

Ryszard Moń

Między tomizmem a heglizmem : rzecz o etyce B. Quelquejeu

Studia Philosophiae Christianae 34/1, 60-64

1998

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

których wyjaśnień i rozwiązań nie możemy przedstawić w postaci twierdzeń intersubiektywnie sprawdzalnych, w takim razie albo pojęcia – problemy zostały źle postawione i należy je inaczej sformułować, albo mamy do czynienia z pojęciami – problemami „pozornymi,” które należy odrzucić⁵⁰. W rzeczywistości bowiem nie ma problemów nierozwiązalnych. „Poznawalne jest wszystko – pisał Schlick – co da się wyrazić, i tylko o to można w sposób sensowny pytać. Nie ma zatem żadnych pytań, na które zasadniczo nie ma odpowiedzi, żadnych zasadniczo nierozwiązywalnych problemów”⁵¹. W poszczególnych przypadkach stoją na przeszkodzie jedynie względy techniczne.

Zarzucając metafizyce bezsensowność i „pozorność” jej pojęć, twierdzeń i problemów, neopozytywiści nie negowali przy tym pewnej określonej wartości metafizyki. R. Carnap tak pisał na ten temat: „(...) Nieteoretyczny charakter metafizyki sam w sobie nie może jeszcze być niczym złym, cała sztuka przecież nie ma również charakteru teoretycznego, a nie zmniejsza to jej wielkiej wartości w życiu osobistym ani społecznym. Niebezpieczeństwo leży w złudnym charakterze metafizyki: daje ona jedynie iluzję poznania, nie będąc rzeczywistym poznaniem. Dlatego ją zwalczamy”⁵².

Zdaniem Carnapa, trwałość zainteresowania człowieka metafizyką wiąże się z jego „naturalną” skłonnością, potrzebą i dążnością do wyrażania ogólnej postawy wobec życia, do „całościowego myślenia.”

Nie bacząc na ten fakt i na tę konstatację, pozytywiści logiczni i pozytywiści w ogóle proponują nam redukujące podejście do badania rzeczywistości i optują za „połowicznością myślenia” ludzkiego. Czynią to pod hasłem unaukowania filozofii i na bazie krytyki metafizyki.

5. ZAKOŃCZENIE

W różnych epokach dziejów ludzkich, w słowniku ludzkim istniały (i nadal istnieją) pewne słowa „wytrychy”, które bywały niezwykle popularne. Ich sens był zwykle nie do końca jasny. Słowa te miały przeważnie wydźwięk pozytywny, nobilitujący – rzadziej dyskredytujący. Moda na słowa „wytrychy” nie ominęła także filozofii. Magia słówek typu: „nowy”, „racjonalny”, „naukowy” – używanych w formie upiększającej etykiety stanowiła często wyraz powierzchownego, połowicznego i zrytualizowanego myślenia. Słowom tym zwykle towarzyszyły w tle ich słowa antynomie. Na przełomie XIX i XX wieku, m.in. w filozofii, wielką karierę jako słowo „wytrych” zrobił na przykład przymiotnik „naukowy”⁵³. Stanowił on wówczas antynomię dla słowa „metafizyka.” Szczególną rolę we wprowadzeniu słowa „nauka” do słownika” najbardziej wzniosłych terminów ludzkich spełnił pozytywizm. Uczynił to m.in. kosztem „metafizyki” kwestionując jej podstawowe pojęcia, zasady, tezy i założenia.

RYSZARD MOŃ

MIEDZY TOMIZMEM A HEGLIZMEM RZECZ O ETYCE B. QUELQUEJEU

1. POSTAWIENIE PROBLEMU

Poglądy G.W.F.Hegla ciągle inspirują różnych myślicieli. Próbują oni odczytać dawne systemy filozoficzne w duchu heglowskim. Podobnego zdania podjął się o. Bernard Quelquejeu, profesor Instytutu Katolickiego w Paryżu, który postanowił przedstawić poglądy św. Tomasza posługując się metodą dialektyczną, wyróżniając tezę, antytezę, syntezę. Przyjrzymy się zatem jego interpretacji poglądów Akwinaty, by się przekonać, na ile próba połączenia tak różnych systemów myślowych jest możliwa z punktu jej poprawności metodologicznej.

⁵⁰ M.Schlick, *Pytania nierozstrzygalne*, w: *Filozofia i socjologia...*, op. cit., 396.

⁵¹ M.Schlick, *Przewrót w filozofii...*, op. cit., 388.

⁵² Cyt. za: H. Buczyńska, *Koło Wiedeńskie*, Warszawa 1960, 159–160.

⁵³ Zob. J. Zyciński, *W kręgu nauki i wiary*, Kalwaria 1989, 12–13.

2. ETHOS A ETYKA

Istotnym dla B. Quelquejeu jest pojęcie akcji, które może być rozważane na dwóch płaszczyznach: filozoficznej i moralnej. Jeżeli jakaś czynność odnosi się do całego rodzaju ludzkiego, wówczas stanowi ona przedmiot zainteresowania filozofii jako takiej. Jeżeli natomiast dotyczy postępowania ludzi względem siebie, wówczas ma ona charakter moralny. Quelquejeu dąży do zbudowania etyki autonomicznej, wolnej od założeń teologicznych¹.

Jego zdaniem, moralności się nie wynajduje. Ona istnieje przed wszelką refleksją². Jest tym, co każdy człowiek zastaje w postaci zwyczajów czy norm moralnych. Oprócz skodyfikowanych norm istnieje jeszcze wiele innych czynników, które tworzą ethos. Na ethos składają się ludzkie przekonania, zachowania, aktualna władza, relacje społeczne, sposoby wymiany dóbr materialnych i kulturowych, zwłaszcza tych o charakterze symbolicznym. Ethos poprzedza wszelkie regulacje prawne i moralne.

Istnieje on przed wszelką refleksją na ten temat, dokonywaną zarówno przez każdego z ludzi, jak i przez filozofów. Refleksja pojawia się dopiero wówczas, gdy „rzeczy dalej nie idą”, gdy trzeba dokonać jakiegoś rozstrzygnięcia, gdy pojawia się sprzeczność interesów czy konflikt norm. Wtedy potrzebne są odpowiednie wyjaśnienia i rozstrzygnięcia. Wykorzystujemy wówczas istniejący już system norm, dając nowe jego wyjaśnienie.

Ethos tworzą również i teoretycy. Quelquejeu uważa jednak, że ci przyczyniają się głównie do powstawania ideologii, gdyż formułują pewne idee, które wydają im się słuszne i przenoszą je w przyszłość, sądząc, że rzeczy muszą wyglądać tak samo niezależnie od miejsca i czasu. Nazywa ich – za K. Markssem – „specjalistami od norm i sensu”. Zarzuca im przenoszenie konkretnych ludzkich rozstrzygnięć w sferę abstrakcyjną, odrywając je tym samym od realnych warunków życia³.

Pomiędzy ethosem a etyką znajdują się także różnego typu instytucje. One również eliminują lub preferują odpowiednie normy bądź wartości. Pobudzają lub zniechęcają do odpowiednich działań. Od instytucji społecznych zależy więc zarówno kształt, jak i treść wielu norm, a więc i samej etyki. Normy społeczne pozwalają człowiekowi na określenie samego siebie i na ustalenie odpowiednich relacji z innymi. Każdy bowiem zna cenę, jaką musi zapłacić, by żyć w społeczności. Stąd też próbuje się do niej dostosować lub wchodzi z nią w konflikt. Ołbrzymią rolę w tworzeniu moralności odgrywa, zdaniem Quelquejeu, państwo⁴.

Namysł nad postępowaniem człowieka pokazuje, iż jest on istotą zdolną odróżnić działania dozwolone od niedozwolonych oraz że podlega edukacji moralnej. Człowiek rozpoznaje samego siebie jako byt skończony, a jednocześnie jako sprawcę wszelkich czynów, a więc jako kogoś, kto posiada w sobie przymioty nieskończoności.

3. STRUKTURA ETYKI B. QUELQUEJEU

Budowę etyki Quelquejeu rozpoczyna od namysłu na temat ludzkich potrzeb (besoin), gdyż te są – jego zdaniem – „kamiieniem węgielnym” filozofii moralnej. One to powodują rozpoczęcie namysłu nad sposobami ich zaspokojenia. W ten sposób następuje połączenie doświadczenia skończoności z doświadczeniem nieskończoności, czyli przekraczaniem owych potrzeb. Potrzeba jawi się jako uczucie braku, jako impuls do działania. Człowiek spełnia się w działaniu, które przebiega według schematu: potrzeba – dążenie – nasycenie. Spełnianie się człowieka ujawnia jednak pewną dialektykę, jaka zachodzi pomiędzy działaniem a istnieniem. Chodzi o to, że potrzeby nie wyczerpują się (są nieskończone), a istnienie jest czymś skończonym. Potrzeby mają charakter czysto naturalny. Są ślepyim pragnieniem.

¹ B. Quelquejeu, *De deux formes autoritaire et autonome de la conscience morale*, w: *Revue de sciences philosophique et théologique* 65(1981), 235. Por. także na ten temat J. M. Aubert, *Morale chrétienne et morale laïque*, w: *Le Supplément* 164 (1988), 78–80.

² B. Quelquejeu, *Éthos historiques et normes éthiques*, w: *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 4, *Éthique*, Paris 1984, 77. Por. także P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Geneve 1972, 178n.

³ Por. K. Marks, *L'idéologie allemande*, Paris 1953, 1953, 17 i 23–24.

⁴ B. Quelquejeu, *Éthos historiques...*, dz. cyt. 80n.

Oprócz potrzeb człowiek posiada różnego rodzaju pragnienia (*désier*), które charakteryzują się większym stopniem pożądania. Ich zaspakajanie przebiega również według takiego samego schematu: pragnienie – dążenie – satysfakcja. I w tym wypadku człowiek doświadcza swoistego rozdarcia. Wie, iż jest kimś innym niż upragniony przedmiot. Prawdliwość pragnień ujawnia się dopiero w zetknięciu się z kimś drugim. Wówczas następuje ich korekta. Przy tej okazji człowiek uświadamia sobie, że jest kimś rozumnym, a więc kimś, kto chce czegoś. Chcenie (*volonté*) nie jest jednak dawane bezpośrednio. By je odkryć, człowiek musi dokonać pewnej refleksji, w wyniku której odnajduje on prawdę i wolność. Wolności nie doświadcza on jednak w sposób bezpośredni. Odkrywa wolę, czyli coś, czym żyje cała społeczność. Zauważa, iż poszczególni ludzie posiadają rozmaite pragnienia. Zaczyna je porównywać. Tym sposobem dokonuje odpowiedniego wartościowania, któremu to procesowi towarzyszy cała gama uczuć. Schemat urzeczywistniania się ludzkich chęci przebiega według podobnego schematu: uczucie – pasja – zaspokojenie. Tak oto człowiek dokonuje wolnego wyboru. Quelquejeu powołuje się na twierdzenie Kanta, a także Hegla, i powiada, że wolność jest tym, co przede wszystkim pragnie wolności. Tak pojęta wolność jest źródłem autonomii moralnej i duchowej⁵. Wolny wybór nie jest jednak tożsamy z wolnością. Jest jedynie warunkiem jej zaistnienia. By mogła zaistnieć wolność, człowiekowi potrzebna jest jeszcze wizja szczęścia jako celu ostatecznego. Tym sposobem Quelquejeu próbuje połączyć myślenie heglowskie z arystotelesowsko-tomistycznym. Człowiek sam je odkrywa i sam je sobie proponuje. Wolne chcenie (wolność) sprowadza się zatem do chcenia samego siebie. Wolność taka jest prawdziwa, nieskończona, powszechna, lecz spełnia się w historii. W przypadku wolności ujawnia się również dialektyka nieskończoności i skończoności, pragnień abstrakcyjnych i konkretnych. Stąd też Quelquejeu wyróżnia trzy rodzaje ludzkiej wolności: abstrakcyjną, tj. urzeczywistniającą się w ramach odpowiednich ustaleń prawa, zabezpieczających wolności osobiste, wolność konkretną (subiektywną), realizowaną przez podmioty działania moralnego oraz wolność obiektywną, uzyskiwaną w ramach instytucji rodzinnych, społecznych, politycznych, czyli przez podmioty zbiorowe. Dopiero takie rozróżnienie zapobiega pojmowaniu wolności w sposób czysto abstrakcyjny, co zarzuca niektórym ujęciom personalistycznym⁶.

Wola ludzka stanowi podmiot i normę moralności. Pod tym względem Quelquejeu okazuje się być nie tylko typowym heglistą, ale i kantystą, który jednak nie rezygnuje do końca z dziedzictwa arystotelesowskiego, tj. z teorii szczęścia. Jego zdaniem, chcenie czegoś, co jest nieskończone, ujawnia wolność ludzkiej woli. A szczęście jest z pewnością czymś nieskończonym. Jawi się ono jako kategoria czynu. Pojęcie szczęścia nie należy jednak do pojęć podstawowych, jak chcą tego tomści, ale stanowi ono wizję różnych czynów dających się sprowadzić do wspólnego mianownika. Jest ono przede wszystkim zgodą z samym sobą człowieka jako bytu rozumnego.

Ponieważ wola jest podmiotem i sprawcą czynu, dlatego też dokonuje ona wyborów według wartości, jakie jej odpowiadają. Wola jest jednak zdolna mierzyć wartości według powszechnych zasad. Nie istnieje żadne dobro jako coś, co możemy odkryć a potem zdobyć. Dobro jest czymś, co wola tworzy. Formą ludzkiego dobra nie jest byt, ale obowiązek bycia. Wola jest związana z dobrem, ale nie przez związek identityczności i konieczności, jak sądzi tomizm, ale przez zależność od obowiązku. Wola musi czynić dobro. Nie ma w niej nic ze spontaniczności. Prawo i obowiązek są pojęciami współzależnymi. Dlatego wola jest wtedy moralna, gdy spełnia obowiązek.

Obowiązkiem najbardziej pierwotnym jest obowiązek względem siebie, tj. obowiązek bycia szczęśliwym. Wszelkie inne są na nim nadbudowane. Obowiązek względem siebie wymusza obowiązki względem drugiego, z których najbardziej pierwotnym jest obowiązek bycia sprawiedliwym. Człowiek realizuje ten obowiązek w ramach konkretnej społeczności i ujmuje go w pewne sformułowania o charakterze moralnym. Nie ma bowiem moralności jako takiej. Istnieje moralność oparta na pewnych obowiązkach względem innych, wśród których obowiązek bycia sprawiedliwym jawi się jako pierwszy. Z obowiązku sprawiedliwości

⁵ B. Quelquejeu, *De deux...*, dz. cyt. 241. W podobnym duchu wypowiada się także, X Thévenot, *La morale fondamentale du Comité national français*, w: *Le Supplément* 163(1987), 15. Zob. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 2, Warszawa 1965, 179–195; I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1984, 88n.

⁶ B. Quelquejeu, *De deux...*, dz. cyt. 242n.

wyplywa obowiązek prawdomówności. Nietrudno nie dostrzec tu wpływów Kanta. Na bazie sprawiedliwości powstaje obowiązek bycia umiarkowanym, gdyż inaczej nie da się urzeczywistnić obowiązku bycia sprawiedliwym. Aby osiągnąć jakiś cel, trzeba mieć wolę działania mimo wszystko. To rodzi obowiązek męstwa. Sprawiedliwości nie da się osiągnąć w jakikolwiek sposób. Trzeba zastosować odpowiednie środki. To ukazuje obowiązek zdobywania cnoty roztropności⁷.

Moralność nie jest żadną wiedzą. Jest ona czynieniem dobra. Moralność jest życiem człowieka. Nabywane cnoty uskuteczniają realizację subiektywnej wolności. Płynnie stąd jasny wniosek, iż cnota jest czymś dynamicznym. Nie odpowiada więc wizji stoickiej, gdzie jest traktowana jako coś do osiągnięcia. Cnota jest czymś do urzeczywistniania przez całe życie. Taka wizja etyki domaga się połączenia jej z estetyką, jako że sztuka inspiruje do działań o charakterze moralnym. Człowiek nie jest moralny, jeżeli nie jest poetą.

Etyka B. Quelquejeu jawi się jako etyka normatywna, ale w takim tylko sensie, że uznaje ona jako bezwzględne jedynie niektóre obowiązki, którym można byłoby nadać charakter prawa powszechnego, w znaczeniu kantowskiego imperatywu kategorycznego. Odwołanie się do koncepcji szczęścia jako podstawowego obowiązku jest nie tyle ukłonem w stronę tradycyjnej etyki tomistycznej, ale próbą uczynienia owych obowiązków racjonalnymi, tj. napelnienia ich jakąś treścią, by nie miały one jedynie charakteru czysto formalnego, jak to ma miejsce w przypadku etyki filozofa z Królewca.

Według koncepcji Quelquejeu, każdy człowiek ma możliwość posiadania własnej wizji szczęścia, gdyż szczęście jest czymś dynamicznym, czymś do zrealizowania. Wizja taka nie może wykluczać działań innych zmierzających do realizacji poszczególnych wizji szczęścia. Na kształt szczęścia składają się bowiem odpowiednie działania określone indywidualnie, w zależności od miejsca i czasu. Człowiek, by był moralny, musi iść za obowiązkiem czynienia siebie szczęśliwym. Winien też stawać się twórcą ("kowalem") własnego szczęścia. Musi być poetą lub jakimś artystą. Zadwoleń się wizją szczęścia wypracowaną przez innych jest rzeczą niemoralną. Stanowi zastój w rozwoju osobowości. Człowiek jako istota wolna winien się realizować w konkretnych warunkach historycznych i społecznych⁸.

Nic więc dziwnego, że Quelquejeu mówi o narodzinach, życiu i śmierci norm moralnych. Jego zdaniem, istniejące już normy oszczędzają nam trudu odkrywania, w jaki sposób możemy najlepiej i najprędzej osiągnąć dobro i nie wyłączyć się z grupy społecznej. Nie wszystkie jednak normy przechodzą na przyszłe pokolenia. Obserwując rozwój i zanikanie norm, można zauważyć, iż istnieje ścisłe powiązanie między osądem istniejących norm jako pozytywnych lub negatywnych a konsekwencjami, jakie powodują⁹.

Jeżeli osąd jest pozytywny, a istnienie normy powoduje odpowiednie konsekwencje społeczne, to norma ulega utrwaleniu. Jeżeli zaś osąd normy jest negatywny, to chociaż wywołuje ona niekiedy nawet wielkie konsekwencje społeczne, jest ona ciągle podważana. Wartości preferowane przez instytucje, a regulowane przy pomocy odpowiednich norm, popadają w konflikt z wartościami uznawanymi przez jednostki. Zdaniem Quelquejeu, z sytuacją taką mamy do czynienia obecnie w przypadku norm etyki katolickiej dotyczących zagadnień seksualnych. Trzeci przypadek obejmuje takie sytuacje, kiedy to normy są wprawdzie uznawane za słuszne, ale nie powodują odpowiednich skutków. Następuje wtedy idealizacja normy. Szuka się wtedy uzasadnień metafizycznych lub religijnych, np. odnośnie postów. Czwarty przypadek dotyczy takich norm, które nie są aprobowane przez ludzi i których istnienie nie powoduje określonych skutków społecznych. Następuje wtedy śmierć normy¹⁰.

⁷ Por. B. Quelquejeu, *Les grandes declarations des droits et des libertés, Le Supplément* 161 (1985), 193–209; B. Quelquejeu, *Les „droits de l'homme” Idéologie? Tradition? Exigence?*, w: *Spiritus*, 21 (1980), 200–217.

⁸ *C'est la liberté qui vouée à assumer librement et raisonnablement la condition humaine et à se réaliser universellement dans la conjugaison substantielle et historique de liberté*. B. Quelquejeu, *De deux...*, dz. cyt. 245.

⁹ B. Quelquejeu, *Éthos historiques...*, dz. cyt. 84n.

¹⁰ Tamże, 85.

Zdaniem B. Quelquejeu, ludzie akceptują nawet niewygodne dla nich normy, o ile odpowiadają życiowym potrzebom innych ludzi. Człowiek jednak nigdy nie podda się normom abstrakcyjnym, nie mającym żadnego związku z ethosem społecznym. Najlepszym przykładem może być – zdaniem Quelquejeu – pożyczanie pieniędzy na procent. Z chwilą, gdy zmieniła się funkcja pieniądza, pożyczanie pieniędzy, choćby połączone to było z pobieraniem odsetek, nie jest żadną lichwą, ale formą pomocy międzyludzkiej, o ile nawet nie wyrazem miłości bliźniego. Nie można więc trzymać się sztywnych systemów normatywnych, lecz zostawić możliwość oceny indywidualnemu sumieniu poszczególnych ludzi i pozwolić na podejmowanie pewnego ryzyka, na możliwość popełnienia błędu. Przeprowadzanie dyskursu normatywnego jest zbyt monotonne i jest oznaką umiarkowania etyki.

4. OCENA KONCEPCJI

Quelquejeu uchyla się jednak od odpowiedzi na pytanie, czy zostawienie wszystkiego ocenie indywidualnego człowieka nie doprowadzi w praktyce do relatywizmu moralnego. O istnieniu takiego niebezpieczeństwa świadczą choćby podejmowane w ostatnim czasie w Polsce próby ustalenia odpowiednich kodeksów etycznych dla poszczególnych grup społecznych czy zawodowych. Okazało się bowiem, iż z chwilą rezygnacji z norm etycznych, proponowanych przez etykę chrześcijańską, powstała wielka pustka. A osądy ludzkich sumień okazały się być tak bardzo rozmaite i na tyle sprzeczne ze sobą, iż zaczęto dążyć do jakiegoś ich ujednolicenia. Rozpoczęto poszukiwanie teoretycznego uzasadnienia dla poszczególnych decyzji. Nie podlega bowiem dyskusji, iż nie da się przewidzieć i określić, które z tysięcy ludzkich zachowań są dobre moralnie, a które złe. Rola sumienia jest w tym względzie niezastąpiona. Nie znaczy jednak, iż nie da się wydzielić pewnych kategorii czynów, co do których ludzkie oceny mogą być jednakowe. Co więcej, wydaje się, iż myśliciele o zupełnie przeciwnych przekonaniach światopoglądowych czy religijnych mogą dojść do wniosku, iż tylko niektóre spośród wielu jawią się jako bezwzględnie obowiązujące w danej sytuacji. Podobnie też sprawa przedstawia się, jeżeli idzie o różne wizje własnego szczęścia. Tu też można znaleźć wiele wspólnych płaszczyzn porozumienia i ostatecznie stwierdzić, iż dane postępowanie nie jest w żaden sposób pochodną obowiązku bycia szczęśliwym czy bycia sprawiedliwym i że należy ocenić je jako złe. Istnieje przeto jakaś możliwość sprowadzenia niektórych działań ludzkich do wspólnego mianownika i pokazania, iż obowiązują one niezależnie od miejsca i czasu.

Oceniając etykę B. Quelquejeu z punktu widzenia metodologicznego, trzeba powiedzieć, iż jest to bardziej teoria antropologiczna niż etyczna. Nie bardzo wiadomo na czym ma się opierać jej normatywny charakter. Z pragnienia szczęścia nie wynika obowiązek bycia szczęśliwym, ani z obowiązku bycia szczęśliwym nie da się wprost wyprowadzić obowiązku bycia sprawiedliwym czy mężnym. Dobro (szczęście) nie jawi się jako cel, który człowiek rozpoznaje, ale jako zadanie, które sam sobie określa. Trudno więc doszukać się w niej ostatecznego uzasadnienia powinności bycia dobrym.

STANISŁAW A. PORĘBSKI

JAKUB Z PARADYŻA I FILOZOFIA W POLSCE W XV WIEKU¹

Jakub z Paradyża, zwany także Iacobus de Clusa, Iacobus de Clara Tumba, Iacobus de Cracovia, Iacobus de Erfordia, Iacobus von Jutterbock, Iacobus Carthusiensis, mistrz Uniwersytetu Jagiellońskiego, najpierw cysters (około 22 ostatnich lat życia) kartuz w Erfurcie, urodził się w 1380 roku w okolicach cysterskiego klasztoru – Paradyż w Wielkopolsce².

¹ Referat wygłoszony w języku francuskim na X Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym w Erfurcie, 26 sierpnia 1997 r.

² Datę urodzenia pozwala ustalić przedśmiertna wypowiedź Jakuba skierowana do obsługującego go brata zakonnego: „Dzisiaj, mój synu, osiemdziesiąt cztery lat mi dochodzi i