

**Izabella Andrzejuk, Natallia  
Zhmura, Eryk Łażewski**

---

**Sprawozdania z posiedzeń Katedr  
Historii Filozofii. Cz. 5**

---

*Studia Philosophiae Christianae 41/2, 237-277*

---

2005

Artykuł został 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.

wchodzić w swoje obowiązki i nawiązywać autentyczne relacje z ludźmi, którym służą. Rektor WMSD z uznaniem wspominał o ofiarności i bezinteresowności Księdza Profesora w jego pracy naukowo-dydaktycznej.

Na zakończenie spotkania jubileuszowego odbyło się uroczyste wręczenie Księgi Pamiątkowej, przygotowanej dla uczczenia osoby Dostojnego Jubilata, w której artykuły zamieścili przyjaciele, współpracownicy i uczniowie Księdza Profesora. Wręczając Księgę Pamiątkową, dr hab. Anna Latawiec, prof. UKSW, wyraziła szacunek i wdzięczność wobec osoby Jubilata za niezwykłą życzliwość i serdeczność, z jaką zawsze spotykają się wszyscy jego współpracownicy i uczniowie.

Spotkanie jubileuszowe zakończono toastem na cześć ks. prof. Mieczysława Lubańskiego i życzeniami wyrażonymi we wspólnym śpiewie *Plurimos annos!*. Po zakończeniu spotkania była także możliwość osobistego złożenia gratulacji i wyrażenia wdzięczności Jubilatowi przez zebranych.

IZABELLA ANDRZEJUK  
NATALIA ZHMURA  
ERYK ŁĄZEWSKI

## SPRAWOZDANIA Z POSIEDZEŃ KATEDR HISTORII FILOZOFII (5)

### 1. POSIEDZENIE CZTERNASTE, 28 PAŹDZIERNIKA 2004 R.

#### *Rola biografistyki w filozofii na przykładzie postaci Jacka Woronieckiego* (mgr Mariusz Malinowski)

Prowadzący spotkanie prof. Artur Andrzejuk powitał zebranych, a następnie przedstawił w skrócie przebieg VII Zjazdu Filozoficznego, który odbył się w Szczecinie w dniach 14-18 września br. Obecni na spotkaniu uczestnicy Zjazdu, prof. Tadeusz Klimski oraz dr Krzysztof Wojcieszek, podzielili się refleksjami na jego temat.

Następnie mgr Mariusz Malinowski wygłosił referat zatytułowany *Rola biografistyki w filozofii na przykładzie postaci Jacka Woronieckiego*.

Referent na wstępie zaznaczył, że J. Woroniecki zalicza się go do grona czołowych osobistości renesansu tomistycznego, jaki miał miejsce w naszym kraju w pierwszej połowie XX wieku. Utrwalił się on w narodowej kulturze jako reformator zakonu dominikańskiego prowincji polskiej, także jako „apostof” tomizmu, nauczyciel i mistrz intelektualnego katolicyzmu, niezłomny krzewiciel myśli pedagogicznej i przede wszystkim jako twórca „sumy” o wychowaniu – trzutomowej *Katolickiej etyki wychowawczej*. Woroniecki był uznawany za doskonałego wychowawcę, duchowego przewodnika, ukazującego drogi rozwoju osobowego ku wszelkim dostępnym człowiekowi formom doskonałości społecznej, moralnej, religijnej. Ceniony za życia, przez siebie współczesnych, po śmierci urósł do miary legendy, choć z wielu względów jego myśl przestała być obecna w sposób znaczący w powojennym życiu intelektualnym. Piastował wiele funkcji – był drugim z kolei Rektorem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w latach 1922-24 oraz przez dziesięć lat jego profesorem, również jako jeden z niewielu Polaków wykładał w dominikańskim kolegium *Angelicum* w Rzymie w latach 1930-33. Pozostawił po sobie ponad 200 wydanych publikacji z zakresu socjologii, filozofii tomistycznej, pedagogiki, teologii moralnej, dogmatycznej i mistycznej, teorii modlitwy, hagiografii, myśli politycznej konserwatyizmu, koncepcji edukacji państwowej, oraz unikatowej koncepcji narodu. O. Woroniecki pragnął, podkreślił M. Malinowski, aby ludzie w Polsce szukali Boga nie tylko przez miłość, ale i gruntowną o Nim wiedzę. Zachęta do pogłębiania wiedzy religijnej była znamioną cechą działalności dominikańskiego teologa i filozofa. Piętnował w swej twórczości wszelkie przejawy ubóstwa życia religijnego. Starał się ukazywać drogi i perspektywy dostępnego rozwoju, wskazał wprost to, co należy robić, aby żyć pełniejszym życiem religijnym i korzystać jak najlepiej z obfitości nauki Chrystusowej. Widział liczne wady stylów życia religijnego w Polsce wśród różnych warstw społecznych. W artykule *Życie religijne współczesnej inteligencji polskiej* wskazywał na typowe dla narodowej religijności fideizm, sentymentalizm oraz indywidualizm – które to cechy zaburzają prawidłowe postawy katolickie. Postawa fideisty polega na kultywowaniu poglądu, że nie potrzeba zdobywać wiedzy religijnej, wystarczy, że się wierzy i to w pełni zwalnia nas od zastanawiania się nad prawdami wiary. Innym przewinieniem polskiego katolicyzmu, w opinii o. Jacka Woronieckiego, jest senty-

mentalizm, kult uczucia jako postawy psychicznej, którą winien kierować się człowiek. Gdy życie religijne sprowadza się do gry uczuć – to niebezpieczny, zdaniem Woronieckiego, stan, zwłaszcza, gdy istnieje w formie nieuświadomionej. Inne jeszcze piętno życia religijnego, na które wskazał o. Woroniecki, to indywidualizm. W dziedzinie życia religijnego indywidualizm zaznacza się w wysunięciu na pierwszy plan indywidualnych form życia duchowego w coraz większym zaniedbaniu form społecznych tj. liturgii. To przesunięcie punktu ciężkości z form pobożności wiernych na praktyki jedynie czysto indywidualne zaburza harmonię prawidłowego rozwoju życia religijnego. Równowaga między wymiarem indywidualnym i społecznym uczestnictwa w życiu Kościoła stanowi podstawę prawidłowego rozwoju postawy katolickiej.

O. Woroniecki był zwolennikiem czystego, pierwotnego tomizmu, który nie kopie przepaści między rozumem i wiarą, filozofią i teologią, lecz tworzy ich syntezę. Filozofia ma się „otwierać” na wiarę – a wiara jest przede wszystkim aktem intelektu i im w nas życie intelektualne bogatsze, tym też i wiara ludzka jest doskonalsza. Chroniąc z dużą umiejętnością i zrozumieniem istotne cechy doktryny, zyskał sobie w pełni zasłużenie miano „Filaru wiary” polskiego katolicyzmu. Takiego właśnie o. Jacka Woronieckiego odnajdujemy w naszej kulturze religijnej.

Po wykładzie prowadzący spotkanie otworzył dyskusję.

1) Jako pierwszy zabrał głos dr Stanisław Krajski, zwracając uwagę na to, że nie w każdym przypadku można biografię danego filozofa łączyć z jego myślą filozoficzną, gdyż bywa różnie, czasem biografia zespała się z tym, co głosił dany filozof, a czasem nie. Dla S. Krajskiego, teksty Woronieckiego są przykładem nieznacznego wpływu biografii na treść jego dzieł. Zdaniem Krajskiego o. Woroniecki nie chciał, żeby biografia wpływała na jego myśl i raczej nie podejmował współczesnych sobie zagadnień filozoficznych (np. kwestii nacjonalizmu). Kontynuując swoją wypowiedź, dr Krajski dodał, że Woroniecki nie był do końca konsekwentny w swojej postawie, czego przykładem może być jego książka *Katolicka etyka wychowawcza*. Była ona bowiem reakcją na ówczesne potrzeby z zakresu pedagogiki zdominowanej przez nurty silnie lewicowe. Ponadto S. Krajski zauważył, że propozycja prelegenta może spotkać się ze sprzeciwem z różnych stron i jako przykład przytoczył stanowisko prof. Piotra Jaroszyńskiego, który jest przeciwny pisaniu prac

naukowych zawierających cezurę czasową, gdyż w filozofii nie występuje jego zdaniem zjawisko czasu.

Mgr Malinowski reagując na wypowiedź Krajskiego, stwierdził, iż widzi potrzebę historycznego osadzenia danego filozofa w procesie kształcenia. Taka potrzeba wynika z zadań stawianych filozofii, ma ona bowiem kształcić i wychowywać, czyli łączyć wiedzę z działaniem. Sam Woroniecki, widząc taką potrzebę, starał się opracować zasady tworzenia prawidłowej biografii. Tak więc prelegent dostrzega rolę biografistyki jako dyscypliny nadającej wymiar praktyczny filozofii. Biografia, umiejętnie wpleciona w dany system filozoficzny, byłaby także narzędziem wspomagającym nauczanie filozofii w szkołach. Ponadto, zdaniem Malinowskiego, Woroniecki nie uciekał przed współczesnymi sobie tematami, lecz raczej je podejmował (np. pobyt Woronieckiego we Fryburgu zaowocował podejmowaniem przez niego zagadnień socjologicznych).

2) Następnie prof. T. Klimski zwrócił uwagę, że propozycja prelegenta jest znakiem, iż trzeba zająć się problematyką uprawiania historii filozofii. Zwrócił uwagę na kilka wątków Po pierwsze – w nawiązaniu do zacytowanych poglądów prof. Jaroszyńskiego na temat kryterium czasowego – nie jest to – zdaniem Klimskiego – kryterium ostre. Wystarczy bowiem, że w danym zagadnieniu musimy zmierzyć się z porządkiem przyczynowo-skutkowym, w którym coś było wcześniej a coś innego później. Natomiast, według prof. Klimskiego, zrozumiałą jest niepokój Jaroszyńskiego o to, żeby nie tworzyć filozofii dziejów. Po drugie – kwestia zastosowania biografii jest zagadnieniem poważnym, a sama biografistyka jest dyscypliną bogatą i zróżnicowaną, zatem zagadnienie połączenia jej z filozofią nie jest proste. Ze strony filozofii najważniejszą kwestią jest problem kryteriów zewnętrznych. Trzeba bowiem dobrać takie kryteria, które wyjaśniają powstanie problemu filozoficznego. Wspomniana biografistyka może porządkować zagadnienia filozoficzne, czy sygnalizować niektóre motywy, nie jest natomiast pewne, czy będzie je należycie wyjaśniać. Osobną natomiast kwestią, zdaniem Klimskiego, jest wykorzystanie elementów biografistyki w nauczaniu filozofii. Powołując się na pogląd Mikołaja z Kuzy, że poznajemy metodą proporcji, zwrócił uwagę, iż można stosować w procesie nauczania różne metody, aby wywołać zainteresowanie samym problemem. Nie należy jednak zapominać, jaki jest cel stosowania tych metod. Ponadto T. Klimski zwrócił uwagę, że w filozofii ważny jest punkt wyjścia. Zasa-

dy przyjęte na początku drogi myślowej determinują wnioski, do jakich się dojdzie, co zauważył już E. Gilson.

3) Z kolei dr Szyndler zwrócił uwagę, iż dana postać jest atrakcyjna nie tylko z ze względu na swoją biografię, lecz także ze względu na podejmowane problemy. A to właśnie problemy składają się na historię filozofii. Ponadto wydarzenia z życia jakiegoś filozofa stanowią tylko pewien fragment całego jego dorobku i niekoniecznie determinują jego poglądy. Zadaniem biografistyki postrzeganej jako narzędzie filozofii zdaniem Szyndlera powinno być przywołanie pewnych problemów i pokazanie, że dany filozof nimi właśnie się zajmował. Biografia jednak nie ukaże na ile dany autor proponuje prawdziwe rozwiązanie, a przecież w nauczaniu najważniejsza jest prawda. Wątek historyczny nie może zdeterminować reszty.

4) Jako kolejny zabrał głos dr K. Wojcieszek, który zaznaczył, iż jego zdaniem biografistyka jest ważna i niedoceniana jako swoisty element dydaktyczny. Często bowiem ludziom, którzy mieli jakikolwiek kontakt z filozofią dyscyplina ta źle się kojarzy. Zdarza się, że język i metoda nauczania filozofii są nie do przyjęcia. Wojcieszek w swojej wypowiedzi powołał się na poglądy Akwinaty, który uważał, że nauczyciel jest kreatorem znaków, przez które uczeń lepiej rozumie rzeczywistość. Niektóre słowa i czyny uczą, inne zaś pociągają. Właśnie w takich momentach jest miejsce na biografistykę. Pozostaje zatem tylko kwestia właściwego skomponowania tych dwóch dziedzin tak, aby służyły dobremu nauczaniu. Prezentowane czyny powinny być czytelnymi znakami. W przypadku Woronieckiego takim czytelnym znakiem jest to, że był on otwarty na myśl współczesną (chodzi tu o nauki przyrodnicze). Woroniecki był przyrodnikiem, pisał w czasach całkowitego triumfu ewolucjonizmu, a jednak nie uległ mu. Wojcieszek ponadto przychylił się do koncepcji wpływu biografii na myśl filozoficzną. Jako przykład omówił przypadek Karola Darwina, pokazując teorię darwinowskiej walki o byt jako wynikającą z pochodzenia środowiskowego autora teorii ewolucji. Darwin bowiem żył w środowisku skrajnego, drapieżnego kapitalizmu, co mogło mieć wpływ na treść jego teorii.

5) Z kolei S. Krajski, nawiązując do problematyki kryteriów czasowych, zapytał, jak należy potraktować zagadnienia, które nie mają żadnych cezur czasowych. Ponadto zwrócił uwagę na Gilsonowską koncepcję powstania historii filozofii zawartą w książce tegoż autora zatytułowanej *Chryścianizm i filozofia*. Autor stwierdza tam,

iż przyczyną tak odmiennych i różnorodnych poglądów filozoficznych jest grzech pierworodny, który powoduje, że ludzie często przedmiotem swych dociekań nie czynią prawdy. Wtedy zarazem łatwo jest o sytuację, w której osobiste życie myśliciela ma znaczny wpływ na teorie, które tworzy. Gilson konkluduje również, że do uprawiania dobrej, rzetelnej filozofii potrzebne są cnota i łaska, gdyż przywiązanie do prawdy nie idzie w parze z tym, do czego zmierza świat. Takim przykładem rzetelnego uprawiania filozofii jest dla dra Krajskiego o. Woroniecki, gdyż potrafił odrzucić to, co go zatrzymywało na drodze do prawdy.

6) Z kolei Lech Szyncler, reagując na wypowiedź dra Krajskiego, zwrócił uwagę na konieczność odróżniania filozofii od ideologii. Jego zdaniem należy ustalić, czy dany myśliciel tworzy filozofię, czy raczej ideologię. Filozofia ma swój określony przedmiot, dzięki czemu można rozpoznać i oddzielić te dwie dziedziny. Ponadto dr Szyncler wyraził obawę, że podjęcie w takim kontekście tematu łaski spowoduje rozszerzenie przedmiotu filozofii.

7) Następnie mgr Natalia Żmura, nawiązując do koncepcji nauczania filozofii poprzez przykład życia danego filozofa, zwróciła uwagę, że nie zawsze jest to możliwe, gdyż nie wszystkie biografie są godne tego by je prezentować. Zaznaczyła także, iż ze względów dydaktycznych należy zachować właściwą proporcję pomiędzy prezentowaniem biografii a nauczaniem problematyki filozoficznej określonego filozofa.

8) Dr Wojcieszek reagując na wątpliwości mgr Żmury, przypomniał, że w biografistyce wspomagającej filozofię chodziłoby raczej o te elementy z życia filozofa, które są pewnymi znakami potwierdzającymi jego poglądy.

9) Prof. Klimski dodał, że korzystając z biografistyki, możemy pomylić wymiar naukowo – obiektywny z osobistym. Jego zdaniem zbyt trudno jest badać moralność i uczciwość danej osoby przez jej zewnętrzne gesty – tak jak zaproponował K. Wojcieszek. W biografii mamy do czynienia z doświadczeniem jednostkowym, które trzeba uobiektywnić, bo wiedza zawsze musi być ogólna. Zdaniem T. Klimskiego, ważna jest tu rola nauczyciela, choć uczeń jako byt aktowo-możliwościowy sam dąży do kultury, którą spotyka, a nauczyciel tylko uzupełnia jego brak wiedzy.

10) Dr Wojcieszek zaznaczył, że nie tyle zależy mu na moralnej interpretacji czynów danego myśliciela, co raczej na mądrym wy-



braniu pewnych elementów z danej biografii. Wskazał również na pewien czynnik pedagogiczny, powołując się na ujęcia prof. M. Gogacza, który proponował w pedagogice zróżnicowanie na dwie sfery. Pierwszą z nich byłaby sfera zasad rządzących stosunkiem do kultury (zasady chroniące przed fałszem i złem, otwierające na prawdę i dobro – są to zarazem zasady pedagogiki szczegółowej). W kierowaniu się tymi właśnie zasadami widzi rolę nauczyciela, jako osoby stojącej na straży kontaktu ucznia z kulturą. Drugą sferą są zasady pedagogiki ogólnej (mądrość, cierpliwość pokora) – zasady te wskazują na element osobowy w kształceniu, dlatego potrzebna jest biografia jako wątek osobistego kontaktu z prezentowaną postacią.

11) Lic. Katarzyna Szulc nawiązując do uwag dra Wojcieszka, zauważyła, że ważna jest kondycja osoby nauczanej. Dobrze jest bowiem, jeśli jest już ona ukierunkowana na prawdę.

12) M. Malinowski, reagując na toczącą się dyskusję zauważył, iż biografistyka została w dyskusji połączona z pedagogiką. Ponadto stwierdził, że biografia pisana przez filozofa niewątpliwie będzie korzystała z ujęć filozoficznych, a nawet antropologicznych. Biografistyce także wyznaczyłby zadanie zbadania dlaczego dany filozof podejmował taki, a nie inny problem oraz co motywowało myślicieli do zajmowania się określonymi tematami. Natomiast toczącą się dyskusję, zdaniem mgra Malinowskiego, należy potraktować jako wyraz niepokoju o kondycję biografistyki w ogóle.

13) Jako kolejny głos zabrał A. Andrzejuk, zwracając uwagę na konieczność odróżnienia porządku dydaktycznego od merytorycznego przy tworzeniu biografii służącej celom dydaktycznym filozofii. Zdaniem Andrzejuka należy się również zastanowić nad rolą biografii w kształtowaniu się filozofii. Biografistyka filozoficzna powinna być raczej nauką pomocniczą dla historii filozofii, opracowywać ją zatem powinien filozof. A. Andrzejuk uznał pomysł związania biografistyki z antropologią za dobry, gdyż w tym miejscu tkwi sedno problemów metodologicznych połączenia biografistyki z historią filozofii.

14) T. Klimski wyraził niepokój, aby ujęcie podręcznikowe historii filozofii nie przysłoniło opracowań monograficznych, gdyż to w tych ostatnich biografia jest ważna. Należy zarazem pamiętać, że każde *novum* zauważone i ukazane przez filozofa stanowi kolejny etap w historii filozofii.



Po tej wypowiedzi, prowadzący zakończył spotkanie dziękując prelegentowi za wykład, a uczestnikom za uwagę.

## 2. POSIEDZENIE PIĘTNASTE, 25 LISTOPADA 2004 R.

### *Wybrane koncepcje historii filozofii* (prof. dr hab. Tadeusz Klimski)

Prelegent stwierdził na wstępie, że jednym wykładem nie wyczerpie całości zagadnienia. Zapowiedział przedstawienie koncepcji historii filozofii, sformułowanej przez E. Gilsona, a podjętej w Polsce w środowisku filozofów KUL (S. Swieżawski, J. Czerkawski) i UKSW (M. Gogacz i uczniowie).

E. Gilson podkreślał ścisły związek historii filozofii i samej filozofii. Historia filozofii jest przede wszystkim historią centralnych, i przede wszystkim metafizycznych, problemów filozoficznych, których rozwiązanie prowadzi do ukazania zasad wpływających na rozwiązania w metafizykach szczegółowych np. teodycei, antropologii, epistemologii, etyki, polityki, itd. Za najważniejszą dla badań w historii filozofii uznaje teorię bytu, którą u danego autora należy odtworzyć wraz z całym kontekstem historycznym i kulturowym.

J. Czerkawski przedstawiając Gilsonowską koncepcję historii filozofii (*Gilsonowska koncepcja historii filozofii*, *Roczniki Filozoficzne* 13(1965)1, 63-72), wskazuje na jej dwa główne osiągnięcia. Pierwsze pozwoliło uchylić przekonanie o scholastyce jako zwartej i jednolitej konstrukcji filozoficznej, a drugie ukazało egzystencjalny wymiar filozofii św. Tomasza z Akwinu. W badaniach nad przeszłością filozofii można odróżnić dzieje myśli filozoficznej od historii filozofii, która bada tę myśl sformułowaną i zapisaną w przeszłości. E. Gilson rozróżnia trzy płaszczyzny badań historycznych: historię literatury filozoficznej, historię doktryn filozoficznych i właściwą historię filozofii.

Historia literatury filozoficznej jest podstawowa dla badań historyka filozofii. Ich najpełniejszym rezultatem jest krytyczne wydanie tekstu, który następnie umożliwi prowadzenie badań historyczno-filozoficznych. Właściwe wydanie tekstu umożliwia metoda historyczna, a dodatkowo, metoda interpretacji, dzięki czemu następują ustalenia na poziomie faktów. W historii doktryn filozoficznych spotykamy się z różnymi interpretacjami faktów. Interpretacje stanowią już filozofię. Tu rodzi się problem, czy interpretacje nie wychodzą poza teren nauki. Gilson sądzi jednak, że interpretacje fak-

tów są przedmiotem badań dla historyka filozofii, ale powinny być konfrontowane (metoda wewnętrznej analizy doktryn filozoficznych) z treścią tekstu i brać pod uwagę inne znaczące wpływy dla powstałej interpretacji.

Na doktrynę filozoficzną składają się oprócz wspomnianych faktów, interpretacje zawierające różne elementy, wydarzenia mniej lub bardziej znaczące, jak również konsekwencje pochodzące z powszechnych praw rozumu. Uwyraźniając to J. Czerkawski wskazuje, że każda filozofia składa się z określonej ilości pierwszych zasad. One decydują o całej „wizji rzeczywistości” danej filozofii. Filozof jest wolny w myśleniu filozoficznym do chwili wybrania pierwszych zasad. Po wyborze zasady te determinują jego sposób myślenia (konieczność wewnątrzdoktrynalna). Determinacja ta bezpośrednio wynika z przyjęcia pierwszych zasad i z faktu istnienia powszechnych praw rozumu. Po tym wyborze filozof nie może postępować dowolnie.

Każda doktryna jest jakąś jednością, ale nie jest zamknięta i dlatego może być rozwijana i pogłębiana. Konieczność wewnątrzdoktrynalną wyznaczają powszechne prawa rozumu. Pierwsze zasady danej filozofii pojawiają się w doktrynie filozoficznej w dowolnej kolejności, ale wnioski wyprowadzane są z nich według powszechnych praw rozumu, które są w naturze ludzkiego intelektu. I dlatego utworzone przez konkretnych filozofów filozofie mogą ‘żyć’ własnym życiem. Z tego również powodu filozof nie może odpowiadać za wszystkie wnioski, które dadzą się wyprowadzić z przyjętych przezeń zasad, a których on sam nie mógł dostrzec.

Doktryna filozoficzna składa się z pierwszych zasad, wniosków wyprowadzonych przez autora, lecz także z innych elementów współtworzących jej strukturę i zawartość treściową. Z tych zasad wynikają określone konsekwencje, których filozof mógł nie dostrzec, a uczynili to inni badacze (także historycy filozofii), nawet w odległej przyszłości, dzięki wykorzystaniu powszechnych praw rozumu.

W tej sytuacji pojawia się zagadnienie właściwej historii filozofii, która jest pomysłem E. Gilsona. Polega ona na ‘wyjściu’ poza obszar badań historii doktryn filozoficznych i ukazaniu tego, co dotąd było ukryte w doktrynie filozoficznej, czego nie dostrzegł sam twórca danej doktryny. Można w ten sposób ustalić tę filozoficzną zawartość, którą niejako implikuje doktryna i która nie musi już być wiązana z nazwiskiem twórcy danej doktryny. Będziemy mieli wte-

dy do czynienia z określoną koncepcją filozofii badaną przez historyka filozofii. W koncepcjach filozofii bada się zasadniczo zasady i wyprowadzone z nich wnioski metafizyczne, mające fundamentalne znaczenie dla danej koncepcji. Nie chodzi tylko o zbadanie ich zgodności w ramach danej koncepcji filozofii, lecz również o badanie funkcjonowania zasad i ich powiązań poza doktrynami. Te związki są odkrywane w danych historycznych.

Mamy tu do czynienia z odpowiednią relacją pomiędzy właściwą historią filozofii a historią doktryn filozoficznych. Ta ostatnia, jak ukazuje J. Czerkawski, może być rozumiana jako zbiór doświadczeń filozoficznych wyrażonych przez twórców doktryn filozoficznych, przedstawiających określony aspekt badań rzeczywistości. Z kolei, „właściwa historia filozofii jest jakby refleksją nad historią doktryn filozoficznych” (s. 66). Takie badania historyczne powinny ułatwiać filozofującemu znalezienie prawdy.

W ramach metody wewnętrznej analizy doktryn filozoficznych (historia doktryn filozoficznych) zawiera się analiza źródeł, analiza kontekstowa oraz erudycja. Rezultatem tej metody jest właściwa interpretacja doktryny filozoficznej. Można tu zauważyć, że S. Swieżawski ukazuje metodologię i praktykę badań historii filozofii E. Gilsona w ramach dwóch etapów: pierwszy obejmuje nazwaną tu historię literatury filozoficznej, historię doktryn filozoficznych, a drugi – właściwą historię filozofii. (*Zagadnienie historii filozofii*, PWN Warszawa 1966, 307-310).

Za niewłaściwe E. Gilson uważa ocenianie innych doktryn filozoficznych w świetle jednej doktryny uznanej za prawdziwą.

Koncepcja historii filozofii E. Gilsona ma realistyczny charakter, oparty na przekonaniu wywiedzionym z licznych badań, że doktryny idealistyczne są błędne. Przestrzega on także przed odrzucaniem historycznych uwarunkowań samej filozofii. Zarzuca też, mimo często urzekającej logicznej poprawności, idealistycznemu uprawianiu historii filozofii tworzenie własnej historii, a nie odtwarzanie przeszłej filozofii. Z kolei pozytywistyczna koncepcja historii filozofii ogranicza przedmiot badań do samej historii literatury filozoficznej, eliminując możliwość interpretacji samego tekstu.

Zdaniem J. Czerkawskiego, koncepcja historii filozofii w ujęciu E. Gilsona, z racji swego realistycznego charakteru może być usytuowana pomiędzy idealistyczną a ahistoryczną i zarazem pozytywistyczną koncepcją historii filozofii.

Badanie dziejów filozofii według E. Gilsona realizuje się w ramach kolejnych etapów: najpierw chodzi o zbadanie historii literatury filozoficznej, następnie poznanie koncepcji danej doktryny filozoficznej i w końcu, opierając się na wynikach poprzednich etapów, można realizować właściwą historię filozofii, czyli ustalić koncepcje filozoficzne i związki między koncepcjami niezależnie od filozofów, autorów danej koncepcji i całej ich filozofii.

Po wykładzie prof. Klimskiego prowadzący spotkanie A. Andrzejuk otworzył dyskusję.

1) Jako pierwszy zabrał głos dr Paweł Milcarek. Docenił on Gilsonowskie propozycje rozumienia historii filozofii, gdyż jego zdaniem, te koncepcje chronią przed historycyzmem i przed abstrakcjonizmem. Z tego też powodu, zdaniem Milcarka, zagadnienie podjęte przez T. Klimskiego jest bardzo ważne. Dodał również, iż Gilsonowska koncepcja historii filozofii była przedmiotem kontrowersji.

Prelegent dopowiedział, że według Gilsona historia filozofii jest tworzona stopniowo.

2) Następnie dr Jerzy Niepsuj zwrócił się do prelegenta z pytaniem o przyczynę zainteresowania Gilsona historią filozofii. Dodał także, iż takie zainteresowania są charakterystyczne raczej dla myślicieli pohegłowskich. Niepsuj wysunął także hipotezę, iż Gilson być może próbował znaleźć odpowiedź na współczesne mu stwierdzenia, że oto coś nowego się zaczyna.

T. Klimski odpowiadając, stwierdził, że zainteresowania historią filozofii można wyjaśnić wpływem Bréhiera na Gilsona (wiąże się to z zagadnieniem jedności doświadczenia filozoficznego). Zdaniem prelegenta trudno jest podejrzewać Gilsona o uleganie nowoczesnym prądom w filozofii, dlatego też nie sądzi, by zajmowanie się historią filozofii było próbą odpowiedzi na nurtujące myślicieli pohegłowskich pytania. Natomiast w ujęciach Gilsona bardziej widać, zdaniem T. Klimskiego, wpływ myśli Bergsona, na którego wykłady Gilson uczył się.

3) Z kolei dr Lech Szyndler zauważył, że w książce Gilsona *Duch filozofii średniowiecznej* znajduje się teza, zgodnie z którą w koncepcjach filozoficznych zawsze zawiera się jakaś koncepcja bytu. U podstaw każdego systemu filozoficznego leży – zdaniem Szyndlera – koncepcja pewnych własności i one decydują jaka będzie dana filozofia. Szyndler wyraził również przypuszczenie, że wszystkie

problemy filozoficzne być może dadzą się sprowadzić do koncepcji własności filozoficznych.

4) Następnie prof. Artur Andrzejuk zauważył, iż Gilson mógł pracować w horyzoncie pozytywistycznym, o czym świadczyłyby także język, którym się posługuje oraz fakt, że był po prostu wychowany w atmosferze pozytywizmu. A. Andrzejuk przytoczył również pogląd prof. M. Gogacza, który uważał, że Gilson chciał dyskutować z pozytywizmem.

5) Z kolei dr Krzysztof Wojcieszek zwrócił się z pytaniem do prelegenta, czy można wyróżnić w ujęciach Gilsona trzy zakresy działania: jako historyka (historyka doktryn), jako historyka filozofii i jako filozofa.

Prof. Klimski zgodził się z dr. Wojcieszkiem, zaznaczając jednocześnie, iż Gilson był przede wszystkim filozofem, dla którego właściwie zbudowana historia filozofii powinna pokazywać wzajemne powiązania doktryn filozoficznych.

6) Następnie dr Andrzej Nowik zwrócił uwagę, iż Gilson na terenie historii filozofii chętniej korzystał z przykładu Tomasza z Akwinu (w zakresie źródeł i genezy). Zdaniem Nowika, można w badaniu historii filozofii u Gilsona wymienić następujące etapy: a) przygotowanie tekstu, b) jego analiza i c) ostateczny osąd (a właściwie mówiąc, pytanie o zgodność omawianych poglądów z rzeczywistością). Dr A. Nowik dodał również, iż warto pamiętać o uwikłaniu Gilsona z jednej strony w pozytywizm (stosujący metody ścisłe, historyczne), a z drugiej strony w bergsonizm.

7) Z kolei A. Andrzejuk przypomniał wypowiedź M. Gogacza, który w Gilsonie ceni bardziej filozofa, niż historyka filozofii. Znając bowiem metafizykę, Gilson mógł badać średniowiecze. Andrzejuk dodał także, że czytając dzieła Gilsona odnosi się wrażenie, że był on historykiem filozofii niezadowolonym ze swojej twórczości, często też zmieniał poglądy, lub wręcz o nich zapominał (jako przykład, zdaniem A. Andrzejuka może tu posłużyć sprawa Abelarda).

Reagując na wypowiedź A. Andrzejuka, T. Klimski, stwierdził, iż problematyka, czym Gilson wołał być – historykiem filozofii, czy filozofem – wydaje się być ciekawym zagadnieniem. Ostatecznie, zdaniem prelegenta, Gilson wołał być filozofem.

Na tym posiedzenie zakończono. Prowadzący spotkanie A. Andrzejuk podziękował prelegentowi za wystąpienie, a pozostałym uczestnikom za obecność.

## 3. POSIEDZENIE SZESNASTE, 16 GRUDNIA 2004 R.

*Miejsce komentarzy do pism Arystotelesa w twórczości  
św. Tomasza z Akwinu: Akwinata w spotkaniu  
z „Metafizyką” wielkim komentarzem Awerroesa  
(dr Paweł Milcarek)*

Na wstępie swego referatu, prelegent przypomniał, że oficjalne wejście pism Arystotelesowych na wydział sztuk Uniwersytetu Paryskiego w latach pięćdziesiątych XIII w. zbiega się chronologicznie z przybyciem na tenże uniwersytet młodego Akwinaty. Św. Tomasz zaczął swoje nauczanie bakalarskie na wydziale teologicznym (wykład *Sentencji*) we wrześniu 1252 r., czyli dość niedługo po tym, jak – w styczniu lub lutym tegoż roku – artyści „nacji angielskiej” w swych nowych statutach zobowiązali bakałarzy aspirujących do tytułu mistrza do wysłuchania wykładu Arystotelesowej *De anima*. Gdy zaś św. Tomasz zbliżał się już do uzyskania promocji mistrzowskiej (co miało się stać w lutym 1256), cały wydział sztuk promulgował w marcu 1256 swe nowe statuty, w których wymieniono jako podstawę nauczania szereg zakazywanych wcześniej pism, w tym *Metafizykę*. W obiegu znajdowało się wówczas niedawno dokonane „nowe tłumaczenie” (*nova translatio*) *Metafizyki* – przekładu tego dokonał astrolog cesarski Michał Szkot, który udostępnił go razem z literalnym „wielkim komentarzem” Awerroesa między 1220 i 1225 r. Co prawda jakość tego przekładu – podobnie jak wszystkich ówczesnych tłumaczeń Awerroesa – była wyjątkowo niska (co sprawiało, że tekst w wielu miejscach był niezrozumiały), ale w ten sposób skojarzenie Filozofa (Arystotelesa) i jego Komentatora (Awerroesa) stawało się czymś powszechnym.

W latach sześćdziesiątych XIII w. Awerroes jest już jednak uważany przez ogół teologów za promotora niebezpiecznej herezji. W tym samym czasie w środowiskach filozoficznych Paryża daje o sobie znać zjawisko określane przez Ernesta Renana i opisywane przez o. P. Mandonneta OP jako *awerroizm łaciński*, a obecnie nazywane częściej przez mediewistów – zgodnie z propozycją Fernanda Van Steenberghena – *arystotelizmem heterodoksyjnym* (lub *radikalnym*).

Do swoich pierwszych komentarzy arystotelesowskich św. Tomasz przystępuje właśnie w tych okolicach czasowych (pierwszy komentarz, odnoszący się do *De anima*, datowany jest na koniec lat 1260.). Przedsięwzięcie to rozwija się przede wszystkim w okresie drugiej regensury paryskiej (1268-72). Przystępując do tworzenia



egzegezy dzieł Arystotelesowych, Akwinata był już dojrzałym mistrzem teologii, miał już dawno za sobą pierwszą osobistą lekturę Arystotelesesa (i spotkanie z komentarzem Awerroesa, od którego interpretacji zdążył się już zdystansować). Podjęta praca nie wynikała zapewne wyłącznie z potrzeby własnej. Można natomiast domniemywać – razem z biografem Akwinaty, o. Jamesem Weisheplem OP – że Akwinata traktował to jako element swojej misji apostołskiej, a wielkiej i dodatkowej pracy komentowania pism Arystotelesesa podjął się – przede wszystkim lub między innymi – aby pomóc młodym uczynom swego czasu.

Równoległa lektura komentarza św. Tomasza do *Metafizyki* z komentarzem Awerroesa dowodzi, że Akwinata rzadko kierował się interpretacjami Komentatora, a w każdym razie był względem nich suwerenny. Istnieją także ważne punkty doktrynalne, w których porównanie ukazuje zasadnicze rozbieżności, wskazujące na to, że Akwinata i Komentator uprawiali dwie różne metafizyki.

W komentarzu do księgi VII *Metafizyki* św. Tomasz i Awerroes inaczej rozstrzygają problem podmiotu. U Awerroesa podmiot to szczegółowy nośnik uniwersalnej natury – u św. Tomasza podmiotem jest istotowy nośnik przypadłości. Wydaje się, że u obu autorów dochodzą do swej dojrzałości i konfrontacyjnej samodzielności dwa wątki, które u Arystotelesesa łączą się i przewijają przynajmniej z pozoru bezkonfliktowo. W arystotelizmie awerroistycznym głównym uzasadnieniem dla istnienia substancji jednostkowych byłoby to, że stają się one nośnikami powszechnych natur – w arystotelizmie tomistycznym te powszechne natury jedyną szansę zaistnienia miałyby właśnie w substancjach jednostkowych. Zależnie od wrażliwości „metafizycznego powonienia” historyk filozofii nazwie tę rozbieżność albo drobną różnicą akcentów w interpretacji Stagiryty, albo już przeciwstawnymi konkluzjami dwóch metafizyk.

Z perspektywy samej historii doktryn filozoficznych można powiedzieć, że obie te metafizyki mają na usprawiedliwienie swych tez niepodważalne źródła w tekstach Arystotelesesa – a jednak żadna z nich nie może sobie rościć pretensji do bycia jedynym „autentycznym arystotelizmem”. Jest tak dlatego, że już w tekstach Stagiryty nie ma czegoś takiego jak jedna doktryna Arystotelesowa o byciu, substancji i istocie. Myśl Stagiryty ewoluowała, przechodząc z grubsza fazy uczniowskiej wierności Platonowi, radykalnego sprzeciwu wobec jego nauki o ideach, wreszcie okres końcowy charakteryzu-



jący się większym uznaniem dla Platona. W dziełach Arystotelesa przewijają się wypowiedzi z różnych okresów i z różnych etapów intelektualnych ewolucji. W związku z tym dzieje po-Arystotelesowego arystotelizmu polegają także na tym, że kolejni autorzy starają się zinterpretować np. całość wypowiedzi metafizycznych w świetle któregoś z wybranych ujęć, pochodzących w twórczości Stagiryty z określonego etapu jego rozwoju. Dla Awerroesa ośrodkiem jego arystotelizmu są wypowiedzi Arystotelesa z jego najpóźniejszego okresu, stanowiące szczyt *esencjalizmu arystotelesowskiego*, w którym to forma-quidditas jest „substancją pierwszą”. To właśnie ten esencjalizm *sensu stricto* jest u Awerroesa kryterium interpretacji wszystkich tekstów – aż do odwracania ich znaczenia. Tymczasem św. Tomasz wyżej ceni wczesnego Arystotelesa, nie pobbłążającego Platonowi autora *Kategorii*, z prymatem przyznanym w nich jednostkom jako substancjom pierwszym.

Po wygłoszonym referacie prowadzący spotkanie prof. A. Andrzejuk otworzył dyskusję.

1) Jako pierwszy zabrał głos dr Krzysztof Wojcieszek, który zwrócił się z pytaniem, czy prelegent uważa, że można wskazać na istnienie pewnej grupy prekursorów poglądów głoszonych przez Sigera z Brabantu. Dodał również, że jego zdaniem Tomasz potrafił przewidywać różne konsekwencje metafizyczne poglądów z pozoru nieistotnych.

Prelegent zgodził się z dr. Wojcieszkiem, że awerroizm, zanim ujawnił się w swej dojrzałej wersji, musiał mieć jakiegoś prekursora i jakąś genezę. Wskazuje na to treść Tomaszowego *De ente et essentia*. Tomasz w swoich tekstach wykazuje dużą wrażliwość, gdyż widzi w poglądach Awerroesa nie tyle problem teologiczny, doktrynalny, lecz i metafizyczny.

2) Następnie dr Andrzej Nowik zwrócił uwagę na to, iż jest niewiele publikacji na temat Tomaszowych Komentarzy do pism Arystotelesa. Dodał ponadto, że wiele wątpliwości zawartych w referacie prelegenta zostanie zapewne wyjaśnionych, gdy pojawi się planowana edycja krytyczna komentarza do *Metafizyki*. Ponadto dr Nowik zauważył, że Tomasz wykazuje inną wrażliwość na Arystotelesa niż wychowankowie Uniwersytetu Paryskiego. Przyczyny tej odmiennej wrażliwości dr Nowik upatrywałby w pobycie Tomasza w Neapolu, gdzie nie funkcjonowały żadne ograniczenia w studio waniu Arystotelesa, a także w opactwie na Monte Cassino, gdzie panowała wielka swoboda intelektualna i na pewno znane tam były

powszechnie dzieła Arystotelesa. A. Nowik zwrócił także uwagę na kwestię warsztatu badawczego Tomasza. Jego zdaniem, Akwinata posługiwał się bardzo rozbudowanym warsztatem. Korzystał niewątpliwie z greckich rękopisów Stagiryty oraz z greckich komentarzy tłumaczonych na łacinę. Można zatem postawić wniosek, że Tomasz znał język grecki (świadczy o tym choćby jego krytyka porównawcza greckich rękopisów Arystotelesa). Ponadto dr Nowik zauważył, że w *Komentarzu do Metafizyki* Tomaszowi bardziej zależało na samym wyjaśnieniu myśli Arystotelesa. Dlatego też polemika z Awerroesem schodzi tu na drugi plan i wynika raczej ze starań Akwinaty o pełne i wierne wyjaśnienie Arystotelesa. A. Nowik zwrócił także uwagę, że Tomasz do czasów współczesnych włącznie jest uznawany za poważny autorytet w zakresie wyjaśniania myśli Arystotelesa. Przykładem może być fakt, że zdanie Akwinaty przytacza się w trudnych do wyjaśnienia kwestiach zawartych w dziełach Arystotelesa. Nowik nie zgodził się z ostrym rozróżnianiem przez prelegenta trzech etapów działalności Arystotelesa. Jego zdaniem nawet G. Reale zauważa, że już we wczesnych dialogach Arystotelesa zawierają się poglądy różne od platońskich (choćby odmienna koncepcja człowieka). Kończąc swoją wypowiedź, dr Nowik dodał, że Tomasz zdawał sobie niewątpliwie sprawę, że komentowanie Arystotelesa Awerroesem jest znaczącą szkołą filozoficzną, która wcześniej, czy później wejdzie w konfrontację z ortodoksją.

3) Jako kolejny zabrał głos A. Andrzejuk i zapytał, czy teoria dwóch prawd nie była znakiem rozpoznawczym awerroizmu łacińskiego. Przytoczył również pogląd prof. M. Gogacza, który też uważał, że awerroizm łaciński na wydziale *artium* Uniwersytetu Paryskiego nie ograniczał się wyłącznie do poglądów głoszonych przez Sigera z Brabancji i sporu o jedność intelektu oraz że arystotelizm heterodoksyjny zaczął się dużo wcześniej, o czym świadczyły choćby reakcje kościelne. Zapytał również, czy teoria dwóch prawd w wersji dojrzałej u Sigera nie funkcjonowała już wcześniej na Uniwersytecie, czego znakiem mogła być struktura zajęć, a szczególnie ćwiczenia dialektyczne, gdzie nie obowiązywała studentów prawda.

Prelegent odpowiadając na wątpliwości prof. Andrzejuka, zauważył, że długo prowadzono polemikę dotyczącą istnienia teorii dwóch prawd. P. Milcarek przytoczył stanowisko Steenberghena na temat teorii dwóch prawd, który nazywał tę teorię „upartą legendą”. Według Steenberghena, nie ma dowodu na to, by taka teoria

występowała (przynajmniej świadomie) wśród pierwszych awerroistów. Dr Milcarek zaznaczył również, że stanowisko van Steenbergena było przeciwne do stanowiska E. Gilsona.

4) A. Nowik włączając się w problematykę podjętą przez A. Andrzejuka, zwrócił uwagę, że teoria dwóch prawd może być wyrazem pewnej tendencji badawczej, czy przeświadczenia, że Arystoteles wyznaczył system naukowego badania świata (to jest naukowość i prawda), natomiast dotychczasowa filozofia scholastyczna, czy kwestie wiary i teologii są czymś innym. Zdaniem Nowika, Tomasz uważał, że właściwa recepcja Arystotelesa pozwoli na zdystansowanie ówczesnie funkcjonujących kierunków filozoficznych korzystających z myśli neoplatońskiej. Jednocześnie – jego zdaniem – Akwinata miał świadomość zagrożenia jakie niesło za sobą rozumienie Arystotelesa poprzez *Komentarz Awerroesa*.

A. Andrzejuk reagując na wypowiedź Nowika, zauważył, że Gilson nazywa awerroizmem łacińskim stanowisko uznające, że Arystoteles opisuje prawdę naukową, a jego najlepszym komentatorem jest Awerroes.

5) P. Milcarek zauważył, że tam, gdzie Tomasz w trakcie komentowania Arystotelesa ma jakąś trudność, to odruchowo sięga do jej kategorii w celu wyjaśnienia trudności.

Ponadto – zdaniem Milcarka – należałoby skonfrontować *Komentarze* Tomasza do Arystotelesa z tym, czego uczył się Akwinata od Alberta Wielkiego. Przykładem na potrzebę wykonania takiej pracy jest chociażby powtarzający się w tekstach Tomasza podział na istotę ujętą *per modum partis* i *per modum totius*, który Akwinata przejął od Alberta, a ten z kolei znał ten podział z komentarza Eustrata do *Etyki Nikomachejskiej*.

6) Następnie K. Wojcieszek, odwołując się do treści prowadzonej dyskusji, zasugerował, że być może motywem podjęcia przez Akwinatę komentowania Arystotelesa było pragnienie zachowania jedności kultury chrześcijańskiej.

7) Prof. T. Klimski zapytał o znaczenie rozróżnienia przypadłości i podmiotu (na płaszczyźnie arystotelizmu i awerroizmu) oraz czy to zagadnienie mogło mieć wpływ na początek filozofii nowożytnej.

Odpowiadając na pytanie T. Klimskiego, P. Milcarek stwierdził, że Awerroes uczył iż, istnieje to, co nam się uda pojęciowo oddzielić i to właśnie nazywamy substancją. Wówczas przypadłości, żeby zaistnieć musiały stać się substancjami. Dla Tomasza nie wszystko,

co istnieje i co poznajemy musi być substancją. Dlatego tak mocno pilnował on tego, że nawet jeśli poznajemy przypadłość, to zawsze jest ona swoiście zrosnięta z substancją. Tak więc dla Akwinaty pozostawały one przypadłościami złączonymi z substancją.

Na tym posiedzenie zakończono. Prowadzący posiedzenie A. Andrzejuk, podziękował prelegentowi za wykład, a zebranym za obecność i dyskusję.

#### 4. POSIEDZENIE SIEDEMNASTE, 20 STYCZNIA 2005 R.

##### *Myśl etyczna Tomasza z Akwinu w Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa* (mgr Izabella Andrzejuk)

Posiedzenie otworzył prof. Artur Andrzejuk, który przekazał pozdrowienia oraz wyrazy uznania dla uczestników posiedzeń, przesłane przez Kardynała Zenona Grocholewskiego – prefekta Kongregacji Wychowania Katolickiego oraz biskupa płockiego prof. dr hab. Stanisława Wielgusa.

Następnie mgr Izabella Andrzejuk przedstawiła referat pt. *Myśl etyczna św. Tomasza z Akwinu w Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa*.

Na początku przypomniała, że Tomasz napisał swój komentarz w latach 1271-1272, kiedy był profesorem na Uniwersytecie Paryskim. To sfalsyfikowało dawniejszy pogląd, że komentarze Arystotelesa powstały w Studium Dominikańskim św. Sabiny. Z powodu wspomnianych poglądów na temat pochodzenia komentarzy, lekceważono je, traktując jako formę wyjaśniania trudnej myśli Arystotelesa młodym seminarzystom. R. A. Gauthier wykazał, że komentarz do *Etyki* został napisany równoległe z II-IIae *Sumy Teologii*. Natomiast tekst *Etyki*, na którym Tomasz oparł swój komentarz, jest poprawioną wersją przekładu R. Grosseteste'a.

Znawca Tomaszowego życiorysu, J. A. Weisheipl, postrzega komentarze Akwinaty do dzieł Arystotelesa jako swoistą misję apostołską. W latach siedemdziesiątych XIII wieku narodził się sprzeciw wobec tzw. awerroizmu łacińskiego, w wersji głoszonej przez Sigerę z Brabantu. Wobec tego, że Awerroes był postrzegany jako wierny komentator Arystotelesa, atak również dotyczył samego Filozofa i jego myśli jako niezgodnej z nauką wiary. Zdaniem Weisheipla, Tomasz zdając sobie sprawę z wagi pism Arystotelesa oraz z niesłuszności ich negowania, zajął się komentowaniem jego pism. Na

podstawie opinii J. A. Weisheipla można – zdaniem prelegentki – postawić tezę, że Tomasz starał się przede wszystkim pokazać prawdziwą myśl Stagiryty, a nie tę interpretowaną już przez Awerroesa, który przypisywał Arystotelesowi poglądy, których ten w ogóle nie głosił. Powyższa teza korespondowałaby ze sposobem, w jaki Tomasz skomentował *Etykę Nikomachejską*. Starając się przedstawić w sposób pełny myśl Filozofa i uzupełniając ją własnymi ujęciami, wykazał tym samym, że bazując na myśli Arystotelesa, nie dochodzi się do pojęć sprzecznych z prawdami wiary, a raczej można potraktować ją jako dobry punkt wyjścia do rozważań na tematy, których rozum ludzki ogarnąć już nie może. Koncepcja Weisheipla zgadza się z poglądami Gilsona na temat komentarzy Tomasza do dzieł Arystotelesa. E. Gilson uważa bowiem, że w Tomaszowych komentarzach do Arystotelesa nie ma myśli samego Akwinaty lecz tylko arystotelizm. Z kolei Ferdynand van Steenberghen w swojej pracy zatytułowanej *Le thomisme*, wyraził pogląd, że w Tomaszowym komentarzu do *Etyki Nikomachejskiej* zawiera się spójny i przejrzysty system etyczny Akwinaty. Zatem na podstawie jego komentarza można ustalić koncepcję etyki Tomasza. Zdaniem Steenberghena, etyka Tomasza jest intelektualistyczna, gdyż to intelekt jest dla Akwinaty zasadą działań moralnych (rozum za pomocą cnót porządkuje działania woli zgodnie z normami natury ludzkiej). Akwinata, zdaniem Steenberghena, jako normę wolnego działania ukazuje cel działania.

Zarówno Arystoteles, jak i św. Tomasz zaliczają etykę do jednej z trzech nauk praktycznych (obok logiki i nauk technicznych), które za pomocą metafizyki porządkują niektóre zespoły relacji. Filozofia moralna czyli etyka jest więc filozofią praktyczną, która za pomocą filozofii teoretycznej porządkuje niektóre zespoły relacji, tworząc w ten sposób jakby ich powiązania przez wyodrębnienie niewidocznych bezpośrednio zależności. W filozofii moralnej relacje są tworzone przez intelekt, który z kolei porządkuje działania woli.

Filozofię moralną zdaniem Akwinaty można podzielić na następujące części:

- monastykę – dotyczącą działań jednego człowieka,
- ekonomikę – odnoszącą się do działań wspólnoty domowej,
- politykę – odnoszącą się do działań wspólnoty obywatelskiej.

Zatem etyka musi korzystać z metafizyki, która będzie dla niej swoistym punktem wyjścia. Ponadto należy zaznaczyć, że etyka od-

nosi się do działań ludzkich, co pociąga za sobą konieczność poznania człowieka jako bytu rozumnego, czym zajmuje się antropologia filozoficzna. Można zatem stwierdzić, że punktem wyjścia dla etyki będą dwie dyscypliny: (a) filozofia bytu – przy pomocy której określa się, że człowiek jest stworzeniem oraz (b) antropologia – która z kolei określa naturę człowieka jako osoby oraz charakteryzuje ją przez wskazanie na wolność decyzji ludzkich i na przeznaczenie człowieka po śmierci. Tak więc etyka będzie nauką filozoficzną zajmującą się relacjami wiążącymi ludzi i pokazującą jak je w sposób właściwy nawiązywać i podtrzymywać. Natomiast jej „zasadami”, od których będzie musiała wyjść i jakie ją będą określały są właśnie metafizyka i antropologia. Należy zaznaczyć, że Akwinata komentując *Etykę Nikomachejską* Arystotelesa, zasadniczo pozostaje wierny myśli Stagiryty, choć fakt ten nie oznacza, że Tomasz nie zdecydował się na autonomiczne uwagi i dopowiedzenia w trakcie komentowania tego dzieła Filozofa. Każdy, kto uważnie prześledzi treść komentarza, zauważy specyficzną wrażliwość autora Komentarza, zupełnie odmienną od tej prezentowanej przez Arystotelesa. Przede wszystkim, Tomasz dużo chętniej posługuje się pojęciem „filozofia moralna” niż autor *Etyki Nikomachejskiej*. Wydaje się także, iż Akwinatę interesuje przede wszystkim jednostkowy wymiar działań człowieka. Stąd bardziej zajmuje go filozofia moralna jako taka, aniżeli polityka. Już na samym wstępie swego komentarza stara się określić przedmiot filozofii moralnej, stwierdza bowiem, iż do niej należą rozważania o czynach dobrowolnych, o dziełach ludzkich, a także o przyporządkowaniu tych działań do celu. Zatem możemy wyróżnić następujące warunki, jakie powinna spełniać filozofia moralna:

1. musi zajmować się działaniami jednostki rozumnej, jaką jest człowiek,
2. jej zadaniem jest traktowanie o czynach dobrowolnych,
3. czyny dobrowolne powinny być przyporządkowane jakiemuś celowi.

Ponadto, w rozważaniach o filozofii moralnej mieściłyby się zagadnienia dotyczące relacji międzyludzkich. Wynika to bowiem ze społecznej natury człowieka, który potrzebuje innych ludzi, aby mogli mu pomagać w dobrym życiu. Przedmiotem filozofii moralnej są sprawy ludzkie i dlatego też podlegają jej kwestie traktujące o przyjemności, działaniach cnotliwych oraz szczęściu jako o ostatecznym celu człowieka.



Po uważnym przestudiowaniu tekstu komentarza można sformułować – według mgr Andrzejuk – następujące wnioski:

1. Stanowisko E. Gilsona, dotyczące wartości *Komentarza do Etyki Nikomachejskiej* wydaje się być najbliższe prawdy. Można bowiem powiedzieć, że w tym dziele Tomasza zawierają się jedynie fragmenty myśli etycznej Akwinaty.

2. To co właściwie wyróżnia Tomasza z referowanej myśli Stagiryty, to pewna wrażliwość na jednostkowego człowieka i jego postępowanie. Arystoteles na przykład swoje rozważania w *Etyce Nikomachejskiej* rozpoczyna od przedstawienia polityki jako najważniejszej nauki o poznaniu dobra najwyższego. Dla niego to właśnie polityka do osiągnięcia swego celu używa innych umiejętności praktycznych jak retoryka, ekonomika czy sztuka dowodzenia. Z kolei dla Tomasza dobrem najwyższym jest kontemplacja Boga, co powoduje zrównanie polityki z innymi naukami praktycznymi (różnią się one wówczas przedmiotami, a nie poziomem ważności). Ponadto punktem wyjścia u Tomasza do rozważań etycznych jest filozofia bytu i człowieka, co widać dokładnie w miejscu, gdzie autor *Komentarza* określa starannie przedmiot filozofii moralnej (właściwie powtarzając to kilka razy). Takiej wrażliwości nie wykazuje Arystoteles, dla niego trzon rozważań stanowi jednak polityka, jako najlepszy środek służący osiągnięciu najwyższego celu, jakim jest dla człowieka szczęście.

3. Podejmując zagadnienie celu, Tomasz przyjmuje podobne stanowisko do Arystotelesa, podnosząc tylko nieznacznie poprzeczkę i pokazując, że najwyższy cel człowieka i szczęście doskonale znajduje się nie w samej rozumnej naturze człowieka i jego działaniach przejawiających rozumność, lecz w Bogu.

4. Z kolei podział sprawności i cnót jest pełniejszy i wyraźniejszy w *Sumie Teologii*. Wyjaśnienie pochodzenia terminu „cnoty moralne” w *Sumie* jest bardziej wyczerpujące. Otóż łacińskie słowo *mos* możemy rozumieć albo jako zwyczaj, albo jako niemalże naturalną skłonność do czynienia czegoś, co należy czynić. Tak więc określenie cnoty obyczajowej pochodzi od ujęcia jej jako skłonności niemal naturalnej, do tego, co należy czynić.

5. W *Komentarzu* Tomasz właściwie pozostaje zasadniczo wierny Arystotelesowi w klasyfikacji cnót i sprawności (np.: niewiele mówi o mądrości, nic o *synderesis*). Tymczasem w *Sumie* określa mądrość jako sprawność która polega na tym, że intelekt ujmuje najwyższe



przyczyny, a także prawdę, która nie jest nam bezpośrednio dana w poznaniu, lecz jest poznawalna w czymś innym. Otóż, jego zdaniem mądrość jest ponad wszystkimi przedmiotami cnót intelektualnych, gdyż rozważa przyczynę najwyższą jaką jest Bóg. Mądrość również wydaje sąd o wszystkich cnotach ponieważ o skutku orzekamy poprzez przyczynę, a przez przyczynę wyższą – o przyczynach niższych. Mądrość ponadto porządkuje pozostałe cnoty niczym architekt budowlę. Jej zadaniem jest poznanie pierwszych, nie dających się uzasadnić zasad jak pojęcie bytu i niebytu, części i całości. Mądrość nie tylko posługuje się zasadami nieudowodnialnymi, lecz także osądza o nich i broni ich w dyskusji z tymi, którzy im przeczą. Z kolei zagadnienie *synderesis* Tomasz wyjaśnia w *Sumie* nazywając ją sprawnością wszczepionych nam z natury zasad w dziedzinie postępowania. Prasuwanie ma za zadanie pobudzać nas do dobra, a odsuwać od zła.

6. Akwinata w swoim *Komentarzu* w większym stopniu skupia się na zagadnieniu roztropności jako *recta ratio agibilium*. Sprawia tym samym wrażenie, że jest to dla niego najważniejsza z cnót moralnych, pozwalająca na dobre działanie i postępowanie. Także w *Sumie* podkreślając wagę roztropności, Akwinata zwraca uwagę, że słuszne cele ludzkiego życia są określone, natomiast środki do nich prowadzące nie, a jest ich wiele i aby je dobrze wybrać musimy posiadać roztropność, która pozwoli nam na właściwy wybór. Opisuje ponadto wady przeciwne roztropności i podobne do roztropności.

7. W dziedzinie wolnego wyboru (jego dobrowolności i niedobrowolności) Tomasz również pozostaje w komentarzu wierny tekstowi *Etyki*.

8. W dziedzinie relacji osobowych – Akwinata omawia tylko zagadnienie przyjaźni i jej odmian, nie podejmując relacji wiary czy nadziei, a także nie omawiając właściwie relacji miłości.

Konkludując, należy zaznaczyć, że Tomaszowy *Komentarz* jest prawdziwym *expositio*, czyli wyjaśnieniem Arystotelesa, a nie jego komentowaniem – co pozwalałoby na większą swobodę komentującego.

Po wygłoszeniu referatu prof. A. Andrzejuk otworzył dyskusję.

1) Jako pierwszy zabrał głos prof. Tadeusz Klimski, który zwrócił uwagę na to, że funkcjonują trzy ujęcia odnośnie do komentarzy Akwinaty do pism Arystotelesa. Pierwsze z nich, to pogląd Gilsona, który twierdził, że w tych komentarzach nie ma oryginalnych poglądów Tomasza, a jedynie wyjaśnienie twierdzeń Arystotelesa.

Przeciwstawiał się temu Steenberghen, sądząc, iż w omawianych komentarzach jest jednak zawarta własna nauka św. Tomasza. Stanowisko pośrednie zajmował Marie Dominique Chenu, który stwierdził, że w tych komentarzach myśl Tomasza jest „skrępowana Arystotelesem”.

Ustosunkowując się do wypowiedzi T. Klimskiego, prelegentka stwierdziła, iż po lekturze *Komentrza do Etyki Nikomachejskiej* oraz analogicznych kwestii w *Sumie Teologii*, zauważa się, że w badanym komentarzu św. Tomasz raczej nie odchodzi od myśli Arystotelesa.

2) Jako kolejny, głos zabrał dr Milcarek, który zauważył, że Tomaszowe komentarze do pism Arystotelesa zwykle są traktowane jako pewien „subkorpus” jego dzieł, podlegający jednej ocenie. Być może jednak jest tak, że te komentarze mają takie fragmenty, w których Akwinata raz jest komentatorem, a kiedy indziej nauczycielem. Następnie P. Milcarek, zwracając uwagę na to, iż referentka stwierdziła, że przyjaźń jest oparta na rzeczywistości dwóch osób, zadał pytanie czy takie sformułowanie, właściwe dla tomizmu konsekwentnego, znajduje się w omawianym komentarzu.

Mgr Andrzejuk odpowiedziała, że św. Tomasz w prezentowanym tekście, nie posługuje się takim określeniem przyjaźni. Można jednak go użyć w ramach wniosku wynikającego z myśli Akwinaty.

3) Następnie dr Wojcieszek zapytał, czy twierdzenie o odniesieniu relacji rodzeństwa do relacji ojcostwa (pochodzenia od ojca jako swojego pryncypium) pochodzi od Arystotelesa czy też od samego św. Tomasza z Akwinu?

Prelegentka stwierdziła, że wspomniany pogląd należy do dziedzictwa arystotelesowskiego.

4) Wskazując jednak na różnicę poglądów Arystotelesa i św. Tomasza odnośnie do relacji w rodzinie, A. Andrzejuk przypomniał, iż Arystoteles i św. Tomasz inaczej ujmują problem przyjaźni małżeńskiej. Pierwszy z nich uważał, iż przyjaźń taka nie jest możliwa, podczas gdy drugi opowiadał się za poglądem przeciwnym. W przypadku Arystotelesa wspomniana opinia wynika z przyjmowanego przez tego autora „paradygmatu równości”, zgodnie z którym przyjaźń jest możliwa tylko przy równości obu stron. Dlatego też, według niego, nie może być przyjaźni między człowiekiem wolnym i niewolnikiem, kobietą i mężczyzną, Bogiem i człowiekiem.

5) Ks. dr Tomasz Stępień zauważył, że prelegentka oddała greckie słowo „synesis” polskim wyrazem „rozśadek”. Jak w takim razie

należy tłumaczyć greckie „fronesis”, tłumaczone przez niego do tej pory jako właśnie „rozsądek”?

Ustosunkowując się do wypowiedzi T. Stępnia, A. Andrzejuk stwierdził, że „fronesis”, należące do tradycji arystotelesowskiej, jest tłumaczone jako „roztropność”. Przed Arystotelesem słowo „fronesis” nie funkcjonuje jako techniczny termin filozofii.

6) Następnie mgr Eryk Łażewski zapytał, w jaki sposób prelegentka doszła do przedstawionego w referacie odróżnienia poglądów Akwinaty i Arystotelesa.

Odpowiadając, mgr Andrzejuk powiedziała, że zasadniczo posłużyła się analizą porównawczą. Analizę tę stanowi: po pierwsze, zestawienie poglądów na dany temat zawartych w samym tekście *Etyki Nikomachejskiej* oraz w prezentowanym komentarzu do niej; po drugie zaś, odnoszenie się do analogicznych kwestii *Sumy Teologii*. Niekiedy zdarza się jednak i tak, że św. Tomasz, wychodząc od myśli Arystotelesa, dodaje coś od siebie lub też czyni to bez bezpośredniego związku z komentowanym tekstem.

7) Następnie dr Andrzej Marek Nowik zadał trzy pytania:

1. Czy św. Tomasz wykładając myśl Arystotelesa, posługuje się kategorią wolności, a zwłaszcza pojęciem „liberum arbitrium”?

2. Czy Akwinata rozważając ustroje polityczne za Arystotelesem, jakoś je modyfikuje?

3. Jak św. Tomasz ustosunkowuje się do pojęć „niewolnictwa” i „niewolnika”?

W odpowiedzi na pytania A. Nowika mgr Andrzejuk stwierdziła co następuje:

Ad. 1. Rozważając problem dobrowolności i niedobrowolności, św. Tomasz idzie za Arystotelesem i nie posługuje się wyrażeniem „liberum arbitrium”.

Ad. 2. Przy omawianiu ustrojów politycznych św. Tomasz nie odbiega od myśli Arystotelesa. Jedyna różnica występuje przy omówieniu sposobu przyjaźni, połączonego ze sposobem sprawowania władzy, odniesionym do rodziny.

Ad. 3. Św. Tomasz posługuje się tymi pojęciami w przykładach, mających zilustrować potrzebę równości w przyjaźni.

8) Jako kolejny głos zabrał P. Milcarek, który zauważył, że w *Sumie Teologii* wątki etyczne wymieszane są z teologicznymi. W związku z tym dr Milcarek sformułował pogląd, że w omawianym komentarzu nie powinno występować takie teologiczne „napiętro”.

Ustosunkowując się do tego, prelegentka zasadniczo zgodziła się z przedmówcą. Dodała jednak, że jedynym wyjątkiem jest tu problematyka szczęścia, która przez św. Tomasza, inaczej niż u Arystotelesa, była odnoszona do zagadnienia Boga. Z tego zaś wynikały dalsze wnioski, mieszczące się już w ramach teologii.

9) Ks. T. Stępień zaś zwrócił uwagę, iż Tomaszowe ujęcie poglądów Arystotelesa charakteryzuje się jednolitością, podczas gdy interpretacje neoplatonickie owych poglądów są niespójne. Niespójność ta wynika z traktowania przez neoplatoników Arystotelesa wyłącznie jako autora wprowadzającego do myśli Platona.

Kończąc posiedzenie, A. Andrzejuk zauważył, że dyskusja nie wyczerpała całej możliwej problematyki.

#### 5. POSIEDZENIE OSIEMNASTE, 24 LUTEGO 2005 R.

##### *Koncepcja człowieka w neoplatonizmie pogańskim i chrześcijańskim* (ks. dr Tomasz Stępień)

Posiedzenie Katedr Historii Filozofii otworzył prof. A. Andrzejuk. Na wstępie dr K. Wojcieszek zaprezentował pierwszą część materiałów drukowanych ze Światowego Kongresu Filozofii Tomistycznej.

Następnie ks. dr Tomasz Stępień przedstawił referat pt. *Koncepcja człowieka w neoplatonizmie pogańskim*.

Na początku swego wystąpienia prelegent zauważył, że zazwyczaj przyjmuje się, iż poglądy na temat relacji ciała i duszy, w nurcie platońskim, ukształtowały się już w *Dialogach* Platona i od tego czasu pozostawały zasadniczo niezmienione. Pogląd ten jednak nie jest ścisły. Przede wszystkim bowiem, analiza platońskiego rozumienia tematu duszy opiera się na *Fedonie* i *Fajdroście*, w których ciało jest określane zdecydowanie negatywnie. W dialogu *Fedon* Platon poprzez problem poznania i tego, jak w duszy znajdują się treści intelektualne, udowadnia konieczność istnienia duszy przed przyjęciem ciała. Dusza zatem obcuje w świecie idei i bogów, w którym nabywa wiedzy o wiecznych przedmiotach poznania (ideach). Moment przyjęcia ciała jest równoznaczny z zapomnieniem przez duszę tej wiedzy. Dlatego musi ona w procesie przypominania sobie (anamnezy) nabyć ponownie wiedzę o ideach. Bardzo podobne stwierdzenia znajduje się w *Fajdroście*, w którym ciało jest przyrównane do grobu, a życie człowieka na ziemi – do śmierci. Negatywną ocenę ciała znaleźć można również w *Alcybiadesie*. Platon głosi tam, że skoro człowiek jest duszą, to ciało stanowi jedynie pewien

dodatek do człowieczeństwa jako takiego i jest ono jedynie narzędziem, którym posługuje się dusza. Pogląd ten wydaje się być ważny, ponieważ przejmuję go później Plotyn, a za nim św. Augustyn. Odmienne stanowisko można znaleźć w *Timajosie*, gdzie piękno materialnego świata jest obrazem piękna niewidzialnego i dlatego nie tylko materialny świat, ale także ludzkie ciało jest odbiciem tego piękna. Tekst ten, zdaniem Stępnia, wyraźnie ukazuje, że przebywanie człowieka w ciele jest wyrazem woli Demiurga, który w ten sposób daje człowiekowi możliwość przechodzenia od tego, co widzialne do tego, co intelektualne. Ocena ludzkiego ciała w *Dialogach* Platona stanowi podstawę i punkt wyjścia dla wszystkich późniejszych poglądów na ten temat. Przedstawione wyżej fragmenty *Fedona* i *Timajosa* wystarczająco jasno pokazują, że Platon na ten temat nie wypowiada się jednoznacznie. Dlatego wśród jego następców można zaobserwować nieustanny wysiłek uzgodnienia obu przedstawionych przez Platona stanowisk.

Plotyn, jak i Porfiriusz, zajęli stanowisko bliższe poglądom przedstawionym w *Fedonie*. Dusza ludzka nie w pełni przyjmuje ciało i jej przebywanie w ciele należy ocenić negatywnie. Plotyn, usiłując uzgodnić poglądy Platona na temat duszy, ostatecznie przyjmuje definicję z *Alybiadesa*. Człowiek jest duszą, która posługuje się ciałem jak narzędziem. Z kolei Porfiriusz podejmuje Płotyński sposób widzenia istoty człowieka i rozwija jego rozumienie relacji duszy i ciała. Jednak zdaniem ks. Stępnia w jego poglądach można zaobserwować dużo większy wpływ pism Arystotelesa. Wykorzystuje on w wielkim stopniu Arystotelesowskie rozróżnienie istoty (*usia*), władzy (*dynamis*) i działania (*energeia*). Rozróżnienie to było używane już przez Plotyna, ale Porfiriusz znacząco je rozwija. Według Porfiriusza dusza nie jest obecna w ciele poprzez swoją istotę, ale poprzez władzę. Dusza posiada bowiem dwie władze. Jedną, która umożliwia jej działanie wewnętrzne, podczas gdy druga umożliwia jej działanie na zewnątrz. Władza wewnętrzna umożliwia działanie wewnętrzne, w przypadku *Jedności* skierowane na samą siebie, a w przypadku *Intelektu* i *Duszy* skierowane ku *Jedności*. Zejście duszy w ciało nie dotyczy samej jej istoty, tylko jej władzy. Prowadzi to Porfiriusza do uczynienia z władzy oddzielnej hipostazy, która staje się czymś oddzielnym od samej duszy, jako to, co z niej pochodzi. W ten sposób dusza uzyskuje jeszcze większą niezależność od ciała, w którym przebywa i które ożywia. Takie

podkreślanie całkowitej niezależności duszy przyniosło konsekwencje w sposobie w jaki Porfiriusz oceniał samo przyjęcie ciała poprzez duszę. Przyjęcie ciała jest wyrazem obowiązku, jaki dusza zgadza się pełnić wobec materialnego kosmosu. Dlatego też koncepcja Porfiriusza różni się od Plotyna także i tym, że dusza ma możliwość wstąpienia w ciało tylko raz, podczas gdy Plotyn widział zawsze taką możliwość uznając, że może ona wędrować od jedności z Duszą Świata do indywidualności w połączeniu z ciałem, nieskończoną ilość razy.

Mimo, iż Porfiriusz wyznacza pewien kierunek rozwoju problematyki relacji ciała i duszy, to jednak nie zostanie on podjęty przez pogańskich filozofów neoplatoników. Rozumienie człowieka jako duszy posługującej się ciałem zostało podjęte przez neoplatoników chrześcijańskich – Mariusza Wiktoryna i św. Augustyna i w takiej postaci przeszło do chrześcijańskiej filozofii średniowiecza.

Zmiana optyki w patrzeniu na istotę człowieka nastąpiła – zdaniem prelegenta – pod wpływem *Wyroczeni chaldejskich* i przejęcia przez pogańskich neoplatoników praktyk teurgicznych. Fakt ten przyczynił się do powstania nowego poglądu na temat materii i materialnego kosmosu. Kosmos ten został uznany za wyraz boskiej działalności, w którym widzialni bogowie są obecni jako ciała niebieskie i dlatego nie może być w żadnym wymiarze postrzegany negatywnie. Z tego też powodu filozofia Jamblicha wyraża raczej zachwyt, z jakim Platon opisywał materialny kosmos w *Timajosie* i odejście od negatywnych ocen jakie, pod adresem materii były czynione w *Fedonie* i *Fajdrosie*. Człowiek poprzez wykonywanie praktyki teurgicznej po prostu kontynuował działanie bogów, zmierzające do uczynienia z materii porządku, który nadaje rozum. Zatem celem obecności duszy ludzkiej w materii jest wprowadzanie ładu w całym materialnym wszechświecie przy pomocy praktyk teurgicznych. Teurgia może więc być uważana, za rozwinięcie zewnętrznego działania duszy. Jamblich zatem uznając istotną rolę teurgii, wprowadza do neoplatonickiej tradycji nie tylko nowy stosunek do materii, ale, co za tym idzie nowy stosunek do ludzkiego ciała. Dlatego też dużo większe znaczenie miała dla niego Arystotelesowska koncepcja duszy, która jest aktem ludzkiego ciała. Jamblich będąc przekonany o jedności doktryn Platona i Arystotelesa, starał się połączyć Arystotelesowską naukę o duszy z wizją człowieka przedstawioną w *Timajosie*. Starając się uzgod-



nić poglądy Platona i Arystotelesa zauważa, że Platon czasem określa duszę jako „potrójną w istocie”, a czasami jako „niepodzieloną istotę życia mającą wiele władz i właściwości w jednej identyczności”. Jamblich interpretuje te wyrażenia na sposób Arystotelesowski, odwołując się do znanego nam już podziału na istotę duszy, jej władze i działania. W jego interpretacji, platońskie określenia oznaczają, że dusza ludzka posiada jedną istotę i wiele władz. To zaś pozwala mu na stwierdzenie, że dusza zstępuje w ciało nie częściowo, ale całkowicie i dlatego ciało ogranicza ludzką duszę i wyznacza jej możliwości. Jamblich tłumaczy, że dusza ludzka jest niedoskonała właśnie dlatego, iż ożywia ciało poprzez swoje władze i działania, które są oddzielone od istoty duszy, podczas gdy doskonałe ciała kosmiczne są ożywiane bezpośrednio przez istoty dusz, wyższych od ludzkich i nie ma w ich przypadku konieczności oddzielania władz i działań od istoty, ponieważ ich działania są wykonywane bezpośrednio w istocie. Ciało materialne jako takie jest ostatecznie częścią człowieka tylko przejściowo, dopóki dusza nie osiągnie ostatecznej doskonałości. Natomiast pozytywny stosunek do materii wyraża się u Jamblicha właśnie tym, że dusza może wstępować w ciało z własnej woli.

Poglądy Jamblicha w olbrzymim stopniu zaważyły na sposobie postrzegania człowieka przez późniejszych neoplatoników. Zawsze były związane z postrzeganiem teurgii – im większa jej rola, tym większy szacunek dla materialnego kosmosu, który nosi w sobie ślady działalności bogów. Wszystkie szkoły neoplatońskie, które powstały na wschodzie, uznawały konieczność praktyk teurgicznych, co zarazem prowadziło do uznania cielesności człowieka nie tylko za coś naturalnego, ale nawet koniecznego dla osiągnięcia stanu doskonałego życia. Nie oznaczało to jednak całkowitego przyjęcia poglądów Jamblicha na temat duszy ludzkiej. Najlepszym przykładem jest tutaj Proklos, który na pewien sposób stara się powrócić do koncepcji części duszy. Przyjmując za Jamblichem podział na części duszy w duchu arystotelesowskim, Proklos uznawał, że najwyższa część duszy pozostaje niezmienna i nietknięta po przyjęciu ciała. Dlatego też jego zdaniem człowiek posiada wieczną substancję, która nie podlega zamianom i czasowe oraz zmienne działanie. Dla Proklosa dusza, która nie całkowicie zstępuje w ciało nigdy nie traci swojej nieśmiertelności. Zatem najwyższa część duszy nie potrzebuje oczyszczenia, poprzez teurgiczne rytę. Teurgia może



jedynie służyć oczyszczeniu pośredniego ciała, które może być śmiertelne, bądź nie, w zależności od tego, czy zostanie oczyszczone od wpływów najniższej materii. Problematykę trójpodziału duszy wyjaśnia Proklos także w swoich komentarzach do *Dialogów* Platona, gdzie staje bardzo mocno na stanowisku, że nie możemy sformułować jednej, uniwersalnej definicji duszy, która obejmowałaby duszę intelektualną, zmysłową i wegetatywną. Jest tak dlatego, że podczas gdy dla Arystotelesa gatunki i rodzaje są raczej sposobem ujmowania realnej rzeczywistości, dla neoplatoników są one właśnie rzeczywistością istniejącymi bytami, które zapewniają kolejne stopnie rzeczywistości wyłaniając się w procesie pochodzenia.

Po zaprezentowaniu stanowisk Platona i neoplatoników pogańskich na temat natury człowieka i jego złożenia z duszy i ciała, Prelegent przeszedł do omówienia poglądów Pseudo-Dionizego na ten sam temat. T. Stępień zaznaczył, iż w tej części referatu chce przede wszystkim odpowiedzieć na pytanie, jak Pseudo-Dionizy, rozumie ciało, które człowiek ma po zmartwychwstaniu. Czy jest ono podobne do ciała ziemskiego, czy raczej do sferycznego ciała doskonałego, przedstawianego przez neoplatoników pogańskich? Pierwszej, bardzo istotnej wskazówki dostarcza – zdaniem Prelegenta – tekst Pseudo-Dionizego, poddający krytyce greckie poglądy na temat natury człowieka i relacji duszy do ciała w życiu przyszłym. Jest on zarazem wyraźnym odrzuceniem poglądu o metempsychozie. Sam fakt odrzucenia wędrówki dusz, świadczy o tym, że dusza może łączyć się tylko z jednym i konkretnym ciałem. Wśród różnych poglądów na temat wzajemnych relacji duszy i ciała podkreślanie wagi teurgii wiązało się z przyznaniem znaczniejszej roli ciału człowieka. Pseudo-Dionizy znając tę tradycję musiał rozumieć chrześcijańskie ujęcie ludzkiego ciała, jako jednoznaczne opowiedzenie się po stronie definicji człowieka jako złożonego z duszy i ciała. Najlepszym świadectwem takiego rozumienia jest właśnie pojmowanie sakramentu pogrzebu jako ostatecznego rytu teurgicznego, który nie tylko służy ostatecznemu oczyszczeniu ludzkiego ciała, ale także umożliwia mu udział w komunii z Bogiem. Ostateczne uświęcenie ludzkiego ciała jest zatem ostatecznym wypełnieniem prawdziwych rytów teurgicznych – sakramentów. Obrzęd pogrzebu jest więc dla Pseudo-Dionizego sakramentem (rytem), który poprzez materialne symbole ma człowieka prowadzić do Boga i zarazem rytem ustanowionym przez Boga. Wiąże się to bardzo z rozumieniem teurgii,

która w pierwszym etapie ma oczyszczać ciało człowieka, aby było kosmosem poddanym całkowicie duszy. Ostateczny charakter sakramentu pogrzebu, jako zwieńczenia procesu uświęcania ludzkiego ciała ilustruje także pojawiający się w tekście problem ponownego narodzenia. Umierający święty mąż „wstępuje na drogę ponownych narodzin”, które pozwolą mu żyć w stanie najbardziej boskiej niezmienności. Ostateczne uświęcenie ciała staje się więc drogą do nowego narodzenia człowieka do życia. Życie po zmartwychwstaniu jest doskonałe, ponieważ nie podlega przemianom, a zatem swego doskonałego stanu człowiek nie może już utracić. Jednocześnie stan doskonałego życia nie jest możliwy bez Chrystusa. Pseudo-Dionizy wielokrotnie podkreśla, że zmartwychwstanie dokonuje się na wzór Chrystusa. Wcielenie Chrystusa ostatecznie pokazuje, że w zamiśle Boga człowiek jest złożony z duszy i ciała, w pełnym wymiarze tego słowa. Ciało Chrystusa jest wyrazem przyjęcia przez Słowo w sposób całkowity i pełny ludzkiej natury. Jednocześnie jest ono w najpełniejszym wymiarze teurgią, czyli dziełem Boga, które jest dla nas dobroczynne. Dlatego właśnie upodobnienie do Chrystusa i Jego ciała, zjednoczonego z Bóstwem może być ostatecznym oczyszczeniem ludzkiego ciała, ponieważ to właśnie Chrystus jest ostatecznym źródłem skuteczności wszystkich znaków sakramentalnych, w których on sam działa. Powyższe rozważania pokazują jak bardzo Pseudo-Dionizy jest zależny od pogańskiej tradycji neoplatońskiej. Pisma *Corpus Dionysiacum*, można rozumieć jako głos w sporze na temat charakteru cielesności człowieka i relacji duszy i ciała, jaki toczył się pośród neoplatońskich filozofów. Fragmenty, w których ludzka cielesność jest ukazywana jako wyraz woli Bożej wyrażonej nie tylko przez stworzenie człowieka cielesnym, ale także przez wcielenie Chrystusa, pobrzmiwają echem Platonijskiego *Timajosa*, w którym przebywanie duszy w ciele także jest wyrazem działania mądrych i doskonałych bogów. Doskonałość i niezmienność zmartwychwstałego ciała przypomina opisy niezmiennego i doskonałego ciała eterycznego, które nieustannie towarzyszyło duszy. Pseudo-Dionizy w swoich rozważaniach pozostaje całkowicie chrześcijański, odrzucając bardzo konsekwentnie wszystkie elementy neoplatońskiej doktryny, które nie zgadzają się z wiarą. Dla Pseudo-Dionizego wcielenie Chrystusa jest początkiem prawdziwego Bożego dzieła – teurgii, która na nowo poddaje wszystko Bogu i zaprowadza ład w człowieku rozdartym przez namiętności. Zmartwychwstanie

wierzących, które jest możliwe dzięki Chrystusowi jest ostatecznym zwycięstwem w tej walce, ponieważ ciało człowieka w pełnym wymiarze, otrzymuje całkowity udział w boskich darach.

Po wygłoszeniu referatu A. Andrzejuk zaprosił zebranych do dyskusji.

1) Jako pierwszy głos zabrał dr Paweł Milcarek, który stwierdził, że należy wyraźnie odróżnić neoplatonizm pogański i późniejsze poglądy. Cezurą jest tu ogłoszenie nauki Chrystusa. W związku z tym ocena teologiczna będzie tu oscylować między dwoma punktami: a) wszyscy bogowie pogan to demony (ufuda) – ocena negatywna, pochodząca ze Starego Testamentu; b) macie nieznanego boga, więc jesteście pobożni – pozytywna ocena św. Pawła.

Odnosząc do stwierdzeń P. Milcarka, T. Stępień przypomniał, że prezentowani przez niego neoplatonicy znali prawdę chrześcijańską. Poza tym, system teurgiczny został chętnie przyjęty przez Greków, którzy chcieli utworzyć syntezę wszystkich filozofii i religii pogańskich. W ten sposób próbowano przeciwstawić się chrześcijaństwu. Pseudo-Dionizy chce zająć taką samą postawę wobec tej atrakcyjnej w owym czasie filozofii (teurgii) jaką, miał wobec pogaństwa św. Paweł na Areopagu. W związku z tym Pseudo-Dionizy pisze, że jest teurgia (magia) i prawdziwa teurgia (praktyki chrześcijańskie). Poza tym prelegent dodał, iż uważa się Pseudo-Dionizego za platonika, podczas gdy on uważał, że nie tylko duszy, ale i ciału należy się wieczna nagroda.

2) Jako kolejny zabrał głos S. Krajski, stwierdzając, że cezurą była Kabała, która wymieszała neoplatonizm i Stary Testament. Kabała jest częściowo wykładem myśli Platona i Plotyna, z czego wywodzi się kabała chrześcijańska (różokrzyżowcy) i doktryna wolnomularska (masońska). Dr Krajski przypomniał także, że według Vittorio'a Messoriego chrześcijanie byli przekonani, że bogowie pogan to diabły. S. Krajski, zaznaczył, że jak się czyta teksty Porfiriusza, to wygląda tak, jakby kultura pogańska była jednak przygotowana w tym celu, aby stanowić przeciwwagę dla chrześcijaństwa.

Ustosunkowując się do wypowiedzi przedmówcy, P. Milcarek zauważył, że rzeczywiście wśród chrześcijan był pogląd, że świat wokół nich jest zepsuty, lecz z drugiej strony w kulturze grecko-rzymskiej można odkryć wątek przygotowania na przyjście Chrystusa.

Z kolei prelegent dodał, że od III w. po Ch. chrześcijaństwo stało się coraz bardziej racjonalne (Pismo Święte było wyjaśniane

przez filozofię), podczas gdy pogaństwo było coraz bardziej irracjonalne. Jeszcze myśl Porfiriusza i cała szkoła rzymska miały charakter metafizyczny, podczas gdy Wschód „poszedł w kultury”. Ks. dr Stępień stwierdził jeszcze, że neoplatońska koncepcja trzech dusz, mająca swe źródło w doktrynie Platona, wywarła duży wpływ na średniowiecze tak, iż polemizował z nią jeszcze św. Tomasz.

3) Jako kolejny zabrał głos K. Wojcieszek, który poruszył kwestię wpływu wątków neoplatońskich na kulturę średniowiecza i nowożytności. Według dr Wojcieszka szczególnie ważne jest wyeksponowanie tego wpływu na kulturę chrześcijańską i ukazanie napięcia, jakie pojawiło się z tego powodu w myśli chrześcijańskiej. Poza tym K. Wojcieszek zapytał, co było motywem tej neoplatońskiej, teurgicznej koncepcji intelektualnej.

W odpowiedzi prelegent stwierdził, że stanowisko Dionizego pokazuje, że neoplatonizm był atrakcyjny intelektualnie. Wobec tego jednak, iż Arystoteles wskazał, że człowiek to jedność duszy i ciała, neoplatonicy uznali, że należy cielesność uratować przez irracjonalność – teurgię. Według Dionizego natomiast zmartwychwstanie polega właśnie na tym, że nastąpi jedność duszy i ciała. Prelegent dodał, że neoplatonizm, obecny w kulturze chrześcijańskiej, przeszedł do niej dzięki filozofom arabskim. Uważano, że tę myśl neoplatońską można dwojako użyć – niewłaściwie lecz i właściwie, bo jest tam pewne źródło prawdy. Wiedział o tym sam Dionizy, który był zaawansowanym platonikiem. Takie otwarte myślenie widać również u św. Tomasza.

Następnie dwa pytania zadał mgr Eryk Łażewski: a) Czy doznania mistyczne (ekstazy) opisywane przez neoplatoników, a zwłaszcza przez Plotyna, można zinterpretować jako swoistą mistykę naturalną – opisywane przez Mieczysława Gogacza w *Elementarzu metafizyki* doznanie przez intelekt ludzki Boga jako Istnienia? b) Kim był jako filozof Julian Apostata?

W odpowiedzi ks. dr Stępień stwierdził co następuje: Ad. a) Opis stanów mistycznych (ekstaz), prezentowany przez neoplatoników jest rzeczywiście podobny do tego, który daje M. Gogacz w *Elementarzu metafizyki*. Ów problem wymaga przy tym dalszych badań.

Ad. b) Żyjący w III w. po Ch. Julian Apostata wywodził się pośrednio z bardzo podkreślającej teurgię (ryt i obrzęd) szkoły Jamblichy. W związku z tym, jako cesarz, próbował on neoplatonizm w wersji Jamblichy uczynić religią panującą Cesarstwa Rzymskiego.

4) Jako następny, głos zabrał mgr M. Malinowski, który, przypominając słowa prelegenta o racjonalności wczesnego chrześcijaństwa i irracjonalności późnego pogaństwa, zapytał, w jaki sposób można dzisiejszej młodzieży ukazać tę racjonalność chrześcijaństwa.

Odpowiadając, prelegent powiedział, że chrześcijaństwo, czerpiąc z neoplatonizmu, pokazuje, iż Pismo Święte przynosi rozwiązanie takich dylematów, które bez niego (naturalnie) są nie do rozstrzygnięcia. Dla tego też odrzucenie Pisma Św. powoduje, że wpada się w irracjonalizm – nie ma tych rozwiązań. Tak na przykład elita starożytnej Grecji doszła do tego, że człowiekowi potrzebne jest oczyszczenie cielesne. Chrześcijanie zaś pokazali, że do tego służą sakramenty.

5) Z kolei K. Wojcieszek stwierdził, że w historii można odkryć pewną cykliczność powtarzających się sytuacji. I tak u końca starożytności panowała teurgia, a w XV i XVI w. magia i alchemia. Co do pokazania ich irracjonalności, to dr Wojcieszek proponował, aby w tym celu po prostu ukazać przebieg tych praktyk.

Kończąc spotkanie, prowadzący A. Andrzejuk podziękował prelegentowi za referat a uczestnikom za dyskusję.

#### 6. POSIEDZENIE DZIEWIĘTNASTE, 17 MARCA 2005 R.

##### *Lingwistyka filozoficzna a historia filozofii* (mgr Adam Królikowski)

Prof. A. Andrzejuk przedstawił prelegenta, mgra Adama Królikowskiego, który zaprezentował referat pt. *Lingwistyka filozoficzna a historia filozofii*.

Na wstępie wykładu referent scharakteryzował podział języków na naturalne i sztuczne.

Pierwsze są przedmiotem badań lingwistyki (językoznawstwa), natomiast drugie – logiki języka oraz semiotyki. Semiotyka stanowi ogólną teorię znaków, w tym znaków językowych (wyrażeń). Jej dział zwany semantyką języka zajmuje się stosunkami zachodzącymi między tymi wyrażeniami a rzeczywistością (desygnowanie, konotowanie, denotowanie, itp.). Niektórzy jednak autorzy (np. J. Pelc) wydzielają semiotykę obok logiki i lingwistyki, jako osobną dziedzinę interdyscyplinarną. Wówczas wyróżniają w niej logikę języka jako dyscyplinę formalną. Lingwistyka, jako nauka o językach naturalnych, bada ich powstanie, rozwój, budowę, funkcjonowanie oraz związki między nimi. Wśród jej działów wymienić można: gramatykę, semantykę, etymologię, czy leksykologię. Na terenie nauk

filozoficznych wyróżnić można lingwistykę filozoficzną, jako szczególny przypadek zastosowania językoznawstwa w pracy badawczej i dydaktyce filozofii. Obok historii filozofii i logiki filozoficznej, lingwistyka filozoficzna ma za zadanie przygotować warsztat naukowy każdego filozofa (jego słownik, znajomość pojęć historycznych, itd.). W ramach tej dziedziny prowadzi się także badania etymologiczne, leksykologiczne i porównawczo-językowe na terenie poszczególnych działów historii filozofii.

Od tak rozumianej lingwistyki filozoficznej odróżnić należy filozofie języka (filozoficzne teorie języka i znaku językowego), które zakładają określone stanowiska (ogólno-) ontologiczne. Gdy każda filozofia języka wypowiada się o języku jako o bycie (w języku przedmiotowym), o tyle lingwistyka filozoficzna używa metajęzyka, zatem opisuje język, w którym mówi się (np. o bycie). Stąd wynika jej neutralizm w stosunku do ontologii (metafizyki).

Po tych uwagach metodologicznych, referent przedstawił obszerny przegląd dzieł, które w historii myśli filozoficznej – w ramach logiki, lingwistyki i filozofii języka – podejmowały różnorodne zagadnienia dotyczące badań nad językiem. W zaprezentowanym katalogu dzieł filozoficzno-językowych, na szczególną uwagę zasługują: pierwsze indyjskie traktaty *Brahmany*, *Gramatyka* Paniniego i *Mimamsasutra* Dżajminiego; *Kratylos* Platona i pisma logiczne Arystotelesa; komentarze i przekłady arystotelików, zarówno greckich (Porfiriusz), łacińskich (Apulejusz, Boecjusz), jak syryjskich (Proba, Jan Filoponos, Sargis z Ris'aina, Ahudemme); *Etymologie* Izydora z Sewilli; traktaty neoplatoników syryjskich (Bar Bahlula, Awicenna); średniowieczna szkoła „gramatyków spekulatywnych” (Marcin z Dacji, Tomasz z Erfurtu) i ich polemici (Tomasz z Akwinu, Siger z Brabancji, Jan Duns Szkot); „*Ars Logica*” Jana od św. Tomasza; *Gramatyka z Port-Royal* i pisma językowe Leibniza; *Nauka nowa* Vica i pisma Condillaca; filozofia języka początku XIX wieku (Humboldt, Hoene-Wroński); nurt gramatyki filozoficznej Brentany (Frege, Marty, Husserl, szkoła lwowsko-warszawska); analityczna filozofia języka (Carnap, Wittgenstein, Quine); historia filozofii języka (Gilson), współczesna lingwistyka filozoficzna (Ch. Kahn).

Na koniec wykładu, referent przedstawił możliwości szczegółowego zastosowania lingwistyki w ramach historii metafizyki oraz w ontologii (słownik pojęć kategoryalnych, uniwersalnych, trans-



cidentalnych). Tak zastosowana dyscyplina staje się częścią wstępną, analityczno-pojęciową każdej ontologii. Część syntetyczną z kolei stanowi ontologika (por. J. Perzanowski), mająca za zadanie uwzględnić w miarę możliwości te wszystkie aspekty bytu, na których ujęcie pozwala logika oraz budowa i słownictwo języka.

Po zaprezentowaniu referatu prowadzący A. Andrzejuk zaprosił do dyskusji.

1) Jako pierwszy głos zabrał dr Tomasz Pawlikowski, który zwrócił uwagę, że w badaniach metafizycznych najpierw uwzględnia się rzeczywistość, potem myśl, a na końcu język. T. Pawlikowski stwierdził także, że posługując się językiem, filozof może skomponować dowolny układ zdań, który w ogóle nie będzie odnosić się do rzeczywistości, co by oznaczało „wpadnięcie w idealizm”. Według dr Pawlikowskiego lingwiści powinni się zajmować językiem filozofów, lecz nie sugerować im jak powinni się nim posługiwać. Następnie T. Pawlikowski uznał, iż wspomniana przez prelegenta koncepcja zbudowania uniwersalnego słownika języka filozofii jest niemożliwa do zrealizowania, gdyż filozofowie tworzą sprzeczne języki. Dr Pawlikowski zapytał też, na czym polegała scholastyka w Indiach?

Odnosząc się do uwag i pytań T. Pawlikowskiego, prelegent stwierdził, że w badaniach filozoficznych oczywiście trzeba zacząć od rzeczywistości, w czym również pomaga lingwistyka filozofii. Widać to choćby na przykładzie Immanuela Kanta, który, jak pokazuje to wspomniana lingwistyka, odrzucając 10 kategorii Arystotelesa, niesłusznie wymieszał kategorie dotyczące poznania i metafizyki, odrzucając jednocześnie kategorie czasu i przestrzeni.

Co do scholastyki w Indiach, to mgr Królikowski powiedział, że zaczęła się ona w III lub nawet II wieku przed Chrystusem. Scholastyka ta, to nauka rozwijana w szkołach bramińskich, zawierająca w sobie wszystkie dyscypliny filozoficzne – włącznie z metafizyką i teorią poznania. Scholastyka indyjska posiadała również swoje podręczniki w postaci sentencji – sutr oraz komentarzy do nich. Skończyła się w czasach, gdy w Europie żył Jan Szkot Eriugena. Ostatnim wielkim filozofem owej scholastyki był Sankara. Nowoczesność zaczęła się w Indiach już w XII wieku.

2) Jako kolejny głos zabrał płk dr Jerzy Niepsuj, który zauważył, że referent wyliczył szereg prac, pokazujących, iż badania lingwistyczne towarzyszą filozofii od zarania jej dziejów. W związku z tym J. Niepsuj zapytał się o to, jaka jest geneza tych badań lingwistycz-



nych oraz jakie problemy badawcze stanowią teraz główne inspiracje dla badań prelegenta, skoro w prezentowanym referacie nie były uwzględnione marksizm czy neopozytywizm.

Odpowiadając na pierwsze pytanie, A. Królikowski stwierdził, że rozważania lingwistyczne zaczęły się od badań języka hinduskich świętych pism. Te pierwsze badania były czysto gramatyczne, gdyż były poświęcone teorii Słowa – bogini Wadź, która przekazała Wedy. Zostały one ujęte w traktaty, które przez około tysiąc lat nie były zapisywane, lecz przekazywane pamięciowo. Geneza tych badań była więc dwojaka, gdyż szukano odpowiedzi na pytania skąd się wzięły święte pisma oraz jak je zapamiętać? Wydaje się więc, że badania nad językiem do Europy przysły ze Wschodu. Jako pierwszy zajmował się nimi (etymologią słów) Ferekydes z Syrii, nauczyciel Pitagorasa, który uczył się u magów perskich. Co do pytania o inspiracje problemami badawczymi, to prelegent powiedział, iż głównym inspirującym go problemem jest badanie słownika ontologii i metafizyki w filozofii nowożytnej. W skład tego wchodzi badania etymologiczne i analizy leksykograficzne – zestawienia słów. Oprócz tego pewną inspirację stanowi także tradycja scholastyczna. Jeżeli chodzi o wskazane braki źródłowe, to mgr Królikowski stwierdził, iż w omawianym referacie chciał zaprezentować dzieła mniej znane.

Następnie dr Niepsuj zwrócił uwagę na rolę, jaką dla rozwoju lingwistyki filozoficznej odegrała myśl I. Kanta. Według tego autora bowiem, najważniejszym nie jest badanie umysłu, lecz jego wytworów. Język zaś, to właśnie zespół wytworów umysłu – zobiektywizowanych form. Poza tym, skoro badacze twórczości Kanta swóście „przekładali ją z niemieckiego na niemiecki”, to również miało znaczenie dla lingwistyki filozoficznej. Według J. Niepsuja, konsekwencje tego widać najlepiej w poglądach Wittgensteina, który sformułował swój pogląd na przedmiot filozofii z punktu widzenia języka.

3) Jako kolejny głos zabrał mgr Eryk Łażewski, który zadał trzy pytania:

1. Co to znaczy, że znaki w językach sztucznych to przedmioty czysto geometryczne?;

2. Na czym polega teoria znaku?;

3. Czy lingwistyka filozoficzna należy do filozofii?

W odpowiedzi prelegent stwierdził, iż:

Ad 1) Znaki w językach sztucznych są pozbawione znaczeń. Są więc traktowane wyłącznie jako napis, twór geometryczny. Zajmuje się nimi semiotyka – ogólna teoria znaku.

Ad 2) Wspomniana wyżej teoria znaku bada zatem znaki jako kształty – nie jest filozofią języka, gdyż nie bada języka jako pewnej sfery bytu.

Ad 3) Lingwistykę filozoficzną należy zaliczyć do dyscyplin pomocniczych filozofii.

4) Następnie dr T. Pawlikowski zapytał czy w lingwistyce filozoficznej są ukryte założenia filozoficzne, a poza tym czy lingwistyka ta nie powinna jednak mieścić się w ramach filologii?

W odpowiedzi mgr Królikowski stwierdził, że w lingwistyce filozoficznej nie ma ukrytych założeń, gdyż ta nauka jest pod tym względem neutralna – stosuje tę samą metodę do każdej filozofii. Co do drugiego pytania, to prelegent zaznaczył, że owa lingwistyka ma się tak do filozofii jak ma się do swojego przedmiotu historia filozofii.

5) Następnie dr K. Wojcieszek stwierdził, iż w prezentowanej koncepcji lingwistyki filozoficznej kryją się dwa niebezpieczeństwa: niebezpieczeństwo oderwania od rzeczywistości oraz niebezpieczeństwo niezauważenia ukrytych założeń. Dr Wojcieszek dodał jeszcze, że problem owych ukrytych założeń w lingwistyce filozoficznej jest taki sam jak w innych naukach szczegółowych. Na koniec K. Wojcieszek zapytał, czy prezentowana lingwistyka może być zaliczona do pomocniczych nauk filozofii?

Odpowiadając, prelegent powiedział, że omawiana dyscyplina rzeczywiście powinna być zaliczona do pomocniczych nauk filozofii, mając przy tym mniejszą rangę, niż historia filozofii. Według A. Królikowskiego, lingwistykę filozoficzną należałoby umiejscowić między logiką a historią filozofii.

Ponownie głos zabrał dr Wojcieszek zaznaczając, iż lingwistyka filozoficzna może odsłonić filozoficzne treści kultury, które rzekomo nie mają filozofii. Według K. Wojcieszka bowiem każdy człowiek staje przed rzeczywistością, w związku z czym w każdej kulturze znajduje się filozofia, rozumiana jako zapis doświadczenia człowieka poznającego rzeczywistość.

Kończąc posiedzenie, prowadzący A. Andrzejuk podziękował prelegentowi za wygłoszenie referatu, a uczestnikom za udział w dyskusji.

## 7. POSIEDZENIE DWUDZIESTE, 21 KWIETNIA 2005 R.

*Wokół kwestii „O nauczycielu” (De magistro) św. Tomasza z Akwinu*  
(dr Krzysztof Wojcieszek)

Na początku posiedzenia, prowadzący prof. A. Andrzejuk, poinformował, że Senat akademicki UKSW w dniu dzisiejszym wybrał prof. Tadeusza Klimskiego na prorektora Uniwersytetu. Zebrani przekazali elektowi gratulacje i życzenia sukcesów na nowym stanowisku.

Następnie głos zabrał prelegent, który na wstępie przytoczył obiegowy pogląd, że tekst św. Tomasza z Akwinu zatytułowany *O nauczycielu* wydaje się obecnie mało przydatny z punktu widzenia współczesnej dydaktyki czy też doskonalenia nauczycieli, gdyż powstał prawie osiemset lat temu w zupełnie innych warunkach. Jednak dla skutecznego nauczania wydaje się on nadal ważny, a większość postulatów w nim zawartych nadal domaga się uwzględnienia, zwłaszcza z punktu widzenia nauczyciela filozofii, który zмага się z początkowym brakiem entuzjazmu studentów. Niekiedy jednak udaje się przewyciężyć ten brak entuzjazmu i uczynić wiedzę tematem „gorącym”. Jak to uzyskać – tłumaczy właśnie tekst Akwinaty.

Tekst Tomasz powstał w wyniku otwartych, publicznych dyskusji, prowadzonych tradycyjnie w wiekach średnich jako tzw. *disputationes quodlibetales* i na szczęście dla polskiego czytelnika jest dostępny w dobrym tłumaczeniu. Nawiązuje zresztą do równie ważnego tekstu św. Augustyna na ten sam temat, potwierdzając niektóre ujęcia myśliciela z Hippony, a inne odrzucając. Analizę tego tekstu K. Wojcieszek proponuje rozpocząć od ostatniego artykułu rozważającego naturę nauczania jako działania bardziej kontemplacyjnego lub aktywnego. Pomimo, że nauczanie dotyczy prawdy (a więc kontemplacji) Tomasz skłania się ku wskazaniu na aktywność, jako naturę nauczania. Co to może oznaczać? Lokalizuje to nauczanie na terenie dzieł miłosierdzia, życzliwości względem ucznia. Współcześnie powiedzielibyśmy, że nauczanie wymaga relacji osobowych, a nawet wprost życzliwości między uczniem a nauczycielem. Ten wymóg jest za rzadko podkreślany we współczesnej dydaktyce, żeby nie powiedzieć, że nie jest obecny.

Jeszcze ciekawsze są ustalenia Tomasz w kwestii natury nauczania w kontekście poznania ludzkiego. Otóż staje Tomasz na stanowisku, że człowiek zawsze zdobywa wiedzę na drodze indywidualnego odkrycia (lub nie zdobywa jej wcale). Usuwa to możliwość nazwania nauczaniem jakiegokolwiek działania czysto erudycyjnego, gdy

przekazuje się gotową wiedzę, schematy, dane. Człowiek odkrywa prawdę. Co zatem ma tu do zrobienia nauczyciel? Może niejako zaprowadzić ucznia tam, gdzie sam dokonał „odkryć”, gdzie z prawdą się zetknął. Nauczyciel jest zatem nie tyle twórcą wiedzy w uczniu, ile twórcą znaków ułatwiających uczniowi samodzielne odkrywanie prawdy („drogowskazów do odkrycia prawdy”). Bardzo jest ta wizja bliska m.in. metodzie sokratejskiej, ale też współczesnym zachętom do stosowania metod aktywizujących w nauczaniu. Zawsze jednak nauczyciel musi wpiery sam być odkrywcą prawdy, do której ma prowadzić (czyli musi rozumieć to czego uczy!). Od strony umiejętności budowania znaków dla ucznia jest zatem nauczanie sztuką (*ars*), a od strony wiedzy sprawdzianem autentyczności nauczyciela jako „odkrywcy”. Deficyty w tej mierze sprawiają, że często tzw. nauczanie nie jest faktycznym nauczaniem (nie spełnia jego wymogów), a nauczyciel nie jest prawdziwym nauczycielem.

Wizja Tomasza wydaje się wiele wyjaśniać nie tylko niefortunnym nauczycielom filozofii, którym nie udało się wprowadzić uczniów w radość kontemplacji, ale też wszystkim innym nauczycielom. Jest to zatem tekst kluczowy dla zagadnienia doskonalenia nauczycieli, również nam współczesnych.

Po wygłoszonym referacie prowadzący spotkanie otworzył dyskusję.

1) Jako pierwszy zabrał głos mgr Eryk Łażewski, wyrażając przekonanie, że obecnie od werbalizmu bardziej niebezpieczna jest pragmatyka, którą stanowi odrzucenie słów jako metody działań na rzecz pewnego rodzaju działań, czynności. W związku z taką tendencją mgr Łażewski dostrzega potrzebę obrony znaczenia słów w nauczaniu.

Prelegent, reagując na wypowiedź E. Łażewskiego, zwrócił uwagę, iż Tomasz nie określił jakich znaków nauczyciel powinien używać – pozostawiając to roztropności i doświadczeniu nauczyciela. Kryterium doboru znaków sprowadza się do prostej zasady: należy używać takich znaków, które najlepiej wskazują drogę. Z kolei czytelność znaku zależy zarówno od dyspozycji uczniów jak i od rodzaju nauczanego przedmiotu. Często dla uczniów słowo jest interpretacją, czy wyjaśnieniem, ale punktem wyjścia jest własne doświadczenie. W takich przypadkach samo słowo nie wystarczy. Znaki mają być przede wszystkim adekwatne do sytuacji (co jest zarazem postulatem o nieprzewartościowywanie znaków).

2) Następnie prof. Tadeusz Klimski zapytał, czy można rozróżnić metodologicznie wychowywanie, kształcenie, nauczanie. Zwrócił

też uwagę, że w wystąpieniu dra Wojcieszka można było dostrzec połączenie elementów wychowywania z nauczaniem. Stąd pojawił się problem relacji osobowych i miłosierdzia. Ponadto zapytał również o istotę znaku.

K. Wojcieszek stwierdził, że według Tomasza sprawność tworzenia znaków przez nauczyciela jest swoistą sztuką. Znaki mogą być również mylące i nie doprowadzać do prawdy – co jest ryzykiem typowym dla sztuki (gdy ktoś chcąc stworzyć dzieło, stworzy coś nieadekwatnego). Z kolei adekwatność znaków można sprawdzić poprzez zbadanie, czy uczeń dochodzi do miejsca, które wyznaczył i założył nauczyciel. Ponadto celem nauczania jest przyspieszenie procesu odkrycia. Znak, zdaniem prelegenta, jest elementem zewnętrznym – czymś co buduje postać zmysłową (*species sensibilis*). Można tu wprowadzić pewne odróżnienie, gdyż to w człowieku znak buduje postać zmysłową. Ostatecznie zadaniem znaków jest ułatwianie rozumowania.

Z kolei w kwestii rozróżnienia nauczania, kształcenia i wychowania należy zwrócić uwagę, że Tomasz używa wyłącznie określenia „nauczanie”, nie odróżniając tego terminu od kształcenia i wychowania. Nauczanie oznacza przyspieszenie procesu budowania wiedzy na który składają się takie czynności jak: dochodzenie do prawdy (odkrycie jej), kontemplowanie a następnie utrwalenie odkrytej prawdy w wiedzy. Nauczanie jest więc swoistym odtworzeniem przez ucznia, pod okiem nauczyciela drogi, którą on sam już przeszedł.

3) Dr Stanisław Krajski zwrócił uwagę, że w tezie o Bogu jako nauczycielu zasadnicza jest odpowiedź, że tylko Bóg jest nauczycielem. Bóg funkcjonuje tu jako przyczyna *metanoi* człowieka, to znaczy przekształcenia jego myślenia na myślenie prawdą i dobrem. Jest to więc zarazem i wykształcenie i wychowanie. Nauczyciel z związku z tym nie uczy tak, żeby uczniowie myśleli tak jak on, ale tak jak myśli Bóg.

4) Następnie mgr Mariusz Malinowski zwrócił uwagę, iż warto zastanowić się w jakim stopniu myśl Tomasza była inspiracją w dziedzinie pedagogiki i dydaktyki. Ponadto, zdaniem Malinowskiego, z punktu widzenia dydaktyki prezentowany tekst jest dość skromny.

5) Z kolei dr Jerzy Niepsuj stwierdził, iż na pytanie, czy człowiek może być nauczycielem samego siebie, można znaleźć odpowiedź na terenie myśli Hegla. Zdaniem dra Niepsuja, przykładem może w tym przypadku posłużyć fragment przemówienia Hegla do stu-

dentów Uniwersytetu Berlińskiego z roku 1818, gdzie mówi on o nauczaniu filozofii jak również książki *Fenomenologia ducha* i *Zasady filozofii prawa*. J. Niepsuj zwrócił także uwagę, że Hegel prawdopodobnie przeszedłby od odpowiedzi twierdzącej na wspomniane pytanie do przeczącej – w późniejszym etapie swej twórczości. Ponadto Niepsuj zwrócił się z pytaniem do Prelegenta, czy Tomasz można nazwać hedonistą epistemologicznym skoro największą przyjemnością jest dla niego kontemplacja prawdy.

Wojcieszek zaznaczył, że jednak Tomasz nie postrzega kontemplacji prawdy jako ostatecznego i zawsze skutecznego lekarstwa na smutek.

6) Z kolei dr Pawlikowski dodał, że Albert Wielki klasyfikował ludzi na tych, co sami poznają prawdę, tych, którzy potrzebują większego lub mniejszego ukierunkowania, takich, którzy potrafią korzystać tylko z gotowych treści oraz tych, których nie można niczego nauczyć. Trzecia kategoria wymienionych ludzi poddaje się wykładowi, ale nie metodzie odkrywania.

Reagując na wypowiedź T. Pawlikowskiego, prelegent dodał, że czasem skala oporu władz poznańskich ucznia jest tak duża, iż należy przerwać proces doprowadzania do prawdy przechodząc od razu do wniosków.

Na tym dyskusję zakończono. Prowadzący spotkanie, A. Andrzejuk podziękował prelegentowi za wykład, a zebrany za uwagę.

KRYSTYNA KLIMSKA

**SPRAWOZDANIE Z SESJI NAUKOWEJ POŚWIĘCONEJ 25 ROCZNICY  
ŚMIERCII HISTORYKA FILOZOFII I FILOZOFA ÉTIENNE GILSONA,  
ZORGANIZOWANEJ PRZEZ KATEDRĘ HISTORII FILOZOFII  
NOWOŻYTNEJ I WSPÓŁCZESNEJ WFCH UKSW W DNIU 11.01.2005 R.**

Otwierając obrady, ks. prodziekan dr hab. Jan Krokos podkreślił wkład E. Gilsona w rozwój historii filozofii, filozofii współczesnej, a także jego głębokie zaangażowanie jako chrześcijanina i katolika, który zaczął od poznania filozofii Kartezjusza, a ostatecznie po-