

Halina Wistuba

Intelektualne podstawy tworców kultury według filozofii św. Tomasza z Akwinu

Studia Philosophiae Christianae 7/2, 243-275

1971

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.

HALINA WISTUBA

INTELEKTUALNE PODSTAWY TWORÓW KULTURY WEDŁUG FILOZOFII ŚW. TOMASZA Z AKWINU *

I. **Wprowadzenie:** 1. Stan badań. 2. Problem pracy. 3. Bliższe usytuowanie problemu. II. **Zagadnienia wstępne:** 1. Kultura i cywilizacja (historyczny rozwój znaczeń). 2. Natura i kultura. 3. Podstawowe źródła działania kulturotwórczego. III. **Funkcja intelektu w powstawaniu tworów kultury:** 1. Intelekt teoretyczny i praktyczny. 2. Idea tworów człowieka. 3. Usprawnienia intelektualne. 4. Udział intelektu w działaniu. IV. **Zdolność tworzenia:** 1. Sztuka-twórczość u św. Tomasza. 2. Twórcza ingerencja w świat natury. 3. Działanie twórcze a odpowiedzialność moralna. V. **Podsumowanie.**

I. Wprowadzenie

1. Stan badań.

W pracy podjęty został wyłącznie filozoficzny aspekt kultury. Dlatego stanowiska traktujące kulturę jako przedmiot badań socjologicznych, historycznych czy jeszcze innych, nie zostały uwzględnione ani w analizach merytorycznych ani też w zestawie bibliografii.

* Artykuł jest streszczeniem rozprawy doktorskiej pod tym tytułem (KUL 1965).

Prace z dziedziny filozofii kultury mają stosunkowo niedaleką przeszłość. B. Reiser stwierdza, że do połowy XVIII wieku literatura naukowa nie wspomina nic na ten temat.¹

W nurcie zaś tomistycznym zainteresowania filozofią kultury pojawiły się dopiero w końcu XIX wieku. Wydaje się, że przyczyny tego stanu rzeczy doszukać się można między innymi w ożywieniu ruchu tomistycznego w filozofii chrześcijańskiej podjętego przez kardynała D. Mercier'a i założony przez niego Wyższy Instytut Filozoficzny w Louvain oraz w rozpoczętych na przełomie XIX i XX wieku badaniach nad przedmiotem i metodą nauk humanistycznych. Niewątpliwie studia metodologiczne, zwłaszcza w dziedzinie historii, otwierają szansę dla dociekań naukowych nad kulturą.²

Przedstawiając stan badań dotyczący filozofii kultury u św. Tomasza, trzeba na wstępie zaznaczyć, że Doktor Anielski nie posługiwał się terminem „kultura” ani też żadnej ze swoich prac temu tematowi nie poświęcił. Mimo to jednak należy przyznać, że przysłużył się do postawienia problemu filozofii kultury i ujawnienia głównych zrębów jej problematyki. Opracował bowiem ontyczne podstawy poznawczego stosunku człowieka do rzeczywistości oraz ontyczne podstawy działania doskonalszego i twórczych zdolności osoby ludzkiej.³

Literatura dotycząca filozofii kultury u św. Tomasza jest w zaczątkach. Pojawienie się jej można zauważyć dopiero na początku XX wieku. Są to na ogół artykuły w czasopismach filozoficznych i teologicznych oraz kilka pozycji książkowych. W publikacjach obejmujących ogólną problematykę poruszane są głównie takie zagadnienia jak: definicja, podział i przyczyny

¹ Pcr. B. Reiser OSB, *De cultura et de philosophia culturae, Angelicum XIV* (1937), 356.

² Pionierami tych badań są zwłaszcza W. Dilthey, W. Windelband i H. Rickert.

³ Por. R. Brennan, *The Thomistic Concept of Culture, Tre Thomist*, 1943 *The Maritain Vol. 111 n.* oraz G. Reinhold, *Die Grundlagen der Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin, Schönerer Zukunft* (1928) 4, 34—35.

kultury, dynamizmu procesu kultury i wartość kultury. Wśród autorów⁴ tego typu trzeba wyróżnić B. Reisera⁵ i M. Grabmanna⁶. Inne pozycje mają charakter raczej monograficzny.⁷

Na specjalną uwagę zasługuje artykuł J. Egana, którego tematem jest formalno-sprawcza przyczyna kultury, jaką stanowi człowiek w swej rozumnej naturze. Autor przedstawia w głównych rzutach poglądy Tomasza na rolę intelektu w zasadniczych dziedzinach życiowych, a więc w poznaniu, w działaniu i w tworzeniu. Główną swoją tezę formułuje Egan w słowach: „Na doskonałości tych trzech form rozumnego działania polega doskonałość człowieka, prawdziwa ludzka kultura”.⁸

Oprócz wymienionych publikacji dużą pomoc w przygotowaniu pracy stanowiły ściśle filozoficzne opracowania myśli św. Tomasza⁹ oraz pozycje omawiające kulturę chrześcijańską z odniesieniem do założeń filozoficznych.¹⁰

Jak wynika z przedstawionej sytuacji w stanie badań, tomistyczna filozofia kultury czeka jeszcze na gruntowne przebadanie.

⁴ A. Fischer-Colbrie, G. Reinhold, M. Grabmann, B. Reiser, R. Brennan, R. P. Mohan.

⁵ Artykuł cyt. w odn. 1.

⁶ Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin, in ihren Grundgedanken, Nürnberg 1952.

⁷ Do tego typu należą prace J. Egana, A. Mitterera, J. Maritaina, Ch. Journeta.

⁸ J. Egan, Notes on the relations of reason and culture in the philosophy of st. Thomas. *Angelicum* XV (1938), 113.

⁹ Np. J. Kalinowski, Teoria poznania praktycznego, Lublin 1960, J. de Finance, Être et agir dans la philosophie de saint Thomas, Paris 1945 oraz Essai sur agir humain, Rome 1962, J. Leclerq, La philosophie morale de saint Thomas devant la pensée contemporaine, Paris 1955; A. Sertillanges, La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin, Paris 1946; J. Maritain, Sztuka i mądrość, Poznań 1927 oraz Art and scholasticism London 1946.

¹⁰ Np. P. Fernessele, De la civilisation chrétienne, Paris 1945; H. Davenson, Fondements d'une culture chrétienne, Paris 1934; E. Callot, Civilisation et civilisations, recherche d'une philosophie de la culture, Paris 1954.

2. Problem pracy

Zadaniem niniejszej pracy jest wyszukanie w Tomaszowej antropologii filozoficznej i w zagadnieniach stycznych, ontycznych uwarunkowań kulturotwórczych związanych z działaniem intelektu człowieka. Problem zasadniczy, stanowiący pytanie, na które praca ma dać odpowiedź, można sformułować następująco: Jaka jest struktura intelektualna człowieka i jakie jej właściwości pozwalają mu tworzyć kulturę? Chodzi o przebadanie antropologicznych podstaw procesu tworzenia kultury w aspekcie roli intelektu.

Wydaje się, że oprócz innych jeszcze racji, podjęcie tego właśnie problemu może stać się przyczynkiem do wyprecyzowania metodologicznych właściwości nauk o kulturze. W wieku zaś przechylenia zainteresowań intelektualnych w kierunku technologii, może stanowić pobudzenie do refleksji nad koniecznością wyważenia proporcji między techniczną a humanistyczną orientacją myślową współczesnej rodziny ludzkiej.

Praca składa się z trzech zasadniczych części. Pierwsza usytuowuje problem wobec historii oraz zewnętrznych i wewnętrznych momentów stycznych. Druga część omawia rolę intelektu w powstawaniu twórców kultury, uwzględniając Tomaszową teorię intelektu teoretycznego i praktycznego, teorię idei, teorię usprawnień intelektualnych oraz teorię działania. W trzeciej części zajęto się procesem twórczości, analizując w tym aspekcie Tomaszową teorię sztuki (ars — techne) i jej powiązania z odpowiedzialnością moralną.

3. Bliższe usytuowanie problemu.

Kultura jest stanem bytowym, który można rozpatrywać w różnych aspektach. Zasadniczo jednak rozróżnia się w naukowej literaturze przedmiotu dwa główne aspekty: kulturę jako czynność i kulturę jako wytwór. Należy zauważyć, że wytwory mogą być czysto wewnętrzne — stanowiące pewne

usprawnienia intelektu i woli, oraz zewnętrzne — wyrażone w materiale pozapsychicznym. Tomiści na ogół przychylają się do tego rozróżnienia, a w związku z tym uznają trzy człony kultury:

- 1) kultura aktywna (jako czynność),
- 2) kultura subiektywna (jako wytwór wewnętrzny),
- 3) kultura obiektywna (jako wytwór zewnętrzny).¹¹

Dużą trudność sprawia definicja kultury, dokoła której panuje wielka rozbieżność znaczeń.¹² Nie wchodząc jednak bliżej w dyskusję na ten temat, przyjmujemy w niniejszej pracy następującą definicję kultury:

Kultura jest to wszelkie rozumne działanie człowieka, zmierzające do doskonalenia go jako podmiotu czy też jako przedmiotu w aspekcie jednostkowym i społecznym oraz wewnętrzne i zewnętrzne twory jego działania.

W definicji wyakcentowany jest dynamiczny i społeczny moment kultury.

Kultura posiada istotny związek z doskonałością. Można powiedzieć, że dwie cechy kultury: jej pochodność od intelektu i jej doskonałość czy zdolność doskonalenia, wyróżniają działanie kulturotwórcze spośród innych działań człowieka. Zdarza się bowiem, że działanie człowieka nie jest działaniem rozumnym lub nie przejawia dążenia do doskonałości¹³.

Filozofowie tomiści rozumieją kulturę jako zdolność do doskonalenia i doskonałość wyrażoną w wytworze.

¹¹ Por. Fischer-Colbrice, *De philosophia culturae, Jahrb. für Philos. u. specul. Theol.* XVII/XVIII, (1903/1904), 459 oraz Quid s. Thomas de cultura doceat, *Xenia Thomistica* I, (1925), 534; Ch. Journet, *Definition of la civilisation, La Vie Intellectuelle* I (1928), 459; R. Brennan dz. cyt. 113 n.

¹² Por. A. Rodziński, *Kultura i cywilizacja, Zeszyty Nauk. KUL* III 2 (1960), 75 oraz W. R. Dennes, *Conceptions of Civilisations, Univ. of Calif. Publ. in Philos.* 23 (1942), 165.

¹³ Skrajnym tego przykładem mogą być obozy masowej zagłady z czasów II wojny światowej lub wykorzystywanie najnowszych osiągnięć nauki i techniki w celu zniszczenia ludzkości.

Wydaje się, że dla ukazania odniesień między kulturą a techniką dobrze będzie rozróżnić kulturę w sensie szerokim i w sensie ścisłym. Kultura w sensie szerokim obejmuje wszystkie dziedziny życia i wszystkie działania, w których doskonalili się człowiek, będący twórcą i pod względem właśnie tego doskonalenia. Natomiast kultura w sensie ścisłym odnosi się tylko do takich działań i takich wytworów, które przeznaczone są zasadniczo do doskonalenia również innych ludzi, jak praca nauczyciela, pisarza, plastyka czy muzyka.

II. Zagadnienia wstępne

1. Kultura i cywilizacja (historyczny rozwój znaczeń).

Jakkolwiek sama nazwa „kultura” pochodzi z języka łacińskiego¹⁴ i powstała w starożytnym Rzymie, to jednak warto zauważyć, że treść, którą się zwykło z nią łączyć, a więc do-

¹⁴ Nazwa „kultura” pochodzi od łacińskiego bezokolicznika *colĕre*, co pierwotnie znaczyło „uprawiać rolę”. Źródła językowe należy szukać w greckim *pelomai*, które ma wiele znaczeń, jak np. być poruszonym (łac. *movĕri*), być obracany (łac. *versari*), zajmować się (łac. *tractare*). (Por. B. Reiser dz. cyt. 357) Zajmować się przedmiotem — pisze B. Reiser — polega na dostarczeniu mu tego wszystkiego co jest potrzebne do osiągnięcia pełni rozwoju naturalnego w celu zdobycia i zachowania doskonałości do jakiej jest zdolny. (Por. dz. cyt. 358).

Wszystkie znaczenia pojęcia „kultura” od początku łączą się z uprawą ziemi. Z czasem dopiero zakres terminu *colĕre* stopniowo się rozszerza i zmienia się jego treść. Nie tylko już uprawa roli lecz wszelkie doskonalenie, najpierw w dziedzinie materialnej a później także w dziedzinie duchowej zostało objęte tą nazwą. Pojawia się nowa forma językowa — pochodna, a mianowicie *cultus*, na oznaczenie czci oddawanej bogom. Owidiusz wymienia „kulturę ciała”. Varro mówi o „kulturze domu” a Cicero rozróżnia „kulturę umysłu” i „kulturę obyczajów”. (Por. R. Brennan dz. cyt. 112) Wyrażenie „kultura” zaczyna powoli obejmować wszystkie czynności i twory człowieka jako człowieka, jego rozwój duchowy i fizyczny oraz rzeczy materialne przez niego uczynione. (Por. Fischer-Colbrie, *Quid s. Thomas de cultura doceat* 533).

skonalenie człowieka we wszystkich dziedzinach jego ducha, znana już była niewątpliwie wcześniej — w starożytnej Grecji. Tam bowiem zainteresowano się wartościami duchowymi, które określało się jako „filantropia”, „cnota” (*arete*) oraz „wychowanie” (*paideia*) — rozumiane jako wprowadzanie młodych do korzystania z duchowych osiągnięć starszego społeczeństwa. W tych powiązaniach należy szukać źródeł pojęcia „kultura”. W. Jaeger, wielki znawca kultury starożytnej, tak charakteryzuje dążenia kulturotwórcze Greków, podkreślając ich wybitne znaczenie w dziejach ludzkości: „Najwspanialszym dziełem sztuki, do stworzenia którego naród ten poczuł się powołanym, okazał się żywy człowiek”¹⁵.

Według koncepcji tego uczonego, do rozbudzenia zainteresowań humanistycznych w starożytnej Grecji przyczynili się w sposób zasadniczy sofisci. Jaeger twierdzi, że dopiero sofisci uświadomili społeczeństwu greckiemu ideał *paidei*, jakim jest wychowanie przez wprowadzanie w kulturę. Stąd ich działalność stanowi ważny moment w dziejach kultury. Jaeger ryzykuje twierdzenie, że sofisci byli właściwymi twórcami pojęcia „kultura”, budząc zainteresowanie człowiekiem i jego duchową działalnością¹⁶. Prawdziwa jednak postać kultury zaczęła się kształtować dopiero w polemice ze sofistami, jaką prowadził Sokrates a potem Platon. Oni to ugruntowali teocentryczny pogląd na człowieka i wytworzyli pełny starożytny humanizm. Odtąd już nie człowiek był miarą wszystkich rzeczy — jak głosiło naczelne hasło Protagorasa, lecz bóstwo¹⁷.

Z biegiem czasu ukształtowało się zakresowo pojęcie kultury i objęło zarówno czynności (kultura aktywna) jak i wytwory zewnętrzne (kultura obiektywna) i wewnętrzne (kultura subiektywna¹⁸.)

¹⁵ W. Jaeger, *Paideia* t. I, Warszawa 1962, 26.

¹⁶ Por. W. Jaeger dz. cyt., 328.

¹⁷ Por. W. Jaeger dz. cyt., 306—316 oraz *Humanizm i teologia*, Warszawa 1957, 36, 38 n, 40 46, 48.

¹⁸ Por. B. Reiser dz. cyt. 359.

Średniowieczne zainteresowanie człowiekiem korzystało z teorii antropologicznych rozwiniętych przez filozofów starożytnych i łączyło je z dążeniami religijnymi. Kultura była wartością duchową, podlegającą ocenie. Aż do czasów nowożytnych kultura oznaczała zwykle stan bytowy podlegający kryteriom aksjologicznym.

W czasach nowożytnych pojawia się równoległe z pojęciem „kultura” inne pojęcie — „cywilizacja”. Termin „civilisatio” jest pochodzenia łacińskiego. B. Reiser suponuje, że nazwa „civilitas” mogła oznaczać w starożytnym Rzymie przyjmowanie praw i przywilejów miejskich przez nie obywatela rzymskiego¹⁹. Termin francuski „civiliser” ukazuje się w XVII wieku a „civilisation” w XVIII wieku²⁰. Oznacza grzeczność, znajomość form towarzyskich, gładkość obyczajów²¹. Stopniowo jednak powstają nowe znaczenia w powiązaniu z postępowaniem, polityką, sztuką, moralnością, religią. Idea postępu, górująca we Francji w epoce racjonalizmu, wywiera także swój decydujący wpływ na kształtowanie się znaczeń „civilisation”²².

Rozwój nauk przyrodniczych i metodologiczne „rozbudzenie” nauk humanistycznych w XIX wieku, prowadzi do rozróżnienia „civilisation” jako dziedziny doskonałości człowieka od „civilisations” pojmowanych jako formy i style zachowań różnych grup etnicznych, badane empirycznie²³. Nazwa „civilisation” używana powszechnie we Francji i w językach romańskich jednoczy w sobie treść pojęć „kultura” i „cywilizacja”.

¹⁹ Por. B. Reiser dz. cyt. 400.

²⁰ Por. P. Fernessole dz. cyt. 12; H. Davenson dz. cyt. 163, F. Koneczny, O wielości cywilizacji, Kraków 1935, 18.

²¹ Por. P. Fernessole dz. cyt. 11.

²² Por. P. Fernessole dz. cyt. 13; E. Callot dz. cyt. 4.

²³ Davenson rozróżnia „cywilizację” w sensie metafizycznym i „cywilizacje” w sensie socjologicznym. Por. H. Davenson, dz. cyt. 68 oraz Ch. Journet, Comparaison des civilisations, *La Vie Intel.* 2 (1929), 259; G. P. Adams, The idea of civilisation, *Univ. of California Publ. in Philos.* 23 (1942), 54 nn; R. P. Mohan, A Thomistic Philosophy of Civilisation and Culture, Washington 1948, 13 n; E. Callot dz. cyt. 5.

Według J. Maritain'a kultura jest istotną częścią cywilizacji. Nie ma bowiem prawdziwego doskonalenia życia społecznego i prawdziwego rozwoju ludzkości bez doskonalenia człowieka jako jednostki w dziedzinie intelektualnej i moralnej. Dlatego według niego kultura stanowi jądro i źródło cywilizacji. Cywilizacja zaś staje się przedłużeniem doskonałości duchowej człowieka jako jednostki w życie społeczne i na wszystkie jego wytwory²⁴.

Ch. Journet proponuje pogłębić raczej treść pojęcia „cywilizacja” i włączyć w nie pojęcie „kultura” jako jego część, aniżeli tak rozdzielać oba pojęcia jak to czynią myśliciele niemieccy i rosyjscy²⁵.

Piśmiennictwo niemieckie czasów nowożytnych używa kilku nazw na określenie tej samej mniej więcej treści, którą obejmuje pojęcie „kultura”: „humanitas”, „Erziehung” (wychowanie), „Bildung” (kształcenie)²⁶. Przyjmuje się na ogół, że kultura polega na rozwoju władz intelektualnych i wolitywnych oraz na wypracowaniu wartości duchowych²⁷. Literatura niemiecka zdecydowanie przeciwstawia pojęcie kultury pojęciu cywilizacji²⁸.

Pojawiają się także tendencje, które jeszcze radykalniej oddzielają kulturę od cywilizacji. W ostatnich czasach przyczynił się do tego Oswald Spengler, wprowadzając nową koncepcję biegu sensu i dziejów. Kluczem do rozszyfrowania tego zagadnienia są dla niego prawa biologiczne. Każda z wielu odrębnych i niezależnych od siebie kultur rozwija się według zdeterminowanych dla niej praw biologicznych²⁹. Każda kultura prze-

²⁴ Por. J. Maritain, Saint Thomas Aquinas, London 1946, 50 odn. 2.

²⁵ Por. J. Maritain, dz. cyt. 50 odn. 2.

²⁶ Por. G. Burckhardt, *Eigenwesen und Welt als Werk. Eine Grundlegung der Kulturphilosophie*, München 1941, 250 n.

²⁷ Por. w słownikach filozoficznych R. Eislera, Mauthnera, Baldwina i innych.

²⁸ Por. R. Eisler, *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*, Berlin 1910, t. I, 684; Fr. Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie*, Leipzig 1924, t. II, 259.

²⁹ Por. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* t. I 1923, 442.

chodzi stałe okresy rozwoju: narodziny, wzrost i upadek. Z takim rozumieniem cykliczności dziejów łączy Spengler swoje pojęcie kultury i cywilizacji. Twierdzi on, że każda kultura przeradza się w swej fazie końcowej nieuchronnie w cywilizację, która stanowi jej kres³⁰. Wskutek teorii Spenglera pojęcie cywilizacji przybrało skrajnie pejoratywne znaczenie. Cywilizacja nie jest nawet materialno-społeczną częścią kultury. Stała się bezdusznym, zmechanizowanym reliktem kultury skazanym na stopniową zagładę. Według Spenglera kultura europejska znajduje się właśnie obecnie w fazie upadku czyli w fazie cywilizacji. Fakt ten jest nieodwracalny, bo nie ma sposobu na zatrzymanie biegu dziejów³¹. Ostatecznie więc sytuacja w nadawaniu znaczeń pojęciu „kultura” jest taka, że to co Francuzi nazywają „civilisation” u Niemców nosi nazwę „Kultur”. Kultura jest według Francuzów istotną częścią cywilizacji. Dla Niemców natomiast kultura i cywilizacja są pojęciami przeciwstawnymi³². Takie rozumienie panuje również w kręgach kultury romańskiej i kultury germańskiej.

W związku z rozwojem nauk empirycznych zajmujących się kulturą różnicowanie znaczeń otrzymuje coraz to nowe warianty. Ten problem jednak pominiemy, gdyż odwiódłby zbyt daleko od tematu pracy.

2. Natura i kultura

Św. Tomasz analizuje działanie i twory człowieka najczęściej przeciwstawiając je działaniu naturalnemu i bytom natury. „Natura” jest przede wszystkim rozumiana jako zasada ruchu czyli jako źródło zmian ontycznych właściwych danemu bytowi. Lecz nazwa ta przysługuje wtórnie — analogicznie wielu relacjom substancja-zmiana³³.

³⁰ Por. A. Rogalski, *Dramat naszego czasu. Szkice o kulturze i cywilizacji*. Warszawa 1959, 28.

³¹ Por. A. Rogalski dz. cyt. 111 n.

³² Por. Fr. Mauthner dz. cyt. t. 11, 259.

³³ Por. In Met. V lect. 5; III Sent d. 5, q. 1, a. 2 c oraz C. G. IV 35 i 41; S. th. I, 115, 2 c; S. th. III, 2, 1 c.

Rozważając specyfikę natury ludzkiej powstaje pytanie, w jakim znaczeniu i o ile działanie człowieka jako człowieka a więc rozumne i wolne — doskonałe, jest działaniem naturalnym a w jakim znaczeniu i o ile jest ono działaniem wchodzącym w sferę kultury? ³⁴ Św. Tomasz rozróżnia dwa rodzaje zmian bytowych, a mianowicie: zmiany tylko inicjowane przez siły natury (*natura inclinat*) oraz zmiany dokonywane całkowicie, od początku do końca przez naturę (*natura perficit*). Te ostatnie zachodzą zawsze w świecie przyrody martwej i ożywionej. Natomiast zmiany tylko inicjowane siłą popędów naturalnych a w swym przebiegu całościowym kierowane rozumem i wolą człowieka są inne. Należy je zdaniem św. Tomasza wyróżnić spośród zmian czysto naturalnych, zdeterminowanych koniecznościowo ³⁵.

Obie zasady zmian — naturalna zasada zdeterminowana do jednego celu (*ad unum*) i wola ludzka zdeterminowana wprowadzić do dobra w ogólności, lecz działająca wybiórczo i autonomicznie odnośnie do dóbr partykularnych, współistnieją w człowieku jako swoim podmiocie. Czynności woli włączają się według wskazań rozumu w czynności naturalne, które je wyprzedzają ³⁶.

Z powyższych racji św. Tomasz czynności władz duchowych nie nazywa naturalnymi, jak to wyraźnie zaznacza się przy określaniu usprawnień duchowych ³⁷.

Wśród działań specyficznie ludzkich wyróżnia się trzy odrębne dziedziny: poznanie intelektualne, postępowanie moralne i tworzenie ³⁸. One to właśnie stanowią czynności władz du-

³⁴ J. Maritain uważa, że „kultura jest w takiej samej mierze naturalna dla człowieka, jak działalność jego rozumu i jego usprawnień, gdyż jest ich owocem i dopełnieniem” (*Religia i kultura*, Poznań 1937, 9).

³⁵ Por. S. th. I—II, 41, 3 c.

³⁶ Por. De Ver. XXII, 5 c; S. th. I—II 10, 1 ad 1; Ethic. I lect. 1, cap. 1; S. th. I—II, 16, 1 c; De Malo, XVI, 4, 5 c; A. Sertillanges, dz. cyt., 93, 105, 115.

³⁷ „Virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem” S. th. I—II, 63, 1 c.

³⁸ Porządek poznania: „Ordo quem ratio considerando facit in pro-

chowych, zakorzenione w popędach naturalnych, lecz kierowane w dalszym przebiegu autonomicznie przez człowieka. One też, jako rozumne i doskonalące wyznaczają teren kultury ³⁹.

3. Podstawowe źródła działania kulturotwórczego

Dynamizm bytów uwarunkowany jest działaniem popędów naturalnych. Popędy przekazują niejako sferę istnienia w sferę działania. Można by określić, że dążenie do istnienia właściwe każdemu bytowi, nie jest w rzeczy samej niczym innym jak ukierunkowaniem go na coraz bardziej doskonałe działanie, rozwijające podmiot. Stąd podstawowy popęd naturalny, jakby źródłowy, popęd do istnienia, stanowi naturalną skłonność bytu do postępu, do unikania wszelkich zahamowań w rozwoju, do uświadomionego lub też nieuświadomionego miłowania siebie, swojej integralności ⁴⁰.

W rozumnej naturze człowieka popędy naturalne przejawiają się zwłaszcza w dążeniu do prawdy i w dążeniu do dobra. Szukanie intelektualnej zgodności z rzeczywistością, zdobywanie wiedzy o niej, śledzenie kolejnych przyczyn zmian bytowych konsekwentnie aż do Przyczyny ostatecznej, charakteryzuje specyfikę tego popędu ⁴¹. Pożądanie dobra przez otwarcie na rozwój własny i udzielanie dobra innym, nieustanny pęd w kierunku przerastania siebie w angażowaniu własnych rezerw potencjalnych, ujawnia działanie popędu do dobra ⁴².

prio actu" *Ethic. I lect. 1 c. 1.* Porządek moralny: „Ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis” *Ethic. I lect. 1 c. 1.* Porządek twórczości: „Ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus” *Ethic. I, lect. 1 c. 1.*

³⁹ Te zagadnienia zostały szerzej omówione w artykule pt. Działanie kulturotwórcze w relacji do podłoża zdeterminowanego koniecznością — wg filozofii św. Tomasza z Akwinu (*Roczniki Filozoficzne KUL* — w druku).

⁴⁰ Por. *S. th. I—II, 94, 2 c; I—II 28, 6 c; I, 63, 3 c; I, 5, 1 c; II—II, 64, 5 c; I, 19, 1 c.*

⁴¹ Por. *S. th. I—II 3, 8 c.*

⁴² *Pcr. S. th. I, 19, 1 c; I, 44, 4 ad 3; I, 6 1 ad 2.*

Dynamizm władz duchowych wykazuje ściśle wzajemne relacje. Trzeba pamiętać, że intelekt i wola nie stanowią odrębnych bytów, lecz „wyrastają organicznie” ze swego podłoża, jakim jest dusza duchowa⁴³. Dlatego w duszy zachodzi dogłębne przenikanie wzajemne obu władz, jeszcze w tym stadium pierwotnym nie zróżnicowanych wyraźnie. Ten właśnie punkt „źródłowy” wszystkich działań duchowych nazywa św. Tomasz „mens” a w języku polskim przyjęto go nazywać „głębią duszy”⁴⁴.

Głębia duszy jest substancjalnym podłożem władz duchowych, intelektu i woli, jak również podstawową „komórką” inicjującą działania duchowe⁴⁵. Obie władze duchowe przenikają się wzajemnie, albowiem stanowią dla siebie nawzajem przedmiot działania. Dzieje się tak, bo przedmiotem poznania może być nie tylko rzecz zewnętrzna lecz także sama czynność woli, a przedmiotem pożądania może być nie tylko dobro zewnętrzne lecz również sama czynność intelektu⁴⁶.

Lecz w dynamizmie władz duchowych zachodzi jeszcze jedna szczególna zdolność. Oprócz tego co powiedziano, intelekt i wola mogą, każde z nich stanowić przedmiot dla siebie. Stąd intelekt może poznawać swój własny proces poznawczy a wola może pożądać swego własnego dążenia do dobra. Odnosi się to również do podłoża bytowego każdej z tych władz⁴⁷.

I otóż właśnie na możliwości skierowania działania intelektu i woli na siebie wzajemnie, na siebie samego i na swoje własne podłoże, polega bardzo cenna, swoista dla człowieka, zdolność podstawowej refleksji.

Zdolność podstawowej refleksji ma istotne znaczenie dla tworzenia kultury, ponieważ umożliwia człowiekowi kontrolę

⁴³ Por. De Ver. X, 9 ad 3; E. Hugueny, *Le fond de l'âme, le „mens” et l'image de la Sainte Trinité. Suppl. a la Vie Spirit.* 1 (1932), 13.

⁴⁴ Por. De Ver. X, 1 c.

⁴⁵ Por. De Ver. X, 1 ad 2, ad 8, ad 9.

⁴⁶ Por. S. th. I, 16, 4 ad 1; I, 77, 7 c; De Ver. XXII, 12 c.

⁴⁷ Por. De Ver. XXII, 12 c; J. Wébert, *Reflectio. Études sur les opérations réflexives dans la psychologie de saint Thomas d'Aquin. Melanges Mandonnet t. I, Paris 1930, 313, 315, 320.*

postępowania i sensownego działania. Uzdalnia go do samokrytyki i do podejmowania inicjatywy zmian czy do nowych wysiłków w celu doskonalenia ⁴⁸.

III. Funkcja intelektu w powstawaniu twórców kultury.

1. Intelekt teoretyczny i praktyczny.

Św. Tomasz rozróżnia teoretyczną i praktyczną funkcję intelektu oraz jej wieloraki stosunek do rzeczy poznawanej. W ustalaniu tych relacji występuje pojęcie „miary” (mensura) ⁴⁹. Zachodzą trzy odmienne sytuacje, w jakich można zastosować pojęcie miary do procesu poznawczego:

1) kiedy intelekt Boży jest miarą dla wszystkich bytów natury a sam nie jest niczym ograniczony (mensurans non mensuratus),

2) kiedy intelekt ludzki w swej funkcji teoretycznej uzależniony jest od poznawanej rzeczy, która stanowi miarę jego poznania (mensuratus non mensurans),

3) kiedy intelekt ludzki w swej funkcji praktycznej jest racją i miarą wszystkich rzeczy, które są twórcami człowieka (mensurans non mensuratus) ⁵⁰.

W wypadku, kiedy intelekt ludzki stanowi rację i miarę twórców człowieka, ujawnia się szczególne znaczenie funkcji praktycznej intelektu w dziedzinie kultury, chociaż intelekt teoretyczny ma również niezastąpiony udział. Intelekt człowieka styka się w swej funkcji teoretycznej z transsubiektywną rzeczywistością. Zakres i rodzaj tego poznania wyznaczony jest przez sam przedmiot. Dlatego poznanie teoretyczne ma cha-

⁴⁸ Por. mój artykuł: Popęd naturalny i refleksja jako podstawowe czynniki działania kulturotwórczego — *Roczniki Filozoficzne KUL* — 18(1970) z. 2

⁴⁹ „Nomen mentis a mensurando est sumptum” De Ver. X, 1 c. Por. De Ver. III, 3 c; Sent III, d. 23. q. 2, a. 2, q. 2, ad 2; Met. II, lect. 2.

⁵⁰ Por. De Ver. I, 2 c.

rakter bierno-odbiorczy. Św. Tomasz omawia to zagadnienie w *Quaestiones Disputatae de Veritate*, gdzie rozwija swoją teorię prawdy. Prawda jest istotnym węzłem łączącym porządek rzeczy i porządek poznania⁵¹. Zdolność ujmowania prawdy o rzeczach ma dla człowieka nie tylko znaczenie informacji, lecz stoi u podstaw twórczości. Prawa bytu są bowiem prawami poznania a równocześnie stanowią rację dla uzgodnionego z nimi postępowania i tworzenia.

W dziedzinie obejmującej twory człowieka główną rolę poznawczą spełnia intelekt praktyczny. Prawdziwość rzeczy wytworzonej wyraża się w jej zgodności z koncepcją twórcy. Między intelektem praktycznym a przedmiotem poznania zachodzi relacja aktu do możliwości. Intelekt praktyczny jest bowiem czynny w poznawaniu rzeczy przeznaczonej do działania czy do wykonania⁵². Wyjaśnienia Tomasza na ten temat uważa A. Dyroff za jedną z najważniejszych myśli jego teorii kultury⁵³.

Zależnie od bliższej lub dalszej łączności z działaniem czy tworzeniem, poznanie praktyczne posiada różne stopnie: jest aktualne, wirtualne, habitualne⁵⁴.

Działanie intelektu teoretycznego i intelektu praktycznego przejawia się w życiu ludzkim jako element kontemplacyjny i czynny⁵⁵.

Św. Tomasz zgodnie z tradycją i praktyką średniowieczną dostrzega dwa rodzaje życia — kontemplacyjne i czynne. Za najdoskonalszą czynność człowieka uznaje kontemplację, która jest wyrazem działania najwyższej władzy duchowej — intelektu teoretycznego. Kontemplacja zaś najbogatszej treści jaką

⁵¹ Por. De Ver. I, 1 c. „adaequatio rei et intellectus”.

⁵² Por. S. th. I, 79, 11 c; I, 14, 16 c; I, 57, 1 ad 1.

⁵³ Por. A. Dyroff, Ueber den Kulturbegriff der „Quaestiones disputatae de Veritate”. *Philos. Jahrb. der Görresges.* (1923), 87. Por. W. Mook, Begriff des Masses bei Thomas von Aquino, *Jahrb. für Philos. u. specul. Theolog.* 24, (1910), 303 nn, 341 nn.

⁵⁴ Por. III, 3 c.

⁵⁵ Por. S. th. II—II, 179, 1 c; Sent. III d. 35, q. 1, a. 1.

jest sam Bóg, stanowi zarazem czynnik najbardziej doskonalący życie duchowe i rozwijający człowieka⁵⁶.

Życie czynne, polegające na działaniu zewnętrznym, na rozwoju cnót moralnych, obejmuje właściwe przygotowanie do życia kontemplacyjnego. W aspekcie genetycznym jest ono wcześniejsze od życia kontemplacyjnego. Lecz motorem kierującym życiem czynnym jest życie kontemplacyjne, podobnie jak myśl prowadzi do czynu. W normalnym układzie spraw ludzkich czynnik kontemplacyjny i czynny są tak z sobą powiązane, że człowiek nie usprawniony do cnót moralnych nie może oddawać się kontemplacji. W miarę jednak jak wzrasta jego doskonałość moralna, powiększa się również jego usprawnienie w kontemplacji⁵⁷.

Chociaż, obiektywnie biorąc, w hierarchii celów życie kontemplacyjne stanowi ostateczny cel człowieka, to jednak według myśli Tomasza w ziemskich warunkach życia, najlepszą formą jest połączenie elementu kontemplacyjnego i czynnego⁵⁸. Element kontemplacyjny i czynny do tego stopnia konstytuują proces życiowy, że przewaga czy zanik jednego z nich decyduje o typie życia i grozi dysharmonią w ludzkim dążeniu do doskonałości i do kultury⁵⁹.

2. Idea tworców człowieka

W III kwestii De Veritate określa św. Tomasz ideę, jako zewnętrzną formę bytu, która stanowi jego wzór. Ta więc forma zewnętrzna jest przyczyną wzorcą mającego powstać bytu i jako taka jest od niego rzeczowo wcześniejsza⁶⁰. Idea przyszłego dzieła może pojawić się w intelekcie twórcy albo też może być przyjęta przez niego z zewnątrz gdy inicjatorem dzieła jest ktoś

⁵⁶ Por. S. th. II—II, 180, 3 c.

⁵⁷ Por. Sent. III, d. 35, q. 1, ad 2; S. th. II—II, 180, 1 ad 3 i 2 c; II—II, 182, 3 ad 1 i ad 2; J. Maritain, Le thomisme et la civilisation, *Revue de Philosophie* 25(1928) 133 n.

⁵⁸ Por. Sent. III d. 35, q. 1, a. 4 ad 1 i a. 4, q. 2 ad 2; th. II—I. 182, 1. c;

⁵⁹ Por. s. th. I, 112, 1 ad 3.

inny⁶¹. „Idea jest to forma, którą jakiś byt urzeczywistnia na skutek świadomego zamierzenia czynnika sprawczego”⁶². Z tej definicji wynika, że istotną właściwością idei jest świadomość jej przekazywania, którą powinien posiadać czynnik sprawczy. Wprowadzenie nowej formy może odbywać się w sposób naturalny, taki który zachodzi przy powstawaniu bytów natury, oraz w sposób intelektualny, taki który ma zastosowanie przy twórczym działaniu człowieka⁶³.

Naturalny sposób przekazywania formy nowemu bytowi polega na konstytuowaniu nowego bytu-skutku przez byt-przyczynę na podobieństwo jego natury. Naturalny czynnik sprawczy nie stawia sobie świadomie celu działania lecz jest do celu zdeterminowany z zewnątrz, przez główną przyczynę sprawczą. Działanie jego przebiega w oparciu o prawa natury. Inaczej przedstawia się intelektualny sposób przekazywania formy. Powzięta w intelekcie twórcy idea nowego bytu staje się jego przyczyną wzorcą. Intelektualny czynnik sprawczy podejmuje świadomie cel działania, jakim jest powstanie nowego bytu⁶⁴.

Idea-wzór jak wynika z dotychczasowych dociekań, jest formalną racją powstawania wszystkich bytów, zarówno naturalnych, jak i tworów człowieka. Stoi ona u początku każdego działania i jest koniecznym warunkiem przekazywania treści bytowej przez czynnik sprawczy. Wszystko co posiada istnienie naturalne, zostało do niego powołane według idei, która stanowi wzorcą przyczynę rzeczy w intelekcie Bożym. Twory zaś człowieka otrzymują swoją treść od idei, która stanowi koncepcję zamierzonego dzieła w intelekcie ludzkim⁶⁵.

Jeżeli więc zdolność podejmowania idei wzorczych stoi u źródła wszelkiego tworzenia, to działanie kulturotwórcze można pojąć jako proces racjonalizacji świata i kształtowania

⁶⁰ Por. S. th. I, 44, 3 c.

⁶¹ Por. S. th. I, 44, 3 c.

⁶² Por. S. th. I, 44, 3 c.

⁶³ Por. S. th. I, 15, 1 c.

⁶⁴ Por. De Ver. III, 1 c.

⁶⁵ Por. A. M. Krąpiec, O filozofię kultury, *Znak* 121—122 (1964), 819 n.

elementów materii i ducha według świadomych zamierzeń człowieka. Potwierdzeniem tej myśli jest zdanie F. Konecznego, że wynalazki ani narzędzia, ani też żadne inne wytwory nie tworzą kultury, lecz czynią to intelektualne przemyślenia człowieka⁶⁶.

3. Usprawnienia intelektualne

W swojej teorii usprawnień (*habitus*) i w teorii cnót (*virtutes*) zwraca uwagę św. Tomasz na moment dynamizmu w funkcjach poznania intelektualnego⁶⁷. Jeżeli działanie kulturotwórcze jest rozumne i doskonalące to musi we władzach intelektualnych istnieć zdolność do usprawnienia. A więc nasuwa się pytanie o wzrost i o zanik usprawnień intelektualnych. Proces ten dokonuje się inaczej niż przy usprawnieniach operatywnych (cnoty), które wzrastają przez powtarzanie czynności przewyższających swoją mocą stan usprawnienia aktualnego.

Można zauważyć, że im bardziej usprawnienie dotyczy intelektu możliwościowego (*intellectus possibilis*), tym łatwiej zaszczepia się nawet poprzez jednorazową tylko czynność. Im bardziej zaś usprawnienie dotyczy intelektu czynnego (*intellectus agens*) lub zmysłowych władz poznawczych, tym większej potrzeba ilości powtarzanych czynności dla utrwalenia i dla wzrostu tego usprawnienia. Obserwujemy często, że głęboko zrozumiane i intelektualnie przeżyte treści nie potrzebują wysiłku pamięci i przypominania. Są w nas stale i w każdej chwili możemy je wywołać z podświadomości. Podobnie rzecz ma się z procesem odwrotnym. Usprawnienia należące do intelektu możliwościowego nie ulegają ani osłabieniu ani też zniszczeniu. Inne zaś usprawnienia intelektualne mogą tracić na sile a nawet zanikać⁶⁸.

⁶⁶ Por. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, 166.

⁶⁷ *Summa Teologiczna* I—II, kwestie 49—58. W pracy przyjmuje się polskie tłumaczenie „usprawnienie” dla „*habitus = hexis*”.

⁶⁸ Por. *S. th.* I—II, 51, 3 c.

Św. Tomasz pojmuje usprawnienia intelektualne jako zdolność działania albo wypracowaną łatwość działania w pewnej dziedzinie poznawczej, niezależnie od jej ukierunkowania moralnego. Dlatego mogą one sprzyjać zdobywaniu kwalifikacji zawodowych, nie koniecznie pomagając do duchowego rozwoju człowieka⁶⁹.

Wśród usprawnień intelektualnej władzy poznawczej wymienia Arystoteles a za nim św. Tomasz pięć „cnót” intelektualnych, z których pierwsze trzy dotyczą intelektu teoretycznego (intuicja pierwszych zasad, wiedza, mądrość) a dwie pozostałe usprawniają intelekt praktyczny (roztropność i sztuka).

Intuicja pierwszych zasad (nus — intellectus principiorum) usprawnia czynność ujmowania prawdy przez intelektualne wniknięcie w rzecz, bez potrzeby dyskursywnego myślenia i wyprowadzania wniosków (intus legere). Wiedza (episteme — scientia) usprawnia czynności wykonywane w procesie odkrywania prawdy drogą rozumowania. Dotyczy logicznej poprawności operacji poznawczych. Mądrość (sofija — sapientia) usprawnia ogólne ujmowanie prawdy przez dokonywanie syntezy zdobytej wiedzy. Spełnia rolę porządkującą w stosunku do innych usprawnień intelektualnych⁷⁰. Zgodnie z teorią już przytoczoną⁷¹ intuicja pierwszych zasad aktualizuje się przez jedną tylko czynność dokonaną przez intelekt czynny bezpośrednio w intelekcie możliwościowym i nie podlega zniszczeniu. Wiedza, jako uprzyuczynowana w intelekcie możliwościowym nie bezpośrednio lecz drogą procesu rozumowania, wzrasta przez powtarzane czynności poznawcze i podlega zanikowi⁷².

Roztropność (fronesis — prudentia) stanowi usprawnienie intelektu praktycznego do słusznego rozsądzania i kierowania czynów ludzkich do dobrego moralnie celu. Do jej zasadniczych zadań należy: radzić (consiliari), sądzić (iudicare) i rozkazywać

⁶⁹ Por. S. th. I—II, 56, 3 c; 57, 1 c; 58, 2 c; 56, 6 c.

⁷⁰ Por. Ethic. lib. VI, 1139 b, 10—35; S. th. I—II, 56, 3 c.

⁷¹ Na s. 258

⁷² Por. S. th. I—II, 53, 1 c.

(praecipere)⁷³. Drugim usprawieniem intelektu praktycznego jest sztuka (techne — ars), skierowana na przedmiot zewnętrzny i na jego dobre wykonanie, odmiennie niż roztropność. Sztuka polega na dobrym rozsądzaniu dotyczącym tworców człowieka⁷⁴. Choć roztropność i sztuka jako usprawienia intelektualne różnią się realnie między sobą, to jednak w życiu ludzkim występują w ścisłym powiązaniu. Doskonalenie człowieka w twórczym działaniu pociąga za sobą konieczność postępu w roztropności. Każdy jest moralnie zobowiązany do włożenia potrzebnych starań, aby jego działanie i twory jego pracy były możliwie doskonałe. Sharmonizowana doskonałość człowieka wymaga korelatywnego rozwoju usprawienia roztropności i sztuki. W konsekwencji powyższych rozważań okazuje się, że struktura usprawnień intelektualnych oraz rola samego intelektu w Tomaszowej antropologii stanowi integralny czynnik jego tecrii kultury.

4. Udział intelektu w działaniu.

Jeżeli działanie kulturotwórcze jest działaniem doskonałym, to u Tomasza łączy się ono z podstawami istnienia. Porządek istnienia i porządek działania stanowią korelat bytowy, z którego wyłania się cała wizja rzeczywistości. Każdy byt istnieje po to, aby działał. W działaniu przejawia się jego natura i w działaniu jedynie możliwy jest jego rozwój. Każdy byt otwiera się na rozwój, na dopełnianie swego istnienia⁷⁵.

Działanie bytu przejawia cechę wylewności (diffusivum sui esse), która dla neoplatoników była podstawową właściwością Nadbytu. Św. Tomasz przejął z neoplatońskiej teorii pojęcie wylewności bytu, nadając mu jednak odmiennie znaczenie. Byt według św. Tomasza jest ekspansywny przede wszystkim ze

⁷³ Roztropność jest według tomistów zarazem usprawieniem intelektualnym i moralnym. Ponadto wpływa ona na zmysł oceny konkretów (rozum szczegółowy) i posługuje się nim. Por. Kajetan Kom. do S. th. I—II, 57, 5 i 58, 5.

⁷⁵ Por. S. th. I, 105, 5 c; C. G. III, 113; II, 1.

względu na cel jaki ma osiągnąć. Dlatego w takim działaniu byt nie tylko przejawia swoją naturę, lecz również zdobywa większe dobro i doskonali się⁷⁶. Można powiedzieć, że byt dając się innym doskonali równocześnie siebie. Doskonalenie więc bytu nie polega na jakimkolwiek działaniu, lecz takim, które ma charakter wylewania się dobra na zewnątrz. Dzięki partycypacji bytowej, którą powiązane są wszystkie byty przez zdolność działania i przyjmowania działania, powstaje wzajemna więź międzybytowa. Poprzez działanie bowiem byt dąży do osiągnięcia własnej doskonałości oraz z natury swej wykazuje pęd do udzielania własnego dobra innym bytom. Działanie to skierowane na zewnątrz ma jakiś szlachetny rys dawania z siebie⁷⁷. Powstaje, jakby się mogło wydawać, dziwny paradoks metafizyczny, że byt uszczuplając siebie przez udzielanie swego dobra innym, tym samym najbardziej siebie bogaci. W miarę jak byt zaczyna działać intensywniej na podstawie większych usprawnień, rozszerza się zakres jego działania i obejmuje coraz ogólniejszy teren, a także on sam wzrasta w doskonałości. Można spostrzec jakąś współmierność między działaniem a doskonaleniem bytu oraz zależność między doskonaleniem bytu a jego doskonalącym wpływem na zewnątrz⁷⁸.

Przeprowadzone badania wykazały, że doskonalenie jest cechą każdego bytu, uwarunkowaną jego istnieniem i otwarciem na rozwój. Człowiek zaś uczestniczy w tym ogólnym dążeniu do dobra i do rozwoju własnego, oraz do dobra i rozwoju swego otoczenia. Dąży do prawdy i dobra, posługując się intelektem i wolą, mając zdolność ich usprawniania. A doskonałość działania mierzy się wartością obranego celu⁷⁹. Człowiek osiąga swoją doskonałość w sposób rozumny i wolny. Jego działanie nosi cechę moralności — może być uzgodnione z normą moralną. A intelekt jest niewątpliwie czynnikiem podstawowym, kierującym każdym działaniem.

⁷⁶ Por. J. Finance, *Être et agir*, 70.

⁷⁷ Por. J. Finance dz. cyt. 63, 67, 69.

⁷⁸ Por. C. G. III, 24; J. Leclercq, dz. cyt. 188.

⁷⁹ Por. S. th. II—II, 184, 1 c.

Działanie moralne jest wypadkową precyzyjnej współpracy intelektu i woli. W inicjatywie działania i w podejmowaniu decyzji rolę przodującą i porządkującą spełnia intelekt praktyczny. On sprawia, że wola jeden z sądów praktycznych uznaje za ostatni i podejmuje decyzję ⁸⁰.

IV. Zdolność tworzenia

1. Sztuka — twórczość u św. Tomasza

Św. Tomasz rozróżnia postępowanie moralne jako działanie wewnętrzne (*actio — immanens*) oraz tworzenie jako działanie zewnętrzne (*factio — transiens*). Na tle tego podziału następują dalsze analizy. Postępowanie moralne jest samo w sobie doskonalsze od tworzenia, ponieważ odnosi się do osobistego celu człowieka, celu jego życia. Tworzenie ma na uwadze dzieło i jego dobro. Odnosi się do rzeczy wytwarzanej, dlatego samo w sobie jest mniej doskonałe ⁸¹.

W pismach Tomasza występują dwa główne znaczenia pojęcia „sztuka”. Pierwszorzędnie odnosi się ono do intelektualno-praktycznego usprawnienia człowieka do podejmowania idei twórczych. Wtórnie dopiero pojęcie „sztuka” dotyczy rzeczy wytworzonych jako skutków twórczego zamysłu ⁸². Stąd trzeba zauważyć, że „sztuka” u św. Tomasza, to intelektualne usprawnienie do tworzenia. Wszystkie zaś wytwory przynależą do niej na mocy analogii atrybucji. Do „sztuki” zalicza się bardzo różne wytwory, zarówno rzemieślnicze, jak artystyczne czy techniczne. Tomaszowe rozumienie „sztuki” obejmuje właściwie całą ludzką twórczość. Dlatego w dalszym ciągu używać będziemy

⁸⁰ Por. *Ethic* I, cap. 1, lect. 1; *C. G.* II, 24; *S. th.* I—II, 1, 1 ad 2 i 13, 5 ad 1; *Sent.* II, d. 38, q. 1, a. 3 i ad 5.

⁸¹ Por. *Ethic.* I, cap. 1, lect. 1; VI, lect. 3; *De Ver.* V, 1 c; VIII, 6^c i w wielu innych miejscach. *De Pot.* V, 5 ad 14; *Sent.* III, d. 35, q. 1 a. 1.

⁸² Por. *De Ver.* II, 14 con.; *S. th.* I—II, 71, 2 ad 4; *C. G.* III, 24; *S. th.* I—II, 93, 1 c. i i.

nazwy „twórczość” zamiast „sztuka”, zgodnie z szerokim pojmowaniem dziedziny sztuki przez Doktora Anielskiego. Wiąże się z tym również szerokie rozumienie pojęcia „artysta” (artifex). Artystą jest właściwie w jakiejś mierze każdy człowiek, bo każdy posiada usprawnienia twórcze⁸³.

Wśród różnych rodzajów sztuk-twórczości wymienia Tomasz nawet takie jak medycyna, rządzenie, gramatyka, logika czy polityka. Podział uzależniony jest od wprowadzonej zasady podziału. Istnieje więc twórczość mechaniczna obok intelektualnej (sposób wykonania), twórczość użytkowa obok uprzyjemniającej (cel), twórczość służebna obok wyzwolonej (udział sił fizycznych)⁸⁴. Przy okazji wymienionych wyżej rodzajów twórczości można jeszcze raz stwierdzić, że Tomasz do wytworów zaliczał nie tylko dzieła utrwalone w materii lecz również usprawnione działanie.

W wykonywaniu różnych skomplikowanych całości uczestniczą wielorakie rodzaje twórczości we wzajemnym podporządkowaniu, zależnie od spełnianego zadania w procesie powstawania wytworu. Etapy działania twórczego podane na przykładzie budowy okrętu orientują dostatecznie w problemie: etap teoretyczno-koncepcyjny, przygotowanie i obróbka materiału, praca nad montowaniem całości i wreszcie ostateczne wykończenie i oddanie do użytku⁸⁵. W każdym z tych etapów biorą udział inne rodzaje twórczości.

2. Twórcza ingerencja w świat natury

Proces doskonalenia się człowieka wymaga od niego rozwoju wszystkich potencjalności tkwiących w jego naturze, zarówno cielesnych jak i duchowych. Taki pogląd charakteryzuje antropologię św. Tomasza i stanowi podstawę do jego teorii kultury.

⁸³ Por. C. G. II, 45; S. th. I, 44, 3 c.

⁸⁴ Por. Wł. Tatarkiewicz, *Historia estetyki* t. II Wrocław 1960, 285, 293; S. th. I—II, 57, 3 ad 3.

⁸⁵ Por. *Ethic.* VI, lect. 3; *Met.* I, lect. 26; C. G. III, 78.

Historycznie biorąc, ustawia jego stanowisko na linii polemiki z nurtem neoplatońskim⁸⁶.

Związek z ciałem warunkuje prawdziwe dobro człowieka, bo usprawnienia duchowe nie mogą inaczej jak poprzez ciało ujawnić swojego działania. Fundamentalny tekst wyrażający tę myśl podał św. Tomasz w Komentarzu do Sentencji:

„Człowiek nie może być doskonały, jeżeli wszystkich zdolności, które w duszy swej posiada, poprzez ciało na zewnątrz nie przejawia”⁸⁷.

Zdolności twórcze posiada każdy człowiek w swej praktycznej funkcji intelektu (*homo faber*)⁸⁸. Podlegają one jednak indywidualnemu stopniowaniu zależnie od posiadanej wiedzy i od oryginalności koncepcji twórczych. Chcąc przedstawić te indywidualne różnice św. Tomasz próbuje zgrupować twórców na trzech stopniach. Pierwszy z nich to ludzie „doświadczeni” (*experti* — *empeiros*) w jakiejś dziedzinie tworzenia. Posiadając potrzebną wiedzę i znajomość praw fizyki, mogą wykonywać niektóre czynności techniczne. Nie wystarczy to jednak do pełnych kwalifikacji twórczych. Na wyższym stopniu rozróżnia św. Tomasz dwa rodzaje twórców: „architekci” i „artyści”. „Architekci” (*archos* = kierownik, *techne* = sztuka = technika) znają prawa natury i przyczyny procesów fizycznych. Pracują samodzielnie w swoim zawodzie i bywają kierownikami robót technicznych. To jednak nie pozwala im jeszcze na całkowicie swobodne podejmowanie koncepcji twórczych. Dopiero artyści czyli „prawdziwi twórcy” (*artifices* = *technites*) posiadają znajomość wszystkich praw i metod działania. Orientacja w przyczynach, nawet ostatecznych, pozwala im na zupełnie swobodne posługiwanie się zastanym układem rzeczy i formowanie go według własnych projektów. Potrafią też osiągnięte rezultaty i zasady tworzenia przekazywać innym⁸⁹.

⁸⁶ Por. S. th. I—II, 4, 6 c.

⁸⁷ „Nec homo posset esse perfectus, nisi totum quod in anima implicite continetur, exterius in corpore explicetur” Sent. II, d. 44, q. 1, a. 2, q. 1 c.

⁸⁸ Por. S. Swieżawski, Wytwórczość a piękno, Znak 29 (1951), 194 nn.

⁸⁹ Por. Met. I, lect. 1, 25

Są także ludzie, którzy potrafią jedynie dobrze naśladować i doskonale wykonują dzieła według posiadanych wzorów. Tacy nazywają się „rzemieślnicy” (*manu artifices*). Ich praca polega na wiernym odtwarzaniu a nie na podejmowaniu nowych wizji twórczych. Dlatego też nie mogą być traktowani jako twórcy w pełnym znaczeniu ⁹⁰.

W świetle rozróżnień wprowadzonych przez św. Tomasza ujawnia się wyraźnie zasada podziału na kwalifikacje twórcze. Im bardziej oryginalny i samodzielny w inicjowaniu nowych dzieł jest twórca, tym wyższy stopień uzdolnień twórczych można mu przypisać. Człowiek przez swoje działanie twórcze korzysta z rzeczywistości naturalnej, którą kształtuje według swojej myśli. Przekształca formy materialne, ale nie tworzy ich. Każdy wytwór jest bytem natury uformowanym w swoich elementach przypadłościowych według zamierzonej idei. Forma wytworu samego w sobie jest formą przypadłościową, ponieważ człowiek nie ma wpływu na powstanie bytu z niebytu, a także nie może bezpośrednio wprowadzać zmian substancjalnych ⁹¹.

Lecz współczesne doświadczenia w mikro i makrokosmosie pozwalają przypuszczać, że twórczość człowieka nie ogranicza się tylko do operowania na zmianach przypadłościowych, że właśnie wnika w głębsze warstwy bytu i potrafi go przekształcać istotowo. Jeżeli Tomasz tak szeroko rozumie „sztukę” i obejmuje tą nazwą wszelką ludzką twórczość nie tylko artystyczną, to można by się spodziewać bardziej maksymalistycznego stanowiska. I otóż niektóre teksty rzucają nieco światła na te sprawy. Jakkolwiek Tomasz zasadniczo ogranicza twórczość człowieka do sfery zmian przypadłościowych, mając na uwadze pracę artystów, to jednak dopuszcza możliwość wprowadzania zmian substancjalnych. Dzieje się to przy współdziałaniu z siłami przyrody, gdy człowiek nie poprzestaje tylko na ich wyko-

⁹⁰ Por. Met. I, lect. 1, 28; F. Olgiati, *L'arte e la tecnica nella filosofia di s. Tommaso*. Rivista di Filosofia neoscolastica 2 (1934) 156—163.

⁹¹ Por. Sent. II, d. 1, q. 1, a. 3 ad 5; S. th. I, 41, 3 c.

rzystywaniu, lecz ingeruje głębiej. Polega to na przyśpieszaniu i racjonalizowaniu naturalnych procesów fizycznych, chemicznych czy biologicznych, co często prowadzi do powstawania nowych układów i nowych form działania. Wtedy człowiek nie jest już tylko przyczyną narzędną, lecz przyjmuje funkcję głównej przyczyny sprawczej. W tekście Summy Teologicznej czytamy, że nie ma żadnych przeszkód, aby człowiek swoim działaniem wytworzył nową formę, która nie jest formą przypadłościową lecz formą substancjalną⁹².

Wydaje się, że ostatecznie tak można rozumieć myśl św. Tomasa: twórczość artystyczna ogranicza się do działania w sferze przypadłościowej — zewnątrzbytowej. Twórczość zaś wkraczająca w sferę sił przyrody może posuwać się aż do przyczynowania zmian substancjalnych — wewnątrzbytowych.

Problem ludzkiej twórczości przedstawiony przez św. Tomasa, potraktowany jest tak od podstaw, że wszelkie możliwe osiągnięcia i cały jeszcze dotąd nie znany rozwój technologii i techniki w przyszłości, nie potrafi przekreślić tych generalnych przemysłów. Co więcej, przemyslenia te stanowią teoretyczną podbudowę pod filozofię kultury i filozofię techniki oraz wyznaczają im kierunek rozwoju⁹³.

3. Działanie twórcze a odpowiedzialność moralna

Każde działanie człowieka jest celowe, dlatego też działanie twórcze skierowane jest do jakiegoś celu. Cel stanowi główną rację podejmowania wysiłków twórczych oraz określa dobro zewnętrzne, które twórca pragnie zdobyć przez wykonanie danego dzieła. Poszczególne dziedziny twórczości mają swoje własne cele. Celem np. sztuki medycznej jest zdrowie pacjenta, celem sztuki wojennej jest zwycięstwo nad wrogiem a celem sztuki budowlanej jest postawienie domu⁹⁴. Cel główny jest

⁹² S. th. III, 75, 6 ad 1.

⁹³ Zagadnienie twórczości zostało szerzej omówione w artykule pt. „Człowiek twórca” — *Ateneum Kapłańskie* 2 (1970).

⁹⁴ Por. *Ethic.* I, lect. 9.

osiągany za pomocą celów-środków, które mogą być przez twórcę dowolnie dobierane. Niekiedy cel główny utożsamia się z celami-środkami, jak np. w sztuce rządzenia i rozkazywania, a także w innych wypadkach, gdy celem jest samo działanie a nie wytwór zewnętrzny⁹⁵.

Chociaż postępowanie moralne i działanie twórcze mają odrębne cele, to jednak łączą się w swoim podmiocie, którym jest osoba ludzka. Twórczość jako usprawnienie intelektu praktycznego uzdalnia twórcę do dobrego wykonania dzieła. Roztropność zaś nakłania go do właściwego wykorzystania wykonanej rzeczy. Oba usprawnienia uzupełniają się wzajemnie w toku współdziałania. Twórczość uzdalnia człowieka do przekształcania świata, roztropność ustawia jego działanie twórcze na linii celu życia⁹⁶. Nie mógłby człowiek postępować moralnie, gdyby był pozbawiony możliwości wykonywania czynów zewnętrznych i wytworów. Nie mógłby też działać i tworzyć dzieł zewnętrznych, gdyby nie potrafił użyć tych zdolności do osiągnięcia ostatecznego celu życia. Dlatego skierowanie do celu moralnego jakiego daje roztropność łączy się praktycznie z wykonywaniem rzeczy zewnętrznych, do którego usprawnia twórczość⁹⁷. Istnieje moralny obowiązek pracy nad dobrem wykonywanego dzieła jak również moralny obowiązek pracy nad doskonaleniem siebie przez pracę nad dziełem. Istnieje też obowiązek doskonalącego wpływu na innych przez godziwe postępowanie i przez właściwą twórczość.

Roztropność usprawnia człowieka do sądzenia, radzenia i rozkazywania, co ogólnie wyraża się w umiejętności dobierania odpowiednich środków do osiągnięcia celu. W dziedzinie twórczej rola roztropności przejawia się w wyszukiwaniu właściwego materiału, narzędzi, metod, jakimi twórca pragnie wykonać swoje dzieło. Występuje ona tutaj przede wszystkim w postaci rady. Św. Tomasz zauważa, że jest to inny rodzaj roztropności niż ten, który potrzebny jest do ustalenia dobrych środ-

⁹⁵ Por. S. th. I—II, 8, 2 ad 3; II—II, 27, 6 c; Ethic. cap. 1, lect. 1.

⁹⁶ Por. S. th. I—II, 57, 3 c i 3 ad 1; Sent. III, d. 33, q. 1, a. 1, q. 2 ad 3.

⁹⁷ Por. S. th. I—II, 57, 3 ad 1.

ków do celu życia ludzkiego. Co innego bowiem jest być dobrym i roztropnym fachowcem: lekarzem, rzeźbiarzem czy architektem, a co innego być dobrym człowiekiem⁹⁸. Lecz działanie twórcze ma być również środkiem do osiągnięcia doskonałości moralnej i celu życia; tylko cel jaki stawia sobie twórca jako twórca nie może być jego jedynym i wyłącznym celem. Taki bowiem twórca, jak słusznie przestrzega J. Maritain, stałby się bałwochwalcą a jego wytwór byłby bożyszczem⁹⁹. Wtedy bowiem wszystkie jego dążenia skoncentrowałyby się jedynie na jego dziele.

W działaniu twórczym, oprócz naturalnego popędu do tworzenia i usprawniania, wielki udział ma miłość twórcy do swego dzieła. Wytwór bowiem jest dobrem zamierzonym przez twórcę, jest przedmiotem jego myśli, troski i wszelkich wysiłków. Św. Tomasz pisze, że twórca obdarza miłością swoje dzieło, a miłość ta jest większa od miłości wzajemnej, jaką wytwór mógłby skierować do swego twórcy, gdyby do miłości był zdolny¹⁰⁰. Dlatego człowiek, wykonując jakąś rzecz zewnętrzną, doskonali równocześnie siebie, wyzwalaając w sobie miłość do wytworu. E. Gilson zauważa, że twórca w jakiś sposób istnieje w swoim dziele, bo każde dzieło nie tylko stanowi pewien byt, lecz jest tworem człowieka i wobec niego zaciąga realne relacje¹⁰¹. W tej miłości do wytworu realizuje się łączność celów, a mianowicie celu dzieła i celu człowieka jako człowieka. Wysiłek twórcy zmierza do doskonałego wykonania rzeczy według stałych praw tworzenia a wysiłek człowieka jako człowieka skierowany jest przez wykonanie danej rzeczy do zachowania prawa moralnego. Oba te wysiłki jednoczą się w umiłowaniu dobra, jakim jest nowopowstały wytwór a przez to doskonałą osobą ludzką¹⁰².

Oprócz troski o dobro dzieła i o własną doskonałość moralną człowiek twórca powinien także dbać o właściwy wpływ swo-

⁹⁸ Por. S. th. I—II, 57, 4 ad 3; Quodl. VIII, 4, 6 c.

⁹⁹ Por. J. Maritain, Art. and scholasticism, 58.

¹⁰⁰ Por. Ethic. IX, lect. 7.

¹⁰¹ Por. E. Gilson, Painting and reality, Washington 1955, 29 nn.

¹⁰² Por. E. Gilson dz. cyt. 36.

jego wytworu na tych ludzi, którzy będą z niego korzystać. Wykraczając bowiem przeciw zasadom twórczości nie osiąga celu dzieła, deformuje powziętą ideę i wykonuje rzecz zafałszowaną w swoich elementach formalnych. Wykraczając zaś przeciw normie moralnej deprawuje własną wolę i świadomie wprowadza chaos w scharmonizowane współdziałanie intelektu i woli. Tym samym działa niezgodnie z ostatecznym celem życia¹⁰³.

Każdy twórca ponosi społeczną odpowiedzialność za swoje twory. Jeżeli odbiorcy, słuchacze, nabywcy itp. nie mogą z nich korzystać inaczej jak wykraczając przeciw prawu moralnemu, lub mają do tego bezpośrednią okazję, wówczas niewątpliwie twórca ponosi winę za takie dzieło i odpowiedzialność moralną w przyczynie za wykroczenia, do których dał okazję. W wypadku jednak, gdy wytwór nie nasuwa bezpośredniej okazji do zła moralnego, chociaż może być przez kogoś w sposób niezgodny z prawem moralnym wykorzystany, autor za to winy nie ponosi. Korzystanie bowiem z tworów ludzkich zależne jest od uznania i wolnej decyzji odbiorców i w takiej sytuacji twórca nie może ponosić odpowiedzialności za ich ewentualne przyszłe wykroczenia moralne¹⁰⁴.

V. Podsumowanie.

Po przeprowadzeniu powyższych badań i przyjrzeniu się myśli św. Tomasza wyrażonej w tekstach, trzeba stwierdzić, że chociaż nie pisał on wprost o kulturze ani tego terminu nie używał, to jednak opracował podstawy filozofii kultury¹⁰⁵. Filozoficzna oraz psychologiczno moralna teoria człowieka zawiera szczególnie dużo przemyśleń na temat uzdolnień człowieka do twórczości. Wiele też wyjaśnień daje Tomaszowe ustawienie człowieka w stosunku do Boga i do świata natury. W teorii

¹⁰³ Por. S. th. I—II, 21, 2 ad 2; Maritain *Sztuka i mądrość*, 85 n.

¹⁰⁴ Por. S. th. II—II, 169, 2 ad 4; R. Brennan, dz. cyt. 118.

¹⁰⁵ Por. R. Brennan, dz. cyt. 136.

działania wyraźnie występują cechy działania kulturotwórczego jak rozumność i dynamizm przejawiający się w dążeniu do doskonałości. „Punktem kluczowym” zdolności kulturotwórczych jest intelekt praktyczny. Skierowany na działanie i tworzenie, pozwala podejmować oryginalne koncepcje twórcze i dysponuje takimi usprawnieniami jak roztropność i sztuka-twórczość.

Św. Tomasz podkreśla bardzo rolę sił fizycznych i reakcji cielesnych w tworzeniu kultury. Takie stanowisko wypływa niewątpliwie z jego realistycznej teorii człowieka i stanowi jedną z głównych tez tej teorii. W takim świetle tworzenie kultury przedstawia się jako działanie specyficznie ludzkie, którego nie może dokonać ani Bóg ani też byty nierozumne. W toku pracy z nową wyrazistością wystąpiło znaczenie ludzkiego intelektu w tworzeniu kultury. Poczawszy od pierwszej idei, która pojawiła się w intelekcie twórcy jako załączek przyszłego dzieła, poprzez jej realizację w odpowiednio dobranym tworzywie, w określonych warunkach, przy pomocy stosownych narzędzi, aż do całkowitego wykończenia, intelekt ludzki inicjuje, towarzyszy wykonaniu i ocenia rzecz wykonaną. Tomaszowe twierdzenie, że „zasadą wszystkich działań ludzkich jest rozum” najśluszniej chyba można zastosować do tworzenia kultury. Kultura bowiem jest kształtowaniem przez człowieka nowej, własnej rzeczywistości, która stanowi oryginalny układ elementów bytowych, powstałych pod wpływem porządkującego działania intelektu.

Doskonalenie człowieka wiąże się z ogólnym prawem doskonalenia, jakiemu podlega ze swej natury każdy byt. Dostrzeżenie powiązań, zachodzących między tym prawem a obowiązkiem, jaki z tego tytułu zaciąga człowiek, prowadzi do oczywistego uznania, że każdy człowiek powinien tworzyć kulturę. Zadanie to podlega jego odpowiedzialności moralnej. Kultura bowiem nie jest dodatkiem do życia ludzkiego, lecz stanowi właściwy tylko człowiekowi w jego ludzkiej niepowtarzalności sposób działania.

**Les fondements intellectuels des effets de culture d'après
la philosophie de st. Thomas d'Aquin**

1. L'auteur se propose d'analyser la pensée philosophique de st. Thomas, surtout sa théorie de l'intellect, de l'idée, de l'activité et de la création. Le problème qui l'intéresse, est suivant: Quelle est la structure intellectuelle de l'homme et quelles de ses qualités le rendent capable de créer la culture. La dissertation concerne plutôt les sources de la culture, qui demeurent dans l'homme, que les produits. Ce n'est qu'à la fin du XIX siècle que les études scientifiques de la philosophie thomiste dans le domaine de la culture eurent leur commencement. Sur ce sujet il n'existe jusqu'à présent beaucoup de publications. Pour la culture est accepté la définition suivante: „La culture c'est chaque activité raisonnable de l'homme, qui l'amène à le perfectionner comme sujet ou comme objet, dans l'aspect individuel et social, ainsi que les effets intérieurs et extérieurs de son activité”.

2. En parcourant le développement des significations pour les mots „culture” et „civilisation” on aperçoit la genèse étymologique dans l'antiquité romaine et la genèse métrique plutôt dans l'antiquité grecque, ainsi que la différenciation acceptée actuellement dans la sphère des langues romanes (culture = civilisation) et dans la sphère des langues germaniques (culture ≠ civilisation).

3. Les rapports entre la culture et la nature dans l'homme provoquent la question des différences ontologiques entre ces genres d'activité. D'après st. Thomas existent les activités accomplies entièrement par la nature (*natura perficit*) et les autres, qui sont seulement initiées par la nature (*natura inclinat*). Cette différenciation permet d'apercevoir la spécificité des activités culturelles. Les activités seulement initiées par la nature sont caractéristiques exclusivement pour l'homme, qui se serve autonomment de l'intellect et de la volonté. C'est elles qui déterminent ontologiquement les qualités des activités culturelles.

4. Il y a deux sources fondamentales de la culture: l'inclination naturelle et la réflexion. De l'inclination naturelle pour la connaissance et pour l'activité dérivent même telles aspirations que la tendance vers la vérité et vers le bien. L'intellect et la volonté forment dans leur „point de départ” le fond de l'âme, qui est encore indifférencié. Dans leur fonctionnement elles peuvent être mutuellement objet pour soi. L'intellect peut connaître les aspirations de la volonté et la volonté peut désirer les connaissances intellectuelles. En outre chaque de ces pouvoirs spirituels peut être objet pour soi. De là l'intellect peut connaître ses propres démarches cognitives et la volonté peut désirer sa propre aspiration au bien. Sur cela repose surtout l'aptitude de l'homme pour la réflexion élémentaire. La réflexion permet le contrôle des procès

cognitifs et des activités, rend l'homme capable de l'autocritique et de se mettre aux modifications, qui perfectionneront sa façon d'agir. Par cela donc elle constitue la condition ontologique pour créer la culture.

5. L'intellect pratique possède une fonction unique pour créer la culture. Il est raison et mesure de toutes les productions de l'homme (mensurans non mensuratus). Cependant l'activité développée de l'intellect pratique se présente comme élément contemplatif et actif dans la vie de l'homme. St. Thomas attribue objectivement une plus grande valeur à la contemplation. Toutefois il voit un parfait développement de la personne humaine dans la coopération ambivalente de ces deux éléments. La théorie de l'idée — modèle jette une lumière sur le procès de créer, qui commence toujours par l'entreprise d'une conception créatrice intellectuelle. Au perfectionnement de la connaissance intellectuelle contribuent les habiletés intellectuelles (habitus), telles que l'intuition des principes premiers (intellectus principiorum), la science (scientia), la sagesse (sapientia), la prudence (prudentia), l'art — création (ars). L'activité de l'homme et celle des autres existences est dirigée vers le perfectionnement propre et vers le rayonnement du bien sur l'entourage. L'élément initiant et ordonnant est l'intellect pratique.

6. St. Thomas distingue deux genres de l'activité: intérieure (actio — immanens) et extérieure (factio — transiens). La première embrasse la sphère de la moralité, la seconde celle de la création. La conception de l'art se rapporte avant tout à habileté de l'intellect pratique et secondairement aux produits. Le concept „l'art” est très large, il concerne toute la sphère des créations humaines, et c'est pourquoi l'auteur propose le dénommer „création”. Selon st. Thomas on peut partager les hommes en quelques groupes: les experts, les architectes, les artistes, les artisans. Cela dépend du degré de la connaissance des principes de la création et de l'originalité des conceptions créatrices. La production artistique embrasse l'activité dans la sphère accidentale. Mais la création qui pénètre dans le monde de la nature peut causer même les changements substantielles.

7. La conduite morale et l'activité créatrice ont différents buts, mais elles s'unissent dans leur sujet, qui est la personne humaine. Non seulement l'activité morale, aussi le travail créatrice doivent être un moyen d'attendre la pleine perfection humaine. Dans ces deux cas participe la prudence, mais en manière différente. L'élément, qui décide du caractère perfectionnant de l'activité créatrice est l'amour du créateur pour son oeuvre. Dans cet amour s'unissent les deux efforts essentiels, qui viennent vers la perfection du produit et vers la perfection du créateur comme homme. Le créateur est responsable non seulement de sa propre valeur morale, mais aussi de l'influence de l'oeuvre sur las

autres hommes. L'oeuvre qui contraint aux contraventions morales impute une responsabilité de ce mal à l'auteur.

8. Grâce aux analyses entreprises, le rôle de l'intellect humain dans l'activité et dans la création paraît avec une expressivité nouvelle. Et c'est justement le domaine de la culture. De la première concordance cognitive avec la réalité par l'activité perfectionnante et par l'initiation des idées créatrices, l'intellect commence, accompagne et apprécie les effets humains. Surtout la fonction de l'intellect pratique est la source des capacités créatrices de culture. Le droit du progrès et du perfectionnement, qui se manifeste dans la réalité, renferme aussi l'homme. Il réalise ce droit par l'activité, qui lui est propre — par la création de la culture. La culture enfin n'est ni un supplément ni un ornement de la vie humaine. Elle constitue l'unique et l'intransmissible manière de l'activité humaine.