

# Tadeusz Biesaga

---

## Wkład ks. T. Ślipki w rozwój etyki tomistycznej

---

*Studia Philosophiae Christianae* 26/2, 101-107

---

1990

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

i nadaje jej tytuł do oryginalności — w stosunku do eudajmonistów i personalistów. Koncepcja Ks. Profesora poprzez wprowadzone modyfikacje metodologiczne i treściowe w pewnym sensie toruje drogę nowoczesnej etyce opisowej i normatywnej. Dodajmy przy tym, że respektowanie *depositum doctrinale* ze strony Ks. Profesora pozwala na utrzymanie w całym systemie równowagi pomiędzy treścią zasad moralności a założeniami ogólnofilozoficznymi. W ten sposób została osiągnięta pewna spójność pomiędzy strukturami obiektywnymi i subiektywnymi, podmiotowymi i przedmiotowymi, stałymi i niezmiennymi a konkretnymi i subiektywnymi. Dwa wymiary moralności łączy ze sobą płaszczyzna personalistyczno-perfekcjonistyczna, gdzie dobro osoby znajduje swoją ontyczną podstawę w moralnej naturze człowieka. Tym samym historyczna wersja etycznego eudajmonizmu znalazła swoje rozwinięcie i uzupełnienie o motyw personalistyczny.

Ks. Profesor Slipko widzi etykę w nieco innych ramach jak pozostali autorzy tomistyczni. Ramy te dotyczą nie tylko konkluzji teoretycznych, ale również i samego obszaru doświadczenia etyki. Dla Ks. Slipko obszar ten obejmuje, obok etyki ogólnej, etykę szczegółową. Przyjęte przez Ks. Profesora rozwiązania nie są podyktowane ani warunkami zewnętrznymi, ani przejawami kryzysu aksjologicznego, ale wypływają z samej natury badanego zjawiska. To, co w etyce może być atrakcyjne, musi znaleźć potwierdzenie w zawsze aktualnej prawdzie o moralnych zasadach ludzkiego działania. Odkrycie tej prawdy i jej odpowiednie uzasadnienie wymaga odpowiedzialnego potraktowania posłannictwa etyków.

Wydaje się, że program etyki Ks. Slipko spełnia rolę ważnego ogniwa w dążeniu do racjonalnego uporządkowania i całościowego przedstawienia autentycznego sensu moralności widzianej z pozycji filozofii tomistycznej. Na zakończenie, podkreślimy jeszcze raz to, co najważniejsze teoretycznie w omawianej koncepcji etyki Ks. Slipko: 1) nowe ujęcie i interpretacja faktu etycznego, 2) powiązanie pierwiastka perfekcjonistycznego (natura ludzka i jej wewnętrzna celowość) z pierwiastkiem personalistycznym (godność osoby ludzkiej), 3) filozoficznie uzasadniona obrona obiektywnych i absolutnych podstaw porządku moralnego, 4) rozwinięcie obok etyki ogólnej, etyki społecznej, seksualnej i bioetyki.

TADEUSZ BIESAGA

## WKŁAD KS. T. ŚLIPKI W ROZWÓJ ETYKI TOMISTYCZNEJ

### 1. WSTĘP

W jednym ze swych artykułów ks. T. Slipko stwierdził, że system tradycyjnej etyki tomistycznej, wypracowany w XIX i XX w., którego jest on kontynuatorem, posiada „własną wizję moralności, (...) podatny (jest) na dalszy twórczy rozwój, nie na eklektyczną, ale (...) ograniczoną adaptację rzeczywistych osiągnięć współczesnej myśli fi-

lozoficznej, na konfrontację czy dialog ze współczesnymi kierunkami filozoficzno-etycznymi”<sup>1</sup>.

W krótkim zarysie chciałym wskazać niektóre zagadnienia uprawianej przez ks. T. Slipkę etyki tomistycznej, które w toku jego dyskusji z myślą etyczną innych nurtów filozoficznych, jak również innych tomistów, zostały przez niego skorygowane, przekształcone czy też uzupełnione, nadając przez to tej etyce jego własny, w jakiejś mierze nowy, filozoficzny wygląd.

Spełniając wyznaczony tematem cel, ograniczę swoje zadanie do wynikowego przeanalizowania powiązania ze sobą trzech podstawowych działów etyki ogólnej, czyli eudajmonologii, aksjologii i deontologii, które podają obiektywne podstawy dla integralnie rozumianego faktu etycznego, na który składają się przeżycie dążenia do celu (szczęścia), przeżycie wartości i przeżycie powinności moralnej.

## 2. EUDAJMONOLOGIA A AKSJOLOGIA

Skrajne zakwestionowanie eudajmonologii jako teorii etycznej, zostało dokonane przez I. Kanta. Jego zdaniem dążenie do własnego szczęścia nie tylko nie jest moralnotwórcze, lecz wprost przeciwnie podważające istotną cechę moralności, poprzez wprowadzenie w miejsce bezinteresownego a tym samym moralnego działania, interesowne, a tym samym egoistyczne dążenie do własnych celów.

Krytykę eudajmonologii, a dokładniej felicytologii, kontynuowali m. in. fenomenolodzy, jak również niektórzy tomiści, a wśród nich na terenie polskim w swej ostrej formie uwidoczniła się ona w pismach T. Stycznia<sup>2</sup>.

Włączając się do dyskusji o eudajmonologię jako integralną część etyki tomistycznej, ks. T. Slipko przywołał przeformułowanie związku między celem działania a dobrem moralnym oraz wyciągnął z niego konsekwencje, których rezultatem było wprowadzenie i rozwinięcie przez niego aksjologii tomistycznej.

Potraktowanie w dotychczasowej etyce tomistycznej czynów moralnych jako środków do celu ostatecznego oraz uznanie tego celu jako kryterium dobra i zła moralnego czynów, pozwalało interpretować to dobro jako *bonum utile*, a nie jako dobro samo w sobie, czyli — *bonum honestum*. Przy takim związku celu ostatecznego z dobrem moralnym, czyn stawał się moralnie dobrym dlatego, że prowadził do celu. Cel konstituował więc wartość moralną, która okazywała się czymś pochodnym i wtórnym. Aby uniknąć powyższych redukcji wartości moralnej czy też imperatywu moralnego do pojęcia celu, a tym samym uniknąć definiowania moralnej dobroci czynów w terminach ich użyteczności względem celu ostatecznego, należałoby przeformułować związek tegoż celu z wartościami moralnymi.

Za takim przeformułowaniem, wbrew niektórym tomistom, opowiedział się ks. T. Slipko, stwierdzając, że „działania ludzkie nie dlatego są dobre, ponieważ prowadzą do celu ostatecznego, ale przeciwnie prowadzą do celu ostatecznego, ponieważ są dobre”<sup>3</sup>. Z tak sformuło-

<sup>1</sup> T. Slipko: *Wprowadzenie do etyki chrześcijańskiej*, Życie Katolickie 3 (1984) 41.

<sup>2</sup> T. Styczeń: *Etyka niezależna*, Lublin 1980.

<sup>3</sup> T. Slipko: *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1984, 195, 116.

wanej tezy wyciągnął on konsekwencje dla związku eudajmonologii z aksjologią. „Eudajmonologiczna koncepcja tomistyczna (...) — pisze omawiany Autor — nie zawiera w sobie logicznych przesłanek do zbudowania etycznej aksjologii”<sup>4</sup> Racji dobra moralnego i moralnego imperatywu należy więc szukać gdzie indziej, bez odwoływania się do zgodności z celem ostatecznym.

W tym duchu rozwijana jest również interpretacja tomistycznej teorii szczęścia. Szczęście jako „świadome przeżywanie dobra, które doskonalili człowieka mocą posiadanych przez siebie doskonałości” jest „przede wszystkim afirmacją doskonałości tkwiącej w zamierzonym i osiągniętym dobru”<sup>5</sup>. W hierarchii dóbr osoba ludzka okazuje się takim dobrem, które podmiot dążący do szczęścia afirmuje ze względu na nie samo. Afirmowanie osób, które jest bezinteresowną miłością, nie przekreśla szczęścia działającego, ale je realizuje. Dzieje się to wtórnice — jak podkreśla ks. T. Slipko — albowiem „własna doskonałość jest czymś wtórnym w stosunku do doskonałości dóbr, stanowi wynik obiektywnego procesu jednoczenia się z osiągniętymi dobrami...”<sup>6</sup>. Szczęście urzeczywistnienia się „niejako ubocznie, albo nawet w stanie zapomnienia o sobie”<sup>7</sup>.

Powstaje tu pytanie, czy przy takiej reinterpretacji teorii szczęścia nie należy potraktować eudajmonologii — jak to czyni np. M. Scheler, jako teorię pozaetyczną.

Metodologiczna odrębność aksjologii względem eudajmonologii, nie oznacza — zdaniem ks. T. Slipki — pozbawienia tej ostatniej charakteru teorii etycznej.

Tomistyczna teoria szczęścia nie jest tylko fenomenologicznym opisem przeżycia afirmacji dobra czy też godności osoby, lecz przede wszystkim jest wyjaśnieniem całej rzeczywistości, w której człowiek podejmuje czyn i przez niego się realizuje. Teoria ta ukazuje, że człowiek działa nie tylko dla świadomościowej (psychologicznej) atrakcyjności dobra, ale jest takim bytem, który w swej otwartości na ubogacenie siebie, nie może nie chcieć tego, co mu się jako dobro przedstawia.

Teoria ta — podkreśla ks. T. Slipko — jest przede wszystkim wyjaśnieniem podstawowego uwarunkowania każdego aktu rozumnego, w tym również wyjaśnieniem czynu opartego na afirmacji dobra doskonałego, a w tym ostatnim jest również otwarciem się na aksjologię. Bez tego wyjaśnienia nie wiedzielibyśmy dlaczego dobro należy czynić a zła unikać, czyli dlaczego wola może być wytracona do działania, dlaczego kieruje się ona z miłością upodobania do rozpoznanego dobra. Tak więc teoria szczęścia otwiera przez swe metafizyczne i antropologiczne wyjaśnienia perspektywę dynamicznego wzrostu podmiotu rozumnego a w tym również perspektywę dla działania moralnego, które winno być kierowane i mierzone wartościami moralnymi.

Przez taką reinterpretację eudajmonologii ks. T. Slipko idąc za krytyką felicytologii, otworzył ją na akcjologię, a przeciwstawiając się skrajności tej krytyki, nie pozbawił jej charakteru teorii etycznej.

<sup>4</sup> *Tamże*, 116.

<sup>5</sup> *Tamże*, 121.

<sup>6</sup> *Tamże*.

<sup>7</sup> *Tamże*, 122.

Również w sferze przeżyć afirmacji dobra nie można wykluczać elementu własnego szczęścia. Afirmując bezinteresownie dobro drugiej osoby (np. przy ofierze własnego życia), nie można — zdaniem ks. T. Slipki — traktować towarzyszącą temu chęć pomnożenia własnej doskonałości jako dążenie egoistyczne<sup>8</sup>.

Ten nurt usprawiedliwiania momentu szczęścia w działaniu moralnym, da się m. in. zauważyć w krytyce M. Schelera przeprowadzonej przez D. v. Hildebranda<sup>9</sup> i rozwijanej dalej przez J. Seiferta<sup>10</sup>. Obok świadomego motywowania się doniosłością mającego być zrealizowanym stanu rzeczy — stwierdza J. Seifert wbrew M. Schelerowi, idąc w tym względzie za myślą D. v. Hildebranda, usprawiedliwione moralnie jest również motywowanie się wartością moralną własnego czynu i własnym szczęściem<sup>11</sup>. Jeśli M. Scheler nazywa zainteresowanie się moralnością własnego czynu faryzeizmem, to D. v. Hildebrand, korygując to twierdzenie, zaznacza, że w zainteresowaniu tym „pierwszoplanowo nie zmierza się wcale ku wartości moralnej własnego działania jako ku czemuś co nas „zdobi”, ale, raczej jako ku obiektywnemu „zadaniu” (...), które ma być zrealizowane”<sup>12</sup>. Tak więc zarówno wartości przedmiotu, jak i wartości moralne własnego czynu, mają charakter obowiązku moralnego i cały ten fakt etyczny wymaga postuśzeństwa i spełnienia<sup>13</sup>.

Zdaniem J. Seiferta, byłoby błędem odrzucić powiązanie moralnego działania z własnym dobrem i szczęściem. Idea czystej, bezinteresownej miłości, w której w działaniu moralnym wyklucza się własne dobro i szczęście, prowadzi — według tego Autora — do egzystencjalnego nihilizmu<sup>14</sup>. Odrzucenie takie jest według niego postawą „nie tylko nienaturalną, ale nawet niemoralną, ponieważ okazujemy tu brak szacunku dla moralnej doniosłości szczęścia i z uporem trwamy w dumnej samowystarczalności”<sup>15</sup>.

To, że w działaniu moralnym motyw własnego szczęścia możemy zabsolutyzować i uczynić go motywem relatywizującym wartości przedmiotu, które w działaniu tym są pierwszorzędne, nie znaczy — stwierdza ks. T. Slipko — że tomistyczna teoria szczęścia absolutyzację tę akceptuje. Nie jest ona bowiem teorią własnej doskonałości, a tym bardziej własnej doskonałości zabsolutyzowanej i nie liczącej się z obiektywną hierarchią dóbr, lecz teorią rzeczywistości, w której człowiek realizuje siebie i własną doskonałość.

<sup>8</sup> *Tamże*.

<sup>9</sup> M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik*, t. 2, Bern — Monachium 1966, 42; D. v. Hildebrand: *Ethik*, Regensburg — Stuttgart 1973, 267 n.; tenże: *Das Wesen der Liebe*, Regensburg — Stuttgart 1971, 273 n.

<sup>10</sup> J. Seifert: *Istata i motywacja moralnego działania*, Opole 1984, 58, 72 n.

<sup>11</sup> Seifert, *ju*.

<sup>12</sup> *Tamże*, 81.

<sup>13</sup> *Tamże*, 55.

<sup>14</sup> *Tamże*, 74.

<sup>15</sup> *Tamże*, 76.

## 3. AKSJOLOGIA A DEONTOLOGIA

Pytanie o związek między następnymi traktatami etyki tomistycznej rozwijanej przez ks. T. Slipkę, dotyczy w sferze przedmiotowej związku między dobrem moralnym a imperatywem (powinnością) moralną.

Uznanie imperatywu czy powinności moralnej za jedyny bardziej czy mniej wyłączny czynnik kształtujący moralność czynu, prowadzi do uprawiania etyki deontologicznej. Odwrotnie: uznanie dobra czy wartości moralnej za podstawowy czynnik określający postępowanie moralne i odrzucanie przy tym imperatywu moralnego jako rzeczywistości różnej od wartości moralnych — prowadzi do uprawiania etyki aksjologicznej. Przedstawicielami obu tych skrajnych stanowisk byli I. Kant i jego krytyk w tym względzie — M. Scheler.

Pierwszy z nich sprowadził moralność czynu do podporządkowania się woli i kategorycznemu imperatywowi, który bez jego związku z dobrem, z wartościami czy skutkiem czynu, okazał się formalnym, beztreściowym obowiązkiem<sup>16</sup>.

M. Scheler, zarzucając powyższej etyce formalizm obowiązku i posłuszeństwa, poszukiwał określników działania moralnego w treściowym opisie wartości moralnie doniosłych. Uważał on, że motyw obowiązku utrudnia, a nawet mniej czy bardziej zniekształca działanie etyczne, będące spontaniczną odpowiedzią woli i uczuć na materialnie, treściowo przeżyta wartość<sup>17</sup>. W tym ujęciu powinność moralna zostaje zredukowana do roszczeniowego charakteru wartości, do pochodzącego od niej żądania by ją zrealizować. W przypadku wartości moralnie doniosłych czy moralnych, jest to żądanie moralnie zobowiązujące, które można wyrazić zdaniem: „powinieneś tę wartość urzeczywistnić, jeśli tego nie uczynisz, poniesiesz winę”.

Mimo że wezwanie wartości moralnie doniosłych przybiera charakter powinności kategorycznej i staje się w etyce D. v. Hildebranda w odróżnieniu od M. Schelera, czymś swoistym w stosunku do wartości<sup>18</sup>, to jednak nie posiada ono poza wartościami innej podstawy, a więc ostatecznie sprowadza się do atrakcyjności czyli roszczeniowego charakteru tychże wartości.

Można takie jednostronne ufundowanie powinności w wartościach nazwać za T. Stycznem „dyktaturą wartości”<sup>19</sup>. Przypisując wartościom moralnym psychologiczny czy świadomościowy element dyktatu, imperatywu, zobowiązania — nie ukazujemy właściwego fundamentu kategoryczności tej powinności, która — jak pisze J. Seifert — jest czymś „ponad” roszczeniowym charakterem wartości<sup>20</sup>.

Można pytać jak rozwiązuje ten problem etyka tomistyczna. Unikając wspomnianych skrajności etyki deontologicznej jak i aksjologicznej, przeciwstawiając się również niektórym tomistom klasyfikującym etykę tomistyczną jako teorię deontologiczną, ks. T. Slipko określa uprawianą przez siebie etykę jako teorię aksjodeontologiczną. W dyskusji

<sup>16</sup> I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1984.

<sup>17</sup> Scheler, *ju.*, 200.

<sup>18</sup> D. v. Hildebrand: *Morality and Situation Ethics*, Chicago 1966, rozdz. V.

<sup>19</sup> T. Styczeń: *Zarys etyki. Metaetyka*, Lublin 1974, 79.

<sup>20</sup> Seifert, *ju.*, 47.

z wprowadzonym przez C. B. Broad'a<sup>21</sup> i rozpowszechnionym także wśród tomistów podziałem teorii etycznych na deontologiczne i teleologiczne, ks. T. Slipko staje na stanowisku, że powyższy podział, przyjęty przy pewnych założeniach obcych myśli tomistycznej, zniekształca etykę tomistyczną, która wobec tego podziału okazuje się trzecią odmienną teorią etyczną, którą można określić jako celowościowo zorientowany interioryzm (*aim-oriented interiorism*)<sup>22</sup>.

W określeniu etyki tomistycznej jako teorii aksjodeontologicznej, ks. T. Slipko twierdzi, że „zjawisko deontyczne stanowi na równi z przeżyciem wartości, integralny element ładu moralnego”<sup>23</sup>. Mimo, że imperatywna powinność „obok atrakcyjności wywieranej na wolę człowieka przez wartości moralne (stanowi) drugą podstawową siłę motoryczną, wpływającą normująco na działanie ludzkie”<sup>24</sup>, to jednak występuje ona nierozdzielnie z wartością odpowiedniego działania. Jest ona przeżyciem konieczności, ale nie konieczności oderwanej autonomicznie, wobec której wartości stałyby się czymś zewnętrznym i instrumentalnym. Nie jest to konieczność pusta i beztreściowa, ale skierowana do związanej z danym działaniem wartości. Jest ona wypełniona treścią tej wartości i w tej treści uczestniczy. „Pomiędzy moralnym przeżyciem powinnościowym — pisze ks. T. Slipko — a światem moralnego dobra zachodzi wewnętrzny i stały związek”<sup>25</sup>. Na podstawie tego związku stwierdza on, że „prawo naturalne zakresowo mieści się w ramach świata wartości, które ze swej strony przenikają to prawo swą aksjologiczną treścią”<sup>26</sup>.

Normy prawa naturalnego różnicują się zgodnie z tym, co je treściowo określa, czyli zgodnie z treścią moralną aktów wewnętrznie dobrych czy złych wyznaczoną przez zgodność tych aktów z absolutnymi wartościami moralnymi<sup>27</sup>.

W zarysowanym związku deontologii z aksjologią ważną rolę w etyce ks. T. Slipki odgrywa teoria aktów wewnętrznie złych. Teoria ta została przez niego wyraźnie rozwinięta przez rozróżnienie aktu prostego od aktu złożonego oraz wyodrębnienie aktów wewnętrznie złych absolutnie i wewnętrznie złych restryktywnie. Rozróżnienia te zostały przez omawianego Autora wprowadzone w celu uniknięcia zarówno absolutyzmu jak i relatywizmu norm moralnych.

Akt prosty posiada niezależnie od sprawcy czynu swoją wewnętrzną celowość strukturalną, która decyduje o jego pozytywnej czy negatywnej wartościowości. W akcie złożonym zamiast o celowym, można raczej mówić o docelowym działaniu. W tym przypadku cel sprawcy czynu odgrywa ważniejszą rolę, ale również nie autonomicznie, lecz

<sup>21</sup> C. B. Broad: *Five Types of Ethical Theory*, London 1930.

<sup>22</sup> T. Slipko: *Teleologism — Deontologism: A „Disiunctio completa”?* *Dialectics and Humanism*, 2—3 (1986) 122; Tenże: *Rola rozumu w kształtowaniu moralności*, *Studia Philosophiae Christianae*, 24 (1988) 1, 123—143.

<sup>23</sup> Tenże: *Zarys...*, *ju.*, 233.

<sup>24</sup> *Tamże*, 241.

<sup>25</sup> *Tamże*, 238.

<sup>26</sup> *Tamże*, 256.

<sup>27</sup> *Tamże*.

„w zależności od moralnej treści swych elementów składowych”<sup>28</sup>, czyli aktów prostych, które są w tym przypadku środkami do tego celu.

Akt prosty, mocą swej wewnętrznej celowości, zmierza do jednego skutku, który można nazwać skutkiem naturalnym, czy też przedmiotem aktu czy inaczej celem czynności.

Ta właśnie wewnętrzna celowość aktu czy też jego naturalny skutek pozwala wyróżnić akty wewnętrznie złe zawsze i wszędzie<sup>29</sup>.

Akcentując celowościową, wewnętrzną strukturę aktu i pierwszorzędną pozycję skutku naturalnego, ks. T. Ślipko, odcinając się od teleologizmu czy konsekwencjonalizmu etycznego, nazywa prezentowaną przez siebie etykę tomistyczną celowościowo zorientowanym interioryzmem.

W takim ujęciu tej etyki przeciwstawia się on teleologistom uznającym wszystkie skutki i okoliczności aktu jako zewnętrzne i istotowo równe czynniki moralnej kwalifikacji czynu. Rachunek takich skutków nie może być właściwą determinacją moralności czynu, a to dlatego, iż wewnętrzny, naturalny skutek aktu jest pierwszorzędnym obiektywnym czynnikiem określającym tę moralność, a czyni on to niezależnie od celu sprawcy czy też okoliczności.

Powyższe rozstrzygnięcia mają swoje doniosłe znaczenie w dyskusji z konsekwencjonalistami o ogólnie ważne normy moralne<sup>30</sup>. Teoria aktów wewnętrznie złych przez jej związek z aksjologią unika stawianego jej przez konsekwencjonalistów zarzutu immanentyzmu metafizycznego, jak również implikowanego przez ich teorię relatywizmu norm moralnych.

Biorąc pod uwagę posługiwanie się przez teleologistów czy konsekwencjonalistów przykładami sytuacji konfliktu wartości, ks. T. Ślipko wprowadza do swej etyki teorię koordynacji wartości, w której zakres niektórych aktów wewnętrznie złych (np. normy nie zabijaj) został skorygowany, albo aksjologicznie ograniczony (np. w przypadku agresji). Ograniczenie to zostało wprowadzone jako stały element struktury aktów wewnętrznie złych restryktywne. Rozróżnienie aktów wewnętrznie złych absolutnie oraz wewnętrznie złych restryktywne stało się podstawą do podobnego rozróżnienia wśród norm moralnych.

Podsumowując można podkreślić, że przedstawiona tylko w niektórych swych elementach etyka ks. T. Ślipki, posiada swoje własne oblicze, jest ona zwartą, integralną teorią moralności wchodzącą w różnorodną dyskusję ze współczesnymi teoriami etycznymi. Jej nowość uwidacznia się szczególnie w aksjologii i jej związkach z deontologią czy eudajmonologią. Wprowadzone i rozwinięte w aksjologii teorie pozwalają w deontologii uniknąć relatywizmu czy absolutyzmu norm moralnych, a w eudajmonologii uchylić stawiane przez krytyków eudajmonizmu zarzuty.

<sup>28</sup> *Tamże*, 140.

<sup>29</sup> *Tamże*, 157.

<sup>30</sup> *Tenże*: *Teleologizm... jw.*; *Rola rozumu... jw.*