

Piotr Cysiura
Toruń

O wolności człowieka w aspekcie metafizycznym

Oдноśnie do metody

Sądzę, że mógłbym powiedzieć, że filozoficzny warsztat niniejszego opracowania zawdzięczam Tomaszowi z Akwinu. Mimo to nie chciałbym umieszczać w tytule słów „według św. Tomasza”, albowiem filozofia jego jest tu narzędziem, nie zaś przedmiotem opracowania. Opracowanie, które brałoby za przedmiot filozofię Tomasza, nie zaś rzeczy (πρόγμματα), nieuchronnie narażałoby się na zarzut tłumaczenia *idem per idem* (chyba że byłaby to *expositio ad litteram* – która w niniejszym opracowaniu pojawi się jedynie okazjonalnie), tj. przekonywałoby tomistów, że nimi są istotnie, nie-tomistów zaś, że tomistami być nie powinni: tylko tyle. Sam Tomasz takiego sposobu filozofowania nie przyjął; uzasadnia się przez przesłanki: „prawdziwe, pierwotne, bezpośrednie, lepiej znane, wcześniejsze [od wniosku] i [będące] jego przyczyną”¹. To zdanie Arystotelesa jest przez Tomasza jedynie rozwinięte. Jest mianowicie filozofia nauką dedukcyjną, a posługuje się sylogizmem dowodzącym (*demonstratio*). Pryncypia w sobie są oczywiste; dla nas (*quoad nos*) wszelako stają się takie przez krytyczną analizę tekstów innych autorów. Wystarczy otworzyć *Quaestiones disputatae*, by się przekonać, że „zarzuty” zabrane są w sposób umożliwiający ujęcie problemu w sposób coraz bardziej ogólny, tj. umożliwiający odnalezienie analogatu głównego pojęcia; w naszym przypadku będzie nim pojęcie wolności. Oznacza to, że podjęcie dyskusji z oponentami służy wypracowaniu owych zasad, w których jako *definiendum* pojawi się – tu – wolność. Inaczej rzecz biorąc: ujęcia po prostu błędne

¹ Arystoteles, *Analytica Posteriora*, I c. 2, 71b 20-22, przeł. K. Leśniak, [w:] *idem*, *Dzieła Wszystkie*, t. 1, PWN, Warszawa 1990, s. 257.

mają określoną wartość heurystyczną.² Dlatego powiedzieć należy, że ostateczne wnioski uzyskuje się p r z e z wskazanie zakresu obowiązywania twierdzeń, które skądinąd można by określać jako błędne.³ Problem, czy ta metoda czyni zadość postulatowi przekładalności jednego języka filozoficznego na inny jest trudny i w tym miejscu nie chciałbym go podejmować. Metoda, jaka zastosował Tomasz jest niezwykle wymagająca, mimo to w niniejszym opracowaniu starałem się ją wykorzystać. Podjąłem zaś niektóre zagadnienia, które przynajmniej bezpośrednio nie zostały rozwiązane przez Tomasza, stąd tego, czy wnioski by zaakceptował, po prostu nie wiem. Dlatego przedstawionych tu twierdzeń wolałbym nie klasyfikować jako tomistyczne lub nie-tomistyczne, ale jako prawdziwe (ew. fałszywe) po prostu.

Podane w przypisach odniesienia do tekstów Tomasza powinny służyć sprawdzeniu, czy moje rozumienie wspomnianego na wstępie „narzędzia” filozofowania jest adekwatne.

Nie zakładam z góry koherencji „istoty tomizmu”, choć proponuję przemyślenie bez uprzedzeń wszystkich twierdzeń Tomasza. Przyjmuję jedynie niesprzeczność doświadczenia części fizycznego świata (doświadczenia faktu): w wypadku przemiany fizycznej ujmujemy obok jej materii to, co w określonym aspekcie jest bytem i to, co nie-bytem być przestaje; odwrotnie: przedmiot nie traci cechy bez tego, co od niego różne. Proponuję hipotezę, że możliwa jest ekstensja owego doświadczenia na całość, zwaną z tej racji *k o s m o s e m*. System byłby systemem świata, filozoficznym zaś, system byłby jedynie o ile ów pierwszy tłumaczy.

Problem wolności częściowo należy do metafizyki, częściowo do etyki. Błędu mieszania przedmiotów nie popełnia się dopóty, dopóki wnioski metafizyki, np. udowadnia się przez *meson* (termin średni sylogizmu) do niej należą. Twierdzenie samo w sobie do określonej nauki nie należy⁴: hermeneutyka Tomasza jest w całości podporządkowana analityce. Skoro wszelako etyka do metafizyki pozostaje w stosunku zależności, co do etyki pryncypiów (*subalternatio*), ostateczne (najbardziej ogólne) ujęcie problemu uzyskamy dzięki metafizyce, gdyż ona to problemy etyki ujmuje w terminach ogólnych, tym zaś, co należy do etyki posługuje się jako naocznością. W ujęciu Wolfganga Kluxena, metafizyka rozważa, jako nauka nadrzędna, dobro w aspekcie bytowym, a więc bardziej ogólnym, niż etyka, która ma za przedmiot dobro działania.⁵ W szczególności zaś wolność

² Aristoteles, *Metaphysica*, II c. 1, 993b 11-14. Aporematiczny sposób filozofowania przejął Tomasz od Arystotelesa (*Metaphysica*, III).

³ Wydaje się, że metoda ta czyniłaby w pewien sposób zadość postulatowi „pluralizmu metodologicznego” i stanowiłaby odpowiedź na zarzut, że tomizm „nie stawia [...] nowych pytań filozoficznych” – J. Tischner, *Myslenie według wartości*, Znak, Kraków 1993, s. 255-256. Trafne jest stwierdzenie J. Tischnera: „Głosząc tezę o pełnym uwarunkowaniu sensu twierdzeń przez system, w jakim są sformułowane, przekreśla się możliwość sporu o obiektywną prawdziwość poszczególnego twierdzenia” (*ibidem*, s. 310). Przez prawdę obiektywną rozumieć należy wszelako dostępność prawdy dla każdej istoty rozumnej, tj. empirycznie stwierdzalną zdolność wypowiedzania sądu prawdziwego. Z racji, że „prawda jest w intelekcie”, tj. można wiedzieć, lecz nie chcieć – prawda, przynajmniej zasadniczo, nie jest wartością.

⁴ S. Thomas, *Summa Theologiae*, I q. 1, a. 1 ad 2; I-II q. 54, a. 2 ad 2; Aristoteles, *Physica*, II c. 2, 193b 25-27.

⁵ W. Kluxen, *L'etica filosofica di Tommaso d'Aquino*, trad. M. Cassica, Vita e Pensiero, Milano 2005, s. 271.

człowieka, jakkolwiek zasadniczo może być problemem etycznym, może zostać jednak również ujęta przez metafizykę.⁶ W opracowaniu niniejszym nacisk zostanie położony na metafizykę.

Obie te nauki u Arystotelesa zawierają w zawiązku to, co eksplikowane przez Tomasza. Dlatego też poszukiwanie uniwersalnej, filozoficznej *koiné* wydaje się wymagać nawiązania do Arystotelesa właśnie.

* * *

W pewnym określonym sensie moglibyśmy powiedzieć, że „w duszy jest pewna władza, która nie styka się ani z czasem, ani z ciałem; wypływa ona z ducha i pozostaje w duchu, i jest całkowicie duchowa”⁷. Powiemy dalej, że „istnieje pewna władza w duchu, która jedynie jest wolna [...] jest ona strażnicą ducha; [...] jest światłem ducha; [...] jest iskierką. [...] Jest ona [...] całkowicie swobodna i wolna, jak Bóg sam w sobie jest swobodny i wolny”⁸. Nazwano ją „twierdzą wewnętrzną”.

Stosownie do tego moglibyśmy mówić o duchu (*animus*) jako najwyższej części duszy, pamiętając wszelako, że winna być ona *n a m i* właśnie, nie zaś czymś od duszy różnym. Albowiem

[...] należy [...] ile możności dbać o nieśmiertelność i czynić wszystko możliwe, aby żyć zgodnie z tym, co w człowieku najlepsze; bo jeśli jest to nawet rozmiarami nieznaczne, to jednak potęgą swą i cennością przerasta ono znacznie wszystko inne. Ten właśnie pierwiastek boski w każdym człowieku może, jak się zdaje, być uważany za człowieka samego, skoro jest jego pierwiastkiem lepszym i istotnym; niedorzecznością więc byłoby, gdyby ktoś wolał życie nie swoje własne, lecz życie jakiegoś innego stworzenia (*τινος ἄλλου*).⁹

Otóż chodziłoby o intelekt w znaczeniu władzy rozpoznawania tego, co dla życia człowieka istotne i życie owo swym aktem wieńczący. Czym jednak bliżej jest jego natura? Otóż w naturze intelektu leży to, aby upodabniał się do rzeczy.¹⁰ Określenie owo mogłoby się wydawać nie na miejscu, zważywszy, że wiedza, dzięki której intelekt upodabnia się do rzeczy, wolnymi czynić nas wcale nie musi – przeciwnie: wymaga często dyscypliny i, jeżeli jest to wiedza praktyczna, lub tym bardziej – pojetyczna, przyjęcia rygoru obowiązku, który wzięty sam w sobie wydawałby się czymś wręcz wolności przeciwnym. W tym znaczeniu powiedzieć możemy, że

⁶ *Ibidem*, s. 305.

⁷ Mistrz Eckhart, *Kazanie 2*, v. 94-96; [w:] *idem*, *Kazania i traktaty*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1988 (bez numeracji stron).

⁸ *Ibidem*, 2, 160-170.

⁹ Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, X c. 7, 1177b 33-1178a 4; przekład D. Gromska, [w:] Arystoteles, *Dzieła Wszystkie*, t. 5, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 292. Błędnie rozpoznając czym jest, człowiek może niejako być własnym swym wrogiem: S. Thomae, *Summa Theologiae*, I-II q. 29, a. 4, c.

¹⁰ S. Thomas, *De Veritate*, q. 1, a. 9, c.

„natura człowiecza [...] wielorako podległa jest [...]”¹¹. Istnieje wszelako wiedza, która nie tylko nie obciąża nas brzemieniem przymusu, lecz stanowi domenę wolności. Jest nią metafizyka.¹² W jaki sposób zyskujemy dzięki niej wolność? Otóż prowadzi nas on do rozpoznania dwojakiego rodzaju *taksis-ordo* kosmosu: – ładu w sobie; – przyporządkowania do Transcendencji.¹³ Tam zaś, gdzie mamy ład „nie wypada, żeby wolni czynili coś przypadkiem, lecz większość czynności spełniają w sposób uporządkowany. [...] Taką zasadą [porządkującą – P.C.] jest dla każdej rzeczy natura”¹⁴. Ład kosmosu istnieje ze względu na Boga – *Arché*, albowiem od takiej „zasady zależą niebiosa i natura” (ἐκ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανός καὶ ἡ φύσις)¹⁵. Arystoteles, jak wiadomo, natury owej „zależności” określić nie zdołał. Uczynił to Tomasz z Akwinu. Chodzi o radykalną zależność wszystkich bytów od ich Przyczyny w tym, co dla nich „najgłębsze”: (*intimum*) – w istnieniu.¹⁶ O ile o wszystkich bytach moglibyśmy powiedzieć, że Bóg stanowi dla nich przedmiot miłości (κινεῖ δὴ ὡς ἐπώμενον)¹⁷, to określenie to właściwie wzięte jest *extenso nomine* od stosunku do Boga stworzeń rozumnych. W istocie bowiem miłość wydaje się służbą i, chociaż w pewnym sensie możemy powiedzieć, że cały fizyczny kosmos Bogu służy, tj. pozostaje w stosunku do Niego w głębokiej naturalnej zależności, to jedynie o stworzeniach rozumnych powiedzieć możemy, że służą Mu rozumnie, tj. prawdziwie. Poddanie woli Bogu, które idzie za rozpoznaniem zależności stworzeń od Niego, lub poznanie to poprzedza jako nieukojenie woli w żadnym przedmiocie, w którym nie znajduje ona uniwersalnej racji dobra¹⁸, jest naturą wolności. W istocie bowiem służba Bogu, o której mowa, odpowiada najgłębszym aspiracjom stworzenia rozumnego, dla którego

¹¹ Arystoteles, *Metaphysica*, I c. 2. 982b 29-30; przekład T. Żeleźnik, [w:] Arystoteles, *Metafizyka*, RW KUL, Lublin 1996, t. 1, s. 15.

¹² *Ibidem*, 982b 25-27.

¹³ S. Thomas, *Summa Theologiae*, I-II q. 5, a. 6, obj. 1.

¹⁴ Arystoteles, *Metaphysica*, XII c. 10, 1075a 18 – 23; przekład T. Żeleźnik, [w:] Arystoteles, *Metafizyka*, RW KUL, Lublin 1996, t. 2, s. 239. Por. Arystoteles, *Politica*, I c. 2, p.11, 1254b 5n.

¹⁵ Arystoteles, *Metaphysica*, XII c. 7, 1072b 13 – 14; przekład T. Żeleźnik, [w:] Arystoteles, *Metafizyka*, t. 2, s. 221.

¹⁶ S. Thomas, *Summa Theologiae*, I q. 8, a. 1, c.

¹⁷ Arystoteles, *Metaphysica*, XII c. 7. 1072b 3. O miłości mówimy tu w szerokim tego słowa znaczeniu: *amor naturalis* również nią nazwiemy: S. Thomae, *Summa Theologiae*, I-II q. 28, a. 6 ad 1.

¹⁸ S. Thomas, *Summa Theologiae*, I-II q. 2, a. 7, c; q. 2, a. 8, c; q. 4, a. 2 ad 2; q. 9, a. 6, c; q. 10, a. 2, c. Ogólnie rzecz biorąc, cel życia każdego człowieka jest dobrem o charakterze uniwersalnym – przynajmniej w pojęciu danego człowieka. Każdego celu człowiek pragnie w jego powszechności, tj. np. rozkoszy jako wciąż zwielokrotnianej *in concreto*. Świadczy to właśnie o jego wolności. Postępowanie moralne polega nie tyle na przekraczaniu pierwiastka animalnego (zwierzę wszak w swym rodzaju zazwyczaj jest doskonałe; człowiek – przeciwnie), co na nadaniu pierwiastkowi temu *meson* rozumu, dobro nieskończone sytuując w obrębie ujęć intelektu wyłącznie. Ostatecznie, u kresu życia nastąpi *scelta ultima concreta*, *scelta esistenziale*, o której mówi C. Fabro (Youn Hui Kang, *La libertà di San Tommaso nell'interpretazione di Cornelio Fabro*, Urbaniana University Press, Roma 1999, s. 23, 91, 96, 98, 102, 108), jest to wszelako tegoż wyboru cecha jedynie akcydentalna: zgodność lub niezgodność z dyktatem rozumu wszystkiego, co czynimy, przesądza o tym, że *in concreto* przydarza się temu wyborowi ostateczność.

miłować Boga bardziej, niż samego siebie jest czymś naturalnym.¹⁹ Rozumieć to należy w ten sposób, że o ile ludzkie „chcieć” i „myśleć” dopełnia od strony ich przedmiotu to, czego nie dostaje stworzeniu od strony ontycznej (istnienie jest partycypowane jedynie), to miłować Istnienie (Boga) to w istocie więcej, niż „być-istnieć” po prostu. W tym sensie *intimum* ludzkie od strony przedmiotu „chcieć” i „myśleć” to właśnie jakby „więcej niż my sami”, ściśle rzecz biorąc wszelako to „my sami” w pełnym tego słowa znaczeniu. W aktach bowiem owych budujemy „twierdzę wewnętrzną”, o której była mowa. Jeżeli wszelako chcielibyśmy powiedzieć, że „Bóg uwalnia nas od samych siebie”²⁰, to tylko w tym znaczeniu, że owo „my” niekiedy, czy może przeważnie, bywa pozorem naszego „ja autentycznego” (określenie W. Jamesa). W tym znaczeniu odkrycie naszej prawdziwej natury pozostaje sprawą otwartą.

Dlatego też Arystoteles stwierdza, że człowiek może osiągnąć cel naturze nierozumnej niedostępny, a owo „osiągnąć” jest to w istocie znacznie mniej, niż być Celem po prostu, czyli żyć życiem Boga.²¹

Jeżeli chcielibyśmy bliżej określić naturę poznania, które jest pryncypium wolności, to musimy mówić o tego rodzaju poznaniu, które przekraczając, choć nie pomijając fizyczny kosmos prowadzi nas do źródła dwojakiej *taksis-ordo*, o której była mowa. Poznanie to (*theoria*) jest normalnie niesłychanie trudne. Jako cel mobilizuje wolę i daje jej wolność właśnie.

Na czym polega ona w tym wypadku? Otóż na zdolności do ofiary z wszystkiego tego, co pragnienia dobra w ogólności nie zaspokajają. Wydawałoby się, że może tu chodzić o postawę abnegacji i cynizmu, jeżeli rzecz weźmiemy od strony punktu wyjścia, nie zaś celu woli. W istocie wszelako chodzi o ujęcie rzeczy fizycznej jako wartości właśnie, tj. tego, co ma relację do celu. Taką wartością może być np. cierpienie, lecz być nią nie musi: w istocie **z a l e ż y t o c a ł k o w i c i e o d n a s**, czy to, co nasze uczynimy ofiarą, czyli nadamy mu wartość. Jedyne, czego sprawić nie możemy, to konieczne nastawienie woli i intelektu na szczęście (doskonałość)²² oraz to, że osiągnięcie owej doskonałości-celu możliwe jest tylko dzięki Celowi transcendentnemu.²³ Wszystko inne pełni rolę środków do celu i leży w naszej gestii o ile jesteśmy wolni prawdziwie. Przez „wszystko inne” rozumieć

¹⁹ S. Thomas, *Summa Theologiae*, II-II q. 26, a. 3, c. W ten sposób wolność przestaje być antytezą miłości, co właśnie zarzuca się racjonalizmowi (M. Mróz, *Być i miłować. Studia nad myślą św. Tomasza z Akwinu o miłości*, Toruń 1999, s. 19, 20-22; M.-D. Philippe, *O miłości*, przeł. A. Kuryś, Wydawnictwo M, Kraków 1995, s. 7-25).

²⁰ Por. Mistrz Eckhart, *op. cit.*, 3, w. 87-90: „Zaprawdę, w tym wszystkim kryje się twoje »ja« i nic poza tym. Jest to twoja samowola, jeśli nawet o tym nie wiesz lub sądzisz, że jest inaczej; wszelki niepokój, który się w tobie budzi pochodzi z owej samowoli, bez względu na to, czy to zauważasz, czy nie” (v. 122-123). „[...] czego nie chcesz pożądać, to wszystko oddales i porzuciłeś ze względu na Boga”.

²¹ Arystoteles, *De Coelo*, II c. 12, 292a 22-28; 292b 1-19.

²² S. Thomas, *Contra Gentiles*, I c. 80 *item*. Inaczej: szczęścia pragniemy „z natury”, jeżeli zaś chcielibyśmy powiedzieć, że człowiek z natury pragnie Boga, to należałoby to rozumieć w tym sensie, że jedynie w nim znajduje prawdziwe szczęście – *Contra Gentiles*, I c. 11 *ad quartam*.

²³ S. Thomas, *Summa Theologiae*, I-II q. 1, a. 8, c.

należy również, czy może przede wszystkim, nasze życie, albowiem odkrycie relacji do *Arché* w osobie drugiej staje się racją służby osobie drugiej właśnie.

Jest prawdą, że wszystko w ten, czy inny sposób ostatecznie zależy od *Arché*. Wszelako czynić należy wszystko, by odczytanie i istota owej zależności dla każdego człowieka i to zwłaszcza na miarę jego słabości (tj. prywatności w sensie tęsknoty do *Arché*, która najbardziej wydaje się domagać aktu działania) stały się czymś własnym. Wydaje się tego wymagać sama natura człowieka, która wszak ma za przedmiot cel naturze właśnie, tj. wszystkim po prostu, wyznaczony. To jednakowoż już nie jest takie proste: umiejętność znalezienia się w każdej sytuacji jest znamieniem moralnej doskonałości, owo wszelako „tu i teraz” jest przeważnie punktem wyjścia dla odnalezienia dla wszystkich po prostu, a nie tylko dla jednostki, celu ostatecznego. Nie ma bowiem żadnej racji, by chcenie, które wszak idzie za naturą, nie zaś za osobą bezpośrednio, odnosiło się bardziej do mnie, niż do innego jako bezpośredniego przedmiotu działania.

Dlatego też jeśli miłość chcielibyśmy nazwać współ-byciem dopowiedzieć należy: kochamy ludzi nie za to, kim są, lecz po to, aby mogli osiągnąć cel ostateczny. Jeżeli wszelako „istnieć” dla człowieka miałyby być mierzone miarą nie czasu, lecz prawdziwie ludzkiego *aevum* („miara” intelektu poznającego przyczynę przyczyn – cel), a tym bardziej *aeternitas* („miara” Boga, który jest Celem po prostu) (a więc „współ-być” w zgoła specjalnym sensie), „istnieć” byłoby znamieniem prawdziwej wolności.

Nie ma zaś w filozofii doskonalszej postaci „współ-bycia” niż *contemplata tradere*; w istocie bowiem *theoria* (kontemplacja mądrościowa) jest najdoskonalszym środkiem ulgi w najbardziej dotkliwym cierpieniu²⁴ – tęsknocie do Boga. Owo „przekazywanie mądrości” paradoksalnie jawi się jako czynność wolna w większym stopniu niż mądrości posiadanie, tj. jako swego rodzaju „samo-wylewność dobra” rzeczywistego.

Istotą wolności w pewnym sensie wydaje się być rozumna służba Bogu; korzeniem wolności (*radix libertatis*) – intelektualne rozpoznanie celu i Celu, ku któremu wola mogłaby się kierować, tj. poddawać się naturalnej zależności od *Arché* fizycznego kosmosu.

Jako że poznanie i wartościowanie rzeczy fizycznych wydaje się dla nas czymś zgoła naturalnym, osiągnięcie wolności dokonuje się nie tyle przez proste odrzucenie tego, co materialne, co raczej posłużenie się nim w osiągnięciu celu i Celu naszego życia; albowiem Cel ów jest – zdaniem Arystotelesa – Celem całego fizycznego kosmosu.

²⁴ S. Thomae, *Summa Theologiae*, I-II, q. 31, a. 5 ad 1, q. 38, a. 4, c: *delectatio* stanowi ulgę w cierpieniu, nie jest wszelako rzeczą obojętną, jakiego rodzaju przyjemność wybierzemy. Paraliż afektywny jest tym rodzajem smutku, który określamy mianem *acedia*; przeżycie zła jako nieuchronnego rodzi lęk (*anxietas*). W tym wypadku jedyną drogą wyjścia jest „przemyslenie” smutku – kontemplacja. Por. S. Thomas, *Summa Theologiae*, I-II q. 37, a. 4 ad 3; q. 39, a. 3 ad 1; q. 39, a. 4 ad 1.

Jeżeli mielibyśmy kierować się ku temu, „co bardziej jest nami, niż my sami”, rozumieć to należałoby w tym sensie, iż chodzi o „przekroczenie” tego, co pochopnie skłonni byśmy byli nazwać naszą naturą, na rzecz odkrycia prawdziwej natury ludzkiej w jej integralności; innej wszelako drogi, jak wspięcie się po *taxis-ordo* kosmosu ku tejsze *taxis* Źródłu nie ma. (Przez naturę integralnie pojętą rozumiem również naturę otwartą na wszelkie działanie *Arché*, a więc i dopełniające w określony sposób to, czego naturze normalnie nie dostaje.)

O ile naturą naszego szczęścia jest *theoria*, jako akt tego, co w nas „najbardziej boskim naszym pierwiastkiem”, a to racji tego, że „zdaje się zgodnie z naturą rządzić i kierować nami”²⁵, pryncypium jego osiągnięcia to *praxis*: działanie zgodne z dzielnością etyczną. W tym właśnie sensie *praxis* jest domeną wolności. Uzyskanie intelektualnej pełni jest uzależnione od moralnej prawości (*prius vita quam doctrina*). W tym zatem jedynie sensie stwierdzamy „pragmatyczny aspekt Tomaszowej teorii prawdy”²⁶. Jako że zdobywanie prawdy (lub jej obrona) jest trudniejsze od jej posiadania, stwierdzenie, że winniśmy dążyć do pierwszego, nie zaś do drugiego wydaje się nonsensem: nikt wszak nie wyrusza w drogę, by iść, lecz by dotrzeć do celu.²⁷

Wszelkie rozumienie prawdziwe wymaga wyzwolenia od tego, co partykularne, co z drugiej strony oznacza, że naturalne – zdaniem Arystotelesa – dla każdego człowieka pragnienie wiedzy, skłania nas do wartościowania-ofiary z tego, co nie ma w sobie „uniwersalnej racji dobra”, lub niezatartego (trwałego) do dobra owego podobieństwa. Naturą wolności jest poddanie się w zgodzie z rozumną naturą człowieka pełnej zależności od *Arché*: wszystko, co nie jest Bogiem staje się dla nas jako takie totalnie indyferentne, albowiem wszystko możemy uczynić ofiarą i wówczas jedynie jesteśmy prawdziwie wolni.

Stwierdzenie, że Boga spotykamy we własnym wnętrzu, domagałoby się uściślenia: co do tego, co rzeczywiście osiągnięte, stwierdzenie to jest prawdziwe, co do sposobu osiągnięcia celu – błędne. Generalnie bowiem rzecz biorąc powiedzieć możemy, że poznanie intelektualne jest przeniesieniem podobizny rzeczy do intelektu, ład zaś owych postaci-*species* (*verum est in intellectu*) stanowi sprawność wiedzy²⁸; zwłaszcza wiedzy naczelnej – metafizyki, której posiadanie suponuje pełną architektonikę sprawności intelektu. Metafizyka zaś w całości przyporząd-

²⁵ Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, X c. 7, 1177a 12-18; przekład T. Żeleźnik, [w:] Arystoteles, *Metafizyka*, RW KUL, Lublin 1996, t. 2, s. 290.

²⁶ T. Bartoś, *Koniec prawdy absolutnej. Tomasz z Akwinu w epoce późnej nowoczesności*, W.A.B., Warszawa 2010, s. 188.

²⁷ O ile słuszne jest stwierdzenie, że „jaki jest ethos filozofa, taka też będzie jego filozofia” (J. Tischner, *op. cit.*, s. 313), to asercja wartości jest jednak tylko konkretną drogą do uzyskania intelektualnej pełni; jeżeli pożądanie kieruje się ku dobru, kwestią zawsze otwartą pozostaje, co jest przyczyną w tymże dobru ukojenia (zdaniem Arystotelesa, jest nią kontemplacja mądrościowa). Metafizyka nie charakteryzuje się użytecznością. Żadna korzyść dla nikogo nie płynie z tego, że ktoś jest szczęśliwy lub że ma pewność co do Przedmiotu szczęścia. Jeżeli zgodzimy się, że „nasze filozofowanie [...] jest poddane pod osąd sumienia cierpiącego człowieka” (*ibidem*, s. 323), to nie tyle cierpienie człowieka jest tu problemem, co z owego cierpienia wywołanie.

²⁸ S. Thomas, *De Veritate*, q. 10, a. 2, c; *Contra Gentiles*, 1 c. 56 *amplius*.

kowana jest poznaniu Boga. Niezależnie od tego, czy „poznanie” weźmiemy w cudzysłów, zakładając możliwość pełniejszego niż metafizyczne „poznanie” Boga (tj. poznanie bezpośrednio, nie przez *species*), czy też nie, faktem jest, że rzecz poznana jest (czy też „poznana”) o ile uobecnia się w intelekcie. I s t o t a wszelako o s i ą g n i ę c i a celu (Celu) nie jest tym samym, co d r o g a , na której go osiągamy: działanie tu musi dominować; „intencja Natury”²⁹, która w istocie nie jest niczym innym, jak działaniem Boga przez narzędzie³⁰, z czym sam Arystoteles wydaje się zgadzać³¹, musi znaleźć się w głębokiej harmonii z zamierzeniem (*intentio*) człowieka, czyli jego wolą. Aby *intentio intelligibilis* (umysłowa postać zastępcza) stała się *intentio intellecta* (słowem wewnętrznym, czyli pojęciem), trzeba, by kierowało nami nic innego, jak p r a g n i e n i e poznania (ew. „poznanie”) dla niego samego. W tym właśnie sensie Arystoteles określa metafizykę jako naukę w pełnym tego słowa znaczeniu wolną. Otóż wolna jest ona z racji dominacji intelektu nad zmysłowością. Taki jest istotny sens apofatyki, która w pewnym sensie jest tym samym u Arystotelesa i Pseudo-Dionizego. Wyobrażenia ma być tylko instrumentem (powtórna *conversio ad phantasmata*) działania intelektu, co skądinąd wydaje się dopuszczać, że każdy znak określonego systemu narracji jest przekładalny na inny.

Czymś wszelako zgoła innym jest stwierdzenie, że poznanie to „droga wstępująca” od tego, co empirycznie dane, ku temu, co inteligibilne (Jan Duns Szkot). Początek *Fizyki* Arystotelesa Tomasz rozumiał inaczej: w istocie to, co inteligibilne w wyjściowym znaczeniu (habitualnie ujęta umysłowa postać zastępcza) prowadzi nas do poznania fizycznego kosmosu jako zresztą środka do poznania Transcendencji. W ujęciu Jana Duns Szkota poznajemy empirycznie przez *species specialissima* (nazwę). Implikacje owego twierdzenia przyjmuje się najwyraźniej w strukturalizmie; twierdzi się ponadto, że poznajemy rzekomo w *medium* języka³² (a nawet język poznanie „faktów” determinuje – np. W. v. Humboldt); w ten sposób „człowiek znajduje się w mocy słów” (H.-G. Gadamer). „Poznanie” owo u Szkota poddane analizie prowadzi nas do wyraźnego ujęcia przedmiotu adekwatnego intelektu (*ens ut primo distincte cognitum*), w którym wirtualnie zawiera się pojęcie *ens infinitum* – najlepszego dla nas możliwego przybliżenia pojęcia Boga.

W tym wszelako wypadku mamy do czynienia raczej z przejściem do metajęzyka, lub rozumienia „głębszego”, nie zaś z prawdziwą *via remotiois*: poddaniem wyobrażeń (w funkcji znaków jedynie, funkcji wtórnej) absolutnej dominacji intelektu (*omnia quae sensus vel imaginatio apprehendit, a rebus huius-*

²⁹ Arystoteles, *Protrepticus*, fr. 10, przekład K. Leśniaka [w:] Arystoteles, *Dzieła Wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 637.

³⁰ S. Thomas, *Contra Gentiles*, Forzanii, Romae 1888, IV c. 82 *praeterea*.

³¹ Arystoteles, *De Coelo*, I c. 4, 271a 33: „Bóg i natura nic nie czyni na próżno”.

³² Wyjątek stanowi tu m.in. E. Lévinas i późny E. Husserl.

smodi separamus – oddzielamy to, co jest przedmiotem ujęcia zmysłów wprost)³³. Zarówno w przypadku przejścia od poznania (*sensu stricto*) do tworzenia wiedzy, jak i w przypadku przejścia od jednego „rodzaju” do innego (*genus subiectum* – przedmiot metafizyki jest wyższy, niż etyki) uzyskujemy pewność: pochodną ładu ujęć intelektualnych.

Nieuwzględnienie instrumentalnej roli wyobrażeń w znakowaniu (w sensie wskazanym przez Tomasza³⁴) wydaje się nieuchronnie prowadzić do przyznania wyobraźni (bez której wszak obyc się nie możemy) roli takiej, jakiej nigdy mieć nie powinna: najwyższa bowiem jej wartość – w ujęciu Tomaszowym – polega na podporządkowaniu intelektowi, jako temu, co o d n i e j r e a l n i e r ó ż n e .

Owej roli wyobraźni właśnie nie uwzględnia idealizm. Mogę zapytać: jaka różnica „istnieje między wyobrażaniem sobie, a czynnością czysto intelektualną?”. Otóż wydawałoby się, że trójkąt np. mogę sobie wyobrazić, a tysiącobok – nie.³⁵ Faktycznie jednakże nie jest to różnica istotna: tysiącobok wyobrażam sobie podobnie jak trójkąt; jedyna różnica polega na tym, że w wypadku tysiącoboka wyobrażam sobie fragment wpisany w okrąg, wyobrażam sobie dowolne powtórzenie, po czym to, co sobie wyobraziłem – całкую. Różnica zaś między wyobraźnią a intelektem jest różnicą jakości, nie zaś stopnia.

Jeżeli przyjmujemy, że świadomość „wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także w y o b r a ż a s o b i e i c z u j e”³⁶, tracimy z oczu fakt, że pojęcia (formowane przez zmysłową władzę konkretnego osądu) w różnym stopniu partycypują w rozumności: w miejsce „świadomości” winniśmy mówić raczej o r ó ż n y c h władzach funkcjonalnie związanych. W istocie bowiem wyobraźnia musi być czymś pośledniejszym od tego, co – według Arystotelesa – „jest jego pierwiastkiem lepszym i istotnym”³⁷.

Czy zatem „posiadamy [...] czystą wyobraźnię jako podstawową zdolność duszy ludzkiej, znajdującą się *a priori* u podstaw wszelkiego poznania”? Można w to wątpić, czym bowiem byłyby „transcendentalna funkcja wyobraźni”³⁸? W pewnym sensie jest to sprzeczność: nie poddana intelektowi, z samej swej natury, nie jest w stanie wykroczyć poza przedstawienia. I jest to jasne: „transcendentalna idea Boga” jednoczy nie przedstawienia, lecz czynności intelektu. Wskazuje ona c e l czynności intelektualnych³⁹, co wszelako sprowadza się do przyjęcia później w

³³ S. Thomae, *In Boethium De Trinitate*, Ps. 3, q. 6, a. 2, c4.: „in horum cognitionem devenimus vel per viam causalitatis, sicut ex effectu causa perpenditur, quae non est effectui commensurata, sed excellens, vel per excessum vel per remotionem, quando omnia quae sensus vel imaginatio apprehendit, a rebus huiusmodi separamus; quos modos cognoscendi divina ex sensibilibus ponit Dionisius in libro De Divinis Nominibus”.

³⁴ S. Thomas, *De Veritate*, q. 18, a. 8 ad 4; *De Anima*, q. 15, c; *De Potentia*, q. 3, a. 9 ad 22.

³⁵ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przekład M. i K. Ajdukiewiczowie, PWN, Warszawa 1958, t. 1, s. 97-98 (VI 72).

³⁶ *Ibidem*, s. 38 (II 28).

³⁷ Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, X c. 7, 1177b 33-1178a 4.

³⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 149-150 (A 124).

³⁹ *Ibidem*, s. 501, 502 (B 671, B 673).

transcendentalizmie, że ich akty są intencjonalne, co uwikłane jest w trudności metafizyki Awicenny, skąd ta teza jest pośrednio zaczerpnięta.⁴⁰ Nie tyle zatem poznanie Boga byłoby dla nas naturalne, co z samego intelektu „ideę Boga” można by wyprowadzić. „Metafizyczne” zatem należałoby do samej natury intelektu. Czy taka „idea Boga” istotnie wszelako różniłaby się istotnie od jego wyobrażenia? Otóż można w to wątpić, jest to bowiem „całość [która] wyprzedza określone poznanie części”⁴¹, a w normalnym znaczeniu część i całość należą do tego samego rodzaju. To samo, co o „transcendentalnej idei Boga”, powiedzieć musimy o „transcendentalnej idei wolności”. Mianowicie, „rzeczywistego istnienia wolności” wykazać nie jesteśmy w stanie, jest to zaledwie pryncypium „warunków występujących w zjawisku”⁴², co trudno jednak pojąć niezależnie od poznania nastawionego na wymierny postęp.

Zadano więc pytanie: „co jest prawdziwym dalszym ciągiem nauki”⁴³? Otóż filozofia ma być „wejściem w zetknięcie z wysiłkiem twórczym”, „z głębszym stawaniem się w ogóle, ewolucjonizmem prawdziwym”⁴⁴. Bergson trafnie zauważył, że ewolucja jest możliwa jedynie przy założeniu trwania czystego. Odpowiedź na pytanie, kiedy „działamy dobrowolnie”⁴⁵, sprowadza się w danym razie do intuicji trwania. Natomiast „życiem nieprzerwanym, czynem, wolnością” jest „Bóg [który] [...] nie ma w sobie nic skończonego”⁴⁶.

Czy udowodniono wszelako, że czas jest ciągły? Czyż ciągłość nie jest przede wszystkim tym, co wyobrażone? Jeżeli działamy, a tym bardziej myślimy *sine discretione*, trudno mówić o odpowiedzialności (*aition*) za czyny i słowa. Twierdzenia są gołosłowne, a działanie – przypadkowe.

Mogę sobie wyobrazić ową ewolucję na obraz ciągłego rozwoju; pomyśleć zaś – w ogóle nie jestem w stanie: nieodróżnienie przyczyny od skutku (rzecz jest sama dla siebie zasadą rozwoju) nie jest intelektualnie możliwe. „Intuicja” to jednak zdecydowanie mniej niż intelekt. Cóż powiedzieć o „Bogu”? Normalnie ludzie pojmują Go jako to, od czego – najogólniej rzecz biorąc – zależy ich życie (*ordinator rerum*)⁴⁷, otóż tu w ogóle nie wiadomo, czy mówimy o tym samym (słów wszak należy używać w powszechnie przyjętym znaczeniu).

Pewne niewyraźne, przedfilozoficzne poznanie Boga jest udziałem wszystkich niemal ludzi; co wszak nie jest tym samym, co idea Boga, odnaleziona – jako się rzekło – w mniemanym „wnętrzu” człowieka, tj. „świadomości”. Otóż „idei

⁴⁰ Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, Louvain-Leiden 1977–1983, t. I, s. 1, 6, 9, 10, 12, 21 *et passim*.

⁴¹ I. Kant, *op. cit.*, s. 503 (B 674),.

⁴² *Ibidem*, s. 455 (B 586).

⁴³ H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znaniński, Książka i Wiedza, Warszawa 1957, s. 319.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 220.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ S. Thomas, *Contra Gentiles*, III c. 38 in princ.; *Summa Theologiae*, I q. 13, a. 8, c.

Boga” ani konstruować (Ockham, Locke), ani wyprowadzić z samego rozumu (Kant) nie jesteśmy w stanie. W istocie intelekt jest „niejako światłem”⁴⁸, cóż bowiem innego może mieć wartość naukową, jak tylko to, co rozjaśnia właśnie to, co zasadniczo dostępne każdemu (fakty), a w sumie również, by tak rzec, „oczyszcza” potoczne poznanie Boga? Inaczej nauka nie byłaby dostępna potencjalnie każdemu i wszelki postęp w nauce byłby niemożliwy. Po swojemu pojął to Augustyn, według którego prawda „rządzi” intelektem, co Tomasz rozumie w ten sposób, że stworzone i stwarzane światło intelektu daje nam poznanie prawdy i Prawdy. Gdyby intelekt pojmować inaczej, wyniki nauk byłyby niesprawdzalne i nie dały się komunikować. Ogólnie rzecz biorąc, znamieniem błędu jest *permixtio phantasmatum*⁴⁹, tj. wyobrażenia dominacji intelektu niepoddane. Stosownie do tego idealizm jest albo błędem, albo archetypem błędu, a o Bogu realnym nie mówi przeciętnemu człowiekowi nic; co najwyżej usiłuje go przekonać, by naturalną drogę poznania Boga porzucił.

„Immanencję” zatem należy wziąć w cudzysłów: nie jest bowiem tzw. świadomość, „pierwiastkiem boskim w każdym człowieku”, tj. „jego pierwiastkiem lepszym i istotnym”⁵⁰. Innymi słowy: nie mamy tu do czynienia z tym, co rzeczywiście dla człowieka najbardziej wewnętrzne. Inaczej bowiem musielibyśmy przyjąć, że zwierzę (*brutum*) posiada zasadę dowolnej syntezy, skoro wyobrażenie niewątpliwie posiada. Zresztą Edmund Husserl wręcz pisze o „świadomości zwierzęcej”⁵¹. Powiedzieliśmy już, że źródłem wolności jest rozpoznanie *Arché* fizycznego kosmosu, istotą zaś jej – podporządkowanie się owej *Arché* zasadniczo i niepodporządkowanie się temu wszystkiemu, co do Niej nie pozostaje w określonej trwałej, rozpoznawalnej relacji (realnej). Otóż zatrzymanie się w analizie intelektualnej na jakimś partykularnym aspekcie *taksis-ordo* kosmosu i wolitywne zaangażowanie w owo poznanie może w istocie od Tego, w czym znajduje się „uniwersalna racja dobra” – oddalać, wolność zatem ograniczać. Może wszelako być jeszcze gorzej: możemy zaangażować się w budowę *quasi-taksis*, stanowiącej prawdziwej *taksis-ordo* fizycznego kosmosu nieudolne naśladownictwo. Wytwory ludzkie i zasada ich organizacji – cywilizacja nie muszą bowiem – przynajmniej o określonej rozpiętości czasu – podporządkowywać się *Arché* co do pryncypium ich tworzenia. Arystoteles zresztą słusznie przyjmował, że znamieniem boskości jest wieczność, a więc nieuwikłanie w określony wycinek czasu jako taki. Z a s a d a organizacji ludzkiego społeczeństwa musi pochodzić od *Arché*⁵², faktyczna zaś jej realizacja (co do motywów jej tworzenia) – nie.

⁴⁸ Aristoteles, *De Anima*, III c. 5, 430a 15.

⁴⁹ S. Thomas, *Contra Gentiles*, I c. 4, *tertium*.

⁵⁰ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, X c. 7, 1177b 33-1178a 4.

⁵¹ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. I, przeł. J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN Warszawa 2006, s. 110; *idem*, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. I, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1975, s. 103.

⁵² Por. Aristoteles, *Metaphysica*, XII c. 10, 1076a 4.

Czym bowiem bywa „zaangażowanie”? Otóż chodzi tu o wolitywno-emocjonalne partycypowanie we wspólnej idei celu wybranego w sumie jednak dowolnie (np. na mocy autorytetu), a więc idei pozostającej w nieokreślonym stosunku do *Arché*, tj. np. w związku przewyższania wyłącznie („hierarchia wartości”), nie zaś w związku przyczynowo-skutkowym, który potencjalnie każdy na drodze rozumowania jest w stanie odkryć. Istotnie bowiem uznać przywilej ostateczności, to zakwestionować wartość wszystkiego, co nie pozostaje w czytelnym stosunku do *Arché*.

Weźmy definicję miłości: *idem velle et idem nolle*⁵³ (chcieć tego samego, co inny i nie chcieć tego, czego nie chce inny); otóż owo *idem* może oznaczać to, co realne i w tym wypadku *velle* jest autentyczne: może wszelako oznaczać to, co pomyślane jedynie („projekt”), a wówczas wola tego rozumnie pożądać nie może. A czyż nie powinniśmy powiedzieć: „nie pożądań rzeczy niemożliwych” (Chilon Lacedemończyk)? Wszak pożądanie tego, co od nas nie zależy (jest dla nas niemożliwe) nie zasługuje nawet na miano „chcenia”, gdyż w istocie jest jedynie zachcianką (*velleitas*).⁵⁴

Wartości rozumieć można jako to, co obowiązuje poza i ponad subiektywnym doświadczeniem (A. Meinong, M. Scheler, N. Hartmann). Wolność zaś postuluje się jako warunek realizacji wolności (I. Kant). A jednak według Kanta wartość zależy od organizacji społecznej. Oczywiście możliwe jest stanowisko relatywizmu (F. Nietzsche, postmoderniści) i trudno wykazać, dlaczego właściwie nie musiałyby ono być przyjęte.

„Człowiek [...] największą wolność ma wtedy, gdy staje wobec Boga” – pisze J. Tischner. „Gdyby było inaczej, nie byłoby przyswojenia wartości”⁵⁵: wartość istotnie jest „ceną” naszego spotkania z Bogiem. Dzieje się to jednak dzięki aktowi rozumu (teoretycznego i praktycznego) u podstaw ludzkiego czynu. Fizyczny kosmos jawi się u Tischnera jak obcy wolności; tymczasem należałoby właśnie uznać, że to, co fizyczne jest nośnikiem wartości ustanawianych przez rozumny akt woli, która dzięki temu uzyskuje *maximum* wolności. Jeżeli chcielibyśmy mówić o „świecie wartości”, to „świat” rozumieć należy ironicznie: nie jest to realny kosmos, którego ład wyznaczany jest przez naturalne determinanty, w tym wolną wolę człowieka.

Jeżeli chcielibyśmy powiedzieć, że wola to *potentia libera* w tym sensie, że intelekt właśnie wolny nie jest (Jan Duns Szkot), stwierdzenie to dalekie byłoby od ścisłości. Zależności bowiem od Intelaktu zawdzięcza to, że jest ona w sobie czymś określonym, można zatem powiedzieć, że ma naturę⁵⁶; zależność zaś od

⁵³ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, IX c. 4, 1166a 1-10.

⁵⁴ S. Thomas, *Summa Theologiae*, I-II q. 13, a. 5 ad 1.

⁵⁵ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Znak, Kraków 1993, s. 166, 217. Por. *idem*, *Boski rodowód wolności*; [w:] *idem*, *O człowieku*. Wybór pism filozoficznych, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków 2003, s. 450; *ibidem*, s. 420.

⁵⁶ S. Thomas, *De Veritate*, q. 22, a. 8, c.

intelektu determinuje jej działanie. Arystotelesowskie pojęcie natury i – *mutatis mutandis* – pojęcie Tomaszowe wypracowane było wysiłkiem pokoleń dążących do prawdy. Dziś to pojęcie nie ma już tej wagi. *Holzwege* nowożytności wytycza „dialektyczny” postęp. Zdaniem wszelako Arystotelesa, kontrastowanie pojęć nie jest nigdy metodą osiągnięcia pewności naukowej. (Błędowi niekoniecznie przeciwna jest prawda, lecz niekiedy błąd inny – czasami większy.) Jeżeli chcielibyśmy się zastanowić nad źródłami współczesnej ideologii wolności, powiedzieć musimy, że jest to predestynacjanizm (np. Gotschalka z Orbais lub Kalwina) *à rebours*. Cała różnica między predestynacjanizmem a absolutyzacją wolności polega na tym, czy nacisk położy się na „wolność” człowieka, czy „wolność” Boga. U Sartre’a wolność człowieka jest „całkowita i nieuwarunkowana”, u prekursora reformacji, Ockhama – wolność Boga.

Nie bierze się w ogóle pod uwagę faktu, że wola człowieka działa i współdziała w osiągnięciu celu ostatecznego zgodnie z rozumnym planem *Arché*, który winien stać się dzięki intelektowi i naszym planem. Wola bowiem działa w pewnym sensie w sposób zdeterminowany, tj. nie może np. w sposób prawy chcieć czegokolwiek (jak u Ockhama). Co więcej: celu ostatecznego pragnie z konieczności⁵⁷, wszystkiego zaś innego warunkowo (jako *necessarium ex suppositione*)⁵⁸, w sensie wyróżnionej przez Arystotelesa konieczności warunkowej.⁵⁹ Natura bowiem kieruje się określonymi prawami, które od strony bliższego przedmiotu określają ludzkie „myśleć” i „chcieć”. W stworzeniu intelektualnie odnajdujemy swego rodzaju konieczność, a mianowicie konieczność, którą wyraża *corollarium* dowodu na istnienie Boga: konieczność niezmienności woli Boga. Jest to rzeczona *necessitas suppositionis* działania Boga w tym wypadku.⁶⁰ W ten sposób stwierdzenie, że stworzenia są radykalnie przygodne w tym sensie, że są ze sobą nawzajem i swymi częściami integralnymi w sposób trwały nie powiązane, jest absurdem.⁶¹ Tego rodzaju konieczność sprawia konieczność dowodu naukowego i jego wniosków, a w sumie sprawia, że wola dąży do Celu ostatecznego w sposób dla siebie naturalny, tj. wolny.

Ze zmienności świata nie wynika, „że w stworzeniach żadna prawda nie jest konieczna”⁶². Tomaszowi bowiem, jak wskazuje kontekst (S. Thomas, *In I Sententiarum*, ds. 19, q. 5, a. 3.) chodzi o „prawdę absolutną”, której w stworzeniach istotnie nie ma.⁶³

⁵⁷ S. Thomas, *Summa Theologiae*, I-II q. 13, a. 6, c.

⁵⁸ S. Thomas, *Summa Theologica*, I q. 19, a. 3, c. Por. B. Meumertzheim, *Menschliche Person und Willensfreiheit bei Thomas von Aquin*, Dissertation, Köln 1961, s. 28.

⁵⁹ Arystoteles, *Physica*, II c. 9, 199b 34.

⁶⁰ S. Thomas, *Contra Gentiles*, II c. 30 in princ.; *Summa Theologiae*, I-II q. 19, a. 3, c; i *passim* w obu dziełach.

⁶¹ S. Thomas, *Contra Gentiles*, I c. 85 *praeterea*.

⁶² T. Bartoś, *op. cit.*, s. 60.

⁶³ Czytamy bowiem dalej (ad 3): „to, że mogłaby nie istnieć prawda i fałsz aktualnie, nie pochodzi z defektu co do ich istot (*intentiones*), lecz z defektu tego, w czym mają istnienie. Tak bowiem, jak mówimy o powszechnikach,

W istocie bowiem *contingentia* stanowią system powiązany *necessitate suppositionis*. Konieczność tego rodzaju możemy wyrazić tak: „si currit, movetur”⁶⁴. Poprzednik (tzw. fakt) od razu ujmowany jest w terminach ogólnych, a „ogół dlatego jest cenny, że wskazuje przyczynę”, albowiem „zadaniem wiedzy naukowej jest poznanie ogółów”⁶⁵. *A parte rei* mamy konieczność hipotetyczną, *a parte intellectus* – konieczność absolutną dowodu naukowego⁶⁶, w którym nie oczywistość „zmysłowa”, ale intelektualna jest postawą pewności. Oczywiście to samo musi dotyczyć odkrycia przedmiotu adekwatnego woli, w którym najpełniej zawiera się *universalis ratio boni*.

„Świat przeżywany jako radykalnie kruchy, nietrwały i przygodny, niekonieczny”⁶⁷, to bynajmniej nie świat „Tomaszowy”, lecz świat okazjonalistów. Zdaniem Tomasza, „nic nie jest do tego stopnia przygodne, by nie miało w sobie czegoś koniecznego”⁶⁸. Tego rodzaju konieczność jest podstawą dowodu naukowego (metafizyka nie posługuje się redukcją, lecz dedukcją), którego wnioski cechują się *p e w n o ś c i ą* (*certitudo*). Gdyby świat był „radykalnie” przygodny (co do *esse existentiae* jest takim już u Jana Dunsza Szkota), jego poznanie w ogóle nie byłoby możliwe; w działaniu zaś kierujemy się jednostajnością procesów przyrody. Działać bowiem w sposób wolny to tyle, co działać w sposób wyznaczony przez rozumne odczytanie ładu kosmosu. Zawsze zresztą pragniemy coś pozyskać, dzięki temu, co w naszej mocy. Różnica między sofizmatem poznania praktycznego, a wiedzą o tym, co realne, odróżnia wolność pozorną (nie chodzi wszak o to, by chcieć byle czego), od wolności prawdziwej.

Sama wolność człowieka zasada się na owej fundamentalnej koherencji aktów woli. Co więcej: absolutna wolność Boga, któremu po prostu nic sprzeciwić się nie jest w stanie, w żaden sposób nie narusza wolności człowieka.

Bóg to *liberrime agens*, a n a t u r ą owej wolności jest niezmiennność woli Boga. Bóg działa w sposób konsekwentny, a nawet – w pewnych granicach – dla nas przewidywalny. Pragnąc np. istnienia człowieka z konieczności (*necessitate suppositionis*)⁶⁹ pragnie dla niego m.in. mózgu i serca. W tym sensie architektonika Opatrzności wkracza w samo serce świata fizycznego. Właściwe, tj. sapiencjalne

które są niezniszczalne i wieczne, że nie ulegają zniszczeniu inaczej, jak tylko akcydentalnie, tj. co do istnienia, które mają w czymś innym, co może nie istnieć; tak też prawdzie i fałszowi co do ich istot nie przydarza się zniszczenie przez się [...]. Władza zaś duszy, która nie zależy od ciała, jest niezniszczalna; stąd dowodzi się, że dusza rozumna jest niezniszczalna, ponieważ u j m u j e p r a w d ę”.

⁶⁴ S. Thomas, *Summa Theologiae*, I-II q. 13, a. 6 ad 3.

⁶⁵ Aristoteles, *Analytica Posteriora*, I c. 31, 88a 5n; 87b 38 (K. Leśniak).

⁶⁶ Związek między przesłanką a wnioskiem dowodu naukowego (*ἀποδείξις*) jest konieczny; natomiast związek między przyczyną a skutkiem – nie. Dlatego należy starannie odróżniać implikację logiczną od związku przyczynowo-skutkowego.

⁶⁷ T. Bartoś, *op. cit.*, s. 63.

⁶⁸ S. Thomas, *Summa Theologiae*, I q. 86, a. 3, c: „nihil est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat”.

⁶⁹ S. Thomas, *Contra Gentiles*, I c. 83 *amplius*; I c. 86 *iuxta finem*.

pojęcie Opatrzności stanowi jedynie uściślenie poznania potocznego. W normalnym bowiem sensie ludzie pojmują Boga jako to, od czego zależy ich życie. Dość trudno jest pojąć, jak wszechmoc Boga da się pogodzić z wolnością człowieka, jest wszelako prawdą, że wszystkie czynniki naturalne i wolne w określonym sensie są „instrumentem” działania Boga.⁷⁰ W tym mianowicie sensie, że Bóg, „qui operatur in omni operante per naturam vel voluntatem” (działa w każdym sprawcy naturalnym i wolnym)⁷¹ respektuje swego narzędzia *naturę*.⁷² Normalnie do istoty narzędzia należy to, że działający działa na sposób narzędzia. Nie mogę np. pisać na papierze nożem, ani krajać chleba ołówkiem: sama natura narzędzia na to nie pozwala. Respektowanie przez Boga wolności człowieka zasadza się na uznaniu jej natury, która przecież przez samego Boga została stworzona.⁷³ Jeżeli Bóg wybrał określony sposób postępowania, to *g o n i e z m i e n i*, nie dlatego, że istnieją granice Jego wolności, ale dlatego, że wola Jego jest doskonała, tj. niezmienna. Niezmiennność zaś owa od strony rzeczy jest stałością owych rzeczy natury. W ten sposób ani stworzenia nie nakładają ograniczeń wolności Boga, ani działanie stworzeń nie jest Przezeń paraliżowane. Bóg jest jedynie dłużnikiem swego zamysłu stwórczego (*Deus creaturae debitor non dicitur, sed suae dispositioni implendae*⁷⁴). W ten sposób wolna wola człowieka i wolna wola Boga spotykają się *in voluto*, to jest chceniu tego, czego chce Bóg⁷⁵, bez naruszania właściwej *natury* jednego i drugiego. Dlatego też *potentia libera*, to wola o ile działa zgodnie ze swą naturą.

Stwierdzenie, że Opatrzność, a w szczególności predestynacja⁷⁶ nie da się pogodzić z wolnością człowieka (N. Hartmann) sprowadza się w gruncie rzeczy do stwierdzenia, że Bóg przyjąwszy raz określoną naturę narzędzia – woli, która działa *contingenter*, a więc i z racji swej nieskończoności biorąc w rachubę wszelkie możliwe skutki jego działania – nie jest w stanie wyprowadzić ostatecznie z tego, co sam wszak uczynił, ostatecznego celu, albo z drugiej strony: realizacja owego celu nie jest możliwa bez naruszenia stanu wyjściowego (stworzenia natury wol-

⁷⁰ S. Thomas, *Summa Theologiae*, I-II q. 6, a. 1 ad 3: „Deus movet hominem ad agendum [...] quia omnis motus tam voluntatis quam naturae, ab eo procedit sicut a primo movente”; nie jest to wszelako „contra naturam actus voluntatis”.

⁷¹ S. Thomas, *Contra Gentiles*, III c. 67, nr 7; ed. R. Busa. Specjalnie odnosi się to do woli (S. Thomae, *Summa Theologiae* I-II q. 9, a. 6 ad 3; q. 68. A. 2, c; *De Veritate* q. 22, a. 8, c), co pozostaje w zgodzie z zasadą, że Opatrzność w specjalny sposób obejmuje to, co doskonalsze.

⁷² S. Thomae, *Summa Theologiae*, I q. 105, a. 5, c.

⁷³ Zdaniem Pseudo-Dionizego (*De Divinis Nominibus*, c. 4, par. 33, nr 250) Opatrzność nie niszczy natury; „zbawia” każdą (Πρόνοια τῆς ἐκάστου φύσεως σωστική), każde stworzenie stosownie do własnej natury. Rozciąga się Ona również na stworzenia rozumne (par. 34, nr 251 – par. 35, nr 254).

⁷⁴ S. Thomas, *Contra Gentiles*, II c. 29 *si autem*.

⁷⁵ S. Thomas, *De Veritate*, q. 23, a. 8, c.

⁷⁶ W ujęciu Tomaszowym predestynacja jest specjalnym rodzajem Opatrzności (*De Veritate*, q. 6). Opatrzność zaś da się zdefiniować filozoficznie.

nej). W obu wypadkach Bogu nie przypisuje się pełni doskonałości⁷⁷; mamy do czynienia raczej z „ideą Boga”, niż z prawdziwym orzekaniem o realnym Bogu.⁷⁸

Problem: „ergo unde malum?” nie jest trudny: prywatacji winy (jako Czysta Doskonałość Duchowa) nie pragnie On nigdy; prywatacji fizycznej (choroba lub śmierć tych, których kocha) pragnie akcydentalnie, tj., aby odwrócili się oni od tego, na czym oparta była ich nadzieja, a zwrócili się ku Niemu; w działaniu człowieka pragnie On tylko tego, co dobre (np. w cudzołóstwie jedynie powstania nowego człowieka) lub może na dobro się obrócić (heroizm św. Maksymiliana zwycięża przewrotność Fritscha).

Przyjmowane przez Tadeusza Bartosia za Hansem Jonase stwierdzenie, że Bóg niejako „wycofuje się ze stworzeń” oparte jest na sugestywnej dialektyce obrazu świata i Boga⁷⁹, a o tym, co realnie istnieje, nie mówi nic: być może doznajemy Jego nieobecności, chodzi wszelako o to, by doznanie owo nie prowadziło do rozpaczki.

Stanowisko Tomasza w kwestii wolności woli określa się niekiedy mianem autodeterminizmu w przeciwieństwie do determinizmu, czy też fatalizmu oraz indeterminizmu, przypisywanemu niekiedy – zdaniem wielu niesłusznie – Szkotowi, a trafnie niewątpliwie Ockhamowi.

Otóż zdanie Tomasza brzmi, iż to, czym jest wolna wola, rozpatrywać należy na podstawie tego, czym jest wybór (*electio*)⁸⁰ (προαίρεσις), poprzedzoną *consilium* intelektu.⁸¹ Wydaje się, że być tak musi, jeżeli wskazać mamy na przyczynę działania, za które jesteśmy odpowiedzialni: w *praxis* mamy do czynienia z szeregiem aktów woli i intelektu, które wzajem się warunkują; ostatni akt woli poprzedza wykonanie. W ujęciu Edwarda Hugona⁸², wola zawsze zachowuje wolność odnośnie do tego, co nie zaspokaja w całości jej naturalnego pragnienia szczęścia; tak więc każdy osąd intelektu może być przez wolę odrzucony, ten wszelako, który jest ostatni poprzedza bezpośrednio wybór i dlatego jest ostatni, że wola na nim poprzestaje. W ten sposób akt intelektu zawsze poprzedza akt woli, a wola zachowuje swą wolność. Ujęcie to nie wydaje się słuszne: odnośnie bowiem do *praxis*, według Tomasza, mamy do czynienia z tzw. sylogizmem działania (*sylogismus operativus*), którego pierwszą przesłanką jest ujęcie celu jako możliwego do osiągnięcia, wnioskiem zaś – wybór, który prowadzi do realizacji

⁷⁷ Por. S. Thomas, *Summa Theologiae*, I-II q. 10, a. 4, c.

⁷⁸ Rozwiązanie M.A. Krapca (*Powszechna encyklopedia filozofii*, RW KUL, Lublin 2008, s. v. „wolność”), że Bóg transcenduje kategorialne sposoby działania, wydaje się naruszać twierdzenie, że Bóg działa we wszystkim, a więc *corollarium* dowodu kinetycznego. W szczególności Bóg porusza wolę, jako że jest jej Stwórcą (*Summa Theologiae*, I-II q. 9, a. 6, c).

⁷⁹ T. Bartoś, *op. cit.*, s. 476-480.

⁸⁰ S. Thomas, *Summa Theologiae*, q. 83, a. 3, c.

⁸¹ S. Thomas, *Summa Theologiae*, I-II q. 13, a. 1 ad 2.

⁸² E. Hugon, *Zasady filozofii. 24 tezy tomistyczne*, przeł. A. Żychliński, Poznań – Warszawa – Lublin – Wilno 1925, s. 150-153.

celu.⁸³ I jakkolwiek *singularia contingentia* istotnie charakteryzują się niepewnością, to oznacza to tyle jedynie, że wolny wybór musi być poprzedzony staranną rozważą (*consilium*)⁸⁴, nie zaś, że rozważce owej brak zasadniczo pewności.⁸⁵ Stosownie do powyższego powiemy, że podmiotem (*subiectum*) wolności jest wola, korzeniem zaś jej – intelekt.⁸⁶

W działaniu intelektu praktycznego mamy przejście od „móc” do „jest”. Nic więc dziwnego, że przypisywana Szkotowi formuła: *a posse ad esse non valet illatio*, u Tomasza w ogóle nie występuje. Obowiązywałaby ona bowiem jedynie w poznaniu teoretycznym, natomiast w poznaniu praktycznym – już nie: rzeczywiście bowiem w nim mamy przejście od tego, co możliwe, do tego, co da się zrealizować. A jest to właśnie pewien rodzaj sylogizmu, mianowicie *sylogismus operativus*. Nie widać racji, by jego wnioski nie mogłyby być pewne przynajmniej teoretycznie.

Z drugiej strony, wola za przedmiot mieć może tylko to, co możliwe dla nas; stąd też pragnienie nieskrępowane czegokolwiek w ogóle jest nie tyle znamieniem wolności, co zachcianki (*velleitas*).⁸⁷ Jest bowiem jasne, że widzieć muszę możliwość osiągnięcia celu po to, aby działać w ogóle. Otóż działanie jest faktem; u źródeł jego zatem w każdym wypadku musi tkwić jakieś pojęcie celu. Działanie prawi wymaga zaś ujęcia celu określonego wymogami prawnego rozumu.

Właściwym dla wolności jest osiągnięcie *maximum* zgodności z dyktatem prawnego rozumu (sumienia). Istota wolności jest w stosunku do dobra możliwością jego osiągnięcia; towarzyszy mu możliwość wyboru czegoś przeciwnego (możliwość rozumna pozostaje w stosunku do przeciwności). O ile wszelako w stosunku do dobra mamy tu rzeczywiste uzdolnienie, to w stosunku do zła – jedynie moc dominowania nad złem (lub tym, co dobrem przynajmniej w określonym aspekcie być nie musi – „dobro mniejsze”⁸⁸).⁸⁹ Wartość jest ofiarą z tego, co nasze lub w naszej mocy – dla osoby, która szacujemy wyżej. Tym, co najdoskonalsze dla natury rozumnej jest działanie – z racji tej, że obejmuje ono niejako wszystko.⁹⁰ Natomiast „in tota natura” tym, co najdoskonalsze jest osoba – to, co samodzielnie bytuje

⁸³ S. Thomas, *Summa Theologiae*, I-II q. 13, a. 3, c. Por. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VII c. 3, 1147a 24-35: możemy tu mówić o przyczynie działania w sensie natury: ἔτι καὶ ὅδε φυσικῶς ἂν τις ἐπιβλέψει τὴν αἰτίαν.

⁸⁴ S. Thomas, *Summa Theologiae*, I-II q. 14, a. 1, c.

⁸⁵ S. Thomas, *Summa Theologiae*, I-II q. 10, a. 4, c.

⁸⁶ S. Thomas, *De Veritate*, q. 23, a. 1, c. „Intellectus est radix omnis libertatis” (*Summa Theologiae*, I-II q. 17, a. 1 ad 2).

⁸⁷ S. Thomas, *Summa Theologiae*, I-II q. 13, a. 5 ad 1: „voluntas completa [...] est de possibili; [...] incompleta [velleitas] est de impossibili”.

⁸⁸ „Ut non bona” (S. Thomae, *Summa Theologiae*, I-II q. 10, a. 3, c).

⁸⁹ Dlatego też określenie wolności jako *aktive Indifferenz* (B. Meumertzhaim, *op. cit.*, s. 46) rozumieć należy również jako aktywną postawę wobec zła (lub dobra jedynie mniejszego); postawa ta bynajmniej nie zakłada istnienia niebytu jako przedmiotu *passive Indifferenz* (kategoria zbędna, w istocie bowiem przedmiotem jej jest cel, któremu odrzucenie zła towarzyszy przygodnie).

⁹⁰ S. Thomae, *Summa Theologiae*, I q. 26, a. 2, c.

w naturze racjonalnej.⁹¹ Działanie zgodne z rozumną naturą człowieka musi zatem kierować się ku osobie. Wraz ze śmiercią tracimy zdolność do ofiary – nie ma już osoby, co wszelako nie przesądza kwestii trwania po śmierci – w innej postaci.

Przejście od *posse* do *esse* mamy również w wyborze Boga. O ile wiedza Boga jest przyczyną rzeczy, rozumiemy to w tym sensie, że za nią idzie właśnie akt woli.⁹² Istotnie mamy tu przejście od tego, co możliwe jedynie (pomyślane) do tego, co realne (wola w przeciwieństwie do intelektu odnosi się do rzeczy, jakimi są w sobie, a nie, jak w wypadku intelektu – w nim).

Jest rzeczą ciekawą, że Arystoteles przyjmował zasadę, że „w dziedzinie rzeczy nieskończonych między ‘móc być’, a ‘być’ nie ma żadnej różnicy” (*non differt esse et posse*)⁹³. Czy, jeżeli „nieskończoność jest boska”⁹⁴, zasada ta ma się odnosić do stosunku Boga do świata? Tomasz zasadę ową rozumie jako zasadę doskonałości kosmosu, w którym nie może zabraknąć niczego istotnego do dopełnienia jego ładu.⁹⁵ Jeżeli mielibyśmy ją rozumieć w ten sposób, że działanie Boga rozciągnięte na wieczność realizuje wszystkie tegoż działania potencjalności, to uchybiałoby to Jego doskonałości: ani Tomasz, ani Arystoteles tak jej nie rozumieli.

Potencjalności owe być może istotnie zawarte są w fizycznym kosmosie, lecz dla Boga Arystotelesa nie stanowią one – by tak rzec – przedmiotu zainteresowania.⁹⁶ Tym bardziej nie są one racją Jego działania, nawet dlatego, że w ruch fizyczny angażuje się jako źródło ruchu pierwsze ciało niebieskie, podczas gdy Bóg jest jedynie Celem.

Odnosnie jednakże do Arystotelesa pojawia się problem: czy pierwsze ciało niebieskie nie determinuje ruchu kosmosu, którego części poruszałyby się dalej mechanicznie? Otóż przyjęcie takiego stanowiska równałoby się zapoznaniu charakteru przyczyny poruszającej. „Niektórzy sądzą, że konieczność jest obecna w procesach powstawania”, a to w tym sensie, że materia „własną swą mocą prowadzi do kompozycji” tego, co złożone. Jest to stanowisko błędne: w wypadku artefaktu np. *c e l* nadaje materii konieczność (dla wytworzenia np. piły potrzeba żelaza) i jeżeli upieralibyśmy się przy określeniu „konieczność” w stosunku do materii, to jest to wyłącznie konieczność hipotetyczna: dla osiągnięcia określonego celu (tj. jeżeli ma on być osiągnięty) potrzeba ładu substratu. Tym bardziej cel dominuje w

⁹¹ S. Thomae, *Summa Theologiae*, I q. 29, a. 3, c.

⁹² S. Thomas, *Summa Theologiae*, I q. 14, a. 8, c.

⁹³ Arystoteles, *Physica*, III c. 4, 203b 30, przeł. K. Leśniak, [w:] *idem*, *Dziela Wszystkie*, t. 2, PWN, Warszawa 1990, s. 72.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 71.

⁹⁵ S. Thomas, *Contra Gentiles*, II c. 91 *amplius*; II c. 92 *adhuc*. (Problematyka trynitarna, w której pojawia się owa zasada [IV c. 24 in calce] stanowi odrębny temat). Świat jest „najdoskonalszy” co do sposobu manifestowania sobą Stwórcy – doskonalej nie mógłby Go manifestować żaden świat. Wszelako byty doskonalsze od istniejących są możliwe: por. S. Thomae, *Summa Theologiae*, I q. 25, a. 6, ad 1.

⁹⁶ Dla Tomasza zaś są podstawą względnej autonomii stworzeń.

przyrodzie.⁹⁷ (Konieczność materii, o której mowa, w całości podporządkowana jest przyczynie celowej: dla realizacji określonego celu *m u s i m y* [*necessitate suppositionis*] posłużyć się odpowiednimi instrumentami⁹⁸).

W sensie ścisłym o konieczności możemy mówić odnośnie do celu jedynie. Konieczność celu właśnie domaga się, by wprzód powstała rzecz inna, a odwracanie relacji przyczynowej tak: „ponieważ to istnieje, dlatego i tamto istnieje”, a więc uzasadnianie „tego rodzaju rozumowania wiecznością” w istocie jest stawianiem rzeczy na głowie: cel jedynie jako biegun „atrakcji” nadaje przyczynowość – również materii.⁹⁹ W tym sensie konieczność działania materialnych poruszycieli jest fikcją.

Skoro zaś wolność jest w pewnym sensie możliwością osiągnięcia celu, mniemany determinizm świata fizycznego¹⁰⁰ w żaden sposób jej nie ogranicza. Stosownie do tego, wnioski determinizmu mechanistycznego (Descartes, Hobbes, Spinoza) odnośnie do wolności człowieka (Leibniz) są chybione. Do wniosku tego dochodzimy przyjmując własny dla fizycznego kosmosu, w którym człowiek działa, sposób realizacji celu, którego przyczynowość Boga nie ogranicza: w istocie istnienie Celu, albo inaczej, właściwe pojęcie konieczności absolutnej (Bóg jest bytem koniecznym w powyższym sensie) nie narusza w niczym własnego charakteru działania przyczyn w kosmosie fizycznym. Cel ów bowiem (rzeczona konieczność) jest osiągalny na różne sposoby.

Każdy byt z konieczności dąży do własnej doskonałości, a koniecznością warunkową wybiera odpowiednie środki-materiały do jego realizacji. Nawet zagłada (która dla zwierzęcia jest konieczna) ma na celu powstanie nowej jednostki (*corruptio unius est generatio alterius*)¹⁰¹; wszystko w przyrodzie podporządkowane jest dobru.

Ujęcie Arystotelesowskie pociąga za sobą ważny wniosek: skoro każdy byt naturalny z konieczności nastawiony jest na osiągnięcie własnego celu, wola człowieka podobnie (wzięta jako natura w sensie tego, co określone). Człowiek z konieczności nastawiony jest na osiągnięcie szczęścia, wolność zaś przysługuje mu odnośnie do środka do osiągnięcia celu. Jest ona tym większa, im intelektualnie ujęta racja celu (*m o ż l i w e g o* do osiągnięcia) lepiej odpowiada temu, co celem tym *j e s t*, jako przyczyna tego, co rzeczywiście doń prowadzi. Ład działania człowieka winien dopełniać naturalny ład kosmosu, którego to

⁹⁷ Aristoteles, *Physica*, II c. 9, 199b 34-200a 15. V.: *idem, Dzieła Wszystkie*, t. 2, PWN, Warszawa 1990, s. 62-63 (przeł. K. Leśniak).

⁹⁸ *Ibidem*, s. 63-64 (200a 30-200b 8).

⁹⁹ Aristoteles, *De Partibus Animalium*, I c. 1, 639b 21-640a 8. V.: *idem, Dzieła Wszystkie*, t. 3, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 640-641 (przeł. P. Siwek).

¹⁰⁰ Odrzucony przez Arystotelesa (*Metaphysica*, VI, c. 3, 1027a 29-b11) oraz Tomasza (*In Metaphysicam*, VI lect. 3, nr 1191-1200).

¹⁰¹ S. Thomas, *Summa Theologiae*, I q. 22, a. 2 ad 2; Aristoteles, *De Generatione et Corruptione*, I c. 3, 319a 21.

rozpoznanie jest warunkiem właściwego ujęcia celu człowieka. Rozpoznanie owo jest – jak widzieliśmy – „korzeniem wolności”.

Dla osiągnięcia doskonałości człowiek posługuje się narzędziami-środkami, którym przypisuje wartość, dlatego iż jest to w określonym sensie cel jego własny i za jego osiągnięcie ponosi on pełną odpowiedzialność: właściwe rozpoznanie rozumnej natury człowieka musi prowadzić nas do przypisania mu wolności, tj. niezależności w stosunku do wszystkiego, co nie jest jego celem ostatecznym.

Zagłada istoty żyjącej ogólnie rzecz biorąc (a nie tylko w przypadku istot nierozumnych) jest (co dla człowieka oznacza m o ż e stać się w koniecznej relacji do działania) wartością; wtedy mianowicie, gdy przypiszemy jej charakter ofiary: ofiary z życia w tym przypadku. Tu wolność człowieka osiąga swe apogeum. Ofiara bowiem z tego, co materialne przede wszystkim, ogólnie rzecz biorąc jest wartością. Wartość ową człowiek ustanawia wolnym wyborem, gdyż to po prostu od niego zależy. Nie zależy od niego cel życia i Pryncypium-Przedmiot owego celu, tj. Cel w znaczeniu specjalnym. Zależy od niego wszelako wszystko inne, a mianowicie szczególnie odrzucenie tego, co dominacji *Arché* się nie poddaje, a więc i tego, co w ludzkich wytworach („świat”) nie ma do Niej koniecznej relacji. Odrzucenie tego wszystkiego, co w człowieku samym, temu, co w nim najszlachetniejsze się nie poddaje (chodzi o odrzucenie dominacji uczuć i wyobraźni, tj. poddanie ich „politycznej” dominacji intelektu) – w tym przypadku „naturę” rozumielibyśmy jako jakiś dysonans władz człowieka, z których każda dąży do własnego celu, a nie celu wskazanego przez intelekt. Intelekt bowiem jest „korzeniem wolności” z tej racji, że z konieczności poddaje się *Arché* (konieczność dowodów na istnienie Boga) i wskazuje woli drogę do zjednoczenia się z Nim.

W jednym tylko wypadku – działania Osoby, która jest t a k ż e (choć nie przede wszystkim) człowiekiem, wartości określonego rodzaju stały się a b s o - l u t n e . Do filozofii już to jednakże należeć nie powinno. Wartości owe są d l a k a ż d e g o możliwością zgoła oszałamiającą. Dlaczego niemniej za przedmiot filozofii mielibyśmy wziąć to, co możliwe (*mawdżud*)¹⁰², (*ens ut ens*)¹⁰³, tego nie widać; chyba że chcielibyśmy za Eriugeną powiedzieć: „nemo intrat in coelum nisi per philosophiam”.

¹⁰² Avicenna Latinus, I, ks. I, c. 1, s. 8 v. 51-52; s. 12, v. 30-31.

¹⁰³ Joannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I ds. 3, p. 1, q. 3, n. 118.

Piotr Cysiura
Human Freedom and Metaphysics

Abstract

Human freedom is in a sense the topic of metaphysics. Freedom is usually regarded as what is the most perfect in the reality. For man being perfect is the same as acting in the way which is proper for him only, viz., acting in a rational manner. However, what man desires is more perfect than what he is. The human existence is participated whereas what man aims at in the most rational manner is the Existence itself. Therefore God (as loved and known) guarantees the human freedom. The value is everything that brings us closer to Him – everything save God and persons – provided we offer it to Him. It is our choice whether we make whatever is ours obey to God or not. However, what is eventually achieved is not what is ours but we ourselves – living in the Life itself. There are no borders for the human freedom in the physical world; whatever bears upon us, i.e. what is natural, could become an offering, whereas what is offered to Him in the way He cannot reject it is the only absolute value.

Keywords: freedom, values, metaphysics, God.