jako wyobrażenie dobra i to, co poruszane: jako appetitus animalis. Otwartą jest kwestia, „jak daleko" może zaprowadzić „wyobrażenie dobra". Wydaje się jasne, że w wypadku zwierzęcia nie może ono wyprowadzić go dalej niż poza granice jego ekosystemu. Poza nim bowiem tchnie nań otchłań śmierci. Inaczej rzecz przedstawia się z człowiekiem.

Intenio naturae – w rozumieniu Arystotelesa – zmierza do zachowania ciągłości gatunków, które Arystoteles poczytywał za wieczne odwzorowania doskonałości Boga. Ta „intencja natury" przenika cały fizyczny kosmos, a „zwykły" ruch (mierzalny przy pomocy aparatów pomiarowych) jest tylko ruchem *wykonawczym*. W człowieku zaś (w mikrokosmosie), podobnie: ruch dłoni pisarza odwzorowuje to, na co nastawiona jest jego intencja (dążenie).

Cały świat materialny jest „przeniknięty" mocą *opatrznościowego zamysłu Boga*. Nie „wymierzymy" jednak jego *wartości* niczym innym poza intelektem, gdyż on tylko tę specyficzną energię kosmosu potrafi odczytać. Odczytać może on takie jej *wartości,* czyli jakby „akordy" opatrznościowych rządów Boga nad światem. Wartości tej (Źródła energii dobra) umysł zwierzęcia nie zdoła *wyraźnie* odczytać. Natomiast „odczuć" go i „przeżyć" go *w ogóle* się nie da. Mimo że „wartości zwierzęce" są niewątpliwie wartościami witalnymi, to różnią się one *co do istoty* od tych, które wskazują *poza* granice kosmosu.

Potencjał pola jest niemierzalny; mierzalne jest oddziaływanie fali elektromagnetycznej. Analogicznie: nie możemy „zobaczyć" pryncypiów działań ludzkich (i działań animalnych również), ale możemy zobaczyć ich skutki. Skutkiem błędnego ujęcia dobra jest śmierć, która u zwierzęcia następuje *natychmiast* po *błędnym* wyobrażeniu dobra: bonum *falso* apprehensum. „Fałsz" zaś stosunków ludzkich nie bije w oczy z taką oczywistością. Ludzie od dawna tej oczywistości poszukiwali w kontakcie z naturą: w pracy na roli, na morzu, gdzie udawanie nigdy za wartość poczytywane być nie może. Z drugiej zaś strony, bonum *vere* apprehensum; *trafne* wyobrażenie dobra – prowadzi do zachowania życia – wegetatywnego w pierwszej kolejności. „Wartością zasadniczą" jest w danym razie zachowanie formy osobniczej i gatunkowej.

Wyobraźnia podsuwa ludziom po równi rzeczy istniejące i nieistniejące. Co więcej, to, co dla zwierzęcia byłoby śmiertelnym zagrożeniem (marzenie jest nim jako *dowolne wyobrażenie* dobra) dla człowieka bywa oznaką cywilizacyjnego wyrafinowania. Przykładem takiego „życia", które de facto jest „przeżywaniem" wszystkiego przez pryzmat własnego Ego, jest Sienkiewiczowski Płoszowski. Za jedyny probierz autentyczności życia uznaje on spontaniczność uczuć: naruszenie trwałości małżeństwa dla ich spełnienia złem wcale dla niego nie jest. Życie jego jest celebrowaniem własnych przeżyć; własnej znakomitości, której odmówić mu nie podobna, a której owoców on jednak odmawia tym, którzy mają do niej *naturalne prawo*, wedle zasad solidaryzmu społecznego. Naturalne zadatki „uprzywilejowanych" (w jakikolwiek sposób) służyć winny całemu społeczeństwu. „Miłość"

jest dla Płoszowskiego jedyną busolą życia, ale nie jest to miłość skuteczna. Ostatecznie bowiem owa „miłość" doprowadza „kochanych" do śmierci, a jego samego: do śmierci samobójczej.

Marzenia *ostatecznie* nie mogą do niczego innego doprowadzić dlatego właśnie, że w nich istnienie splata się beznadziejnie z nieistnieniem. Jeśli zwierzę żywiłoby wyobrażenie podobne do marzenia – zdechłoby natychmiast. Jeżeli człowiek poczyta „filozofię (prze-) życia" za drogę do pełni życia, agonia jego przedłuży się na lata. Życie jego stanie się „bytowaniem ku śmierci" (Sein zum Tode). Zdanie typu: „życie jest rozpaczą" nie wszyscy potraktują równie poważnie, a od uznania jego powagi zależy jego toksyczność. Sienkiewicz pisał, że Niemcy na przykład nie traktują go równie poważnie jak Polacy. To, co dokonało się w Europie Zachodniej przez ostatnich lat 200 może w Polsce dokonać się przez lat – powiedzmy – 20: dlatego że jesteśmy w kwestiach fundamentalnych „bardziej (jak pisze Sienkiewicz) naiwni". Naiwności tej – bywa – wstydzimy się, choć w istocie winniśmy być z niej dumni. Żyjemy w kraju, który – dotychczas – jest krajem „bez-tęsknoty i bez-myślenia" … [w kraju] tych, co mają *tak* za *tak* – *nie* za *nie,* bez światło-cienia …" (Norwid).

„Dziedzictwo duchowe Europy" ma ten ambiwalentny charakter, co *dla nas* powinno być o tyle jasne, o ile patrzymy na nie z pewnego dystansu. Z jednej strony „rodzime" Minderwertigkeitsgefühl każe poczytywać *wszystkie* „wartości zachodnie" za bezcenne. Z drugiej zaś strony, trzeźwy umysł każe nam skonstatować, że marzenie o tym na przykład, by „stać się ptakiem" lub zresztą każda inna *dowolna* postać transhumanizmu do czegoś innego jak do śmierci doprowadzić nie może. Bycie człowiekiem cywilizowanym wcale nie oznacza *bezkrytycznego* „otwarcia" na „duchowne dziedzictwo Europy", gdyż ono samo jest *selektywnym* ujęciem wartości dokonań pokoleń, a rodzi się (głównie) z *Krytyki* Kanta. Nie jest to problem zupełnie nowy. Słowacki Polskę nazywał „papugą Europy". Nie jest dowodem samodzielności myślenia mechaniczne powtarzanie „filozoficznych" *błędów.*

Kwestia ta może sprowadzać się do odpowiedzi na pytanie, *kto* ma uprzywilejowaną zdolność uchwytywania wartości? Jeżeli są one – jak chyba już widać – „odblaskami zamysłu Boga", obecnymi w materialnym świecie, a zarazem „akordami" stworzenia tegoż świata lub jego naprawienia, to rzekoma przewaga „wartości humanistycznych" nad wartościami opatrznościowej obecności Boga w świecie jest iluzoryczna.

Czytając dzieła filozoficzne imponujące ogromem zakroju myśli, nie możemy nie podziwiać *mocy* intelektu ich twórców: ta pochodzi niewątpliwie od Przyczyny Pierwszej. Wszelako obok *mocy* mamy też *intencje* na przykład takie wyrażone na wstępie Prolegomenów Kanta: „*zamiarem* moim jest przekonać wszystkich … ": by porzucili *duchowe dziedzictwo ówczesnej Europy*. Czy te intencje (ten resentyment) winienem podziwiać po równi ze sprawnością intelektualną autora Krytyki Czystego Rozumu? Rozumnych racji po temu nie widać.

Te (anty-)wartości skądś się biorą, a Kant to źródło określił mianem świadomości transcendentalnej. „Zwykła", tzn. Arystotelesowska, wyobraźnia poruszana jest mocą obecności rzeczywistości materialnej; wyobraźnia *wytwórcza* Kanta (produktive Einbildungskraft) ma łączność z tzw. świadomością transcendentalną. U Kanta dokładnie nie widać, gdzie (literalnie rzecz biorąc) miałaby się znajdować świadomość transcendentalna z jej „wartościami humanistycznymi" (przedmiotem „przeżycia"). Kant jednak powtarza poglądy Awicenny, a ten twierdzi, że źródłem tym jest inteligencja kosmiczna zwana Dawcą

Form. Intencjonalne nastawienie umysłu ludzkiego na wypromieniowane z niej formy ma skutkować ujęciem ich jako „wartości".

Niektórzy teologowie średniowiecza (np. Wilhelm z Owernii) utożsamiali Dawcę Form z Bogiem. Wielu teologów *współczesnych* chce odczytać transcendentalizm arabski Kanta „po chrześcijańsku". Jedno i drugie jest przedsięwzięciem z gruntu chybionym. Dawca Form mocą kosmicznej emanacji *odrywa się* do Boga. Ideału transcendentalnego *nie da się* utożsamić z Bogiem-Stwórcą księgi Genesis i Bogiem „żywym, mocnym", obecnym w naszym życiu nie dlatego, że tego „usilnie pragniemy", ale dlatego, że On Sam – *niezależnie* od tego, jak mocno byśmy jego obecność chcieli „przeżywać" – obecny jest w Sakramencie Ołtarza *mocą akcji liturgicznej*, a nie jakiegokolwiek „przeżycia".

Jeżeli nie widzimy, „gdzie" dokładnie jest źródło, nie widzimy też, do jakiego kresu zmierzać będzie ostatecznie nasze (osobowe i społeczne) życie. Spodziewalibyśmy się, że rzetelne wyobrażenie dobra winno doprowadzić do zachowania życia osobniczego i gatunkowego. W kręgu zaś Cywilizacji Śmierci mniemane wartości zachodnie prowadzą właśnie do zniszczenia życia: eutanazji, legalizacji zabijania nienarodzonych, niszczenia rodziny, a przede wszystkim: do naruszenia wiary w Realną Obecność Króla i Pana dziejów w Sakramencie Ołtarza. Ślepota na tę Obecność prowadzi do moralnej i fizycznej agonii Zachodu.

3. 8. Zło jako „argument" przeciw kreacjonizmowi

Gdyby bodaj jeden element ciągu przyczyn uprzyczynowanych (moventia et mota) wyłamał się z koniecznego związku podanego w przesłance mniejszej naszego sylogizmu, sylogizm ten byłby bezpowrotnie zniszczony. Jeżeli istniałby bodaj jeden tylko człowiek, zasługujący na miano „primomotum": źródła ruchu witalnego tak dalece *autonomicznego*, że wyłamującego się spod *dominacji Dobra Transcendentnego* – bodaj tylko swą przewrotnością – dowiedzenie istnienia Boga nie byłoby możliwe. Otóż takim „argumentem" dla niektórych stał się Auschwitz. Bóg „powinien był" – zdaniem „humanisty" – interweniować. Nie jest jednak do końca jasne, czy powinien to uczynić *dopiero* podczas Konferencji w Wannsee, czy też *już* wówczas, gdy Rosenberg pisał „Mit dwudziestego wieku", czy też może *jeszcze wcześniej*, gdy Nietzsche w „Genealogii moralności" obwiniał Żydów za degradację „moralności panów", czy też może *jeszcze* wcześniej: za życia Marksa, Feuerbacha, Hegla, Kanta ….

Nie ulega kwestii, że człowiek może *zamierzyć* zło: kierując się mianowicie przewrotnym wyobrażeniem dobra. Naprawnienie „okrutnych krzywd zadanych narodowi niemieckiemu na Konferencji Wersalskiej" wymagało – zdaniem wodza III Rzeszy – zagłady tych, którzy na drodze tej „wielkości narodu" stanęli.

W swoim ostatnim liście do matki – pisanym z Oświęcimia – św. Maksymilian napisał „niech się Mama nie martwi: Bóg jest na każdym miejscu". Obecność wielkich *świętych* w czasach wielkiego *ucisku* pokazuje, że zło nigdy ostatecznie zatriumfować nie może. Jest możliwe „budowanie świata narodowo socjalistycznego" lub podobnie „postępowego", ale zupełnie niemożliwe jest zmuszenie *wszystkich*, żeby w budowie tego świata partycypowali. Trudno powiedzieć, dlaczego komendant Fritzsch *podporządkował* się życzeniu św.

Maksymiliana: „Chcę umrzeć za nich", faktem jest jednak, że istotnie to uczynił. Intencje ludzi przewrotnych wywierają silne wrażenie na ludziach *wątpiących*, ale ulegają frustracji – obracając się w narzędzie działania ludzi *świętych*.

Dowodem na *skuteczność* działania Opatrzności jest obecność w świecie tych, którzy z tego świata zostali „wyrwani" – po to, aby „udowodnić", że ten „światem" jest tylko w opinii demiurga ludzkiego (Tomasz, Komentarz do Ewangelii Jana, Rozdz. 15, wykład 4, 2-3). *Świat „ludzki" nie jest światem realnym.* Wartości chrześcijańskie, tzn. sposoby działania Ducha św. w historii ludzkości, zawsze muszą dominować nad wartościami „humanistycznymi". Te ostatnie przemijają jak „sen idioty"; te pierwsze *trwają* – na wieczność.

3. 9. Droga intelektu jako droga serca

Dowód na istnienie Boga Tomasz nazywa „drogą". Jest tak zapewne dlatego, że *zwykłym* dowodem on nie jest: angażuje on serce, czyli wolę człowieka, podporządkowując wszystko rzetelnemu poznaniu Boga. Temu poznaniu podporządkowana jest cała filozofia.[731] Wszelako *winno* mu być podporządkowane całe życie,[732] tak jak *aktualnie* podporządkowane jest życie najdoskonalsze: kontemplacyjne.

Przedmiotem filozofii naczelnej jest byt jako byt. Ludzie nieczęsto zastanawiają się nad zagadką istnienia, a jeszcze rzadziej potrafią ją nazwać: dla nie-filozofa wyraz „byt" może wydawać się niezrozumiały. Stąd wielu ludzi nie rozumie, czym właściwie zajmuje się metafizyka.

Lepiej rzecz przedstawia się z „dobrem". Bywa nim *dla nas* przynajmniej to, co służy *wygodzie* życia. Nadto *może* przyjmuje się, że dobrem jest to, co służyłoby *pełni* życia – choć to już takie oczywiste nie jest.

Znacznie trudniej określić, *czym* jest dobro jako takie. Według Tomasza, jest ono bytową właściwością rzeczy (convertitur cum ente): dobro to inna nazwa bycia. Wydawałoby się, że to, co istnieje jest *po prostu* dobre, to, co nie istnieje, jest *po prostu* złem. W istocie jednak sytuacja jest bardziej złożona. Zło jest nieistnieniem tego, co harmonizuje *z danym stanem naturalnym*; dobrem – przeciwnie – jest to, co tę naturę doskonali.[733] Dobrem jest

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

[732] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 4.

[733] Summa Theologiae I, q. 62 a. 5 c. Respondeo dicendum quod Angelus post primum actum caritatis quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit. Cuius ratio est, quia gratia perficit naturam secundum modum naturae, sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum eius. Est autem hoc proprium naturae angelicae, quod naturalem perfectionem non per discursum acquirat, sed statim per naturam habeat, sicut supra ostensum est.

zabicie agresora, złem – zabicie człowieka niewinnego. Dobrem dla dziecka być posłusznym rodzicom. Złem dla dobrego obywatela jest być posłusznym rządom ludzi przewrotnych.

W „cielesnej samo-obecności" doświadczamy nie tyle dobra, co zła, ono bowiem tak nas dotyka: jako cierpienie. Zła znacznie łatwiej doświadczyć niż je zrozumieć. Fakt, że metafizyka jest „obojętna" na moc zła, może być dla niektórych dowodem jej „cynizmu" lub braku empatii, lub – przynajmniej „nieżyciowości". W istocie jednak, gdy odwraca nas ona nawet od myśli o nieistnieniu, odrywa nas od niego zupełnie radykalnie. Rzeczy na siebie nawzajem oddziałujące w porządku naturalnym sprawiają dobro właśnie. O tym mówi ta najbardziej „nieżyciowa" z nauk, a „oderwaną od życia" jest dlatego, że najbezlitośniej *dezawuuje ona wszelkie pozory* pełni życia.

Najbardziej skutecznym środkiem ulgi w cierpieniu jest najdoskonalsza czynność najdoskonalszej władzy ludzkiej – intelektu: kontemplacja mądrościowa, czyli ta, która wypływa z cnoty intelektu zwanej wiedzą naczelną. Ta wiedza – o czym już powiedzieliśmy – w całości podporządkowana jest poznaniu Boga, a sama wobec tego – w aspekcie tegoż poznania – mówi nam *czym są wartości*: są to *stopnie drogi życia*, po których wstępujemy do poznania Boga.

4. Jasność drogi ku Pełni

Świat jest systemem relacji stworzonych przez Boga po to, abyśmy po nich, jak po „nitce do kłębka" doszli do Arché. Tezeusz wydostał się z Labiryntu dzięki „złotej nici Ariadny", wszelako wielu w labiryncie życia się zagubiło.

Stan faktyczny bywa „zagubieniem w labiryncie życia" dopóty, dopóki tego to wycinka kosmosu nie potraktujemy jako reprezentatywnej części całości, która prawdy o sobie zakrywać nie może. Bóg nie może stworzyć świata, który stworzeniu rozumnemu nie wskazywałby drogi ku Niemu, nie dlatego, że brak Mu takiej mocy, ale dlatego, że byłoby to działanie absurdalne, nie licujące z godnością Najwyższej Prawdy.

Sąd nieadekwatny, tzn. niezgodny z przedmiotowym stanem faktycznym (kłamstwo, błąd, nieścisłość) kieruje inną osobę w błędnym kierunku, czyli odwodzi od Boga. Nawet gdyby tzw. ludzkość „umówiła się", co do treści prawd „postępowych", to i tak zawsze będą miały one obiektywną wartość: prawdy lub fałszu – odnośnie do Boga, który „treścią", ani „sensem" żadnej wypowiedzi ludzkiej nie jest. Niezależnie, jak uporczywie wmawiałbym sobie, że droga ku przepaści jest drogą „w lepszą przyszłość", droga ta jest tym, czym jest: obiektywnie rzecz biorąc.

Jeżeli przyłożymy ten schemat rozumowania do prostych sytuacji życiowych, wydaje się on oczywisty. Nie mogę „wmówić" sobie, że droga do Poznania jest drogą do Warszawy. Nawet gdyby zupełnie „postępowy" parlament zadekretował „prawdę" niezgodną z prostym stanem faktycznym – niezgodność ta pozostaje tym, czym zawsze była i zawsze będzie – fałszem. Jednak im bardziej oddalamy się od naoczności, tym trudniej przychodzi nam się bezwzględnie liczyć z absolutną wartością tej zasady.

Droga intelektu do Boga to dowód na istnienie Boga. Żaden naukowiec nie zakwestionuje bez narażenia się na śmieszność istnienia cząstek elementarnych, albowiem

korpuskularna teoria materii zawiera w sobie algorytm obiektywnego sprawdzenia tej prawdy. Cofamy się do zasad, które pozwalają nam każde stwierdzenie sprawdzić. Bywają jednak zasady tak uniwersalne, że sam ich charakter bywa przedmiotem krytyki.

„Sprawdzenie" ważności zasad ruchu drogowego jest rzeczą banalnie prostą, a zarazem zupełnie „wymierną": wysokością kary za ich naruszenie. Jest tak dlatego, że ruch drogowy jest ruchem zupełnie schematycznym. Kinetyczny dowód na istnienie Boga bierze jednak za przedmiot tak „ogólne" pojęcie ruchu, że wnioski, do których dochodzi metafizyka, bywają dość często podawane w wątpliwość. Cofamy się bowiem do zasad pierwszych, a te – według Tomasza – najbliższe są tym samym wnioskom metafizyki.[734] Ta sama trudność dotyka tego „ruchu witalnego" człowieka, jakim jest postępowanie moralne.

Zasadą pierwszą jest odróżnienie bytu i niebytu (zasada niesprzeczności), a wnioskiem – stwierdzenie istnienia Bytu *Samoistnego*. Otóż problemem może wydać się „nazwanie" ruchu (jak też i wartości) mianem bycia i niebycia, a zatem i wyciągnięcie pożądanego przez nas wniosku. Doświadczenie historii uczy, że odrzucenie zasady niesprzeczności szło ręka w rękę i odrzuceniem pewności dowodu na istnienie Boga.

Stwierdzenie „istnieje Pełnia Bycia" nie jest wyłącznie wnioskiem (metafizyki). Jest ono bowiem zarazem (zasadą) pryncypium etyki. Doświadczamy w zwykłym życiu szeregu prywacji (stanów niebycia), związanych bodaj tylko z niewiedzą, a uświadomienie sobie niewiedzy bywa stanem intelektualnego dyskomfortu, na który mogą sobie pozwolić tylko najlepsi naukowcy i najbardziej naiwne dzieci. Problemem jest wszelko udzielanie odpowiedzi „prostych" tak dalece, że stają się one w istocie prostackie.

Prywacją jest stan afektywny idący za świadomością obecności zła: cierpienie lub smutek. Pociecha i zdrowy sen *bywają* środkiem zaradczym na smutek. Wszelako w pewnych sytuacjach one nie wystarczą. Biblijny Hiob ostatecznie znajduje pociechę w kontemplacji wspaniałości Boga, a nie w napomnieniach „przyjaciół". Bólu zęba pozbywamy się przy pomocy środka przeciwbólowego i jest to *jakiś* środek zaradczy. „Przeżywamy" skutek, choć pełna znajomość istoty przyczyny dałaby zapewne tyleż pełną moc partycypacji w tej mocy. W tym sensie nauka zawsze była dla człowieka cywilizowanego środkiem ulgi w cierpieniu. Można mianowicie zapytać, czym jest w ogóle ból i cierpienie, i próbować udzielić na to pytanie odpowiedzi zupełnie uniwersalnej, bo te „proste" *ostatecznie* pokazują się niczym.

Zupełnie ogólnie kondycję ludzką – jak nadmieniono – określamy w terminach relatywnego nie-bycia (czy też bycia przez partycypację). Uciekając od stanu niedopełnienia, kierujemy się (kierować się winniśmy) ku Pełni Bycia. Oczywiście kierować się ku dobru możemy „zwykłymi" drogami – takimi, jakimi są na przykład środki farmakologiczne. Jednakowoż moc ulżenia w cierpieniu i moc pocieszenia również jest tylko partycypacją w mocy *Najwyższego* Pocieszyciela. Doświadczając własnej niesamowystarczalności, kierujemy się ku Niemu. Możemy mieć tylko złudzenie, że stając gdzieś na drodze ku Niemu, tym samym o stanie niedopełnienia „zapomnimy".

[734] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 ad 21. Ad primum ergo dicendum quod intellectualiter procedere non attribuitur scientiae divinae, quasi ipsa non ratiocinetur procedendo de principiis ad conclusiones, sed quia eius ratiocinatio est intellectuali considerationi propinquissima et conclusiones eius principiis.

Przejście od ostatecznego wniosku metafizyki (stwierdzenia istnienia Boga) do pryncypium etyki (Bóg jest celem życia człowieka) wydaje się naturalne *dla intelektu*, ale bynajmniej tym samym nie jest łatwe dla ludzi, którzy kierują się raczej wyobraźnią i uczuciami, a nie intelektem. Intelekt kierując się zasadą niesprzeczności przyłożoną do fizycznych faktów, odkrywa Arché kosmosu. Ten sam intelektu „definiuje" sens życia ludzkiego w świetle tej zasady. Agnostycyzm (teoretyczna podbudowa sensualizmu) próbuje podważyć uniwersalne znaczenie zasady niesprzeczności, a odrzucenie ważności dowodu na istnienie Boga jest u Kanta komplementarne z odrzuceniem eudajmonizmu filozofii klasycznej (doktryny głoszącej szczęście w Bogu) oraz podważeniem pierwszeństwa zasady niesprzeczności. W jej miejsce Kant przyjmuje pierwszeństwo tzw. „zasady tożsamości".

Pełnia życia zwana szczęściem bynajmniej nie jest stanem emocjonalnego spełnienia zasadniczo. Źródła poszukujemy bowiem *poza tym, co bezpośrednio dane*. Poszukujemy rzeczy cennych (cari), a pragnienie tego, co „drogie": caritas to pragnienie tego, co do zdobycia niesłychanie trudne. Poszukiwanie gwoli poszukiwania („sobie") jest niczym. „Człowiek jest istotą poszukującą" prawd o charakterze „dogmatycznym", a tym samym *wymagających*.

„Bóg doświadczany" w czasie teraźniejszym stałby się nam zupełnie obcy w tym samym momencie, kiedy „teraźniejsze" stałoby się przeszłością, co wszak w świecie fizycznym jest nieuniknione. Stałby się „obcy", w momencie gdy „odczuwać" emocjonalnie Jego obecność byśmy przestali. Poszukiwanie Arché *poza fenomenami wymaga wysiłku woli i intelektu*, bo z emotywizmem i sensualizmem pogodzić pełni życia się nie da.

Budując sylogizm dowodzący istnienie Boga, wychodzimy od spostrzeżenia sytuacji – jak by się mogło wydawać – „banalnych". Ruch bowiem – w sensie Arystotelesowskim – w ogóle żadnych „wzniosłości" neoplatonizmu starego i nowego typu w ogóle nie ma. Wzniosłości tej poszukuje idealista w książkach filozoficznych, a stąd dla Hegla sama filozofia jest nauką o filozofii. Tę grę pozorów nazywa się często „myśleniem", choć „wzniosłość" tych myśli prowadzi zazwyczaj do wniosków absurdalnych.

„Pospolitość" punktu wyjścia maksymalistycznej filozofii Arystotelesa wiedzie ku doniosłości *wniosków* drogą ścisłego rozumowania. Odwrotnie: ostateczny wniosek metafizyki („istnieje Bóg") jest pryncypium etyki, która prowadzi od tej zasady ku fenomenom życia zgoła – dla idealisty – „pospolitym". Tymczasem dla filozofa tej miary, co Arystoteles i Tomasz, *wybór* dotyczący „przedmiotów pospolitych" tym samym wcale „pospolitym" się nie staje. Ma on wartość *ze względu na odniesienie* do zasad i Zasady Pierwszej. Nie ma czynności życiowych ludzkich tak „pospolitych", by nie mogły one być oświetlone światłem tej zasady. Dotyczy to specjalnie tej sfery życia ludzkiego, która bywa współcześnie coraz natarczywiej przez media wulgaryzowana.

Milczenie może wydawać się również sui generis „zwyczajnością". Tymczasem zamilczenie prawdy, do której osoba, z którą się spotykam, nie ma prawa, pokaże swój „sens" dopiero w systemie odniesienia „ruchu tego oto" lub tego oto zaniechania „ruchu" do pierwszej zasady. W jej świetle czas ten oto, zwany pospolitym, stanie się czasem unikatowym, zwanym przez Greków καιρός.

Z pragnieniem tego zaniechania lub pragnieniem oględności wypowiedzi wiąże się przekonanie co do wartości słowa w ogóle; wartości zwanej parresia. Wolność słowa nie jest dowolnością gadaniny (którą słusznie skądinąd Heidegger piętnuje jako Gerede), ale

postawieniem znaku równości między ῥῆμα i λόγος (przed czym Heidegger się wzbrania): każda wypowiedź winna mieć potencjalnie definitywne i definiowalny sens. Sens ten jest trudno dostrzegalny w „świecie życia codziennego" naznaczonym uciążliwością banału. Wyjście poza niego jest dziełem intelektu odnajdującego μέσον, czyli środek uczynienia „mówienia" – słowem.

Wyrazy (ῥήματα) można zebrać alfabetycznie (w słowniku) lub w innej sekwencji linearnej. *Sekwencji dowolnej*. Jeżeli jednak mówienie ma mieć wagę przedmiotową, to pomiędzy tym, co uszeregowane li tylko na planie linearnym poszukiwać będziemy μέσα (terminów naukowych), które uczynią ze „*zbioru* wartości" (set of values), *system* wartości powiązanych sądami o przedmiotowej ważności. Dzięki zrozumieniu zasad podajemy definicje – w relacji do nich. Bez tej relacji żylibyśmy tylko w sferze konwencjonalnego banału lub konwencjonalnego pozoru. Wartości muszą być zrozumiane jako szczeble wiodące ku spełnieniu – na drodze do Źródła.

O ile życie moralne i rozumienie również polega na takim uporządkowanym ruchu witalnym, to cel jego jest poniekąd jego przeciwieństwem. Nie jest jednak życie zwykłą *linią* życia, gdyż kresem *zwykłej* linii jest prywacja, a mianowicie punkt, podobnie jak kresem ruchu mierzonego aparatem pomiarowym jest chwila końcowa. Rozumowanie i działanie bywa naznaczone prywacją o tyle tylko, o ile *punkt wyjścia* jednego i drugiego jest świadomością niewiedzy lub moralnej niedoskonałości. Cel jest przeciwieństwem prywacji, a czymś od niej najdalszym: przylgnięcie intelektu i woli do Boga (takie *nieruchome w Nim trwanie*) nie jest „bezruchem", ale pełnią.

5. Propria Boga

Istoty nie możemy „zobaczyć", możemy ją jednak *zrozumieć* (intelligere). Istota np. człowieczeństwa (humanitas) przez się (per se) przysługuje temu oto człowiekowi (huic homini). Wszelako per se orzekamy również o danej (specyficznej) substancji właściwości od niej nieoddzielne (propria). Rozumność na przykład jest tak ściśle powiązana z istotą człowieka, że wchodzi jako definiens do jego definicji (animal rationale). Jest to dla nas-ludzi naturalny tok poznania.

Istotę Boga będziemy mogli „zobaczyć" u „kresu" naszego (spełnionego) życia: mocą nie-naszą. Idąc do kresu poznajemy – choć tylko na drodze via negativa – „właściwości" aktu stwórczego Boga. Przede wszystkim poznajemy to proprium, jakim jest – według Augustyna i Arystotelesa – quasi definiens Boga: Jego niezmienność.

Istotą szczęścia – którego *w tym* życiu nigdy *w pełni* nie zaznamy – jest widzenie istoty Boga. Życiem *obecnie* jest pielgrzymowanie *z dala* od Pana,[735] czyli *brak* widzenia *istoty* Boga połączony z nadzieją jego osiągnięcia. Nasza droga do Boga jest poniekąd splotem pragnienia spełnienia w Bogu (jakim jest widzenie Jego istoty) oraz „poczuciem"

[735] Summa Theologiae I-II, q. 4 a. 5 c. Quod quidem apparet esse falsum et auctoritate, et ratione. Auctoritate quidem, quia apostolus dicit, II ad Cor. V, *quandiu sumus in corpore, peregrinamur a domino*; et quae sit ratio peregrinationis ostendit, subdens, *per fidem enim ambulamus, et non per speciem*. Ex quo apparet quod quandiu aliquis ambulat per fidem et non per speciem, carens visione divinae essentiae, nondum est Deo praesens.

oddalenia do Niego. „Poczucie" ściślej nazwiemy *afektem* serca (woli) człowieka, które spoczynek zupełny znajduje w Nim samym. O tym zaś, że tak jest istotnie i *tak być musi* (o samej naturze owego spoczynku) informuje nasz intelekt, który wskazuje woli kierunek dążenia. Stąd też Tomasz mówi również o drodze intelektu do Boga.

Ta droga (via) to inaczej dowód na istnienie Boga. Pospolicie i „zwyczajnie" tak zwany dowód (demonstratio) naukowy jest jakby namiastką (lub bodaj tylko „cząstką") wskazywania (demonstrare) drogi do Boga; jest tylko „wykazywaniem" – czegokolwiek, gwoli może nawet tylko zaspokojenia ciekawości.

Istota – w języku filozoficznym – to: essentia, quidditas, quod quid erat esse. Otóż jakkolwiek „czym Bóg jest" *w sobie* poznać „teraz" nie możemy, to Summa teologiczna zaczyna się od dowodu na istnienie Boga, a sam Tomasz – przestrzegając wymogów Analityk Wtórych Arystotelesa – stwierdza, że niepodobna udowodnić istnienia *czegoś*, o ile owo *coś* nie byłoby czymś-określonym właśnie (quidditas; essentia) i o ile nie mielibyśmy takiej – odnośnie do tej istoty – wiedzy.[736] Na samym więc wstępie Summy natrafiamy na trudność, która może – jeśli byłaby ona zasadą radykalnie pojętej „teologii negatywnej"– przekreślić możliwość uprawiania *teologii ogóle*.[737] Jeżeli bowiem nie wiedzielibyśmy, czy Bóg istnieje, wszelkie dalsze o Nim wypowiedzi pozbawione byłyby przedmiotowego sensu. Ewentualnie zajmowalibyśmy się tylko badaniem „świadomości religijnej" – z *ideą* Boga w dalszym lub bliższym *tle* owej świadomości, co prowadziłoby do relatywizmu i indyferentyzmu.

Ousia ma dwa znaczenia, jest to: (1) substancja pierwsza (substantia, hypostasis, suppositum); albo (2) substancja druga (essentia). Różnica jest jasna: *ten oto człowiek* (1) podtrzymuje *istotę człowieczeństwa* (2) przez fakt swego istnienia. Otóż jeśli bierzemy pod uwagę aporie „humanizmu", dystynkcja ta wcale nie wyda się nam zbyteczna: wypadnie wszk wiedzieć, czym *naprawdę* jest ludzka humanitas (człowieczeństwo).

Definicję ousia znajdujemy w „słowniczku" filozoficznym Metafizyki; w ósmym jego rozdziale (Metaph., V, c. 8, 1017b 23-26). *Wcześniej*, bo w rozdziale czwartym, znajdziemy definicję *natury*. Znajdziemy ją na *końcu* tego rozdziału, gdyż résumé każdego rozdziału jest poprzedzone przez heurezę interesującego nas w danym razie pojęcia. Otóż na wstępie czwartego rozdziału czytamy, że „O naturze (po pierwsze) mówi się odnośnie do powstawania rzeczy, które się rodzą". Jest to zgodne z etymologią wyrazu fysis, gdyż φύειν to rodzić właśnie (1014b 16-18). Podobną etymologię ma łaciński wyraz natura od nascor; nasci; natus sum oraz polski przy-roda od „rodzić". Naturą dalej będzie (w naszym bardziej już filozoficznym pojęciu) to, skąd bierze się ruch pierwotny w każdym bycie [istniejącym] jako takim z natury (1014b 16-19). Inaczej jeszcze: natura „jest źródłem pierwszego ruchu w każdym bycie naturalnym" (1014b16-20; Żeleźnik). A nadto: „Naturą nazywa się również to, z czego najpierw jest lub powstaje coś na drodze naturalnej" (1014b 26-27; Żeleźnik). W

[736] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 3 n. 4 Cum enim principium totius scientiae quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiae ipsius, eo quod, secundum doctrinam philosophi demonstrationis principium est quod quid est; oportet quod secundum modum quo substantia rei intelligitur, sit modus eorum quae de re illa cognoscuntur. […] Quod quidem nobis circa Deum non accidit.

[737]Summa Theologiae Ia q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, medium demonstrationis est quod quid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est, ut dicit Damascenus. Ergo non possumus demonstrare Deum esse.

jeszcze innym znaczeniu naturą nazwa się istotę (ousia) bytów [powstałych] z natury [na drodze naturalnej] oraz pierwotne ułożenie wszystkich rzeczy, z tym że Empedokles ułożenie to rozumie jako *zmieszanie* tego, co pierwotne (elementów). Pojęcie „zmieszania" (ten „idiom"), nas tu specjalnie nie zajmuje wobec czego – reasumując – powiemy, że „*naturą w pierwszym i naczelnym znaczeniu jest substancja*, tych rzeczy, które mają w sobie – jako takie – *źródło ruchu*". (Metaph. V. c 4, 1015a 13-15). Sam zaś Tomasz pojęcie „ruchu" doprowadzi do ogólnego znaczenia, które wykracza poza definicję znaną nam z II księgi Fizyki. Definicja: „Akt tego, co istnieje w możności jako takiej" daje nam nadto niejakie pojęcie o tym, czy ma być akt *sprawczy* (Boga) i akt intelektu (człowieka) go odnajdujący.

Poznać substancję jako *źródło ruchu*, to nieco mniej niż poznać substancję *w sobie*. W naturze działania czegokolwiek leży ład tego działania. Ten ład („ułożenie wszystkich rzeczy", o którym mówili Grecy) poznajemy niewątpliwie, nawet jeśli istoty pryncypium, z którego ten ład wypływa – *wprost* nie poznajemy. Tomasz pisze, że w miejsce definicji istoty Boga (którą ktoś mógłby poczytać za konieczny warunek wstępny podania dowodu na istnienie Boga) mamy zupełnie ścisłe definicje naturalnego i doskonałego zarazem *sposobu* działania:[738] te zaś przypiszemy ewentualnie Bogu: jeżeli uda na się zintegrować tę sumę do postaci jedności – Źródła działania. Analiza tego, co tak (harmonijnie) współistnieje w kosmosie zupełnie wystarcza dla skonstruowania dowodu na istnienie Tego, kto jest *poza* kosmosem.

Istota Boga jest nam „teraz" zupełnie nieznana. Natomiast znamy propria (właściwości) działania Boga idące za jego naturą.[739] Trzymając się Arystotelesa, powiemy, że Bóg *ma* naturę. Awicenna twierdzi, że dowód na istnienie Boga sensu stricto jest niewykonalny. Arystoteles twierdzi coś przeciwnego – z tego właśnie powodu. Właściwości sprawczego działania Boga nazwiemy wartościami – o ile uda na się zdefiniować każdą rzecz,

---

[738] Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 3 c. 5. Loco autem accidentium habemus in substantiis praedictis habitudines earum ad substantias sensibiles vel secundum comparationem causae ad effectum vel secundum comparationem excessus. Ita ergo de formis immaterialibus cognoscimus an est et habemus de eis loco cognitionis quid est cognitionem per negationem, per causalitatem et per excessum, quos etiam modos Dionysius ponit in libro de divinis nominibus. Et hoc modo Boethius intelligit esse inspiciendam ipsam divinam formam per remotionemomnium phantasmatum, non ut sciatur de ea quid est.

[739] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 50 n. 6. Quicumque cognoscit naturam aliquam, cognoscit per se accidentia illius naturae. Per se autem accidentia entis, inquantum est ens, sunt unum et multa, ut probatur in IV Metaph.

Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 2 n. 12. Si enim unum est proprium et per se accidens entis, oportet quod ex principiis causetur entis in quantum ens, sicut quodlibet accidens proprium ex principiis sui subiecti.

Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 1 n. 27. Sed, si est aliqua substantia immobilis, ista erit prior substantia naturali; et per consequens philosophia considerans huiusmodi substantiam, erit philosophia prima. Et quia est prima, ideo erit universalis, et erit eius speculari de ente inquantum est ens, et de eo quod quid est, et de his quae sunt entis inquantum est ens: eadem enim est scientia primi entis et entis communis, ut in principio quarti habitum est.

Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3 n. 30. Sicut autem dictum est, ens inquantum ens est, habet causam ipsum Deum: unde sicut divinae providentiae subditur ipsum ens, ita etiam omnia accidentia entis inquantum est ens, inter quae sunt necessarium et contingens. Ad divinam igitur providentiam pertinet non solum quod faciat hoc ens, *sed quod det ei contingentiam vel necessitatem.*

która od Niego pochodzi. Specjalne zaś właściwości (wartości) Jego zaistnienia (existentia) w naszym życiu znane z Objawienia,[740] a w gotowej postaci dane nam w Orzeczeniach Doktrynalnych Kościoła Katolickiego. *Sama* bowiem wiara jest poznaniem „enigmatycznym", któremu brak pewności naukowej; pewność tę czerpie z przylgnięcia woli do Boga, który osobiście treść prawd wiary nam objawia.[741] Intelekt również praktycznie tej pewności koniecznie potrzebuje: *nie potrzebuje* „twórczych poszukiwań". Definicje dogmatyczne nazwiemy wartościami specjalnego rodzaju. Tym byłyby wartości chrześcijańskie, czyli doskonałości bycia Boga poznane na tej drodze – Objawienia.

Doskonałości Bytu Pierwszego (które bada teologia) to nie doskonałości bycia w ogóle. Propria bycia (ens inquatum est ens) to właściwy przedmiot badania metafizyki.[742] Właściwościami zaś (naprzód) istnienia będą (tak zwykle zwane) właściwości transcedentalne, które jednak lepiej byłoby – za Tomaszem – nazwać zamiennikami bytu (convertibilia entis): unum (jedno) res (rzecz); aliquid odrębność), piękno (pulchrum), dobro (bonum), prawda (verum). Te trzy ostatnie zajmą nas tu specjalnie jako to, co „wskazuje" (demonstrat) nam drogę do Boga: jeżeli orzekamy je dość ściśle.

Można by powiedzieć, że metafizyka zajmuje się z tej racji wszystkim. Od „ontologii" jednak różni się tym, że „wszystko" bada *w określonym porządku*. Przedmiotem metafizyki będzie *również*: „wcześniejsze" w opozycji do „późniejsze"; „gatunek" i „rodzaj"; „całość" i „część", ale *naprzód* zajmuje ją: podobieństwo i niepodobieństwo; równość i nierówność; afirmacja i przeczenie, a przede wszystkim i *na pierwszym* miejscu: jedność i odrębność.

W De Veritate podany jest taki oto porządek poznania: najpierw poznajemy byt, potem: jego jedność, potem „rzeczowość" i odrębność, *potem* dopiero: prawdę, a „w kolejności ostatniej" – dobro (piękno jest jednoczesnym ujęciem prawdy i dobra). Oznacza to tyle, że dobro jest dobrem czegoś (res) co do natury definiowalnego i odrębnego od innych, a jego poznanie poprzedzone być musi przez poznanie prawdy. Prawda zaś dotyczy przedmiotowych stanów faktycznych określonych rzeczy (res), które odróżniamy od innych.

Piękno (pulchrum), dobro (bonum), prawda (verum) to „orzeczniki ponad-kategorialne" – przysługujące wszystkiemu, co istnieje, *dlatego że* istnieje. Jeżeli byt jako byt

---

[740] Redemptoris missio, 20: „Ewangeliczne wartości", […] pomagają ludziom w przyjmowaniu Bożego zamiaru. […] zaczątkowa rzeczywistość Królestwa może się znajdować również poza granicami Kościoła w całej ludzkości, o ile żyje ona „wartościami ewangelicznymi" i otwiera się na działanie Ducha, który tchnie, gdzie i jak chce (por. J 3, 8). [Ale] ten doczesny wymiar Królestwa jest niepełny, jeśli nie łączy się z Królestwem Chrystusa obecnym w Kościele i skierowanym ku eschatologicznej pełni. […] [Mamy] zawsze na uwadze pierwszeństwo rzeczywistości transcendentnych i duchowych […].

[741] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 40 n. 6. Per cognitionem autem fidei non fit res credita intellectui praesens perfecte: quia fides de absentibus est, non de praesentibus. Unde et apostolus dicit 2 Cor. 5, quod *quandiu per fidem ambulamus, peregrinamur a domino*. Fit tamen per fidem Deus praesens affectui, cum voluntarie credens Deo assentiat: secundum quod dicitur Ephes. 3-17, *habitare Christum per fidem in cordibus nostris*.

[742] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 3 n. 11. Secundo ibi, huic enim ostendit cuius scientiae sit praedicta considerare: dicens, quod considerare accidentia entis inquantum est ens, non est alterius scientiae, quam huius philosophiae. Si enim esset alterius, maxime videretur esse naturalis scientiae et dialecticae, quae videntur maxime inter scientias esse communes.

(ens inquatum est ens) jest właściwym skutkiem działania Boga,[743] to również piękno (pulchrum), dobro (bonum), prawda (verum) *w ogóle* będą takimż skutkiem Jego działania. Od strony (kolejności) ujęć intelektu, one *muszą się różnić*. Działanie – by było w ogóle *czymś-dla-nas* zrozumiałym – musi być działaniem definiowalnym. Stąd też dobro, piękno, prawda jest zawsze dla-nas dobrem *jakimś*, pięknem *czegoś* i prawdą *o czymś* (res; unum; aliquid) – co możemy zdefiniować. Odróżnijmy wartości; estetyczne, epistemologiczne i moralne, ale pamiętajmy zawsze, że *przedtem* poznać powinnyśmy sposób *stwórczego* działania Boga, którego przedmiotem jest byt: jeden, odrębny od innych i w sobie określony.

O Bogu nie możemy poznać, *czym jest*, wszelako wiedza o tym, że Bóg jest (quia sit) daje nam niejakie pojęcie o Jego atrybutach (propria), z unikatowości bycia Boga wynikających. Pierwsze Quaestiones Summy (3-11) to definicje atrybutów Boga (niezmienność, wieczność, wszechmoc, etc.). Paradoksalnie można je zdefiniować do strony negatywnej, mimo że Boga *wprost* zdefiniować się nie da. Są to propria Dei analogiczne do propria – różnic gatunkowych definicji realnych rzeczy.[744] Od niezmienności, trwałości, mocy

---

[743] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 75 n. 13. Amplius. Cum Deus sit causa entis inquantum est ens, ut supra ostensum est, oportet quod ipse sit provisor entis inquantum est ens: providet enim rebus inquantum est causa earum. Quicquid ergo quocumque modo est, sub eius providentia cadit.

[744] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 1 s.c. 1. Sed contra, quod est proprium alicui, sibi soli convenit. Sed immutabilitas, ut supra, distinct. 8, quaest. 3, art. 1, dictum est, Dei proprium est.
Contra Gentiles, lib. 3 cap. 54 n. 11. Hoc autem modo nulla intellectualis substantia similitudo Dei esse potest. Cum enim nullius substantiae creatae simplicitas sit aequalis divinae, impossibile est quod totam suam perfectionem creata substantia habeat in eodem: hoc enim est proprium Dei, ut in primo ostensum est, qui secundum idem est ens, intelligens et beatus.

Contra Gentiles, lib. 4 cap. 17 n. 15. Amplius. Inhabitare mentes sanctorum proprium Dei est: unde apostolus dicit, II ad Cor. 6-16: *vos estis templum Dei vivi, sicut dicit dominus. Quoniam inhabitabo in illis.*
Summa Theologiae I, q. 63 a. 3, c. [diabolus] appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei. Quia vero quod est per se, est principium et causa eius quod est per aliud, ex hoc etiam consecutum est quod appetiit aliquem principatum super alia habere.
Summa Theologiae I, q. 84 a. 2 c. […] Hoc autem est proprium Dei, ut sua essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute praeexistunt in causa. Solus igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit; non autem anima humana, neque etiam Angelus.
Summa Theologiae I, q. 105 a. 4 c. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis cui proportionatur ultimus finis, sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune est eius qui praeest multitudini. Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem, sed maxime secundo modo, interius eam inclinando.
Summa Theologiae I, q. 110 a. 2 c. […] totum compositum, et quantum ad materiam et quantum ad formam, est in virtute ipsius; quod est proprium Dei. Sic igitur omnis informatio materiae vel est a Deo immediate, vel ab aliquo agente corporali; non autem immediate ab Angelo.
Summa Theologiae I, q. 111 a. 2 s.c. Sed contra est quod immutare voluntatem est proprium Dei; secundum illud Prov. XXI, *cor regis in manu domini; quocumque voluerit, vertet illud.*
Summa Theologiae I-II, q. 5 a. 7 c. Habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei. Unde solius Dei proprium est quod ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem praecedentem.
Summa Theologiae I-II, q. 50 a. 6 c. (esse enim actum purum est proprium Dei)
Summa Theologiae III, q. 13 a. 1 s.c. Sed contra est, quod proprium est Dei, non potest alicui creaturae convenire. Sed proprium est Dei esse omnipotentem, secundum illud Exodi XV, *iste Deus meus, et glorificabo eum*; et postea subditur, *omnipotens nomen eius*.
De veritate, q. 15 a. 1 ad 1. […] Deum cognoscere proprium Dei est, cuius intellectus est sua intelligentia, id est suum intelligere.

stworzeń różnią się te doskonałości Boga tym, że stworzeniom przysługują one tylko przez partycypację, Bogu zaś – z istoty. Jakkolwiek istoty Boga *teraz* poznać nie możemy, winniśmy się starać teraz poznać to, co Bogu tylko właściwe. Na przykład wszechobecność – według słów Pisma – jest wyłączną właściwością Boga,[745] co możemy *zrozumieć*, jeśli esse ubique opatrzmy ścisłą dystynkcją „primo et per se". (Wypadnie zdefiniować, co rozumiemy przez owo primo et per se).[746] Jest to w ogóle warunek wszelkiej naszej wiedzy. Accidentia per se są właściwym przedmiotem *każdej* wiedzy.[747] „Właściwości" byt jako bytu są przedmiotem metafizyki,[748] stad też do filozoficznego poznania Boga są konieczne.

De potentia, q. 10 a. 1 ad 5. […] earum enim intelligere et velle non est ipsarum substantia, sed hoc proprium Dei est; unde verbum et amor procedunt in Deo ut personae subsistentes, non autem in intellectualibus creaturis.

Q. d. de anima, a. 6 c. Si autem aliqua res sit quae sit suum esse, quod proprium Dei est, non est ibi potentia et actus, sed actus purus.

De spiritualibus creaturis, a. 10 ad 1. Ad primum ergo dicendum quod proprium est Dei illuminare homines.

De spiritualibus creaturis, a. 11 c. […] in nulla creatura suum operari sit suum esse, sed hoc sit proprium solius Dei, sequitur quod nullius creaturae operativa potentia sit eius essentia; sed solius Dei proprium est ut sua essentia sit sua potentia.

De malo, q. 16 a. 3 s.c. Praeterea, Isidorus dicit in Lib. de summo bono, quod Diabolus peccavit in hoc quod voluit suam fortitudinem non a Deo, sed a se custodiri. Sed custodire creaturam, et non custodiri ab aliquo superiori, est proprium Dei. Ergo voluit Diabolus id quod est proprium Dei, et sic voluit Deo esse aequalis.

De malo, q. 16 a. 3 ad 14. Diabolus appetiit quae sua sunt, appetendo sibi id quod est proprium Dei.

Quodlibet XI, q. 1 c. […] hoc modo solus Deus sit ubique, solius Dei est proprium esse ubique.

De sortibus, cap. 2 c. […] divini enim dicuntur qui aliqua de futuris praenoscunt, quasi sibi attribuentes quod est proprium Dei, secundum illud Isa. XLI, 23: *annuntiate quae ventura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis vos*.

Compendium theologiae, lib. 1 cap. 134 c. […] hoc modo futura contingentia cognoscere, prout sunt actu in suo esse, quod est certitudinem de ipsis habere, solius Dei proprium est, cui proprie et vere competit aeternitas: unde futurorum praenuntiatio certa ponitur esse divinitatis signum, secundum illud Isaiae XLI, 23.

[745] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 17 n. 16. Item. Esse ubique proprium Dei est, qui dicit Ier. 23-24: caelum et terram ego impleo. Hoc spiritui sancto convenit.

[746] Summa Theologiae I, q. 8 a. 4 c. Respondeo dicendum quod esse ubique primo et per se, est proprium Dei. Dico autem esse ubique primo, quod secundum se totum est ubique.

[747] In Physic., lib. 2 l. 3 n. 2. Ad quemcumque pertinet cognoscere substantias et naturas aliquarum rerum, ad eum etiam pertinet considerare accidentia illarum.

Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 2 n. 7. […] ad eamdem scientiam pertinere videtur ut consideret subiectum et per se accidentia subiecti.

Contra Gentiles, lib. 1 cap. 50 n. 6. Adhuc. Quicumque cognoscit naturam aliquam, cognoscit per se accidentia illius naturae. Per se autem accidentia entis, inquantum est ens, sunt unum et multa, ut probatur in IV Metaph.

Summa Theologiae I-II, q. 18 a. 3 ad 2. Ad secundum dicendum quod non omnia accidentia per accidens se habent ad sua subiecta, sed quaedam sunt per se accidentia; quae in unaquaque arte considerantur. Et per hunc modum considerantur circumstantiae actuum in doctrina morali.

De veritate, q. 2 a. 7 c. […] Intellectus autem cognoscens essentiam speciei, per eam comprehendit omnia per se accidentia speciei illius: quia, secundum philosophum, omnis demonstrationis, per quam accidentia propria de subiecto concluduntur, principium est quod quid est: […]

Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 6 n. 3; lib. 4 l. 1 n. 1; lib. 4 l. 1 n. 11; lib. 4 l. 4 n. 2; lib. 11 l. 8 n. 4; lib. 3 l. 6 n. 7; lib. 3 l. 6 n. 9; lib. 6 l. 3 n. 29; lib. 11 l. 1 n. 9; Expositio Posteriorum Analyticorum, lib. 1 l. 15 n. 3; Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 2 ad 2.

6. Wskazywanie i wykazywanie (demonstrare) drogi do Boga

Rzeczy pochodzą od Boga w określonym porządku, a porządek ten istota rozumna może właściwie poznać. Racją stworzenia świata (choć nie jego przyczyną) jest ukazanie dobroci Boga – człowiekowi właśnie. Rzeczy pokazują (demonstrant) ją nam niebezpośrednio: znakami bowiem literalnie rzecz biorąc nie są. „Pokazują" nam ją, o ile te znaki tworzymy *my*-ludzie posługując się właściwą rozumowaniu demonstratio: sylogizmem, którego orzecznikami są doskonałości stworzeń pochodzących od Boga.

Neoplatonik notorycznie mieszać będzie pochodzenie Osób Boskich i pochodzenie stworzeń od Boga, nazywając jedno i drugie – w średniowieczu – emanacją, a – współcześnie – ewolucją. W myśl tej doktryny, doskonałości świata mogą się układać tylko na planie linearnym, zgodnie z zasadą: ex uno unum tantum (z jednego wypływa jedno). Racji, dlaczego Bóg chce, by jedne rzeczy były przyczynami doskonałości innych, neoplatonik nie poda. Przypuszczenie wszelako, że Bóg nie chciałby rzeczy w ich różnorodności; że nie chciałby, żebyśmy jedni drugim na drodze ku Niemu sobie pomagali (w ustanowionym Przezeń porządku), uchybia doskonałości aktu stwórczego Boga.[749] Formy (doskonałości) wcale nie emanują z Pierwszego Pryncypium, ani też nie są „stanami świadomości" na drodze ku Kantowskiej jedności ducha, ale urzeczywistniają się w czasie ludzkim, tworząc splot czynników w świecie fizycznym.

W tymże świecie fizycznym widzimy własnymi oczyma *fakt*, że byty doskonałe są przyczynami doskonałości innych: takich ich – *tkwiących w nich* – „wartości". Przede wszystkim dostrzegamy to w bytach ożywionych (płodnych). Człowiek zaś jest istotą *specyficznie* ożywioną, gdyż życie jego w żadnym szczupłym ekosystemie (animalnym) się nie zamyka. Granice „ekosystemu" jego życia wyznaczają czynności intelektu i woli (taka ich płodność). Zwierzę sięga po *jakiś* pokarm, my zaś sięgamy *poza* granice tego świata, by tam znaleźć *Źródło* życia. Wskazujemy (demonstramus) ten cel sobie nawzajem lepiej lub gorzej; przemyślenia nasze i czyny (które za nimi idą) bywają *wartościowe* lub zgoła *bezwartościowe*. Są zaś tym bardziej wartościowe, im *dokładniej i precyzyjniej* wskazują drogę do Celu.

---

[748] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 1 n. 1. Quia vero scientia non solum debet speculari subiectum, sed etiam subiecto per se accidentia: ideo dicit primo, quod est quaedam scientia, quae speculatur ens secundum quod ens, sicut subiectum, et speculatur ea quae insunt enti per se, idest entis per se accidentia.

[749] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 15. Oportet igitur quod res ab ipso creatae perfectionem ab ipso consequantur. Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis. Sed si nulla creatura habet aliquam actionem ad aliquem effectum producendum, multum detrahitur perfectioni creaturae: ex abundantia enim perfectionis est quod perfectionem quam aliquid habet, possit alteri communicare.; n. 16. Sic igitur Deus rebus creatis suam bonitatem communicavit ut una res, quod accepit, possit in aliam transfundere. Detrahere ergo actiones proprias rebus, est divinae bonitati derogare.

Czucie (Empfühlung fenomenologii) nie wskazuje nic, a „przedmiot" tak skonstruowanej podmiotowości w całości w nim się zamyka (jest jej immanentny). O ile zwierzę (np. pszczoła) żyje nektarem kwiatów, to człowiek – w danym razie – żyłyby ich zapachem. Dla zachowania *rzeczywistego* życia potrzeba *faktyczności* życia; na przykład dokładanego odczytania wskazania przyrządów pomiarowych, bo *faktycznym* skutkiem nieuwagi może być zniszczenie życia. Tym bardziej uwaga ta potrzebna jest dla wskazania dobra już nie jakiegoś, ale Dobra Samego. Krąg naszego życia poszerzamy w miarę wskazywania i wykazywania; w tym stopniu, w jakim potrafimy rzeczy definiować. Nie możemy co prawda definiować Boga, ale możemy jasno zdefiniować wszystkie *szczeble na drodze* ku Niemu – od tych zupełnie zwyczajnych (związanych na przykład z pracą fizyczną) poczynając.

Nauczyciel przekazuje uczniowi wiedzę razem z algorytmem sprawdzania jej poprawności. Nieco inaczej rzecz przedstawia się z przekazaniem (traditio) gotowych postaci myśli, które mają za sobą powagę dowodu, choć nie mają wprost w sobie jego treści. W ten sposób rodzice (lub ogólniej: autorytety) przekazują (tradunt) wartości, tzn. zawartość przedmiotową definicji realnych. Tym też różni się wychowanie od nauczania. To pierwsze operuje uproszczonym systemem wartości, gdyż sprawdzenia wartości każdej definicji z osobna nie wymaga. Pragmatyczna wartość definicji pokazuje się w tym, że intelekt osoby wychowywanej lgnąc ku gotowej postaci prawdy znajduje w niej spoczynek kontemplując ją, podczas gdy spoczynek ten zwyczajnie jest nagrodą za uciążliwy wysiłek zdobywania rozumienia własnymi siłami. Rodzic nie udowadnia, choć pokazuje (demontrat) drogę ku pełni życia. Wskazuje cel.

Cel ten – w myśl tekstu Metafizyki – rozumieć możemy dwojako: albo (1) jako życiu ludzkiemu immanentny; albo (2) jako w stosunku do niego transcendentny. Odróżnienie to należy koniecznie zachować, gdyż ich pomieszanie (modernizm) prowadzi do relatywizmu. W tzw. filozofii współczesnej pojęcia transcendencji obecnie się unika, dlatego że naprzód ujęto „transcendencję w immanencji", a z poznania tego, co *poza świadomością* w ogóle zrezygnowano. Tradycyjnie Cel Transcendentny rozumiano jako Stwórcę świata (Istnienie Samoistne), a nie „istnienie sensu".

Ujęcie wartości jako sensu *w ogóle*, a nie jako sensu definicji realnych, zostawia zawsze wątpliwość co do bytowego statusu tychże wartości. Według Tischnera, precyzyjnie określić się go nie da. Specjalnie zajmuje nas tu Wartość Najwyższa fenomenologów, czyli tzw. Sacrum, którą zapewne utożsamia się z Bogiem. Tischner pyta, czy aby „nie trzeba […] wyjść od podmiotu, od świadomości lub podświadomości człowieka, by w niej szukać [owego sensu]". W efekcie stawiamy pytanie: „Czy symbol [to, co wskazuje na sens] jest przejawem Sacrum, czy też *Sacrum jest dziełem symbolu*" (Myślenie według wartości, s. 106, 7).

Niezależnie od tego, czy na pytanie to odpowiemy twierdząco, czy też przecząco, odpowiedź ta zostawia prymat „podmiotu" z jego „działaniem" (mniej lub wyraźniej kreatywnym). Istnieje zasadnicza różnica między przekazywaniem integralnego depozytu prawdy, a „poszukiwaniami twórczymi" w „nieskończonym horyzoncie" ich możliwości. To, co przekazane, przekazanym inaczej jak przez język być nie może, ale „język symboli" w ogóle wyklucza jednoznaczność i definitywność wypowiedzi, a co za tym idzie: ich sensowność.

W świecie naturalnym określona co do gatunku „przyczyna jednoznaczna" (agens univocum) jest przyczyną równie określonego skutku. W świecie wytworów ludzkiego umysłu i ludzkich rąk, jednoznaczne określenie algorytmu wytwarzania i myślenia jest nieodzownym warunkiem dokonania czegokolwiek w ogóle. *Żyjemy w świecie faktów*, choć fakty te nie są tym, za co poczytywali je Ockham, Wittgenstein i Husserl. W naturze – zarówno tej nietkniętej ręką człowieka, jak i tej, która – opanowana do pewnego stopnia – podtrzymuje ludzką egzystencję, *faktycznie istnieją prawa*, mówiące, iż np. skażenie środowiska prowadzi do chorób cywilizacyjnych. Nauka też stwierdza (dzięki precyzji pomiaru) faktyczne stany rzeczowe typu: „skażenie pyłami zawieszonym ma dzisiaj *wartość* …." Odpowiedzialne wytwarzanie polega na wskazaniu sposobu eksploatacji natury – bez jej niszczenia. W tejże bowiem z naturze człowiek próbuje znaleźć podstawę własnego istnienia, którego inaczej niż opierając się na jasnych wskazówkach znaleźć by nie mógł.

Dorosły orzeł pokazuje swemu pisklęciu, jak należy poruszać skrzydłami; pokazuje mu drogę *poza* gniazdo, które musi opuścić, by żyć samodzielnie. Owo „poza" dla każdego zwierzęcia jest jednak ograniczone do stosunkowo wąskiego kręgu animalnej egzystencji. Inaczej rzecz przedstawia się z człowiekiem. On też ma własny „ekosystem", ale ten wcale nie musi być poszerzany kosztem naruszenia ekosystemów innych. „Poza" egzystencji człowieka nie jest definiowane w terminach ekstensji, gdyż wówczas zajęcie miejsca innego równałoby się zajęciu miejsca czyjegoś – jego kosztem. „Walka o byt" – z innymi – jest tylko prymitywnym sposobem koegzystencji jednostek *nominalistów*.

„Poza" czyli transcendencja celu „definiującego" przeznaczenie ostateczne człowieka nie da się adekwatnie opisać w terminach ekstensji. Tzw. krytyka dowodu kosmologicznego Kanta dowodnie pokazała jałowość tego typu usiłowań. Metodą określenia natury celu ostatecznego nie jest metoda matematyki ani fenomenologii na niej wzorowanej. Według Arystotelesa, Bóg jest przyczyną; według Pisma św. jest Samoistnym Istnieniem (Ex. 3. 14). Otóż „Wartość Najwyższa" (Sacrum) *fenomenologii* ani jednym ani drugim na pewno nie jest. Każdy orzecznik definicji *pomieści się* naszym ludzkim umyśle. Szczęście (wartość najwyższa w sensie Arystotelesowskim) jest również szczęściem *naszym*, tzn. naszemu byciu *immanentnym*. Tym zaś *nie może być Przyczyna* naszego szczęścia.

W tradycji hermeneutyki protestanckiej przyjmuje się de facto, że Bóg: Jego istnienie jest immanentne „Pismu". Tam bowiem się Go poszukuje. To „Pismo" ma do nas „przemawiać", tak jakby znaki mogły powodować skutki realne. Nie ulega kwestii – gdyż mamy *racjonalne dowody* boskiego pochodzenia Pisma św. – że *sam* Bóg przemawia do nas *przez* Pismo św., ale tym samym wcale nie twierdzimy, że tkwi w nim – na sposób „Sacrum". Nawet jeżeli (albo raczej: właśnie, dlatego że) Pismo jest *wybranym narzędziem* Objawienia, w nim samym Boga znaleźć nie możemy. Nie możemy też mu oddawać czci boskiej (cultus latriae; προσκυνεῖν).

W świecie nas otaczającym jedne rzeczy rodzą się z innych: albo w sensie dosłownym – jak np. zwierzęta – albo w sensie analogicznym, gdy w przy-rodzie powstają na przykład góry lub izotopy metali. Rodzą się jednak zawsze w określonym przez Boga porządku. W sensie nadto eminentnym rodzą się w naszym (jak mówi Sokrates) umyśle myśli, a przekazując je innym wcale ich tym samym innym nie pragniemy *narzucać*. Życie jest *darem*, a nie ekspresją przemocy. Słowo nie jest „orężem", ale tym, co pozwala nam udźwignąć ciężar obowiązku podtrzymania wspólnej egzystencji i nadto jej potem –

racjonalnie – bronić. Bronimy *dostępu do Źródła* egzystencji, a nasze życie intelektualne polega na podjęciu różnych sposobów stwórczego działania Boga (propria Dei) w świecie fizycznym.

Intelektualizm etyczny Sokratesa ma (mieć musi) swe ograniczenia. Nieuzasadnionym wydaje się optymizm, z jakim Sokrates mówi o możliwości przekonywania innych. *Niekiedy* możemy przekonać kogoś co do racji, które sami przedkładamy dość beznamiętnie i jasno, w taki mianowicie sposób, że nie będziemy bez koniecznej potrzeby ranić nawet miłości własnej osoby, z którą dyskutujemy. *Jasno* zdając sobie sprawę z tego, co zasadnicze (z pryncypiów), pragmatycznie mogę zgodzić się na pominięcie rzeczy drugorzędnych. Ludzie bywają przywiązani do swych poglądów z różnych racji. Najprościej można by powiedzieć, że naprzód rodzi się w naszym umyśle to, co tak dalece zgodne z naszą naturą, że nazwiemy to „wrodzonym": tym bowiem będą „wrodzone" pryncypia postępowania i myślenia. Dopiero *na nich* budowana jest *sztuczna* konstrukcja pojęć, które bywają niestety tak dalece „sztuczne", że zgoła dowolne; bywają „ideami" w nowożytnym (nie: Augustyńskim) tego słowa znaczeniu. Wszelako to, co sztuczne, może stać się „drugą naturą" – dzięki przyzwyczajeniu tylko. Otóż trudnym bywa udowodnienie, że owa „druga natura" w istocie *naturą nie jest wcale*.

Możliwość przekonania kogokolwiek opiera się na wspólnym uznaniu zasad (contra negantem principia non est disputandum), przy czym „uznajemy" tak to, co nam współnaturalne. Przekonywanie bowiem to nic innego, jak porządkowanie pojęć w relacji do pryncypiów. Istnieją rozmaite postaci (powody) niewiedzy, a „optymizm" Sokratesa wyrażający się przekonaniu, co do możliwości wyzwolenia od „niewiedzy totalnej" jest mimo wszystko nieuzasadniony. Niezdolność poznania relacji do pryncypiów bywa wynikiem słabości intelektu, a życzliwa rozmowa polega na jego w tym punkcie „wzmocnieniu". Ktoś może nie chcieć dość wyraźnie i stanowczo czegoś określonego, a dialog polega na jasnym wskazaniu przedmiotu chcenia. W umyśle mamy albo *prywację* myśli, albo *nadmiar* wyobrażeń. Jedno i drugie wyklucza wiedzę rzetelną. Inaczej wszelako rzecz się przedstawia z kimś, kto nie chce wiedzieć po prostu. Ignorantia affectata polega zresztą – ściśle rzecz biorąc – na tym, że ktoś „chce nie wiedzieć", a niezręczność frazeologiczna tego wyrażenia pokazuje, że problem ten jest nietrywialny, ba, niełatwy nawet do nazwania. Nie możemy nikogo skłonić do tego, by *on sam chciał* czegokolwiek – włącznie z poznaniem prawdy – może uczynić to tylko sam Bóg.

„Wpajanie wartości" może mieć miejsce w wypadku tych rodzajów niewiedzy, które „dają się uleczyć": np. przez odwrócenie uwagi od tego, co osąd roztropności zakłóca lub przez cierpliwe wskazywanie tego, co nie dość jasno (na przykład z racji niedbalstwa) się widzi. Wychowanie w ogóle polega – w wypadku człowieka – na podaniu definicji moralnych już to w postaci formuł, już to norm, które zarazem są nakazami działania. Ograniczeniem jest w danym wypadku to, że możemy wskazać wyraźnie *przedmiot* aktu chcenia, natomiast *samego aktu* chcenia czegokolwiek wykreować nie możemy. Taką władzę nad sercem (wolą) ludzką ma tylko Bóg. „Wpajanie wartości" *chrześcijańskich* przez *samego Boga* będzie właśnie takim „poruszeniem" woli – dzięki darom Ducha św. (za ich

pośrednictwem). Tylko Bóg może tak poruszyć wolę człowieka wcale jej nie zadając gwałtu.[750]

„Naśladowanie doskonałości Boga" (to wyrażenie) może mieć charakter ambiwalentny. Możemy i powinniśmy dokonywać dzieł miłosierdzia, natomiast pragnienie stworzenia świata jest nie tylko irracjonalne, gdyż bywa praktycznie uzurpowaniem sobie władzy (proprium) Boga. W spaczonym tylko pojęciu niektórych winnyśmy „przekraczać miarę" naszej egzystencji nałożoną nam przez Boga. Miarą naszego człowieczeństwa jest wolność woli: to, że „z zewnątrz" poruszana ona nie jest ona nigdy, a tylko Bóg – jako Stwórca –porusza ją *od wewnątrz*.

Współcześnie podejmowane bywają próby manipulowania ludźmi w celu wywołania „pożądanych zachowań". W ograniczonym stopniu manipulować tak można tylko emocjami, a manipulowanie to bywa instrumentem zarówno indoktrynacji jak i strategii marketingowych. Możliwość manipulacji jest w całości uzależniona od wpojenia w daną osobę absurdalnego przekonania co do „definiującej" rzekomo autentyczność osobowości ludzkiej jej „emocjonalności". Bez tego głęboko tkwiącego w umyśle ludzkim przekonania – o skuteczności „wywoływania pożądanych zachowań" mowy być nie może. Pragnie się, by ludzie byli jednolitym tworzywem działań demiurgicznych, a oświeceniowy egalitaryzm domaga się odrzucenia określonego przez Boga porządku istnienia. Archetyp tej ideologii „równościowej" znajdujemy już w osobliwej koncepcji stworzenia Orygenesa. „Wszystkie osoby stworzone były równe", a przyczyną ich różnorodności stał się – zdaniem Orygenesa – grzech. Augustyn uważa ten pogląd za absurdalny.[751] Współcześnie mamy do czynienia z ciągłym (bo ustawowym) zastępowaniu ładu natury „porządkiem" (Ordnung) ludzkim. Naganne różnice wypływać zaś będą tylko stąd, że „jednostki" siły unifikującej (Gleichschaltung) „prawa" uznać nie pragną. Sama ich odrębność jest ich „winą".

Wychowanie „zwykłe" (bo ludzkie) ma za przedmiot tyleż zwykłe bo naturalne sposoby działania Boga (przez prawo naturalne). Natomiast działanie Boga „niezwykłe" jest to działanie Ducha św. poruszającego wolną wolę człowieka nie tylko „u początków" jej naturalnych poruszeń ku dobru (zwanych synderezą), ale na całej drodze „odrodzenia" (re-creactio). W ten sposób Duch „dotyka" naszego serca (woli). Osobną sprawą jest to, w jakim

---

[750] Summa Theologiae I-II, q. 68 a. 4 ad 3. Ad tertium dicendum quod animus hominis non movetur a spiritu sancto, nisi ei secundum aliquem modum uniatur, sicut instrumentum non movetur ab artifice nisi per contactum, aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis est per fidem, spem et caritatem; I-II, q. 70 a. 2 arg. 1. Beatitudines enim attribuuntur donis, ut supra dictum est. Sed dona perficiunt hominem secundum quod movetur a spiritu sancto. Ergo beatitudines ipsae sunt fructus spiritus sancti; II-II, q. 52 a. 2 c. Manifestum est autem quod rectitudo rationis humanae comparatur ad rationem divinam sicut principium motivum inferius ad superius, ratio enim aeterna est suprema regula omnis humanae rectitudinis. Et ideo prudentia, quae importat rectitudinem rationis, maxime perficitur et iuvatur secundum quod regulatur et movetur a spiritu sancto. Quod pertinet ad donum consilii, ut dictum est.

[751] Summa Theologiae I, q. 47 a. 2 c. Et ut Augustinus dicit, XI de Civ. Dei, *quid stultius dici potest, quam istum solem, ut in uno mundo unus esset, non decori pulchritudinis, vel saluti rerum corporalium consuluisse art ificem Deum; sed hoc potius evenisse, quia una anima sic peccaverat? Ac per hoc, si centum animae peccassent, centum soles haberet hic mundus*. Et ideo dicendum est quod, sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita et inaequalitatis.

stopniu my sami jesteśmy w stanie zrozumieć, że „niezwykłe" w danym razie nie znaczy bynajmniej „nieprzewidywalne". W każdym razie paradoksem wydaje się zastosowanie pojęcia „dotyk" do rzeczywistości innych niż te, które rządzą się zasadą zachowania pędu (akcja=reakcja). W wypadku aktu stwórczego Boga oczywiście na żadną „reakcję" nie ma miejsca: nic bowiem nie działała (nie „reaguje") dopóty, dopóki nie istnieje. Problem pojawia się w wypadku „stworzenia nowego człowieka" obok już istniejącego, a właściwie, w momencie, kiedy usiłujemy zrozumieć, czym ono jest, a czym być nie może.

Celem wychowania jest zrodzenie, a nie stworzenie, w innym bowiem razie „wychowawca" byłby „demiurgiem" egzystencji zredukowanej na potrzeby „społecznego marketingu". Rozumienie rodzi się w intelekcie – naprzód teoretycznym, a potem praktycznym. Stworzenie zaś to więcej niż zrodzenie. Tylko Duch prowadzi nas do Logosu Boskiego. Ludzki zaś „logos" jest zawsze pomniejszony na miarę szczupłości ludzkiej egzystencji – czy to miarę naszemu istnieniu wrodzoną, czy też miarę, która bywa „miernością" niewychowanego intelektu i woli. Wola ludzka nigdy nie działa i działać nie może tak doskonale, jak sam Bóg, który „dosięga […] od końca aż do końca *mocnie* i rozrządza wszytko *wdzięcznie*" (Mdr. 8. 1; BW) – udzielając sprawczości w określonym przez siebie porządku również stworzeniom. Rzeczy nie tylko do Boga „pochodzą" one też – dzięki mocy im przez Boga wszczepionej – do Niego *wracają*. Krąg egzystencji w ten sposób *definitywnie się zamyka*. [752]

[752] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 1 c. […] in omni ordine mobilium et motorum oportet secundos motores ordinari in finem primi motoris per dispositionem impressam in eis a primo motore […] Sed hoc distat in motibus naturalibus et violentis; quod in motibus violentis impressio relicta a primo motore in secundis motoribus est praeter naturam eorum; et ideo operatio consequens ex tali impressione est eis difficilis et laboriosa: sed in motibus naturalibus impressio relicta a primo motore in secundis motoribus, est eis causa naturalis; et ideo operatio hanc impressionem consequens est conveniens et suavis; et ideo dicitur Sap. 8,
quia Deus omnia suaviter disponit: quia unaquaeque res ex natura sibi divinitus indita tendit in id ad quod per divinam providentiam ordinatur secundum exigentiam impressionis receptae. Et quia omnia procedunt a Deo inquantum bonus est, ut dicit Augustinus, et Dionysius; ideo omnia creata secundum impressionem a creatore receptam inclinantur in bonum appetendum secundum suum modum; ut sic in rebus quaedam circulatio inveniatur; dum, a bono egredientia, in bonum tendunt.

Rozdział VIII. PRZYLGNIĘCIE DO BOGA (ADHAERERE DEO)

„Celem życia człowieka (jego szczęściem) jest przylgnąć do Boga" dlatego że Bóg to dobro niezmienne ponad zmiennością zdarzeń. Dobrem w pełni ludzkim jest *zależność* od Pierwszej Przyczyny, czyli przylgnięcie do Niej (adhaere Deo),[753] *intelektem i wolą*.[754] Zależność woli jest uległością, choć nie jest *uzależnieniem emocjonalnym.* To ostatnie jest skutkiem „odwrócenia się od Dobra Niezmiennego (aversio ab incommutabili bono); jest następstwem niewłaściwego zwrócenia się do jakiegoś dobra zmiennego (bonum commutabile)";[755] przylgnięcia niższymi władzami duszy do jakichś dóbr partykularnych.[756] W Psalmie LXXII czytamy: (v. 28), *mihi autem adhaerere Deo bonum est*; ἐμοὶ δε τὸ προσκολλᾶσθαι τῷ θεῷ ἀγαθόν ἐστιν (LXX); ale mnie dobrze iest trwać przy Bogu (BW).[757] Dotyczy ostatecznego powołania człowieka, choć to „filozoficzne" szczęście, o którym mówi Arystoteles,[758] jest już poniekąd jego zapowiedzią.

> Nie trzeba […] dawać posłuchu tym, co doradzają, by będąc ludźmi troszczyć się o sprawy ludzkie i będąc istotami śmiertelnymi – o sprawy śmiertelników, należy natomiast ile możności dbać o nieśmiertelność i czynić wszystko, co możliwe, aby żyć zgodnie z tym, *co w człowieku najlepsze; bo jeśli jest to nawet rozmiarami nieznaczne, to jednak potęgą swą i cennością przerasta ono znacznie wszystko inne*. Ten właśnie pierwiastek boski w każdym

[753] Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 2.; Contra Gentiles, lib. 3 cap. 115 n. 3.; Contra Gentiles, lib. 3 cap. 116 n. 2.; Summa Theologiae I-II, q. 109 a. 6 c.; Summa Theologiae I-II, q. 114 a. 10 c.; Summa Theologiae II-II, q. 17 a. 6 c.; Summa Theologiae II-II, q. 23 a. 7 c.; Summa Theologiae II-II, q. 27 a. 6 ad 3.; Summa Theologiae II-II, q. 82 a. 3 c.; De veritate, q. 24 a. 1 ad 16.; Quodlibet V, q. 10 a. 1 c.; De regno, lib. 1 cap. 9 c.; Compendium theologiae, lib. 2 cap. 9 c.; Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 1 c. 1.

[754] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 115 n. 3. Per legem igitur divinitus datam homo ad suum finem praecipue ordinatur. Finis autem humanae creaturae est adhaerere Deo: in hoc enim felicitas eius consistit, sicut supra ostensum est. Ad hoc igitur principaliter lex divina hominem dirigit, ut Deo adhaereat.

Summa Theologiae I, q. 108 a. 8 c.

[755] Summa Theologiae I-II, q. 73 a. 3 ad 2. Ad secundum dicendum quod ex ipsa indebita conversione ad aliquod bonum commutabile, sequitur aversio ab incommutabili bono, in qua perficitur ratio mali. Et ideo oportet quod secundum diversitatem eorum quae pertinent ad conversionem, sequatur diversa gravitas malitiae in peccatis. (W. Bednarski; op.cit.).

[756] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 116 n. 2. Quod autem per amorem homo maxime Deo adhaereat, manifestum est. Duo enim sunt in homine quibus Deo potest adhaerere, intellectus scilicet et voluntas: nam secundum inferiores animae partes Deo adhaerere non potest, sed inferioribus rebus. Adhaesio autem quae est per intellectum, completionem recipit per eam quae est voluntatis: quia per voluntatem homo quodammodo quiescit in eo quod intellectus apprehendit.

[757] Summa Theologiae I-II, q. 109 a. 6 c.; I-II, q. 114 a. 10 c.; II-II, q. 23 a. 7 c.; II-II, q. 27 a. 6 ad 3.; II-II, q. 82 a. 3 c.; Compendium theologiae, lib. 2 cap. 9 c.

[758] Super De Trinitate, pars 1 q. 2 a. 1 c. 1.

człowieku może, jak się zdaje, być uważany za człowieka samego […] Takie […] życie jest też najszczęśliwsze.

Arystoteles jednak sam stwierdza, że owo „filozoficzne" szczęście jest tylko namiastką pełni, albowiem doskonałe

> życie przechodziłoby jednak możliwości człowieka; żyłby bowiem w ten sposób nie o tyle, o ile jest człowiekiem, ale o tyle, o ile jest istotą obdarzoną pierwiastkiem boskim, w niej tkwiącym; w jakiej zaś mierze pierwiastek ten różni się od naszej złożonej natury, w takie też różni się czynność, w której on się iści, od czynności, w których się poza tym iści dzielność [żeby kontemplować, trzeba wprzód dobrze działać]. Jeśli więc rozum jest czymś boskim w stosunku do człowieka, to i życie zgodne z nim jest boskie w porównaniu z życiem człowieka.[759]

Kontemplacja istoty Boga jest celem, a wszystko inne, w co „wpatrzylibyśmy się" w tym życiu, będzie dlań tylko przeszkodą. „Wszystko inne" może być tylko *środkiem* do celu.

„Jeśli chcielibyśmy postrzegać cały świat jako jeden wielki dom, to niebo ujrzymy jako jego pułap, a ziemia będzie jego podłogą. Psalmista chce być (stosownie do tego) wyrwany z rzeczy ziemskich: za Apostołem …

przylgnięcie do rzeczy ziemskich jest dla duszy śmiercią

a … prosi on o życie temu złu przeciwne. … Ciało, jako że jest z ziemi, … pojęto jako podłogę, ponieważ aż dotąd, jako że jest zniszczalne, przygniata duszę … ***Przylgnięcie*** owo …nie ***oznacza*** połączenia duszy z ciałem (choć tak to niektórzy rozumieli), ale raczej ***cielesną namiętność duszy*** … ."[760]

Lgniemy (tak bywa) do rzeczy przypadkowych, a tymczasem szczęściem jest przylgnąć tylko do Boga.

1. Problem partycypacji

W potocznym tego słowa znaczeniu, partycypować to tyle, co uczestniczyć w: czynnościach, zapatrywaniach; „dzielić z innymi": te same poglądy, zasady, czas życia i sposób jego

[759] Arystoteles, Etyka Nikomachejska, X, c. 7,1177b-1178a (D. Gromska).

[760] Augustinus, In eumdem Psalmum 118, Sermo 10, 1;2. Si tamquam unam quamdam domum magnam universum mundum velimus accipere, videmus velut eius cameram coelum: terra erit igitur pavimentum. Vult itaque terrenis erui, et cum Apostolo dicere: *Conversatio nostra in coelis est*. Proinde terrenis adhaerere mors animae est; cui malo contraria poscitur vita, cum dicitur: *Vivifica me*.... Unde et corpus ipsum, quia ex terra est, non absurde intellegitur pavimentum; quod adhuc quia corruptibile est et aggravat animam, recte in illo congemiscitur et dicitur Deo: *Adhaesit pavimento anima mea, vivifica me secundum verbum tuum.* Neque enim non cum corporibus nostris semper cum Domino erimus; sed tunc quia non erunt corruptibilia nec animas aggravabunt, si diligenter consideremus, non eis nos, sed ipsa nobis potius adhaerebunt, nos autem Deo. Unde alterius psalmi verba illa sunt: *Mihi autem adhaerere Deo bonum est*: ut vivant corpora ex nobis, adhaerendo nobis; nos autem vivamus ex Deo, quia nobis *adhaerere Deo bonum est.* Adhaesio quippe ista de qua dictum est: *Adhaesit pavimento anima mea,* non coniunctionem carnis et animae, quamvis et ipsam quidam intellexerint; sed carnalem magis animae affectum, quo caro concupiscit adversus spiritum, significare mihi videtur

ułożenia. Jeżeli – powiedzmy – dziesięć milionów ludzi zamieszkujących dany kraj dzieli te same przekonania, są oni *jednością*.

Etymologicznie rzecz biorąc, „partycypować" to tyle, co „wziąć" (capere) część (partem). Μετέχειν (ματαλαμβάνειν) to podobnie „mieć (brać) razem". Wszelako pospolicie jedno zaś i drugie rozumiemy w terminach ekstensji. Jednością jest ewidentnie jedność zbioru. Człowiek „jednowymiarowy" mógłby być jego elementem, choć nie byłby tym samym świadom swego do przedmiotu partycypacji stosunku. „Elementy" te składałyby się na „większą całość" (na przykład dziesięciomilionowego) zbioru. „Całością" byłaby społeczność, a ludzie byliby jej cząstkami.

Platon porusza przedmiot partycypacji w Fedonie. Przez partycypację w ideach rzeczy dochodzą do istnienia, a ludzie do ich poznania. Wszelako ponad ideami istnieje (jak czytamy w Państwie), Dobro Najwyższe. Dobro-Bóg jest – z jednej strony od świata oddzielony (χωριστός), a z drugiej, jest tegoż świata przyczyną. Pogodzenie tych dwu tez stało się przedmiotem usiłowań tych, którzy myśl Platona rozwijali. Nie da się ich jednak pogodzić na gruncie czystego platonizmu.

Arystoteles znany jest z krytyki Platońskiej koncepcji partycypacji, a w Etyce (I, c. 6) ustosunkowuje się in nadto do Platona pojęcia Najwyższego Dobra. Jest nim wprost szczęście (cel immanentny życiu ludzkiemu), nie zaś Samoistne Dobro. Arystoteles jednak (zdaniem Tomasza) poglądy Platona *poprawia*, a nie *odrzuca*. Nie twierdzi on bowiem, że Samo Dobro (Bóg) nie istnieje, ale tylko, że jest Ono *zupełnie* transcendentne (χωριστόν). Nie możemy „stać się cząstką Boga".

Neoplatonizm jest skrajnym rozwiązaniem problemu χωρισμός (transcendencji) Boga. Bóg ma być „nieporównywalny" nie tylko na przykład z człowieczeństwem naszym, gdyż Jednia neoplatoników (Dobro Samo) ma być w ogóle niepojmowalna i zwykłego istnienia pozbawiona. Autor neoplatońskiego Liber de Causis mówi expressis verbis, że Jednia przedmiotem partycypacji nie jest.[761]

Istotnie, dla uniknięcia antropomorfizmu należałoby przyjąć, że zasada Najwyższa (Bóg-Dobro) przedmiotem *zwykłej* partycypacji być nie może. Gdyby bowiem [Bóg] „miał wspólną" z ludźmi na przykład postać, byłby On tylko „bogiem" na wzór bóstw epikurejskich.[762] Wedle epikurejczyków, najdoskonalszym (możliwym do zaistnienia w

[761] Super De causis, l. 6. Et, quamvis non possint perfecte cognosci vel dici ab inferioribus, aliqualiter tamen capi et cognosci possunt a participantibus, id est per participantia, sicut per ea quae participant vitam aliquid cognoscitur de ipsa vita. Sed illud quod est primum simpliciter, quod, secundum Platonicos, est ipsa essentia bonitatis, est penitus ignotum, quia non habet aliquid supra se quod possit ipsum cognoscere; et hoc significat quod dicitur *amethectum*, id est non post existens alicui. Et, quia auctor huius libri non concordat cum Platonicis in positione aliarum naturarum separatarum idealium, sed ponit solum primum, ut supra dictum est, ideo praetermissis aliis de hac causa prima dicit quod est *superior narratione*.

[762] M. Tulli Ciceronis De natura deorvm, I.

[46] Ac de forma quidem partim natura nos admonet, partim ratio docet. Nam a natura habemus omnes omnium gentium speciem nullam aliam nisi humanam deorum; quae enim forma alia occurrit umquam aut vigilanti cuiquam aut dormienti? Sed ne omnia revocentur ad primas notiones, ratio hoc idem ipsa declarat.

naturze) ciałem jest ciało ludzkie, co jest zupełnie trafne,[763] dziwnym wszelko jest przypuszczenie, że ciałem (nawet najdoskonalszym) musiałaby być obdarzony Bóg (jako Bóg).

Arystoteles w De Anima (II, c. 4, 415a 27-415b7) przedstawia własną koncepcję partycypacji. Każda rzecz dąży do „uczestniczenia w tym, co wieczne i boskie" – *na miarę swej natury*. Arystoteles nie odrzuca Platońskiej teorii partycypacji, a tym bardziej nie odrzuca nauki o tym, że przyczyną przyczyn jest przyczyna celowa. W Metafizyce jednak oraz De anima (415b20-21) wyróżnia on dwojakie znaczenie wyrazu „cel". Precyzuje on to znaczenie, dzięki czemu możemy zrozumieć, czym w rzeczywistości partycypacja *być może*. Istnieje – wedle Arystotelesa – cel światu immanentny i w tym – istotnie – każda rzecz na miarę swej własnej natury partycypuje. Istnieje jednak *przedtem* cel transcendentny – *przyczyna* partycypacji. W ten sposób my ludzie partycypujemy w szczęściu, bynajmniej nie „biorąc dla siebie cząstki Boga" (gdyż jest to nonsensem), ale dlatego, że bierzmy dla siebie „lepszą czystkę" *daną nam przez* Boga. Jest bowiem rzeczą jasną, że możemy wziąć też „cząstkę gorszą", jako że przedmioty naszego wyboru są poniekąd „cząstkami" „świata naszego."

Samoistnym jest Cel Transcendentny, a w nim (w Nieruchomym Poruszycielu) nikt (jak się wydaje) partycypować nie może, gdyż wyklucza to samo pojęcie niezmienności. Tomasz wszelako dodaje, że nie mamy tu dwu celów, ale dwa aspekty jednej rzeczywistości.[764] Bóg jest sprawcą wszelkiego naturze immanentnego dobra, a sprawczość dopuszcza „udział" Boga w życiu naszym, choć tym samym oczywiście zakłada formalną odrębność: Przyczyny i skutku właśnie. O sprawczości Arystoteles jasno się nie wypowiada, choć porównania, jakich używa w Metafizyce, rozjaśniają przynajmniej sprawę stosunku Przyczyny do skutku. Dobrem armii jest wódz zasadniczo (Bóg jest również naszym „wodzem"). Ale dobro to też *zamierzony* (*objęty* zatem naszym umysłem) *cel* dążenia. Dobrem jest dobro ładu, które istnieje na przykład w armii, gdyż rozumność i energię działania dowódcy poznajemy po sprawnym ruchu oddziałów wojska jemu podległych. Nie jest to jednak wyłącznie przykład, bo zarazem wskazówka, jak teorię partycypacji zastosować do stosunków społecznych, czy też do rozumienia wspólnoty.

Wspólnota ludzi w ogóle, nie może stać się wspólnotą inaczej niż przez wspólne (dzielone przez wszystkich) zamierzenie tego samego *Transcendentnego* Celu: takie do Niego *realne odniesienie*. Idea wspólnotowego demokratyzmu jest odwróceniem tego naturalnego porządku. Wspólnotę umieszcza się na miejscu pierwszym, a wtórnie (bo na „jej tle") jedynie pojawi się (na drodze „umowy"; „głosowania" lub „ustaw") cel, ku któremu ma ona dążyć. *Realna* wspólnota ludzi jest *utworzona* przez Cel Transcendentny a nie vice versa. Arystoteles

[763] [48] quod si omnium animantium formam vincit hominis figura, deus autem animans est, ea figura profecto est, quae pulcherrimast omnium. Quoniamque deos beatissimos esse constat, beatus autem esse sine virtute nemo potest nec virtus sine ratione constare nec ratio usquam inesse nisi in hominis figura, hominis esse specie deos confitendum est.

[764] Summa Theologiae I-II, q. 11 a. 3 ad 3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est finis dicitur dupliciter, uno modo, ipsa res; alio modo, adeptio rei. Quae quidem non sunt duo fines, sed unus finis, in se consideratus, et alteri applicatus. Deus igitur est ultimus finis sicut res quae ultimo quaeritur, fruitio autem sicut adeptio huius ultimi finis.

udowadnia, że władza *musi pochodzić* od Boga, a najlepszym systemem rządów jest monarchia, w której Osoba władcy jest stałym punktem odniesienia dążeń jednostek. Ci zaś, którzy *utrzymują*, że władza pochodzi „od ludu" (resp. z „umowy"), nie udowadniają niczego, choć żądają uznania wszystkiego.

Tomasz precyzuje Arystotelesowskie ujęcie partycypacji. Każda rzecz zasadniczo partycypuje we własnym (nieprzekazywalnym) akcie istnienia.[765] Posiadanie zaś istnienia nazywamy życiem. Żyjemy na przykład przez lat 70, gdyż w tym czasie ciało nasze podtrzymuje nasze istnienie. Żyjemy wszelako też *w jakiś sposób* (a jest to drugie znaczenie wyrazu żyć). Stosownie do tego, „żyć w pełni" to partycypować w tej „cząstce" własnych możliwości egzystencjalnych, która jest najcenniejsza. Najcenniejszym zaś życiem jest życie intelektu (ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ, Plato, Apologia, 38A 5-6).

Władysław Stróżewski zwraca uwagę na fundamentalne dla platonizmu odróżnienie Być i Mieć (Gabriel Marcel w tym punkcie nie jest zupełnie oryginalny). Idee *są*; rzeczy materialne idee jedynie cokolwiek „*mają*". Taka jest zresztą grecka etymologia wyrazu metoché. Problem jednak polega na tym, że wszystko to, co „ma" cokolwiek, winno być *czymś* zanim w posiadanie czegokolwiek wejdzie. Jeżeli zaś jakaś rzecz partycypuje w idei, to idea ta – odwrotnie – „ma miejsce" w świecie materialnym. Naturalnym wobec tego wydało się „rozciągnięcie" pojęcia partycypacji na uczestniczenie w miejscu właśnie; na *posiadanie miejsca*. Sekstus Empiryk mówi, że same idee partycypują w Jedności oraz "w czymś innym" (κατὰ σύλληψιν δὲ ἑτέρας) nadto.[766]

> Dwie są zatem zasady rzeczy: jedną jest Monada (Jedność), przez partycypację w której wszystkie policzalne monady rozumiane są jako monady, oraz nieodkreślona dwoistość (ἡ ἀόριστος δυάς), przez partycypację w której (ἧς κατὰ μετοχὴν) dwójki są określonymi dwójkami.

Nieokreślona dwoistość to prywacja i zło. Najpewniej ludzie partycypować mogą również w zamysłach przewrotnych. W każdym razie „matematyczny" paradygmat filozofii taką ewentualność teoretycznie uzasadnia. Ta druga „zasada" (zła) „nazywana jest niestałą, bezkształtną, nieokreśloną i nie-bytem na mocy zanegowania bytu" (Symplikios, In Arist. Phys., 248, 13-16). Problem jednak w tym, że Sekstus referuje (mówiąc o partycypacji w nieokreślonej dwoistości) podglądy Pitagorasa, a *nie Platona*. Partycypować – „etymologicznie" – można również w tym, co niegodne, gdyż zło też może być „cząstką" dla siebie wybraną. W ten zaś sposób można być w zło *uwikłanym*. Na to (ten dualizm) jednak

---

[765] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 c. […] quaelibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est […]

In Physic., lib. 8 l. 21 n. 14. Omne enim quod non est suum esse, participat esse a causa prima, quae est suum esse.

[766] Adv. Mathem., X, 258, 4-10 ἰδοὺ γὰρ καὶ αἱ ἰδέαι ἀσώματοι οὖσαι κατὰ τὸν Πλάτωνα προϋφεστᾶσι τῶν σωμάτων, καὶ ἕκαστον τῶν γινομένων πρὸς αὐτὰς γίνεται· ἀλλ' οὔκ εἰσι τῶν ὄντων ἀρχαί, ἐπείπερ ἑκάστη ἰδέα κατ' ἰδίαν μὲν λαμβανομένη ἓν εἶναι λέγεται, κατὰ σύλληψιν δὲ ἑτέρας ἢ ἄλλων δύο καὶ τρεῖς καὶ τέσσαρες,

sam Platon się nie godzi. „Rzeczy liche" przedmiotem partycypacji, według niego, być nie mogą.

Partycypować – ściśle – można tylko w istnieniu i tak też pojmuje partycypację Arystoteles. Wedle Tomasza jednak, istnienie trwalej spoczywa na naturze przez Boga *stworzonej,* niż tylko tej (jak u Arystotelesa) do istnienia dochodzącej. Również ludzki intelekt i wola ludzka (w ujęciu Tomasza) trwalej też partycypuje w życiu Boga. Może do Boga tymi władzami przylgnąć. Tomasz jednak wypowiada się tu zasadniczo jako teolog.

Temat partycypacji spotykamy w Piśmie św. Ps. XV, 5: *Dominus pars haereditatis meae*. Thren. III, 24: *pars mea Dominus, dixit anima mea*. Termin μετοχή jest obecny w Septuagincie[767]. Tomasz w Komentarzu do Listu do Rzymian odnotowuje wspominaną trudność w rozumieniu partycypacji w terminach ekstensji: dobro moje nigdy nie może stać się dobrem twoim, jeżeli jest to dobro wyłącznie materialne. Awerroistyczna koncepcja państwa przekreśla ideę dobra wspólnego (dzielonego bezkonfliktowo). Zwyczajnie, „państwo" „dając" jednemu, drugiemu po prostu zabiera. Sądzi się, nadto, że jedni bogacą się kosztem innych, bo „elementy zbioru" (istotnie) tak czynić muszą, choć jest to jednak *ostatecznie* jawnym nonsensem.

> [647] … głównym dobrem, w jakie bogaty jest Bóg, jest On sam. Jest On bowiem bogaty sam z siebie, a nie dzięki czemu innemu, albowiem – jak czytamy w Ps 15, 2, – nie potrzebuje On dóbr zewnętrznych. Zatem synowie Boży samego Boga uzyskują w dziedzictwie. Jak czytamy w Ps 15, 5: „Pan jest częścią dziedzictwa mego". „Działem mim jest Pan, mówi moja dusza" (Lm 3, 24). [648]. Otóż ponieważ syn uzyskuje dziedzictwo dopiero po śmierci ojca, mogłoby się wydawać, że człowiek nie może być dziedzicem Boga, który nigdy nie umrze. Na to trzeba powiedzieć, że dotyczy to tylko dóbr doczesnych, które nie dają się posiadać jednocześnie przez wielu, toteż jeden właściciel musi odejść, aby nastąpił inny. Natomiast *dobra duchowe mogą być jednocześnie posiadane przez wielu*, toteż śmierć ojca nie jest warunkiem tego, żeby synowie stali się dziedzicami. Można jednak powiedzieć, że Bóg umiera za nas, o ile jest w nas przez wiarę. Stanie się zaś naszym dziedzictwem, o ile zobaczymy Go twarzą w twarz. [649] Następnie Apostoł przedstawia to dziedzictwo w odniesieniu do Syna: współdziedzicami Chrystusa. On jest bowiem jedynym (principalis) Synem, w którego synostwie uczestniczymy i tak samo jest głównym dziedzicem, do którego my przyłączamy się jako dziedzice (J. Salij., op. cit.) (Matt 21:38); (Micah 1:15).[768]

[767] Ps. 118. 63 μέτοχος ἐγώ εἰμι πάντων τῶν φοβουμένων σε; Particeps ego sum omnium timentium te (VN; 119. 63).

[768] Super Rom., cap. 8 l. 3. **647**. Secundo ostendit quae sit ista haereditas. Et primo describit eam quantum ad Deum Patrem, dicens ***haeredes quidem Dei***. Dicitur autem aliquis haeres alicuius existere, qui principalia eius bona percipit seu adipiscitur, non autem qui aliqua munuscula recipit, sicut legitur Gen. XXV, 5 quod Abraham dedit cuncta quae possedit Isaac, filiis autem concubinarum largitus est munera. Bonum autem principale quo Deus dives est, est ipsemet. Est enim dives per seipsum, et non per aliquid aliud, quia extrinsecorum bonorum non indiget, ut dicitur in Ps. XV, 2. Unde ipsum Deum adipiscuntur filii Dei pro haereditate. Unde Ps. XV, 5: *Dominus pars haereditatis meae*. Thren. III, 24: *pars mea Dominus, dixit anima mea*. **648**. Sed cum filius haereditatem non adipiscatur nisi patre defuncto, videtur quod homo non possit esse haeres Dei, qui numquam decidit. Dicendum est autem, quod illud habet locum in bonis temporalibus, quae simul a multis possideri non possunt, et ideo necesse est unum decedere ut alius succedat: sed bona spiritualia simul a multis haberi possunt, et ideo non oportet Patrem decedere ut filii sint haeredes. Potest tamen dici quod Deus decedit nobis inquantum

Potrzeba redystrybucji „dóbr" awerroistów jest tak samo niepojęta, jak rozumienie partycypacji w terminach ekstensji. *Transcendentny* Bóg udziela nam dóbr, gdy tymczasem społeczeństwo nigdy nie stanie „bogiem", tylko dlatego, że dóbr nam usiłuje (nieudolnie) udzielać. Rzeczywisty charakter dobra zyskują tylko przez odniesienie do Dobra Ostatecznego. Pojmowanie bogactwa w terminach ekstensji („moje albo cudze") jest powszechne, choć tym samym wcale nie poprawne. Nawet z czysto ekonomicznego punktu widzenia jest ono chybione. Energiczny i mądry przedsiębiorca pomnaża *tak samo* bogactwo własne, jak i ludzi, których zatrudnia.

Wszelkie dobra materialne są dobrami, ale nie są tym samym równie wartościowe. Wszyscy ludzie są równi wobec Boga (taka jest bowiem eschatologiczna miara ich istnienia), choć tym samym nigdy nie mogą być równi w stosunku do siebie nawzajem, staliby się bowiem dla siebie „bogiem", a nie pomocą w dążeniu do Boga. To, że ludzie lgną do dóbr patrykularnych, jest opłakanym faktem, nigdy zaś czymś godnym uznania (lub „sublimacji").

> Wszyscy ludzie w świecie wedle swej natury są dobrzy, a zatem sprawiedliwym jest, by mieli jakąś cząstkę [od] Boga. Źli jednakże jako cząstkę mają rozkosze i dobra doczesne. Sap. c. II, 9: *haec est pars nostra, et haec sors nostra*. (to nasz dział, nasze dziedzictwo!; BT). Święci zaś mają samego Boga za udział (cząstkę) Thren. III, 24: *pars mea Dominus*. («Działem mym Pan» – mówi moja dusza; BT). Ps. XV, 5: *Dominus pars haereditatis meae* (Pan częścią dziedzictwa i kielicha mego; BT).[769]

Bóg nazywany bywa „cząstką", o tyle tylko, o ile jest on nagrodą sprawiedliwych.[770] Nagrodą jest wizja uszczęśliwiająca: najdoskonalsza czynność intelektu. Każda – poza tą w pełni ludzką – czynność może być „rywalizacją", a jednak nawet *trwałe* gromadzenie bogactw materialnych nie jest możliwe bez par excellence ludzkiej czynności intelektu. Tym bardziej tyczy się to Celu Ostatecznego.

---

est in nobis per fidem: erit autem nostra haereditas, inquantum videbimus eum per speciem. **649**. Secundo describit hanc haereditatem ex parte Christi, dicens ***cohaeredes autem Christi***, quia ipse cum sit principalis Filius a quo nos filiationem participamus, ita est principalis haeres, cui in haereditate coniungimur. Matth. XXI, 38: *hic est haeres*, et cetera. Mich. I, 15: *adhuc haeredem adducam tibi*.

[769] Super Col., cap. 1 l. 3. **24**. … Omnes homines de mundo secundum naturam sunt boni. Et ideo iustum est eos aliquam partem habere Dei. Mali quidem partem habent voluptates et temporalia. Sap. c. II, 9: *haec est pars nostra, et haec sors nostra*. Sancti vero habent ipsum Deum partem. Thren. III, 24: *pars mea Dominus*. Ps. XV, 5: *Dominus pars haereditatis meae*. Et ideo dicit ***qui dignos***, et cetera. **25**. … Sors enim nihil aliud est, quam committere aliquid divino iudicio. Sors autem triplex est, scilicet consultoria, divinatoria, et divisoria. Prima autem in temporalibus non est mala; secunda vana est et mala; tertia in necessitatibus aliquando permittenda. Sed haec per se est possessio luminis. I Tim. ult.: *lucem habitat inaccessibilem*. Iob c. XXXVI, 32: *in manibus abscondit lucem*, et cetera.

[770] Super Mt., cap. 5 l. 2 …Circa primum autem notandum, quod Deus est praemium eorum qui ei serviunt; Thren. III, 24: *pars mea dominus, dixit anima mea, propterea expectabo eum*; Ps. XV, 5: *dominus pars haereditatis meae et calicis mei*;

2. Sens i cel istnienia

Potocznie mówi się o „sensie życia", choć – zdaniem Bocheńskiego – jest o tyle nieścisłe, że sens jest – wedle niego – sensem zdania, nie zaś sensem istnienia (czy też życia). Wszelako „jest" zdania może być (istotnie) w *relacji* do „jest" stanów faktycznych; nie jest mu przeciwstawne/obce, jeśli intelekt sam jest częścią natury.

„Sens życia" może mieć znaczenie zupełnie ścisłe, jeżeli odróżnimy – za Arystotelesem – życie w znaczeniu (1) posiadania istnienia od życia w znaczeniu (2) działania (na przykład: naukowego, politycznego, etc.) Nikt nie działa, jeśli naprzód nie istnieje, a postawienie (wzorem Descartes'a) znaku równości między (1) i (2) sprowadzałoby się do twierdzenia, że na przykład człowiek działaniem swym dokonuje autokreacji (co stwierdzili de facto epigoni Descartes'a). Gdyby człowiek „działał całym sobą" przyczyną *swych* – różnych od siebie – działań oczywiście być by nie mógł.

Działania mogą być bezrozumne, tzn. pozbawione „umiaru" dyktowanego im przez rozum, a zatem i bezsensowne, mogą też wszelako „istnienie chronić" (Gogacz). Zdania *tylko* fałszywe mogą mieć wartość heurystyczną, o ile same są poddane refleksji, a są generalnie mniej toksyczne niż te, które algorytmu weryfikacji (jak ideologie) nie dopuszczają.

„Bycie" (Sein), w którym dwojaki sens istnienia-życia się gubi, nie jest istnieniem realnym, co jednakowoż nie znaczy, by nie mogło realnemu istnieniu *szkodzić*. Ideologie nie są sprawdzalne *co do swych części* (zdań poszczególnych), ale praktycznie zawsze bywają sprawdzane w całości (ludzkiego życia). Kosztem weryfikacji systemu jest więc *odrzucenie całego ludzkiego życia*. (W nauce liczymy się tylko z kosztem odrzucenia danego zdania). W ideologii mamy do czynienia z prowokowanym „odrzuceniem społecznym". „Ergo erravi" wypowiedziane w obliczu zbliżającej się śmierci ma pewną „wartość dramatyczną", ale bynajmniej nie ma wartości jako takiej.

Określnie znaczenia (sensu) każdego w ogóle zdania typu: *A jest C* jest zadaniem hermeneutyki. Hermeneutyka *Arystotelesa* jest (drugą po Kategoriach) częścią Organonu (nauki o „kształcie myśli"), a zajmują ją racjonalne wymogi budowy zdania. Ponieważ jednak nie tylko „mówimy", ale i *uzasadniamy*, za „De interpretatione" Arystotelesa („traktatem o sensie zdania") idą (iść muszą) Analityki Pierwsze badające formalne wymogi *łączenia* zdań, tak by zawierały one wewnętrznie spójną treść. Zwyczajnie „wyczuwamy" raczej niż wiemy, że dane zdanie jest „niestosowne". Aspekt estetyczny przeważa w literaturze, ale w niej zdania nie są łączone tak rygorystycznie, jak w nauce. Wydawać by się mogło, że użycie zasady niesprzeczności (zasady pierwszej) ogranicza się do zagwarantowania wewnętrznej spójności systemu zdań. Tak jednak nie jest.

Warunkami (wymogami) przedmiotowego łączenia zdań zajmują się Analityki *Wtóre*. Zdania nauki są *konieczne*, choć wypowiedzenie żadnego wyrazu i zdania koniecznym nie jest. Ta czwarta część Organonu jest w istocie najważniejsza, gdyż czysto formalne wymogi wypowiedzi muszą być podporządkowane materii wypowiedzi. Definicja może być wewnętrznie spójna, ale może nie odnosić się do żadnego realnie istniejącego przedmiotu. Poza tym, że mówimy *jakoś* (poprawnie), zawsze istnieją (istnieć muszą) pewne wymogi *przedmiotowe* (stanowiące o konieczności twierdzeń); a tym różni się nauka od literatury.

„Materia" zaś wypowiedzi różnicuje się wedle różnic formalnych przedmiotów samych nauk (takich „materii" przez nie badanych).

Analityki Wtóre wszelako to nie summum mądrości. To nie „ontologia", traktująca „przedmiocie w ogóle", ale nauka o „relacyjności wiedzy": konieczności weryfikacji poszczególnych zdań w naukach realnych. „Przedmiot w ogóle" istnieje tylko u Fichtego i tych, którzy za nim idą. Mówiąc o czymś określonym (specyficznym) tym samym rezygnujemy z wypowiadania się w „materii" innej (tyleż specyficznej). Mówienie „o wszystkim" jest (dla człowieka) niepodobieństwem. Zdanie (nadto) może być „brzemienne w znaczenie", ale jest nim metaforycznie tylko, jeżeli nie jest sprawdzalne. Algorytm weryfikacji należy do nauki specyficznej.

Sensownym – w zajmującym nas tu, a sprecyzowanym w Analitykach Wtórych, znaczeniu – jest to zdanie, które dopuszcza sprawdzenie jego prawdziwości lub fałszywości w naukach przedmiotowych, zwłaszcza zaś metafizyce. Na przykład, zdanie: „człowiek jest zwierzęciem" jest sensowne, bo sprawdzalne w naukach przyrodniczych, a nadto prawdziwe pod warunkiem sprecyzowania znaczenia wyrazu „zwierzę" w terminach Arystotelesowskiej filozofii przyrody. Natomiast zdanie: „człowiek jest symbolem" (Jung); „odpowiedzią" (Frankl), jest – zwyczajnie – w ogóle niesprawdzalne, a wobec tego pozbawione sensu, mimo że „symbol" i „odpowiedź" to wyrazy zwyczajnie używane w stosunkach ludzkich. Przeciwnie, zdanie, które – jak by się wydawało – najdalsze jest od „rzeczywistości ludzkiej": „człowiek to mikrokosmos" (Demokryt, Arystoteles) ma ścisły sens, gdy umieścimy je kontekście nauki o przyrodzie (scientia naturalis). Trudno ustalić, czy zdanie: „człowiek jest najwyższą wartością", w ogóle *może* mieć sens. W świetle tego, co powiedziano powyżej, *ma ono sens i jest całkowicie błędne*. Rzecz jednak w tym, że znaczna część ludzi zdanie to uważa za prawdziwe, natomiast wcale nie wymaga jego sprawdzalności. Podobnie rzecz ma się ze zdaniem: „życie ludzkie jest najwyższą wartością". Sens życia ludzkiego (jego wartość) ustalamy przez relację do tego, co samym tym życiem nie jest. Trudno przypuścić, by ofiara życia była czymś bezsensownym.

Sens zdania jest sensem określonej przedmiotowo *postaci* bycia. Jest tak ewidentnie w wypadku nauk, których materią jest „coś" (substancja) lub „ile"; jak również substancja-w-aspekcie-ilości (fizyka, chemia, etc.). Arystotelesowska nauka o naturze (Physica) zajmuje się substancją-w-ruchu (w aspekcie-jakości), a nauka o naturze i działaniach człowieka w relacji do jego celu ostatecznego to etyka. W zdaniu *A jest C*, które opisuje to działalnie, „jest" odnosi się do faktu pożądanego ze względu na ten cel.

Zarówno etyka, jak i metafizyka uprawiane są w paradygmacie Analityk Wtórych. Metafizyka jest nauką naczelną, choć z tej racji nie wyjętą spod reguł Analityk, a etyka jest nauką „o bycie ludzkim" (o naturze ludzkiej) wyróżnionej zarazem i istniejącej w naturze jako takiej. Tę jej pozycję określa metafizyka.

Zdanie *A jest C* ma charakter opisowy w fizyce na przykład, natomiast normatywny w etyce. Jest tak dlatego, że wartość jej naczelnego zdania (*A jest C*): „istnieje dla ciebie szczęście w Bogu", jest uwarunkowane podjęciem (dających się ująć w zdania) działań do celu prowadzących. Przedmiotem etyki jest znalezienie *normatywnego* sensu zdania *A jest C*, choć samo stwierdzenie *A jest C* jest pewnym „faktem", a w danym razie – w wypadku „materii etycznej" – o tyle osobliwym, że jego zaistnienie wymaga aktywności tego, od kogo ten stan rzeczowy zależy. Ogólnie rzecz biorąc, zdanie opisowe zawsze zyska znaczenie

specjalne, jeżeli jest ważne warunkowo. Człowiek może być kreatorem wypowiedzi, choć nigdy kreatorem sensu. Tymczasem fenomenologowie aktywność ludzką określają mianem takiej właśnie „twórczości":

> Roman Ingarden, […] po przypomnieniu różnych znaczeń „normy" koncentruje swą uwagę na normie w znaczeniu logicznym, a więc zdaniach o postaci: „Powinno być, że (S jest p) albo „Nie powinno być, że (S jest p). Pojęciem kluczowym jest pojęcie powinności. Nie jest ono różnoznaczne z pojęciem rozkazu, choć wyrażenie „powinno być" bywa niekiedy używane w sensie rozkazodawczym […] chodzi o *domaganie się realizacji pewnego stanu rzeczy*".[771] […] niezbędne jest uwzględnienie czynnika dodatkowego: powinności lub zobowiązania, apelującego do czegoś z istoty swej aktywnego, a nawet twórczego. Owa powinność wyraża się w tym, co najczęściej nazywamy normą.[772]

Obiektywna wartość zdania *A jest C* wydaje się zależeć od aktu „denotacji", którym – w etyce – byłoby świadectwo. W danym zaś razie relacja środków do celu (dana w sylogizmie działania) zawsze może być zatarta. Zawsze można by powiedzieć, że „wartości są bezsilne, jeśli nie są przedmiotem świadectwa".

W jakim zakresie człowiek może przyczyniać się do ważności normy? Jak dalece może posunąć się jego – w tej dziadzinie – kreatywność? Czy miara człowieczeństwa jest definitywnie ustalona, czy też człowieczeństwo to podlega ewolucji tak w aspekcie somatycznym (Spencer, Darwin), jak i moralnym i duchowym (Bergson, modernizm)? Dlaczego ewolucja ta nie musiałaby raczej polegać na „wzroście duchowej entropii" – w społeczeństwie? Na jego degradacji? Wydaje się, że musi na niej polegać, jeżeli za miarę „postępu" przyjmiemy ekstensję (zrównanie zadatków naturalnych), a za miarę hamulca postępu: „społeczne wykluczenie". Społeczeństwo zawsze przedtem żyło mocą *dyskryminacji zła*, choć nigdy ludzi złych po prostu, którym mianowicie mocy odrzucenia zła by odmówiono. Tej zaś mocy istotnie odmówiono z motywów (obłudnie) „humanistycznych".

Natura rzeczy „ewoluuje" „we współczesności", choć Ding an sich jest u Kanta tylko niepoznawalna. W każdym razie, *jednej stałej* podstawy *wielorakich* działań nie poznamy. Działań tych niepodobna (rzekomo) sprowadzić do jednego substratu, wobec czego spróbowano sprowadzić je do jednego meta-normatywnego zdania: imperatywu kategorycznego.

Wielorakie działania prowadzić mają (o czym poniżej) człowieka do jednego (określonego nawet majuskułą) Celu. Nauki są różne i różne są też sfery działalności ludzkiej, co jednak nie znaczy, by nie była pożądana ich integracja: znalezienie „Sensu" ponad sensem zdań szczegółowych. Życie nie jest (być nie powinno) ekspresją „pluralizmu" tylko dlatego, że „pluralis" definiuje specjalne jego sfery. Pluralizm jest pożądany, o ile mamy do czynienia z *wolnością słowa* (a nie: wypowiedzi). Nie jesteśmy „równymi wobec siebie nawzajem": „parterami dialogu." Za słowa bierzemy osobistą odpowiedzialność, a ta wypływa z faktu, że tkwią w nas pryncypia: już to zbudowania, już to artykułowania pytań: zawsze zróżnicowane („nierówne") w poszczególnych jednostkach.

---

[771] Roman Ingarden, Wykłady z etyki, Warszawa 1989, s. 156.

[772] Władysław Stróżewski, W kręgu wartości, Kraków 1992, s. 67.

Nie ma „wiedzy o wszystkim", istnieje jednak wiedza architektoniczna, która rządzi innymi – jak to ujmuje Arystoteles – władzą polityczną, tzn. respektując ich wolność, uznając ważność (wartość) ich twierdzeń w obrębie metodologicznie wyodrębnionego przedmiotu (genus subiectum). Istnieje wiele dziedzin aktywności (gdyż każda nauka *może być* aktywnością), ale jeden Cel Transcendentny jedna „czynność absolutna" zwana szczęściem: Doń przypisana. Podobnie „polityczną" jest władza Boga nad światem (Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter (Sap. 8.1). W momencie zaś odrzucenia *tej* „władzy politycznej" pojawiają się dwie możliwości: unifikacji etatyzmu lub anarchii.

Kant za normę samą uznał dualizm sfery zjawisk naturalnych i sfery moralności (norm). „Ciała są ciężkie" to – podobno – sąd syntetyczny a priori. „Nie należy kłamać" to – podobno – sąd *zupełnie* od tamtego różny. *Przed* Kantem sądzono, że dla woli ludzi pragnienie dobra jest równie naturalne jak ciążenie dla ciała.

Na wstępie Uzasadnienia Metafizyki Moralności Kant pisze, że obowiązywalności norm moralnych z doświadczania nie wyprowadzamy, a tzw. imperatyw kategoryczny ma zasadniczo inną postać niż sąd syntetyczny a priori lub sąd syntetyczny a posteriori. W epoce („duchowości") po-Kantowskiej przypuszczenie, że „powinien" dałoby się sprowadzić do „jest" *powinno* wydało się wielu niewłaściwe. Mimo tego, próby zniesienia dualizmu pojawiły się już u schyłku życia Kanta.

Fichte, Hegel i Schelling próbowali – zredukować „jest" do „powinien", a właściwie do „chcę", gdyż, według Fichtego, każde „przedstawienie" (fenomenów) jest poprzedzone przez czyste Thun, czyli „czyn z natury moralny". Dla Schopenhauera zaś irracjonalna Wille jest podłożem wszelkich stanów *jawiących się* jako przedmiotowe. Tak samo mutatis mutandis jest u Marksa, Freuda, Nietzschego, Heideggera.

Pragmatyści również odrzucają dualizm, ale – jak zauważa Putnam – nie dość „demokratycznie", bo bez odrzucenia „metafizyki". Dialog ten na założeniach „metafizycznych" opierać się (według niego) nie powinien. Fakty dające się ująć opisowo i wyrażone w zdaniach normatywnych są (podobno) ze sobą splecione, a ich odseparowanie: nie do utrzymania. Problem z tego rodzaju rozwiązaniem (kwestii dualizmu) polega na tym, że odrzucono „metafizykę", a w jej miejsce de facto przyjęto jakąś ontologię (choć może nie nazwaną tym właśnie imieniem).

Po Arystotelesie filozofię dzielono na: etykę, fizykę i logikę. Zabrakło miejsca dla metafizyki, choć nie brakło takich (jak Heidegger lub Strawson), którzy uważali „metafizyczne" (to wyrażenie) za „nobilitujące". Niektórzy mówili nawet o „uczuciach metafizycznych", co jest już ewidentnym nonsensem (metaphysica *maxime intellectualis* est). System zaś na przykład Schellinga metafizyką nazwiemy chyba raczej w sensie metaforycznym. U Arystotelesa mamy określoną relację physica do meta-physica. Relację „nieleksykalną", bo terminu „metafizyka" sam Arystoteles nie używa; relację natury do jej Celu Transcendentnego. Nauka naczelna to – w języku Arystotelesa – „nauka boska".

Etyka Arystotelesa jest na wskroś *naturalistyczna*, tym samym wszelako najdalsza od pospolicie tak obecnie zwanego (wulgarnego) naturalizmu. Physis (natura) jest zróżnicowana co do stopni doskonałości *bytowej*. Byt jako taki jest przedmiotem metafizyki, a jako nauka „architektoniczna" wypowie się ona o bycie jakimś (na przykład o bycie ludzkim a w relacji do jego celu ostatecznego). Fakt zróżnicowania natury pociąga za sobą bowiem i to, że Physica ostateczną mądrością wcale być nie musi, a „prawdy o bycie ludzkim" poszukiwać

raczej będziemy w relacji do Natury Transcendentnej (Boga): Przyczyny przedmiotu metafizyki (bytu w ogóle). Sens życia ludzkiego nie jest „cząstką" sensu bycia. *Sinn de Seins nie jest sensem egzystencji ludzkiej.*

Patrząc na świat natury, na byty naprzód nieżywione, formułujemy pewne sądy typu *A jest C*. Istnieje jednakowoż *jakaś przyczyna,* gwoli której zdanie *A jest C* uznam za fałszywe lub prawdziwe (za mające określną wartość). Racja ta ten może być inna w etyce i fizyce na przykład, ale istnieć ona musi.

Czytając Krytykę Czystego Rozumu, dowiadujemy się, że przyczyną tą jest – wyrażając się najogólniej – sam autor tej książki. Ponieważ ja sam jednak autorem tym nie jestem, zawsze mogę zapytać, czy uznanie przedmiotowej wartości zdania *A jest C* musi być uzależnione od przyjęcia autorytetu wspominanego autora: awataru i porte-parole zarazem „kolektywnej świadomości ludzkości". Sens tego zdania ma tkwić w niej właśnie, choć nie jest zupełnie jasne, gdzie znajduje się ona sama. Transcendentalizm uznaje ją za byt nadnaturalny.

Odrzucając wszelako – wzorem *filozofów* greckich – mitologię, skłaniamy się ku nauce o naturze. Arystoteles wskazuje w Analitykach Wtórych na czworaki sposób wyjaśnienia *przedmiotowego sensu* zdania *A jest C*. Istnieją cztery przyczyny działające w realnym świecie, a ich poznanie przesądza, że zdanie to jest prawdziwe (lub jest fałszywe, jeżeli te przyczyny pomieszam). Pytanie o przyczynę jest zarazem pytaniem o termin średni *B* sylogizmu, którego *wnioskiem* jest zdanie: *A jest C* (Analityki Wtórych, ks. II, rozdz. 11). Sam Arystoteles – podobnie jak w ogóle Grecy (twórcy naszej nauki) – był przekonany, że natura w sobie niczego tajemniczego ani mistycznego nie ma. Może ona być racjonalnie badana, a to znaczy: mogą być wskazane przyczyny stanów rzeczowych. Dotyczy to również etyki. Zdanie *A jest C* w postaci na przykład: „Ja-X dopuszczę się kradzieży" jest (według Tomasza) wnioskiem zepsutego rozumowania roztropnościowego *X*-a. Zdanie: „X kradzieży dopuścić się nie powinien" jest wnioskiem wypływającym z ogólnych zasad prawa moralnego. Współcześnie zaczyna się pokazywać przekonanie temu (oryginalnie) *greckiemu* coraz wyraźniej przeciwne.

„Przyszłość moralna" człowieka jest wyrażona przez futurum w Księdze Wyjścia („nie będziesz …) lub przez Coniugatio periphrastica passiva w filozofii (hoc non est tibi faciendum: „to nie jest dla ciebie «do-zrobienia»"). W tym drugim wypadku ewidentnie ważność (wartość) tego zdania zależy od tego, co „postrzegamy (rozumiemy) w czasie teraźniejszym", jako strukturę kosmosu, w którym człowiek jest cząstką zgoła „osobliwą", bo niezdolną do znalezienia spełnienia w samym komosie, a tylko w Jego Transcendentnej Przyczynie. „Przyszłość" ta ma charakter „osobowy", bo wniosek sylogizmu działania: rozkaz działania in concreto (wypływający z zasad), jest spełniony przez osobę właśnie w czasie teraźniejszym. „Unifikacji" ze strony prawa stanowionego potrzebuje ona tylko w ograniczonym zakresie. Osoba identyfikuje moc działania *prawa naturalnego*. Prawo stanowione jest *skutkiem,* a *nie przyczyną* działania ludzkiego (rozumnego).

Rzeczy działają w przewidywalny sposób, dlatego że mają określone „własności" (qualitates). Własności takie bada na przykład fizyka (Arystotelesa), ale odróżnia ona rzecz od jej własności i działań. Podobnie zresztą postępuje metafizyka, dochodząc ostatecznie do wniosku, że absolutną zgodność (1) działania, (2) pryncypium działania i (3) bycia mamy tylko w wypadku Boga. Natomiast wszystkie inne byty (byty przez Niego stworzone)

podejmują działania, które z ich naturą się nie utożsamiają. Na przykład elektron porusza się z określoną prędkością, dlatego że ma określony ładunek elektryczny i masę. Jest przy tym jasne, że musi istnieć jakaś jednostajność procesów natury, inaczej świat przez nas widziany byłby „snem idioty": rapsodią niepowiązanych ze sobą obrazów, podobnych do tych malarstwa nieprzedstawiającego. „Myślenie" takimi „onirycznymi" obrazami może zadowalać tylko chorobliwą wyobraźnię. Rzeczy przedstawiają się nam w jakiejś sekwencji, chociaż ta nie jest tylko nagą Anschauung ich następczości jak u Kanta. Ptak śpiewa, a kamień ciśnięty w wodę – w niej się zanurza. Istnieją naturalne pryncypia takich działań, które nazwali scholastycy potentiae.

Poznanie „możliwości działania" cząstek elementarnych (zwanych w średniowieczu corpus caeleste) – daje się zupełnie precyzyjnie określić, gdyż jest to działanie tyleż elementarne. W danym razie zdanie *A jest C* jest „materialnie" poprawne, bo odniesione do rzeczywistości fizykalnej. Natomiast im bardziej oddalamy się od tego, co elementarne, albo – jeżeli kto woli – im bardziej ponad to, co elementarne się „wznosimy", tym trudniej podać precyzyjne znaczenie zdania *A jest C* (specjalnie odnośnie do natury ludzkiej). Nauka ścisła jest *zwana* ścisłą dlatego, że doskonalszych postaci bycia (postaci życia) w ogóle nie bada. Można analizować elementarną strukturę ciała zwierzęcia, ale próba zredukowania fenomenu życia do interakcji cząstek elementarnych jest już karkołomna.

Nikt nie będzie przeczył, że w naturze istnieją różne poziomy doskonałości życia. Życie ameby jest ewidentnie pośledniejsze niż życie rośliny, a to ostatnie – niż życie zwierzęcia. Same nadto zwierzęta są mniej lub bardziej doskonałe: inaczej bowiem (praktycznie tę doskonałość uznając) nie karmilibyśmy się mięsem i nie karmilibyśmy mięsem zwierząt domowych. Coś czemuś ma służyć, a narzędzie jest definiowane przez odniesienie do tego, co jest po prostu, a tym samym: nie-jest: w-relacji (w stosunku) do tego, co zniszczeniem tego bytu się żywi.

Doskonałość każdego organizmu żywego uzależniona jest od jego osobniczego i gatunkowego trwania. Zwierzę zdrowe i „zadowolone" pozostawia po sobie potomstwo, a zwierzę zamknięte w ogrodzie zoologicznym rzadko jest na tyle „szczęśliwe", by „uznać" je za miejsce dobre dla swego przyszłego potomstwa – tego ono zazwyczaj nie pozostawia. Podobnie rzecz przedstawia się z ludźmi. Depopulacja całych krajów jest prostą konsekwencją tego, że miejsca ich życia uważane bywają już przez ich mieszkańców za „obce". Londyn przed stu laty był centrum handlowym: Londyn za lat kilkadziesiąt – z racji sąsiedztwa Heathrow i jego ogłuszającego hałasu – będzie już tylko centrum dla (sfrustrowanych) imigrantów. „Eden" (ziemia ojczysta) bywa ziemią skażoną: nie tylko przez pyły zawieszone i ogłuszający hałas lotnisk, ale i przez wszechobecność i bezmyślność wypowiedzi, których sensu dopatrzeć się nie podobna, gdyż są raczej ekspresją „oburzenia"; „niepokoju"; „obawy" etc., etc. Ludzie tracą pokój ziemi ojczystej; nie daje się im pokoju umysłu, ale „szklane paciorki" dobrobytu.

Przyszłość może być antycypowana racjonalnie (w etyce) lub może być przedmiotem „obawy" jedynie. Zwierzę nie jest w stanie przyszłości ani zrozumieć, ani się jej lękać. To drugie *u ludzi* to przygnębiające poczucie zagubienia celu życia. Tylko sam Bóg „porusza

[dając moc działania] umysł człowieka pielgrzymującego kojąc w umyśle wprzód obecny lęk niepewności".[773]

Zdanie normatywne (i deskryptywne zresztą również) zawsze ma, miało i mieć będzie tę samą wartość, a uznaniu tego stwierdzenia opiera się trwałość budowli cywilizacji. Ideolodzy „postępu" nie atakują tych wartości wprost, ale raczej kwestionują wolność ich wypowiadania; *przekazywania*.

Nikt nie zostawi po sobie potomstwa, jeżeli antycypuje taką sytuację, że za jego „wychowanie" weźmie się jakowąś „postępowa instytucja społeczna", a wpajanie wartości (prawo doń) zostanie mu zabrane. *Potomstwo każdy chce mieć wyłącznie dla siebie* i ma do tego prawo (filius est aliquid patris).

Ekspropriacja w „tradycyjnej" wersji socjalizmu, miała za przedmiot własność prywatną, choć „radykalni socjaliści" (w Niemczech i Rosji przed II Wojną) pozbawiali masy ludzi nie tylko ich mienia, ale i życia (natura totalitaryzmu była tam jasno widoczna). System sowiecki był unikatowym ucieleśnieniem absurdu (braku poczucia sensu i nadziei). „Nowe" systemy socjalizmu (ideologii społecznej zawiści) atakują wciąż najsłabszych: nienarodzonych; terminalnie chorych lub stygmatyzują „grupy pokrzywdzone" lękiem społecznego wykluczenia (które same generują). Wszelako ekspropriacja dotyczy specjalnie (przede wszystkim) odebrania rodzicom wolności posiadania i wychowania potomstwa. *Pełne* posiadanie *własnego* potomstwa może być poświęceniem *własnego* życia. Pełne nie jest zaś nigdy, jeśli nie jest zarazem zupełnie własne. Życie nie zawsze ma tę samą wartość, gdyż samo poświęcenie życia jest wartością, podobnie jak obrona słabszych przed agresją: włącznie z zadaniem śmierci agresorowi.

Raz ustanowionego porządku świata zmienić nie może nawet Bóg, nie dlatego, że brak mu „mocy", ale raczej możności podejmowania działań absurdalnych. To, co absurdalne, budzi śmiech pod warunkiem, że jest postrzegane z dystansu. Pragnienie „stania się bogiem" *jest* absurdalne. Los bezpośrednich ofiar tego pragnienia śmieszny wcale nie jest.

> « la grande conception de l'Humanité, qui vient éliminer irrévocablement celle de Dieu, pour constituer une unité définitive plus complète et plus durable que l'unité provisoire du régime initial. […] À ce seul véritable Grand-Être, dont nous sommes sciemment les membres nécessaires, se rapporteront désormais tous les aspects de notre existence, individuelle ou collective, nos contemplations pour le connaître, nos affections pour l'aimer, et nos actions pour le servir ».[774]
>
> Wspaniała koncepcja Ludzkości właśnie nieodwołalnie wyeliminowała koncepcję Boga – w celu stworzenia jedności definitywnej, bardziej pełnej i trwałej niż tamta tymczasowa […cząstkami tego Wielkiego Bytu jesteśmy my sami; z konieczności i świadomie. Do niej odnoszą się wszystkie aspekty naszej egzystencji: indywidualnej i zbiorowej …].

[773] Summa Theologiae II-II, q. 52 a. 3, c. ad 3.

[774] Michel Bourdeau, Auguste Comte et la religion positiviste : présentation
Access 20126-08-17
https://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2003-1-page-5.htm#no21

„Myśl" zwierzęcia wybiega w przyszłość stosunkowo bliską teraźniejszości. Pojęcie antycypacji – zastosowane do bytu ludzkiego – pojawia się *w materialistycznej* filozofii greckiej po tym, jak już zapomniano (w III wieku przed Chrystusem), że człowiek nie tylko wyobraża sobie cokolwiek (jak zwierzęta), ale też sięga *myślą poza wszelkie* granice czasu i przestrzeni. Poczucie beznadziei nie wyczerpuje się bynajmniej w poczuciu „materialnej porażki". W tym punkcie natura ludzka różni się jakościowo od natury zwierzęcej. Człowiek jest nie tylko „bardzo doskonałym zwierzęciem"; jest on „zwierzęciem" rozumnym (animal rationale). Rozum stanowi o różnicy gatunkowej człowieka; o tym, że spełnienia nie znajdzie on nigdy, jeśli sam osobiście nie pozna Prawdy przez duże „P": prawdą tą się karmiąc i prawdę tę po sobie „pozostawiając". Scit eam traditam et tradituram esse; wie, że zdanie *A jest C* ma *dokładnie taki sam sens przedmiotowy*, jaki miało przed dwoma tysiącami lat i mieć będzie za lat dwa tysiące, a ideologia postępu sensowi tego zdania nie zagrozi.

O ile wystarczającą przyczyną podejmowania działań zwierząt jest pryncypium zwane instynktem („czuciem i wyobraźnią"), to ludzki odpowiednik tegoż instynktu *w całości* specyfiki działania człowieka wytłumaczyć już nie może. Istniały co prawda rozmaite próby zredukowania natury ludzkiej do natury czysto animalnej, ale były to próby *ogłupienia* ludzi, a nie nauczenia ich czegokolwiek. Zdanie *A jest C* zastosowane do „rzeczywistości animalnej" może mieć dość w sumie jasny sens taki na przykład: „Głodny drapieżnik widzący zwierzę odeń słabsze będzie próbował je atakować". „Będzie", gdyż pryncypium jego działania to wspomniana potentia (instynktu), funkcjonująca zgoła schematycznie. Choć jest to tylko „możliwość" (moc-potentia) podjęcia takich działań w przyszłości, to przewidzieć „zachowanie" zwierząt nietrudno, gdyż są to działania instynktowne właśnie. „Zachowanie" ludzi przewidzieć *niesłychanie trudno*. W istocie bowiem mamy do czynienia zawsze raczej z *postępowaniem* (motywowanym racjonalnie) niż tym, co się (bałamutnie) nazywa „zachowaniem".

W sferze stosunków ludzkich stwierdzimy rzecz zgoła osobliwą: oto nie każdy głodny człowiek rzuci się na swą ofiarę, po to, aby „pożywić się jej kosztem". Ludzie przejawiają w tym punkcie nieporównanie większą różnorodność „zachowań" niż zwierzęta. Zazwyczaj zwracamy się do innych o pomoc oferując w zamian swą pracę. Żebrak zaś będzie się tej pomocy może nawet natarczywie domagał, nic w zamian nie oferując. Ludożerca – będzie próbował pożywić się nawet ciałem ofiary, a człowiek z gruntu zły (zawistny) – będzie napawał się („żywił się") samym cierpieniem ofiary. Każde zwierzę w określonej sytuacji działa w sposób jednostajny. Ludzie – nie. Postępując zgodnie ze swą naturą – działałby zawsze dobrze. Problem w tym, że natura ludzka jest złożona, a wobec tego osiągnięcie spełnienia nie dokona się nigdy na drodze zupełnie prostej.

Dla zwierzęcia działać „dobrze" znaczy działać zgodnie z instynktem. Jeżeli zwierzę działa „źle" – zdycha. Krąg egzystencji animalnej jest ograniczony do stosunkowo wąskiego wycinka kosmosu. Inaczej rzecz przedstawia się z człowiekiem. Jest on w stanie zapragnąć szczęścia, przy czym szczęście może to być tak „wysokie", że najdalsze od zwyczajnej satysfakcji emocjonalnej. Szczęście to znaleźć może człowiek tylko w tym, co go nieskończenie przekracza – w Bogu.

Dawniej za oczywiste przejmowano, że Bóg jest kimś i „czymś" realnym w tym samym sensie, w jak realnymi są przedmioty widziane zmysłami. Współcześnie zaś sprawa komplikuje się tak, jak kunsztownie złożona narracja powieści. Jeżeli „jest" niespostrzeżenie

zmienia się w „jest mówione" (lub co gorsza: „być powinno"), pojawi się de facto możliwość postawienia cudzysłowu nawet w wyrazie „Bóg", a książka de nomine filozoficzna będzie może omawiała *poglądy czyjeś* (nawet np. św. Tomasza) na naturę Boga, a nie tę naturę – *wprost*. Stąd zdanie „Bóg istnieje" miałoby wartość w „idiomie scholastycznym" (lub dowolnym innym), a nigdy poza nim. Istniałyby nadto „podglądy poprawne", których poprawność nie wynikałby zarazem (z uznania) rozumności wypowiedzi: ich przedmiotowej ważności.

Poza tym, co *tylko umownie* nazwalibyśmy „idiomem Tomaszowym", mamy szereg zdań typu *A jest C* (w książkach na przykład: Marksa, Freuda, Nietzschego, Heideggera), które – „według Tomasza" – są prawdziwe lub nie: coś pokazują lub coś przesłaniają. Na przykład „zdaniem" Marksa lub Freuda, człowiek jest bydlęciem. Prawdziwość lub fałszywość tych zdań nie jest obojętna dla zdania „Bóg istnieje", gdyż niepodobna wskazać *Kresu* drogi, *po drodze* wskazując na manowce. Prawdziwość lub fałszywość tych zdań trzeba wykazać *obiektywnie*.

Trudno byłoby zredagować tekst filozoficzny, bez używania wytartej formułki: „zdaniem Tomasza", wszelako powołując się na Tomasza, wcale tym samym „wierzyć Tomaszowi" (przyjmować jego „narracji") nie musimy; ba: *nie powinniśmy*, gdyż uczy on nas myśleć *samodzielnie*, jeżeli czytamy jego prace dość wnikliwie. Nie ograniczamy się do *narracji w obrębie* tego idiomu (i żadnego w ogóle) filozoficznego.

Zwyczajnie (bo w duchu postmodernizmu) przytaczana w tytułach prac formułka: „… w ujęciu Kanta, Descartes'a, Heideggera", etc. do prac „o Tomaszu" w ogóle stosować się *nie da*. Każde zdanie typu *A jest C* pojawiające się w pracach Kanta, Descartes'a, Heideggera ma określone *przedmiotowe* znaczenie *dzięki* systemowi Tomasza, choć *nigdy w nim*. Być może jest to paradoks, ale nie z innego powodu nazwano go Doktorem Powszechnym i nie z innego też powodu jego „dogmatyzm" bywa dla wielu irytujący. Kwestionuje on bowiem (meta-)dogmat „nieprzekładalności języków" filozoficznych. Przekładalnymi zaś one są istotnie, albowiem język (i języki) to fizyczny (tzn. naturalny) fenomen bytowania natury ludzkiej: również w relacji Natury Transcendentnej (Boga).

Każde zdanie typu *A jest C* oprócz tego, że ma adekwatną wartość przedmiotową ma nadto – jako zdanie wypowiedziane „na głos" – wartość „komentarza" do postępowania tego, kto je wygłasza (jest takim jego „świadectwem"). (Naukowiec wypowiada zdania ogólne kierując się autorytetem/świadectwem *tylko w praktykowaniu* nauki). „Śmierć jest definitywnym końcem ludzkiej egzystencji" to nie tylko fałsz, jest to zarazem *ogólna* formuła postępowania nadająca *subiektywny* sens wszystkim normom, które ta osoba przyjmuje. Do takiego wniosku dochodzi ktoś wszak z jakiegoś *powodu*, a powodem tym jest spaczony osąd intelektu; taka prywacja myślenia. Prywacji wprost poznać się nie da, możemy jednak – rozumując poprawnie – wskazać możliwe trudności i błędy rozumowania. *Obiektywny* zaś sens *wszystkich norm* tkwi ostatecznie w tyleż obiektywnym (i egzystencjalnie zupełnie niezaangażowanym) stwierdzeniu faktu: „*istnieje* Bóg". Zdanie: „Śmierć jest definitywnym końcem ludzkiej egzystencji" jest (być może) przesłanką większą sofizmatu rozumu praktycznego. Z niej wyprowadza się in concreto zdanie normatywne takie oto na przykład: „Egzystencji tego oto człowieka mogę bezpiecznie się pozbyć" (bo nikt się o nią „nie upomni"). Jest to *wniosek* zepsutego sylogizmu działania. Przyjęcie tego pryncypium („Śmierć jest …") może być wynikiem „potrzeby usprawiedliwienia" szeregu działań ex post:

takim ich praktycznym uogólnieniem. Natomiast zdanie „Bóg istnieje" (w znaczeniu „jest Stwórcą") oznacza, że Bóg „upomina się" o prawa naturze przez Siebie udzielone.

Kant de facto utożsamia Boga z ideą Boga. „Definiuje" zaś Jego istotę jako „wolę świętą", ta bowiem wola de facto utożsamia się z Jego istotą. Człowiek zaś z Bogiem nie utożsami się nigdy – *tylko* dlatego, że jego-człowieka wola jest (podobno) organicznie „nieświęta". Z tego zaś wynikać musi, że nigdy z Nim się *nie połączy*. „Racjonalista" tym samym rozmija się z literą Pisma św. (Lev 19. 2: Sancti estote, quia ego sanctus sum, Dominus Deus vester; 1 Pt 1. 16; Hbr 12. 14: Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum), co jednak nie stanowi dla człowieka „myślącego poprawnie" żadnego problemu.[775]

Zdanie *A jest C* odniesione do istoty Boga wyraża absolutną identyczność podmiotu i przedmiotu aktu woli (każde działanie Boga musi być dobre). Ewidentnie działanie ludzkie dobrym tylko *niekiedy bywa*, a paradoksem jest to, że pragniemy, by było dobrym zawsze, czego żadne zwierzę zapragnąć nie może. Racjonalnym par excellence jest, byśmy „zapragnęlibyśmy" bliskości Boga tak radykalnej, że ta bliskość nadałby sens naszemu *całemu życiu* (życiu w całości), począwszy od istnienia tu i teraz tak, aby wszystkie stany *rzeczowe* pozostawałyby do stanu *spełnienia* w określonej relacji; że więc teraz zapragnęlibyśmy pracować, zakładać rodziny, płodzić dzieci, wychowywać je – po to, aby do krok po kroku tak do Boga się zbliżać.

W myśl zasad Kantyzmu musi to być tylko marzeniem. Realna partycypacja w życiu Boga[776] jest dla kantysty niemożliwością. Tymczasem wszystkie rzeczy *w naturze* – zdaniem Arystotelesa – naśladują doskonałość Boga tak w niej partycypując, gdy podejmują naturalne dla siebie działania. Partycypują w niej w mniejszym lub większym stopniu. Zwierzę nie może nawet pomyśleć o Bogu, mimo że trwanie gatunkowe potencjalnie w nieskończoność jest *jakimś* naśladowaniem wieczności Boga. W traktacie O duszy czytamy:

> Dla istot żyjących czymś zgoła najbardziej naturalnym jest uczynienie (ποιῆσαι) „drugiego takiego jak ono samo"; zwierzę – zwierzęcia; rośliny – rośliny (o ile tylko jest dojrzałe, nieokaleczone, a rodzenie to nie dokonuje się samo [jak w wypadku tego, co elementarne]). Celem tego jest uczestniczenie w tym, co Wieczne i Boskie (ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου

[775] Compendium theologiae, lib. 2 cap. 8 c. Sic autem per nos Deus sanctificatur in mentibus aliorum, inquantum nos sanctificamur per ipsum: unde dicendo, *sanctificetur nomen tuum*, optamus, sicut dicit Cyprianus,

ut nomen eius sanctificetur in nobis. Quia enim Christus dicit, sancti estote, *quia ego sanctus sum*, id petimus ut qui in Baptismo sanctificati sumus, in eo quod esse coepimus perseveremus. Quotidie etiam deprecamur ut sanctificemur, ut qui quotidie delinquimus, delicta nostra sanctificatione assidua purgemus.

Super Col., cap. 3 l. 3. I Cor. VI, 11: *abluti estis, sed sanctificati estis*. Lev. XI, 44 et XIX, 2: *sancti estote, quia ego sanctus sum dominus Deus vester*. Quod dicit *dilecti*, pertinet ad praeparationem futurae gloriae.

[776] Summa Theologiae I-II, q. 62 a. 1 c. Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quandam divinitatis participationem; secundum quod dicitur II Petr. I, quod per Christum facti sumus consortes divinae naturae. Et quia huiusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam.

μετέχωσιν) – na ile to [dla każdego z osobna] jest możliwe. Wszystko bowiem do Niego dąży, a działanie praktyczne (ὅσα πράττει) (tzn. zgodne z naturą) dokonuje się gwoli Niego. Cel bowiem rozumiemy dwojako: jako naturze immanentny i jako wobec niej transcendentny. Skoro zaś nic, co zniszczalne nie może uczestniczyć w tym, co Wieczne i Boskie nieprzerwanie, gdyż nie może trwać jako jednostka, partycypuje ono [w Nim] na tyle, na ile może: mniej lub więcej, a trwa nie jako jedno i to samo – niepodzielne w sobie – ale jako gatunek […] Dla istot żywych żyć to istnieć, a zasadą życia jest dusza […] nic [zaś] nie odżywia się, co by nie uczestniczyło w życiu.[777]

Arystoteles mówi o naturalissimum (φυσικώτατον). Tymczasem *obecnie* „myśląc o Bogu" ludzie (przez Kanta oszukani) mają „na myśli" nie tyle coś realnie istniejącego, co raczej „ideał transcedentalny" myśleniu „ludzkości" immanentny.

Zwierzę „nieszczęśliwym" być nie może inaczej jak tylko metaforycznie. Natura nie chybia właściwych sobie celów. Zwierzę „złe", czy też „nieszczęśliwe", po prostu zdycha. Natomiast „pomiędzy" zwierzęciem a Bogiem mamy (w świecie materialnym) rzeczywistość zgoła osobliwą, a mianowicie ludzką, w której *każde A jest C* ma specjalne znaczenie: faktu zarazem i problemu. Mówi o tym Arystoteles w De caelo:

> W rzeczy samej jest normalne, że jestestwo najdoskonalsze ze wszystkich jest posiadaniu najwyższego dobra, chociaż nie wykonuje żadnej czynności; że jestestwo, które najbardziej zbliża się do niego, osiąga swą szczęśliwość przez tylko maleńką czynność, a jestestwa więcej oddalone przez czynności liczniejsze – zupełnie jak w przypadku ciała [ludzkiego]: jedno ma się dobrze, chociaż nie wykonuje żadnych ćwiczeń; drugie ma się dobrze, gdy odbywa krótką przechadzkę; trzeciemu potrzeba biegu, atletyki i ćwiczeń sportowych; czwartemu nie zapewnią tego dobra wysiłki – doprowadzą go do rezultatu odmiennego […]
>
> […] trudno jest mieć szczęście […] gdy się ma wykonać jakąś czynność ze względu na inną, tę inną ze względu na trzecią, tę zaś ze względu na jeszcze inną. [Wówczas] łatwiej się osiągnie cel, jeśli pośrednia jest [tylko] jedna czynność lub dwie. Im liczniejsze są czynności do wykonania, tym trudniej dopiąć celu. (O niebie, 292a 22-292b 1, ks. II, rozdz. 12; Paweł Siwek).
>
> Tu, na Ziemi, czynności człowieka są najliczniejsze; w rzeczy samej człowiek może osiągnąć liczne dobra, które go skłaniają do różnorodnych czynności mających na względzie różne

[777] […] φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔρ-
γων τοῖς ζῶσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα ἢ τὴν γένεσιν
αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό, ζῷον μὲν ζῷον,
φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν ᾗ δύναν-
ται· πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, καὶ ἐκείνου ἕνεκα πράττει
ὅσα πράττει κατὰ φύσιν (τὸ δ' οὗ ἕνεκα διττόν, τὸ μὲν οὗ, τὸ
δὲ ᾧ). ἐπεὶ οὖν κοινωνεῖν ἀδυνατεῖ τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου τῇ συν-
εχείᾳ, διὰ τὸ μηδὲν ἐνδέχεσθαι τῶν φθαρτῶν ταὐτὸ καὶ ἓν
ἀριθμῷ διαμένειν, ᾗ δύναται μετέχειν ἕκαστον, κοινωνεῖ
ταύτῃ, τὸ μὲν μᾶλλον τὸ δ' ἧττον, καὶ διαμένει οὐκ αὐτὸ
ἀλλ' οἷον αὐτό, ἀριθμῷ μὲν οὐχ ἕν, εἴδει δ' ἕν.
[…] τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν, αἰτία δὲ
καὶ ἀρχὴ τούτου ἡ ψυχή. […] τρέφεται δ' οὐθὲν ὃ μὴ κοινωνεῖ ζωῆς. (De anima, II, c. 4, 215a 26-215b 27).

> cele. Gdy chodzi o Byt, który posiada najwyższą możliwie doskonałość, nie potrzebuje on wykonywać żadnej czynności, bo <on> sam jest celem, podczas gdyż czynność suponuje zawsze dwa terminy, mianowicie cel, do którego się dąży, i środek do zrealizowania tego celu. Czynności innych zwierząt są mniej liczne. Rośliny wykonują zaledwie jakąś czynność, a może tylko jedną; bo albo jest przed nimi tylko jeden cel do osiągnięcia (jak przed człowiekiem) albo jeśli [celów] jest więcej, wszystkie prowadzą do najlepszego [z nich].
>
> Wobec tego jeden tylko byt posiada dobro najwyższe i cieszy się nim; drugi dochodzi do niego przez nieliczne [tylko] zachody, jeszcze inny przez liczne starania, inny wreszcie nie próbuje nawet tego, lecz zadowala się zbliżeniem do ostatniego celu. Przypuśćmy, że zdrowie jest celem: jeden cieszy się zawsze dobrym zdrowiem, drugi będzie się nim cieszył, gdy schudnie, trzeci, gdy będzie biegał i przez to schudnie, czwarty, gdy wykona ponadto jakieś ćwiczenie przygotowawcze do biegu i pomnoży w ten sposób liczbę swoich ruchów. Inny, niezdolny do odzyskania zdrowia, będzie tylko w stanie biegać i chudnąć: jedna lub druga z tych czynności będzie stanowić ich cel końcowy.
>
> W rzeczy samej najlepszą rzeczą dla każdego jestestwa jest osiągnąć pierwszy wzmiankowany cel. Jeżeli nawet go nie osiągnie, jego stan będzie tym lepszy, im więcej [on] zbliży się do najwyższego celu (O niebie, 292b 2-18, ks. II, rozdz. 12; Paweł Siwek).

W De Coelo Arystoteles przedstawia gradację doskonałości bytów w kosmosie. Jest to traktat o naturze (i o człowieku traktuje w sposób „naturalistyczny"), choć pisany przez filozofa, który ciągle pamięta o architektonicznej roli filozofii *pierwszej* (metafizyki), która chroni nas przed naturalizmem *wulgarnym*. Wszystkie nauki (w tym nauka „o człowieku" i nauka o przyrodzie) są od siebie metodologicznie odrębne, a jednak są hierarchicznie zależne, co poniekąd zresztą wypływa z faktu różnorodności ludzkich działań, o czym mówi De Caelo. Zdanie *A jest C* może być przedmiotem (jak czytamy na pierwszych stronicach Summy) analiz *różnych* nauk: o ich zaś odrębności stanowi to, że każda z nich udowadnia je przy pomocy specyficznego dla siebie terminu średniego.

Alternatywna koncepcja budowy kosmosu Plotyna wydaje się (jak każdy monizm) „prostsza". Świat miałby strukturę podobną do egipskiej piramidy: z Jednią na szczycie, a wszystkim, co od niej pośledniejsze, „określanym" przez wielość, czy też od Niej oddalenie („nieświętość" Kanta). W tym neoplatońskim paradygmacie nie moglibyśmy jednak wytłumaczyć, dlaczego działania np. cząstek elementarnych są proste i dają się łatwo analizować, natomiast działania Boga są „proste", w inny zgoła sposób, a prostota ich wypływa z faktu, że działanie Boga utożsamia się z Jego istotą. Neoplatonik raczej powie, że „Bóg" jest formalnie najwyższym stopniem gradacji kosmosu, natomiast nigdy nie uzna istnienia *natury* Boga; nie zgodzi się też, że wartości (doskonałości) tegoż kosmosu mogłyby być Przezeń *stwarzane w określonym porządku*.

Wielość fenomenów ludzkiej egzystencji pojawia się *pomiędzy* tejże egzystencji przeznaczeniem i jej materialnym początkiem. Istoty odeń doskonalsze – aniołowie – „osiągają" Boga prostym aktem intelektu i woli. Zwierzęta odeń niższe – wcale Go dosięgnąć nie mogą. Natomiast człowiek dosięga Boga na sposób specyficznie złożony: stąd też płynie trudność w analizowaniu fenomenów tej egzystencji. Stąd też wypływa fakt, że każdy stan rzeczowy *A jest C* przyłożony do rzeczywistości ludzkiej ma inny „sens" niż jemu (fenomenalnie) „podobny" stan *A jest C* odniesiony do rzeczywistości innej, choć może

(zewnętrznie) „podobnej" (animalnej na przykład). „*A* odczuwa przyjemność" znaczy coś innego dla człowieka i zwierzęcia. Stan rzeczowy „ludzki" może być zgodny z rozumną naturą człowieka lub nie. Gdyby zredukować (co usilnie zalecają scjentyści) byt ludzki do tego, co elementarne, sens zdania *A jest C* dałby się łatwo określić, gdyż działania ludzkie byłyby „złożone" o tyle tylko, o ile byłyby wypadkową działania *wielu* czynników *elementarnych*. Wszelkie redukcjonistyczne systemy myśli (np. pragmatyzm) tak dalece „upraszczają" złożoność ludzkiej możliwości działania, że ją (tę zdolność) degradują, a zjednoczenie z Bogiem wykluczają. „Życie elementarne" byłoby jednak życiem w sensie tylko metaforycznym. Życie dla zwolennika „światopoglądu naukowego" wydaje się zgoła „proste". Problem tylko w tym, że nauka światopoglądem stać się nie może nigdy, gdyż światopogląd (Weltanschauung) ma za „materię" całość objętą aktem naoczności Anschauung), a nie aktem *rozumu*, który „materie" (przedmioty) nauk zawsze *wyodrębnia*. Życie człowieka dopasowanego tego Prokrustowego łoża „naukowego światopoglądu" byłoby *beznadziejnie* proste. Natura oszukać się nie da. Materialista oszukuje *ludzi,* co prowadzi tylko do zniszczenia życia ludzkiego, a nie jakiejkolwiek zmiany tej natury.

Sens każdego *A jest C* przyłożonego do rzeczywistości ludzkiej dlatego jest tak złożony, że choć *pryncypium* działań ludzkich to intelekt i wola (jest ono stosunkowo proste), to *materiałem* ich działania są uczucia, wyobraźnia i pamięć (i wiele innych zmysłów).

Tomasz w Summie mówi tym kontekście o złożoności natury ludzkiej:

> Należy koniecznie przyjąć wielość władz duszy. Aby to stało się nam oczywiste, trzeba za Filozofem zważyć, że rzeczy stojące na najniższym szczeblu nie mogą osiągnąć doskonałej dobroci; osiągają jedynie jakąś niedoskonałą dobroć za pomocą niewielu ruchów. Wyższe od nich osiągają doskonałą dobroć za pomocą wielu ruchów czy poczynań. Ale jeszcze wyższe od tych są te, które osiągają doskonałą dobroć za pomocą niewielu ruchów czy poczynań. Zaś najwyższa doskonałość znajduje się u tych, co posiadają doskonałą dobroć bez ruchu – poczynań. Tak np. jeśli chodzi o zdrowie: najniżej stoi ten, co nie jest zgoła sposobny do jego zdobycia; taki też nie może osiągnąć doskonałego zdrowia; dochodzi jedynie do kiepskiego zdrowia przy pomocy skąpych środków zaradczych; bardziej sposobnym jest ten, co może osiągnąć doskonałe zdrowie ale przy pomocy wielu środków; jeszcze bardziej sposobnym jest ten, co ma je przy użyciu niewielu środków; świetnie zaś ten, kto bez żadnych środków cieszy się doskonałym zdrowiem. Odpowiadamy więc tak: rzeczy niższe od człowieka zdobywają niektóre dobra partykularne; i dlatego przysługują im nieliczne i wyznaczone [przez naturę] działania i siły. Człowiek może zdobyć dobroć powszechną i doskonałą, gdyż może osiągnąć szczęście. Ale według porządku natury znajduje się na ostatnim szczeblu w hierarchii istot, którym przysługuje szczęście i dlatego dusza ludzka potrzebuje wielu i to różnych poczynań i władz czy sił. Aniołom wystarcza mniejsza różność władz. Zaś w Bogu poza jego istotą nie ma żadnej władzy czy działania. Jest jeszcze i inny powód, czemu to dusza ludzka obfituje w wiele różnych władz; mianowicie, bo znajduje się na pograniczu stworzeń duchowych i cielesnych; i dlatego zbiegają się w niej siły – władze obu stworzeń.[778]

[778] Św. Tomasz z Akwinu, Suma teologiczna, Tom 6, Człowiek Część pierwsza. Przełożył i objaśnieniami zaopatrzył o. Pius Bełch, O.P.
Dostęp 2024-02-08 https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_06.pdf
(w cytowanym tekście poprawiono literówki).

Bez pomocy filozofii *klasycznej* możemy poznać obiekty „proste", choć często rozumiemy z „naszego świata" – niewiele. Możemy podejmować działania rozumne, choć często przekonuje się nas, że rozumnymi one wcale być nie powinny, a powinny być raczej „spontaniczne". Otóż działania nasze i życie nasze będzie spełnione (dobre), jeżeli dla systemu sądów, których cząstki są tak proste jak *A jest C*, znajdziemy *uniwersalną przyczynę* ich obowiązywalności.

Racją jego obowiązywalności wcale nie jest „osobowość moralna". Ta racja jest – wbrew Kantowi – przedmiotowa. W świecie natury działają przyczyny, dzięki którym dany byt jest w stanie „wznieść" się tak daleko jak pozwala mu to na to jego moc-potentia. W wypadku bytów nieożywionych moc-potentia jest pryncypium działań tylko naturalnych – z racji tego, że przedmiotem tej mocy-potentia jest dobro *jakieś* (natura jako taka „niemoralną" nie może być nigdy). Natomiast przedmiotem woli jest – według Arystotelesa – dobro *pojęte intelektualnie*, intelekt zaś może przedstawić woli daną rzecz zawsze w zgoła „odmiennym świetle". *W tym sensie* akt woli zdeterminowany *nie jest*; choć zdeterminowany jest o tyle, że człowiek nie pragnąć dobra w ogóle – nie może. Nie może też nie poznawać pryncypiów myślenia: zasady niesprzeczności przede wszystkim. Z natury więc skłania się ku prawdzie i dobru, choć tej skłonności mogą *sprzeciwiać się* poszczególne akty woli i intelektu: jeśli ulegają sugestii (permixtio) wyobrażeń. Mogą ją *rozwijać*, a spełniając je człowiek nabywa „niewrodzonych" skłonności ku dobru (cnót) i złu (wad). Oprócz nagiej mocy działania (potentia) człowiek ma nadto habitus (sprawność; skłonność-do-) działania zgodnego z naturą (skłonność-do-działań rozumnych).

Kierowanie się wyobraźnią i uczuciami jest oczywiście niemoralne i bezrozumne. Kant na takiej definicji „czynników empirycznych" poprzestaje, nie dostrzega jednak, że równie – lub *bardziej* nawet – nierozumnym jest kierowanie się „zasadami a priori". W samym sobie zasady własnego istnienia człowiek nigdy znaleźć nie może: a „istnieniem" takim jest również szczęście. Na nic tu się nie zda utożsamianie istnienia z myśleniem (Descartes) lub utożsamianie człowieka z ludzkością (Hegel). Nic nie jest przyczyną samego siebie.

Summa Theologiae I, q. 77 a. 2 c. Respondeo dicendum quod necesse est ponere plures animae potentias. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, sicut philosophus dicit in II de caelo, quae sunt in rebus infima, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus; superiora vero his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis; his autem superiora sunt quae adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis; summa vero perfectio invenitur in his quae absque motu perfectam possident bonitatem. Sicut infime est ad sanitatem dispositus qui non potest perfectam consequi sanitatem, sed aliquam modicam consequitur paucis remediis; melius autem dispositus est qui potest perfectam consequi sanitatem, sed remediis multis; et adhuc melius, qui remediis paucis; optime autem, qui absque remedio perfectam sanitatem habet. Dicendum est ergo quod res quae sunt infra hominem, quaedam particularia bona consequuntur, et ideo quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem, quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu, secundum naturam, eorum quibus competit beatitudo, et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana. Angelis vero minor diversitas potentiarum competit. In Deo vero non est aliqua potentia vel actio, praeter eius essentiam. Est et alia ratio quare anima humana abundat diversitate potentiarum, videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum, et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum.

Obiekty materialne nie mogą do niczego „przywyknąć", ani od niczego „odwyknąć", nie mogą *skłonić się* ku temu, co wykracza poza elementarny schemat działania. Scjentysta wszelako, za absolutnie elementarną poczyta zasadę zachowania pędu, a schemat: akcja = reakcja będzie chciał potem zastosować do ludzi. „Wychowanie" (skłanianie ku „dobru") polegałoby tylko na „wpajaniu" czegoś zgoła mechanicznie. Jest oczywiście faktem, że silne bodźce tak na naszej psychice niekiedy się „odciskają", tzn. tak naszą psychikę *kaleczą*. Mimo to w człowieku (w jego naturalnym uposażeniu) tkwi immanentne pryncypium (habitus) pierwszych zasad działania i myślenia, które nadać może właściwy kierunek wszystkiemu, nie wiedzieć, jak nachalnie nam *narzucanemu*.[779]

Procesy natury postępują w naturalnym dla nich porządku. Nauka ścisła na ich badaniu poprzestaje. Nauka najwyższa (metafizyka) mówi o postępowaniu (pochodzeniu) rzeczy od Boga, lub (co na jedno wychodzi) o takim ich do Niego „ciążeniu". To ostatnie zaś etyka nazywa dążeniem. „Ta sama jest droga w dół i w górę" (Heraklit). Rozumnym – a zatem i dobrym – działaniem człowieka będzie takie, które przystaje do sprawczego działania Boga. Bóg działa w każdym, kto działa przez intelekt i wolę.[780] Zarówno początek jak i kres

---

[779] Św. Tomasz z Akwinu Suma teologiczna, Tom 11: O sprawnościach (1 – 2, qu. 49 – 70) Przetłumaczył i objaśnieniami zaopatrzył O. Feliks Wojciech Bednarski, O.P.

W czynniku działającym istnieje niekiedy tylko czynna zasada jego czynności, np. w ogniu jest jedynie czynna zasada ogrzewania. W tego rodzaju czynniku przyczyną sprawności nie może być jego własna czynność. Dlatego w przyrodzie rzeczy nie mogą się do niczego przyzwyczaić ani od niczego odzwyczaić, jak to podaje Etyka. Istnieją jednak czynniki, w których znajduje się zarówno czynna jak i bierna zasada czynności, czego przykładem są uczynki ludzkie, gdyż czynności pożądawcze pochodzą od siły pożądawczej, w miarę jak pobudza ją siła poznawcza, która przedstawia jej przedmiot. Sam zaś umysł przy wyprowadzaniu wniosków w czasie rozumowania działa pod wpływem jakiegoś zdania oczywistego, jako czynnej zasady tegoż rozumowania. Takie czynności mogą w osobnikach działających być źródłem sprawności nie w stosunku do pierwszej czynnej zasady, lecz w stosunku do tej zasady czynności, która porusza, w miarę jak sama jest wprowadzona w ruch. Czynność bowiem osobnika działającego przysposabia to wszystko, co doznaje na sobie działania i porusza się pod wpływem innego czynnika. Na skutek zwiększenia liczby tych czynności rodzi się w odbiorczej i poruszonej władzy psychicznej pewna jakość, zwana sprawnością. W ten sposób sprawności cnót moralnych mają swe źródło w władzach pożądawczych, w miarę jak rozum je porusza; sprawność zaś wiedzy wytwarza się w umyśle w miarę jak pierwsze zasady pobudzają go do działania.

Dostęp 20125-05-15 https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_11.pdf

Respondeo dicendum quod in agente quandoque est solum activum principium sui actus, sicut in igne est solum principium activum calefaciendi. Et in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu, et inde est quod res naturales non possunt aliquid consuescere vel dissuescere, ut dicitur in II Ethic. Invenitur autem aliquod agens in quo est principium activum et passivum sui actus, sicut patet in actibus humanis. Nam actus appetitivae virtutis procedunt a vi appetitiva secundum quod movetur a vi apprehensiva repraesentante obiectum, et ulterius vis intellectiva, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum propositionem per se notam. Unde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus quod movet motum. Nam omne quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis, unde ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur habitus. Sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum quod moventur a ratione, et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur a primis propositionibus. (STh I-II q. 51, a. 2, c).

[780] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 67 n. 7. Hinc est quod dicitur Isaiae 26-12, *omnia opera nostra operatus es in*

naszej egzystencji jest definitywnie określony. Od nas samych zależy tylko to, czy kres naszej egzystencji osiągniemy czy też nie: postępując zgodnie ze sprawczym zamysłem Boga. Jeżeli Bóg działa w każdym w określonym przez Siebie porządku, to jest On nie tylko „wolą świętą"; jest On *wolą sprawczą*: naszych działań – wcale natury tych działań nie naruszając. Te działania mają „sens" przez odniesienie do przyczyny, a każde zdanie *A jest C* ma taką przedmiotową wartość, gdyż JEST to własne imię Boga.

Ludzka Physis-natura „ciąży ku Bogu", a to „ciążenie" można opisać w sposób analogiczny jak opisujemy fizyczną budowę kosmosu, o której mowa w De caelo. Fakt, że jest on kosmosem właśnie, czyli jest „zbudowany", przesądza o tym, że sam ów kosmos jest strukturą, podczas gdy jego Pryncypium, od którego on pochodzi, *strukturą być nie może*. Praxis Boga utożsamia się z jego istotą. Natomiast to wszystko, co Przezeń stworzone, z istotą Jego *utożsamić się nie może nigdy*.

W Heglowskiej historii *cywilizacji* to *utożsamienie* dokonać się *musi*, a inaczej jak *przez pryzmat celu* historii ten filozof na historię (działanie „ducha") patrzeć nie będzie. „Bóg" Hegla jest tej historii immanentny. Hegel transponuje na plan historyczny (stuleci) myśl Descartes'a, którą ten (najpewniej) żywił przez krótki czas tylko:

> Gdybym […] sam od siebie pochodził, to nie miałbym ani wątpliwości, ani pragnień, ani w ogóle żadnych braków, bo wyposażyłbym się we wszystkie doskonałości, których jakaś idea jest we mnie, i w ten sposób *sam byłbym Bogiem* (Medytacje, III, 48, M. K. Ajdukiewiczowie).

Porządek owego „pochodzenia" jest u Hegla odwrócony, gdyż substancja heglowska powstaje w wyniku działania: jest nią Duch Ludzkości, który pokazuje się w czasach „ostatecznych".[781] Człowiek ma się „upodobnić" do Boga tak dalece, że sam stanie się „bogiem". To, co było u Descartes hipotezą (a może wydać się komuś nawet tylko jeu d'esprit) stało się u idealistów obiektywnych – etycznym *postulatem*. Dopuszcza się możliwość zmiany natury biologicznej (transhumanizm) tak radykalną, że „szczęście osiągniemy przez jedną prostą czynność", a to sprawi, że będziemy „samowystarczalni".

Descartes antycypuje to stanowisko, albowiem utożsamia on istotę człowieka z jego praxis (*czynność* cogitare nie się różni istotnie do *res* cogitans). Taka próba autodeifikacji mogłaby skłaniać uczonych wieków następnych do intensywnej pracy naukowej: wszak myślenie miałoby nas „równać z bogami". Współczesny wszelako neomarksizm z tak ambitnych form autodeifikacji już rezygnuje: „moralnym" postulatem Herberta Marcuse jest po prostu zbydlęcenie. Próba autodeifikacji prowadzić musi ostatecznie do upodlenia.

---

nobis, domine; et Ioan. 15-5, sine me nihil potestis facere, et Philip. 2-13, *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate*. Et hac ratione frequenter in Scripturis naturae effectus operationi divinae attribuuntur, quia ipse est qui operatur in omni operante per naturam vel per voluntatem: sicut illud Iob 10-10 *nonne sicut lac mulsisti me, et sicut caseum me coagulasti? Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti* me; et in Psalmo, *intonuit de caelo dominus, et altissimus dedit vocem suam, grando et carbones ignis.*

[781] Encyklopedia Hegla kończy się dłuższym cytatem z Metafizyki Arystotelesa. Autora zajmuje stare Parmenidesowe zdanie: „tym samym jest myślenie i przedmiot myślenia". Zdanie to – jak wiadomo – ma znaczenie inne u Arystotelesa i Paramenidesa. Wszelako zupełnie inne jest jego znaczenie u Hegla.

Przytoczmy jeszcze raz passus de Caelo:

> Czynności (πράξεις) człowieka będą bardzo liczne (πλεῖσται): skoro jest on w stanie dosięgnąć wielu dóbr, tak że czynić będzie wiele: jedno gwoli drugiego. Natomiast Temu, kto *ma się* najlepiej (ὡς ἄριστα ἔχοντι), takiego działania wcale nie potrzeba: On Sam jest bowiem Celem. Czynność moralna (πρᾶξις) implikuje odróżnienie dwojga (ἀεί ἐστιν ἐν δυσίν): tego, gwoli czego [działamy] i tegoż [działania]. […] Względem do tego, co najlepsze (πρὸς τὸ ἄριστον), jedno ma i owo najlepsze i w nim partycypuje (ἔχει καὶ μετέχει τοῦ ἀρίστου), inne zaś [w sposób pośledni] […][782]

Arystoteles nie używa tu wyrazu pojesis, ale praxis (πρᾶξις). Wyraz praxis odnosi się zasadniczo do czynności „immanentnych", które dla nas ludzi tym samym muszą być czynnościami „moralnymi": w przeciwieństwie do wytwarzania (pojesis) czegokolwiek (domów, maszyn, książek; płodzenia dzieci nawet). Ludzka pojesis ma charakter wobec praxis wykonawczy, a za przedmiot to, co tylko w ograniczonym stopniu jest od nas zależne. Daje nam tyko słabe pojęcie, czym jest absolutna zależność natury od Boga (od Jego pojesis; aktu stwarzania).

Praxis człowieka, który od Boga *pochodzi*, a wobec tego z Nim nie utożsamia się nigdy, jest czynnością jego stworzonej naturze immanentną, ale skierowaną na Cel Transcendentny. Pragniemy *Przyczyny* naszego szczęścia *poza* nami, ale pragniemy Jej *własnym aktem woli*. Odróżniamy cel zamierzony, od celu będącego w naturze *przedmiotem* zamierzenia.[783] Tym drugim dla człowieka jest Bóg. Tym pierwszym ostatecznie będzie

---

[782] Καὶ γὰρ ἐνταῦθα
αἱ τοῦ ἀνθρώπου πλεῖσται πράξεις· πολλῶν γὰρ τῶν εὖ δύ-
ναται τυχεῖν, ὥστε πολλὰ πράττειν, καὶ ἄλλων ἕνεκα. (Τῷ
δ' ὡς ἄριστα ἔχοντι οὐθὲν δεῖ πράξεως· ἔστι γὰρ αὐτὸ τὸ οὗ
ἕνεκα, ἡ δὲ πρᾶξις ἀεί ἐστιν ἐν δυσίν, ὅταν καὶ οὗ ἕνεκα ᾖ
καὶ τὸ τούτου ἕνεκα). Τῶν δ' ἄλλων ζῴων ἐλάττους, τῶν δὲ
φυτῶν μικρά τις καὶ μία ἴσως· ἢ γὰρ ἕν τί ἐστιν οὗ τύχοι
ἄν, ὥσπερ καὶ ἄνθρωπος, ἢ καὶ τὰ πολλὰ πάντα πρὸ ὁδοῦ
ἐστι πρὸς τὸ ἄριστον. Τὸ μὲν οὖν ἔχει καὶ μετέχει τοῦ ἀρίστου,
τὸ δ' ἀφικνεῖται [ἐγγὺς] δι' ὀλίγων, τὸ δὲ διὰ πολλῶν, τὸ
δ' οὐδ' ἐγχειρεῖ, ἀλλ' ἱκανὸν εἰς τὸ ἐγγὺς τοῦ ἐσχάτου ἐλ-
θεῖν· οἷον εἰ ὑγίεια τέλος, τὸ μὲν δὴ ἀεὶ ὑγιαίνει, τὸ δ'
ἰσχνανθέν, τὸ δὲ δραμὸν καὶ ἰσχνανθέν, τὸ δὲ καὶ ἄλλο τι
πρᾶξαν τοῦ δραμεῖν ἕνεκα, ὥστε πλείους αἱ κινήσεις· ἕτερον
δ' ἀδυνατεῖ πρὸς τὸ ὑγιᾶναι ἐλθεῖν, ἀλλὰ πρὸς τὸ δραμεῖν
μόνον ἢ ἰσχνανθῆναι, καὶ τούτων θάτερον τέλος αὐτοῖς. Μά-
λιστα μὲν γὰρ ἐκείνου τυχεῖν ἄριστον πᾶσι τοῦ τέλους· εἰ δὲ
μή, ἀεὶ ἄμεινόν ἐστιν ὅσῳ ἂν ἐγγύτερον ᾖ τοῦ ἀρίστου. 292b 2-18.

[783] Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 4 a. 1 ad 4. Ad quartum dicendum, quod finis est duplex: quidam proportionatus rei, receptus in ipsa ut perfectio inhaerens sibi, sicut sanitas in operationibus medicinae; et quia iste finis non est secundum esse nisi in eo cui acquiritur, ideo absolute non amatur ab aliquo supra se; sed se esse sub tali perfectione, amatur supra se esse simpliciter. Sed est quidam finis per se subsistens non dependens secundum esse a re quae est ad finem; et iste finis desideratur quidem acquiri; sed amatur supra id quod acquisitum est ab illo; et talis finis est Deus, ut supra dictum est.

Summa Theologiae I, q. 26 a. 3 ad 2. Ad secundum dicendum quod finis est duplex, scilicet cuius et quo, ut philosophus dicit, scilicet ipsa res, et usus rei, sicut avaro est finis pecunia, et acquisitio pecuniae.

szczęście: czynność intelektu. O tych właśnie czynnościach pisze Arystoteles. „Substancje oddzielone" (aniołowie) dosięgają Boga prostym aktem intelektu i woli, choć zawsze jest to cel *poza nimi*: Transcendentny, a *czynność* osiągania nigdy z *przedmiotem* osiągania utożsamić się nie może.

Gdyby zamierzenie celu od razu przejść mogło w spełnienie, to akt intelektu kontemplującego istotę Boga przyszedłby nam „łatwo". Tymczasem kondycja ludzkiej *natury* jest taka, że to, co aniołowie osiągają w sposób dość prosty, my-ludzie osiągamy z niezwykłą trudnością.

Po intentio (zamierzeniu celu) – z racji złożoności natury rozumnej człowieka – musi przyjść szereg aktów woli i intelektu splecionych ze sobą w organiczną całość tak, by ostatecznie – przy maximum wysiłku – cel nasz mimo wszystko osiągnąć. Dlatego to dla osiągnięcia szczęścia są nam absolutnie niezbędne szczegółowe akty woli i rozumu: analiza okoliczności materialnych czynu i racjonalne decyzje podejmowane in concreto. Norma *A jest C* jest *zasadą rozumowania* praktycznego, a nie „prostym" aktem „ustanawiającym" – cokolwiek.

Zdanie *A jest C* przyłożone do rzeczywistości par excellence ludzkiej ma charakter albo opisowy (w metafizyce), albo normatywny (w etyce), choć ten drugi zależy co do znaczenia od tego pierwszego. Życie o charakterze „normatywnym" (życie intelektu i woli) ma zrozumiały sens o tyle, o ile sensownym w ogóle jest działanie Przyczyny Pierwszej.

3. Hermeneutyka uczuć

Życie ludzkie zmierza do jakiegoś kresu, choć ten nie jest (w przeciwieństwie do kresu ruchu lokalnego) tejże czynności „zmierzania" prywacją (tak jak punkt jest prywacją linii). Kres (telos, finis, end), jest raczej *doskonałością* niż jej brakiem. Doskonałością jest dla człowieka dojście do pełni, której sam z siebie on nie posiada. „Dochodzenie" jest ruchem sensu largo, a stosownie do godności celu wypadnie uściślić jego (ruchu) sens eminentny.

Ludzie pragną posiadać rzeczy („dojść do nich") w sposób trwały. Chcą „zażywać" np. radości, a radować się czymś (frui), to więcej niż tylko to *odczuwać*. Trwale „posiadać" i „zażywać" mogą godziwie „dóbr cielesnych" na przykład małżonkowie, a ciała ich są trwałym i płodnym dla nich nawzajem darem, choć ideologia totalnej ekspropriacji tego *prawa* im *odmawia* w imię tzw. autentyczności przeżycia. Życie nasze naznaczone bywa prywacją, a pełnię osiągamy ostatecznie dopiero w zjednoczeniu z Tym, który tę pełnię (w przeciwieństwie do nas) posiada z natury. Życie nasze bywa dążeniem raczej niż trwaniem; raczej ruchem niż spoczynkiem.

Według Augustyna i Arystotelesa, własnym imieniem (atrybutem) Boga jest „niezmienność", do niej zaś my tylko dążymy. Stąd też „poruszenia" naszego: ciała, uczuć, wyobraźni wypływają z bytowej niedoskonałości (bycia w drodze). Bóg jest Nieruchomym

---

Creaturae igitur rationalis est quidem Deus finis ultimus ut res; beatitudo autem creata ut usus, vel magis fruitio, rei.

Poruszycielem, a za Psalmistą życzyłbym sobie, „bym nie poruszył się na wieki" (Psalm 112. 6) – w zjednoczeniu z Nim właśnie.

Metafizyka traktuje o bycie *przez partycypację* (o tym wszystkim, co „ma" jakoś istnienie, a z własnym istnieniem się nie utożsamia (Summa theol., I, q. 44, a. 2). Nie jest nauką *absolutną*. Metafizyka daje nam *niejaką* wiedzę o Bogu, wszelako doskonałą wiedzę o Samym Sobie ma wyłącznie Bóg (Metaph., I, c.2, 983a 5-10). Dlatego przedmiotem metafizyki – według Tomasza – *nie jest Bóg*. Bóg jest przedmiotem *teologii* (Summa theol., I, q. 1, a. 7), która sama też co prawda nie jest wiedzą absolutną, choć w tej (z łaski Boga) partycypuje. Z tej to racji (metodologicznej) metafizyka będzie miała najmniej pretensji do wypowiadania się autorytatywnie w kwestiach fundamentalnych poruszanych w Piśmie św., przeciwnicy zaś nauki intelektualnej par excellence zaś (z powodu odrzucenia tychże racji) pretensje te żywić będą prawie na pewno. Na kartach Pisma Bóg podaje nam wiedzę o Sobie w sposób dostosowany do słabości naszego intelektu, a nie siły naszych emocji. Na teologu zaś spoczywa obowiązek wyjaśnienia znaczenia tekstu w terminach nie prywatnych, ale ważnych obiektywnie i pojmowalnych dla wszystkich. Przedmiotem teologii jest Bóg właśnie, a u Tomasza szukamy odpowiedzi na pytania, na które każdy z nas z osobna mimo wszystko odpowiedzi udzielić nie potrafi. Odpowiedzi tej jednak udzielamy posługując się „idealnym" w damy razie *narzędziem*, jakim jest metafizyka.

O ile kondycją każdego bytu przez partycypację jest „bycie w stanie dochodzenia do pełni", czyli bycie-w-ruchu sensu largo, to cechą Boga jest bycie w pełni tzn. – sit venia verbo – bycie w „bezruchu". Do takież spełnienia (comprehensio) zmierza też nasze życie (via).

Mistrz (Logos; przedmiot Pisma), był zarazem w drodze i u jej celu (viator et comprehensor).[784] Jako Bóg i jako człowiek „u kresu", był On „nieporuszony"; jako człowiek „pielgrzymujący" pozwalał na rodzenie się w nim uczuć.[785] Dwie natury istnieją w Nim *oddzielnie* (złączone są w Jednej *Osobie*). Gdybyśmy zaś za znamię autentyczności człowieczeństwa poczytali „emocjonalność", czy też uczuciowość, to uczuciowość tę tym samym podnieślibyśmy na piedestał, skłaniając się ku jakiejś postaci monofizytyzmu.

Emotywizm (w teologii i etyce) jest tyleż kontynuacją „racjonalizmu" Pascala na przykład, co reakcją na tyleż „racjonalistyczną", co represyjną etykę Kanta – te dwa oblicza

[784] Summa Theologiae III[a] q. 15 a. 10 c. Respondeo dicendum quod aliquis dicitur viator ex eo quod tendit in beatitudinem, comprehensor autem dicitur ex hoc quod iam beatitudinem obtinet, secundum illud I Cor. IX, *sic currite ut comprehendatis*; et Philipp. III, *sequor autem, si quo modo comprehendam*. Hominis autem beatitudo perfecta consistit in anima et corpore, ut in secunda parte habitum est, in anima quidem, quantum ad id quod est ei proprium, secundum quod mens videt et fruitur Deo; in corpore vero, secundum quod corpus *resurget spirituale, et in virtute et in gloria et in incorruptione*, ut dicitur I Cor. XV. Christus autem, ante passionem, secundum mentem plene videbat Deum, et sic habebat beatitudinem quantum ad id quod est proprium animae. Sed quantum ad alia deerat ei beatitudo, quia et anima eius erat passibilis, et corpus passibile et mortale, ut ex supra dictis patet. Et ideo simul erat comprehensor, inquantum habebat beatitudinem animae propriam, et simul viator, inquantum tendebat in beatitudinem secundum id quod ei de beatitudine deerat.

[785] Super Io., cap. 11, l. 5.Voluit etiam Christus se turbare et tristari ex triplici causa. Primo quidem ad probandum conditionem et veritatem humanae naturae. Secundo ut dum tristatur et cohibet seipsum, doceat modum servandum esse in tristitiis. […] Tertia ratio est ut insinuet quod nos pro mortuis corporaliter tristari et plorare debemus.

racjonalizmu są nieodłączne. *Pozornie* tylko Kant kontynuuje starą etykę stoicką: nie akceptuje bowiem antycznego eudajmonizmu.

Za ideał człowieczeństwa stoicy uważali brak poruszenia (ταρράσσειν), a ideał to ἀταρράξια (rzeczownik odsłowny poprzedzono prefiksem prywatywnym). Uczucia uważali oni za „choroby duszy". Istotnie: *silne* uczucia np. gniewu, strachu prowadzić mogą nawet do zachwiania równowagi umysłowej. Wszelako nie jest wcale powiedziane, że *wszystkie* uczucia są drogą do tych „destruktywnych". Stoicy nie liczyli się realistycznie ze złożonością natury człowieka. Ideałem ich było „bycie nieporuszonym", choć nie uwzględnili oni faktu, że jakoś do „bycia nieporuszonym" przecież musimy *dojść* (nie widzieli dynamicznego charakteru egzystencji ludzkiej). „Chorobami" *mogą być* tylko te uczucia, które wymykają się spod kontroli *osobowego* intelektu.

Perypatetycy w miejsce owej „beznamiętności" (zwanej inaczej apatheia) postulują metriopatheia (mesótes). Nie możemy „stłamsić" uczuć, a próba uczynienia tego prowadzi do ich okaleczenia. Możemy wszelako z nimi „paktować", a Arystoteles nazywa to władzą polityczną. O ile Kant (za stoikami) zaleca stosowanie wobec nich principatus despoticus, Arystoteles zaleca principatus politicus: tak „układamy się" z ludźmi wolnymi; nie tyranizując ich.[786] Władza silna władzą despotyczną nie jest. Zdecydowanie (brak wahań) jest widzianym *na zewnątrz* skutkiem niewidzianego działania intelektu, podczas gdy wahanie (jak stwierdza Dybowski) jest znamieniem jego słabości: ulegania uczuciom. Z uczuciami musimy się liczyć; mieć nad nimi władzę, choćby po to, aby po tę władzę nie sięgnęli „racjonaliści".

Immanuel Kant nawiązuje *selektywnie* do stoicyzmu. Wszelako już pod koniec jego życia przychodzi reakcja („odejście"), na która on sam patrzył z niedowierzaniem i bodaj przestrachem. W filozofii Fichtego, Hegla i Schellinga, ostatecznym podłożem zjawisk (niepoznawalną dla Kanta Rzeczą w sobie) staje się: „czyn", „działanie", wola", a ostatecznie po prostu: „uczucie". Ono ma stanowić nie tylko o autentyczności egzystencji ludzkiej, ale być niejako „tworzywem kosmosu". Systemy „filozofii absolutnej" opierają się na „intuicji" tego Urstoff kosmosu.

System Kanta jest – w oczach Hegla – systemem „nieszczęsnego dualizmu" ducha i materii (unglückliche Bewusstsein), choć zarazem tegoż dualizmu postacią emblematyczną. Zadaniem filozofii jest „pojednanie" (Versöhnung). Praca nad własnym charakterem (tradycyjnie zalecana nawet przez starożytnych cyników) jest czymś zgoła niedorzecznym; ba, „niegodziwym" o tyle, o ile uleganie uczuciom poczytano za „cnotę" zgoła nowoczesną.

W „nowoczesnych" kierunkach filozoficznych (Schopenhauer, Nietzsche, Bergson. Libelt) dominuje irracjonalizm, a u Freuda mamy jego postać skrajną. Sam Freud idzie *nieświadomie* za „teorią nieświadomości" (Unbewusstsein) Schellinga. Prefiks prywatywny

[786] Summa Theologiae I, q. 81 a. 3 ad 2. Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui, etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio. Sic igitur anima dicitur dominari corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae, sed statim ad appetitum animae movetur manus et pes, et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu. Intellectus autem, seu ratio, dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu, quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis.

przesądzałby może o niedoskonałości, rzecz jednak w tym, że „nieświadome" Schellinga to duch (rzekomo) w komosie uśpiony (uśpiony nie tylko w umyśle człowieka).

Za „rzeczywistość ostateczną" poczytano: Wille Schopenhauera, élan vital Bergsona, czy też lubido Freuda, a „hermeneutykę" uprawiano wedle tego „klucza mądrości" – z pominięciem wymogów filozofii *racjonalnej*: hermeneutykę podejrzeń uprawiano w duchu filozofii *racjonalistycznej*.

Tomasz pisze, że „wrodzonym" jest nam pierwszy impuls (syndereza) ku dobru w postaci nakazu: Czyń dobro, Dąż do szczęścia (pełni). Z drugiej zaś strony, „kresem" naszego życia jest trwałe radowanie się obecnością samego Boga. Problem polega na określeniu natury tego, co jest *pomiędzy* owymi „punktami" naszej egzystencji. O ile w „punkcie wyjścia" mamy świadomość *nie*-spełnienia, to w „punkcie dojścia" mielibyśmy świadomość *pełni* istnienia. Pytanie zatem można by przeformułować do postaci; co stanowi o autentyczności naszego istnienia w ogóle, to znaczy: o pewności istnienia „pomiędzy" „chwilą" zaistnienia i „chwilą" pełni istnienia; co stanowi o tym, że jesteśmy istotnie „pomiędzy", a nie na „manowcach" życia.

Jedno – wyraźnie określone – pryncypium działań dawałoby – jak się wydaje – pełną jednostajność działań. Jasną jest rzeczą, że dla udanego życia możemy oczekiwać przynajmniej tego: konsekwencji, choć jest to warunek minimum, gdyż chodzi raczej o to, by konsekwentnie dążyć ku dobru, niż brnąć uparcie w zło. Gdyby natura ludzka była tak prosta jak redukcjonistyczne systemy filozoficzne, ustalenie natury owego pryncypium nie nastręczałoby żadnych trudności. Prawdziwą trudnością byłoby jednak w danym razie wytłumaczenie, dlaczego ludzie postępują w sposób tak różnorodny, ba, niekonsekwentny i niejednokrotnie nieobliczalny.

Natura ludzka *jest złożona*. Z tej tylko racji, że żywimy wiele uczuć, a te mogą się splatać stosownie do różnych motywów działania in concreto, wypływa to, że działania bywają nawet niekonsekwentne.

W pismach Doktorów Kościoła *serce nigdy nie jest siedliskiem uczuć. Serce to wola,* czyli władza pragnienia dobra jako takiego, dobra w ogólności, a – ostatecznie – *Źródła* wszelkiego dobra. Uczucia nigdy nie wytyczą kierunku naszego życia dość konsekwentnie. Uleganie chaotycznym poruszeniom uczuć sprawia, że ludzie bywają życiowymi nieudacznikami, a ci, którzy gonią za ordynarnym zyskiem, bywają poczytywani za „zaradnych" – bardziej niż tamci. Serce, czyli wola, winna być wolna jest od *chaotycznych* poruszeń, które rodzą się z gry wyobrażeń. Uleganie im bowiem prowadzi to do degradacji życia.

Uczucia, które rodzą się pod wpływem silnego impulsu woli (rodzą się „z ducha"), są nierównie silniejsze, niż te rodzące się pod wpływem wyobraźni. Dlatego to fanatyzm religijny ma pewien urok dynamiki życia, podczas gdy płytka uczuciowość wydaje się czymś infantylnym. Odnośnie jednak do „fanatyzmu" miewamy obawę, że źródłem jego jest nienawiść raczej niż miłość. Obawa ta może być poniekąd usprawiedliwiona, choć „fanatyka", który *na pewno* nienawiścią by się nie kierował, nazwalibyśmy raczej świętym.

Hermeneutyka podejrzeń (Freud, Marks, Nietzsche) daje „prosty" wgląd w „rzeczywistość", a przynajmniej w to, co za nią się poczytuje. Hermeneutyka *Arystotelesa* jest nauką o sensie zdań, a o „sensie rzeczywistości" tylko – jak zaznaczono – pośrednio; zdań które łączymy wedle wymogów „rzemiosła myślenia" zwanego Analityką. Jest ona wszelako

w całości podporządkowana poznaniu tego, co *na pewno jest poza umysłem ludzkim*, a nawet poza ludzką – jeśli komuś by się tak to spodobało określić – „świadomością", choć tym samym wcale nie tkwi (per antithesim) w pod/nie-świadomości. Rzecznicy tego nowoczesnego intuicjonizmu w ogóle nie poczuwają się do obowiązku uzasadniania poglądów (wymaganego wszak zwyczajnie w nauce). Ba, „sprzeczne opinie" (na drodze jakiejś osobliwej między nimi interakcji) też miałaby się przyczynić do „głębszego zrozumienia rzeczywistości". Rodzą ewidentnie zamęt pojęć, za którym nim iść musi niepokój. Rzecz jednak i w tym, że niepokój ten (Angst) to nowa „cnota nowoczesności."

Działania i opinie ludzkie mogą się od siebie znacząco różnić, choć wszystkie one wypływają z jednostajnych (a współstworzonych z naturą ludzką) zasad. Realnym nadto skutkiem „stworzenia *nowego* człowieka" (jego odkupienia) jest obecność w naszej naturze nowych „możliwości egzystencjalnych", tzn. – wyrażając się ściślej – nowych pryncypiów skłaniających nas do podejmowania „nowych" działań.

W momencie chrztu, obok potentia zwaną character, udzielana jest nadto łaska – o ile dana osoba pozostaje w komunii Kościoła Katolickiego. Łaska jest habitualną sprawnością czynienia dobra: podstawą cnót teologalnych i moralnych. Jest ona stworzona *w istocie* człowieka. Natomiast character umieszczamy (per reductionem)[787] w drugiej species qualitatis. Ci, w których duszy jest wyciśnięty *tylko* character (władza/instrument działania samego Boga) są prowadzeni do pełnej jedności Kościoła.[788]

[787] Summa theol., III, q. 63, a. 2, c.

[788] Vaticanum II, Unitatis redintegratio. Caput I. De catholicis oecumenismi principiis; 2. […] Spiritus Sanctus, qui credentes inhabitat totamque replet atque regit Ecclesiam, miram illam communionem fidelium efficit et tam intime omnes in Christo coniungit, ut Ecclesiae unitatis sit Principium. Ille divisiones gratiarum et ministrationum operatur, variis muneribus Ecclesiam Iesu Christi ditans «ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi» (*Eph*. 4, 12). Ad hanc autem sanctam suam Ecclesiam ubique terrarum usque ad consummationem saeculi stabiliendam, Christus munus docendi, regendi et sanctificandi Collegio Duodecim concredidit. Inter eos Petrum elegit […] Iesus Christus […] populum suum crescere vult eiusque communionem perficit in unitate: in confessione unius fidei, in divini cultus communi celebratione […] 3. […] Hi enim qui in Christum credunt et baptismum rite receperunt, in quadam cum Ecclesia catholica communione, etsi non perfecta, constituuntur. Profecto, ob discrepantias variis modis vigentes inter eos et Ecclesiam catholicam tum in re doctrinali et quandoque etiam disciplinari tum circa structuram Ecclesiae, plenae ecclesiasticae communioni opponuntur impedimenta non pauca, quandoque graviora, […] Nihilominus, iustificati ex fide in baptismate, Christo incorporantur […] 4. […] Attamen divisiones Christianorum impedimento Ecclesiae sunt, quominus ipsa ad effectum deducat plenitudinem catholicitatis sibi propriam in iis filiis, qui sibi quidem baptismate appositi, sed a sua plena communione seiuncti sunt. […]; Caput III. […] 22. Baptismi sacramento, quandocumque iuxta Domini institutionem rite confertur ac debita animi dispositione accipitur, homo vere Christo crucifixo et glorificato incorporatur atque ad vitae divinae consortium regeneratur iuxta illud Apostoli: «consepulti ei in baptismo, in quo et resurrexistis per fidem operationis Dei, qui suscitavit illum a mortuis (*Col*. 2, 12). Baptismus igitur vinculum unitatis sacramentale constituit vigens inter omnes qui per illum regenerati sunt. Attamen baptismus per se dumtaxat initium et exordium est, quippe qui totus in acquirendam tendit plenitudinem vitae in Christo. Itaque baptismus ordinatur ad integram fidei professionem, ad integram incorporationem in salutis institutum, prout ipse Christus illud voluit, ad integram denique in communionem eucharisticam insertionem.

C.I.C. Can. 845 § 1Sacramenta baptismi, confirmationis et ordinis, quippe quae characterem imprimant, iterari nequeunt. Can. 869 — § 2. Baptizati in communitate ecclesiali non catholica non sunt sub condicione baptizandi,

Wlane cnoty wiary, nadziei i miłości mają za Przedmiot Boga samego, choć zdolność naturalnego działania ludzkiego przenoszą one tak dalece, że dla spełnienia ich aktu potrzeba poruszenia Ducha św. Dary Ducha św. to zdolności ulegania poruszeniom (instinctus) ze strony Ducha św., bo te poruszenia prowadzą nas do spełnienia aktów cnót teologalnych. Poruszeń tych (instinctus) oczywiście uczuciami nazwać nie można.

Wola nasza jest poruszana przez Ducha św., ale wcale tym samym nie jest Przezeń przymuszana.[789] Jest to paradoks i tajemnica.[790] „Serce króla jest ręku Boga" [791]. Jeżeli serce ludzkie jest ręku Boga autentycznie, jest on absolutnie wolny, a jego serce nie zniża się ku

---

nisi, inspecta materia et verborum forma in baptismo collato adhibitis necnon attenta intentione baptizati adulti et ministri baptizantis, seria ratio adsit de baptismi validitate dubitandi.

[789] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 88 n. 6 Adhuc. Violentum opponitur naturali et voluntario motui: quia utrumque oportet quod sit a principio intrinseco. Agens autem exterius sic solum naturaliter movet, inquantum causat in mobili intrinsecum principium motus: sicut generans, quod dat formam gravitatis corpori gravi generato, movet ipsum naturaliter deorsum. Nihil autem aliud extrinsecum movere potest absque violentia corpus naturale: nisi forte per accidens, sicut removens prohibens; quod magis utitur motu naturali vel actione quam causaret ipsum. Illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est Deus, qui animam solus creat, ut in secundo ostensum est. Solus igitur Deus potest movere voluntatem, per modum agentis, absque violentia. [n. 7] Hinc est quod dicitur Prov. 21-1: *cor regis in manu domini, et quocumque voluerit inclinabit illud*. Et Philip. 2-13: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere, pro bona voluntate.*

Summa Theologiae I, q. 111 a. 2 s.c. Sed contra est quod immutare voluntatem est proprium Dei; secundum illud Prov. XXI, cor regis in manu domini; quocumque voluerit, vertet illud.
Summa Theologiae I-II, q. 6 a. 4 ad 1. Ad primum ergo dicendum quod Deus, qui est potentior quam voluntas humana, potest voluntatem humanam movere; secundum illud Prov. XXI, *cor regis in manu Dei est, et quocumque voluerit, vertet illud.* Sed si hoc esset per violentiam, iam non esset cum actu voluntatis nec ipsa voluntas moveretur, sed aliquid contra voluntatem.

Quodlibet I, q. 4 a. 2 c. Sed ad hoc quod homo praeparet se ad habitum consequendum, non indiget alio habitu, quia sic esset procedere ad infinitum. Indiget autem divino auxilio non solum quantum ad exteriora moventia, prout scilicet ex divina providentia procurantur homini occasiones salutis, puta praedicationes, exempla, et interdum aegritudines et flagella; sed etiam quantum ad interiorem motum, prout Deus cor hominis interius movet ad bonum, secundum illud Prov. XXI, 1: *cor regis in manu Dei; quocumque voluerit, vertet illud.*

[790] Summa Theologiae I, q. 83 a. 1 arg. 3. Quod ergo movetur ab alio, non est liberum. Sed Deus movet voluntatem, dicitur enim Prov. XXI, *cor regis in manu Dei, et quocumque voluerit vertet illud*; et Philipp. II,

Deus est qui operatur in nobis velle et perficere. Ergo homo non est liberi arbitrii.

[791] Super Iob, cap. 12. Ostenso igitur quod in Deo sit fortitudo, sapientia et consilium, ultimo ostendit quod in eo sit intelligentia, quam diximus pertinere ad cognitionem occultorum, quae maxime videntur esse ea quae in corde latent: haec autem Deum cognoscere ostendit per hoc quod in cordibus hominum operatur, et sic occulta cordium quasi suos effectus cognoscit. Dicit ergo *qui immutat cor principum populi terrae*, quantum scilicet ad voluntatem, unde et Prov. XXI 1 dicitur *cor regis in manu domini, quocumque voluerit inclinabit illud*; et licet omnium hominum voluntates Deus inclinet, tamen specialis mentio fit de regibus et principibus quia eorum voluntates maius pondus habent, utpote quorum voluntatem multi sequuntur. Quantum vero ad intellectum subiungit et decipit eos, quod quidem dicitur non quod in falsitatem eos inducat, sed quia lumen suum eis subtrahit ne veritatem cognoscant, et eorum rationem obnubilat ne ad mala quae proponunt consequenda vias idoneas invenire possint, unde sequitur *ut frustra incedant per invium*, idest ut procedant per vias non convenientes quibus ad finem suum pervenire non possint.

stworzeniu i nie ulega poruszeniu uczuć, ale przeciwnie – wzorem Mistrza – ma nad nim władzę (polityczną). Uczucia, które się rodzą z tego źródła, są czyste i silne zarazem. Tego ruchu „wstrząsem moralnym" raczej nie nazwiemy.

Doskonałością człowieka jest uzgodnienie jego woli z wolą Boga. Niektórych jednak doskonałości Boga na pewno naśladować nie możemy, a próba ich naśladowania byłaby bezrozumna (byłaby marzeniem lub niegodziwością). Nie możemy na przykład próbować „stworzyć nowego człowieka", choć marksizm to właśnie próbuje czynić. Nie mogę też siebie samego – wzorem Descartes'a – próbować powołać do istnienia – tylko dlatego, że – wzorem Descartes'a – „myślę". Nie mogę też przypuścić, że jestem „cząstką Boga": Awatarem Ducha Absolutnego tylko dlatego, że – jak Hegel – napisałbym książkę tak „ważną" jak Fenomenologia Ducha. Naśladowanie niektórych – wyłącznie Bogu przysługujących prerogatyw – jest de facto próbą autodeifikacji. Na drodze zmiany „świadomości religijnej" wcale nie jestem w stanie dokonać takiej „zmiany doktryny", która sprawiałaby, że „wszyscy zostaną zbawieni", dlatego tylko że ja, „człowiek postępowy" żywiłbym takie „szlachetne" pragnienia. Pragnienie takiej mocy urealniania rzeczy nie ma. Nie mogę „wymyślić" zbawienia; nie mogę niczego myślą (marzeniem/uczuciem) urealnić.

Tylko Bóg ma władzę poruszania ludzkiego serca, ale tylko człowiek z gruntu nikczemny może żywić *pragnienie poruszenia* serca innego człowieka. Może podsunąć mu „zgorszenie", którego skutkiem jest *bardzo prawdopodobne* poruszenie ku złu, choć prawdopodobieństwo to *nigdy nie będzie równe jedności*. Można żywić absurdalne przekonanie, że w czyjeś duszy tkwi „cząstka Boga", nie zaś stworzona przezeń łaska i character, a w ten „racjonalistyczny" lub (co na jedno wychodzi: irracjonalistyczny) sposób zacierać różnicę między Stwórcą a stworzeniem.

Przypisanie stworzeniu któregokolwiek z atrybutów wyłącznie przysługujących Bogu jest aktem idolatrii. Dobrymi i mądrymi możemy być przez partycypację w dobroci i mądrości Boga. W życiu zaś wiecznym będziemy dzięki Niemu partycypować w Jego własnym życiu. Nigdy wszelako nie staniemy się „cząstką Boga": nigdy nie będziemy znać przyszłości i tajników ludzkiego serca ani też nie będziemy w stanie zmusić kogokolwiek by nam był niewolniczo (despotico principatu) posłuszny. Niewolniczo posłuszne Bogu są tylko stworzenia nierozumne.

Ludzka droga do Boga jest drogą intelektu i woli. Filozofia pokazuje kres naszej drogi życia *odróżniając* to, co jest-przez-partycypację od tego, Który Jest – po prostu. „Jest" i „nie jest" (treść zasady niesprzeczności) jest „formą" dowodu na istnienie Boga („materią" jego jest analiza ruchu), czyli sposobem wskazania źródła naturalnego poruszenia naszej woli. *Jedynego źródła*. Nawet najprostsze „obliczenia ruchu" (w informatyce) muszą operować *systemem binarnym*. „Logika serca" (Pascala) tym wymogiem kierować się nie będzie.

Dla filozofów XX wieku charakterystyczna jest *pogarda* zasady niesprzeczności: „Czyż [bowiem] nieskończoność nie przybiera nieskończonej ilości form?" A więc „najwyższym hołdem dla Nieskończonego jest stosowanie do Niego twierdzeń sprzecznych!" W encyklice Pascendi domini gregis[792] tak oto zreferowano poglądy modernistów:

[792] Tłumaczenie według wydania Drukarni Diecezjalnej we Włocławku (1908).

W uczuciu religijnym – jeśli je głębiej zbadamy – wykryjemy łatwo pewną intuicję serca, przez którą człowiek bez żadnego pośrednictwa doświadcza rzeczywistości pierwiastka Bożego (in sensu religioso quendam esse agnoscendum cordis intuitum; quo homo ipsam, sine medio, Dei realitatem attingit)[793] i w ten sposób powstaje pewność o istnieniu Boga, jak również o jego działaniu wewnątrz i na zewnątrz człowieka, pewność, która o wiele przewyższa wszelkie pewniki naukowe. I to jest owo prawdziwe doświadczenie, przewyższające wszelkie doświadczenie rozumowe […]

Uczucie religijne, które w sposób powyższy wytryskuje z ciemnych głębin podświadomości przez immanencję życiową (Religiosus igitur sensus, qui per vitalem immanentiam e latebris subconscientiae erumpit), jest zarodkiem każdej religii jako też gruntem tego wszystkiego, cokolwiek było lub będzie w religii. To uczucie, z początku niewyraźne i bezkształtne, powoli rozwinęło się pod wpływem onej tajemniczej przyczyny, od której ma początek, i równocześnie z postępem życia ludzkiego, którego, jak powiedziano, przedstawia niejako formę. Tak powstały wszystkie religie, nawet nadprzyrodzona: są one, mianowicie, prostym wypływem onego uczucia religijnego […].

W onym uczuciu, powiadają – o którym już wielokrotnie wspominaliśmy – dlatego właśnie, że to jest uczucie, a nie poznanie, Bóg wprawdzie staje przed człowiekiem; jednakże w tak nieokreślonej postaci, że w rzeczywistości wcale, albo przynajmniej bardzo mało odróżnia się od samego człowieka (In sensu illo, inquiunt, quem saepius nominavimus, quoniam sensus est non cognitio, Deus quidem se homini sistit; verum confuse adeo ac permixte, ut a subiecto credente vix aut minime distinguatur) […].

Formy religijne, aby były istotnie religijnymi, a nie tylko spekulacją teologiczną, powinny być żywotne i powinny żyć życiem uczucia religijnego. To zaś nie w ten sposób należy rozumieć, jakoby te formy – o ile są li tylko tworem wyobraźni – wytworzone były dla wzniecenia uczucia religijnego, gdyż ich powstanie, liczba, nawet jakość niewiele tu znaczą; lecz w ten sposób, iż uczucie religijne, zmieniając je w miarę potrzeby, życiowo je sobie przyswaja. Mianowicie – innymi słowy – potrzeba, by serce przyjęło ową formę pierwotną i ją usankcjonowało; po czym, by praca pod kierunkiem tegoż serca stworzyła formy drugorzędne (necesse est ut formula primitiva acceptetur a corde ab eoque sanciatur; itemque sub cordis ductu sit labor, quo secundariae formulae progignuntur) […].

Wierzący czuje potrzebę opracowania swych myśli religijnych, ażeby coraz wyraźniej wyjaśnić tak swą własną, jako też i innych samowiedzę. Prawo to polega na przeniknięciu i na wyjaśnieniu sobie formuły pierwotnej. To przenikanie i wyjaśnianie nie odbywa się w jakimś porządku rozumowym czy logicznym, ale – jak sami to bardzo niejasno określają – w sposób przeżywający, życiowo. Wskutek tego procesu obok tej formuły pierwotnej powstają stopniowo formuły wtórne (Inde fit ut, circa illam, secundariae quaedam, ut iam innuimus, sensim enascantur formulae).

Filozofia *klasyczna* jest służebnicą racjonalnej teologii. Filozofia zwana współczesną wzdraga się przed samym mianem służby, a jej stosunek do teologii jest pragnieniem *dominacji*: wedle zasad awerroizmu. W efekcie zaś powstaje theologia fabularis. Pius X pisze, że prowadzi to

[793] Pascendi Dominici Gregis, Summi Pontificis Pius PP. X, De modernistarum doctrinis
access 2026-08-27
https://www.vatican.va/content/pius-x/la/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html
W dostępnym mi wydaniu łacińskim brak numeracji akapitów; niech cytaty posłużą również za sposób odnalezienia miejsca w tekście elektronicznym.

do destrukcji wszelkiej religii. Otóż „destrukcja" ta ma tymczasem postać *politeizmu*, gdyż wielość „bóstwa" jest właśnie politeizmem, a więc i *idolatrią* sensu largo.

List do Rzymian mówi nie tylko o poznawalności Boga (na drodze inkryminowanej przez modernistów „spekulacji teologicznej"), ale i o *skutkach zaniechania* rzetelnego poznania Boga. Za nierzetelnym poznaniem Boga idzie akt idolatrii, ale i ta ma swe własne skutki. Czymś zgoła naturalnym dla istoty, której definicją jest animal *rationale*, jest tyleż absolutne, co rozumne poddanie Bogu. Odwrotnie: grzech zdefiniujmy – za Janem Damasceńskim – jako to, co *tej* naturze przeciwne. „Bezrozumne" to tyle, co „niemoralne". O ile jednak „rozumne" jest różnicą gatunkową definicji człowieka, „animal" wskazuje na jej *rodzaj*. Otóż jeszcze wyraźniej „przeciwne naturze" będzie to, co zaburzałoby normalny cykl animalnej prokreacji. Skutkiem występku przeciw „intelektualnej naturze Boga", są występki przeciw *animalnej naturze człowieka*, a to drugie jest namacalną wskazówką, że poniechano tego, co zasadnicze i „pierwsze".[794] Dysharmonię zaś i szpetotę tego postępku zobaczyć można zupełnie wyraźnie; wyraźniej na pewno niż samo odstępstwo od Boga.

Tomasz w Komentarzu (Wykład Listu do Rzymian), pisze:

> [lect. 6, 113] Apostoł […] przyznaje, że mędrcy pogańscy poznali prawdę o Bogu. […] [a jednak] podkreśla, że panowała między nimi bezbożność i niesprawiedliwość, tak że ***od winy wymówić się nie zdołają***. [Wspomina] (v. 32), że ściągnęli na siebie gniew Boży. […] [114] W jakimś bowiem stopniu dostąpili oni prawdziwego poznania Boga, albowiem to, co o Bogu można poznać […] rozumem – ***jest w nich jawne*** – a to dzięki światłu wewnętrznemu. […] [115] Na podstawie […] stworzeń człowiek może poznać Boga trojako […] po pierwsze, przez poznanie przyczynowe. Stworzenia te są bowiem ułomne i zmienne, toteż należy je sprowadzić do jakiejś zasady niezmiennej i doskonałej. W ten sposób poznajemy Boga, czy jest. Po wtóre, na drodze uwznioślania […] W ten sposób poznajemy, że jest On ponad wszystko. Po trzecie, na drodze negacji; jeśli bowiem jest On przyczyną transcendentną, nie może przysługiwać mu nic z tego, co znajduje się w stworzeniach […] W ten sposób mówimy o Bogu, że jest niezmienny oraz nieskończony itp. Otóż poznanie to było ich [pogan] udziałem dzięki wszczepionemu światłu rozumu. […] [117] […] Ich poznanie Boga objęło trzy rzeczy. Po pierwsze, ***to, co w Nim niewidzialne*** […] następnie […] Jego moc. O trzecim […] powiada Apostoł: ***i bóstwo***. [118] […] Zostało to poznane przez Jego dzieła [na podstawie stworzeń]. [Lect. 7, 124] […] Bezbożność i niesprawiedliwość była przez nich zawiniona. […] [124] [a] niewiedza wówczas uwalnia od winy, kiedy w ten sposób działa i powoduje winę, że nie jest przez nią spowodowana […] jeżeli [na przykład] ktoś po pijanemu zabił człowieka, nie jest wolny od winy, bo grzechem było, że się upił […] [125] ***tak że od***

[794] Summa Theologiae II-II, q. 94 a. 3 ad 3. Ad tertium dicendum quod quia de ratione poenae est quod sit contra voluntatem, peccatum per quod aliud punitur oportet esse magis manifestum, ut ex hoc homo sibi ipsi et aliis detestabilis reddatur, non autem oportet quod sit gravius. Et secundum hoc, peccatum contra naturam minus est quam peccatum idololatriae, sed quia est manifestius, ponitur quasi conveniens poena peccati idololatriae, ut scilicet, sicut homo per idololatriam pervertit ordinem divini honoris, ita per peccatum contra naturam propriae naturae confusibilem perversitatem patiatur.

Super Rom., cap. 1 l. 8. Dicuntur autem passiones ignominiae quia non sunt nomine digna, secundum illud Eph. c. V, 15: *quae aguntur in occulto ab eis turpe est dicere*. Si enim peccata carnis communiter exprobrabilia sunt quia per ea homo deducitur ad id quod est bestiale in homine, multo magis peccatum contra naturam, per quod etiam homo a natura bestiali decidit. Os. IV, 7: *gloriam eorum in ignominiam commutabo*.

winy wymówić się nie zdołają […] [126] ***bo poznawszy Boga nie uczcili go jako Boga***. Bądź to to dlatego, że nie oddali należnego kultu, bądź dlatego, że wyznaczyli granicę Jego mocy i wiedzy ujmując Jego potędze i wiedzy […] [129] wskazuje na winę, która jest przyczyną niewiedzy. Powiada: ***znikczemnieli***. Nikczemnym nazywa się to, co niestałe i zmienne. Otóż jeden tylko Bóg sam z siebie jest niezmienny. ***Ja Pan i nie odmieniam się*** (Ml 3. 6) Toteż tylko wówczas umysł człowieka jest wolny od nikczemności, kiedy opiera się na Bogu […] ***Znikczemnieli w myślach swoich*** – o ile złożyli ufność w sobie, a nie Bogu […] [130] Po wtóre, przedstawia wynikającą stąd niewiedzę: ***I zaćmione zostało bezrozumne ich serce*** […] serce ich stało się bezrozumne, czyli pozbawione światła mądrości, dzięki któremu człowiek prawdziwie poznaje Boga. […] [132] Grzech bezbożności pogańskiej [polega] na tym, że zgrzeszyli przeciw chwale Boga. Po wtóre (v. 25), przeciw prawdzie samej natury […] [133]. Wina zaś ich na tym polegała, że chwałę Boga przenieśli, ile tylko mogli, na coś innego stosownie do słów Jr. 2. 11; ***Lud mój zmienił Chwałę swoją na bożka*** […] [134] Ją też zmienili, okazując innym bytom cześć należną Bogu. […] [Albo też] ***Nadali imię nieprzekazywalne drewnom i kamieniom*** (Mdr. 14. 21). [135] […] Chwałę zmieniali ***na podobiznę obrazu***, tzn. ma podobiznę rzeczy wytworzonej przez kogoś na sposób obrazu […a] w miejsce Boga postawili człowieka. […] [137]. Następnie Apostoł mówi o karze należnej za taką winę. Tutaj należy zauważyć, że człowiek zajmuje miejsce pośrednie między Bogiem i zwierzętami i z obu ma coś wspólnego: z Bogiem umysł, ze zwierzętami zaś zmysły. Ponieważ więc człowiek sprowadził to, co Boże aż do poziomu zwierząt, również Bóg to, co ze względu na rozum jest boskie, poddał temu, co jest w człowieku zwierzęce, to znaczy zmysłowemu pożądaniu […] Zatem Bóg wydaje ludzi *pożądaniom ich serc, jakby w ręce okrutnych panów*. […] [138]. Zwierzęcy nieporządek w pożądaniu zmysłowym dotyczy zwłaszcza grzechów cielesnych […]. 139. [a choć] Bóg nie wydaje bezpośrednio ludzi na nieczystość, nie skłania ludzkiego pragnienia ku złu, gdyż wszystko zwraca ku sobie […] jednak […] słusznie odejmuje im łaskę, dzięki której powstrzymywali się przed grzechem. Podobnie, kiedy ktoś przestanie drugiego podpierać, powiadamy, że spowodował jego upadek. W ten sposób *pierwszy grzech jest przyczyną następnego, następny zaś jest karą za pierwszy*.[140]. [Co prawda] grzech jako taki nie może być karą, gdyż karę cierpimy wbrew woli […] W grzechu są jednak pewne okoliczności, przeciwne woli grzeszącego, i ich powodu mówimy o grzechu, że jest karą za grzech poprzedni […] Toteż powiada Augustyn „[…] duch nieuporządkowany sam dla siebie jest karą" [143]. [Następnie mamy] słowa piętnujące bałwochwalstwo: ***Stworzeniu oddawali część i jemu służyli***. 145. […] Apostoł wspomina o trojakiej teologii pogan. Pierwsza jest teologia państwowa, którą kapłani spełniali po świątyniach w adoracji bożków […] Druga jest teologia fabularna, którą poeci wykładali w teatrach […] trzecia to teologia naturalna, którą praktykowali w świecie filozofowie, wielbiąc części świata. [lect. 8, 143] Chodzi o grzechy przeciw naturze […] przez które człowiek odchodzi od porządku natury […] [149] […] Otóż zauważmy, że coś może być dwojako przeciwko naturze człowieka. Po pierwsze, jeśli jest przeciwko naturze różnicy gatunkowej konstytuującej człowieka, to znaczy przeciw jego rozumności. W ten sposób o każdym grzechu można powiedzieć, że jest przeciw naturze człowieka, o ile sprzeciwia się prawemu rozumowi. Toteż Jan z Damaszku (De fide orthodoxa, II, c. 4) powiada, że anioł [szatan] odwrócił się przez grzech od tego, co zgodne z naturą, ku temu, co poza naturą. Po wtóre, mówimy, o czymś, że jest przeciwne naturze człowieka ze względu na rodzaj, jakim jest zwierzęcość. Otóż jest oczywiste, że złączenie płciowe u zwierząt jest według zamysłu natury skierowane ku poczęciu. Zatem *wszelki sposób złączenia, po którym nie może dojść do poczęcia, jest przeciwny naturze człowieka* jako istoty cielesnej […] dotyczy to każdego spółkowania, z którego *nie może nastąpić poczęcie*. […] [151] *I nagrodę* – słowa te wskazują

na taką oto karę, należną za winę: ***ponoszą na samach sobie*** – a polega ona na zniekształceniu własnej natury. ***Nagrodę za swój błąd*** – za to mianowicie, że prawdę Bożą przemienili w kłamstwo. ***Należną*** – bo tego wymaga porządek sprawiedliwości, aby ci, którzy byli niesprawiedliwi wobec Bożej natury i przypisywali stworzeniem to, co właściwe Bogu, w swojej naturze doznali zniewagi […] zaczęły się one razem z bałwochwalstwem, a mianowicie w czasach Abrahama […] wówczas po raz pierwszy zostały one ukarane na mieszkańcach Sodomy.[795]

4. Aktywność pełna

Scheler określa miłość mianem aktywności pełnej, zupełnej i intensywnej: „spontanicznym kipieniem nadmiaru sił".[796] W *potocznym* tego słowa znaczeniu, miłość może być *jakąś* pełnią, wszelko *filozof* musi się zastanowić się, *czym jest aktywność w ogóle*, ponieważ pozornie tylko pewna czynność może wydać się aktywną bardziej niż inna. Wyrażenie „pełnia życia" jest tyleż sugestywne, co niejednoznaczne, ponieważ stylów życia i jego ocen jest wiele.

Poruszenie emocji słuchaczy, ich entuzjazm jest *jakimś* wyznacznikiem siły oddziaływania słowa. Z drugiej jednak strony, poruszenie uczuć jest zawsze krótkotrwałe (taka jest jego natura), a częstokroć idzie za nim (tyleż naturalne) poczucie samozadowolenia działanie paraliżujące – nawet wprost proporcjonalne do „entuzjazmu", jaki siła emocjonalnego oddziaływania pierwotnie wzbudziła.

Jeżeli zaś traktujemy serio imponderabilia, do których się odwołujemy, to często widzimy, że wartości tych wcale na dłuższą metę nie dało się obronić – mimo „sukcesu" siły oddziaływania słów. Co więcej, *realne zwycięstwo* wartości byłoby pełne, gdyby za porażką moją – tego, który tych wartości broniłem – szło od razu to, że „strona przeciwna" wartości te uznałaby za swoje – mimo tego, że wartości te stałyby się „mniej moje" – z racji tego tylko, że zaczęliby je podzielać ludzie, którym pierwotnie były one *zupełnie obce*. Można chyba powiedzieć, że „obcość" ta: beznamiętność ich ujęcia jest pierwszym krokiem do uznania ich racjonalnie za autentyczne i obowiązujące *powszechnie*.

Aktywność, która wypływa z określonej postawy emocjonalnej *tylko może być* aktywnością właściwą, a zatem prawdziwie skuteczną aktywnością ludzką. O autentyczności tej postawy stanowi stopień partycypacji w tym, co stanowi o „trwałości" ludzkiej natury – jako różnica gatunkowa jej definicji. Uczucia są o tyle tylko autentyczne, o ile partycypują w intelekcie. Uczucia my-ludzie dzielimy z (doskonalszymi) zwierzętami, rozum jest zaś tym, co nas od nich in plus *odróżnia*. Nie chodzi jednak o „inteligencję", która jest fenomenem działania rozumu szczegółowego (władzy *zmysłowej*), ale o *intelekt*, który ujmuje to, *co istotne* pod mnogością (imponujących często „bogactwem") fenomenów (myśli ludzkiej również).

[795] Św. Tomasz z Akwinu, Wykład Listu do Rzymian, Poznań 1987, przeł. J. Salij.

[796] Max Scheler, Resentyment a moralność, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1977, Rozdz. II Resentyment i moralny sąd wartościujący, s. 95.

„Bogactwo myśli" „pokazuje się" często w języku specjalnie urabianym do potrzeb takiego przekazu myśli, przy czym „przekazywanie" to bywa subtelną formą nacisku – z racji właśnie używanego języka. Uprawiamy zaś w ten sposób *filozofię jakąś*, gdyż od czasów Hegla „wiadomo" (rzekomo), że filozofia jest nauką o filozofii, a nie rzeczach. Dla fenomenologa wewnętrzną sprzecznością jest stwierdzenie, że poznajemy rzeczy, które wcale w naszej świadomości się nie zawierają, a pożądanym – to, by *zewnętrzne* kryterium ich oceny nie istniało. *Oryginalnie* jednak świadomość (conscientia; συνείδησις) jest „moją" wiedzą dzieloną z kimś (konkretną osobą różną od innych), kogo się radzę w kwestiach *praktycznych* dotyczących *materialnych okoliczności* czynu – te bowiem w samotności poznać dość trudno. Ma ona zatem za przedmiot to, co *musi się* znajdować *poza* świadomością. W innym razie działanie byłoby tylko „pielęgnowaniem uczuć", a nie powodowaniem materialnych skutków w świecie fizycznym.

Łacina Tomaszowa jest językiem bardzo „ubogim" i „oszczędnym" terminologicznie, a stąd wypływa i to, że lepiej widzimy *rzeczy poza pojęciami*, a nadto: całość problemu – w terminach ogólnych i abstrakcyjnych poza dystynkcjami pojęciowym. Wyraz ACTUS odnosi zarówno do działania, które jest przypadłością, czyli niekoniecznym-byciem-jakimś, jak i do bycia w ogóle. Życie jest „aktem" w dwojakim sensie: aktywności życiowej, ale i istnienia, które jest tejże aktywności warunkiem wstępnym, gdyż to, co nie istnieje, działać nie może.[797]

Actus jest tłumaczeniem greckich: entelechia i energeia. Według Bonitza, terminy te u Arystotelesa są prawie równoważne, choć ten pierwszy ma znaczenie statyczne; drugi: dynamiczne.[798] W języku scholastyki powiemy, że akt drugi, jakim jest działanie, idzie za aktem pierwszym, jakim jest istnienie: w innym bowiem razie każdy byt byłby sui generis absolutem.[799] (Jedno i drugie – działanie i bycie – są tożsame tylko w Bogu). Pryncypium

[797] Summa Theologiae I-IIae q. 3 a. 2 ad 1Ad primum ergo dicendum quod vita dicitur dupliciter. Uno modo, ipsum esse viventis. Et sic beatitudo non est vita, ostensum est enim quod esse unius hominis, qualecumque sit, non est hominis beatitudo; solius enim Dei beatitudo est suum esse. Alio modo dicitur vita ipsa operatio viventis, secundum quam principium vitae in actum reducitur, et sic nominamus vitam activam, vel contemplativam, vel voluptuosam. Et hoc modo vita aeterna dicitur ultimus finis. Quod patet per hoc quod dicitur Ioan. XVII, *haec est vita aeterna, ut cognoscant te, Deum verum unum.*

Summa Theologiae I, q. 18 a. 2 s.c. Sed contra est quod dicit philosophus, in II de anima, *vivere viventibus est esse.*

De anima, II, c. 2, 413a 20-25.

[798] Index Aristotelicus, sv.: ita videtur Arystoteles ἐντελέχειαν ab ἐνεργείᾳ distinguere, ut ἐντελέχεια actionem, qua quid ex possibilitate ad plenam et perfectam perducitur essentiam, ἐνεργεία ipsam hanc perfectionem significet.

[799] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 c. Respondeo dicendum, quod effectus proprius et immediatus oportet quod proportionetur suae causae; unde oportet quod in omnibus illis, in quibus principium operationis proximum est de genere substantiae, quod operatio sua sit substantia; et hoc solum in Deo est: et ideo ipse solus est qui non agit per potentiam mediam differentem a sua substantia. In omnibus autem aliis operatio est accidens: et ideo oportet quod proximum principium operationis sit accidens, sicut videmus in corporibus quod forma substantialis ignis nullam operationem habet, nisi mediantibus qualitatibus activis et passivis, quae sunt quasi virtutes et potentiae ipsius. Similiter dico, quod ab anima, cum sit substantia, nulla operatio egreditur, nisi mediante potentia: nec etiam a potentia perfecta operatio, nisi mediante habitu.

jednego i drugiego jest forma,[800] choć w pierwszym razie będzie to forma jako zasada istnienia (principium essendi),[801] a w drugim – forma poznawcza. W świecie materialnym widzimy właśnie: 1) rzeczy istotnie (co do gatunków i jednostek) od siebie się różne, a drugiej strony: 2) ład działań, który musi być dziełem intelektu. Analiza tego ładu prowadzi nas do stwierdzenia istnienia jego Twórcy: Boga. Formy rzeczy – „zanim" zaistnieją w świecie materialnym – istnieją (jako idee wzorcze) w umyśle Boga. Byty podejmują określone (poznawczo) działania, choć tylko w wypadku bytów doskonalszych to pryncypium działania, jakim jest forma poznawcza, tkwi w nich samych – jest zinterioryzowane: silniej lub słabiej: wedle stopnia doskonałości życia (jako principium coniunctum).[802]

Tego, czego (my-ludzie) nie znamy – nie pragniemy. *Chcemy w sposób wolny*. To zaś, co elementarne, tylko analogicznie – jak np. światło – „pragnie znaleźć najkrótszą drogę" do celu; „chce" znaleźć się w właściwym dlań miejscu – wyznaczonym przez racjonalny plan budowy kosmosu. Jest tylko „biernym" narzędziem realizacji planu Rządcy świata; narzędziem natury Jego rządów niepoznającym.

Energia wielkich gwiazd jest nieporównanie większa niż energia wydatkowana przez ciało ludzkie – jeżeli mierzymy jedno i drugie w dżulach. Jeżeli zaś mimo tego („niekiedy") stwierdzamy wyższość aktywności ludzkiej nad tąż ciał elementarnych, to bierzemy zapewne pod uwagę akt, że *specyficznej* Energeia ludzkiej w dżulach wymierzyć się nie da. Wybuch supernowej *bywa* imponujący „ogromem", podczas gdy – przeciwnie – drążący głos starca,

---

[800] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 69 n. 5. Secundum essentiam quidem suam dat esse tali corpori: secundum potentiam vero operationes proprias efficit.

Summa Theologiae I, q. 77 a. 1 c. Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae; sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim, inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis.

[801] De potentia, q. 1 a. 1 c. […] potentia dicitur ab actu: actus autem est duplex: scilicet primus, qui est forma; et secundus, qui est operatio: et sicut videtur ex communi hominum intellectu, nomen actus primo fuit attributum operationi: sic enim quasi omnes intelligunt actum; secundo autem exinde fuit translatum ad formam, in quantum forma est principium operationis et finis. Unde et similiter duplex est potentia: una activa cui respondet actus, qui est operatio; et huic primo nomen potentiae videtur fuisse attributum: alia est potentia passiva, cui respondet actus primus, qui est forma, ad quam similiter videtur secundario nomen potentiae devolutum.

Quaestio de anima, a. 9 c. Sic igitur anima, secundum quod est forma dans esse, non habet aliquid aliud medium inter se et materiam primam. Sed quia eadem forma quae dat esse materiae est etiam operationis principium, eo quod unumquodque agit secundum quod est actu; necesse est quod anima, sicut et quaelibet alia forma, sit etiam operationis principium.

[802] De potentia, q. 1 a. 5 c. Actio autem agentis, ad hoc quod sit conveniens fini, oportet quod ei adaptetur et proportionetur quod non potest fieri nisi ab aliquo intellectu, qui finem et rationem finis cognoscat, et proportionem finis ad id quod est ad finem; aliter convenientia actionis ad finem casualis esset. Sed intellectus praeordinans in finem, quandoque quidem est coniunctus agenti vel moventi, ut homo in sua actione; quandoque separatus, ut patet in sagitta, quae ad determinatum finem tendit, non per intellectum sibi coniunctum, sed per intellectum hominis ipsam dirigentem. Impossibile est autem, id quod agit ex naturae necessitate, sibi ipsi determinare finem: quia quod est tale, est ex se agens; et quod est agens vel motum ex se ipso, in ipso est agere vel non agere, moveri vel non moveri, ut dicitur VIII Physic. et hoc non potest competere ei quod ex necessitate movetur, cum sit determinatum ad unum.

który opowiada o wielkich dokonaniach młodości – bywa lekceważony. Jest tak dlatego, że nie zawsze dość jasno zdajemy sobie sprawę, co jest *właściwym* pryncypium działań ludzkich, i czym działanie ludzkie może być „lepsze" od aktywności np. gwiazdy.

Niektórym trudno nadto przyjdzie zdać sobie dokładnie sprawę z tego, czym działanie ludzkie *musi* „być lepsze" od działania np. psa, kota, czy też innych zwierząt, które – podobno – „nas kochają". Widać bowiem, że niektórzy ludzie nawzajem się nienawidzą, a zwierzęta tej nienawiści mogą nauczyć się od człowieka tylko w bardzo ograniczonym stopniu. Wilk „nienawidzi" owcy tylko w tym sensie, że pragnie ją pożreć, a tymczasem zawiść ludzka może być całkiem bezinteresowna.

Definicja fizycznego ruchu podana przez Arystotelesa w III księdze brzmi po łacinie: actus existentis in potentia inquantum huiusmodi.[803] Jest to akt „urzeczywistniający się"; „niepełny". Ruch lokalny jest wspólną cechą wszystkich bytów fizycznych. Wszelako ruch lokalny zwierzęcia różni się *jakościowo* od ruchu – powiedzmy – kamienia, a *wydaje się* być nawet podobny do ruchu ciała ludzkiego.

Tylko w grubym przybliżeniu ruch zwierzęcia będzie identyczny z ruchem porównywalnego masą obiektu nieożywionego, a nie wiedzieć jak doskonałe nagranie tego ruchu nie da tyle, co bezpośrednie doświadczenie tegoż ruchu. Descartes ewidentnie się myli, twierdząc, że zwierzęta (i ciała ludzkie) są maszynami. Ruch witalny zwierzęcia jest inicjowany przez formę poznawczą tkwiącą *w jego* umyśle, podczas gdy ruch np. silnika spalinowego jest inicjowany przez ruch ciała ludzkiego, a pośrednio – przez formę poznawczą, która tkwi w umyśle człowieka, a nie – maszyny. Zwierzę kieruje się do pokarmu dlatego, że idea pokarmu tkwi *w jego* umyśle. Z drugiej wszelako strony, w jego umyśle w ogóle nie może tkwić idea maszyny, czy też czegokolwiek w ogóle, co wykracza poza bezpośredni krąg jego egzystencji. Wypływa z tego wniosek, że forma poznawcza tkwi w umyśle człowieka specyficznie. Jest to forma rozumu, a nie zmysłów. Dotyczy to jednak nie

---

[803] Arist., Phys., III, c. 1, 201a 13-20.

Καὶ τὸ ἀπορούμενον δὲ φανερόν, ὅτι ἐστὶν ἡ κίνησις ἐν τῷ κινητῷ· ἐντελέχεια γάρ ἐστι τούτου [καὶ] ὑπὸ τοῦ κινητικοῦ. καὶ ἡ τοῦ κινητικοῦ δὲ ἐνέργεια οὐκ ἄλλη ἐστίν· δεῖ μὲν γὰρ εἶναι ἐντελέχειαν ἀμφοῖν· κινητικὸν μὲν γάρ ἐστιν τῷ δύνασθαι, κινοῦν δὲ τῷ ἐνεργεῖν, ἀλλ' ἔστιν ἐνεργητικὸν τοῦ κινητοῦ, ὥστε ὁμοίως μία ἡ ἀμφοῖν ἐνέργεια ὥσπερ τὸ αὐτὸ διάστημα ἓν πρὸς δύο καὶ δύο πρὸς ἕν, καὶ τὸ ἄναντες καὶ τὸ κάταντες· ταῦτα γὰρ ἓν μέν ἐστιν, ὁ μέντοι λόγος οὐχ εἷς· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ κινοῦντος καὶ κινουμένου.

Summa Theologiae I-II, q. 67 a. 4 c. […] id quod de ratione sui importat imperfectionem subiecti, non potest simul stare cum subiecto opposita perfectione perfecto. Sicut patet quod motus in ratione sui importat imperfectionem subiecti, est enim actus existentis in potentia, inquantum huiusmodi, unde quando illa potentia reducitur ad actum, iam cessat motus; non enim adhuc albatur, postquam iam aliquid factum est album. Spes autem importat motum quendam in id quod non habetur; ut patet ex his quae supra de passione spei diximus.

In Physic., lib. 3 l. 4 n. 1. Haec enim definitio concluditur ex praemissa. Quia enim motus est actus existentis in potentia inquantum huiusmodi; existens autem in potentia inquantum huiusmodi, est mobile, non autem movens, quia movens inquantum huiusmodi est ens in actu; sequitur quod motus sit actus mobilis inquantum huiusmodi.; In Physic., lib. 3 l. 3 n. 2.

tylko i nie przede wszystkim wytwarzania rzeczy, ale i działania w ogóle, również takiego, jakim jest (niewłaściwie tak może nazwane) „wytwarzanie" dobra lub szczęścia.

Obojętnie czy weźmiemy pod uwagę tę doskonalszą, czy też mniej doskonałą formę poznawczą, i tak stwierdzimy, że Energeia definicji ruchu różni się od ruchu tak, jak genus (rodzaj) różni się od gatunku. Obok ruch mierzonego czasem („przed" i „po" jego trwania) mamy też ruch momentalny, którym jest spostrzeżenie i ruch momentalny od niego doskonalszy, jakim jest rozumienie. Spostrzeżenie inicjuje ruch lokalny zwierzęcia; rozumienie inicjuje ruch lokalny człowieka.

Tylko od strony fenomenalnej ruch realnego ciała ludzkiego nie różni się od mechanicznej jego kopii, jaką jest np. nagranie filmowe. Podobnie, ten, kto słyszy „naprawdę dobrze" (np. zawodowy muzyk) dobrze postrzega różnicę między koncertem wysłuchanym w sali filharmonii i tym w niej nagranym. Zdajemy sobie raczej sprawę, że „obrazy żywe" współczesnych mass mediów zaczynają się poruszać pod wpływem czynnika, który w nich samych wcale nie tkwi. *Winniśmy* sobie zdać z tego sprawę, w innym bowiem razie, nasze osobiste życie uległoby degeneracji do postaci powtarzania „zachowań" postaci „filmów akcji", których „akcja" jest tylko *pozorem działania*. Aktor to oryginalnie hypocrites, a „wejście" w „świat" przezeń „stworzony" musiałoby być udawaniem życia prawdziwego; być życiem „nie-własnym". Tymczasem ruch witalny nawet rośliny (a tym bardziej człowieka i zwierzęcia) jest inicjowany przez pryncypium tkwiące w nim samym. Dlatego to ludzie „rozczulają się" nad zachowaniami zwierząt: są one bowiem lichymi aktorami, choć – z drugiej strony – zręczne ich wykorzystanie gwarantuje reklamom spektakularny sukces.

Podobnie rzecz ma się z tym, co Arystoteles określa mianem naturalnego spoczynku.[804] Jest on kresem ruchu naturalnego, czyli – dla istoty żywej – „poczuciem" spełnienia w nim. Ruch jest inicjowany przez „czucie" zwane spostrzeżeniem, a kończy się na poczuciu zadowolenia. Otwartą wydaje się kwestia, czy i w jakim stopniu, „punkt wyjścia" i „punkt dojścia" są częściami samej Energeia zwanej ruchem sensu largo.

„Obrazy żywe" oddziałują – niewątpliwie – na emocje ludzkie dynamiką, którą skłonni byśmy może nazwać intensywnością – przeżycia tego, kto w ich obecności się znajduje. Wszelako ani „punkt wyjścia", ani „punkt dojścia" nie jest integralną częścią tych „dynamicznych" obrazów. „Pomysł" na realizację ich sekwencji pojawia się w umyśle „twórcy", który tym samym wcale *aktorem* „wyreżyserowanego" przez siebie spektaklu nie jest. Tak samo ma się z jego „kresem". Mogłaby nim być satysfakcja emocjonalna tych, którzy *udają*, że żyją tym życiem „obrazów żywych", ale na pewno nie jest to naturalny kres sekwencji tychże obrazów. Wartość satysfakcji jest (może być) *pośrednio* wymierna wedle zasad „rachunku przyjemności" utylitarystów lub wedle zysku ze sprzedaży „obrazu".

[804] Summa Theologiae I-II, q. 34 a. 1 c. Bonum enim et malum in moralibus dicitur secundum quod convenit rationi vel discordat ab ea, ut supra dictum est, sicut in rebus naturalibus aliquid dicitur naturale ex eo quod naturae convenit, innaturale vero ex eo quod est a natura discordans. Sicut igitur in naturalibus est quaedam quies naturalis, quae scilicet est in eo quod convenit naturae, ut cum grave quiescit deorsum; et quaedam innaturalis, quae est in eo quod repugnat naturae, sicut cum grave quiescit sursum, ita et in moralibus est quaedam delectatio bona, secundum quod appetitus superior aut inferior requiescit in eo quod convenit rationi; et quaedam mala, ex eo quod quiescit in eo quod a ratione discordat, et a lege Dei. Alia ratio accipi potest ex parte operationum, quarum quaedam sunt bonae, et quaedam malae.

Wartość jednak kresu *naturalnego* mierzymy tylko w relacji do Celu Ostatecznego, który liczbą wcale nie jest.

Descartes ma trudność z odróżnieniem ruchu ciał (ludzkich i zwierzęcych) od „ciał" maszyn. Człowiek „współczesny" miewa – z tych samych „racjonalistycznych" racji – trudność z odróżnieniem ruchu ciał żywych od „rzeczywistości wirtualnej". Mimo tego, każdy, kto dokona koniecznej refleksji, stwierdzi, że ruch witalny jest inicjowany przez pryncypium, które tkwi w istocie żyjącej, a nie *poza* nią. Co więcej, Energeia (aktywność) przypiszemy bardziej temu, co jest jej pryncypium i celem, niż wszystkiemu temu, co znajduje się „pomiędzy" pryncypium i celem. Ruch inicjowany jest przez wyobrażenie lub zrozumienie dobra.

Ruch zwierzęcia wyda się „mechanicznym" tylko w oderwaniu od jego naturalnego początku i kresu. W tym aspekcie, wartość mocy energii ciągłej wydatkowanej przez organizm ludzki oszacujemy na 40 W, wartość zaś takiejż mocy energii wydatkowanej przez konia na nieco mniej niż 740 W. Jeżeli jednak to czynimy, traktujemy to, co „żywe" przedmiotowo, tzn. zgodnie zasadami scjentyzmu i „światopoglądu naukowego". Zwierzę działa gwoli niego samego przynajmniej w tym sensie, że działa *gwoli zachowania tejże natury*, a czym innym, jak tym oto zwierzęciem z natury stać się nie może: jeśli staje się pokarmem, to gwoli zachowania natury *innej*. Maszyny można udoskonalać; istot żywych – udoskonalić się nie da.

Ruch „przedstawiony" na układzie współrzędnych kartezjańskich prowadzi potencjalnie w nieskończoność. Ruch *definiowany* przez Arystotelesa jako actus existentis in potentia inquantum huiusmodi *musi* prowadzić do Nieskończoności, której przypiszemy statusu Nieruchomego Poruszyciela. Możemy to uczynić rozumnie, dlatego, że wszelki ruch fizyczny jest „zbliżaniem się" do Boga. Od stopnia doskonałości „ruchu" naturalnego zależeć będzie stopień naśladowania doskonałości Boga. Postrzeżenie i czucie *tylko pośrednio* prowadzi do naśladowania doskonałości Boga, gdyż pozyskanie pokarmu i walka *prowadzić może* do spłodzenia potomstwa. Życie pokazuje się w pełni dopiero w płodności (sensu largo), a trwanie gatunkowe jest jakby niedoskonałym obrazem wieczności.

Sekwencja emocji, która by nie znajdowała spełnienia w płodności musiałaby być czymś nienaturalnym. Analogicznie rzecz przedstawia się z sekwencją „obrazów" (Vorstellungen transcendentalizmu), które nie byłyby ze sobą powiązane relacjami przyczynowo skutkowymi. Przedmioty „intuicji" – według Husserla – *nie powinny być* tak ze sobą powiązane. „Myślenie" jednak (cogitatio), które nie prowadzi do zrozumienia, jest myśleniem zdegenerowanym. Tomasz stwierdza, że *niektóre* z pojęć, które pojawiają się w naszym umyśle, są *wytwarzane* przez niego, inne zaś *rodzą się* naturalnie.[805] Gdybyśmy – za Heglem – pierwszeństwo przypisali tym pierwszym, to *wszystkie* „przedstawiania" przestałyby być „myślami" *naszymi*, a raczej jakieś „idee" „myślałyby nami". Myślenie, które

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

nie opierałoby się na „koncepcjach" intelektualnych: tym, co poczęte-conceptum *w osobowym* intelekcie każdego z *nas osobna*; które nie byłoby „zrodzeniem słowa intelektu", autentycznym myśleniem nie jest.

Nous-intellectus to w grece i łacinie zarówno akt, jak i pryncypium jego spełnienia. Zrozumienie inicjuje specyficzny ruch witalny człowieka, a – z drugiej strony – spoczynek w nim – kontemplacja – jest jego naturalnym kresem. Ruchliwość myśli, czy też „błyskotliwość intelektualna" mądrością nie jest, dlatego że mnogość myśli, które nie prowadzą do *pokoju* myśli, jest lichą postacią myślenia, a o mądrości stanowi zdolność przemilczania *po równi* ze zdolnością mówienia. Kontemplacja jest sui generis „milczeniem", a – drugiej strony – uważne patrzenie i słuchanie wymaga skupienia i ciszy.

Jeżeli w człowieku (jego aktywności) poszukiwalibyśmy podobieństwa do Boga, to tylko w jego intelligere i velle (chceniu). Rozumowanie „rozwija się" pomiędzy tym „punktem wyjścia" i „punktem dojścia", jakim jest intelligere (w dwu wspomnianych znaczeniach); „rozwija się" zaś dzięki woli (velle). Jeżeli ten akt człowieka podobny jest do aktu Boga, to w sposób wskazany w Liście do Kolosan (1. 15).[806] Odwieczne pochodzenie (zrodzenie) Logosu jest *wzorem* „ruchu" zwanego stworzeniem świata.[807] Oczywiście my-ludzie świata stwarzać nie możemy, chyba że światem nazwiemy przedmioty przez nas

[806] Super Sent., pr. Et ipsa sapientia loquitur, Proverb. 8, 30: *cum eo eram cuncta componens*. Hoc etiam specialiter filio attributum invenitur, inquantum est imago Dei invisibilis, ad cujus formam omnia formata sunt: unde Coloss. 1, 15: *qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, quoniam in ipso condita sunt universa*; et Joan. 1, 3: *omnia per ipsum facta sunt*. Recte ergo dicitur ex persona filii: *ego quasi tra mes aquae immensae defluo*; in quo notatur et ordo creationis et modus.

[807] Super Col., cap. 1 l. 4 […] Huius ergo Dei invisibilis filius est imago. Sed videndum est quomodo dicatur imago Dei, et quare dicatur invisibilis. […] proprie loquendo dicimus filium imaginem patris, et non e converso, quia deducitur et derivatur haec similitudo a patre. Item haec similitudo est secundum speciem, quia filius in divinis repraesentatur aliquo modo, sed deficienter, per verbum mentis nostrae. Verbum autem mentis nostrae est, quando formamus actu formam rei cuius notitiam habemus, et hoc significamus verbo exteriori. Et hoc verbum sic conceptum est quaedam rei similitudo quam in mente tenemus, et simile secundum speciem. Et ideo verbum Dei imago Dei dicitur. […] est imago non solum Dei invisibilis, sed etiam ipse est invisibilis sicut pater. *Qui est imago invisibilis Dei*. Deinde cum dicit *primogenitus*, etc., commendat Christum per comparationem ad creaturam. […] Natura autem Dei est ipsum esse intelligere, et sic oportet quod eius generatio, vel conceptio intellectualis, sit generatio vel conceptio naturae eius. In nobis autem conceptio intelligibilis non est conceptio naturae nostrae, quia in nobis aliud est intelligere et natura nostra. Et ideo cum haec imago sit verbum et conceptio intellectus, oportet dicere quod sit germen naturae, et sic de necessitate genitus, quia accipit naturam ab alio. Secundo videndum est quomodo dicatur primogenitus. Deus enim non alio se cognoscit et creaturam, sed omnia in sua essentia, sicut in prima causa effectiva. Filius autem est conceptio intellectualis Dei secundum quod cognoscit se, et per consequens omnem creaturam. Inquantum ergo gignitur, videtur quoddam verbum repraesentans totam creaturam, et ipsum est principium omnis creaturae. […] est primogenitus creaturae, quia est genitus ut principium omnis creaturae. Et ideo dicit *quia in ipso*, et cetera. Circa quod sciendum est, quod Platonici ponebant ideas, dicentes, quod quaelibet res fiebat ex eo quod participabat ideam, puta hominis vel alicuius alterius speciei. Loco enim harum idearum nos habemus unum, scilicet filium, verbum Dei. Artifex enim facit artificium, ex hoc quod facit illud participare formam apud se conceptam, quasi involvens eam exteriori materiae: sicut si dicatur quod artifex facit domum per formam rei quam habet apud se conceptam. Et sic Deus omnia in sua sapientia dicitur facere, quia sapientia Dei se habet ad res creatas, sicut ars aedificatoris ad domum factam. Haec autem forma et sapientia est verbum, et ideo omnia in ipso condita sunt, sicut in quodam exemplari, Gen. I: *dixit, et facta sunt*, quia in verbo suo aeterno creavit omnia ut fierent.

wytwarzane. Człowiek jest twórcą (nawet jeśli nie jest Stwórcą) rzeczy, które znajdują się *poza* nim samym – tak jak świat stworzony jest stworzony, dlatego że jest-poza-Bogiem. Z drugiej wszelako strony, rzeczy te – *zanim* staną się rzeczami – istnieją w całości w Jego intelekcie i powołane są do istnienia z niebytu (czego człowiek uczynić nie może nigdy).

Arystoteles mówi, że pełnia Energeia przysługuje wyłącznie Bogu, my zaś tylko w niej ułomnie partycypujemy (Metaphysica, XII, 7).[808] Arystoteles *poprzestaje* na stwierdzeniu, że Bóg jest Nieruchomym Poruszycielem. Objawienie zaś mówi, że Bóg „porusza się" w sensie eminentnym, a processiones (choć nie ruch ten dosłownie) „kończą się" na Osobach Trójcy św.

---

[808] De coelo, II, c. 12, 292a 12-28.

῎Εοικε γὰρ τῷ μὲν ἄριστα ἔχοντι
ὑπάρχειν τὸ εὖ ἄνευ πράξεως, τῷ δ' ἐγγύτατα διὰ ὀλίγης
καὶ μιᾶς, τοῖς δὲ πορρωτέρω διὰ πλειόνων, ὥσπερ ἐπὶ σώ-
ματος τὸ μὲν οὐδὲ γυμναζόμενον εὖ ἔχει, τὸ δὲ μικρὰ περι-
πατῆσαν, τῷ δὲ καὶ δρόμου δεῖ καὶ πάλης καὶ κονίσεως,
πάλιν δ' ἑτέρῳ οὐδ' ὁποσαοῦν πονοῦντι τοῦτό γ' ἂν ἔτι ὑπάρξαι
τἀγαθόν, ἀλλ' ἕτερόν τι.

De coelo, II, c. 12, 292b1-19

Διὸ δεῖ νομίζειν καὶ τὴν τῶν ἄστρων πρᾶξιν εἶναι
τοιαύτην οἵα περ ἡ τῶν ζῴων καὶ φυτῶν. Καὶ γὰρ ἐνταῦθα
αἱ τοῦ ἀνθρώπου πλεῖσται πράξεις· πολλῶν γὰρ τῶν εὖ δύ-
ναται τυχεῖν, ὥστε πολλὰ πράττειν, καὶ ἄλλων ἕνεκα. (Τῷ
δ' ὡς ἄριστα ἔχοντι οὐθὲν δεῖ πράξεως· ἔστι γὰρ αὐτὸ τὸ οὗ
ἕνεκα, ἡ δὲ πρᾶξις ἀεί ἐστιν ἐν δυσίν, ὅταν καὶ οὗ ἕνεκα ᾖ
καὶ τὸ τούτου ἕνεκα). Τῶν δ' ἄλλων ζῴων ἐλάττους, τῶν δὲ
φυτῶν μικρά τις καὶ μία ἴσως· ἢ γὰρ ἕν τί ἐστιν οὗ τύχοι
ἄν, ὥσπερ καὶ ἄνθρωπος, ἢ καὶ τὰ πολλὰ πάντα πρὸ ὁδοῦ
ἐστι πρὸς τὸ ἄριστον. Τὸ μὲν οὖν ἔχει καὶ μετέχει τοῦ ἀρίστου,
τὸ δ' ἀφικνεῖται [ἐγγὺς] δι' ὀλίγων, τὸ δὲ διὰ πολλῶν, τὸ
δ' οὐδ' ἐγχειρεῖ, ἀλλ' ἱκανὸν εἰς τὸ ἐγγὺς τοῦ ἐσχάτου ἐλ-
θεῖν· οἷον εἰ ὑγίεια τέλος, τὸ μὲν δὴ ἀεὶ ὑγιαίνει, τὸ δ'
ἰσχνανθέν, τὸ δὲ δραμὸν καὶ ἰσχνανθέν, τὸ δὲ καὶ ἄλλο τι
πρᾶξαν τοῦ δραμεῖν ἕνεκα, ὥστε πλείους αἱ κινήσεις· ἕτερον
δ' ἀδυνατεῖ πρὸς τὸ ὑγιᾶναι ἐλθεῖν, ἀλλὰ πρὸς τὸ δραμεῖν
μόνον ἢ ἰσχνανθῆναι, καὶ τούτων θάτερον τέλος αὐτοῖς. Μά-
λιστα μὲν γὰρ ἐκείνου τυχεῖν ἄριστον πᾶσι τοῦ τέλους· εἰ δὲ
μή, ἀεὶ ἄμεινόν ἐστιν ὅσῳ ἂν ἐγγύτερον ᾖ τοῦ ἀρίστου.

In De caelo, lib. 2 l. 18 n. 5 Sic igitur patet ex omnibus praemissis quinque esse ordines rerum. Nam supremum in entibus est quod habet perfectum bonum sine actione; secundum autem est quod habet perfectum bonum per unum vel paucos motus; tertium autem est quod acquirit perfectum bonum per multas operationes, sicut homo. Quartus autem gradus est qui non potest acquirere perfectum bonum ullo modo, sed acquirit aliquid praevium per paucos motus vel per unum tantum, sicut animalia et plantae. Relinquitur autem infimum esse quod nihil horum potest acquirere, et propter hoc non habet participare aliquem motum. Sic igitur quod aliquid omnino careat motu, potest dupliciter contingere: uno modo quia est perfectissimum, alio modo quia est imperfectissimum. Similiter etiam quod aliquid habeat unum vel paucos motus, potest dupliciter contingere: uno modo quia est propinquum perfectissimo, alio modo quia est propinquum imperfectissimo. Quod autem aliquid habeat multas actiones vel motus, contingit ex eo quod medio modo se habet.

„Wartością absolutną" jest kontemplacja intelektualna. Bóg nieustannie „wpatruje się" się w swą istotę, a to jest Dlań źródłem nieustannej radości. „Wartością absolutną" *dla człowieka* jest partycypacja w tej czynności witalnej Boga, „tworzenie" zaś ma wartość tylko relatywną. Świata (jako świata) Bóg wcale nie potrzebuje. Miłość Boga w niczym nie byłby mniejsza, gdyby wcale go nie stworzył, choć Scheler wydaje się sądzić inaczej:

> […] w dalszych konsekwencjach metafizycznych Bóg jest już nie tylko «Stwórcą» (zamiast być po prostu ideałem, bytem doskonałym, do którego zmierza świat), lecz jest «Stwórcą przez miłość», a jego twór, sam «świat», jest tylko skrzepem miłości, która tryskając w nieskończoność chwilowo zastygła.[809]

Trudno podać racje, by naturą Dobra Samego być powinna samo-wylewność, gdyż „racje" neoplatoników są pozorne. Poznając stan faktyczny, tzn. fakt *współ*istnienia rzeczy w świecie fizycznym, stwierdzamy, że jakaś *racja* tego współistnienia – *pochodzenia* od Istnienia Samoistnego musi tkwić w umyśle Istnienia Samoistnego. Według Tomasza, racją (nie: przyczyną) stworzenia świata jest ukazanie bożej dobroci[810] – temu, kto zrozumieć ją potrafi. „Wartością absolutną", dla tego stworzenia (człowieka) będzie to „zrozumienie", wartości zaś pozostałe muszą być do niej przyporządkowane i „wymierne" wedle niej właśnie.

5. Dyskryminacja

Wydawałoby się, że miłość to najogólniejsza forma działania moralnego, ponieważ między początkiem przez Boga stworzonym, który naszą drogę ku Niemu inicjuje, a spoczynkiem w Nim,[811] nakreślamy „linię życia", ta zaś linia życia musi być wypełniona aktami *woli*: miłość

[809] Max Scheler, Resentyment, s. 104.

[810] Super Rom., cap. 9 l. 4. […] finis omnium divinorum operum est manifestatio divinae bonitatis.
Prov. XVI, 4: *universa propter semetipsum operatus est dominus*.

[811] Super Heb., cap. 4 l. 1 […] Deinde cum dicit *ingrediemur enim*, etc., probat propositum, et circa hoc facit tria. Primo enim ostendit, quod nobis est necessarium credere sicut illis; secundo adducit duas auctoritates ad probandum intentum suum, ibi *et quidem operibus*; tertio ex illis arguit, ibi *quoniam ergo superest*. Dicit ergo: nobis factus est sermo sicut et illis, quia *ingrediemur in requiem*. Ps. IV, 8: *in pace in idipsum dormiam et requiescam*. Iob XI, 19: *requiescet, et non erit qui te excitabit*. Est autem duplex requies. Una in bonis exterioribus, et ad istam egreditur homo a requie mentis; alia est in bonis spiritualibus, quae est intima, et ad istam ingreditur. Matth. XXV, 21: *intra in gaudium domini tui*. Cant. I, 3: *introduxit me rex in cellaria sua*. […] Post perfectionem vero promittitur quies, quae nulli datur nisi operanti. Et sic in septima die qua mutatus est status mundi, sicut in qualibet alia erat quaedam variatio. Unde in ipsa incepit status propagationis, propter quod et connumeratur aliis, ideo in septima mundi aetate est status quiescentium. Secundum Augustinum tamen ista septima dies nihil aliud est quam cognitio angelica relata ad quietem Dei ab operibus. Sed contra: si quievit die septima, quis ergo fecit eam, si non est opus Dei? Praeterea Io. V, 17*: pater meus usque modo operatur, et ego operor*. Respondeo. Dicendum est quod accipitur ibi quies non secundum quod opponitur labori, sed secundum quod opponitur motui. Deus enim etsi producendo non moveatur, tamen quia de ipso non loquimur nisi per sensibilia, in quibus non est operatio sine motu, ideo omnis operatio, large loquendo, dicitur motus, et sic dicitur quievisse, quia cessavit novas species producere: quia illa, quae postea facta sunt, fuerunt in illis rebus tunc productis: vel secundum virtutem activam, sicut in animalibus perfectis, vel secundum rationes seminales, vel secundum materiam, sicut mineralia. Ideo tunc non fuit mortuus suscitatus, sed fuit factum corpus, quod posset

jest jej aktem. Mamy jednak do czynienia *z wieloma* aktami woli, te – dla utrzymania owej ciągłości – przeplatane są przez akty intelektu, stąd linia ta zupełnie podobną do linii ciągłej nie będzie.

Sumienie (akt intelektu praktycznego) „zaświadcza" o trafności kierunku obranego życia, ale akt ten jest tylko *cząstką* sylogizmu działania. Trwanie (właściwe tylko kontemplacji) jest dziełem *czystego*, tzn. teoretycznego intelektu, natomiast intelekt praktyczny jest zaledwie jego podłużeniem.[812] Tylko czynność kontemplacji ma tę wartość ciągłości w pełnym (dostępnym dla nas) stopniu.

Pomiędzy „punktem wyjścia" a „punktem dojścia" ruchu witalnego mamy – wedle Arystotelesa – coś trzeciego,[813] co stanowi o tym, że ruch ten nie jest tylko ruchem wykreślonym: na kartce papieru, na sztucznym nośniku audiowizualnym, lub bodaj tylko w wyobraźni. W naturze ruch „zapisuje" się na naturalnym substracie (subiectum), tak samo zresztą jak kod DNA, płodności bowiem ten zapisany tylko na papierze nie ma. Jest to Ousia, czyli hipostaza: różna co do stopnia doskonałości u różnych gatunków. Zwierzę jest substancją „mocniejszą" niż np. kamień. Z drugiej jednak strony, jeszcze „mocniejszą" substancją będzie to, co pomiędzy „początkiem" i „kresem" egzystencji *ludzkiej*: hipostaza natury *rozumnej*. Człowiek może rozumieć i wybierać dobra, a dzięki temu „więcej jest", tzn. żyje intensywniej.

Nie sama wybrana wartość stanowi o autentyczności tego życia. Można bowiem czynione dobro podporządkować niegodziwym celom: można podejmować działania „humanitarne" po to, aby dyskontować je w propagowanie „postępowych" idej społecznych. Nawet Przeciwnik rodzaju ludzkiego może mówić prawdę, po to, aby – wprzód zyskawszy zaufanie – potem tym skutecznej móc szkodzić.[814]Augustyn precyzuje, że nie wystarczy

---

suscitari. Quaedam autem fuerunt tunc secundum similitudinem, ut animae rationales, quae tantum fiunt a Deo. Sic ergo requievit Deus ab operibus producendis, quia omnia aliquo modo praecesserunt, ut dictum est, tamen usque modo operatur, conservando et gubernando quae condidit. Et sic septimam diem Deus fecit sicut quamlibet aliam, quia tunc fuit aliquid additum, quia tunc incepit status propagationis. Quaelibet autem additio variabat statum mundi, ut dictum est, et faciebat unum diem. Vel secundum Augustinum non dicit simpliciter *requievit*, sed *requievit ab operibus suis*. Ab aeterno enim requievit in seipso, sed tunc etiam requievit non in operibus, sed ab operibus. Aliter enim operatur Deus, et quilibet alius artifex. Artifex enim agit propter indigentiam suam, sicut domificator facit domum, ut in ipsa quiescat. Similiter faber facit cultellum propter lucrum. Unde desiderium cuiuslibet artificis quietatur in opere suo. Sed non sic est de Deo, quia non agit propter indigentiam suam, sed propter bonitatem communicandam. Unde non quiescit in opere, sed ab opere producendo, et quiescit tantum in sua bonitate. […] Sciendum est autem, quod Deus homini praeparavit beatitudinem pro requie, nec vult istam praeparationem esse frustra; sed si unus non intrabit, alius intrabit, sicut ostenditur in illa parabola de nuptiis. […] illa requies fuit signum requiei spiritualis.

[812] Summa Theologiae II-II, q. 4 a. 2 ad 3. Sed quia veritas prima, quae est fidei obiectum, est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum, ut patet per Augustinum, in I de Trin. inde est quod per dilectionem operatur. Sicut etiam intellectus speculativus extensione fit practicus, ut dicitur in III de anima.

[813] Metaph., VIII, c. 1, 1042a33-1042 b1.

[814] Summa Theologiae I, q. 64 a. 2 ad 5. Quidam scilicet ex voluntate deliberata procedens, et hic proprie potest dici actus eius. Et talis actus Daemonis semper est malus, quia etsi aliquando aliquod bonum faciat, non tamen bene facit; sicut dum veritatem dicit ut decipiat, et dum non voluntarie credit et confitetur, sed rerum evidentia coactus. Alius autem actus Daemonis est naturalis; qui bonus esse potest, et attestatur bonitati naturae.

chcieć dobra, trzeba go nadto chcieć *dobrze*. Trzeba dobra *chcieć rozumnie*, gdyż „miłość szalona" jest to wewnętrzna sprzeczność. Rozum zaś poddany we wszystkim Bogu jest tym, co w człowieku najcenniejsze.

Warunkiem minimum działania jest rozumność, czyli racjonalny wybór dobra. Roztropność (cnota intelektu praktycznego) podaje nam godziwe środki osiągnięcia tegoż celu. Dilectio: *autentyczna* miłość to miłość *dyskryminująca* to wszystko, co jest tylko jej lichą namiastką: pozorem.

Bóg działa całym sobą; nic zaś, co stworzone, tak działać *nie może*. Zwierzę ulega zagładzie *mimo tego*, że tego nie chce, nie zaistnieje jednak dlatego, że tego by – wzorem Kartezjańskiej „duszy" – zapragnęło. Działania ludzkie są przypadłościami, a wypływają z tyleż przypadłościowych form (różnych od formy osobniczej), które nazywamy dynameis-potentiae-władzami. Jeżeli w umysłach tych, którzy idą za Descartes'em (rozwijają tak konsekwentnie jego myśl, jak np. Sartre), pojawiła się myśl o mocy autokreacji „świadomości", to stało się ta zapewne dlatego, że *przedtem* poniechano odróżnienia poszczególnych władz.

Myślenie ludzkie jest splotem działania: wyobraźni, pamięci, władzy konkretnego osądu, intelektu i woli. Zwykła introspekcja przekonuje nas o tym, że np. wyobrażenie, które rodzi się pod wpływem bodźców zewnętrznych (np. hałas w bibliotece) utrudni nam skupienie myśli. Z kolei to, co zapamiętane, nie zawsze dość sprawnie uda się przywołać na pamięć, choć podporządkowanie pamięci intelektowi w danym razie stanowi o tym, że myślenie nie jest chaotyczne.

Działań ludzkich jest wiele; „niebezpiecznie" wiele, a to odróżnia człowieka od zwierzęcia: in plus lub in minus. Zwierzę nie może dostąpić szczęścia, ale nie może być też niemoralne. „Możliwości egzystencjalne" człowieka zaś w tym punkcie „znacząco" (jakościowo) większe.

Redukcjonistyczny model natury ludzkiej może odpowiadać potrzebie unikania czynienia dystynkcji i wypływać ze wstrętu do pracy intelektualnej. Uproszczenia tego jednak nie da się dokonać bez pogwałcenia natury przedmiotu. Działanie („pęd") ciała nieożywionego jest wypadkową sumy pędów poszczególnych cząstek stanowiących to ciało. Podobna jednak próba wyznaczenia „wektora egzystencji ludzkiej" na drodze czegoś podobnego do rachunku wektorowego (np. „rachunku przyjemności" utylitarystów) jest niewykonalna. Ewidentnie nawet życie rośliny i zwierzęcia różni się od ruchu ciał elementarnych: nie da się wobec tego sprowadzić go do wspólnego z nimi mianownika („liczby"). Tym bardziej dotyczyć to musi to najdoskonalszej formy życia w świecie materialnym, jakim jest życie ludzkie. Integracja „linii działania egzystencji ludzkiej" jest *problemem* tak poważnym, że próba „prostego" rozwiązania tego problemu musi być czymś zupełnie niepoważnym.

Jeżeli patrzymy na jej pożądany „punkt dojścia", to widzimy, że jest on prosty o tyle tylko, o ile prostą (simplicissimum) jest natura Boga *w sobie*, a jedyna różnica między tym celem *dla nas* to ta, która wypływa z samej natury bycia człowiekiem: pełnia to dla człowieka szczęście: *jego* działanie, choć Przedmiot jego działania to Przyczyna tego szczęścia od niego różna i zupełnie *niezależna*. Jeżeli jednak działania wypływają ze spaczonego pryncypium

(„niepożądanego" „punktu wyjścia"), to (dla większości może ludzi) wcale do tego Celu ich nie doprowadzą. Nie tylko bowiem możność – wedle Arystotelesa – jest pryncypium podejmowania działań: w możności *wszyscy* możemy dopiąć ostatecznego celu, a osiągnięcie go wymaga *przynajmniej* konsekwencji. Bywa i tak, że konsekwentnie lgniemy do tego, co wytworzone przez umysł tak, że Boga nam sobą przesłania. Obok władzy-potentia, pryncypium bliższym jest heksis-habitus, a tym *bywa* też prywacja (steresis) dobra. W dążeniu do celu zmagamy się z takimiż prywacjami (wadami) moralnymi od tego celu nas odwodzącymi. Jeżeli im ulegamy – Celu chybiamy. Stąd zaś rodzi się potrzeba *dyskryminacji* – cnota umysłu zupełnie nienowoczesnego, o ile formą nowoczesności miałaby być ta przepisana przez Friedricha Schellinga.

Bohater Wilka Stepowego Hermanna Hessego, staje się w końcu takimż człowiekiem nowoczesnym potem jak „akceptuje bezwarunkowo" samego siebie: razem z wszystkim, co stanowi o „różnorodności". W tym „ujednoliceniu"

> […] gwałtowny wybuch miłości i litości […] obejmuje całą ludzkość w jej solidarności, ludzkość będącą jako jeden mąż, ba, wszechświat cały; miłości, która napawa przerażeniem, że tylko część ludzkości miałaby być „dobra", a reszta – „zła" i potępiona. Miłość i głęboka świadomość solidarności z całą ludzkością rodzi w takich chwilach okropny strach na myśl, że mielibyśmy być tak samotnie „dobrzy" wśród dobrych tylko […] sam akt miłości jako taki, jako „krynica miłości" (Luter) – niezależnie od swego przedmiotu i jego wartości – jest summum bonum. W ocenie antycznej miłość do złego sama jest złem; teraz zaś […] przedmiotem [aktu miłości] jest grzesznik.[815]

„Kochać więcej" to – wydawałoby się – kochać *większą liczbę* ludzi, a wielkość miłości mierzyłaby się jej ekstensją. Nie podobna jednak kochać kogokolwiek bez wyraźnej po temu *racji*, a za rację takową „szlachetność własnego inkluzywizmu" uznać raczej trudno, gdyż ludzie „własnymi" (cudzą własnością) w ten sposób nie są. Ludzie „zaliczają się" do wrogów lub przyjaciół z racji innych niż samo ich liczenie.

Po to, aby przejść od punktu *A* do punktu *B* trzeba przejść *wszystkie wartości* liczb rzeczywistych (intuicji *całej* „tabeli wartości"), które są parametrami tej linii. Gdyby człowieka charakteryzowała jedna dynamis, wyznaczenie „linii działania egzystencji ludzkiej" byłoby możliwe, ale kres jej nie byłby Celem, który istnieje *tylko poza* tym, co matematycznie wymierne. Dlatego to ani pies, ani kamień szczęśliwym, czy też zbawionym być nie może, gdyż jego osobnicze bycie ma naturalny kres.

Człowieka jakimś (dobrym lub złym) nie nazwiemy dzięki władzy: czucia, wyobrażania, myślenia, chcenia nawet, ale dzięki *użytkowi* (usus), jaki z nich czyni. Użytek ten *nie jest wrodzoną* nam własnością, bo nikt w używaniu rozumu przede wszystkim każdego z nas z osobna nie wyręczy. W miejsce *zwierzęcego* instynktu mamy rozum.[816]

---

[815] Max Scheler, Resentyment, s. 113.

[816] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 123 n. 7. Leges autem positae oportet quod ex naturali instinctu procedant, si humanae sunt: sicut etiam in scientiis demonstrativis omnis humana inventio ex principiis naturaliter cognitis initium sumit. Si autem divinae sunt, non solum instinctum naturae explicant, sed etiam defectum naturalis instinctus supplent: sicut ea quae divinitus revelantur, superant naturalis rationis capacitatem. Cum igitur instinctus naturalis sit in specie humana ad hoc quod coniunctio maris et feminae sit individua, et quod sit una unius, oportuit hoc lege humana ordinatum esse.

Instinctus *naturalis* nie może skłaniać *zwierzęcia* do uznania niczego poza tym, co „banalnie słuszne".[817] Natomiast „impuls uczuć" może skłaniać *człowieka* do rzeczy bardzo rozmaitych. Spośród wielu ludzi, którzy rodzą się *w tym samym* z grubsza miejscu i czasie, jedni osiągają *wielkie* dobra, podczas gdy inni się z nimi („u kresu życia") rozmijają. Człowiek *dojrzewając* „przywyka" dzięki intelektowi do pewnych czynności. To „nawyknienie" ściślej określimy mianem sprawności habitus-ἕξις (dosłownie: mianem „tego, co posiadamy"). Hekseis (sprawności) to wady lub cnoty moralne. One są w nas „wszystkie": bodaj tylko w zalążku: jako dyspozycje wrodzone, a akceptacja ich w imię „integralnej wizji natury" ludzkiej prowadzi zrównania tego, co cenne z tym, co liche. Uczucia ludzkie bywają tak dalece „wysublimowane", że akceptacja ich wszystkich en bloc musi prowadzić do relatywizmu.

Prymat uczuciowości uznamy za signum temporis współczesności. W nich wielu poszukuje spełnienia. Stąd też Scheler za niedopuszczalne wychowawczo uzna *tłamszenie* uczuć:

> grzesznik, który grzeszy, lepszy jest od grzesznika, który nie grzeszy tłumiąc wewnętrznie grzesznych odruch, co zatruwa go na wskroś – nawet jeśli wspólnota ponosi w pierwszym wypadku szkodę, której by uniknęła w drugim.[818]

Stanowisko to jest *prostą* reakcją na restrykcyjną moralność Kanta. Już zresztą według następców Kanta, moralność ma mieć charakter „popędowy". Stanowisko moralne samego Kanta – niesłusznie – określa się mianem „stoicyzmu". Jest to niezrozumiałe, zważywszy, że ideałem stoików było życie *zgodne z naturą*, a nie z „prawem stanowionym", które miałoby zastąpić „niepoznawalną" – rzekomo – „Rzecz w sobie" (naturę). Stali oni nadto na gruncie namiętnie przez Kanta zwalczanego eudajmonizmu (szczęście, według wszystkich właściwie filozofów antycznych, jest celem życia). Wbrew podręcznikowym ujęciom, Tomasz wcale „radyklanie" stoicyzmu nie odrzuca, a ich apatheia jest (dla niego) do przyjęcia pod warunkiem, że przez pathe (passiones) rozumieć będziemy nie uczucia w ogóle, ale uczucia gwałtowne, które są istotnie niepożądane.[819] Uczucia niewątpliwie należy opanować – nawet zupełnie stanowczo, albowiem „do charakteru wstrzemięźliwości, szczególnie godnego pochwały, należy okiełznanie czy też stłamszenie porywu jakiegoś uczucia (*refrenatio*

[817] Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 2 c. Respondeo dicendum, quod ratio hic accipitur quae hoc modo se habet ad voluntatem et liberum arbitrium, sicut se habet apprehensio sensitiva ad sensualitatem: sicut enim dictum est, nullus appetitus movetur in suum objectum nisi fiat apprehensio alicujus sub ratione boni vel mali, convenientis vel nocivi. Hanc autem rationem convenientis et boni aliter homo percipit, aliter brutum: brutum enim non conferendo, sed quodam naturali instinctu sibi conveniens vel nocivum, cognoscit; homo autem per investigationem quamdam et collationem hujusmodi rationes considerat; et ideo vis illa per quam in hujusmodi rationum cognitionem venit consequenter ratio dicitur, quae investigativa est, et deductiva unius in alterum. Quia vero tota ratio potentiarum ex objectis sumitur, quorum speciebus informantur, inde est quod oportet in ratione quemdam gradum constituere secundum ordinem eorum quibus intendit.

[818] Max Scheler, Resentyment, s. 115.

[819] Summa Theologiae I-II, q. 24 a. 2 c. Respondeo dicendum quod circa hanc quaestionem diversa fuit sententia Stoicorum et Peripateticorum, nam Stoici dixerunt omnes passiones esse malas; Peripatetici vero dixerunt passio nes moderatas esse bonas. Quae quidem differentia, licet magna videatur secundum vocem, tamen secundum rem vel nulla est, vel parva, si quis utrorumque intentiones consideret.

vel repressio impetus alicuius passionis)".[820] Oczywiście nie należy czekać na pojawienie się „skłonności empirycznej" po to, aby potem „bohatersko" (wedle pomysłu Kanta) jej się opierać. Nad uczuciami mamy władzę „polityczną", a to oznacza, że *możemy na nie wpływać tylko pośrednio*.[821] Kluczem do ich opanowania jest poszukiwanie pokoju wewnętrznego, które jest właśnie wyciszeniem uczuć. Źródłem tego pokoju jest przede wszystkim kontemplacja mądrościowa istoty rzeczy, która (istota) wcale „niepoznawalna" nie jest. Restrykcyjna moralność Kanta jest prostą pochodną jego agnostycyzmu, *zupełnie* zaś *dowolne* utożsamienie Rzeczy w sobie („po Kancie") z „czynem", „popędem", siłą życiową" … etc., etc. (u „następców") prowadzi do degradacji tego, co w człowieku najcenniejsze: rozumnego planu życia.

6. Czucie i ocena

Człowiek jest „jakiś": „wartościowy" (lub „bezwartościowy") dzięki nabytym przez rozumne (lub kierowane spaczonym myśleniem) wybory. Przywykamy do czynienia rzeczy w określony sposób i to zresztą stanowi o dojrzałości lub przynajmniej o „zgrzybiałości" charakteru. Pragnienie zaś, by stać się „nie-jakimś" – a wedle pomysłów egzystencjalistów możność działania winna być absolutna – sprowadza się de facto do pragnienia, by *stać się nijakim*. To samo trzeba powiedzieć o (neo-) marksistowskim: „człowiek jest najwyższą wartością". Wartość nie określona do strony natury jest niczym. Możności (dynameis) bez przypadłościowych dyspozycji do spełniania czynów w stanie surowym przysługują tylko dzieciom.

Dziećmi – zapewne – winniśmy być w stosunku do Boga, chodzi bowiem o uległość działaniu Ducha św. w określonym Przezeń sakramentalnie porządku. Tylko te „poruszenia" określimy mianem „dotknięcia" (instinctus): które może być co prawda o tyle mylące, że dotknięcie dwu *ciał* jest zwrotne (akcja=reakcja), a „dotknięcie emocjonalne" jest analogicznym splotem tego, co „poruszające" i tego, co „poruszone". Relacja człowieka do Boga wcale tak zwrotną nie jest: przeciwnie cała doskonałość życia człowieka polega na całkowitej, *aktywnej* i *dobrowolnej* uległości działaniu Ducha św., *Który Sam* (jako Osoba Boska) *jest Relatywem*: Tym, który nas prowadzi do Logosu. Sprawności ulegania działaniu

[820] Summa Theologiae II-II, q. 161 a. 4 c. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in assignando partes virtutibus praecipue attenditur similitudo quantum ad modum virtutis. Modus autem temperantiae, ex quo maxime laudem habet, est refrenatio vel repressio impetus alicuius passionis. Et ideo omnes virtutes refrenantes sive reprimentes impetus aliquarum affectionum, vel actiones moderantes, ponuntur partes temperantiae.

Sententia Ethic., lib. 2 l. 8 n. 4. Ad iustitiam vero aequalitas in operationibus constituta. Ad fortitudinem autem firmitas animi, ad temperantiam vero refrenatio vel repressio passionum, sicut ipsa nomina sonant.

[821] Tomasz znacznie poważniejsze zastrzeżenia ma odnośnie do „fizyki" stoików, czyli „teoretycznej" podbudowy ich poglądów etycznych, które bez niej byłyby dalece bardziej trzeźwe. Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 5 c.; lib. 4 d. 49 q. 3 a. 4 qc. 3 c.; Contra Gentiles, lib. 3 cap. 73 n. 7.; Contra Gentiles, lib. 3 cap. 84 n. 10.; Contra Gentiles, lib. 3 cap. 85 n. 18.

(instinctus) Ducha św. to Dary.[822] Natomiast w uleganiu innym *dlatego, że są oni inni*, mamy – jak słusznie powiada Scheler – „powód ze wszystkich najgłupszy".[823] Infantylizmem jest również przyjmowanie autorytetu medialnego interpretującego Pismo św. – dlatego może, że „patrzy on z boku" i „z boku" też ocenia to, co spodobało mu się nazywać „chrześcijaństwem". „Nasze chrześcijaństwo" jest *adekwatnie* osądzane przez *Twórcę* chrześcijaństwa, a nie przez ludzi, którzy – stojąc z boku – rzekomo tym samym ocenią je obiektywnie. Otóż tego nie uczynią, gdyż w sobie pryncypium adekwatnej jego oceny mieć nie mogą (mogą zaś mieć pryncypium spaczone). Gdyby chrześcijaństwo było „naszym", tak jak naszą bywa np. wiedza, Mahatma Gandhi miałby prawo do takiej oceny: podobnej do egzaminowania z wiedzy adeptów wiedzy. Tymczasem tak „naszym", jak „naszą" jest sprawność *naturalna* chrześcijaństwo wcale nie jest.

Interpretacja Pisma należy do Doktorów Kościoła, a jeżeli chcemy je *zrozumieć* (a nie: przeinaczyć w imię „postępu") odwołujemy się do *ich teologii*. W Psalmach i Listach Pawłowych – wedle Tomasza – zawiera się cała teologia Pisma. W „przemyśleniach naszego wieku" nie zawiera się nic poza banałem.

„Pojednanie" (Versöhnung) – ze wszystkim, co tkwi „we mnie" jako lichość charakteru oraz ze wszystkimi, którym ta lichość przypada do smaku, jest „cnotą" Hegla, Hessego i innych ludzi „prawdziwie nowocześnie myślących". W tym duchu Scheler, wydaje się *warunkowo* przynajmniej usprawiedliwiać Lutra:

> czyn grzeszny i następująca po nim skrucha są […] lepsze niż stłumienie grzesznego impulsu i spowodowane przez to zatrucie człowieka do cna. Tylekroć zarzucane Lutrowi peccate fortiter [grzeszcie mocniej] jest też tylko gwałtownym krzykiem serca wyniszczonego do cna lękiem przed prawem, przed męczącymi i poniżającymi doświadczeniami „upadków" i wciąż ponawianych wysiłków spełnienia nakazów serca, które w końcu wpadło w rozpacz, czy kiedykolwiek zdoła się w ten sposób „usprawiedliwić" (Nie chcemy przez to tych słów usprawiedliwić, lecz tylko je zrozumieć). Przestępcy opowiadali nieraz o głębokim zadowoleniu, o spokoju, o wyzwoleniu doznanym zaraz po dokonaniu czynu, z którym, obnosili się miesiącami […] co wewnętrznie jątrzyło ich coraz bardziej […].[824]

---

[822] Summa Theologiae I-II, q. 68 a. 1 ad 3. Unde si volumus definitionem restringere ad virtutes prout distinguuntur a donis, dicemus quod hoc quod dicitur, qua recte vivitur, intelligendum est de rectitudine vitae quae accipitur secundum regulam rationis. Similiter autem donum, prout distinguitur a virtute infusa, potest dici id quod datur a Deo in ordine ad motionem ipsius; quod scilicet facit hominem bene sequentem suos instinctus.

Summa Theologiae I-II, q. 68 a. 2 c. Si tamen etiam in hoc homo adiuvetur a Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis, unde secundum philosophos, non quicumque habebat virtutes morales acquisitas, habebat virtutes heroicas vel divinas. Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet secundum quod est aliqualiter et imperfecte formata per virtutes theologicas; non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio spiritus sancti; secundum illud Rom. VIII, *qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt; et si filii, et haeredes*, et in Psalmo CXLII, dicitur, *spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam*; quia scilicet in haereditatem illius terrae beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur et deducatur a spiritu sancto. Et ideo ad illum finem consequendum, necessarium est homini habere donum spiritus sancti.

[823] Max Scheler, Resentyment, s. 148.

[824] Ibidem, s. 114.

„Orientacja egotyczna" może wiązać się z samozadowoleniem, a jego brak wobec tego będzie największym nieszczęściem. Brak samozadowolenia *sam w sobie* dobrym – istotnie – nie jest. Dobrą jednak, ba, bezcenną jest *refleksja* nad tym stanem.

Spontanicznie niekiedy lgniemy do piękna, które daje *poczucie* spełnienia. W nim zawiera się *łącznie* (sine discrimine) prawda i dobro. Wydaje się, że nic poza czystą percepcją takiego piękna nie można znaleźć na przykład w Art der Fuge Bacha. Czy jest to „muzyka absolutna"? W pewnym – *negatywnym* – tego słowa znaczeniu muzyka (i w ogóle to, co przez człowieka stworzone) *może* być ona „absolutna" o tyle, o ile *transcendentny* Byt Absolutny może nam sobą *przesłaniać*. „Miłośnik" tej muzyki – wedle znanej anegdoty – trafiając do nieba – pyta o Boga, a znajduje „Bacha".

Bałamutnym (i sprzecznym z literą Księgi Daniela) jest stwierdzenie, że „piękno zbawi świat". Muzyka religijna *może* – swym pięknem – odsłonić jego-piękna składniki: dobro i prawdę – *osobno*. Warunkiem koniecznym jest ten – jak by się wydawało – zarazem banalny; ten, za który ceniono zawsze muzykę Palestriny: *dokładna artykulacja* tekstów liturgicznych. W Miserere Allegriego słyszymy *wyraźnie każdy wyraz* Psalmu 50. Dawid dokonuje refleksji nad własną zbrodnią, a my wraz z nim jaśniej wobec tego widzimy dobro-poza-nami; dobro poniekąd „nam-jeszcze-obce". Refleksji jest w stanie jednak dokonać tylko intelekt.

Nie ulega kwestii, że uczucia ludzie dzielą ze zwierzętami, a stąd próba oparcia de facto moralności na nich (na przeżyciach-Erleben) wydawać się musi dziwna. Na to wszelako zapewne usłyszymy odpowiedź, że chodzi tu o uczucia „wyższe", których zwierzęta wcale nie mają. „Dla pisarza chrześcijańskiego miłość – podobno – nie jest «namiętnością» ani «stanem uczuciowym», lecz intencjonalnym stanem duchowym".[825] Ponieważ jednak Scheler konsekwentnie odrzuca prymat powszechnika nad tym, co „indywidualne", „żywe", etc., „duchowe" nie będzie u niego oznaczać intelektu, który dokonuje *abstrakcji* od tego, co „indywidualne", „przeżywane", etc., ale jakiś – mimo wszystko – afekt. Określnie Wertfühlen trudno przetłumaczyć inaczej jak: czucie wartości, a to, że dla określania natury owego „czucia" Scheler powołuje się na Pascala „ład serca", przesądza, że „serce" nie będzie to wola (appetitus rationalis scholastyków), ale siedlisko jakichś mimo wszystko uczuć.

Scheler zmaga się z potrzebą obrony ewangelicznego nakazu miłości Boga nade wszystko oraz samego sobie i bliźniego przed stwierdzeniem Kanta, że miłość to „patologiczna namiętność zmysłowa", a nakazywanie takowej – jest absurdalne. Dyskusyjną sprawą jest to, czy *jego* obrona, istotnie zarzut Kanta uchyla.

Rozkaz („nakaz") – zdaniem Tomasza (który idzie tu za Arystotelesem; Ethic. VI, c. 9-11) – jest aktem rozumu praktycznego. Ponieważ jednak brak rozumnych racji po temu, aby uznać jego prymat wobec rozumu teoretycznego (racje takie musiałyby być wszak teoretyczne), naturę tego, co nazywamy rozkazem (zasadniczym aktem cnoty roztropności) poznamy przez odniesienie do tego, co musi go poprzedzać:[826] jako akt rozumu teoretycznego właśnie.

---

[825] Ibidem, s. 157. przypis.

[826] Summa theol., I-II, Quaestio 57. De virtutibus intellectualibus Articulus 6 Utrum convenienter adiungantur prudentiae eubulia, synesis et gnome.

Dla kantysty *dziś* rozkaz działania in concreto jest poprzedzony de facto przez dekret władzy zwanej ustawodawczą. Ponieważ jednak „ludzkość" ma tyle tylko rozumnej władzy, ile rozumu tkwi w *jednostkach natury rozumnej* ją stanowiących, *władzą* (potentia) będzie naprawdę tylko *osobowy* intelekt, a nie kolektywne „pragnienie" (volonté générale Rousseau). Rozkaz to akt intelektu, a nie – woli. Poprzedza zaś go akt rozwagi (ebulia; inquisitio) oraz akt osądu (iudicium). Zarówno inquisitio (dociekanie), jak i iudicium (osąd) *może* być aktem rozumu teoretycznego, choć (per extensionem) bywa aktem rozumu praktycznego. Rozkaz działania („miłuj …") jest w pełni rozumny, dlatego, że wypływa on z teoretycznego rozważenia zależności całości kosmosu od Stwórcy. Im bowiem doskonalszym jest dane stworzenie, tym silniej musi ono pragnąć powrotu do Źródła swego istnienia. Jest to nadto nakaz „powrotu do Boga" tą samą dokładnie drogą, jaką on sam obrał: przyjęcia człowieczeństwa („Człowiek i człowiek narodził się z Niej"). Rozumnym par excellence jest wykorzystanie natury (φύσις; τὸ τί ἦν εἶναι) człowieka gwoli hipostazy – *ἀνθρώπῳ* (osoby)[827] – człowieczeństwo to podtrzymującej: już to jako Cel Ostateczny, już to jako Droga do Niego. Nakaz miłości Boga nade wszystko jest *w pełni* rozumny, a wskazanie środka do osiągnięcia tegoż celu (miłość bliźniego i samego siebie, tzn. godziwe pragnienie szczęścia) jest rozumny przez odniesienie do tamtego: pierwszego.

Uczucia są dobre o tyle, o ile partycypują w tym, co od nich wyższe: w intelekcie i to je zapewne od czysto animalnych uczuć odróżnia. Wszelako *pospolicie* za uczuciowością idzie (prawdziwie „Luterański") wstręt do intelektu. Obecna mediach infantylna czułostkowość jest zapewne czymś więcej niż bezmyślnością. Coś pozytywnego i – paradoksalnie – lepszego od myślenia ludzkiego istotnie u zwierząt dostrzegamy. Moje zwierzę nie może mi podać nitrogliceryny, gdy grozi mi zawał serca, ale na pewno *nie będzie mi codziennie podawać toksyn*, jakich pełno w mediach.

Zwierzęta niemoralne być nie mogą. Jeżeli zaś gros „produkcji medialnej" jest wytworem spaczonego rozumu, to *wstręt do rozumu w ogóle* narodzić się musi prędzej lub później. Tę możliwość Platon dostrzegł już w Fedonie: myślenie równe zgrabnemu układaniu wyrazów prowadzi do prostracji, zwanej misologia (89D). Trudno powiedzieć, dlaczego to „uczucie negatywne" miałoby być bardziej usprawiedliwione od innych – równie irracjonalnych, a nierównie mniej toksycznych.

„Nowoczesna" interpretacja Pisma św. „racjonalisty" jest po największej części dziełem *spaczonego* rozumu. Wystarczy porównać choćby 1000-stronicowy Komentarz Augustyna do Psalmów z chaotycznymi nawiązanymi do Pisma mediów lub „filozofów",

---

Respondeo dicendum quod in omnibus potentiis ordinatis illa est principalior, quae ad principaliorem actum ordinatur. Circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur, quorum primus est consiliari, secundus iudicare, tertius est praecipere. Primi autem duo respondent actibus intellectus speculativi qui sunt inquirere et iudicare, nam consilium inquisitio quaedam est. Sed tertius actus proprius est practici intellectus, inquantum est operativus, non enim ratio habet praecipere ea quae per hominem fieri non possunt. Manifestum est autem quod in his quae per hominem fiunt, principalis actus est praecipere, ad quem alii ordinantur. Et ideo virtuti quae est bene praeceptiva, scilicet prudentiae, tanquam principaliori, adiunguntur tanquam secundariae, eubulia, quae est bene consiliativa, et synesis et gnome, quae sunt partes iudicativae; de quarum distinctione dicetur.

[827] Metaph., VII, c. 4, 1029b 25-27. σκεπτέον ἆρ᾽ ἔστι λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ αὐτῶν, καὶ ὑπάρχει καὶ τούτοις τὸ τί ἦν εἶναι, οἷον […] ἀνθρώπῳ.

którzy (jak Russel) tłumaczą, „dlaczego (oni, tacy „szlachetni") nie są chrześcijanami", i czym chrześcijaństwo być „powinno", by zasłużyć na ich przychylność. W komentarzach Tomaszowych brak takowych prób indoktrynacji, widać zaś *pietyzm* w stosunku do Słowa Bożego. Jeśli *kogokolwiek* słuchamy nieuważnie, to zapewne go nie szanujemy. Jeżeli wtłaczamy własne myśli w teksty przez siebie czytane, nie czytamy ich dość wnikliwie.[828] Mamy prawo patrzeć krytycznie na teksty filozoficzne.[829] Nie mamy jednak *absolutnie żadnego prawa* nie szanować Pisma św. i jego „gramatyki", jaką jest Tradycja Kościoła. To zrozumienie Objawienia rodzi pokój wewnętrzny. Potrzeba nam pokoju: nie tyle „zmiany sposobu myślenia", co zmiany sposobu *postępowania* wedle tego, co przemyślane już zostało gruntownie i wobec tego wcale *zmieniane być nie powinno*.

Rozumienie (intellectus) integralnego depozytu wiary jest pryncypium „dyskryminacji" w najlepszym tego słowa znaczeniu. o którym mowa – zdaniem Augustyna – w Psalmie II [vv 9.10.].[830]

Ruch naturalny prowadzi do naturalnego spoczynku: pokoju umysłu, zwanego przez stoików ataraksia. Pismo św. – również – zachęca do szukania pokoju, a nie „mocnych wrażeń", słowami: „Szukaj pokoju, idź za nim!" (Ps 34 (33),15).[831] Nad „wrażeniami"

---

[828] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 146 n. 7. Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium vindictas corporales non licite fieri. Qui ad sui fulcimentum erroris inducunt quod dicitur Exod. 20-13: *non occides*. Quod etiam Matth. 5-21 resumitur.

Contra Gentiles, lib. 4 cap. 4 n. 9. Adducunt etiam in fulcimentum suae opinionis ea quae in Scripturis de Christo ad defectum pertinere videntur: sicut quod femineo portatur utero, et profectum aetatis accepit, esuriem passus est, et lassitudine fatigatus, et morti subiectus; quod sapientia profecit, iudicii se nescire diem confessus est, et mortis terrore concussus est; et alia huiusmodi, quae Deo per naturam existenti convenire non possent. Unde concludunt quod per meritum honorem divinum adeptus est per gratiam, non quod esset naturae divinae.

Contra Gentiles, lib. 4 cap. 70 n. 8. Assumunt autem in fulcimentum sui erroris quod dicitur I Cor. 13-8: *caritas nunquam excidit*. Et I Ioan. 3-6 dicitur: *omnis qui in eo manet non peccat; et omnis qui peccat, non vidit nec cognovit eum*.

[829] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 2 n. 3. Contra singulorum autem errores difficile est procedere, propter duo. Primo, quia non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacrilega ut ex his quae dicunt possimus rationes assumere ad eorum errores destruendos. Hoc enim modo usi sunt antiqui doctores in destructionem errorum gentilium quorum positiones scire poterant quia et ipsi gentiles fuerant, vel saltem inter gentiles conversati et in eorum doctrinis eruditi.

[830] Augustinus, In Psalmum 2, Enarratio. 8. *Reges eos in virga ferrea*: in inflexibili iustitia. *Et tamquam vas figuli conteres eos*; id est, conteres in eis terrenas cupiditates, et veteris hominis lutulenta negotia, et quidquid de peccatore limo contractum atque inolitum est. *Et nunc, reges, intellegite*: *et nunc,* id est iam innovati, iam contritis luteis tegumentis, id est carnalibus vasis erroris quae ad praeteritam vitam pertinent: *nunc intellegite* iam reges, id est, iam valentes regere quidquid in vobis servile atque bestiale est; et iam valentes pugnare, non quasi aërem caedentes, sed castigantes vestra corpora, et servituti subicientes. *Erudimini, omnes qui iudicatis terram.* Hoc idem repetitum est: *erudimini,* pro eo quod dictum est, *intellegite; qui iudicatis* autem *terram,* pro eo quod dictum est, *reges.* Spiritales enim significat qui iudicant terram: inferius enim nobis est, quidquid iudicamus; quidquid autem infra spiritalem hominem est, merito terra nominatur, quia terrena labe sauciatum est

[831] Augustinus, In Psalmum 33 Enarratio, Sermo 2, Quaerite pacem veram.

winniśmy panować, choć opanowanie ich może wydać się trudne. Na pewno zaś „miłość chrześcijańska" nie jest afektem („intencjonalnym stanem duchowym"), jak chce Scheler. Jest ona (być powinna) wytrwałym dążeniem do dobra często mimo *obstrukcji* uczuć.

6. Afirmacja

Wyobrażenia dobra (niepoddane intelektowi) mogą mnożyć się potencjalnie ad infinitum. Uleganie im degradowałaby miłość do pustego dźwięku lub czyniłoby z niej przeciwieństwo rzetelnego i rozumnego pragnienia dobra innych. To, co się powszechnie obecnie nazywa „miłością" często prowadzi wprost do niszczenia życia człowieka. Jeżeli nie zachowano minimum biologicznego życia, trudno by mówić o autentyczności miłości o w ogóle. Życie uczuć może wydać się sui generis absolutem, któremu *prawa* nadające *miarę godziwego* życia stają na przeszkodzie.

Wartości chrześcijańskie to – zgodnie ze zdrowym rozsądkiem – te ustawione przez Twórcę religii. Tymczasem – chrześcijaństwo in abstracto: sine Christo – bywa poczytywane za fenomen socjologiczny. O nim też „racjonalista" wypowie się, jakim (jego zdaniem) być powinno, gdyż w samym sobie czuje on prawo do takiej wypowiedzi. Osąd „stosowności" postępowania samego Boga (Christi) *od razu* by go kompromitował.

> Chrześcijańskie rady i nakazy (zwłaszcza w odniesieniu do miłości) [odseparowane] od […] przejawiającej się w człowieku sfery osobowości duchowej (a nie przyrodniczej „duszy") […] […] popadają […] w konstytutywną sprzeczność ze wszystkimi prawami rozwoju i wzrostu życia.[832]

> chrześcijaństwo nie pojmuje pierwotnie miłości bliźniego jako zasady biologicznej, politycznej lub społecznej. Miłość skierowana jest – co najmniej przede wszystkim – ku duchowemu jądru człowieka, ku samej jego indywidualnej osobowości.[833]

---

19. [v 15.] […] *Quaere pacem, et sequere eam.* Non tibi dixit, habebis hic pacem: quaere illam, et sequere eam. Quo illam sequor? Quo praecessit. Dominus enim est pax nostra, resurrexit et ascendit in coelum. *Quaere pacem, et sequere illam*: quia et tu cum surrexeris, hoc mortale mutabitur, et amplecteris pacem, ubi tibi nemo molestus erit. Ibi enim est perfecta pax, ubi non esuries. Nam hic tibi pacem facit panis: subduc panem, et vide quale bellum erit intra viscera tua. Ipsi iusti quomodo gemunt hic, fratres? ut sciatis quia quaerimus hic pacem, consequemur autem in fine. Sed ex parte hic habeamus, ut ex toto illic habere mereamur. […] Vide quomodo secum rixetur, et dicat quidam iustus: *Quare tristis es, anima mea, et quare conturbas me? Spera in Dominum, quoniam adhuc confitebor illi*. Cum dicit animae suae, *Quare conturbas me;* utique turbabat illum. Volebat forte ipse pati pro Christo, et anima ipsius contristabatur. Et ille qui sciebat et dicebat: *Quare tristis es, anima mea, et quare conturbas me;* pacem adhuc secum non habebat: sed ex mente haerebat Christo, ut sequeretur illum anima eius, et non illum conturbaret. Ergo quaerite pacem, fratres. Dominus dixit: *Haec loquor vobis, ut in me habeatis pacem. Pacem in terra vobis non promitto*. In ista vita pax vera non est, nec tranquillitas. Gaudium immortalitatis, societas Angelorum promittitur. Sed quisquis non illam cum hic est quaesierit, non illam habebit cum venerit.

[832] Max Scheler, Resentyment, s. 122.

[833] Ibidem.

> Pogląd, jakoby ludzie mieli jednakową wartość „w obliczu Boga" […] jest chrześcijaństwu zupełnie obcy.[834]

Życie miałoby być „rzeczywistością" pierwotną i niedefiniowalną, a wobec tego chyba „rzeczą w sobie"; „naturą", która zatraciła cechy gatunkowe i osobnicze.

> [Ten pęd] Jest to pierwotna właściwość życia, istniejąca jeszcze przed pojawieniem się jakichkolwiek określonych „celów" i „zamiarów", które potem rachuba, rozsadek o rozwaga przypisują temu „popędowi".[835]

> Życie jest w istocie ekspansją, rozwojem, osiąganiem coraz większej pełni – nie jest więc „samozachowaniem" […].[836]

> Miłość chrześcijańska, przeciwnie, jest nadnaturalną intencją duchową, która łamie i odrzuca wszelkie prawidła naturalnych popędów życiowych [i] [….] powinna zupełnie przetworzyć stan życia ludzkiego.[837]

„Miłość" taka może jednak wydać się komuś *wszystkim*, włącznie z tym, co godzi w naturę człowieka, tak samo jak pokrewna jej „empatia" – *pozór* miłosierdzia. Jeżeli „łamie i odrzuca wszelkie prawidła", to wymaga „akceptacji bezwarunkowej": dobra po równi ze złem. Otóż tolerancja okazywana słabościom ludzkim może być niegodziwością, jeżeli wychodzi poza ramy środka użytego dla osiągnięcia godziwego celu. Znosimy (toleramus) na przykład czyjś (irytujący może) sposób mówienia (artykulacji głosek) z trudem, który jest cnotą. Jeżeli mamy na widoku *przedmiot*, a zwłaszcza *Przedmiot Najwyższy*, to te defekty traktujemy jako zło konieczne, tzn. takie, z którym *na razie* sobie poradzić nie możemy. Zachowujemy (chronimy) naturalną *możność* działania, aby działanie to usprawnić. Przeciwieństwem potentia jest – według Arystotelesa – impotentia, a wychowanie nie może polegać na okaleczaniu, tzn. na paraliżowaniu sił witalnych. Na owej „mocy" (potentia) budujemy sprawność (habitus) działania, tzn. dajemy ludziom możliwość poprawiania działania „w biegu", a nie w poczuciu własnej „lichości", tzn. bycia „tolerowanym" i „akceptowanym bezwarunkowo". Jeżeli „tolerancja" miałaby się stać *celem sama w sobie*, byłaby czymś zupełnie nieludzkim i subtelną formą okrucieństwa. Zamykałby bowiem przed człowiekiem perspektywy *pełni życia*, gdyż zadowolenie ograniczone do jakiegoś *momentu* życia, jest skierowane wprost przeciw *życiu jako takiemu*. „Empatia" może być takąż wyrafinowaną postacią okrucieństwa: o ile paraliżuje zdolność działania. Miłosierdzie jest *skutecznym* sposobem usuwania radykalnie zła od danej osoby, a nie tylko *przyjemnym dla kogoś* sposobem okazywania własnej „szlachetności". W istocie odsuwanie od danej osoby od zła *moralnego* naraża nas raczej na poważne *nieprzyjemności*. Działamy zaś *mimo* ich obecności.

[834] Ibidem, s. 126.

[835] Ibidem, ss. 96,7.

[836] Ibidem, ss. 95,6.

[837] Ibidem, s. 88.

8. Humanitaryzm

Według Tomasza, intelektualne rozważanie (inquisitio) przedmiotowych związków faktycznych iść winno w parze z trafnym osądem (iudicium) – wedle pryncypiów, choć wiemy, że często plastyczność „narracji" stoi na przeszkodzie w porządkowaniu jej zawartości. „Otwartość" intelektualna skłaniać może do wczytania się *w myśl* kogoś – za którą idzie często utrata zdolność obiektywnej oceny – zawsze pożądana u tego, kto chce myśleć samodzielnie (gwoli dobra intelektu), a zupełnie niepożądana u tego, kto chce być tylko „znawcą" dziedziny, która jest dobrem-dla-niego. Znawca filozofii „czyjejś" bardzo rzadko będzie zarazem krytycznym jej sędzią.

Punktem wyjścia rozważań Schelera na temat resentymentu jest myśl Nietzschego. Scheler (sądzi, że) dostrzega trafność spostrzeżeń Nietzschego, a zarazem usiłuje się zdobyć na krytyczną ocenę wniosków, jakie z owych spostrzeżeń wyprowadza sam Nietzsche. Scheler usiłuje odwołać się do jakichś zasad (pryncypiów) i je wykorzystać. Pryncypia te jednak wcale nie muszą, ba, *nie powinny* tkwić *explicite* w danym systemie myśli – jeżeli chcemy nań patrzeć krytycznie. Zanik takiego „zmysłu" krytycznego współcześnie prowadzi do postmodernizmu, wedle którego, odwoływanie się do zasad jest karygodną próbą podjęcia zabronionej już „metanarracji".

Według Arystotelesa, zasadą nazywania wszystkiego jest to, co samo nazywane być nie może – gdyż nazywanie *poprzedza* (Hermeneutyka, 1). Tę myśl Tomasz gruntownie rozwija, a nie ma chyba żadnych powodów, byśmy owego naturalissimum nie mieli poszukiwać my (każdy z nas z osobna) we własnej naturze. Odwołujemy się bowiem nie do arbitralnie przyjętych zasad, ale zasad tych, które są podstawą naszego bycia „zwierzęciem natury rozumnej" (animal rationale), któremu wypadło pokazać się jako animal loquens, a nie: animal garriens: gadanina (garritus) bowiem mówieniem (locutio) nie jest. Filozofując tak „w nastawieniu naturalnym" możemy się pokusić się o ocenę tego, co wydaje się zastanawiające – mimo że ocenione nie dość systematycznie i nie dość konsekwentnie.

W tym miejscu chodzi o fenomen humanitaryzmu, który Scheler opisuje w sposób tyleż ciekawy, co niewolny od nieusprawiedliwionych konkluzji. Pryncypia, do których odwołuje jest ciągle Scheler mają postać dogmatów typu: „chrześcijaństwo zawsze przyjmowało … , zawsze odrzucało": najpewniej poznawanych „intuicyjnie". Do intuicji w ocenie przedmiotu odwoływać się tu nie będziemy. Działają ludzie, którzy są chrześcijanami, a nie – chrześcijaństwo.

Za emblematyczną postać „dojrzałego" humanitaryzmu uznamy zapewne Augusta Comte'a, z jego ideą „altruizmu": Należy miłować bliźniego bardziej niż siebie samego.[838] Jego kult ludzkości miał zastąpić kult Boga. [839] O *powstaniu i rozwoju* humanitaryzmu czytamy co następuje.

[838] Max Scheler, Resentyment, s. 145.

[839] Ibidem, s. 140-141.

> Przedmiot miłości zmienia się […] pojawia się teraz „ludzkość" jako zbiorowość, a wszelka miłość do jakiejś jej części wydaje się bezprawnym umniejszeniem czegoś, do czego prawo ma tylko całość jako taka. [Pojawia się pojęcie] „miłości ludzkości"[840]

Spostrzeżenia tyczące się tego zjawiska mogą być same w sobie *obecnie* niezwykle frapujące i pouczające – abstrahując od oceny zasady działającej „poza sceną historii":

> [w myśl zasad humanitaryzmu] miłość ma tym większą wartość, im szersze zatacza kręgi (tutaj także czynnik ilościowy wypiera jakościowy), i zgodnie z tym „humanitaryzm" domaga się coraz z natarczywiej – aż do rewolucji francuskiej, gdzie w „imię ludzkości" ścinano głowę za głową – odrzucenia ciasnoty narodowej i terytorialnej, wprowadzenia równości obywatelskiej, a w końcu także równości społeczno-ekonomicznej, ujednolicenia obyczajów i nawyków życiowych, bardziej „humanitarnych" i bardziej jednorodnych form wychowania. […] w oczach jego przedstawicieli inkwizycja […] jest po prostu drwiną i szyderstwem z przykazania miłości w ogóle […] Nie postuluje się już i nie ceni dzieła osobistej miłości człowieka do człowieka, ale nade wszystko nieosobową „instytucję", instytucję pomyślności społecznej[841]

Humanitaryzm to niejako przytłumiona nienawiść do ojczyzny,[842] ale przede wszystkim: do Boga, gdyż – podobno – „za mało jest miłości w świecie, by część jej jeszcze oddawać istocie pozaludzkiej", a „na boskie *rządy* trzeba wnieść skargę":[843] zapewne z tej racji, że „idea Boga" nie dość dobrze opowiada umysłom ludzi prawdziwie „szlachetnie" myślących.

> Ponieważ wartości pozytywne zakotwiczone są – nawet u ludzi niewierzących – w idei Boga, zatem jest też zrozumiałe i konieczne, że „humanitaryzm", uzasadniony przez protest i negację, kieruje swój wzrok i swoje zainteresowanie przede wszystkim na najniższe, zwierzęce strony ludzkiej natury – a te są przecież wspólne wszystkim ludziom.[844]

Humanitaryzm jest karykaturą tego, co Scheler określa mianem wartości chrześcijańskich.[845] Przeciwstawia on „autentyczne starożytne chrześcijaństwo": temu, które uległo obcym i negatywnym wpływom: wiodącym ku humanitaryzmowi.

Niejednoznaczna jest rola, jaką w formowaniu się humanitaryzmu odegrał (według niego) Marcin Luter. Z jednej strony nawiązał on do „poglądów starochrześcijańskich",[846] a z drugiej – przeciwnie drogę humanitaryzmowi utorował.[847]

Wydawałoby się, że ten humanitaryzm musi prowadzić do „naturalizmu". Humanitaryzm doby obecnej prowadzi do czegoś tylko do naturalizmu stoików *zewnętrznie podobnego*, a w istocie od tamtego zasadniczo różnego. Scheler odrzuca naturalizm

[840] Max Scheler, Resentyment, s.132.

[841] Ibidem, s. 138-9.

[842] Ibidem, s.144.

[843] Ibidem, s. 142-3.

[844] Ibidem.

[845] Ibidem, s.152-3.

[846] Ibidem, s. 154.

[847] Ibidem, s.156).

„pogański", natomiast przyjmuje de facto „naturalizm" Schellinga. Integralna wizja natury ludzkiej każe Schelerowi zatrzeć różnice między: „rozumnością" i „nierozumnością"; „stanem natury" i „stanem łaski"; między „człowiekiem cielesnym" i „odrodzonym".[848] Za „autentycznością chrześcijaństwa" idzie odrzucenie „niewłaściwie pojętej" ascezy, a specjalnie ascezy, która odnosi się „do dóbr kultury duchowej […] która «duszę» poddaje […] arbitralnej «dyscyplinie»".[849]. Autentyczna „asceza chrześcijańska jest radosna i wesoła".[850]

„Dobra kultury duchowej" zawierają się w totalności „dojrzałego" transcendentalizmu, choć na pewno nie zawierają się w naturze w ujęciu Arystotelesa. Natura i sztuka to dwa osobne pryncypia, a różnią się one zupełnie wyraźnie, ponieważ roślina i zwierzę ma zdolność do reprodukcji, natomiast maszyny tej zdolności nigdy nabyć nie mogą. Świat ludzki zapełniony jest „dobrami", które czynić mają życie łatwiejszym: choć często dla tych tylko, którzy pragną żyć życiowym fałszem. Odrzucenie go jest – istotnie – ascezą, choć nie wyłącznie chrześcijańską. Naturalizm Greków odróżnia się od transcendentalizmu najwyraziściej *w ocenie etycznej* szkoły cyników. Askesis cyników jest buntem przeciw cywilizacji depcącej prawo naturalne. Cynizm jest „kantowską niemoralnością", gdyż „prawo naturalne jest niczym".

Humanitaryzm Schellinga, Freuda i neo-marksistów jest co prawda humanitaryzmem *innym* od tego „klasycznego" (XVIII-wiecznego), ale wciąż pozostaje humanitaryzmem. Immanentyzm *w każdej* postaci; nie tylko w postaci Kantowskiej, ale także i w postaci post-kantowskiej prowadzi do ujednolicenia: zmienia się tylko zakres tego „projektu": z rzeczywistości społecznej przechodzimy mimochodem do rzeczywistości „globalnej"; globalnej tak dalece, że ujętej w ramach filozoficznego monizmu. Odrzucenie naturalizmu ściśle tak zwanego (naturalizmu Arystotelesa) musi prowadzić do zatarcia różnic między wszystkimi *specyficznymi* naturami. Intuicjonizm – w każdej postaci – musi wykluczać poznanie tej specyfiki.

> poczuwamy się do jedności i solidarności dzięki właściwemu wszystkim istotom żywym specyficznemu darowi przebywania wspólnie z innymi żywymi istotami […].[851]

Goethe w roku 1787 [pisał]: „Sądzę też, że humanitaryzm w końcu naprawdę zwycięży: objawiam się tylko, że świat zamieni się wtedy w jeden wielki szpital, w którym każdy będzie humanitarnie każdego pielęgnował".[852]

9. Reprezentacja i jej atrakcyjność

„Myślenie" bywa atrakcyjne, gdyż „atrakcyjnym" (przyjemnym) jest *wszelkie* przedstawienie; odwzorowanie: jest tym atrakcyjniejsze, im bardziej plastycznym jest przedstawienie.

[848] Ibidem, s.151-2.

[849] Ibidem, s. 159-160.

[850] Ibidem, s. 161.

[851] Ibidem, ss. 96,7.

[852] Ibidem, s.140.

Myślenie wedle wartości *było* atrakcyjne – jeszcze badaj przed pół wiekiem – zanim nie przyszło zobojętnienie na wszystko, co przedtem stanowiło *tradycyjny* dorobek Zachodu. Wydaje się, że „czas przeżycia wewnętrznego" fenomenologii skończył się definitywnie; zostały tylko *skutki* „nastawienia egotycznego"

Zdanie Arystotelesa, omnis repraesentatio est delectabilis, należy do *etyki*. Bez przyjemności – jak pisze św. Grzegorz, żyć człowiek w ogóle nie może.[853] Cała rzecz w tym, jaką przyjemność on wybierze. Radość związana z kontemplacją natury Boga jest nierównie bardziej intensywna (wartościowa) niż przyjemności pospolicie tak zwane.

Potocznie moglibyśmy nazwać reprezentacją-przedstawieniem powieści historyczne, te bowiem – w zamierzeniu deklarowanym przez ich autorów – mają „przedstawiać obraz epoki"; jej realia i osoby. Inaczej jednak przedstawia literatura i historia. Inny też będzie rodzaj satysfakcji, jaki z ich lektury czerpiemy.

Mikołaj Skrzetuski był rotmistrzem pułku lekkiej jazdy i wydostał się z oblężonego Zbaraża. Jan Kowalewski był towarzyszem husarskim, który zginął pod Warszawą szarżując na Gustawa Adolfa. To postaci historyczne. Natomiast Jan Skrzetuski i Roch Kowalski to postaci literackie, co do których istnienia czytelnicy Trylogii tylko się umawiają. Nasze (Polaków) poczucie tożsamości narodowej każe traktować te postaci tak, *jakby* były one realne. Istotne jest to, że nasze zbiorowe „my" konstytuuje się przez odniesienie do postaci, które wcale dosłownie realne nie są. Realność ich schodzi na plan drugi wobec *faktu*, że czytając Trylogię „czujemy tak samo", a więc z ludzi wprzód sobie obcych możemy stać się sobie bliscy – *dzięki* owym „postaciom". Żeromski swego czasu – widząc, z jakim zapałem ludzie *wszystkich* klas społeczeństwa polskiego czytali Trylogię – pisał, że naród przed Sienkiewiczem zdaje egzamin ze swej tożsamości. Krytyka zaś bywa (słusznie skądinąd) poczytywana za zawiść. Wydaje się ona godzić w tożsamość naszego my, postaci te „odczuwającego".

Na kartach powieści historycznej, postaci jej bywają przedstawiane mniej lub bardziej wiernie. Sienkiewicz zasadniczo z prawdą historyczną się nie rozmija. Jednak historia jako nauka o postaciach literackich (o ich pierwowzorach) powie więcej. Nauka w ogóle „obraz rzeczywistości" traktuje jako tejże rzeczywistości reprezentację: adekwatną lub nie. Wszelako nawet historia jest – według określenia Arystotelesa – „najmniej filozoficzną" z nauk – dlatego że w znaczącej części posługuje się metodą opisową.

---

[853] Ignotus auctor, De beatitudine, cap. 3. Ibi anima fruetur Deo ad Deum. Omnis quippe delectatio quam percipit anima in creaturis in hac vita quamplurimum elongat a Deo, quia non tota revertitur in Deum, sed haeret aliquantulum in creaturis, juxta illud Gregorii: *anima sine delectatione nequaquam esse potest. Aut enim delectatur in infimis, aut in summis: et quanto acriori cura inardescit ad infima, tanto torpore damnabili frigescit a summis*.

Summa Theologiae II-II, q. 114 a. 2 ad 1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, quia homo naturaliter est animal sociale, debet ex quadam honestate veritatis manifestationem aliis hominibus, sine qua societas hominum durare non posset. Sicut autem non posset vivere homo in societate sine veritate, ita nec sine delectatione, quia sicut philosophus dicit, in VIII Ethic. *nullus potest per diem morari cum tristi, neque cum non delectabili*. Et ideo homo tenetur ex quodam debito naturali honestatis ut homo aliis delectabiliter convivat, nisi propter aliquam causam necesse sit aliquando alios utiliter contristare.

Zdarzenie takie, jak bitwa pod Zbarażem, Zborowem lub Warszawą, historycy opisują językiem dalekim od matematycznej ścisłości. Poszczególne zdarzenia fizyka eksperymentalna mogłaby opisać *zupełnie* ściśle posługując się równaniem i wykresem ruchu. Wszelako tak analityczny opis tworzyłby (jak to skądinąd słusznie określa Husserl) „ludzi faktów", dlatego, że śmierć np. Longina Podbipięty wcale nie daje się rzetelnie przedstawić przy pomocy analizy mechanizmów, które do niej doprowadziły, ani też przy pomocy autopsji wskazującej na przyczynę ustania funkcji fizjologicznych. Śmierć jest ewidentnie, czymś „więcej", a odarcie jej z jej majestatu w prosektorium nauki, jest próbą potraktowania jej jak zdarzenia zupełnie banalnego. Fizyka przedstawi nam dane zdarzenie ściśle, ale – jeżeli jest to zdarzenie niebanalne – przedstawienie to będzie zbyt ubogie.

Książki popularne czytamy „dla przyjemności", natomiast przyjemność czerpana z poznania doniosłej prawdy naukowej – jakkolwiek nieporównanie większa niż tamta – jest znacznie trudniej osiągalna. Zawsze jednak – jak pisze Moritz Schlick – przyjemność płynąca z poznania *samej* prawdy, a nie prawdy „potrzebnej" tylko, jest znamieniem prawdziwej nauki.

Nie zawsze sięgając po dzieła literatury pięknej lub nawet po dzieła naukowe, dość wyraźnie zdajemy sobie sprawę z tego, że obiekty obu są reprezentacjami właśnie. Myśl taka przychodzi na drodze refleksji; *winna* na tej drodze przyjść. Problem pojawia się jednak w tym momencie, kiedy bierzemy do ręki dzieła „filozoficzne", w których czytamy, że refleksja taka *przyjść nie powinna*, dlatego rzekomo, że nauka zajmować się winna tym, co *bezpośrednio* dane („osobiście"; przez *samo*-prezentację), a nie tym, co poza fenomeny wykracza. Fenomenologia wartości Husserla, Schelera, Ingardena jest tylko „opisem"; nie poznajemy rzeczy *poza* naszym umysłem.

Przedmiotem bezpośrednich ataków Husserla jest scjentyzm z poglądem, że realne są rzeczy, a umysł ludzki jest taką samą rzeczą, jak (wyrażając się w kategoriach *nam obecnie* bliskich) np. serwer komputerowy: bardziej może złożoną, ale rzeczą jednak. Husserl broni „zagrożonej podmiotowości" ludzkiej tak „radykalnie", że podmiotowość u jego następców doprowadzi do subiektywizmu. Według Husserla, poza tzw. świadomością nie można uchwycić żadnej „rzeczywistości" od niej niezależnej, gdyż to implikuje „sprzeczność": coś jest zarazem poznawane i niepoznawane. Tym samym jednak podmiotowość ta traci wszelkie oparcie w świecie naturalnym, a obiektywna (faktyczna) ocena wartości jej ujęć staje się niewykonalna. Wydanie sądu bez porównania stanu faktycznego z jego (obecną w umyśle) reprezentacją jest tu niewykonalne, a wykonalne *w ogóle być musi* przynajmniej w sądownictwie. W nim „intuicją wartości" kierować się *nie można.*

Wydawać by się mogło, że „nagie fakty" są zbyt „ubogie" by zaspokoić „głód wrażeń", choć tylko dzięki ich poznaniu możemy osądzić sprawiedliwie (a władza sądownicza opierać się musi na możliwości ich poznania). Życie pierwowzoru Sienkiewiczowskiego Latarnika (Mieczysława Siellawy) było inne niż to poddane „poetyckiemu" upiększeniu. Było mniej „piękne", choć tym samym wcale nie mniej „autentyczne". Bywa jednak, że czujemy, rodzaj sympatii dla „świadectwa" *wbrew oczywistości faktów*.

Plan działa literackiego jest rzemiosłem, choć jest nie tylko rzemiosłem. Podobnie bowiem, jak autor przewiduje zdarzenia własnego życia, tak też „reżyseruje" życie bohaterów powieści. Fakt, że providentia humana (zapobiegliwość ludzka; część roztropności) jest różna

od providentia Divina: Bożej Opatrzności, wydaje się jasny w obliczu „brutalnej rzeczywistości", która dotyka nas *osobiście*. Tymczasem literatura tworzy „niszę" (nie)-rzeczywistości. Twórczość człowieka i Boga *wydać się* może „porównywalna" dla twórcy, który pyta: „Cóż Ty większego mogłeś stworzyć – Boże?" (Improwizacja), mimo że jest *jakościowo* inna: ta ludzka mocy urealniania rzeczy nie ma.

Życie w świecie poetyckich marzeń bywa eskapizmem, choć *twórczość* literacka winna być ucieczce od rzeczywistości najdalsza. Powołaniem artysty jest „lizanie *gnijących* ran Łazarza.[854] „Przeduchowienie" tego, co „boleśnie faktyczne" ucieczką odeń nie może być nigdy.

Providentia humana dotyczy wąskiego stosunkowo wycinka przyszłości: naszej właśnie z tej racji. Druga część Trylogii kończy się słowami: „Na cześć onych przyszłych pokoleń! Niechże im Bóg błogosławi i pozwoli ustrzec tej spuścizny, którą im odrestaurowaną naszym trudem, naszym potem i naszą krwią zostawujem. *Niech, gdy ciężkie czasy nadejdą, nie desperują nigdy, bacząc na to, że nie masz takowych terminów, z których by się viribus unitis przy Boskich auxiliach podnieść nie można*". Sienkiewicz wypowiada te *własne* niewątpliwie słowa ustami jednego z głównych bohaterów powieści. Przy Bożej pomocy … Niechże im Bóg błogosławi … Chodzi tu o Bożą Opatrzność; a więc dotyczy to i tego, co wydarzyło się już cztery lata po jego śmierci; największego w historii triumfu polskiego oręża; triumfu zresztą *chłopskiego* (niesarmackiego) oręża.

„Twórca" zawsze poniekąd może zapomnieć o tym, że ma ludzi do Boga prowadzić, a nie Go im sobą przesłaniać. Zręczność narracji poetyckiej nie jest argumentem prawdziwości narracji, bywa wszelako nader często argumentem perswazji.

Problem „twórczości" w ogóle podjął Platon w Politei. „Homer i Hezjod stworzyli Grekom bogów" („theologia poetica"), gdyż postaci „ubrązowione" wedle może skądinąd czysto formalnych wymogów wersyfikacji niespostrzeżenie stają się bóstwami właśnie. „Wola Ateny" różni się od „woli Posejdona" lub Hery, gdyż to stanowi o dynamice narracji: „pluralizm" bywa „usprawiedliwiony" poczuciem piękna, „logika" narracji poetyckiej rozwija się bowiem zgodnie z zamierzeniami postaci w niej przedstawionych. Nie wątpimy, że jest to poezja o niekwestionowanej wartości, choć za Platonem zawsze możemy mieć wątpliwości co do jej wartość „aksjologicznej".

Platon ocenił poezję surowo; zapewne *zbyt* surowo, gdyż wziął piękno w jej nagiej bezpośredniości. Samo piękno jest *połączeniem* (reprezentowanego) dobra oraz prawdy, która sama jest poniekąd „reprezentacją". Analiza bywa nużąca. W nauce *jako takiej* prawda sprzeciwiać się Prawdzie nie może nigdy (choć sprzeciwia się jej często w „nauce" zideologizowanej). W literaturze (oraz filozofii zbudowanej wedle jej praw) sprzeciw ten jest niekiedy *ewidentny* (Sartre otrzymał Nagrodę Nobla w dziedzinie literatury).

Wymierzenie obiektywnego kanonu piękna wydaje się być rzeczą niesłychanie trudną, choć gdyby na nim tylko się oprzeć, „logika narracji poetyckiej" musiałaby by tym samym odarta z wszelkich pozorów kreatywności właściwej Bóstwu. W liczbie pojedynczej Deitas oznacza naturę Boga, ale zawsze można wszak „stworzyć" pluralis. *Absolutna* opatrzność Boga jest dla umysłu ludzkiego zgoła nieuchwytna, a tymczasem „dramatyzm" narracji

[854] Jan Paweł II, List to Artystów (1999).

wydaje się wymagać „namacanej" percepcji partykularnych i współzawodniczących ze sobą sił.

Arystoteles – jak nadmieniono – negatywnej oceny Platona odnośnie do poezji nie podziela. Nadmienia tylko (nawiasowo), że „dodatki poetyckie" mitologii specjalnie filozofa, któremu idzie o *naturę prawdziwego Boga*, nie zajmują. Może on z poezji czerpać *swobodnie*. Poza tym, co dane (w jakikolwiek sposób) mam to, co (dzięki temu) winno być poznane.

Według Husserla, nie ma „rzeczywistości", która nie byłaby objęta strumieniem świadomości. Tym właśnie, co tak *bezpośrednio* w niej dane, miałyby być wartości: poza nimi nie istniałoby to, co one same miałyby tylko reprezentować. „Intuicja" miałaby zastąpić analityczne badanie stosunku tego, co bezpośrednio dane, do tego, co za tymi fenomenami się skrywa. Podobnie – Bergson. Kant nazwał to, co „beznadziejnie" skryte, Rzeczą-w-sobie. Husserl zaś – postulując „powrót do rzeczy" – wcale nie ma na myśli res (substancji różnych co do swych doskonałości), ale *fenomeny* dane źródłowo.

W nagiej dosłowności mogę brać to na przykład, że dana osoba przejawia się dla mnie w wielu postaciach i w wielu obliczach: *ujmując „postaci", a nie myśląc o osobie*. Są to jakby wielorakie „maski", mimo że fakt *przybierania* maski wcale pierwotnie nie musi być przeze mnie brany pod uwagę. „[Połaniecki] patrzył na nią […] i …istniały teraz dla niego jakby dwie Marynie: jedna potulna i przyjazna, zasłuchana i gotowa kochać, Marynia z Krzemienia; druga ta lodowata panna z Warszawy, która go odtrąciła" (Rodzina Połanieckich, rozdz. IX). Nie musi chodzić o świadome udawanie, ale raczej o niekonsekwencję (którą tak „odczuwamy"). Do stwierdzenia, że ktoś jawi mi się rozmaicie, daleko jest jeszcze do stwierdzenia, że *dana osoba* jest dwulicowa lub prowadzi jakąś grę. Taki bowiem osąd zakłada przypisanie fenomenów do określonej substancji (wolnej; rozumnej).

Osoba to substancja natury rozumnej. Tylko etymologicznie prosopon to w języku greckim „maska". Dla określenia tego, co po łacinie nazywamy persona lepiej stosuje się termin hypostasis, czyli łacińska subsistentia, niemal identyczna z substantia. W*idzimy* często szereg „masek", bo są one istotnie potrzebne dla zasłonięcia zranionej (jak w wypadku Marii Pławickiej) godności własnej (Połaniecki ciężko ją skrzywdził). Osąd, który bohaterom tej powieści Sienkiewicza przychodzi z trudnością, jest przypisaniem nie tyle „fenomenu" do „istoty" (Wesen: wierności, miłości, przebaczenia, etc.), co (klasycznego) φαινόμενον, *czyli przypadłości* rzeczy do tejże rzeczy właśnie. Osąd taki oczywiście poza nagą dosłowność „dania fenomenu" musi wykraczać. Przyszli państwo Połanieccy nie znaleźli wspólnego języka dopóty, dopóki ona „pielęgnowała" w stosunku do niego swą niechęć, a on w stosunku do niej swe egotyczne zapatrzenie. Nie podobna w ogóle żyć „przeżyciem" tego, co „odczute" – przez każdego z osobna – a nie życiem realnym. Nie można jednocześnie pielęgnować chorych na przykład i swych w stosunku do nich („szlachetnych") uczuć.

Filozofia po to, aby na powrót stała się filozofią prawdziwą, stać się znowu filozofią rzeczy, a nie zjawisk.[855] Adekwatnie reprezentuje rzecz istniejącą *poza* naszym umysłem

[855] Fides et Ratio, Jan Paweł II, Encyklika O relacjach między wiarą a rozumem. 44; 97.

44. Głęboko przekonany, że «omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est», św. Tomasz ukochał prawdę bezinteresowną miłością. Szukał jej wszędzie, gdziekolwiek się objawiała, starając się jak najmocniej uwypuklić jej uniwersalność. Magisterium Kościoła dostrzega i wysoko ceni to jego umiłowanie prawdy; jego myśl — właśnie dlatego że nie traciła nigdy z oczu prawdy uniwersalnej, obiektywnej i transcendentnej —

(rzecz transcendentną w słabszym tego słowa znaczeniu) species inteligibilis: postać wyabstrahowana z danych wyobrażeniowych; postać, której „bezpośredniość" ujęcia została w ten sposób „zniszczona".

Gros filozofów współczesnych odrzuca „teorię reprezentacji". Tym samym wszelako przestaje być jasne, czym filozofia ta byłaby lepsza od fantastyki powieściowej, a w czym zbliżałaby się do nauki zwyczajnie tak zwanej, która (jak mówi Heller) wcale nie wątpi się w istnienie rzeczy poza ludzkim umysłem.

Treścią „świadomości" jest np. smak wina lub zapach kwiatów. Otóż żywimy się winem i owcami, nie zaś ich „fenomenami". Życie *autentyczne* wymaga poznania rzeczy, które istnieją *poza* fenomenami rzeczy. Fakt jednak, że człowiek zgoła spontanicznie lgnie on do reprezentacji rzeczy zapominając o ich naturze; o tym, że są one przedstawianiami właśnie, a nie rzeczami (Sachen), wypływa stąd, że jednak nie jest on istotą „odżywiającą się" zasadniczo *dosłownie* rzecz biorąc, ale raczej istotą poznającą, a natura poznania od razu widoczna nie jest. „Wszelkie przedstawienie jest przyjemne", a trudno robić komuś zarzut z tego, że do przyjemności on dąży. Jeżeli wszelako mielibyśmy (wzorem utylitarystów) dokonać „rachunku przyjemności" – choć wcale nie wedle *ich* miary przyjemności – to powiedzielibyśmy, że niektóre przyjemności mogą być niegodziwe z racji tej, że połączone są z wyborem rzeczy (res), które nie odpowiadają rozumnej naturze człowieka.

Rozumność jest eminentną postacią życia. Otóż nie jest wyłącznie metaforą stwierdzenie, że człowiek *jednak żywi się prawdą* – a nie fenomenami myśli. Życie na elementarnym poziomie charakteryzuje się płodnością. W fenomenologii mamy kluczowe dla niej pojęcie przeżycia, ale zupełnie brak wytłumaczenia owej płodności intelektu: czynności zupełnie *naturalnej*. Intelekt „rodzi" słowo intelektu[856] analogicznie, jak jabłoń rodzi jabłka. Te dwie rzeczy: płodność i „przeżywanie" wydają się być ze sobą w organicznej *sprzeczności*.

O ile reprezentacja jest reprezentacją *czegoś*, to wartość – w tradycyjnym; „przed-fenomenologicznym" tego słowa znaczeniu, też musi być wartością czegoś: musi być doskonałością rzeczy realnie istniejących (i stworzonych). Otóż istniejące w umyśle ludzkim doskonałości (species) rzeczy są w nim (intelekcie możnościowym) nobilitowane mocą abstrahującego intelektu czynnego. Z punktu widzenia metodologii umysłu teoretycznego (z punktu widzenia Analityk Wtórych) wartość ich będzie binarna, a prawdę nazwiemy wartością logiczną sądu. Z punktu widzenia „logiki życia", wartości będzie tak wiele, jak wiele jest doskonałości stworzeń, które poznane dają nam pojęcie o budowie kosmosu i o

---

osiągnęła «szczyty, których ludzki rozum nigdy nie zdołałby sobie wyobrazić». Słusznie zatem można go nazywać «apostołem prawdy». Właśnie dlatego, że zmierzał ku prawdzie bez wahania, potrafił w swoim realizmie uznać jej obiektywność. Jego filozofia jest rzeczywiście filozofią bytu, nie zaś filozofią prostego zjawiska.

[856] Summa Theologiae I, q. 30 a. 2 ad 2. Ad secundum dicendum quod id quod procedit per modum intellectus, ut verbum, procedit secundum rationem similitudinis, sicut etiam id quod procedit per modum naturae, et ideo supra dictum est quod processio verbi divini est ipsa generatio per modum naturae.

De veritate, q. 4 a. 4 ad 7. Ad septimum dicendum, quod verbum est alicuius multipliciter: uno modo ut dicentis, et sic procedit ab eo cuius est verbum; alio modo ut manifestati per verbum, et sic non oportet quod procedat ab eo cuius est, nisi quando scientia ex qua procedit verbum, est causata a rebus […].

istnieniu jego Stwórcy: *Źródła* życia. Jeżeli wiedza w ogóle jest relatywem το προς τι,[857] to i „cząstki" jej mieć będą charakter relacji: przedstawiające wspominane doskonałości stworzeń. Jako że wiedza jest jednak nadto cnotą (virtus; ἀρετή) intelektu teoretycznego lub praktycznego (jak również woli), będziemy może też mówić o ludziach wartościowych lub bezwartościowych – moralnie. Wiedza jest naprzód relatywem, zanim stanie się cnotą (wartością).

Fizyk lub biolog zajmuje się rzeczami w znaczeniu res, a nie „obiektami" w znaczeniu Sachen Husserla. Lekarz pielęgnuje chorych, a nie swoją dobroć; własną podmiotowość i jej „odczucia". „Żywienie uczuć" jest poprawne frazeologicznie jedynie. *Moralnie dobre* tym samym wcale nie jest. Żywimy tych, którym dajemy życie, a nie własne przeżycia (Erleben). Żaden naukowiec (jako naukowiec) – badając prawdę – Prawdzie sprzeciwić się nie może. Owej Prawdzie sprzeciwia się tylko (zideologizowana) „nauka".

Naukowiec w swej aktywności kieruje się pragnieniem przyjemności sui generis. Przyjemności, której zwyczajnie się nawet nie dostrzega, bo też uczuciu ją motywującemu przypisuje się zgoła inne miano. Arystotelesowska definicja przyjemności to: delectatio est operatio non impedita habitus qui est secundum naturam, idest qui naturae habentis congruit (przyjemność jest nieskrepowaną czynnością sprawności [dyspozycji charakterologicznej] zgodnej z naturą, tzn. takiej, która harmonizuje z naturą tego, kto ją posiada).[858]

Działanie w ogóle jest przyjemne, natomiast przyjemnościom zmysłowym tylko *przydarza się* owo „bycie w akcie". Z natury swej tego rodzaju przyjemności trwałymi być nie mogą, sama bowiem apercepcja nietrwałości czyni je mało wartościowymi (dlatego też instytucja *nierozerwalnego* małżeństwa jest najbardziej ludzką ze wszystkich możliwych do pomyślenia). Nadzieja zaś i pożądanie bywają przyjemne o tyle, o ile zapowiadają tamto uczucie – spełnienia. Radość z poznania prawdy („wierności") jest zupełnie trwała – w przeciwieństwie do przyjemności „zwyczajnych". Dla tego oto człowieka przyjemnym będzie to, co odpowiada dominującej w nim sprawności działania, choć tym samym nie przesądzamy, że jest to przyjemność „zgodna z naturą"; przede wszystkim: naturą rozumną.

---

[857] In Physic., lib. 7 l. 6 n. 5. Circa primum inducit talem rationem. Sciens maxime dicitur *ad aliquid*, scilicet ad scibile, cuius assimilatio in sciente, scientia est. Hoc autem sic probat.

Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 28. Sciendum est autem, quod quamvis scientia secundum nomen videatur referri ad scientem et ad scibile, dicitur enim scientia scientis, et scientia scibilis, et intellectus ad intelligentem et intelligibile; tamen intellectus secundum quod ad aliquid dicitur, non ad hoc cuius est sicut subiecti dicitur: sequeretur enim quod idem relativum bis diceretur. Constat enim quoniam intellectus dicitur ad intelligibile, sicut ad obiectum.

Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 17 n. 30. Deinde cum dicit *illa vero* ponit tres modos, quibus aliqua dicuntur ad aliquid non secundum se, sed secundum aliud. Quorum primus est, quando aliqua dicuntur ad aliquid propter hoc quod sua genera sunt ad aliquid, sicut medicina dicitur ad aliquid, quia scientia est ad aliquid. Dicitur enim, quod medicina est scientia sani et aegri. Et isto modo refertur scientia per hoc quod est accidens.

[858] Sententia Ethic., lib. 7 l. 12 n. 11. […] sit haec diffinitio delectationis: delectatio est operatio non impedita habitus qui est secundum naturam, idest qui naturae habentis congruit. Impedimentum autem operationis difficultatem causat in operando, quae delectationem excludit.

Działanie jest zawsze lepsze od wszelakiego wypływającego z niego skutku. Od samej reprezentacji przyjemniejsza będzie *czynność* reprezentowania.

„Widzowie" nie mogą produkować filmów i ubiegać się o nagrody za nie, choć „gry komputerowe" oferują partycypację w „tworzeniu". „Twórczość" jednak w danym razie oznacza tylko wybór spomiędzy gotowych *szablonów*. Atrakcyjne jest w nich *złudzenie* aktywności, prawdą zaś jest to, że aktywność ta ma *z góry przepisaną formę*. Wszelako atrakcyjność złudzenia świadczy o wartości rzeczy: tamtej „autentycznej".

Skutkiem „zwykłego" działania rzadko bywa obiekt, który jest reprezentacją odkrywczą, ścisłą, adekwatną. W myśl zasad heglizmu i marksizmu, o reprezentacji intelektualnej, która by *poprzedzała* wykonanie, działanie, pracę, w ogóle mowy być nie może. Człowiek (rzekomo) „stwarza samego siebie" (taką swą wartość) kierując swą aktywność na „Nie-Ja", na coś; na *cokolwiek*, co działaniu jego stawia opór. Z oporu jednak rodzi się przymus. Przymus zaś (z natury swej) rodzi cierpienie, choć *jedynie* u *jego ofiar*.

Każdy człowiek czerpie przyjemność *ze swego* działania, które jest zgodne *z jego* przyzwyczajeniem; „drugą naturą". Stąd tylko, że przyzwyczajenia (habitus) mogą być złe, tzn. mogą nie odpowiadać stworzonej w integralnej postaci naturze ludzkiej oraz tejże natury celowi ostatecznemu, przyjemności będą niegodziwe.

Przysłowie powiada: consuetudo altera natura. Nie ulega kwestii, że frustracja z powodu niemożności zaspokojenia zemsty na przykład jest czymś bolesnym. Ludzie bywają przyzwyczajeni do szkodzenia innym, nie tyle z tej racji, że samo szkodzenie sprawia im przyjemność, ale raczej dlatego, że daje im to poczucie własnej wyższości, siły, etc. „Napięcie emocjonalne" „potrzebuje" obiektu, na którym mogłoby się skoncentrować. O tym: o takim „tworzeniu" pisze Nietzsche w Woli Mocy. Według Augustyna, „tworzenie" to ma ujemną wartość moralną, ale jest nadto samo dla siebie karą: inordinatus animus sibi ipsi est poena, co zgadza się ze stricte filozoficznymi uwagami Arystotelesa o wartości samotności. Nikt nie może długo wytrzymać z osobą moralnie złą. Dotyczy to również tej sytuacji, gdy „wytrzymać" trzeba osobiście samego siebie – wyłącznie. Agresję i złość można wyładować na kimś, a czasem bywa ona wyładowywana na *kimkolwiek* bez różnicy, kto mógłby stać się jej ofiarą. Próba samotności takiej możliwości nie daje. To, co jest w nas, „prezentujemy" na zewnątrz, ale jeśli czynimy to pod wpływem *jakiekolwiek przymusu* – działanie reprezentacji będzie miało wartość przynajmniej przypadkową.

Życie mędrca jest – według Arystotelesa – najprzyjemniejsze. Nawet w samotności może on oddawać się kontemplacji, gdyż „lubi samego siebie", a jeśli – nie, to w samym sobie znajdzie on Tego, Który – wedle Augustyna – jest nam bliższy niż my sami sobie.

Kontemplacja filozoficzna jest najprzyjemniejsza a „reprezentacja" porządku stworzonego świata daje pokój wewnętrzny. Kontemplacji można oddawać się w samotności (niszczone bywają „medialnie" tylko warunki do jej spełnienia). Za kontemplacją *może iść* twórczość, tak jak stworzenie świata (w czasie) idzie za odwieczną kontemplacją wszelkiego ładu w intelekcie Boga. Życie Boga jest – jak pisze Arystoteles – jest nieustanną (i najprzyjemniejszą) kontemplacją własnej istoty. Szczęście to nie byłby w niczym mniejsze, gdyby świat nie istniał. Partycypacja w nim jest ostatecznym przeznaczeniem człowieka.

10. Fenomen atrakcyjności i fenomen „ucieczki”

Jakkolwiek stoicy uczucia *w ogóle* nazwali „chorobami duszy”, to jedynie do smutku określenie to wydaje się odnosić *niemal* bezwarunkowo. uczucie smutku jest najbardziej – jeśli tak wolno się wyrazić – spośród uczuć „autentycznym”– dlatego, że doznanie-pathos-passio każdemu z pozostałych (dziesięciu) afektów przysługuje „mniej” niż smutkowi właśnie. Dotyczy to zwłaszcza tej jego odmiany, jaką określamy jako anxietas – lęk. „Smutek najbardziej szkodzi ciału”, a więc on „patologiczny”, o ile w ogóle to określenie do uczuć może się stosować. Patologicznym zaś *bezwarunkowo* nazwiemy jego *skutek,* jakim jest lęk-anxietas.

Odnośnie do uczucia miłości, pragnienia, (i innych uczuć w znacznej mierze też) nazwa pathos wyda się niemal nieadekwatna. Specjalnie wszelako uczucia radości określić jako „patologiczne” już wcale nie możemy. Tylko smutek jest „doznaniem niszczącym”. Inne bowiem uczucia o tyle tylko przynoszą szkodę ciału człowieka i jemu samemu też, o ile przechodzą miarę naznaczoną przez rozum.

Jednakowoż i sam smutek – z powodu zła przez siebie popełnionego lub smutek z powodu cudzego nieszczęścia (paenitentia; misericordia) – wcale złym być nie musi. Dobrym nie będzie jedynie gdyby prowadził do rozpaczy lub bezpłodnego litowania się nad innymi. Odnośnie zaś do pozostałych odmian tego uczucia (odnośnie do ich większości), za św. Franciszkiem Salezym powiemy, że są złe po tak dalece, że „dyskredytują” sam smutek.

Ex definitione (passionis) smutek jest czymś, co nas „dotyka” najbardziej. Jedno to uczucie ma wiele skutków, a między nimi i to, co określić by można nawet jako doznanie fizjologiczne: anxietas (lęk) i depresję (acedia).

Człowiek niemal odruchowo unika smutku. Nie jest jednak obojętne, jakie środki *skutecznie* od niego nas oderwą. Nie można przeżyć bodaj jednego dnia bez odczucia przyjemności. Tym tłumaczmy się fakt, że do przyjemności ludzie lgną niemal odruchowo i bodaj na oślep. Cała rzecz w tym, co jest *efektywnym* źródłem jego odparcia.

Niektóre z nich mogą być paliatywami; inne mogą powodować ulgę tylko doraźną, a w dalszym rozrachunku prowadzić do zniewolenia. Tomasz omawia szczegółowo tzw. przez siebie remedia doloris. „Odreagować” dyskomfort ludzie próbują przez szukanie przyjemności: te wszelako czasem powodują – w sumarycznym rozrachunku – raczej więcej szkody niż pożytku. Najradykalniejszym remedium jest kontemplacja filozoficzna. Jest ona uwieńczeniem drogi rozumu teoretycznego do Boga. Szereg przedstawień, które stanowią tę drogę, to doskonałości stworzeń, na podstawie których wnosimy o doskonałości Stwórcy; „zbliżamy” się do Celu. Kontemplacja stanowi nagrodę za wysiłek „zbliżenia się”.

Fotografia *drogiej* osoby przywołuje na pamięć nią samą, a ta namiastka jej obecności jest przyjemna. Problem jednak w tym, że – według Arystotelesa – *wszelkie* przedstawienie budzi przyjemność, a wobec tego za „drogie” często uznamy to, co skrywa się za przedstawieniem dość gruntownie, by nam swoją tożsamość zakryć. Zupełnie pospolitym środkiem zaradczym wyda się *jakiekolwiek* przedstawianie rzeczy nam aktualnie (osobiście”) nieobecnej. Ludzie „odreagowują” smutek oglądając „obrazy” (movies); zwłaszcza te „ruchome” silnie apelujące do uczuć. „Obrazy żywe” dają *pozór* życia życiem aktywnym,

choć przesycenie nim (wszak nieuchronne) musi radzić frustrację i zupełnie odczuciu przyjemności przeciwny – smutek i lęk.

W Summie I-II 32, 2 Tomasz zastanawia się nad problemem, czy ruch łagodzi smutek. Odpowiedź twierdząca jest zgodna z potocznym doświadczeniem. Wszak „wczasy" to ruch, który daje odmianę w rutynowym ruchu np. dłoni przy maszynie. W wypadku jednak movies nie mówimy o ruchu ciała. Chodzi tu o ruch wyobrażeń, które też dają nader pożądaną „odmianę". Jest to jakiś środek ulgi po znużeniu tym, co czasami „musimy" wykonać. Środek o wartości *problematycznej*.

Biorąc pod uwagę to, co powiedziano już o kontemplacji, trzeba powiedzieć, że „ruch" wcale nas do *nieruchomego trwania* przy Prawdzie prowadzić nie musi. *Może* doń prowadzić ruch wyobrażeń, które są nie *tylko wyobrażeniami*, bo przede wszystkim pojęciami rozumu na drodze do Prawdy. Inne przedstawienia wcale tam prowadzić nie muszą; ba, o tyle, o ile *definiuje* je ruch przypadkowy, będą od Niego *odwodzić*.

Nauka w ogóle jest związana z wysiłkiem (ruchem wyobrażeń), a dla wielu „uciążliwa" jest ona tak dalece, że od niej stronią, a skutku nauki *najwyższej* – zawsze pożądanego Poznania Prawdy na drodze kontemplacji jej wniosków – wcale nie dosięgają.[859] Często zajmują uwagę ludzi rzeczy *bezwartościowe* z punktu widzenia „wartości najwyższej", jaką jest kontemplacja (natury) Boga. Dystrakcja, rozrywka nie prowadzi zresztą *w żadnym* określonym kierunku, a wobec tego do tego, co *na pewno wartościowe*, też *najprawdopodobniej* prowadzić nie będzie. Tymczasem „dystrakcja" ta wydaje się definiować istotę wartości *nowoczesnych i komercjalnych zarazem*.

Czas jest miarą ruchu (Arystoteles). Ruch *uporządkowany* prowadzi do Źródła. Ruch chaotyczny i „spontaniczny" popycha na oślep w kierunku nieokreślonym, a de facto prowadzi na manowce. Nowo-czesność to – w pewnym przynajmniej sensie – odmiana („nowość") kierunku ruchu bez wskazania na jego cel. Fenomen atrakcyjności wartości nowoczesnych to fenomen wartości odmiany *jako odmiany* (nowo-czesność), a nie adekwatności reprezentacji.

Gdyśmy byli istotami *tylko* myślącymi, czynność myślenia nie nużyłaby nas wcale. Znużenie rodzi się z ruchu wyobrażeń; specjalnie zaś z konieczności nadawania jej *wciąż na nowo* określnego kierunku. Praca (nie tylko zresztą intelektualna) to skupienie – przede wszystkim, które wcale *nie jest nużące*. Tylko wysiłek *dochodzenia do skupienia* pracę czyni naprawdę trudną. Dystrakcja *po pracy* może dać nam przynajmniej *złudzenie* ulgi i złagodzenie znużenia. Dystrakcja *w czasie jej trwania* to jakby dodatkowy ciężar, który wkładany bywa na nasze barki. Dla efektywnej pracy potrzeba przerwy w pracy – *po pracy*. Zakłócenie zaś koniecznej dla jej wykonywania *koncentracji* prowadzi do nierównie szybszego zmęczenia.

Kontemplacja pracą nie jest. Pracą jest „droga" intelektu teoretycznego i praktycznego kontemplację przygotowująca. Wszelako jedno i drugie (contemplatio; theorein); (labor, pónos) możemy umieścić w jednej kategorii Energeia – bycia w akcie. Zwykła praca o tyle jest pracą, o ile partycypuje w tym pełnym akcie rozumu. Naocznie widzialne skutki pracy są uwarukowane uprzednim działaniem indywidualnego rozumu teoretycznego i praktycznego. Są *wykonaniem* jego zamierzenia. Ból mięśni po przepracowaniu, czy też znużenie wyobraźni

[859] Contra Gentiles, I. c. 4.

(np. po intensywnej lekturze), nie są to – ściśle rzecz biorąc – akty ludzkie (choć wszak je odczuwamy). Podobnie jak procesy wegetatywne są to actus hominis (czynności, które wykonuje ciało ludzkie bez udziału umysłu). Natomiast actus humani to akty spełniane przez istotę rozumną *jako rozumną*.

Trudno nie doceniać wagi zdrowia i silnego organizmu. Trudno specjalnie lekceważyć to „doznanie" już niemal somatyczne, jakim jest lęk-anxietas. Od tego wszelako daleko jeszcze do uznania „wartości" lęku (Angst) w sposób proponowany przez egzystencjalistów. Jako doznanie fizjologiczne jest to actus hominis: czynność równie „ludzka" jak – nie przymierzając – potknięcie się na schodach. Jako „doznanie filozofii nowoczesnej" *jedynie* – bywa sui generis odtrutką na pospolitość życia i monotonię pracy (również tej o niekwestionowanej wartości).

Lęk jest jedynym uczuciem, które wcale nie partycypuje w intelekcie, wskutek czego nawet nazwanie go uczuciem już jest problematyczne, a przynajmniej domaga się uściśleń. Poczucie „nieuchronnie przyganiającego nas zła" jest tak samo irracjonalne, jak nurty myśli, *chorobliwie* nim zafascynowane.

Tristitia to jedno z 11 podstawowych uczuć. Jeżeli jednak patrzymy na skutki, jakie ona wywołuje, to pomiędzy nimi znajdziemy właśnie lęk-angustia-anxietas. Jeżeli mianowicie z uczuciem smutku łączy się poczucie nieuchronnie nam zagrażającego zła i poczucie braku racjonalnych środków ucieczki, smutek przechodzi w lęk: doznanie patologiczne o tyle, o ile „poczucie" to jest zupełnie irracjonalne. Świadomość istnienia Stwórcy kosmosu materialnego, a zarazem Opatrzności kierującej jego-kosmosu losami, w ogóle nie da się pogodzić z takowym „poczuciem"; ona go *wypiera*. „Sytuacji bez wyjścia" nie ma nigdy i nigdy ona zaistnieć nie może, dlatego, że całe zło świata – jak czytamy w Komentarzu Tomasza do księgi Hioba – jest pod całkowitą kontrolą Boga.

Brak tej świadomości prowadzi do bezrozumnej ucieczki na oślep. Doznając przygniatającego uczucia angustia („ścieśnienia") lgniemy do przypadkowych bodźców, w których znajdujemy (lub tylko znaleźć „chcemy") bodaj tymczasową ulgę. Tym tłumaczy się atrakcyjność „muzyki"; „filmów"; reklam nawet. Wyobraźnia przygnieciona kieratem obowiązku „pracy przymusowej" (marksizmu i neo-marksizmu) ulega znużeniu. Obowiązek tej pracy dla Kanta jest wszystkim. Przedtem pracę poczytywano za błogosławieństwo, gdyż *każda* nieskrępowana przez irracjonalne zakazy aktywność jest przyjemna. Jest to w ogóle definicja przyjemności. Ludzie jej pozbawiani z motywów ideologicznych są zniewoleni.

„Praca nieszczęściem nie jest". Nieszczęściem jest *przymus* jej *czasem* towarzszący. Na tym przekonaniu jednak, że *musi* on jej towarzyszyć buduje się tzw. etos kapitalizmu (Weber, Troelsch). Praca jest szczęściem, dlatego że samo działanie jest szczęściem, wobec czego nieszczęściem musi być to, że ktoś/coś nam w tej pracy *przeszkadza*. Te przeszkody mogą płynąć z doznań ustrojowych, ale nadto i zewnątrz. Z zewnątrz pochodzi przede wszystkim niszcząca tradycyjny ethos pracy (neo-) marksistowska *ideologia* pracy. Ona to wkłada na barki ludzi nieznośnie ciążące brzemię.

„Narkotykami" nowo-czesności, czyli ideologii odmiany dla samej tylko odmiany, są gadżety, które dają silny bodziec wyobraźni, a prowadzą potem do jej spętania. Wpadłszy raz bodaj w mechanizm tego uzależnienia, wydobyć się z niego niesłychanie trudno. Jednakże *droga wyjścia jest* i jest to droga – w pewnym sensie – „czytelna" , gdyż wszystkie drogi i manowce ludzkiego życia w porównaniu z nią są *niczym*. Droga do Boga jest bardziej

czytelna niż wszystkie „pokrętne" ścieżki ludzkiego życia. Nie jest to droga, dla której przebycia nie trzeba by – po jej zapoczątkowaniu – wkładać znacznego wysiłku: pracy umysłu i woli wobec trudności „ujrzenia" Boga poza zasłoną stworzeń. Praca ta jednak może i powinna być przyjemna.

Arystoteles twierdzi, że najprzyjemniejsza jest Energeia. Każda w sumie praca, o ile jest czynnością prawdziwe ludzką, tzn. jest spełniana z pobudek racjonalnych, osobistych i „własnych", jest środkiem ulgi w cierpieniu. Praca intelektualna jest o tyle lepsza, że praca – jako praca – właściwie zawsze jest intelektualna o tyle, o ile intelektualnym jest *motyw jej podjęcia*: zrozumienie celu i jego zamierzenia.

Człowiek przygnieciony uczuciem smutku „nie widzi" możliwości ucieczki. Kluczem jest więc owo „ujrzenie": spojrzenie w przyszłość: może nie tyle własną, gdyż z tej rozpaczliwie już zrezygnowano, co przyszłość świata, która nas może osobiście nie obchodzi, a dlatego właśnie jest szansą na oderwanie się od tego, co *dotkliwie osobiste*.

Znaczna część zdarzeń w życia każdego z nas jest nieprzewidywalna. Providentia humana – w przeciwieństwie do providentia divina, jest ułomna. Nauka *teoretyczna* wszelako wcale „futurologią" nie jest. Przyszłość świata interesuje ją o tyle tylko, o ile jest ona zarazem jego-świata *przeszłością*. Praca intelektualna daje nam ulgę w cierpieniu, dlatego że odrywamy się od tego, co wydaje się nieprzewidywalne (a „nieprzewidywalne" rodzi, według Kępińskiego, lęk), a patrzymy na to, co pewne absolutnie. Te pewne twierdzenia daje nauka Arystotelesowska. Dopiero dalej – za poznaniem harmonii świata, przyjść może poznanie losu „mojego", który w tej harmonii nie jest częścią przypadkową, ale poddaną nieomylnym opatrznościowym rządom Przyczyny świata – Boga.

11. Wolność słowa a mowa nienawiści

W najbardziej oczywistym tego słowa znaczeniu, wolnością słowa jest swoboda w przekazywaniu wiadomości, poglądów i interpretacji faktów otaczającego nas świata. Oczekujemy jednak wypowiedzi rzetelnej. Wszak wypowiedź prawdziwa winna (zgodnie ze zdrowym rozsądkiem) być zgodna z faktami. W tym jednak miejscu dotykamy już zupełnie „abstrakcyjnego" zagadnienia, czym właściwie są fakty. Thomas Kuhn, a z nim znaczna część filozofów współczesnych (zdrowym rozsądkiem gardząc), przyjmuje za Heglem, że „nagie fakty w ogóle nie istnieją". „Istnieją tylko fakty intepretowane". Oznaczałoby to, że nie możemy porównać zdania: *A jest C* i stanu rzeczowego: *A jest C*. Moglibyśmy zaś ewidentnie tylko ze sobą porównywać różne wypowiedzi i „interpretacje". Czym jednak miałoby być kryterium porównania? Oryginalność? Dobitność? Emocjonalność? Takimi istotnie bywają kryteria oceny wolności słowa (freedom of speech) obecnie.

Przyjmuje się, że powodem (wygłoszenia) wypowiedzi nie jest (nie może być) stan faktyczny. A jednak wypowiedź „oryginalna" ewidentnie może spowodować realny stan faktyczny: może wyrządzić danej osobie krzywdę. Niesłuszne posądzenie o kradzież na przykład dyskredytuje daną osobę jako pracownika firmy, w której uczciwość jest warunkiem podjęcia pracy. Nawet jeśli przyjęlibyśmy (dato non concesso), że fakty nie wpływają na relacje o faktach, to i tak każdy myślący człowiek do razu widzi, że pewne wypowiedzi mogą generować fakty. Przysięga jest przykładem tego, że taka zależność nie musi być czymś

niepożądanym. *Fałszywa* przysięga pokazuje, że taka zależność *może być* czymś niegodziwym. Jeśli zatem istnieje zależność między słowem wypowiadanym obecnie, a stanem faktycznym w przyszłości, dlaczego nie można by przyjąć, że niektóre z wypowiedzi dotyczące przeszłości są obiektywnie prawdziwe, bo zgodne ze stanem faktycznym, inne zaś – nie? Te wypowiedzi, które „generują fakty", niszczą dobre imię np. polityków, i są krzywdzące, a wobec tego są ewidentnie mową nienawiści. Są nią nie dlatego, że intencją tego, kto mówi było szkodzenie (intencji tych praktycznie rzecz biorąc sprawdzić się nie da), ale dlatego, że mają nierzetelny stosunek do obiektywnych faktów (tego, co się już stało).

Nie jest to jednak problem jurydyczny („szkalowanie") i problem faktów medialnych zasadniczo. Chodzi o prawdę o osobie ludzkiej w ogóle, a więc i o prawdę o jej naturze: biologicznej, a nie tej zadekretowanej przez „postępowy" organ władzy. Szerząc fałsz (to, co niezgodne z tym oto stanem faktycznym) zamykamy *komuś jakąś* drogę działania. Szerząc fałsz dotyczący natury ludzkiej *w ogóle*, zamykamy *każdemu* swobodę rozwijania w sposób nieskrępowany naturalnej dla niego aktywności.

W nowożytności wypracowano wiele „modeli człowieczeństwa", a abstrahując tymczasem od sposobu ich uzasadnienia, powiedzieć można na pewno przynajmniej tyle, że prawda lub nieprawda wypowiedzi o człowieku w ogóle zamyka lub otwiera przed człowiekiem jako takim drogę „wejścia w przyszłość": drogę wolności. Redukcjonistyczny model natury ludzkiej prezentowany przez J. St. Milla, daje w wyniku nader skromny zakres rozwoju osobowego. Wolność u Milla to po prostu „ruchliwość".

Wolność prawdziwa to nie tylko, ani zasadniczo, „droga" przyszłości mierzona liczbą lat kilku lub kilkudziesięciu (dokonania życiowe, które w tym czasie możemy spełnić). Chodzi o „przyszłość" sensu largo. Każdy redukcjonistyczny model natury ludzkiej zacieśnia krąg egzystencji i wolności ludzkiej do sfery obiektów wytwarzanych. Poza tym światem nie widać nic, a cała usilność „reformatorów" zasadza się na wpajaniu w ludzi przekonania, że poza tym światem (usiłować) „widzieć" czegokolwiek *nie powinniśmy*.

Panem czasów i wieczności jest sam Bóg. On też jest „przyszłością" człowieka. Każda wypowiedź o naturze ludzkiej, która by fałszowała to, że ostatecznym przeznaczeniem człowieka jest partycypacja w życiu Archetypu, jest fałszem, ale nie tylko fałszem. Jeśli – świadomie albo nieświadomie – kierujemy kogokolwiek na manowce, wyrazy, które „drogę na manowce" wskazują, są w pełnym tego słowa znaczeniu mową nienawiści. *Nie można wyrządzić żadnemu człowiekowi większej krzywdy niż odebranie mu Najwyższego Dobra*. Moc (skuteczność) działania ludzi jest w tym punkcie ograniczona przez opatrznościowe rządy Boga, a jednak sam „zamysł" (człowieka) dotyka przecież tego, co *bliskie* (a czasem niebezpiecznie i boleśnie bliskie) Celu.

Prawda o naturze i prawda o przeznaczeniu tej natury dotyczy wszystkich ludzi bez wyjątku. Predestynacjonizm teologiczny głosi tezę tej przeciwną. Zsekularyzowany predestynacjonizm *ideologiczny* głosi tezę, że „wybranymi do chwały" człowieczeństwa są przedstawiciele wybranych właśnie, a rzekomo pokrzywdzonych grup społecznych. Jeżeli humanista w stylu Cycerona powie, że mową nienawiści będzie wyrządzaniem słowem krzywdy *komukolwiek,* to humanista w stylu po-kantowskim powie, że krzywdą będzie wyrządzanie zła słowem ludziom „wybranym" i „predestynowanym" *ideologicznie* lub *ustawowo*.

Od czasów Kanta, zamiast korespondencyjnej teorii prawdy (Arystotelesa) przyjęto koherencyjną definicję prawdy, wskutek czego powstaje takiż „koherencyjny humanizm" zupełnie różny od humanizmu Cycerońskiego. Gdyby umysł ludzki był prawodawczy (Kant), to ustanowienie statusu „grup pokrzywdzonych" byłoby jego zasadniczą funkcją.

Żaden „postępowy" prawodawca nigdy nie zagwarantował ważności ostatecznego przeznaczenia człowieka. Nawet gdyby chciał to uczynić, to i tak by tego uczynić nie mógł. Osąd o krzywdzie pokrzywdzonych spełni ostatecznie sam Bóg, a nie kantowski humanista: nie może więc również postawić siebie samego w roli unikatowego i niezbędnego obrońcy ich praw. „Humanistom" nie chodzi zresztą o *skuteczną* o obronę mniejszości: jakiejkolwiek. Chodzi w pewnym sensie o coś zupełnie przeciwnego: o to by zło im (rzeczywiście lub w imaginacji) wyrządzone, można było medialnie „powiększyć" tak, by *bronić praw broniących* pokrzywdzonych, a nie praw pokrzywdzonych *bezpośrednio*. Jeżeli uznamy za prawdziwe zdanie Thomasa Kuhna (fakty niezinterpretowane nie istnieją), to „interpretacja" zła wyrządzonego mniejszościom będzie ważniejsza niż (rzekomo niestwierdzalny) fakt wyrządzenia krzywdy: zadanie jej pokrzywdzonym. Im skuteczniej da się wygenerować grupę pokrzywdzonych, tym jaśniej pokaże się oczom ludzi prostodusznie ufających w „postęp" mniemana dobroczynność „ideologów równości".

Największym prawem człowieka jest prawo do szczęścia. Szczęście jest faktem, podobnie jak nieszczęście. *Filozoficzna* „interpretacja" tego faktu musi być wskazaniem *przyczyny* szczęścia. Arystoteles dowodzi, że Przyczyną tą może być tylko Bóg. Nikt zaś nigdy nie dowiódł, by mogło by nim być cokolwiek innego. Rolą tego, kto „interpretuje" nasze bycie w świecie jest wskazanie obiektywnej przyczyny faktu; istnienia; szczęścia. Teza „humanistów" sprowadza się do głoszenia tezy, że szczęściem jest *rezygnacja z wysokiego* szczęścia. Jeżeli atakowanie Boga jako celu i przyczyny" (blasphamia) ma być prawem, to nie widać (idąc tym tropem rozumowania), dlaczego prawem nie miałoby być pozbawienie człowieka *mniejszego* dobra: jego okaleczenie lub zabicie. Postępowa „interpretacja" faktów będzie najczęściej interpretacją krzywdzącą. Będzie mową nienawiści.

Dlaczego „szkodzenie słowem" ma być przejawem wolności, a nie może być uznane za mowę nienawiści? Etymologicznie, blasphemia to złączenie greckiego blaptein (szkodzić) i femi (mówię). Rana zadana psychice w sferze najbardziej intymnej jest zapewne najbardziej bolesna. Dlaczego zatem broni się tzw. Right to Blasphemy? Wydaje się, że chodzi obrażanie „uczuć religijnych", choć w świetle powyższych uwag widać, że o coś nierównie ważniejszego niż uczucia: o obrażanie religii, czyli atakowanie *Przedmiotu* aktu wiary.

Nie jest skutecznym pomaganie komukolwiek w ten sposób, że ten staje się od „dobroczyńcy" zależnym. W tym znaczeniu rację ma Publiliusz Syrus: Beneficium accipere libertatem est vendere. Prawdziwa pomoc temu, kto jest skrzywdzony, polega na daniu mu *wewnętrznej siły i energii* życiowej potrzebnej do realizacji najbardziej nawet ambitnych planów życiowych. Możliwości ludzi są w tym punkcie co prawda ograniczone. Od „wewnątrz" na wolę człowieka działać może tylko Bóg. Najwspanialszym aktem miłosierdzia jest jego usprawiedliwienie (danie mocy spełniania dobra prowadzącego nas do Źródła życia, do szczęścia). Niestety, współczesność idzie za nauką Lutra, który twierdzi, że tej mocy Bóg nam udzielić *nie może*.

Namysł powinien charakteryzować się umiarem: podobnie jak każda cnota moralna. *Cel* życia może charakteryzować się tylko „skrajnością".[860]„Skrajność", to ambicja w przeprowadzaniu wielkich zamierzeń. Tylko ten, kto otwiera przed człowiekiem nieskończone perspektywy szczęścia, jest prawdziwym obrońcą jego praw. Tym właśnie powinna być obrona praw pokrzywdzonych, tzn. tych, którzy natrafili w dążeniu do pełni (właściwej naturze ludzkiej w ogóle) na jakieś *specjalne trudności*. Na pewno nie jest nią obrona praw tych, którzy te prawa *reglamentują*.

Czy wolność słowa może być wartością naczelną? I tak i nie, a zależy to od tego, jaki czytelny i zrozumiały dla wszystkich potencjalnie sens przypiszemy pojęciom: wolność, słowo, mowa, o czym wspomniano na wstępie. Absolutną jest wolność słowa o tyle, o ile absolutnym (samoistnym) jest samo słowo. W sensie ścisłym samoistność jest wyłącznym atrybutem Boga. Odnośnie zaś do człowieka, wolność słowa będzie tym większa, im silniejsze będzie ukierunkowanie człowieka na Logos (Słowo) Boga. To, zaś, co w to ukierunkowanie godzi, nazwiemy mową nienawiści.

W samym człowieku (w większości ludzi) „po większej części" widoczne są emocje, choć uleganie im jest sprzeczne z ludzką naturą i prowadzi do mentalnej degradacji.[861] „Należy natomiast ile możności dbać o nieśmiertelność i czynić wszystko, co możliwe, aby żyć zgodnie z tym, *co w człowieku najlepsze; bo jeśli jest to nawet rozmiarami nieznaczne, to jednak potęgą swą i cennością przerasta ono znacznie wszystko inne*".

Broniąc tego, co najcenniejsze, najskuteczniej tym samym bronimy wszelkich praw mniejszości (nikt nie będzie wątpił, że jakichś mniejszości możemy w ogóle nie dostrzec, choć ich cierpienie przez fakt niedostrzeżenia wcale nie będzie mniejsze). Integralności bycia jednych wcale nie staje na przeszkodzie integralności innych (o czym wspominano powyżej). *Absolutna* zaś wolność słowa, daje każdemu siłę wewnętrzną, mocą której odrzucić on może to wszystko, co się sprzeciwia absolutnej (od strony przeznaczenia) godności osoby ludzkiej.

Wypowiedzi winny być wyważone i umiarkowane po to, aby wskazywały cel, który innym, jak „skrajny", wcale być nie może. Cel życia człowieka jest czymś nieskończenie większym, niż wszystkie słowa, które mogą go opisać. Inaczej wszelako, jak dobierając starannie argumenty, drogi do tego celu wskazać się nie da. Wypowiedzi „mocne" i „emocjonalne" budują tylko pewność siebie tych, którzy je głoszą – o ile są oni przekonani, że inni ich słuchają. Naprawdę jednak „mocnym" byłoby to słowo, które byłoby w stanie (beznamiętnie) przekonać człowieka, który ma poglądy od moich *diametralnie różne*.

---

[860] Summa Theologiae II-II, q. 27 a. 6 ad 2. Ad secundum dicendum quod Augustinus ibidem subiungit quod modus diligendi Deum est ut ex toto corde diligatur, idest ut diligatur quantumcumque potest diligi. Et hoc pertinet ad modum qui convenit mensurae.

[861] De veritate, q. 22 a. 9 ad 2. […] Non autem resistunt nisi sapientes corporalibus inclinationibus, qui sunt pauci respectu stultorum: quia *stultorum infinitus est numerus*, Eccle. I, 15.

De sortibus, cap. 4 c. Stulti vero omnino secundum eam aguntur, quasi ratione non utentes: in quo parum discordant a bestiis, secundum illud Psal. XLVIII, 13: *homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis*. Et […] *stultorum* secundum Salomonem *infinitus est numerus*, in paucis autem perfecte ratio dominatur […]

Bałamutność półprawd ideologii postępu da się dość jasno wykazać, trudniej zaś odrzucić płaszczyznę konfrontacji, na której obrońcy wartości tradycyjnych stanęli na pozycji przegranej, gdyż emocjonalnej. Tylko broniąc wartości tradycyjnych *w tradycyjny sposób* można skutecznie bronić praw wszystkich ludzi bez wyjątku. Jest to intelektualna obrona praw człowieka w ogóle; obrona prawdy o człowieku jako takim: o jego ostatecznym przeznaczeniu ufundowanym na jego tyleż niezmiennej, bo pochodzącej bezpośrednio z rąk Boga naturze. Nie bronimy wszak „jednych przed drugimi" (obrona to nie „rachunek zbiorów") naprzód budując mową nienawiści między nimi mur wrogości, ale bronimy *dla każdego* pełni wolności.

Słowo tylko pozornie wydaje się wypowiadane w „pustą przestrzeń publiczną". Wartość słowa jego (unikatowość) *ulega degradacji* wprost proporcjonalnie do tego, jak dalece zechcemy je utożsamić z wytworem: z uszczerbkiem dla naturalnej funkcji słowa. Słowo zapisane na papierze, a zwłaszcza to zapisane na sztucznym nośniku informacji, wydaje się mieć wartość ekonomiczną porównywalną z wartością rzeczy materialnych: a przynajmniej tak jest szacowane: wedle wartości analiz rynkowych lub reklam. Reklamy są powielane zupełnie mechanicznie, natomiast słowo oryginalnie jest adresowane do jakiejś osoby, lub jakichś (choć nigdy nie nieokreślonych) osób.

Wynalazek pisma tylko pozornie polegał na znalezieniu „materiału": w istocie polegał raczej na znalezieniu sposobu odczytywania, bardziej niż sposobu zapisywania. Ten, kto spróbował („jako pierwszy") cokolwiek napisać, musiał antycypować trudności w odczytywaniu tekstu i to była trudność *zasadnicza*. Spisywanie ma na względzie odczytywanie: podobnie jak mówienie „do kogoś": w sposób dla niego „subiektywnie" zrozumiały. Nie możemy naturalnie antycypować złej woli odbiorcy przekazu słownego, możemy jednak i powinniśmy antycypować możliwe skutki „wejścia słowa w obszar publiczny". Nie mogą być one zdane na szczęśliwy zbieg okoliczności.

Działania przypadkowe bywają złe nie dlatego, że są przypadkowe, ale dlatego, że dotyczą tego, co *aktualnie* nieprzewiedziane, choć zarazem *przewidywalne*: ich przygodność nie jest eliminowana w tej mierze, w jakiej mogłaby być eliminowana.

Zdolność mówienia jest to proprium (właściwość ludzka). Per se (nieprzypadkowo) bowiem (w sposób istotny) orzekamy *nie tylko o istocie*, ale i o przypadłościach z istotą „hierarchicznie" powiązanych). Mówienie zaś jest tym mniej „przypadkowe", im bardziej zbliża się do źródła: do słowa serca (verbum intellectus sine voce prolatum).

Działania naturalne to takie, które nie natrafiają przeszkody. Działania proste na nie natrafiają nigdy. „Konflikt" może się pojawić tylko w obrębie *wielu* partykularnych aktywności: życiowych przed wszystkim. W tym, co elementarne, wszyscy ludzie *muszą się zgadzać*, gdyż płynie to bezpośrednio z ich natury. Pozorny konflikt (wartości) wypływa z faktu, że przedmioty tychże wartości (to, co „przydarza" się w życiu) nie zostały ujęte w pespektywie dążeń elementarnych. Tym dążeniem dla człowieka jest dążenie do spełnienia w Bogu (adhaerere Deo). Dopóty, dopóki partykularne dążenia i partykularne wartości nie zostaną zdefiniowane w terminach tego elementarnego dążenia ludzkiego, zawsze mogą pozostawać (przynajmniej potencjalnie) wobec siebie w konflikcie lub w czymś, co za niego poczytano.

Wytwórca nie analizuje. Ten, kto produkuje cokolwiek (włączając w to „treści medialne") posługuje się często gotowym materiałem. Nie zawsze nadto zdaje sobie wyraźnie

sprawę z tego, że posługiwanie się tym materiałem w sposób nieprzypadkowy, a wykluczający nieprzewidywalność i chaos działania, jest uzależnione od *teoretycznej* znajomości struktury materiału. W wypadku języka będzie nią przede wszystkim, choć *nie zasadniczo*, gramatyka języka.

Słowa *bywają* towarem, gdy przestają być mową w prawdziwym tego słowa znaczeniu. Wypowiadane w przestrzeń publiczną przestają mieć *obiektywną* wartość albo – co jest specjalnie widoczne obecnie – zaczynają „konkurować" ze sobą jak zwykłe produkty.

Produkty nie mogą odnosić się do siebie z nienawiścią. Producenci: mogą traktować się nawzajem brutalnie i bezwzględnie, nienawiść jednak raczej stanowiłaby przeszkodę dla racjonalnego działania. W wypadku jednak słów (myśli), które stały się towarem (wprzód nim nie będąc) mamy hybrydę: rozumność ludzką (ludzki logos), który w sferze tego, co wytwarzane zamknąć się nie da, gdyż aspiracje ludzkie są w aspiracjami duchowymi (desiderium honesti), oraz: działania ekonomiczne, w które *bezpośrednio* dobra jako takiego za przedmiot nie mają, gdyż użyteczne (utile) jest dobrem w relacji do tego, co dobre po prostu (honestum) i za takowe poczytywane być powinno.

Zderzenie *ciał* jest zjawiskiem fizykalnym. „Zderzenie interesów" jest zjawiskiem społecznym. „Konflikt interesów" jest zjawiskiem nadto specyficznie „zrozumianym" (zinterpretowanym). Mowa nienawiści jest zjawiskiem, które powstaje na kawie „konfliktu" sensu largo, gdy próbuje się „racjonalistycznie" podbudować i uzasadnić swą postawę reakcji na to, co komuś osobiście obce. „W nas", lub „pośród nas", pojawiają się konflikty, co jest dość naturalne; problemem jest sposób ich rozwiązywania.

In nobis po łacinie może znaczyć: „w każdym z nas", ale i: „pomiędzy nami" (podobnie jest w języku angielskim). Mowa nienawiści zatruwa po równi, choć nie w ten sam sposób, umysł tego, kto ją szerzy, jak i umysły tych, którzy jej słuchają. Toksyczność jej *wydaje się* tym łatwiejsza do zniesienia, im bardziej jej „wyraz" daje się uzewnętrznić: człowiek jest wszak istotą społeczną: w dobrym i złym tego słowa znaczeniu: dzieli się tym, co „swoje" nawet „bezinteresownie": tak jak Nietzsche, Freud, Marks dzielili się własną zawiścią. Każda interakcja może stać się „materią" konfliktu dążeń, a więc i znaleźć ekspresję w mowie nienawiści: o ile nie zgodzimy się co do istnienia Przyczyny Pierwszej *wszystkich dążeń*.

Złożoność doskonałego organizmu animalnego (ten fakt) pociąga za sobą konieczność uporządkowania tego, co tak złożone przez czynnik integrujący. Jest nim intelekt. Rzeczą mędrca jest odróżniać (dyskryminować). Przede wszystkim to, co jest „nas" albo akceptujemy, albo odrzucamy. Usuwamy wszak spróchniały ząb albo odsuwamy z wyobraźni obrazy, które sprawiają nam cierpienie. Cały zaś problem z „mową nienawiści" polega na tym, czy mamy prawo uczynić to *w stosunku do innych*.

Odpowiedź nie może być jednoznaczna (nie może pomijać dystynkcji), gdyż przedmiot sam (natura ludzka) jest podobnie złożony.

Wydaje się, że dopóty, dopóki nic mnie z daną osobą nie łączy prócz fizycznej (lub medialnej) współ-egzystencji, „dyskryminacja" polegać zawsze będzie na odrzuceniu *wyobrażonych* (jak w filmach propagandowych) cech „wrogów" – godnych nienawiści. Koegzystencja jednak może mieć postać jakościowo różną już w wypadku wspólnej pracy. Sprawne jej wykonanie wymaga współ-działania i „współ-akceptacji" jednych obiektów, a odrzucenia innych. W tym tylko zakresie, w jakim „cecha niepożądana" prowadziłaby do

dezintegracji działania zmierzającego do wytworzenia danego (dobrego) przedmiotu, jest ona tyleż potrzebna i usprawiedliwiona, co moralnie usprawiedliwiona, gdyż jej wykonanie jest zaczyna się od zamierzenia dobra godziwego. „Poczucie" wolności realizacji dobra godziwego daje nam świadomość obecności umysłów nam bliskich i życzliwych: wobec nich wypowiadamy się otwarcie (παρρησία); nawet „brutalnie" otwarcie – jeśli mamy pewność, że nie zostaniemy posądzeni o nienawiść.

Im „bliżsi" sobie stajemy się dzięki dążeniu do tego samego celu, tym wyraźniej spoczywa na nas obowiązek dyskryminacji: obowiązek „nienawiści" do tego, co w każdym z nas jest niskie, a osiągnięciu wysokiego szczęścia (realizacji dobra) się sprzeciwia. Tylko ludzi zupełnie nam obojętnych traktujemy z bezwarunkową tolerancją. Ten, kto jest mi w jakikolwiek bliski, jest dla mnie zarazem przedmiotem życzliwego zainteresowania. Oczywiście można interesować się życiem innych z zawiści, ale takie zainteresowanie nas tu nie zajmuje.

Dyskryminacja zatem powinna kierować się ostatecznie nie na ten lub ów przedmiot, lecz na wszystko to, co w osobie innej (równej i bliskiej mi co do godności przeznaczenia i początku natury) dezintegracji osobowej ciągle się sprzeciwia. To, co w samym intelekcie rodzi się jako słowo wolności, jest godne absolutnej akceptacji. To zaś wszystko, co mowie serca się sprzeciwia, jest godne bezwarunkowej nienawiści.

Wypowiedź, która nie jest „komentarzem" do pracy nad realizacją godziwego dobra (do „pracy nad pracą"), jest słowem zdegenerowanym.

Nie nienawidzimy niczego, co wyszło z rąk Boga i do Niego wraca. *Jest to moralnie niegodziwe, choć nadto fizycznie niewykonalne*. Mamy jednak obowiązek nienawidzić wszystkiego, co sprzeciwia się powrotowi do Boga: tą samą Drogą, jaką od Niego wyszło.

Rozdział IX.
WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIE

1. Propria i appropriata Boga

Przedmiotem metafizyki są właściwości (propria) bytu jako takiego (ens inquatum est ens). Właściwością działania Boga, którego naturą jest samo istnienie (ipsum esse) jest powoływanie do istnienia bytów (bytu jako takiego). To stwórcze działanie (ad extra) jest działaniem *natury* Boga. Natomiast kresem „działania" (processus) ad intra (nie wychodzącego poza naturę Boga) są Osoby istniejące w tejże naturze. Objawienie mówi o Trzech Osobach w jednej naturze Boga. Stworzenie jest dziełem *całej* Trójcy, wobec czego jego analiza nie daje postaw dla zrozumienia *wewnętrznego* życia Trójcy. Metafizyka nie wychodzi poza analizę *sprawczego* działania Boga powie nic. Sprawczym jest również usprawiedliwienie człowieka, choć dokonuje się ono wedle *wewnętrznego* życia Boga.

Stosunkowo łatwo pojąć, czym jest Ojciec w relacji do Syna, choć zrozumienie, że Ojciec to samoistne Ojcostwo, a Syn – Synostwo, już – nie. Określenia: Syn, Słowo określenia jednoznacznie wskazują na Drugą Osobę Trójcy. Inne określenia Logosu, takie jak: mądrość, sprawiedliwość, uświęcenie, i odkupienie[862] to appropriata. Odwrotnie: mądrość, sprawiedliwość, uświęcenie, i odkupienie *w ogóle* są wartościami – przez odniesienie do Logosu. Odnośnie do *nadprzyrodzonej* obecności Boga w świecie – odnośnie do obecności Trójcy – używano obok propria appropriata właśnie: określeń mniej ścisłych, choć nobilitowanych przez odniesienie do Archetypu.

Odnośnie do Osoby Trzeciej propia (właściwości) brak: zamiast nich używamy „wyrazów": Duch i Miłość. Nadprzyrodzone działanie Logosu dokonuje się tylko przez Ducha. Jest to paradoks, że w ekonomii zabawienia bezpośrednio dotyka nas działanie Ducha, którego wszelako nawet nie możemy nazwać własnym (właściwym tylko Jemu) imieniem. Appropriata są nazwami sposobów posłania (missio) Osób Boskich, a zatem i sposobami zaistnienia Trójcy w naszym życiu. Wszystkie one będą podstawą wartości chrześcijańskich – przez odniesienie do wartości – w tym porządku – najwyższej, jaką jest wspomniana „pełnia życia" ludzkiego – sprawiana przez Boga.

Wszystkie wartości są sprawcze, ale nie zawsze sprawczość jest ujęta przez nas w formach dla niej adekwatnych. Jesteśmy kreatorami własnego szczęścia, a wypływa to z naturalnego porządku rzeczy. Jesteśmy zaś tylko *współ*-kreatorami szczęścia, które jest „więcej-niż-nasze" z racji *specjalnego* porządku sprawczości Boga, a wolna wola ludzka jest w tym razie tylko narzędną przyczyną działania Ducha. To działanie jest tak potężne, że samo działanie woli – dzięki działaniu Ducha zdolnego ją sobie *całkowicie* podporządkować – jest zasługującym na szczęście.

Kwestia 45. Summy zaczyna się podtytułu: de modo emanationis rerum a Primo Principio. Neoplatoński termin emanatio – „zrozumiały" dla ówczesnego czytelnika – jest w wszelako ekwiwalentem ścisłego *processio*, którego użyto na samym *wstępie* Summy:[863] rzeczy *postępują* od Boga tak, jak „akordy stworzenia", a zresztą „dźwięk jednostajny" budziłby w nas – istotach przeznaczonych do kontemplacji dzieł Boga – poczucie znużenia. W początkowych kwestiach Summy intelekt *nasz* „postępował" ku Bogu – na drodze rozumowania sylogistycznego. W Drugiej części Summy mowa będzie o postępowaniu ku Niemu wolą (o postępowaniu moralnym). W kwestii 45. pierwszej części Summy mamy odwrócenie, bo refleksję nad (niezręcznie tak brzmiącym) „postępowaniem" rzeczy *od* Boga. Wcześniej, bo od kwestii 27. pierwszej części Summy począwszy, mowa o pochodzeniu (processio) Osób Boskich *wewnątrz* natury Boga. Wszelkie inne „postępowanie" (procedere) jest tylko odblaskiem Archetypu.

Rzeczy pochodzą od Boga w sposób licujący z Jego intelektualną naturą.[864] Bóg nie działa z konieczności; konieczność jest jednak *sposobem* jego działania, gdyż innym niż

[862] 1 List do Koryntian. 1.30.

[863] Summa Theologiae, Ia q. 2 pr. […] considerabimus […] ea quae pertinent ad processum creaturarum ab ipso.

[864] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 25 n. 10. Rursus. Quia potentiae activae obiectum et effectus est ens factum, nulla autem potentia operationem habet ubi deficit ratio sui obiecti, sicut visus non videt deficiente visibili in actu:

doskonałe być ono *nie może*[865]. Na tej *warunkowej* konieczności (celu) opiera się *bezwarunkowa konieczność* dowodu na istnienie Boga. To, co licuje ze sposobem działania Boga, moglibyśmy nazwać właściwościami tegoż działania; tym, co ma wagę i wartość tego, co unikatowe.

Jeżeli filozof mówi o stworzeniu, to teolog – w oparciu o Objawienie – powie, że wzorem pochodzenia stworzeń od Boga jest pochodzenie od Pierwszej Osoby Trójcy – Osoby Drugiej.[866] Logos jest zrodzony, tzn. pochodzi (procedit) do Ojca. Od Nich Obu pochodzi Duch.

Precyzyjne nazwanie pochodzenia Syna od Ojca nie przysparza nam specjalnej trudności. Rozumiemy bowiem dobrze, że dziecko spłodzone przez ojca ma tę samą naturę, co on sam. Analogicznie rzecz przedstawiać się musi z Osobami Boskimi,[867] z tym tylko, że natura tych osób jest zupełnie identyczna, podczas, gdy natura np. Jana Kowalskiego i jego syna Pawła jest identyczna tylko gatunkowo. Podobnie – choć nieco trudniej – uzmysłowić sobie można, czym jest Logos-Słowo. Słowo (ludzkiego serca) poczyna się w naszym intelekcie (jest taką jego „koncepcją"), a na wzór jego wypowiadamy – naprzód w wyobraźni, a potem na głos – słowa, które są zarazem znakami: takimi poślednimi *ludzkimi* słowami. Słowo i Syn są to *propria* Drugiej Osoby Trójcy. Inaczej rzecz przedstawiać się będzie z Trzecią Osobą Trójcy św. Tylko *przypisujemy* Jej quasi-propria (bo appropriata): Amor, Spiritus. Bóg jest bowiem Duchem i Miłością co do swej natury.

Częstokroć spotykajmy się z *uzurpowaniem* sobie prawa do używania słów „wielkich" – w rozważaniach pospolitych w najgorszym tego słowa znaczeniu. W wieku XXI wyraz „miłość" nabiera tak osobliwych znaczeń, że czasem mogłoby się wydawać wskazane rezygnowanie z jego użycia. Jeżeli zaś jest to praktycznie niewykonalne, to w każdym razie trzeba by dane słowo jasno zdefiniować. Podobnie rzecz przedstawiała się w wieku XIX z wyrazem „duch". Wierzono w Polsce, że Powstania były „zwycięstwem ducha" – wbrew oczywistości militarnej i cywilizacyjnej klęski, która po nich przyszła. Były one niewątpliwie

---

oportet quod Deus dicatur non posse quicquid est contra rationem entis inquantum est ens, vel facti entis inquantum est factum.

[865] Summa Theologiae I, q. 25 a. 6 ad 1. Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur Deum posse aliquid facere melius quam facit, si ly melius sit nomen, verum est, qualibet enim re potest facere aliam meliorem. Si vero ly melius sit adverbium, et importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere melius quam sicut facit, quia non potest facere ex maiori sapientia et bonitate. Si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere melius, quia potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia.

[866] De potentia, q. 2 a. 5 ad 6. Ad sextum dicendum, quod generatio filii et productio creaturarum non sunt unius rationis secundum univocationem, sed secundum analogiam tantum. Dicit enim Basilius quod accipere filius habet commune cum omni creatura; et ratione huius dicitur *primogenitus omnis creaturae* et hac ratione potest eius generatio productionibus creaturae communicari sub una distributione.

[867] Super De Trinitate, pr. 3. Unde oportet quod a praedicta nativitate omnis alia nativitas per quandam imitationem derivetur, Eph. 3: *ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur*. Et propter hoc filius dicitur *primogenitus omnis creaturae*, Col. 1, ut nativitatis origo et imitatio designetur, non eadem generationis ratio. Unde convenienter dicit: ab initio nativitatis; Prov. 8: *dominus possedit me in initio viarum suarum*.

zwycięstwem ducha tych, którzy Ojczyźnie złożyli ofiarę własnego życia. Czy jednak ci, którzy „przeżyli" mieli odwagę – wzorem Elizeusza – prosić o „podwójnego Ducha" zmarłego Eliasza?[868]

Nadużywanie wyrazu „duch" wzięło się ze źródła, które zupełnie *ofierze ducha* zwyciężonych było przeciwne. „Romantyk" Karol Libelt był ulubionym uczniem Hegla. Zwycięstwo ducha „romantyków" okazało się w ostatecznie zwycięstwem ducha pruskiego etatyzmu, którego Hegel był piewcą. Możemy mówić o zwycięstwie „ducha postępu", który doprowadził do degradacji *życia naszego* narodu.

Miłość autentyczna jest miłością tego, co cenne (carum), dlatego też nazywa się caritas i dlatego Jan pisze: Deus caritas est. Duch jest tchnieniem Ojca i Logosu zarazem. Amor i Spiritus są to – ściśle rzecz biorąc – atrybuty esencjalne Boga; trzeciej osobie Trójcy są tylko *przypisywane*. Atrybuty esencjalne ustalamy opierając się na samym tylko rozumie naturalnym. W ten sposób można zupełnie ściśle stwierdzić, że Bóg *musi być* miłością i duchem. Istota Boga wzięta in abstracto (filozoficznie) nie dawałaby nam o życiu Boga innej wiedzy nad tą, którą mamy w XII księdze Metafizyki Arystotelesa. Widzielibyśmy o pochodzeniu rzeczy od Boga (o tym, że jest on niematerialny i stwarza rzeczy dla ich dobra); nie wiedzielibyśmy nic o pochodzeniu *Osób* Boskich. Dopiero posłanie (missio) Drugiej Osoby na świat; posłanie, które jest „przedłużeniem" processio aeterna na czas ludzki,[869] dało nam niejakie pojęcie o życiu wewnętrznym Trójcy. Pojęcie to stało się jeszcze jaśniejsze w Dniu Pięćdziesiątnicy – w dniu posłania na świat Trzeciej Osoby Trójcy. Ona nas wszystkiego o Logosie nauczyła. [870] Jeżeli On – miłość *Osobowa* i duch *Osobowy* – porusza istotnie naszą wolę,[871] na drodze do Logosu nie zbłądzimy. „Porusza" w sposób właściwy dla

[868] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 23 n. 8 […] Sic etiam nec Elisaeus petiit ut spiritus sancti essentia seu persona duplicata augeretur: sed ut duos effectus spiritus sancti qui fuerant in Elia, scilicet prophetia et operatio miraculorum, essent etiam in ipso. Quamvis etiam non sit inconveniens quod effectum spiritus sancti unus alio abundantius participet, secundum duplam vel quantamcumque aliam proportionem: cum mensura utriusque sit finita. Non tamen hoc praesumpsisset Elisaeus petere, ut in effectu spirituali superaret magistrum.

[869] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 1 c. Respondeo dicendum, quod sicut processio temporalis non est alia quam processio aeterna essentialiter, sed addit aliquem respectum ad effectum temporalem; ita etiam missio visibilis non est alia essentialiter ab invisibili missione spiritus sancti, sed addit solam rationem manifestationis per visibile signum. Ad rationem ergo visibilis missionis spiritus sancti tria concurrunt, scilicet quod missus sit ab aliquo; et quod sit in alio secundum aliquem specialem modum, et quod utrumque istorum per aliquod visibile signum ostendatur, ratione cujus tota missio visibilis dicitur.

[870] Redemptoris missio, 21. „[…] Duch Święty […] sam ma dalej prowadzić zbawcze dzieło, […] –pozostaje pierwszym i nadrzędnym podmiotem jego urzeczywistniania w duszy człowieka i w dziejach świata" 23. Ostatecznym celem misji jest danie uczestnictwa w komunii, jaka istnieje pomiędzy Ojcem i Synem. 28. Duch […] udziela człowiekowi „światła i sił, aby zdolny był odpowiedzieć najwyższemu swemu powołaniu"; 32. […] w trynitarnym planie zbawienia […]

[871] De virtutibus, q. 2 a. 1 c. […] Spiritus Sanctus, qui est caritas increata, sit in homine caritatem creatam habente, movens animam ad actum dilectionis, sicut Deus movet omnia ad suas actiones, ad quas tamen inclinantur ex propriis formis. Et inde est quod omnia disponit suaviter, quia omnibus dat formas et virtutes inclinantes in id ad quod ipse movet, ut in illud tendant non coacte, sed quasi sponte.

nas istot wolnych i rozumnych;[872] skłania nas do wypowiadania się *rozumnie*: *towarzyszy* nam na tej drodze. Niestety o tym, co tak cenne (carum), że skłonni byłyśmy byli temu nadać miano wartości, „uczyli" nas też ci, którzy – wzorem Hegla – pragnęli chrystianizm „racjonalizować". Jeżeli „człowieczeństwo" (Kanta) miałbym „uczynić celem" zupełnie *konsekwentnie*, przykrawanie natury Boga do miary rozumu ludzkiego pokaże się nieuniknione.

Trzecia osoba Trójcy (właściwy autor Pisma św.) mówi w Piśmie tylko o jednym: o Logosie. Miłość autentyczna jest miłością tego, co godne miłości (carum; dilectum et intellectum). Duch jest tchnieniem Logosu i Ojca. Duch, który nie *wskazywałaby* na Logos Boski jest niczym: podobnie jak miłość, która nie *pochodziłaby* od Logosu. Cieszkowski myli się gruntownie przyjmując (w duchu heglizmu), że *po* epoce Ojca i Syna na nastąpi epoka Ducha. „Epoka Ducha" trwa nieprzerwanie od dwu tysięcy lat. *Po niej* nastąpi dopiero *eschatologiczna* epoka Logosu, który (jako człowiek) przekaże wszelkie panowanie Ojcu.[873] Celem „ludzkości" nie jest „jedność ducha". Duch św. *prowadzi nas* do Logosu, który jest naszym ostatecznym celem, istniejącym *poza ludzkością*.[874] Bóg będzie „wszystkim we wszystkich" w tym sensie, by dusza ludzka spoczęła całkowicie w Bogu, albo też w tym sensie, że wtedy pokaże się (manifestabitur), że wszystko, co mamy my ludzie, pochodzi nie

[872] De malo, q. 6 c. […] id quod primo movet voluntatem et intellectum, sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus; qui cum omnia moveat secundum rationem mobilium, ut levia sursum et gravia deorsum, etiam voluntatem movet secundum eius conditionem, non ut ex necessitate, sed ut indeterminate se habentem ad multa. Patet ergo quod si consideretur motus voluntatis ex parte exercitii actus, non movetur ex necessitate.

[873] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 15 l. 3. Deus voluit reintegrare humanam naturam, sed humana natura corrupta est per hominem, quia mors intravit per hominem. Pertinebat ergo ad dignitatem humanae naturae, ut reintegraretur per hominem, hoc autem est ut reducatur ad vitam. […] Dicit ergo quod verum est quod omnes in Christo vivificabuntur, sed tamen differenter, quia differentia erit inter caput et membra, et differentia quantum ad bonos et malos. Et ideo dicit quod *unusquisque* resurget *in suo ordine*, scilicet dignitatis. Rom. XIII, 1: *quae autem sunt, a Deo ordinata sunt*.[…] Sed sic tradet, ut sibi non adimat, imo ipse unus Deus cum Patre et Sancto Spiritu regnabit. Vel *cum tradiderit regnum Deo et patri*, id est cum ostendet Deum Patrem regnare. In Scriptura enim tunc dicuntur aliqua fieri, quando primo innotescunt, et huiusmodi innotescentia fit per Christum. […] regnum Christi paulatim proficit, inquantum scilicet manifestatur et innotescit, *donec ponat inimicos sub pedibus*, id est quousque omnes inimici regnare eum fateantur: boni quidem cum gaudio beatitudinis, mali vero cum confusione; et postea non regnat, id est regnum suum non proficit, et non amplius manifestatur, quia iam plene manifestum erit. […]

[874] Redemptoris Missio 17. Dziś o Królestwie mówi się wiele, ale nie zawsze zgodnie z *sensus Ecclesiae*. Istnieją bowiem koncepcje zbawienia i misji, które nazwać można „antropocentrycznymi" w zawężonym znaczeniu tego słowa, gdyż skupiają się na ziemskich potrzebach człowieka. W tej perspektywie Królestwo zmierza ku temu, by stać się rzeczywistością całkowicie ludzką i zeświecczoną, w której tym, co się liczy, są programy i walki o wyzwolenie społeczno-ekonomiczne, polityczne, a również kulturalne, ale z horyzontem zamkniętym na to, co transcendentne. Nie można zaprzeczyć, że również na tej płaszczyźnie istnieją wartości zasługujące na poparcie, tym niemniej, koncepcja taka pozostaje ograniczona do królestwa człowieka pomniejszonego o swój autentyczny i głęboki wymiar i łatwo się wyraża w jakiejś ideologii postępu czysto ziemskiego. Królestwo, Boże natomiast „nie jest z tego świata (...), nie jest stąd" (*J* 18, 36).

od nas, ale od Boga.[875] Wówczas dopiero władza jednych nad drugimi ustanie, gdyż wszyscy będą poddani bezpośrednio Bogu;[876] będą poddani *człowieczeństwu Chrystusa*. Wówczas też *pokaże się jasno* władza Boga, którą będą musieli uznać również jego wrogowie.[877] Miłość, która jest godna istoty rozumnej (tzn. stworzonej na obraz Trójcy) musi być tyleż rozumna. Celem życia jest przylgnięcie do Boga, a nie satysfakcja emocjonalna (taka „miłość"),[878] ani też poddanie „ludzkości".

O ile logos ludzki daje naturalne szczęście człowieka, to autorem nadprzyrodzonego szczęścia człowieka będzie Logos Boga. W naturze Boga istnieje Druga Osoba Trójcy, która przyjęła ludzkie ciało (ludzką humanitas-człowieczeństwo) – by zdobyć szczęście dla nas-ludzi. W autentycznym repozytorium wartości Cywilizacji Łacińskiej nie może zabraknąć miejsca na „zdefiniowanie" w ten sposób naszego człowieczeństwa, przez Tego, kto człowieczeństwo to dobrowolnie przyjął. Nie może zabraknąć miejsca dla wartości chrześcijańskich.

Poza ścisłymi określeniami: persona i natura, do Boga w Trójcy Osób stosuje szereg pojęć np. miłość, duch, które są – formalnie rzecz biorąc – atrybutami esencjalnymi Boga. Do trzeciej osoby trójcy Miłość, Duch stosują się jako appropriata, podobnie jak: Mądrość i Moc do Drugiej[879].

Teologia filozoficzna (metafizyka) *musi poprzestać* na analizie atrybutów esencjalnych. Teologia trynitarna na ich analizie poprzestać *nie może*. Atrybuty osobowe będą przyciągały uwagę *prawdziwego* teologa. Te analizy trynitarne zajmują przeważną część

[875] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 15 l. 3. Et ratio huius subiectionis est *ut sit Deus omnia in omnibus*, id est ut anima hominis totaliter requiescat in Deo, et solus Deus sit beatitudo. Modo enim in uno est vita et virtus in alio et gloria in alio, sed tunc Deus erit vita et salus et virtus, et gloria et omnia. Vel aliter ita, *ut sit Deus omnia in omnibus*, quia tunc manifestabitur quod quidquid boni habemus est a Deo.

[876] Status autem huius vitae praesentis assimilatur pueritiae, et ideo in vita ista sumus sub Angelis, sicut sub tutoribus, inquantum praesunt nobis et dirigunt nos; sed quando tradetur regnum Deo et patri, tunc immediate erimus sub Deo, et cessabunt omnia alia dominia. Et hoc est quod dicit *et cum evacuaverit omnem principatum et potestatem et virtutem*, id est cum cessaverit omne dominium, tam humanum quam angelicum, tunc immediate erimus sub Deo. Is. II, 12: *exaltabitur dominus solus in die illa*. Ier. c. XXXI, 34: *non docebit ultra vir proximum suum*, et cetera.

[877]Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 15 l. 3. regnum Christi paulatim proficit, inquantum scilicet manifestatur et innotescit, *donec ponat inimicos sub pedibus*, id est quousque omnes inimici regnare eum fateantur: boni quidem cum gaudio beatitudinis, mali vero cum confusione; et postea non regnat, id est regnum suum non proficit, et non amplius manifestatur, quia iam plene manifestum erit. […]

[878] Super I Cor. [reportatio vulgata], cap. 15 l. 3. […] Et finis [resurrectionis] non erit, ut vivant vita corporis et voluptatibus, ut Iudaei et Saraceni fingunt; sed quod inhaereant Deo per immediatam visionem et beatam fruitionem: et hoc est tradere regnum Deo et patri. Et ideo dicit *cum tradiderit*, id est, perduxerit, *regnum* […]

[879] 1 List do Koryntian, 1. 24 dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą. 25 To bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi. […] 30 Przez Niego bowiem jesteście w Chrystusie Jezusie, który stał się dla nas mądrością od Boga i sprawiedliwością, i uświęceniem, i odkupieniem, 31 aby, jak to jest napisane, w Panu się chlubił ten, kto się chlubi.

Ordinatio Szkota. Niestety, na potomność oddziałała ta „druga część" Ordinatio: teologia filozoficzna: w kierunku zgoła przez jej autora nieprzewidzianym i niepożądanym.

Wartości chrześcijańskie są to definicje sposobu obecności Logosu w historii ludzkości. Bóg jest niezmienny i niezmienna jest jego do nas droga: Niepokalana. Na przestrzeni wieków Kościół definiował te sposoby obecności Logosu w naszym życiu. Te definicje doktrynalne Kościoła Katolickiego (zawarte w Enchiridion Denzingera) nazwiemy wartościami chrześcijańskimi. Paradoksem może wydać się to, że transcendentny, a więc najwyższy Bóg, w ten sposób definiuje wszystkie – nawet najbardziej „pospolite" i strony naszego „zwyczajnego" życia: dzięki wspomnianej missio.

2. Wartości chrześcijańskie. Character

Filozofia to etymologicznie umiłowanie mądrości. Gdy w zaś Grecji przyszło (w wieku IV a. Chr.) akmé owego „umiłowania" (φιλεῖν), mądrością (σοφία) zaczęto nazywać filozofię *pierwszą* – ze względu na wyjątkową jej pozycję wobec innych nauk (również filozoficznych) i relację do celu ostatecznego ludzkiego życia. Po „filozofii" Pitagorasa powstaje Metafizyka Arystotelesa – „wieczysta księga filozofii". Natomiast kiedy przyszło Objawienie, ludzie stanęli wobec rzeczywistości Pisma, które było wcale niepodobne do pism filozofów, a traktowało o tym, *o czym* w nich wcale nie pisano. Autorem Pisma św. jest sam Bóg. O ile metafizyka mówi o Bogu, to w Objawieniu Bóg mówi o Sam o Sobie; ściślej rzecz biorąc; Trzecia Osoba Trójcy mówi o Drugiej Osobie Trójcy. Przedmiot ten to Logos i to, co się Doń bezpośrednio odnosi. Jest to jednak przedmiot nieskończenie przewyższający naturalne zdolności poznawcze człowieka, a stąd potrzeba do jego poznania nadnaturalnego pryncypium, którym jest *Dar* mądrości wlany razem z łaską. Opierając się na tym pryncypium chrześcijanie czytają Pismo św. Rodzi się nowa postać mądrości: teologia. Ma ona za przedmiot „wartości chrześcijańskie", omawia bowiem wszystkie rzeczy w relacji do Logosu. Jeżeli przez „myślenie wedle wartości" rozumielibyśmy uprawianie teologii, a nawet tylko „prywatne" ocenianie wszystkiego *tego* wedle „wrodzonego" nam daru mądrości, to byłoby to określenie właściwe. Trzeba wszelako pamiętać, że *tym* darem mądrości dysponują tylko ludzie ochrzczeni pozostający w stanie łaski. Natomiast jeśli chciałbym przekonać kogokolwiek (nieprzekonanego) co do wartości przemyśleń filozofii i teologii, to do tego pryncypium odwołać bym się nie mógł. Nie przekonujemy bowiem przekonanych, ale tych, którzy wątpią, ulegają rozpaczy, zwątpieniu, zagubieniu. W świecie współczesnym te obszary duchowej nędzy przechodzą zgoła niezauważone. Widzi się śmierć, ubóstwo, prywacje *cielesne*, natomiast nie dostrzega się prywacji natury *duchowej*. Tego „niedostrzegania" nauczyła nas tzw. klasyczna filozofia niemiecka, gdyż „duch (jak twierdzi Fichte) jest zawsze dobry". Uczynki miłosierdzia względem duszy zaleca nawet poganin-Cycero („człowiek, który uprzejmie wskazuje drogę temu, kto błądzi"; Homo, qui erranti comiter monstrat viam). Ślepota na cierpienie duchowe jest to signum temporis współczesności.

Dyskutując z ateistą lub człowiekiem, który zwątpił o sensowności podejmowania jakichkolwiek działań, wcale nie odwołuję się do tego, co „jest" we mnie i w nim (jako dzielone przez nas wartości) – rzekomo dostępne poznaniu bezpośredniemu. Wręcz przeciwnie: nawet jeśli ja sam ulegam (za pośrednictwem darów) działaniu Ducha św., to

„przedmiotem" mojej oceny jest *prywacja*, a nie wartość. Prywacja zaś to poniekąd „antywartość", od której odwrócić się nie mogę, choć natura nasza „istotnie „odruchowo" odwraca się od zła i szpetoty.

Filozofia mówi o stworzeniu w porządku przyrodzonym, za Objawieniem zaś powiemy o *stworzeniu nowego* człowieka, „nowej możliwości", a ściślej rzecz biorąc: nowej *możności* (potentia) w człowieku. O ile naturalne możności (władze; potentiae; δυνάμεις) służą podtrzymaniu istnienia *na* ziemi, to ta *specjalna* potentia, jaką jest tak zwany od czasów Dionizego character, jest możnością osiągnięcia *pełni istnienia* – w życiu, które następuje *po* życiu ziemskim, a na ziemi się tylko rozpoczyna.[880] (Ortografię łacińską wyrazu character należy zachować dla uniknięcia mylących skojarzeń).

Dzięki władzy motorycznej mogę poruszać swymi członkami i np. sięgać po wodę i owoce, które podtrzymają moje życie. Wszelako po „jabłka Hesperyd" sięga tylko wyobraźnia poetycka. Jest tak jednak nie tylko w odnośnie do bezpłodnych marzeń, ale przede wszystkim co do celów zgoła tak ambitnych, że „poetom" wydających się marzeniami właśnie (Metaph., I, c. 2, 982b 18; 982b 28-983a 4). Działania nasze mogą kierować się nieskutecznie ku celom, które w ogóle nasze naturalne zdolności przekraczają. Po to zaś, by były one skuteczne, potrzeba działania samego Celu (Boga) w sakramencie chrztu, którego skutkiem jest character, tzn. potentia, czyli zdolność osiągnięcia celu przekraczającego naturalne zdolności człowieka. Nadto i *moc udzielania łaski* jest władzą (potentia) daną prawnie wyświęconym kapłanom.[881]

Potentia ta (character) mieści się w drugim gatunku przypadłości. „Definiuje" ona (o ile weźmiemy „definicję" w sensie szerokim) człowieka, co prawda nie co do natury, ale co do przeznaczenia jego życia.

---

[880]Summa Theologiae IIIa q. 63 a. 2 c. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, sacramenta novae legis characterem imprimunt inquantum per ea deputamur ad cultum Dei secundum ritum Christianae religionis. Unde Dionysius, in II cap. Eccles. Hier., cum dixisset quod Deus quodam signo tradit sui participationem accedenti, subiungit, perficiens eum divinum et communicatorem divinorum. Divinus autem cultus consistit vel in recipiendo aliqua divina, vel in tradendo aliis. Ad utrumque autem horum requiritur quaedam potentia, nam ad tradendum aliquid aliis, requiritur potentia activa; ad recipiendum autem requiritur potentia passiva. Et ideo character importat quandam potentiam spiritualem ordinatam ad ea quae sunt divini cultus. Sciendum tamen quod haec spiritualis potentia est instrumentalis, sicut supra dictum est de virtute quae est in sacramentis. Habere enim sacramenti characterem competit ministris Dei, minister autem habet se per modum instrumenti, ut philosophus dicit, in I Polit. Et ideo, sicut virtus quae est in sacramentis, non est in genere per se, sed per reductionem, eo quod est quiddam fluens et incompletum; ita etiam character non proprie est in genere vel specie, sed reducitur ad secundam speciem qualitatis.

[881] Super Sent., lib. 4 d. 4 q. 1 a. 4 qc. 3 c. Ad tertiam quaestionem, dicendum, quod sicut in naturalibus est potentia activa et potentia naturalis passiva; ita etiam in spiritualibus est potentia spiritualis quasi passiva per quam homo efficitur susceptivus spiritualium actionum; et talis spiritualis potentia confertur in Baptismo: quia non baptizatus effectum aliorum sacramentorum suscipere non posset, unde et per consequens nec aliis tradere: et haec est prima distinctio, qua communiter totus populus fidelis, cujus est sacramentorum participem esse, ab aliis distinguitur. Alia potentia est activa spiritualis ordinata ad sacramentorum dispensationem, et aliarum sacrarum hierarchicarum actionum exercitium; et haec potestas traditur in confirmatione et ordine, ut suis locis patebit. Et quia in ecclesiastica hierarchia non omnes sunt agentes, ut puta perficientes purgantes, et illuminantes, sicut omnes sunt recipientes puta purgandi, illuminandi, perficiendi, ut dicit Dionysius; ideo isti duo characteres non distinguunt populum Dei universaliter ab aliis, sed quosdam de populo ab aliis.

Potentia różni się od habitus. O ile potentia daje możność czynienia w ogóle, to habitus daje tendencję do czynienia czegoś o określonej jakości: dobra lub zła. Skutki wspomnianych sakramentów są właśnie te dwa. W wypadku chrztu, obok potentia zwaną character, udzielana jest nadto łaska – o ile dana osoba pozostaje w komunii Kościoła Katolickiego. Łaska jest habitualną sprawnością czynienia dobra: podstawą cnót teologalnych i moralnych. Jest ona stworzona *w istocie* człowieka, a nie poza nią, jak sądził Luter. Natomiast character umieszczamy (per reductionem)[882] w drugiej species qualitatis. Wbrew temu, co sugerowałby etymologia wyrazu, character nie jest znakiem (krzyża na przykład), ten bowiem znak wyryty dosłownie na niematerialnej duszy być nie może, choć istotnie, powiemy, że oznaczani są nim ci, którzy mają walczyć o życie wieczne (fideles aliquo spirituali charactere insigniantur).[883] Bywa *taką naszą* możnością: „jest nasz" per reductionem: „płynący [ze Źródła], [a w nas] niekompletny",[884] gdyż *jest* przede wszystkim *narzędziem* Tego, Komu charakter-moc przypisany jest istotowo, zgodnie ze słowami Listu do Hebrajczyków: ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ *χαρακτὴρ* τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (Hbr. 1. 3). „Charakter sakramentalny jest specjalnie charakterem [samego] Chrystusa, a wierni upodabniają się do Jego Kapłaństwa przez „znamiona" (characteres) sakramentalne".[885] Charakter w całości podporządkowany jest sprawom oddawania czci należnej Bogu.[886] Dlatego też – przeciwnie – wyznawanie czci niedozwolonej (professio illiciti cultus) można określić – za Apokalipsą (13. 16-17) – jako „character Bestii".[887] Inicjatywa takiego aktu kultu wydaje się pochodzić w części od człowieka. Skutki zaś bałwochwalstwa rzucają się w oczy (Rz. I 26-28) ze znacznie większą siłą niż ich przyczyny (S. Thomae, In Rom., lect. 8, 146-155).

Własnymi siłami możemy się niekiedy z wielkim wysiłkiem zdobyć na akt działania, który byłby naszemu stałemu (być może złemu) „przyzwyczajeniu" (naszemu habitus) zupełnie przeciwny. Powtarzanie zaś tego wysiłku dawałoby sprawność dobra złu przeciwną: cnotę. Jest tak przynajmniej odnośnie do cnót, które nie dosięgają „drugiego brzegu naszej egzystencji": bywają zasługą i przedmiotem pochwały ze strony ludzi, nie zaś ze strony Boga. Wszystkie nasze uczynki – jeśli nie wypływają z owego proto-habitus, łaski zwanej uświęcającą – są zgoła bezwartościowe, gdy przyłożymy je *do nadprzyrodzonego* powołania człowieka. Mimo że są prawdziwymi cnotami, nie są skuteczne w odniesieniu do celu nadnaturalnego.

Wszelako to, „czego nie możemy my sami, możemy dzięki pomocy przyjaciół".[888] Akt, który „wygenerował" dla nas początek naszej drogi ku Bogu, spełnił sam Bóg: Chrystus.

---

[882] Summa theol., III, q. 63, a. 2, c.

[883] Summa Theologiae IIIa q. 63 a. 1 c.

[884] Summa theol., III, q. 63, a. 2, c.

[885] Summa theol., III, q. 63, a. 3, c.

[886] Summa theol., III, q. 63, a. 4, c; ad 3.

[887] Summa theol., III, q. 63, a. 3 ad 3.

[888] Summa Theologiae I-II, q. 5 a. 5 ad 1. Sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. *Quae enim per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus*, ut dicitur in III Ethic.

Żaden człowiek obciążony grzechem nie mógłby uczynić tego, by siebie i innych od samego grzechu uwolnić. Skutki działania Chrystusa (łaska) trwale znajdują się w duszach. Twierdzić, że jest przeciwnie, to uchybiać doskonałości i skuteczności działania samego Boga. Jeżeli zaś mamy pryncypium i władzę, to również spełnienie jest w naszej mocy. Uczynki spełniane w oparciu o łaskę są zasługujące w oczach Boga – dzięki temu, że sam Bóg wspomaga nas w naszym ich spełnianiu. Jesteśmy *realną* przyczyną narzędną, podczas gdy Bóg jest przyczyną zasadniczą.

Ten potężny impuls ku dobru w ogóle, a dobru nadprzyrodzonemu w szczególności, pojawił się na „granicy" Europy przed dwu tysiącami lat. Tym *były oryginalnie* Wartości Zachodnie.

Na pewno nie możemy „stworzyć nowego człowieka", a marzenia „humanistów" są (w najlepszym razie) absurdalne. Stworzyć władzę (potentia) może tylko Bóg, a moc i trwałą dyspozycję ku szczęściu stwarza On przez sakramenty. W wypadku bowiem żywej obecności Ducha św. dochodzi do możności zwanej character unikatowe pryncypium życia zwane łaską; za którą idą cnoty wlane.[889] Zasadniczo kierują one nas *poza* świat materialny, a bogactwo materialne jest tylko „skutkiem ubocznym" zasadniczego dążenia do Boga.

W teologii średniowiecza rozważano problem czy łaska może być pomnażana (utrum gratia augeri potest). Tomasz odpowiada na to pytacie twierdząco. Odpowiada tak w kontekście zasady głoszącej, że podstawą istnienia habitualnej łaski, jako bytu przypadłościowego w istocie człowieka, jest: (1) niezmienna natura człowieka, gdyż natura, która by ewoluowała, nie byłaby w stanie przyjąć niczego trwale, a nadto: (2) potentia stworzona w człowieku jako tzw. character. Niewątpliwie na każdym człowieku ochrzczonym i obdarzonym łaską spoczywa obowiązek jej pomnażania. Mamy pewną daną wyjściową, która jest zarazem zadaniem.

[889] Summa Theologiae, Ia-IIae q. 110 a. 3 c. Respondeo dicendum quod quidam posuerunt idem esse gratiam et virtutem secundum essentiam, sed differre solum secundum rationem, ut gratia dicatur secundum quod facit hominem Deo gratum, vel secundum quod gratis datur; virtus autem, secundum quod perficit ad bene operandum. Et hoc videtur sensisse Magister, in II Sent. Sed si quis recte consideret rationem virtutis, hoc stare non potest. Quia ut philosophus dicit, in VII Physic., virtus est quaedam dispositio perfecti, dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam. Ex quo patet quod virtus uniuscuiusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam praeexistentem, quando scilicet unumquodque sic est dispositum, secundum quod congruit suae naturae. Manifestum est autem quod virtutes acquisitae per actus humanos, de quibus supra dictum est, sunt dispositiones quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam qua homo est. Virtutes autem infusae disponunt hominem altiori modo, et ad altiorem finem, unde etiam oportet quod in ordine ad aliquam altiorem naturam. Hoc autem est in ordine ad naturam divinam participatam; secundum quod dicitur II Petr. I, *maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae*. Et secundum acceptionem huius naturae, dicimur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquisitas, quae dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur. Unde et apostolus dicit, ad Ephes. V, *eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino, ut filii lucis ambulate*. Sicut enim virtutes acquisitae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini naturali rationis; ita virtutes infusae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini gratiae.

Aniołowie dysponują (podobnie jak ludzie) habitualną łaską, a jakkolwiek Tomasz na ten temat się nie wypowiada, można przyjąć, że również w ich intelekcie jest wyryty character, czyli znamię przynależności do Kościoła Walczącego.

3. Skradzione dziedzictwo Zachodu

Max Scheler w swym *filozoficznym* „Resentymencie" mówi obszernie o wartościach *chrześcijańskich*, choć spodziewalibyśmy się dowiedzieć się czegoś o nich w książce *teologicznej*. Przytacza on wiele cytatów biblijnych, choć nikt jego pracy za teologię nie uzna. „Wartości chrześcijańskie" u Schelera rozważane są ze specjalnego punktu widzenia: wielu obcego, choćby z tej tylko racji, że Scheler dopatruje się w niektórych z nich „nieautentyczności" i ich zafałszowania – *za Nietzschem*. *Filozoficzny* problem wartości *w ogóle* dotyka u niego specjalnie wartości chrześcijańskich.

Wartości chrześcijańskie obchodzą właściwie teologa (lub osobę wierzącą), w filozofii zaś wydają się nie na miejscu. Nie-na-miejscu też wydają się wielu nie-wierzącym: w „ich" świecie. „Intuicje teologiczne" w książkach, w których *deklarowano* potrzebę pomijania kwestii niefilozoficznych zapewne pojawić się nie powinny. *Faktu* jednak ich pojawienia się w nich ignorować nie podobna, a trafność (ew. niezręczność) ujęcia przedmiotu wydaje się przesądzać o tym, że one są (obecne) a zarazem są (postrzegane poniekąd słusznie jako) „nie-na-miejscu".

„Wartości chrześcijańskie" pojawiają się w tekstach filozoficznych w określonej *postaci,* wszelako fenomenologii *nic poza* „postacią" (fenomenem) obchodzić nie będzie. Ich „ujęcie postaciowe" wydało się zawsze przedtem zgoła niestosowne w *racjonalnej* (tradycyjnej) teologii. „Postać" *rzeczy* (to, jak się ona jawi) *nie jest* realną *formą rzeczy*. Tym bardziej „postać" nie wskazuje na *genezę* (sposób powstania) formy. Przedstawione *w takiej* tylko „postaci" wartości chrześcijańskie „obchodzą" innych „żywo", choć bardzo często jako coś im zgoła „obcego". Przedstawione zaś od strony genetycznej miałyby niejakie widoki po temu, by być poczytane za coś „osobistego" (bo osobowego).

Św. Paweł jest ojcem teologii oprócz tego, że jest pisarzem natchnionym: ze zmartwychwstania Chrystusa *wnosi o konieczności* zmartwychwstania chrześcijan.[890] Jest to rozumowanie sylogistyczne – potem zwyczajnie przyjęte w komentarzach Ojców i Doktorów. Ustalano w ten sposób związki przyczynowo skutkowe: ważne dla tych, którzy po śmierci Apostoła będą czytali Pismo św., zwłaszcza zaś skutki te w relacji do „początku" nowego stworzenia.[891] Wszak Pismo dotarło do nas dlatego, że tamci nam je przekazali (tradiderunt)

[890] Summa Theologiae I, q. 1 a. 8 c. Respondeo dicendum quod, sicut aliae scientiae non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis; ita haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid aliud ostendendum; sicut apostolus, I ad Cor. XV, ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam.

[891] Summa Theologiae I-II, q. 103 a. 3 ad 4. Sabbatum autem, quod significabat primam creationem, mutatur in diem dominicum, in quo commemoratur nova creatura inchoata in resurrectione Christi. Et similiter aliis solemnitatibus veteris legis novae solemnitates succedunt, quia beneficia illi populo exhibita, significant beneficia nobis concessa per Christum.

w określonym porządku, a nie dlatego, że *ta sama* „świadomość religijna" ujmowałaby je *w linearnej sekwencji*, a nasz wiek XXI poprzedzałyby *tylko* fenomeny wartości, a nie *przyczyna* ich obecności. Poznanie przyczyn jest istotne w teologii, choć obce musi być filozofii, która sama usiłuje zająć miejsce teologii.

Teologia jest racjonalną refleksją nad treścią Pisma św. – w kierunku wyznaczonym przez *żywą* Tradycję Kościoła. Życia nikt nie przypisze literom spisanym na zwojach papirusowych, niekiedy więc przyjmuje się za wyznacznik autentyczności „wartości chrześcijańskich" ich przeżywanie (Erleben): obecnie.

Życie (Leben) biologiczne jest przykazywane na drodze prokreacji. Życie duchowe to podobne zrodzenie słowa w umysłach słuchaczy. Stąd też Cyceron mówi, że nauczycieli winniśmy poczytywać poniekąd za ojców. Zwyczajnie uczymy się mówić – słuchając: rodzimy się w ten sposób nie tyle fizycznie, co duchowo. Poznajemy w ten sposób żywą gramatykę języka *ojczystego,* jego frazeologię, a nadto zwyczajny – dla tego języka – sposób ujmowania myśli. Mamy w danym razie „gramatykę" sensu largo: wykraczającą poza gramatykę zwyczajnie spisaną w podręcznikach. Pozwala nam ona w pierwszej kolejności odczytać teksty najbardziej nas zajmujące („ojczyste"), choć następnie umożliwia „odczytanie" wszystkich – potencjalnie – bardzo wielu pierwotnie „obcych" nam osobiście tekstów.

Nie-obcym, bo ojczystym – ze względu na nasze wkorzenienie się tradycję – jest język grecki Pisma św.: język Nowego Testamentu i helleńskiej wersji Starego Testamentu.[892] Kieruje on naszą (tych, którzy przez 20 wieków wiarę sukcesywnie przekazywali) uwagę na treści wagi zasadniczej – Pismo św. Podręcznikowa znajomość języka greckiego nie wyczerpuje w danym razie wymogów znajomości gramatyki sensu largo. Gramatyka sensu stricto nie wystarcza, gdyż ta potrzebie wyrażania rzeczy poganom zupełnie obcych – w miejscach istotnych – ustępuje.

Znaczenie zdań „literackich" bywa wymuszane wymogami stylistyki. O znaczeniu zaś tych donioślejszych decyduje przyczyna powiązania pomiotu i orzecznika – bynajmniej „literacko" nieoczywista: użycie np. metrum wersyfikacji „argumentem" prawdy w danym razie wcale nie jest. Choć zdania *ważne* mają strukturę zasadniczo zgodną z wymogami gramatyki sensu stricto, to jest to tylko warunek minimum. Wiele z Psalmów ma zgoła „nieliteracki" charakter (w przeciwieństwie do ich poetyckich parafraz). Paradoksalnie, z tej racji Wulgata i Septuaginta są tyleż dogodnym, co naturalnym punktem wyjścia dla dowodów teologii. Tekst naukowy różni się od literackiego tym, że podawane są przyczyny obowiązywalności twierdzeń: przyczyny faktów w nich podanych.

---

[892] Vaticanum II, Constitutio dogmatica De Divina Revelatione Dei Verbum

22. Christifidelibus aditus ad Sacram Scripturam late pateat oportet. Qua de causa Ecclesia inde ab initiis graecam illam antiquissimam Veteris Testamenti versionem a LXX viris nuncupatam ut suam suscepit; alias vero versiones orientales et versiones latinas, praecipue illam quam Vulgatam vocant, semper in honore habet. Cum autem verbum Dei omnibus temporibus praesto esse debeat, Ecclesia materna sollicitudine curat, ut aptae ac rectae exarentur in varias linguas versiones, praesertim ex primigenis Sacrorum Librorum textibus. Quae si, data opportunitate et annuente Ecclesiae auctoritate, conficiantur communi etiam cum fratribus seiunctis nisu, ab omnibus christianis adhiberi poterunt.

Nauka podaje przyczyny *bliższe*, a te umysłu poszukującego *Przyczyny Najwyższej* ewidentnie nie satysfakcjonują. Stąd płynie po części przynajmniej zrozumiała idiosynkrazja wobec „ludzi faktów" i predylekcja dla myślenia wedle *jakiejś* „miary wyżej". Sens bycia „zwykłego" jest rozświetlany mocą przyczyny podanej w terminie średnim sylogizmu: w danej nauce. Sens bycia *w ogóle* jest rozświetlany mocą Przyczyny Najwyższej: mocą mądrości, która jest więcej niż zwykłą nauką. Nie wynika z tego wszelako, by mądrość przestała być tym samym tym, czym była zawsze: największą doskonałością *intelektu*.

Od św. Pawła nauczyliśmy się nie tylko treści Pisma, ale i sposobu jego interpretacji. Zasada Sola Scriptura *w pełnej* postaci musi mieć brzmienie następujące: Sola scriptura docet oportere nos recurrere ad verbum docentis vivum: słowo spisane jest naprzód na głos wypowiedziane – do tego, kto oczekuje racjonalnych odpowiedzi na swe wątpliwości. „Język grecki" jest w danym razie językiem raczej Atenagorasa, Justyna Męczennika, Ireneusza z Lyonu niż np. Platona lub Ajschylosa: szeregu apologetów, a potem (greckich i łacińskich) Ojców Kościoła, których głos nie przestawał pobrzmiewać w „naszych" uszach, gdyż gdyby przestał, Pismo stałoby się martwą literą. Tradycja ta jest wobec tego równorzędnym samemu Pismu źródłem Objawienia.[893]

[893] Vaticanum II, Vaticanum II, Constitutio dogmatica De Divina Revelatione Dei Verbum.

7. Ut autem Evangelium integrum et vivum iugiter in Ecclesia servaretur, Apostoli successores reliquerunt Episcopos, ipsis "suum ipsorum locum magisterii tradentes" (10). Haec igitur Sacra Traditio et Sacra utriusque Testamenti Scriptura veluti speculum sunt in quo Ecclesia in terris peregrinans contemplatur Deum, a quo omnia accipit, usquedum ad Eum videndum facie ad faciem sicuti est perducatur (cf. *1 Io* 3,2).

8. Itaque praedicatio apostolica, quae in inspiratis libris speciali modo exprimitur, continua successione usque ad consummationem temporum conservari debebat.

Unde Apostoli, tradentes quod et ipsi acceperunt, fideles monent ut teneant traditiones quas sive per sermonem sive per epistulam didicerint (cf. *2 Thess* 2,15), utque pro semel sibi tradita fide decertent (cf. *Iud* 1,3) (11). Quod vero ab Apostolis traditum est, ea omnia complectitur quae ad Populi Dei vitam sancte ducendam fidemque augendam conferunt, sicque Ecclesia, in sua doctrina, vita et cultu, perpetuat cunctisque generationibus transmittit omne quod ipsa est, omne quod credit.

Haec quae est ab Apostolis Traditio sub assistentia Spiritus Sancti in Ecclesia proficit (12): crescit enim tam rerum quam verborum traditorum perceptio, tum ex contemplatione et studio credentium, qui ea conferunt in corde suo (cf. *Lc* 2,19 et 51), tum ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia, tum ex praeconio eorum qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum acceperunt. Ecclesia scilicet, volventibus saeculis, ad plenitudinem divinae veritatis iugiter tendit, donec in ipsa consummentur verba Dei.

Sanctorum Patrum dicta huius Traditionis vivificam testificantur praesentiam, cuius divitiae in praxim vitamque credentis et orantis Ecclesiae transfunduntur. Per eandem Traditionem integer Sacrorum Librorum canon Ecclesiae innotescit, ipsaeque Sacrae Litterae in ea penitius intelliguntur et indesinenter actuosae redduntur; sicque Deus, qui olim locutus est, sine intermissione cum dilecti Filii sui Sponsa colloquitur, et Spiritus Sanctus, per quem viva vox Evangelii in Ecclesia, et per ipsam in mundo resonat, credentes in omnem veritatem inducit, verbumque Christi in eis abundanter inhabitare facit (cf. *Col* 3,16).

9. Sacra Traditio ergo et Sacra Scriptura arcte inter se connectuntur atque communicant. Nam ambae, ex eadem divina scaturigine promanantes, in unum quodammodo coalescunt et in eundem finem tendunt. Etenim Sacra Scriptura est locutio Dei quatenus divino afflante Spiritu scripto consignatur; Sacra autem Traditio verbum Dei, a Christo Domino et a Spiritu Sancto Apostolis concreditum, successoribus eorum integre transmittit, ut illud, praelucente Spiritu veritatis, praeconio suo fideliter servent, exponant atque diffundant; quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat. Quapropter utraque pari pietatis affectu ac reverentia suscipienda et veneranda est (13).

KO 8. Nauczanie […] apostolskie, które w szczególny sposób wyrażone jest w księgach natchnionych, miało być *zachowane w ciągłym następstwie aż do czasów ostatecznych*. Stąd Apostołowie, przekazując to, co sami otrzymali, upominają wiernych, by trzymali się tradycji, które poznali czy to przez naukę ustną, czy też przez list (por. 2 Tes 2,15). […] Tradycja ta, wywodząca się od Apostołów, rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego. Wzrasta bowiem *zrozumienie tak rzeczy, jak słów przekazywanych, już to dzięki kontemplacji oraz dociekaniu wiernych, którzy je rozważają w sercu swoim* (por. Łk 2,19 i […] Wypowiedzi Ojców świętych świadczą o *obecności tej życiodajnej Tradycji* […] Dzięki tej samej Tradycji Kościół rozpoznaje cały kanon Ksiąg świętych, a i samo Pismo św. w jej obrębie głębiej jest rozumiane i nieustannie w czyn wprowadzane. […] Duch Święty, przez którego żywy głos Ewangelii rozbrzmiewa w Kościele, a przez Kościół w świecie, wprowadza wiernych we wszelką prawdę oraz sprawia, że słowo Chrystusowe obficie w nich mieszka (por. Kol 3,16).

KO 9. Tradycja święta zatem i Pismo święte ściśle się ze sobą łączą i komunikują. Obydwoje bowiem, wypływając z tego samego źródła Bożego, zrastają się jakoś w jedno i zdążają do tego samego celu. Albowiem *Pismo św. jest mową Bożą, utrwaloną pod natchnieniem Ducha Świętego na piśmie, a święta Tradycja, słowo Boże, przez Chrystusa Pana i Ducha Świętego powierzone Apostołom, przekazuje w całości ich następcom, by oświeceni Duchem prawdy, wiecznie je w swym nauczaniu zachowywali, wyjaśniali i rozpowszechniali.* Stąd to Kościół osiąga pewność swoją co do wszystkich spraw objawionych nie przez samo Pismo święte. Toteż obydwoje należy z równym uczuciem czci i poważania przyjmować i mieć w poszanowaniu.[894]

Przedmiotem refleksji może być słowo cudze, a *powinno* nim być słowo osoby bliskiej: wszelako „nie-mojej" w tym przynajmniej sensie, że moją uwagę poświęcę jej właśnie, a nie sobie. Dostrzeżenie wagi słów bywa możliwe dzięki lekturze wielkich komentarzy, w których demonstrare (wykazywanie) traci dosłowny sens „wskazywania palcem". Demonstratio do dowód (apodeiksis) przeprowadzany zgodnie z wymogami Analityk Wtórych. Takim jest komentarz Tomaszowy np. do Listu do Rzymian, czy też Księgi Hioba. Pierwsze zdanie tego Listu Tomasz komentuje na kilku stronach. Tak słuchamy Tego, kogo darzymy szacunkiem i czcią. Właściwym zaś autorem Pisma św. jest Duch św.

Na autorytet Pisma św. wielokrotnie powoływano się gwoli legitymowania z góry powziętych poglądów, co – paradoksalnie – pokazuje, że „wartości chrześcijańskie" były mimo wszystko nieobojętne nawet dla niechrześcijan. „Wartości chrześcijańskie" bywają – jako „fenomeny społeczne" – obecne w umysłach tych nawet, którzy otwarcie do

---

10 Sacra Traditio et Sacra Scriptura unum verbi Dei sacrum depositum constituunt Ecclesiae commissum cui inhaerens tota plebs sancta Pastoribus suis adunata in doctrina Apostolorum et communione, fractione panis et orationibus iugiter perseverat (cf. *Act* 2,42 gr.), ita ut in tradita fide tenenda, exercenda profitendaque singularis fiat Antistitum et fidelium conspiratio (14). [...] Patet igitur Sacram Traditionem, Sacram Scripturam et Ecclesiae Magisterium, iuxta sapientissimum Dei consilium, ita inter se connecti et consociari, ut unum sine aliis non consistat, omniaque simul, singula suo modo sub actione unius Spiritus Sancti, ad animarum salutem efficaciter conferant.

[894] Vaticanum II, Vaticanum II, Constitutio dogmatica De Divina Revelatione Dei Verbum dodane 02.06.2005 14:57. Sobór Watykański II dostęp 20124-06-13 https://biblia.wiara.pl/doc/423157.DEI-VERBUM

chrześcijaństwa się nie przyznają.[895] „Wartości chrześcijańskie" to *przynajmniej* fenomen cywilizacyjny. W *istocie* zaś jest to sposób obecności Kościoła w Cywilizacji Zachodu: obecności *faktycznej*, choć zazwyczaj *niedostrzeganej*.

Jednym aktem intelektu obejmujemy wiele rzeczy, jeśli są one powiązane ze sobą rozumowaniem sylogistycznym (np. zawartym w definicji realnej przedmiotu). Syl-logidzesthai (συλ-λογιζέσθαι) to tyle, co: *porządkować*. Podczas gdy symbol jest *jedynie splotem naszych myśli*, wartość tradycyjna jest sądem o *koniecznym przedmiotowo powiązaniu rzeczy*. Sym-ballein (συμ-βάλλειν) to tyle co „zestawiać ze sobą" elementy zdania, których logiczny związek nie jest od razu jasny. Począwszy od Locke'a (w filozofii nowożytnej) poznawać to tyle, co „kojarzyć ze sobą" treści *dowolnie*; począwszy zaś od Kanta (w filozofii nowożytnej): kojarzyć je „twórczo".

Dysponujemy Enchiridion Symbolorum Fidei (*Zestawieniem* Orzeczeń Doktrynalnych), zwanym tak dlatego, że samodzielnej pracy nad wyprowadzeniem poszczególnych orzeczeń doktrynalnych (pracy nad ścisłym wyprowadzeniem definicji z tekstów Pisma) czytelnik tego Zbioru od razu podejmować nie musi. Błędy tych, którzy Pismo rozumieli opacznie, są wskazówkami, czego należy unikać.

Wartości chrześcijańskie w ujęciu Schelera (choć nie tylko w jego ujęciu) – wzięte od strony fenomenalnej – są zjawiskami, wobec których umysł człowieka wieku XXI staje z pewnym zakłopotaniem. Wielu ludzi podziela zachwyt muzyką Palestriny, Shepparda lub Tallisa, twierdząc jednocześnie, że „nie trzeba być wierzącym, by odczuć piękno muzyki *religijnej*". Niepodobna – nawet nie będąc chrześcijaninem – problemu „tego piękna" nie dostrzec. Piękno (jego percepcja) nie wymaga *osobnego* ujęcia jego składników: prawdy i dobra: ich relacji; nie wymaga więc uznania Prawdy Najwyższej i poddania się Dobru Samoistnemu: *osobno, tzn. w takiej kolejności*.

Wrażliwość na piękno wartości (i istnienie *problemu* wartości również) potwierdza choćby (wymierna wszak) liczba osób odwiedzających Muzea Watykańskie. Gdyby – powiedzmy — Madonna z Dzieciątkiem Paolo Uccello została skradziona z Muzeum Zamku Królewskiego, a potem usiłowano by ją sprzedać, z pewnością spróbowano by wyznaczyć jej wartość rynkową. *Jakąś* wartość. Trudno wszelako w danym razie mówić o *zasadzie* równości między podążą i popytem. Wartość tę raczej usiłowano by wymierzyć wedle *subiektywnego* pojęcia, jakie to dzieło sztuki ma w opinii „znawcy"; „konesera", który toto caelo różni się w tym wypadku od tego, kto sztukę rzeczywiście kocha. Z punku widzenia „konsumenta" wieku XXI taka istotnie bywa wartość dzieła sztuki. Zawsze wszelako pojawia się pytanie, czy byłaby to wartość *realna*.

Pytanie takie dla fenomenologa wyda się bezsensowne, dlatego że

> […] prawda zawsze leży po stronie tych wartości, które kompensują. Każda wartość, która spełnia warunek zadośćuczynienia, jest dopuszczalna. Istota problemu kompensacji i konsekwentnie problemu hermeneutycznego *sprowadza się do kwestii typu ekonomicznego*: bilans strat, jakie człowiek ponosi, ceny, jaką płaci, i zadośćuczynienia, jakiego jego psychika

[895] Na przykład Rishi Sunak deklaruje się jako hinduista, a zarazem stwierdza, że wartości chrześcijańskie to wartości brytyjskie.

> w zamian oczekuje […] *w głębinach podświadomości toczy się ukryty trag o bilans ekonomiczny strat i kompensacji*.[896]

Rynek *globalny* może wydać się być jedynym adekwatnym probierzem działania „mechanizmów" wolnorynkowych. Stosując ten schemat do wytwarzania – powiedzmy – guzików, zapalniczek lub zamków błyskawicznych, zyskamy spektakularne efekty. Problem tylko w tym, że Cywilizcja Zachodu na „produkowaniu zamków błyskawicznych" wcale się nie opiera. „Produkowanie" co prawda może stać się kategorią stricte filozoficzną, a „czyn" taki – podstawą filozofii *transcedentalnej*:

> Wie zugleich die objektive Welt nach Vorstellungen in uns, und Vorstellungen in uns nach der objektiven Welt sich bequemen, ist nicht zu begreifen, wenn nicht *zwischen den beiden Welten, der ideellen und der reellen, eine vorherbestimmte Harmonie existiert*. Diese vorherbestimmte Harmonie aber ist selbst nicht denkbar, wenn nicht *die Tätigkeit, durch welche die objektive Welt produziert ist*, ursprünglich identisch ist mit der, welche im Wollen sich äußert, und umgekehrt. [C][897]

„Produkowanie" jest kategorią Kantowską zaadoptowaną przez Schellinga. Równowaga to „vorherbestimmte Harmonie". Pomiędzy zaś tym, co idealne i realne mamy „czyn", który prowadzi do „produkowania/wytwarzania" przedmiotowości. Dobrze rozumiemy, czym jest produkowanie w przemyśle, natomiast trudniej przyjdzie nam zdać sobie sprawę z natury owego „filozoficznego" produzieren (trudno pojąć, dlaczego wszystko, co czynimy, miałoby nim być). Artysta co prawda *wytwarza*, ale przede wszystkim *tworzy*. Nie wszystko, co czyni człowiek, da się określić mianem wytwarzania. W ujęciu zaś Fichtego i Schellinga, jedno „globalne" wytwarzanie różnicuje się na „cząstki" od tamtego (oryginalnego) pochodne, ale różne tylko zakresowo. *Zwyczajnie* widzimy w „czynnościach" ludzkich różnice jakościowe; „filozofowie" dostrzec ich nie chcą. Biorąc zaś za „podstawę" to, co rzekomo tak elementarne w sferze ducha, jak – powiedzmy – węgiel w budowie materii organicznej, zawsze potem możemy dojść do wniosku, że istnieje tylko to, co tak elementarne, albo: że życie to „chemia organiczna". Do podobnego zresztą wniosku dochodzi Freud powtarzając (bezwiednie) to, co o podświadomości mówi Schelling. Jedna „intuicja fundamentalna" może po równi kierować się ku czemukolwiek, co potem stanie się miarą, wedle której odsądzać będziemy wartość *całości* dziedzictwa („skradzionej Ikony").

Z punktu widzenia „konsumenta" wieku XXI, wszystko w sumie *może* mieć wartość rynkową, wliczając w to „skradzione" dziedzictwo Europy. Domniemywa się, że „konsumenci" są sprawiedliwymi sędziami tego, co wartościowe: nawet dzieł sztuki Średniowiecza i Renesansu. Jednakże monopsychizm („globalizm" poznawczy) Arabów (anonsowany już u Awicenny), jest czymś Europie w ogóle obcym. Arabowie nie stworzyli dzieł sztuki takich, jakie stworzyła Europa, a po śmierci ostatniego z wielkich *filozofów* (Awerroesa) nie stworzyli już właściwie nic. Ten sam los (uwiąd starczy) musi spotkać tych, którzy chcą iść tropem ich myślenia.

---

[896] J. Tischner, Myślenie według wartości, Kraków, 2011, s. 113-115.

[897] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, System des transzendenten Idealismus. § 3. Vorläufige Einteilung der Transzendental-Philosophie. „die erste Aufgabe der Philosophie bestimmt: zu erklären, wie Vorstellungen absolut übereinstimmen können mit ganz unabhängig von ihnen existierenden Gegenständen" [A].

Według ocen naukowców, około 25% ludzi po 65 roku życia zagrożona jest chorobą Alzheimera. Wymienia się efektywne środki przeciwdziałania temu uwiądowi starczemu. Nauka języków obcych ma być najbardziej spośród nich skutecznym. Gdyby ludzie „zagrożeni" zaczęli uczyć się języka greckiego Nowego Testamentu (języka tylko dosłownie mówiąc nam obcego), sam koszt ekonomiczny wypadłby korzystnie. Chociaż ludzie nie chcą kończyć życia „życiem rośliny", miewają jednak przyzwyczajenia, których nabyli od młodości, a które uwiąd starczy niezwykle skutecznie przyspieszały. Trudno staremu człowiekowi przyjąć dyscyplinę nauki, skoro od dzieciństwa przekonywano go, że praca jest nieszczęściem, a myślenie – niegodziwością. Jest to fenomen społeczny, a ludzie bywają ofiarami tego, co przydarza się Europie w ogóle: odejścia od *żywego słowa*; odejścia prowadzącego do uwiądu starczego.

„Sowa Minerwy" (Hegla) wzlatuje o zmierzchu *dosłownie*, bo jest to zmierzch *cywilizacji*. Dziś próbujemy wymierzyć to, co nam przekazała tradycja – miarą naszej („produktywnej") wyobraźni. Według Platona (nie: Awicenny) Bóg jest miarą o wiele bardziej niż człowiek, choć nie jest miarą homogeniczną (Arystoteles, Etyka Nikomachejska, I, c. 6): jest Celem, ale ze wszystkimi wartościami jest nieporównywalny. Jest On *ponad każdą wartością* – bo wartość jest tym, co do Niego prowadzi. Stwórcy – według Tomasza – w ogóle ze stworzeniem *porównywać nie można*. Właściwym jest zaś porównaniu temu przeciwne *podporządkowanie* Bogu wszystkiego: przede wszystkim intelektu, którego najwyższą cnotą jest *uległość wobec prawdy*. Bytowanie *prawdziwych* wartości to – stosownie do tego – bycie w relacji do tej Przyczyny: naszego życia w porządku naturalnym i nadnaturalnym.

Wartości chrześcijańskich, jakich istnienia niepodobna ignorować choćby z tej racji, że „skradzione dziedzictwo Europy" i „skradziona Ikona" *może mieć* określoną wartość rynkową, nie da się jednakowoż adekwatnie wymierzyć „równaniem Smitha-Leibniza-Husserla-Awicenny". Człowiek jest miarą tylko jako istota „zwrócona-ku-Bogu" (Etyka Nikomachejska, X, c. 5; 7). Nie jest zaś miarą nasz „egzystencjalny" gatunek; nie jest nią Człowiek (opatrzony majuskułą), ani ludzkość – przedmiot bałwochwalczego kultu Comte'a. Miarą wartości chrześcijańskich jest człowieczeństwo Chrystusa oraz Tej, która Go światu dała. Ikona Zbawiciela jest przed naszymi oczami „wspomnieniem" tego, co się wydarzyło u „początków": choć być może *nie tylko* wspomnieniem. Gdyby ci, którzy naszą Cywilizację tworzyli, mieli na widoku jakikolwiek cel poza przymnożeniem chwały Tych Dwojga – dla nas ważnych nieskończenie – Ikona w ogóle nie byłaby tym, czym jest; może miałby jakąś wartość, ale na pewno nie tę, którą istotnie ma. Jest ona emblematycznym przykładem obecności w Europie tego, co cenne (wartościowe) po prostu: gdyż jest dziełem chrześcijan, choć przede wszystkim działającego w nich Ducha.

Jedynym istotnym przedmiotem Objawienia jest Logos. Na kartach Ewangelii Janowej objawiono tajemnicze imię Tego, Który Jest,[898] a wobec tego Sam „mówi" w sposób zupełnie prosty – Logos ten wyrażając we własnej naturze. Mówi On do nas w sposób dla nas zasadniczo zrozumiały dzięki użyciu *wielu słów* – nie tylko Jednego Słowa (współistotnego Ojcu) – mówi w odkreślonym porządku. W Biblijnym „Rzekł Bóg" zawiera się – pośrednio –

[898] S. Thomae in Ev. Joann., c. 8, lect. 3, V, 1179; c. 18, lect. 1, IV-V, 2281-2282.

archetyp wszelkiej wiedzy.[899] Przedmiotem poznania Boga jest On sam, a wszystko odeń różne – jest poznawalne przez Niego w Nim właśnie.[900] Problem właściwego odczytania tekstu fundamentalnego jest to problem „określonego porządku" lektury. Za najlepszą zawsze uważano Summę Tomaszową.

Summa jest „odpowiedzią" na szereg wątpliwości sformułowanych przez ludzi kierujących się dociekliwością w poznaniu „wszystkiego", między innymi natury jedności. Zdanie „Bóg jest najwyższą jednością" (est maxime unus) najłatwiej „uzmysłowić sobie" odwołując się do matematycznej tautologii 1≡1; w terminach neoplatońskich zatem. Tak też rozumie „jedność najwyższą" Schelling. To ujęcie w teologii dawałoby unitarianizm: przekreślenie *istoty* wartości chrześcijańskich. Zupełna (absolutna) adekwacja („równowaga") istnieje tylko między podmiotem absolutnym i przedmiotem absolutnym – w rozumieniu Systemu Filozofii Transcedentalnej. Daje ona tym samym poznanie absolutne, choć nie jest to bynajmniej poznanie uniwersalne.

> a) […] Der Satz A = A setzt […] ein Denken voraus, das *unmittelbar sich selbst zum Objekt wird*; aber ein solcher sich selbst zum Objekt werdender Denkakt ist nur im *Selbstbewußtsein*. […] b) *Daß* im Selbstbewußtsein Subjekt und Objekt des Denkens Eins seien, kann jedem nur durch den Akt des Selbstbewußtseins selbst klar werden. […] Das Selbstbewußtsein ist der Akt, wodurch sich das Denkende unmittelbar zum Objekt wird, und umgekehrt, dieser Akt und kein anderer ist das Selbstbewußtsein. – *Dieser Akt ist eine absolutfreie Handlung,* zu der man wohl angeleitet, aber nicht genötigt werden kann. i) […] *Diese Identität zwischen dem Ich, insofern es das Produzierende ist, und dem Ich als dem Produzierten, wird ausgedrückt in dem Satz das Ich = Ich, welcher Satz, da er Entgegengesetzte sich gleich setzt, keineswegs ein identischer, sondern ein synthetischer ist*. […] In dem Satz Ich = Ich muß also das Prinzip alles Wissens ausgedrückt sein, weil eben dieser Satz der *einzig mögliche* zugleich identische und synthetische ist. Auf denselben Punkt konnte uns die bloße Reflexion auf den Satz A = A führen. – *Der Satz A=A scheint allerdings identisch, allein er könnte gar wohl auch synthetische Bedeutung haben, wenn nämlich das eine A dem andern entgegengesetzt wäre. Man müßte also an die Stelle von A einen Begriff substituieren, der <u>eine ursprüngliche Duplizität in der Identität ausdrückte</u>*, und umgekehrt.[901]

---

[899] Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 3 c. Respondeo dicendum, quod secundum Augustinum, illi sex dies sunt unus dies, sex rerum distinctionibus, secundum quas numeratur, simul praesentatus; sicut etiam unum verbum est quo omnia facta sunt, scilicet Dei filius; quamvis frequenter legatur: dixit Deus; et sicut illa opera salvantur in omnibus sequentibus quae ex eis propagantur operatione naturae, ita etiam illi sex dies manent in tota successione temporis. Quomodo autem hoc sit, videndum est.

Contra Gentiles, lib. 4 cap. 13 n. 7. Quae omnia Psalmista comprehendit, dicens, dixit, et facta sunt: dicere enim est verbum producere. Sic ergo intelligendum est quod *Deus dixit et facta sunt*, quia verbum produxit, per quod res in esse produxit, sicut per earum rationem perfectam.

[900] De veritate, q. 4 a. 7 c. Alio modo dicitur aliquid esse in verbo sicut id quod per verbum dicitur. Omne autem quod aliquo verbo dicitur, ordinatur quodammodo ad executionem, quia verbo instigamus alios ad agendum, et ordinamus aliquos ad exequendum id quod mente concepimus; unde etiam dicere Dei, disponere ipsius est, ut patet per Glossam super illud Psalm. LXI, 12: *semel locutus est Deus*, etc. Unde, sicut Deus non disponit nisi quae sunt, vel erunt, vel fuerunt, ita nec dicit; unde verbum est horum tantum, sicut per ipsum dictorum.

[901] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, System des transzendenten Idealismus. Zweiter Abschnitt. Deduktion des Prinzips selbst. Erläuterungen.

Schelling mówi o „identyczności" „produkującego" i „produkowanego". Otóż wedle niego, archetypiczne Ja=Ja wcale nie jest tautologią, ale zdaniem syntetycznym z tej racji, że wszak Ja przedmiotowość właśnie ustanawia. Ten akt „ustanawiania" jest czynnością „absolutnie wolną". W miejsce „drugiego" A (równania A=A) można podstawić jakiś (dowolny) przedmiot – *einen Begriff* – a w ten sposób Absolut ustanowi swoją własną treść (przedmiotowość).

W artykule 8. kwestii 12. pierwszej części Summy Tomasz odpowiada pośrednio na pytanie o *prawdziwy* status wiedzy absolutnej. „Czy zbawieni widząc Boga tym samym widzą w nim wszystko?" Nietrudno zauważyć, że „racjonalista" wieku XIII spodziewa się w poznaniu Boga znaleźć wygodny *środek* poznania wszystkiego. Niesłusznie powoływano by się w danym razie na autorytet pierwszego zdania Metafizyki: „wszyscy ludzie z natury chcą wiedzieć", pojmując go tak, że szczęścia nie da się osiągnąć bez „poznania absolutnego". Augustyn mówi, że „pełnia intelektualna" polega na poznaniu Boga (Tego, co najbardziej – jak to ujmuje już Arystoteles – poznawalne), a wszystkiego innego – „w drugiej tylko kolejności". Poznanie tego, co poznawalne, bywa w naszej mocy (a „moce" poszczególnych ludzi mogą się w tym względzie różnić) *jako środek* do poznania Boga. Ta relacja środka do celu *jest zatarta* w „równaniu transcendentalizmu" Schellinga. Niewłaściwe *w ogóle* jest określanie Boga mianem Absolutu, gdyż „absolutne" winno być tylko przysłówkiem określającym *modus naszego poddania* Bogu, nie zaś „orzecznikiem" określającym *zakres* poznania.

Parmenidesowe: ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν (tym samym jest myślenie i jego przedmiot), „twórczo" zinterpretowane przez transcendentalizm, w istocie stosuje się (wedle Arystotelesa) do poznania Boga przez Niego samego bezwarunkowo,[902] warunkowo zaś tylko do poznania naszego, *o ile* jest ono aspektowe, a więc *wyklucza* istnienie „wiedzy absolutnej". Wyrażenie „wiedza absolutna" to oksymoron, gdyż wiedza z istoty swej musi być aspektową, a absolutną stać się nie może nigdy.

Absolut Schellinga mógł być neoplatońską Jednią, natomiast nie mógł być *Jedynym* Bogiem chrześcijan. Owa Jedyność Boga religii wcale trynitarnej natury Boga nie wyklucza. Co więcej, Bóg jest „Najwyższą jednością" *dlatego, a nie mimo tego,* że jest Trójcą Osób. Natury tej jedności rozumem naturalnym zgłębić nie możemy, możemy wszelako (winniśmy) dostrzec widzialne skutki działania Trynitarnego Boga w historii człowieka: ocenić *charakter jedności*, którą ona sprawia. Oto transcendentalizm jest podstawą zrównania etatyzmu, podczas gdy organiczna jedność społeczeństwa chrześcijańskiego jest *wspólnotą osób rozumnych i wolnych*. „Nadzieja jedności chrześcijan […] swe Boskie źródło znajduje w jedności trynitarnej Ojca i Syna, i Ducha Świętego. […] W tym ruchu ku jedności […]

[902] Aristot. Metaph. XII, c. 7, 1072b 18-26
ἡ δὲ νόησις ἡ καθ᾽ αὑτὴν τοῦ καθ᾽ αὑτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. αὑτὸν [20] δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ: νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ᾽ ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, [25] ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν: εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε.

uczestniczą ci, którzy wzywają Boga w Trójcy Jedynego".[903] Trójca jest „najwyższą jednością" – jedność efektywnie sprawiającą; stanowi o jedności rodziny, społeczeństwa, państw – w żaden sposób nie znosząc odrębności osób, które ją stanowią, gdyż źródłowo stanowi o „zintegrowaniu" ducha każdej z owych jednostek.

W zdaniu „Ja Jestem" (J. 8. 24; 27; 58); „Jestem, Który Jestem" (Wj. 3. 14), „jestem" oznacza akt istnienia[904] tożsamy z istotą (naturą) Boga, dlatego że działanie i „mówienie" Boga jest tożsame Jego istotą.[905] Działanie i mówienie *człowieka* nigdy z jego istotą utożsamić się nie może, a powstała rzekomo wskutek takiego pozornego działania „natura egzystencjalna" jest niczym. Zdanie: „Jestem *po prostu* sobą" (*Ich = Ich*) jest deklaracją atrofii życia. Być-w-pełni to *naprawdę* tyle, co *otrzymać* bycie jako doskonałość. Istnienia „z samego siebie" człowiek wyprowadzić nie może. Oprócz istnienia substancjalnego (które innym, jak *doskonale stworzonym*, być nie może), staramy się o doskonałość *charakteru* jako *środek podporządkowania się Stwórcy* – bezwarunkowo. Wartość jest definicją naszego poddania się Bogu. W każdym sylogizmie méson termin średni oznacza jakąś „postać istnienia" i poddania. Otóż w „sylogizmie życia", którego wnioskiem ma być wartość najwyższa: przylgnięcie do Boga (adhaerere Deo), przyczyną jest Ten, kto w samym sobie zawiera pełnię istnienia.

Rzeczy są wartościowe w ogóle dla nas o tyle, o ile są przez nas zrozumiane, a potem są przedmiotem wyboru środków do osiągnięcia Celu naszego życia. Wartość logiczna jest wartością w pewnym sensie najuboższą, choć z drugiej strony – najpewniejszą. Na jej poznaniu bowiem opiera się wartość w ogóle: środków do osiągnięcia wspomnianego celu. „Wiedza absolutna" nie jest nam dostępna, a (co ważniejsza) – gdyby była dostępna – przesłaniałaby nam poznanie Celu Ostatecznego, gdyż „absolut filozofów" nie jest Bogiem, do którego można by się modlić (dobro Odeń otrzymać). Dzieła filozofów XIX wieku bynajmniej objawieniem „wiedzy absolutnej" nie są – nie mamy *żadnego* wglądu w tę całość. Nie dysponujemy też „wglądem totalnym", który pozwalałby na zbudowanie „tabeli wartości", w obrębie której każdy „przedmiot" szczegółowy byłby cząstką „przedmiotu absolutnego". Tylko w imaginacji transcendentalisty, intuicja fundamentalna jest koniecznym warunkiem wszelkiego poznania („Das transzendentale Philosophieren muß also beständig begleitet sein von der intellektuellen Anschauung"[906]). Nawet ten tekst fundamentalny, jakim jest Biblia, może do nas przemawiać o tyle tylko, o ile przez niego mówi sam Bóg w określonym przez Siebie tradycyjnie porządku. „Do Siebie" wypowiada On Jedno Jedyne

---

[903] Ioannes Paulus PP. II, Ut unum sint; 8; 9.
Dotęp 2026-10-31
https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html

[904] In Joan., c. 8, lect. 3, nr 1179.

[905] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 2 ad 2. Ad secundum dicendum, quod operatio Dei est sua essentia. Unde sicut essentia est una, ita operatio est una in re, sed plurificatur per diversas rationes: sicut etiam est ex parte essentiae, quae licet sit una, considerantur tamen in ea plures rationes attributorum.

Contra Gentiles, lib. 1 cap. 45 tit. Quod intelligere Dei est sua essentia.

[906] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, System des transzendenten Idealismus Zweiter Abschnitt. Deduktion des Prinzips selbst. Erläuterungen

Słowo; „do nas" wypowiada On ich wiele, wszelako nie: „nieokreślenie wiele", gdyż na pewno nie dopuszcza On dowolności interpretacji tego, co Sam powiedział.

„Wiele słów" Pisma dotyczy jeszcze większej liczby „wartości", gdyż wszystko potencjalnie, co obecne w naszym życiu, to drogi powrotu do Źródła. Wartość wszystkiego możemy w ten sposób *potencjalnie* odnaleźć w relacji do Żywego Słowa. Pismo św. nie daje nam *bezpośrednio* wiedzy na temat obiektów rozważanych przez np. nauki ścisłe, daje wszelako kryteria negatywne eliminacji tych półprawd, które z poznaniem Celu się rozmijają. Nauka po to, aby była nauką (a nie: ideologią) musi być świadoma swych ograniczeń, tzn. aspektowości poznania. Ludzkie poznanie adekwatne wcale cząstką poznania absolutnego nie jest. Inaczej: poznanie Boga przez Niego Samego dociera do nas w określonym „metodycznie" przez Niego porządku.

Każde zdanie tekstu fundamentalnego ma określoną wartość logiczną – prawdy. Wszelako to samo zdanie ma nadto wartość „egzystencjalną" – dlatego że daje się stosować do obiektów danych nam naocznie, które mogą się zwielokrotniać, choć nigdy – ad infinitum.

„Rodzajów" wartości może być wiele; bardzo wiele; możemy mówić o wartościach ekonomicznych, witalnych, artystycznych, ale *zasadniczo* mówimy o wartościach etycznych i religijnych, mając na myśli to, że wszystko, co zrozumiane przez człowieka ostatecznie do Celu Ostatecznego go prowadzi lub (jako „antywartość) od Niego go odwodzi. Obojętnymi moralnie są tylko czynności odruchowe.

„Rzeczywistość ludzka" (Duch Obiektywny Hegla) jest przedmiotem „hermeneutyki" Freuda, Heideggera, Ricoeura, Bultmanna; takim „tekstem". „Tekst" ów nie jest *czymś w sobie*, a raczej winien być czymś-*dla-mnie*. Nie jest on rzeczywistością pierwotną. O ile teologia *scholastyczna* ma za przedmiot *Boga*, który tekstem – jak narzędziem – się *posługuje*, to „hermeneutyka" ma za przedmiot „tekst"; symbol, za którym coś się skrywa. Nie dopuszcza się myśli by Logos (Słowo) mógł być *Transcendentnym* Bogiem, a słowo przez małe „s" – czymś immanentnym rzeczywistości ludzkiej jedynie.

Tekst sam z siebie jest *prawie* niczym, gdyż są to – w wypadku książki – plamki na papierze, a wypadku słów – dźwięki, na których znaczenie może nawet nie zwraca się uwagi. Kultura to dziedzictwo, które ktoś podtrzymuje *tylko osobistym wysiłkiem*. Wobec „tekstu" mogę zająć postawę dowolną i równie dowolnie (jako szczerą lub nieszczerą) ją określić: nie ma bowiem pewnych kryteriów odróżnienia jednego od drugiego.

Słowo spisane nic do nas nie mówi. Mówi do nas Logos, tzn. Bóg, słowa tego *używając*. Skutkiem słuchania nieuważnego jest to, że potem odczuję Jego nieobecność jako egzystencjalną prywację. Doświadczyć atrofii życia może każdy, jakkolwiek nikomu takowych „doświadczeń" zalecać nie warto. Materia tego „eksperymentu" to nie ciało nieożywione, ale życie tego, kto raz doświadczenie to przeprowadziwszy potem już zdolność doświadczeń takich czasem już może nawet traci; hermeneutyka ta daje nam doświadczenie prostracji, a zarazem niemożności i nieużyteczności *tej* filozofii (szalenie dużym kosztem).

Najbardziej naturalnym (i już powyżej anonsowanym) sposobem określenia autentyczności wartości chrześcijańskich jest wskazanie na Źródło, czyli Przyczynę Sprawczą: Przyczynę stworzenia oraz *nowego* stworzenia. Wartości chrześcijańskie opierają się na działaniu Logosu w historii ludzkości: za pośrednictwem przyjętego przez Logos człowieczeństwa.

Humanitas (człowieczeństwo; ludzka natura) Christi jest to – według Jana Damasceńskiego – uniwersalne narzędzie zbawienia.[907] Humanitas nowożytności; humanitas tout court jest dla transcendentalisty *wartością samą w sobie*. W Schelera w pojęciu wartości chrześcijańskich usiłowano jedno z drugim pogodzić, choć jest to zadanie w ogóle nieziszczalne.

Według poglądów *tradycyjnie* przyjętych przez Doktorów chrześcijańskich, *powinniśmy* poszukiwać sprawcy naszego zbawienia. Według transcendentalisty, przyczyny: istnienia, życia, szczęścia znaleźć nie możemy, a próbować jej poszukiwać – nie należy. W samej swej „egzystencjalnej naturze" człowiek ma poszukiwać „autentyczności" – dla samej autentyczności. Filozofia absolutnej jedności Schellinga za pryncypium przyjmuje A≡A. W tym równaniu implicite ma być rzekomo zawarty wszelki przedmiot myśli i moralnego wyboru. „Pojednanie" nie jest w danym razie *skutkiem przebaczenia*, ale celem samym w sobie, chyba że rozumielibyśmy je tak, iż „ludzkość" wspaniałomyślne każdemu nas „przebacza", że jesteśmy *tylko osobami*, a nie: „kolektywną świadomością".

Humanitas taka jest absolutem, tzn. bożkiem, na ołtarzu którego składa się co dzień ofiary życia *ludzi*: nienarodzonych, terminalnie chorych; składa się ofiary z szlachetnych porywów ludzkiego serca skłaniając je gwałtem ku temu, co pospolite, wulgarne i poniżające. Wobec „ideału transcedentalnego" życie natury jest niczym. U Fichtego, Hegla i Schellinga Absolutu od Boga odróżnić się nie da. U Comte'a Grand-Être (Absolut) to po prostu ludzkość.

Nigdzie poza bezpośrednim kręgiem oddziaływania chrześcijaństwa energia działań ludzkich nie była tak wielka: nie doprowadziła nigdzie poza Europą do zbudowania: cywilizacji naukowo-technicznej, literatury, filozofii, sztuki. Nigdzie jednak fakt, że wartości te marnotrawiono, nie pokazuje się wyraźniej. Zapomniano, że *u źródeł geniuszu Zachodu legło poddanie, a nie „zrównanie".* Potężny zastrzyk sił witalnych jest kapitałem, który możemy zmarnować. *Dziedzictwo Europy Chrześcijańskiej zostało skradzione*.

Wartości chrześcijańskie prowadzą nas powrót do Źródła, z którego de facto czerpał on swą moc: do Logosu – *Drogą* Logosu. Tą drogą jest człowieczeństwo Dwu Osób niedotkniętych lichością „humanizmu".[908]

---

[907] Summa Theologiae I-II, q. 112 a. 1 ad 1. Ad primum ergo dicendum quod humanitas Christi est sicut quoddam organum divinitatis eius; ut Damascenus dicit, in III libro. Instrumentum autem non agit actionem agentis principalis propria virtute, sed virtute principalis agentis.

Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 5 expos. Ergo virtute humanitatis corpora resuscitabit. Et dicendum, quod sicut Damascenus in 3 Lib. dicit, humanitas Christi est quasi divinitatis organum, sicut corpus animae;unde effectus aliquis potest attribui humanitati Christi dupliciter. Uno modo secundum se, sicut attribuitur ei tangere leprosum, et hujusmodi; alio modo inquantum est instrumentum divinitatis; sicut attribuitur ei tactu suo leprosum mundare.

[908] Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 2 a. 2 c. Respondeo dicendum, quod humanitas Christi et maternitas virginis adeo sibi connexa sunt, ut qui circa unum erraverit, oporteat etiam circa aliud errare. Unde quia Nestorius circa humanitatem errabat, aliam esse asserens in Christo humanitatis et divinitatis personam, oportebat quod diceret virginem non matrem Dei, sed hominis: quia secundum eum, Deus et homo non est unus Christus.

Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 1 c. Patet ergo quod honor quo honoratur aliquid ratione sui, ad humanitatem Christi non pertinet ut per se consideratam, sed solum ut honoratur uno honore cum supposito in quo est; et sic

Problem autentyczności jest poniekąd problemem intencjonalności, gdyż oryginalnie jest to problem źródła: tego, gdzie mamy zasadniczo się go doszukiwać. Zasadnie możemy mówić o zbawczej intentio (zamyśle) Boga. Wartością zaś w danym razie będzie to wszystko, co przez Niego, a potem konsekwentnie przez nas: wybrane: dla osiągnięcia celu ostatecznego. O autentyczności tej Obecności świadczy nieprzerwana tradycja: ludzi, którzy nam wiarę w Nią przekazali. *Nadzieja powrotu do Źródła musi być intencjonalna* i jest nią dlatego, że nadzieja jest to cnota „boska": teologalna, żadne zaś *uczucie intencjonalnym być nie może*. Nie są również intencjonalnymi akty świadomości, jeżeli przez nie rozumielibyśmy akty intelektu. Intentio to akt woli Logosu zasadniczo, ale też i nasz, jeżeli chcemy tego samego.[909]

Na przestrzeni wieków „przydarzało się" Europie bardzo wiele, a to, co tak z-darzone bywało z reguły marnotrawione. To, co wielkie możemy: sprzedać, zmarnować, spospolitować. Możemy próbować dyskontować to, co bezcenne dla swych małych interesów; dla „budowy lepszego świata", dla „ideałów humanizmu", dla „postępu". „Możliwości egzystencjalnych" jest bardzo wiele.

Wartości chrześcijańskie można traktować od strony fenomenalnej – jako zjawiska kulturowe, a nie widać słusznych racji po temu, by takie ujęcie z góry uznać za bezwartościowe. Wszelako nie widać też słusznych racji, by ujęcie to uznać za *adekwatne*. Wartości chrześcijańskie to w istocie wartości Logosu – w podanym powyżej sensie.

Arché – Przyczyna leżąca u podstaw wartości chrześcijańskich – idąc przez pokolenia pozostawia ślady swej obecności. Wszelako wyraźnie Vestigia Trinitatis (o których mówi Augustyn) tak poznawalne nie są, dlatego że obecność Osób Trójcy w historii ludzkości (zwana przez Tomasza missio) jest wejściem w czas ludzki rytmu wewnętrznego życia Trójcy św., a bycia Boga „zobaczyć" (unaocznić sobie) się nie da.

> Bóg rozciąga swoją opatrzność nad wszystkimi stosownie do natury każdej rzeczy. Otóż, jak widać z powyższych, zgodną z naturą człowieka jest metoda wprowadzania go w świat niewidzialny poprzez świat widzialny. Oto dlaczego należało ujawnić człowiekowi tajniki Boga za pomocą świata widzialnego. A więc: jak *Bóg siebie samego i wieczne pochodzenie Osób ukazał w pewnej mierze człowiekowi za pomocą jakichś śladów zostawionych w stworzeniu widzialnym, tak również wypadało, by i niewidzialne posłannictwa Osób Boskich*

---

debetur ei latria; sed honor qui debetur ei ratione alterius, pertinet ad eam etiam in se consideratam; et sic debetur ei dulia. Et quia secundum primum modum magis proprie dicitur aliquid honorari quam secundum secundum modum; ideo magis proprie dicitur quod humanitas Christi adoretur latria quam dulia, et hoc secundum secundam opinionem; sed secundum primam opinionem magis proprie diceretur, quod sit adoranda du lia; quia prima opinio ponit humanitati aliud suppositum agens praeter suppositum aeternum, cui debetur latria.

[909] De veritate, q. 23 a. 8 c. Quamvis ergo voluntas Dei non possit esse nisi bona, et omne quodcumque vult, bene velit; tamen bonitas in ipso actu voluntatis divinae consideratur ex ratione volendi, id est ex fine ad quem ordinat quidquid vult, qui est bonitas sua. Et ideo divinae voluntati simpliciter in fine conformari tenemur; in volito autem nonnisi secundum quod illud volitum consideratur sub ordine ad finem. Qui quidem ordo semper nobis debet placere, quamvis hoc idem volitum possit nobis merito displicere secundum aliquam aliam considerationem, utpote secundum quod in contrarium finem est ordinabile.

zostały ujawnione za pomocą jakichś stworzeń widzialnych. […] Syn został widzialnie posłany jako sprawca uświęcenia; Duch Święty zaś jako znak uświęcenia. (O. P. Bełch).[910]

W historii ludzkości mamy Vestigia Trinitatis, ale w „historii" życia *tego oto człowieka* mamy znacznie więcej, bo – według Augustyna – *Imago* Trinitatis. Człowiek jest osobą (substancją natury rozumnej), a przedmioty jego poznania i wyboru pozostają do niego w określonej *relacji*.

W ten sposób – jak to ujmuje Augustyn – pokazuje się w człowieku Imago Trinitatis. Z „pamięci" rodzi się zrozumienie, a z niego – miłość: na tej podstawie wiemy cokolwiek o pochodzeniu Osób Boskich. Są on relatywami, a zarazem hipostazami. „Osoby Boskie są relacjami samoistnymi, a świat stworzony na wzór Boga jest siecią relacji".[911] Te dwie kategorie Arystotelesa nie stosują się jednak do bycia Boga jednoznacznie, ale przez analogię. Człowiek jest stworzony *na* obraz Boga; obrazem Jego nie jest.

Dzięki poznaniu prawdy i wyborowi dobra człowiek „pokazuje się" jako istota społeczna; społecznie wartościowa, czyni bowiem rzeczy wartościowe – dla siebie i innych. Gdyby przeznaczeniem człowieka było jednak *tylko* takie (społeczne) życie, o „rozumieniu" jego nigdy nie pomyślelibyśmy jako o logosie, a o jego miłości – jak o duchu. Przeznaczeniem jego jest „społeczność" *świętych*, a nie społeczność w zwykłym tego słowa znaczeniu.[912] Przeznaczeniem tym jest partycypacja w życiu wewnętrznym Trójcy św.

„Mapa" historii wartości chrześcijańskich jest „wyrysowana" przez Missio Osób Boskich: przez ich obecność trynitarną w historii ludzkości. Nie jest ona wyrysowana „na czymś": jak diagram. Dla tego, kto *poprzestaje* na obserwacji zjawisk, ślady te – Vestigia Trinitatis – układają się *w jakiejś* sekwencji. Nie można zaś powiedzieć, byśmy na obserwacji zjawisk *winni* poprzestać. Zjawiska inaczej układać się nie mogą w świecie, który jest zbudowany z czasu i przestrzeni. Bycie jednak „teraz" (a nie: w przeszłości) wcale nie stanowi o dobru, podobnie jak nie stanowi o dobru bycie „w centrum" świata arbitralnie uznanego za cywilizowany. Śladów obecności Osób Trójcy w czasie i przestrzeni w ten sposób nie znajdziemy. Lepszymi dzięki Missio Osób Trójcy stać się mogą tylko *osoby* przez Boga wybrane: środowisko zaś ich życia – tylko wtórnie. „Odzwierciedlenie Trójcy można

[910] Summa Theologiae I, q. 43 a. 7 c. Respondeo dicendum quod Deus providet omnibus secundum uniuscuiusque modum. Est autem modus connaturalis hominis, ut per visibilia ad invisibilia manuducatur, ut ex supra dictis patet, et ideo invisibilia Dei oportuit homini per visibilia manifestari. Sicut igitur seipsum Deus, et processiones aeternas personarum, per creaturas visibiles, secundum aliqua indicia, hominibus quodammodo demonstravit; ita conveniens fuit ut etiam invisibiles missiones divinarum personarum secundum aliquas visibiles creaturas manifestarentur. Aliter tamen filius et spiritus sanctus. Nam spiritui sancto, inquantum procedit ut amor, competit esse sanctificationis donum, filio autem, inquantum est spiritus sancti principium, competit esse sanctificationis huius auctorem. Et ideo filius visibiliter missus est tanquam sanctificationis auctor, sed spiritus sanctus tanquam sanctificationis indicium.

[911] Encyklika Laudato si' Ojca Świętego Franciszka poświęcona trosce o wspólny dom. 240.

[912] Summa Theologiae I-II, q. 63, a. 4 […] differunt specie virtutes morales infusae, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint cives sanctorum et domestici Dei; et aliae virtutes acquisitae, secundum quas homo se bene habet in ordine ad res humanas.

rozpoznać w naturze, «o ile księga ta nie jest dla człowieka nieznaną lub oko człowieka nie jest zaćmione»”.[913]

Osoby Trójcy działają *poza sceną historii* efektywnie, a dla oczu profanów – niedostrzegalnie. Vestigia Trinitatis może odczytać trafnie tylko ten, kto *widzi* ciągłość tradycji apostolskiej; tzn. żywą Obecność Logosu w historii ludzkości. Można tę obecność zrozumieć i umiłować, ale *nie można jej odczuć*. Idziemy w kierunku wyznaczonym przez Sprawcę naszego istnienia: pełni istnienia, a nie tylko zaistnienia w czasie i przestrzeni.

4. Indeks logosu

Stwierdzenie, że największą jednością jest jedność Trzech Osób Boskich,[914] wydaje się nie zgadzać „intuicją” matematyczną – jedynym (według Kanta) wyznacznikiem rozumności. Gdyby matematyka była „kluczem mądrości” (nauką naczelną) – co filozofowie wielokrotnie na przestrzeni wieków przyjmowali – dogmat Trójcy (dogmat Najwyższej bo troistej Jedności) zawierałby by w sobie krzyczącą sprzeczność. Otóż problem polega na tym, czy matematyka istotnie jest tym, za co się ją niekiedy uważa. Mówiąc o największej jedności, nie mówimy o jedności liczby, ale o *jedności* natury. Świat naturalny jest poznawalny w *pewnym aspekcie* dzięki matematyce. W świecie natury jednak równania i tautologie nie egzystują.

W naturze o jedności stanowi immanencja procesów życiowych, a nie żadna „tautologia”. Jest to jedność uwarunkowana. Procesy życiowe wewnątrz bytu ludzkiego jedność tę podtrzymują tak samo jak podtrzymują jego istnienie.[915] W rozumnej naturze *stworzonej* mamy przyczynę i skutek. W intelektualnej Naturze *Niestworzonej* mamy principium i to, co odeń pochodzi: te dwie Osoby Trójcy. Wewnątrz jedności Natury Boga mamy „procesy witalne”, które wcale jej nie znoszą, ale o niej (jedności) stanowią.

Piękno teorematu matematyki ma moc integrującą życie ludzkie w pewnych granicach. Jest taką jego „miarą”. Wszelako tyleż absolutną, co „bliską” naszej naturze miarą jest Człowieczeństwo Chrystusa, które przyjął On w integralnej postaci od swojej Matki. Od biologicznych rodziców przyjmujemy człowieczeństwo w postaci niedoskonałej, a *fakt* tej „wrodzonej” niedoskonałości był tak doskonale znany mędrcom pogańskim, jak gruntownie

---

[913] Encyklika Laudato si’ Ojca Świętego Franciszka poświęcona trosce o wspólny dom, 239; Św. Bonawentura Quaest. disp. de Myst. Trinitatis, 1, 2, concl.

[914] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 2 arg. 3 […] secundum Bernardum, inter omnes unitates arcem tenet unitas Trinitatis.

Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 1 qc. 2 s.c. 1 Sed contra est, quod dicit Bernardus in libro de consideratione, quod inter omnes unitates arcem tenet unitas Trinitatis, et post ipsam est unitas dignativa quae est in Christo. Ergo videtur quod post unitatem divinae naturae ista sit maxima.

Summa Theologiae I, q. 11 a. 4 s.c. Sed contra est quod dicit Bernardus, quod inter omnia quae unum dicuntur, arcem tenet unitas divinae Trinitatis.

[915] Summa Theologiae I, q. 11 a. 1 c. Unde manifestum est quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione. Et inde est quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.

nieznana pozostała jego *przyczyna*. Rodzimy się jednak do *nowego* życia przyjmując od Matki Chrystusa Jego człowieczeństwo *w czystej postaci*.

„Przekazywanie życia" tylko w postaci elementarnej nie natrafia na przeszkody. Ziarno pszenicy rodzi kłos pszenicy; nasienie ryby – rozwija się do postaci doskonałego organizmu. Im bardziej jednak doskonały jest dany organizm, tym potencjalnie destruktywny wpływ środowiska może integralności doskonałości gatunku zagrozić.

W Metafizyce Arystoteles pisze, że życie przysługuje Bogu w stopniu eminentnym.[916] Życiem Jego jest „rozumieć" i „chcieć", a teolog potem dopowie, że życie to ma charakter trynitarny. Wiemy nadto, że życie nadprzyrodzone człowieka jest partycypacją w tym wewnętrznym życiu Boga. „Rodzić" można Bogu przypisać *właściwie* podobnie jak „rozumieć", natomiast „czuć" można by mu przypisać tylko w sensie *metaforycznym*.

Nikt z nas nie jest świadom początku własnego biologicznego istnienia. Nikt z nas również nie jest świadom tego, w jaki sposób Bóg efektywnie dokonuje w nas odrodzenia. Nie jesteśmy świadomi istnienia w Komunii Osób Boskich, choć jednocześnie całe nasze życie bierze się z faktu pozostawania w niej. Sposobu działania Trójcy *do końca* nie rozumiemy. Teologowie najwyższej miary jasno stwierdzają, że dogmat Wcielenia i Trójcy nigdy zupełnie zrozumiany być nie może. Mimo tego (a może właśnie dlatego, że kładziemy wobec Nieznanego zaporę pysze rozumu) lektura Tractatus de Trinitate Summy (Summa, I. qq. 27-43) jest tak urzekająca. „Kiedy rozum oświecony wiarą szuka starannie, nabożnie i trzeźwo, otrzymuje […] jakieś zrozumienie – i to bardzo owocne" (Vaticanum I, Dei Filius, IV; Denzinger 1796).

Nie możemy zrozumieć, dlaczego „propria" Boga (Osoby)[917] pozostają do siebie w Jedności. Zrozumieć jednak możemy appropriata – bliższe rzeczywistości ludzkiej. W ten

---

[916] Metaph., XII, 7, 1072b 24-30
καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε. καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός.

[917]Summa Theologiae I, q. 40 a. 1 c. Respondeo dicendum quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt. Quidam enim dixerunt proprietates neque esse personas, neque in personis. Qui fuerunt moti ex modo significandi relationum, quae quidem non significant ut in aliquo, sed magis ut ad aliquid. Unde dixerunt relationes esse assistentes, sicut supra expositum est. Sed quia relatio, secundum quod est quaedam res in divinis, est ipsa essentia; essentia autem idem est quod persona, ut ex dictis patet; oportet quod relatio sit idem quod persona. Hanc igitur identitatem alii considerantes, dixerunt proprietates quidem esse personas, non autem in personis, quia non ponebant proprietates in divinis nisi secundum modum loquendi, ut supra dictum est. Necesse est autem ponere proprietates in divinis, ut supra ostendimus. Quae quidem significantur in abstracto, ut quaedam formae personarum. Unde, cum de ratione formae sit, quod sit in eo cuius est forma, oportet dicere proprietates esse in personis, et eas tamen esse personas; sicut essentiam esse in Deo dicimus, quae tamen est Deus.

Summa Theologiae I, q. 33 a. 2 c. Respondeo dicendum quod nomen proprium cuiuslibet personae significat id per quod illa persona distinguitur ab omnibus aliis. Sicut enim de ratione hominis est anima et corpus, ita de intellectu huius hominis est haec anima et hoc corpus, ut dicitur in VII Metaphys.; his autem hic homo ab

sposób np. Mądrość przypisujemy – Synowi, Dobroć – Duchowi. Nie możemy „zdefiniować" Osób; *musimy* zaś zdefiniować dobroć i mądrość. Appropriata Trójcy to archetypy wartości chrześcijańskich.

Tomasz przypisuje specjalną wagę owym appropriata,[918] idąc zresztą w tym punkcie za Pismem św.[919] Ojcowie przypisywali: Ojcu – wieczność; Obrazowi [Logosowi] – piękno; Darowi [Duchowi] – zażywanie rozkoszy (Hilary). Oraz: Ojcu – jedność, Synowi – równość, w Duchowi Świętemu – harmonię jedności z równością (Augustyn). Również Augustyn przypisuje: Ojcu – potęgę, Synowi – mądrość, Duchowi Świętemu – dobroć; jak też zwroty przyimkowe: „z Niego" (Pisma] – to z powodu Ojca, „przez Niego" – to z powodu Syna, „w Nim" – to z powodu Ducha Świętego.[920]

Wszystko, co cenne-dla-nas, znajduje swój Archetyp Niestworzony. Zależności ścisłej między propria a appropriata nie ma, choć istnieje zależność specyficzna. Wszystko, co cenne (tak dalece cenne, że daje się jednoznacznie zdefiniować) *poddajemy* Bogu, w sposób, w jaki poddanie to zaleca samo Pismo. Między doskonałością np. mądrości a Logosem, który jest „mądrością Boga", mamy poświęcenie mądrości ludzkiej Bogu.

Miarą wartości naszego człowieczeństwa jest integralne człowieczeństwo człowieka Doskonałego oraz jego Matki. Stało się ono tylko dlatego nim, że Druga Osoba Trójcy przyjęła ludzką naturę. *Mogło się* to stać tylko dlatego, że samą Naturą Boga jest jedność Trzech Osób.

Jedność natury (nawet tej dość elementarnej) jest ufundowana na relacji principium: principiatum.[921] Jedność natury Boga: na opozycji Principium: a Principio.[922] Syn pochodzi

---

omnibus aliis distinguitur. Id autem per quod distinguitur persona patris ab omnibus aliis, est paternitas. Unde proprium nomen personae patris est hoc nomen pater, quod significat paternitatem.

Summa Theologiae I, q. 34 a. 2 co.Respondeo dicendum quod verbum proprie dictum in divinis personaliter accipitur, et est proprium nomen personae filii. Significat enim quandam emanationem intellectus, persona autem quae procedit in divinis secundum emanationem intellectus, dicitur filius, et huiusmodi processio dicitur generatio, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod solus filius proprie dicatur verbum in divinis.

[918] Summa Theologiae I, q. 39 a. 7 c. Respondeo dicendum quod, ad manifestationem fidei, conveniens fuit essentialia attributa personis appropriari. Licet enim Trinitas personarum demonstratione probari non possit, ut supra dictum est, convenit tamen ut per aliqua magis manifesta declaretur. Essentialia vero attributa sunt nobis magis manifesta secundum rationem, quam propria personarum, quia ex creaturis, ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem devenire in cognitionem essentialium attributorum; non autem in cognitionem personalium proprietatum, ut supra dictum est. Sicut igitur similitudine vestigii vel imaginis in creaturis inventa utimur ad manifestationem divinarum personarum, ita et essentialibus attributis. Et haec manifestatio personarum per essentialia attributa, appropriatio nominatur. Possunt autem manifestari personae divinae per essentialia attributa dupliciter. Uno modo, per viam similitudinis, sicut ea quae pertinent ad intellectum, appropriantur filio, qui procedit per modum intellectus ut verbum. Alio modo, per modum dissimilitudinis, sicut potentia appropriatur patri, ut Augustinus dicit, quia apud nos patres solent esse propter senectutem infirmi; ne tale aliquid suspicemur in Deo.

[919] Summa Theologiae I, q. 39 a. 7 s. c. Sed contra est quod apostolus dicit, I Cor. I, *Christum, Dei virtutem et Dei sapientiam*.

[920] Summa Theologiae I,. q. 39 a. 8. (O. Pius Bełch).

[921] Super Sent., lib. 4 d. 40 q. 1 a. 2 c. Respondeo dicendum, quod consanguinitas, ut dictum est, est quaedam propinquitas in naturali communicatione fundata secundum actum generationis, qua natura propagatur; unde

od Ojca zawsze,[923] choć w materialnym świecie („na ziemi") ojcostwo efektywnie realizuje się tylko dzięki macierzyństwu. Tak samo jest w porządku nadprzyrodzonym.[924] Im doskonalszym jest dany organizm, tym płodność jego będzie danej naturze bardziej immanentna. Zapłodnienie pozaustrojowe jest charakterystyczne dla mniej doskonałych organizmów niż zapłodnienie wewnątrz-ustrojowe. „In vitro" (w oderwaniu do organizmu) dokonuje się tylko namiastka doskonałego przekazywania życia. Najdoskonalszym możliwym do zaistnienia w świecie materialnym jest organizm ludzki. Jest on nadto na granicy materii i ducha. Płodność małżeńska realizuje się nie tylko „wewnątrz organizmu", którego „immanencja", to bycie w świecie wyróżnionym z racji swej unikatowości – dzięki duchowi. Naprzód dokonuje się ona dzięki słowu obietnicy i zgody. Bóg stał się człowiekiem w Rodzinie: dzięki ludzkiemu Fiat.

Uczynić tego wcale nie musiał, czyniąc to jednak musiał pozostać tym, czym był zawsze – Bogiem, a stąd zachować konsekwencję działania.[925] Nawet czas przeszły „uczynił" jest już o tyle niezgodny z literą Pisma, że w Bogu zmienności w ogóle brak.[926]

---

secundum philosophum in 8 Ethic. ista communicatio est triplex. Una secundum habitudinem principii ad principiatum; et haec est consanguinitas patris ad filium; unde dicit, quod parentes diligunt filios ut sui ipsorum aliquid existens. Alia est secundum habitudinem principiati ad principium; et haec est filii ad patrem; unde dicit, quod filii diligunt parentes, ut ab illis existentes.

[922] Iª q. 33 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod apud Graecos invenitur de filio vel spiritu sancto dici quod principientur. Sed hoc non est in usu doctorum nostrorum. Quia licet attribuamus patri aliquid auctoritatis ratione principii, nihil tamen ad subiectionem vel minorationem quocumque modo pertinens, attribuimus filio vel spiritui sancto, ut vitetur omnis erroris occasio. Secundum quem modum Hilarius dicit, IX de Trin., *donantis auctoritate pater maior est; sed minor non est filius, cui unum esse donatur.*

[923] Summa Theologiae I, q. 33 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod nomen generationis et paternitatis, sicut et alia nomina quae proprie dicuntur in divinis, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi. Unde et apostolus dicit, ad Ephes. III, *flecto genua mea ad patrem domini nostri Iesu Christi, ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur.*

[924] Święty Ludwik Maria Grignion de Montfort, Traktat o doskonałym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny. Część pierwsza. Rozdział II.

5. Człowiek i człowiek narodził się w Niej – mówi Duch Święty (Ps 86(87),5 (Wulgata). Pierwszym człowiekiem, który narodził się w Maryi, jest według tłumaczenia niektórych Ojców Kościoła, Bóg-człowiek, Jezus Chrystus, drugim zaś jest każdy człowiek, będący przybranym dzieckiem Boga i Maryi. Jeżeli Jezus Chrystus, Głowa ludzkości, w Niej się narodził, to konieczną jest rzeczą, by wybrani, którzy przecież są członkami tej Głowy, także w Niej się narodzili. Wszak żadna matka nie wydaje na świat głowy bez członków ani członków bez głowy: powstałby dziwotwór natury. Tak samo dzieje się w porządku łaski: Głowa i członki rodzą się z tej samej Matki. A gdyby jakiś członek Mistycznego Ciała Chrystusa z innej narodził się matki niż z Maryi, która porodziła Głowę, to nie byłby on wybranym ani członkiem Mistycznego Ciała Chrystusa, lecz byłby dziwotworem w porządku łaski.

[925] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 95 n. 19. Adversantur etiam auctoritatibus sacrae Scripturae, quae infallibilem continent veritatem et expressam. Dicitur enim Num. 23-19: *non est Deus quasi homo, ut mentiatur; nec ut filius hominis, ut mutetur. Dixit ergo, et non faciet? Locutus est, et non implebit?* Et I Reg. 15-29: *triumphator in Israel non parcet, et poenitudine non flectetur: neque enim homo est, ut agat poenitentiam*. Et Malach. 3-6: *ego dominus, et non mutor.*

Problem relacji Logosu do tego, co jest jego zasadą, zaczyna żywo zajmować umysły ludzi wierzących na przełomie III i IV wieku po Chr. Jeśli czytamy: „na początku było Słowo …", przez „słowo" wcale nie możemy rozumieć hasła w słowniku lub dźwięku, który mieć może określone znaczenie.[927] Słowo to oryginalnie coś więcej niż znak graficzny lub dźwięk mający jakieś (subiektywne może) znaczenie. Uczymy się języków obcych nie tyle zestawiając ze sobą np. „Mensch", „homo", „człowiek", ale raczej przykładając każdy dźwięk (każdy kompleks dźwięków) do „czegoś", co już rozumiemy, ale jeszcze wcale nie nazywamy.[928] Słowa nie oznaczają rzeczy bezpośrednio, ale za pośrednictwem ujęć intelektu.[929] „Niektóre ze słów naszych są wyrażane z wysiłkiem uwagi; inne zaś – rodzą się naturalnie".[930] Język tylko po części (części nieistotnej; przypadłościowej) jest wytworem.

---

[926] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 14 n. Quod [scil. immutabilitatem Dei] etiam auctoritas sacrae Scripturae confirmat. Dicitur enim Malach. 3-6: *ego Deus, et non mutor*; Iac. 1-17: *apud quem non est transmutatio*; et Num. 23-19: *non est Deus quasi homo, ut mutetur*.

[927] Summa Theologiae I, q. 34 a. 1 c. Respondeo dicendum quod nomen verbi in divinis, si proprie sumatur, est nomen personale, et nullo modo essentiale. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod verbum tripliciter quidem in nobis proprie dicitur, quarto autem modo, dicitur improprie sive figurative. Manifestius autem et communius in nobis dicitur verbum quod voce profertur. Quod quidem ab interiori procedit quantum ad duo quae in verbo exteriori inveniuntur, scilicet vox ipsa, et significatio vocis. Vox enim significat intellectus conceptum, secundum philosophum, in libro I Periherm., et iterum vox ex imaginatione procedit, ut in libro de anima dicitur. Vox autem quae non est significativa, verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic igitur primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur, secundario vero, ipsa vox interioris conceptus significativa, tertio vero, ipsa imaginatio vocis verbum dicitur. Et hos tres modos verbi ponit Damascenus, in I libro, cap. XIII, dicens quod verbum dicitur naturalis intellectus motus, secundum quem movetur et intelligit et cogitat, velut lux et splendor, quantum ad primum, rursus verbum est quod non verbo profertur, sed in corde pronuntiatur, quantum ad tertium, rursus etiam verbum est Angelus, idest nuntius, intelligentiae, quantum ad secundum. Dicitur autem figurative quarto modo verbum, id quod verbo significatur vel efficitur, sicut consuevimus dicere, hoc est verbum quod dixi tibi, vel quod mandavit rex, demonstrato aliquo facto quod verbo significatum est vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis. Dicitur autem proprie verbum in Deo, secundum quod verbum significat conceptum intellectus. Unde Augustinus dicit, in XV de Trin., quisquis potest intelligere verbum, non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum eius imagines cogitatione involvantur, iam potest videre aliquam verbi illius similitudinem, de quo dictum est, in principio erat verbum. Ipse autem conceptus cordis de ratione sua habet quod ab alio procedat, scilicet a notitia concipientis. Unde verbum, secundum quod proprie dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens, quod pertinet ad rationem nominum personalium in divinis, eo quod personae divinae distinguuntur secundum originem, ut dictum est. Unde oportet quod nomen verbi, secundum quod proprie in divinis accipitur, non sumatur essentialiter, sed personaliter tantum.

[928] Arist., Physica., I, c. 1.

[929] Arist., De interpretatione, 16a 3-4: Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ.

Summa Theologiae I, q. 13 a. 1 c. Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari.

[930] Contra Gentiles, lib. 4 cap. 11 n. 17 Intellectus enim noster aliqua naturaliter cognoscit: sicut prima intelligibilium principia, quorum intelligibiles conceptiones, quae verba interiora dicuntur, naturaliter in ipso existunt et ex eo procedunt. Sunt etiam quaedam intelligibilia quae non naturaliter intellectus noster cognoscit,

Jest bowiem oryginalnie ekspresją rozumności. Od zrozumienia natury słowa zależy jest przyszłość: osób, rodzin, społeczeństw, państw.

W całej naturze widzimy cykliczność procesów życia (nie widzimy zaś „ewolucji"). Rytm życia społecznego powinien być tak samo wymierny jak cykliczne procesy natury. Postęp polega na zgromadzeniu energii potencjalnej w kolejnych punktach życia, t_{01}, t_{02}, t_{03}: w ten sposób, by energia funkcji witalnych była *naprzód zachowana*, a potem: rosła. Sama swobodna cyrkulacja pieniądza, czy też swobodna „wymiana myśli" sprawy tej nie rozwiązuje. Jest to tylko minimum. Proces życiowy jest tym doskonalszy, im bardziej jest danej naturze immanentny, choć cała *nowa* energia pochodzi tylko z transcendentnego, ba, z Transcendentnego źródła.

Immanencja natury *tej oto* hipostazy ludzkiej jest dla tej oto jednostki uwarunkowana momentem stworzenia, zrodzenia i odrodzenia. Zawiera się tych granicach, a bez transcendentnego „pokarmu" istnieć nie może. W każdym kolejnym dniu (np.: 1., 2., 3., sierpnia …) X budzi się o tej samej godzinie z określonym zapasem energii. W porządku wegetatywnym energia ta w kolejnych punktach życia rośnie do wieku lat – powiedzmy – 40-tu, potem stopniowo maleje. Biorąc zaś pod uwagę zasób energii intelektualnej, „postęp" dokonywać by się mógł niemal do samej śmierci. Nawet osoby zagrożone chorobą Alzheimera w wysiłku intelektualnym (wysiłku duchowym) znajdą walną pomoc dla zatrzymania negatywnych procesów wegetatywnej degradacji.

Logos ludzki opatrzony kolejnymi indeksami czasu ludzkiego życia jest takim „wzrostem". To samo analogicznie, co stosuje się do osób, stosuje się potem do wspólnot; do środowisk osób, którymi są kolejno: rodzina, naród, społeczeństwo, państwo.

Osobną sprawą jest tożsamość i wzrost tej wspólnoty, jaką jest Kościół.[931] Patrząc na skutki jego działań wychowawczych, widzimy, że postęp jest „indeksacją" Logosu Boga w życiu jednostek naprzód, a potem – wspólnot. Bóg bowiem nie jest posłany (missus) na świat raz tylko. Jest od bez przerwy – od lat 2000 – posyłany do nas. Posyłana jest też Trzecia Osoba Trójcy św. Postęp w życiu jednostek i wspólnot jest wszczepieniem w tryniarną cykliczność processiones samego Boga.[932]

> Posłanie przysługiwać może Osobie Boskiej, wedle tego, że wznosi (1) „proces" pochodzenia od posyłającego, oraz (2), że wnosi (z drugiej strony) nowy sposób istnienia w kimś/czymś. Syn – jak się powiada – został posłany od Ojca na świat, jak że zaczął istnieć w nim (tzn.: w nim się pojawił) widzialnie przez przyjęcie ciała, chociaż „był przed światem", jak czytamy w I rodz. Ewangelii Janowej.[933]

---

sed in eorum cognitionem ratiocinando pertingit: et horum conceptiones in intellectu nostro naturaliter non existunt, sed cum studio quaeruntur. Manifestum est autem quod Deus seipsum naturaliter intelligit, sicut et naturaliter est: suum enim intelligere est suum esse, ut in primo probatum est.

[931] Feliks Koneczny, Kościół jako polityczny wychowawca narodów.

[932] Por. przyp. 3.

[933] Summa Theologiae I, q. 43 a. 1 c. Respondeo dicendum quod in ratione missionis duo importantur, quorum unum est habitudo missi ad eum a quo mittitur; aliud est habitudo missi ad terminum ad quem mittitur. Per hoc autem quod aliquis mittitur, ostenditur processio quaedam missi a mittente; vel secundum imperium, sicut dominus mittit servum; vel secundum consilium, ut si consiliarius mittere dicatur regem ad bellandum; vel

Posłanie i danie orzekamy tylko w czasie; rodzenie i tchnienie tylko od wieczności; pochodzenie zaś i wyjście („proces"): tak od wieczności, jak i w czasie. Albowiem Syn pochodzi od wieczności, by być Bogiem; w czasie zaś: by – wedle posłania widzialnego– stać się człowiekiem, czy też, by nadto być w człowieku – wedle posłannictwa niewidzialnego.[934]

Osoba Boska „jest posłana" znaczy: „istnieje w kimś w jakiś nowy sposób"; Osoba Boska „jest dana" znaczy: „ktoś Ją posiada". Otóż jedno i drugie dzieje się jedynie dzięki łasce uświęcającej. […] Ponad [zwykłym] sposobem [istnienia Boga w rzeczach] jest jeszcze jeden szczególny, który przysługuje stworzeniu rozumnemu […] Bóg jest w [*kimś*] tak, jak rzecz poznana jest w poznawcy, a rzecz miłowana jest w miłującym; ponieważ zaś działaniem swoim: poznaniem i miłowaniem, stworzenie rozumne dosięga samego Boga, dlatego o tym szczególnym sposobie powiadamy, że według niego Bóg nie tylko jest w stworzeniu rozumnym, ale coś więcej: mieszka w nim jak w swojej świątyni. […] (O. P. Bełch).[935]

Dzięki łasce uświęcającej cała Trójca mieszka w duszy; pisze o tym Jan: „Przyjdziemy do niego i będziemy w nim przebywać". Otóż posłanie Osoby Boskiej do kogoś przez niewidzialną łaskę oznacza, że ta Osoba w nowy jakiś sposób w nim mieszka i że pochodzi od drugiej Osoby. A ponieważ Syn i Duch Święty i mieszkają przez łaskę, i pochodzą od innej Osoby, dlatego Jednemu i Drugiemu przysługuje niewidzialne posłannictwo; nie przysługuje ono jednak Ojcu; chociaż bowiem mieszka przez łaskę, to jednak nie pochodzi od nikogo, a więc i nie może być posłanym. (O. P. Bełch).[936]

---

secundum originem, ut si dicatur quod flos emittitur ab arbore. Ostenditur etiam habitudo ad terminum ad quem mittitur, ut aliquo modo ibi esse incipiat; vel quia prius ibi omnino non erat quo mittitur; vel quia incipit ibi aliquo modo esse, quo prius non erat. Missio igitur divinae personae convenire potest, secundum quod importat ex una parte processionem originis a mittente; et secundum quod importat ex alia parte novum modum existendi in aliquo. Sicut filius dicitur esse missus a patre in mundum, secundum quod incoepit esse in mundo visibiliter per carnem assumptam, et tamen ante in mundo erat, ut dicitur Ioan. I.

[934]Summa Theologiae I, q. 43 a. 2 c. […] missio et datio in divinis dicuntur temporaliter tantum. Generatio autem et spiratio solum ab aeterno. Processio autem et exitus dicuntur in divinis et aeternaliter et temporaliter, nam filius ab aeterno processit ut sit Deus; temporaliter autem ut etiam sit homo, secundum missionem visibilem; vel etiam ut sit in homine, secundum invisibilem missionem.

[935] Summa Theologiae I, q. 43 a. 3 c. Respondeo dicendum quod divinae personae convenit mitti, secundum quod novo modo existit in aliquo; dari autem, secundum quod habetur ab aliquo. Neutrum autem horum est nisi secundum gratiam gratum facientem. Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem, est unus specialis, qui convenit creaturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia, cognoscendo et amando, creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio quod divina persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens. Unde secundum solam gratiam gratum facientem, mittitur et procedit temporaliter persona divina. Similiter illud solum habere dicimur, quo libere possumus uti vel frui. Habere autem potestatem fruendi divina persona, est solum secundum gratiam gratum facientem. Sed tamen in ipso dono gratiae gratum facientis, spiritus sanctus habetur, et inhabitat hominem. Unde ipsemet spiritus sanctus datur et mittitur.

[936] Summa Theologiae I, q. 43 a. 5 c. Respondeo dicendum quod per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundum illud Ioan. XIV, ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus. Mitti autem

Postęp duchowy nie jest funkcją linearną (co sugeruje transcendentalizm). Nie prowadzi do ujednolicenia (Gleichschaltung), ale do ubogacenia: duchowego w pierwszym rzędzie, co bez zachowania (conservatio) tego, co już zdobyto nie jest możliwe.

Człowiek może produkować rzeczy. Oryginalnie jednak ludzki logos jest nie tyle wytwarzany, co *zrodzony*. Za tym zaś, co tak zrodzone, idzie to, co (rozumnie) umiłowane: co stanowi o godności człowieka; stworzonego ad Imaginem Trinitatis.

Ruch prostoliniowy jest inicjowany przez ciało o określonej energii. Ruch witalny człowieka jest inicjowany przez analogiczny zasób uprzednio zgromadzonej energii intelektualnej: danym punkcie t_{0n}. Działanie, które idzie dalej, może nosić *pozory* „mechanicznego" przegrupowania obiektów i wyrazów, choć w istocie jest to tylko zewnętrzna jego postać.

Słowo wypowiadane w przestrzeni publicznej bywa prawem de facto lub de iure. W państwie zbudowanym na zasadach greckiej polis, rzymskiej civitas, czy też średniowiecznej Civitas Christiana, źródłem prawa; źródłem prawości wypowiedzi w ogóle; jest Augustyńska „pamięć" tego, co mamy do Boga: w porządku natury lub łaski. Nie wypowiadamy słów kierując się „oczekiwaniem". Kierujemy się raczej pragnieniem zachowania tego, co otrzymaliśmy (od przodków, od Boga) w ten sposób, by pamięć stanowiąca o tożsamości ciągle mogła rosnąć.

Kolejne „poranki życia" naszego (życia jednostek i społeczeństw) rozpoczynać się muszą od efektywnego zastrzyku energii witalnej.

„Ślady" osobowej obecności Boga w historii ludzkości są mapą wartości chrześcijańskich.

„Sposób postępowania, jaki przyjęły trzy Osoby Trójcy Przenajświętszej przy Wcieleniu i przy pierwszym przyjściu na świat Jezusa Chrystusa, jest niezmienny. Codziennie zachowują One w sposób niewidzialny to samo postępowanie w Kościele świętym i tak będzie do końca świata, do ostatniego przyjścia Jezusa Chrystusa".[937]

personam divinam ad aliquem per invisibilem gratiam, significat novum modum inhabitandi illius personae, et originem eius ab alia. Unde, cum tam filio quam spiritui sancto conveniat et inhabitare per gratiam et ab alio esse, utrique convenit invisibiliter mitti. Patri autem licet conveniat inhabitare per gratiam, non tamen sibi convenit ab alio esse; et per consequens nec mitti.

[937] Święty Ludwik Maria Grignion de Montfort, Traktat o doskonałym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny. Część pierwsza. Rozdział II 1. Maryja Szafarką i Pośredniczką łask Bożych.